

Dipartimento di Scienze Politiche

Cattedra di Teoria e storia dei movimenti e dei partiti politici

**Sturzo e De Gasperi: due visioni della partecipazione
dei cattolici alla politica**

RELATORE

Prof.ssa Vera Capperucci

CANDIDATO

Laura Broccoletti

Matr. 067452

ANNO ACCADEMICO 2013 / 2014

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
1. CAPITOLO PRIMO: LE ORIGINI DEL POPOLARISMO E DELLA DEMOCRAZIA CRISTIANA E IL RAPPORTO CON LA CHIESA.....	6
1.1 I cattolici all'indomani della "questione romana".....	6
1.1.1 La genesi del Partito popolare italiano.....	6
1.1.2 La difficile transizione dal popolarismo alla Democrazia cristiana.....	13
1.2 Partito "di" cattolici o fronte unico "dei" cattolici italiani?.....	19
1.2.1 L'aconfessionalità nel pensiero di don Luigi Sturzo.....	19
1.2.2 Dc: <i>longa manus</i> della Chiesa o partito di appartenenza cattolica?.....	23
2. CAPITOLO SECONDO: IL RAPPORTO CON LO STATO E LE ISTITUZIONI.....	29

2.1 L'ombra del ventennio fascista.....	29
2.1.1 I cattolici in esilio e i clerico-fascisti.....	29
2.1.2 Condanna o collaborazione? Il diverso antifascismo di Sturzo e De Gasperi.....	33
2.2 La difficile transizione dalla Monarchia alla Repubblica.....	41
2.2.1 Il rapporto con l'istituto monarchico: la questione istituzionale.....	41
2.2.2 Il pericolo della formazione dello "Stato dei partiti".....	45
3. CAPITOLO TERZO: L'IDEA DI PARTITO MODERNO.....	50
3.1 Il Ppi e la Dc nel rapporto con le sinistre.....	50
3.1.1 L'evoluzione del sindacalismo cattolico e la sfida del "biennio rosso".....	50
3.1.2 I cattolici e il rapporto con i socialcomunisti.....	55
3.2 L'assetto organizzativo.....	61
3.2.1 La struttura del partito: organizzazione "dal basso".....	61
3.2.2 Partito "di programma" o programma di partito?.....	65
3.3 Il vincolo ideologico.....	67
3.3.1 Il partito "di centro" e il "centrismo degasperiano".....	67
3.3.2 Pedagogia o ideologia?.....	70
CONCLUSIONI.....	74
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI E SITOGRAFIA.....	77

INTRODUZIONE

La presenza nel panorama politico di partiti ispirati all'ideologia cristiana ha da sempre costituito un aspetto controverso della storia italiana. I numerosi dibattiti che hanno animato la dialettica politica a partire dai primi anni del Novecento ruotano attorno alle tematiche più disparate: dall'importanza attribuita al fattore religioso nello sviluppo dell'ideologia al rapporto con le gerarchie ecclesiastiche, dall'adesione o riserva nei confronti delle istituzioni dello Stato moderno al rapporto con l'emergente «società di massa» dopo la parentesi del ventennio fascista, dalle diverse interpretazioni del pluralismo sociale al ruolo del partito nella formazione della coscienza civile delle masse popolari.

Il lavoro ha come obiettivo quello di analizzare il pensiero e l'azione politica dei due personaggi che più incarnano la vitalità, le peculiarità, le contraddizioni e i punti di svolta del pensiero politico cattolico: don Luigi Sturzo e Alcide De Gasperi, *leader* e fondatori rispettivamente del Partito popolare italiano e della Democrazia cristiana, da molti storici considerati gli emblemi della partecipazione dei cattolici alla politica italiana. La trattazione si sviluppa sulla base del confronto tra queste due personalità

politiche, mettendo in luce le analogie e le differenze che emergono dal diverso approccio alle questioni cruciali del loro secolo.

Nel primo capitolo, viene affrontata la tematica del rapporto del Ppi e della Dc con la Chiesa, dopo aver analizzato la questione dell'esistenza o meno di un rapporto di continuità tra le due esperienze politiche, nate l'una durante il Primo Dopoguerra e l'altra durante e dopo il crollo del regime fascista e, dunque, risultato di dinamiche storiche e trasformazioni sociali totalmente differenti. In quest'ottica, il primo capitolo pone in evidenza le tappe della genesi dei due partiti, mettendo in risalto le diverse esigenze e le criticità a cui essi tentarono di rispondere mediante le loro proposte politiche e sociali. Nel capitolo si analizza, inoltre, uno dei temi centrali dell'evoluzione del pensiero cattolico: quello dell'aconfessionalità, posizione che si scontrava immancabilmente con il ruolo rivestito dalla Chiesa nell'orientamento dell'elettorato cattolico. In particolare, vengono illustrate alcune tra le più illustri posizioni del dibattito storiografico, volte a chiarire un dilemma essenziale: se e in quale misura il Ppi e la Dc debbano essere considerate un partito "di cattolici", liberamente ispirato ai valori cristiani, oppure il fronte unico "dei cattolici" italiani, e cioè una formazione politica strumentalizzata dalla Chiesa al fine di contrastare il laicismo dilagante nella società italiana.

Nel secondo capitolo, il lavoro si propone di esaminare le ripercussioni che l'affermazione del fascismo ebbe sul mondo cattolico e, in particolare, sulle fratture prodotte all'interno di esso dopo il palesarsi della natura violenta ed autoritaria del regime; consequenzialmente le diverse sfumature dell'antifascismo di Sturzo e De Gasperi. Successivamente, vengono analizzate le diverse posizioni dei due politici nei confronti della cosiddetta «questione istituzionale» e del pericolo di incorrere nell'instaurazione della partitocrazia, alla luce dei fattori che resero possibile e al contempo ricca di anomalie la transizione dalla Monarchia alla Repubblica in Italia.

Il terzo capitolo è, fra tutti, quello che risulta maggiormente incentrato sulle caratteristiche del Ppi e della Dc nella loro dimensione di partiti politici; le premesse ideologiche delle due formazioni politiche vengono esaminate sotto un profilo dinamico, e cioè in base alla loro capacità di adattamento a diverse fasi storiche, come ad esempio quella del «biennio rosso» e quella costituente. Relativamente alla prima, in particolare, vengono rilevate le differenze del movimento sindacalista cattolico rispetto a quello

socialista. Il capitolo illustra, inoltre, l'assetto organizzativo del Ppi e della Dc, focalizzandosi sullo sviluppo e l'evoluzione, a cavallo tra le due Guerre, del concetto di «democrazia di massa» e sul maggiore o minore grado di rilevanza attribuito all'aspetto programmatico. Si evidenziano, infine, le diverse nozioni di «centrismo» di Sturzo e De Gasperi, per poi passare alla questione del discrimine tra il ruolo pedagogico rivestito dai partiti cattolici nell'educazione politica dei loro elettori e il loro carattere prettamente ideologico. Prendendo le mosse dall'analisi e dal confronto delle nature dei due partiti, si tenta di tracciare un profilo esaustivo dell'idea di partito moderno dal punto di vista di Sturzo e da quello di De Gasperi.

LE ORIGINI DEL POPOLARISMO E DELLA DEMOCRAZIA CRISTIANA E IL RAPPORTO CON LA CHIESA

1.1 I cattolici all'indomani della "questione romana"

1.1.1 La genesi del Partito popolare italiano

Il 1919 fu un anno caratterizzato da tre eventi storici di fondamentale importanza ai fini dell'ingresso a pieno titolo dei cattolici nel sistema politico italiano. In primo luogo, nel 1919 venne formalmente abolito il *non expedit*, disposizione emblematica della posizione di netta chiusura della Santa Sede alle istanze dello Stato liberale, emanato da papa Pio IX nel 1868. Nello stesso anno, don Luigi Sturzo, con l' "*Appello agli uomini liberi e forti*", dava vita al Partito popolare italiano, destinato a raccogliere l'eredità dell'esperienza murriana e a riconvertirla in chiave "popolare". Infine, nel

1919 in Italia si svolsero le prime elezioni politiche con il sistema elettorale proporzionale. La combinazione di questi avvenimenti legati da un rapporto di causalità creò un circolo virtuoso, destinato a rompersi con l'avvento del fascismo.

Se si intende comprendere a fondo i meccanismi che segnarono l'evoluzione della storia e della presenza del movimento cattolico in Italia, si profila inevitabilmente la necessità di prendere le mosse da quello che a tutti gli effetti può essere considerato il primo esperimento concreto di formazione e consolidamento di un partito politico d'ispirazione cattolica e popolare, la Democrazia cristiana di Romolo Murri, fondata alla fine dell'800. Gli storici, infatti, concordano nel sostenere che sarebbe errato pensare alla nascita del Ppi come alla comparsa di un soggetto politico completamente nuovo o, comunque, sarebbe impossibile apprezzarne le caratteristiche peculiari senza prendere in considerazione il retroterra ideologico della corrente dei democratici cristiani dell'Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici, che avrebbe avuto un peso decisivo nel definire il quadro all'interno del quale quell'esperienza sarebbe maturata¹. Secondo Malgeri, «Senza la prima democrazia cristiana e senza Romolo Murri difficilmente sarebbe nato nel gennaio 1919 il partito popolare italiano»².

Il “meridionalismo” di Sturzo, ossia l'importanza attribuita dal programma del Ppi alla riqualificazione del Mezzogiorno e l'attenzione rivolta alla “questione meridionale”, si poneva in un rapporto di naturale continuità con la tradizione solidaristica dell'Opera dei Congressi³. L'associazione fondata nel 1874 da Pio IX si assicurava che l'impegno sociale del mondo cattolico venisse rispettato mediante direttive che regolavano l'attività di comitati regionali, diocesani e parrocchiali, affinché venissero colmate le lacune dello Stato in materia di diritti sociali⁴.

Tuttavia, come sostiene Ridolfi, è necessario sottolineare che le prime associazioni cattoliche militanti in campo sociale nacquero sulla scia dell'Enciclica *Quanta cura* e dell'annesso *Sillabo* emanati da papa Pio IX nel 1864⁵. Per questo motivo, enti come l'Associazione cattolica per la difesa della libertà della Chiesa (1866) e la Società della

¹ Si veda in proposito E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

² Cfr. F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 765

³ Sul “meridionalismo” di Sturzo, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

⁴ *Ibidem*

⁵ Sull'associazionismo cattolico, si veda M. Ridolfi, *Storia dei partiti politici. L'Italia dal Risorgimento alla Repubblica*, Mondadori, Milano, 2008

gioventù cattolica (1868) furono creati «come sostegno principale al clero»⁶, e non per una disinteressata vocazione altruistica.

Il nucleo conservatore dell'Opera dei Congressi concepiva l'attivismo sociale come una vera e propria missione volta a sostenere e rappresentare il “paese reale” contro il “paese legale”, in virtù del fatto che l'impegno in campo amministrativo e sociale - a differenza di quello politico - non era annoverato tra le attività condannate dal *non expedit*.

Il progetto di Murri, al contrario, identificandosi con la destra conservatrice italiana, accettava le istituzioni liberali e ne promuoveva la legittimità e la necessità, nonché l'autonomia rispetto al potere spirituale della Chiesa. La corrente murriana aveva come obiettivo quello di utilizzare gli strumenti democratici per difendere i valori cristiani, e non, come Tapparelli D'Azeglio, le prerogative papali in funzione antistatalista⁷.

L'operato di Murri, seppur sorprendente per i suoi tratti atipici e pur risultando all'avanguardia per il suo tempo, è collocabile all'interno di uno scenario ancora totalmente dominato dalle pretese antimodernistiche degli intransigenti dell'Opera dei Congressi. Sturzo, al contrario, fu libero di agire nel nuovo clima di apertura e dialogo inaugurato da Benedetto XV. Nonostante l'idea della creazione di un partito che avesse la dicitura di “cattolico” fosse ancora inconcepibile in Italia, il nuovo Papa si dimostrava propenso ad esercitare l'influenza della Chiesa sulla società «anche ricorrendo all'opera di mediazione delle forze cattoliche»⁸.

Forte del fatto che gli ostacoli legati alla “questione romana” si fossero attenuati e il pericolo di una scomunica - al contrario di quanto era avvenuto per Murri - fosse definitivamente scongiurato, a Sturzo fu possibile gettare le basi di un movimento che, in linea con la tradizione dell'impegno sociale cattolico, recepisce l'esigenza di un riformismo politico, sociale ed economico e non fosse più eccessivamente ancorato al proposito di riformare l'Opera dei Congressi. Lo stesso Sturzo criticò l' “ibridismo politico-religioso”⁹ di Murri, che aveva impedito a quest'ultimo di incanalare il suo

⁶ Cfr. Ivi, pag. 47

⁷ Sul tema delle divergenze in seno all'Opera dei Congressi, si veda P. Carusi, *I partiti politici italiani dall'unità ad oggi, nuova edizione aggiornata*, Studium, Roma, 2008

⁸ Cfr. E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, pag. 15

⁹ Cfr. F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag.759

impegno nella creazione di un partito nazionale che potesse costituire un punto di riferimento per tutti i cattolici.

Sturzo, in una lettera del 7 novembre 1905, comunicava a Murri il suo timore che la battaglia autonomista che gli era costata la scomunica e che aveva prodotto una frattura insanabile all'interno dell'Opera dei Congressi, si riducesse a una "chiesuola", ovvero ad un'iniziativa isolata e isolazionista, incapace di portare a termine il progetto di inquadrare il movimento cattolico all'interno di una struttura partitica¹⁰. Sturzo operò una sorta di ribaltamento della gerarchia delle priorità: la battaglia per l'autonomia dalla Chiesa era prematura e più urgente, invece, si mostravano le problematiche che si erano aggravate nel primo dopoguerra, *in primis* la "questione meridionale", che lo vedeva coinvolto in prima persona. Paradossalmente, le condizioni poste in atto dalla guerra - insieme alla nuova linea politica della Chiesa - contribuirono a creare un terreno fertile per gli ideali di Sturzo¹¹.

La parabola del popolarismo, infatti, si colloca in un clima di profondi mutamenti dell'assetto politico del Paese. Secondo Malgeri, con la nascita del Ppi si assistette ad un'importante trasformazione dei partiti, che si preparavano, modificando la loro struttura interna e adottando una precisa caratterizzazione ideologica, a rappresentare le classi operaie e contadine¹².

Innanzitutto, occorre specificare che questo processo di trasformazione è stato storicamente segnato da un'anomalia tipicamente italiana. Se da un lato non era più possibile negare la volontà delle classi popolari di intervenire nella decisione politica, dall'altro la classe dirigente liberale si dimostrava restia a permettere la transizione da un modello di "partito di rappresentanza individuale" a quello di "partito di integrazione di massa", che si sarebbe manifestata, in Italia, agli inizi del XX secolo.¹³

Le ragioni della chiusura della roccaforte liberale si evincono, infatti, dai risultati delle elezioni del 1919, che videro il trionfo da un lato del Partito popolare italiano di Sturzo, che ottenne 100 deputati, e dall'altro del Partito socialista italiano, con ben 156 deputati. Quest'ultimo portava avanti ideali manifestatamente rivoluzionari che,

¹⁰ Ibidem

¹¹ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹² Si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986

¹³ A questo proposito, si veda S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni. 1943-2006*, Editori Laterza, Roma, 2007

per definizione, miravano al sovvertimento del sistema. La nuova legge elettorale, dunque, avrebbe consentito al Paese di pervenire all'ultima tappa di un processo di modernizzazione politica.

I rappresentanti della società nella sua interezza facevano il loro ingresso nelle “stanze del potere”, potendo contare, inoltre, su un forte apparato organizzativo – già sviluppatosi in precedenza e, nel caso del Psi, emerso nelle prime elezioni a suffragio universale maschile del 1913 - all'esterno del Parlamento¹⁴. È per questa ragione che una parte della storiografia individua nella riforma elettorale del 1919 la causa prima del crollo della “cittadella liberale”¹⁵. Tuttavia, alcuni storici sostengono che questo approccio possa essere messo in discussione. In un suo saggio sull'evoluzione dei partiti europei, Gaetano Quagliariello, parafrasando il pensiero di Serena Piretti, afferma che «non sarebbe stata la proporzionale a tradire lo stato liberale, ma la classe politica liberale a tradire la riforma, sin dalla sua genesi»¹⁶. Questo concetto ribalta la tesi tradizionale, ponendo l'accento sulla necessità degli Stati dell'Europa occidentale di rivisitare il modello elettorale, al fine di portare avanti un processo di modernizzazione della nazione. Quagliariello intravede questa spinta propulsiva nella politica di Nitti, mentre attribuisce ai liberali giolittiani un ruolo di «anonimi funzionari»¹⁷, il cui comportamento era caratterizzato da un immobilismo che paralizzava il rapporto tra l'esecutivo e le alte cariche della pubblica amministrazione.

Quagliariello sostiene che sia intervenuta una trasformazione nella natura di questo rapporto: si sarebbe passati da un rapporto di «tipo funzionale» ad uno «di tipo personale». Infatti, è opinione comune tra gli storici che il termine “giolittismo” non designi soltanto una corrente politica o una demarcazione temporale, bensì un vero e proprio *modus operandi* che contraddistinse la vecchia classe liberale italiana di fine '800. La guerra, secondo Quagliariello, sconvolse questo sistema, che si reggeva su

¹⁴ A questo proposito, si veda S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni. 1943-2006*, Editori Laterza, Roma, 2007

¹⁵ A questo proposito, si vedano E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969; S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni. 1943-2006*, Editori Laterza, Roma, 2007; E. Gentile, *Fascismo e antifascismo. I partiti italiani fra le due guerre*, Firenze, Le Monnier, 2011

¹⁶ G. Quagliariello, *Masse, organizzazione, manipolazione. Partiti e sistemi politici dopo il trauma della Grande Guerra*, in F. Grassi Orsini, G. Quagliariello (a cura di), *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1996, pag. 58. A questo proposito, Quagliariello cita M.S. Piretti, *La giustizia dei numeri. Il proporzionalismo in Italia (1870-1923)*, Il Mulino, Bologna, 1990 e S. Noiret, *La nascita del sistema dei partiti in Italia Contemporanea. La proporzionale del 1919*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma, 1994.

¹⁷ Ivi, pag. 61

basi di legittimazione troppo fragili per poter resistere all'onda d'urto della modernizzazione che aveva prodotto la trasformazione degli assetti politici degli Stati dell'Europa Occidentale.

Particolare rilevanza è attribuita da molti storici al meccanismo del *panachage*, messo in atto dalla vecchia classe politica, che, consapevole del fatto che sarebbe stata soppiantata dalle nuove forze popolari (caratterizzate da un'organizzazione capillare che era latente, al contrario, nel vecchio modello di partito di *élite*), avrebbe adottato uno stratagemma finalizzato all'autoconservazione. Secondo tale principio, infatti, l'elettore aveva la possibilità di indicare una preferenza ulteriore rispetto al voto di lista, ossia il nome di un candidato appartenente ad uno schieramento politico diverso. Questo *escamotage* utilizzato dai liberali avrebbe favorito la sopravvivenza in Parlamento del "partito dei notabili". Tuttavia, non esistono prove empiriche che dimostrino l'elaborazione di tale strategia da parte della classe liberale o che evidenzino le speranze da essa riposte nell'inserimento di questo correttivo¹⁸.

In ogni caso, sia che i liberali siano stati le vittime consapevoli della riforma elettorale, oppure gli involontari autori della loro stessa disfatta, la precarietà della vecchia struttura politica era ormai manifesta e il processo di rinnovamento istituzionale irreversibile.

È in questo contesto di profondi mutamenti dell'assetto politico che è collocabile ed incoraggiata la genesi del Ppi, che si faceva promotore delle nuove istanze delle classi rurali, in contrasto con «uno Stato invecchiato e anchilosato nelle sue strutture»¹⁹. Sturzo intendeva creare un partito di natura interclassista, che potesse colmare le fratture tra i ceti sociali che erano rimasti esclusi dalle scelte politiche dei governi liberali e la borghesia intellettuale. Quest'ultima avrebbe assunto il ruolo di guida del partito, al fine di abbandonare la prassi trasformista che aveva contraddistinto "il partito dei notabili"²⁰.

¹⁸ Sul meccanismo del *panachage*, si veda P. Carusi, *I partiti politici italiani dall'unità ad oggi, nuova edizione aggiornata*, Studium, Roma, 2008, pp. 1-64

¹⁹ Cfr. F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 778

²⁰ A questo proposito, si veda G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pp. [37]-56

Nell'“Appello agli uomini liberi e forti”, diffuso il 18 gennaio del 1919, Sturzo espose i principi generali a cui il suo partito si sarebbe ispirato, i quali si sarebbero tradotti, di lì a breve, in una concreta esperienza politica²¹.

Il concetto di interclassismo è ribadito nell'appello di Sturzo che, rivolgendosi «a tutti gli uomini liberi e forti», muoveva una critica ai liberali, ai quali rimproverava «la [...] chiusura di classe, la limitatezza dei rapporti con la società civile, il centralismo statalistico»²².

Secondo De Rosa, Sturzo maturò l'idea di un partito politico proprio perché il suo progetto non doveva limitarsi alla creazione di una semplice alleanza para-sindacale e rappresentativa, ma doveva assumere i caratteri di un movimento organizzato e dinamico, che avesse alla base l'idea della dottrina del “popolarismo”, intesa come la vicinanza alle istanze e alle problematiche delle classi rurali e artigiane, ma nell'ottica di un'intermediazione politica fra classi²³.

Il Ppi, dunque, si proponeva come un partito innovatore, fautore di un'ideologia diversa da quella liberale, fascista e socialista, e, pertanto, si configurava come «un partito di mediazione politica»²⁴.

L'avvento del fascismo, tuttavia, avrebbe determinato l'eliminazione dalla scena politica di Sturzo, il quale, per la sua netta posizione antifascista, era considerato un ostacolo sia da Mussolini, sia dalla Chiesa che, nella prospettiva di acquisire una posizione di privilegio – il ripristino dell'insegnamento religioso nelle scuole e il salvataggio del Banco di Roma – cessò di sostenere il Ppi²⁵. L' “abbandono” del Ppi da parte della Chiesa fu causato, inoltre, dalla messa in discussione dell'autonomia politica dei cattolici, che sarebbero stati rappresentati, di lì in avanti, dalla Chiesa stessa, alleata di Mussolini, e non più, come si era potuto pensare in precedenza, da un partito aconfessionale e riformista, in presenza del quale le associazioni cattoliche sarebbero state costantemente prese di mira dalla violenza repressiva del regime²⁶.

²¹ Si veda Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

²² Cfr. G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pag. 10

²³ Ibidem

²⁴ Cfr. Ivi, pag. 11

²⁵ A questo proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

²⁶ Ibidem

Il tramonto della breve esperienza politica di Sturzo fu dovuto, prima che alla dittatura fascista, al desiderio di «normalizzazione» della Chiesa, che reclamò il suo ruolo di guida del mondo cattolico, sottraendolo al Ppi²⁷. Soltanto in corrispondenza del tramonto del fascismo, l'eredità dell'esperienza del popolarismo sarebbe stata raccolta e utilizzata quale ispirazione per la creazione della Dc²⁸.

1.1.2 La difficile transizione dal popolarismo alla Democrazia cristiana

Se l'iniziale fortuna politica di Sturzo fu dovuta, da un lato, al nuovo corso della politica della Chiesa, improntato alla modernità e al dialogo con le istituzioni, dall'altro lato allo sviluppo - seppur relativamente tardivo e colmo di anomalie - del sistema politico italiano, la nascita della Democrazia cristiana²⁹, invece, si colloca in uno scenario politico profondamente mutato, segnato da vent'anni di fascismo.

È necessario prendere le mosse dalla constatazione che il partito nacque in condizioni di clandestinità, a causa del divieto assoluto da parte del regime fascista di costituire qualsiasi forma di associazione politica che non fosse strettamente riconducibile - e richiesta - al e dal "partito unico" di Mussolini. Come per il Partito popolare italiano, tuttavia, la nascita della Democrazia cristiana non fu il frutto di ideali politici completamente nuovi, ma la rielaborazione di presupposti teorici e ideologici preesistenti, che fanno pensare non tanto alla fondazione di un partito, ma piuttosto ad una sua «ricostituzione»³⁰.

Per il ruolo preponderante che Alcide De Gasperi rivestì nella formazione della Dc, è lecito pensare che essa abbia affondato le proprie radici nella tradizione del popolarismo sturziano. A De Gasperi, che del Ppi era stato ultimo segretario dopo l'allontanamento di Sturzo, spettò l'arduo compito di conciliare l'eredità dell'esperienza popolare, alla quale il politico doveva la sua formazione, con gli elementi di novità introdotti in ambiente cattolico ad opera, in particolare, delle nuove generazioni dell'Azione Cattolica³¹.

²⁷ Ibidem

²⁸ Si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

²⁹ Con l'espressione "Democrazia cristiana", d'ora in avanti, indicheremo il partito politico che nacque a partire dal 1942.

³⁰ Cfr. E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, pag. 310

³¹ A questo proposito, si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

All'interno della corrente degli ex popolari non mancavano divergenze. Ad esempio, Gronchi, che insieme a De Gasperi costituiva uno dei maggiori esponenti dell'ex Partito popolare italiano, forte delle passate esperienze sindacali, si dimostrava particolarmente insistente riguardo all'importanza del rapporto con le classi lavoratrici. La corrente degli ex popolari, comunque, si mostrava concorde nel recuperare l'eredità del partito sturziano e nel ribadire la costante opposizione al regime fascista e costituiva, tra quelle che confluirono nella Dc, la corrente dominante³².

Oltre agli ex popolari, un'altra frangia del movimento cattolico che contribuì al progetto degasperiano di fondare la nuova Democrazia cristiana era costituita dal Movimento neoguelfo di Malvestiti, Malvasi e Rodolfi, gruppo che aveva ripreso clandestinamente la sua attività nel 1938, dopo essere stato condannato nel 1934³³. I neoguelfi avevano un'idea di antifascismo differente da quella degli ex-popolari, al fianco dei quali i guelfi non avevano mai militato. Un antifascismo dalle «radici più religiose che politiche»³⁴, che si era maggiormente concretizzato in azioni insurrezionali contro il regime, in collegamenti con gruppi antifascisti appartenenti agli orientamenti politici più disparati.

Se la mobilitazione attiva contro il fascismo lo rendeva un movimento all'avanguardia, la sua natura profondamente populista, che tendeva all'identificazione della democrazia con il cristianesimo, era la spia di un'evidente immaturità politica e di una concezione piuttosto retrograda e anacronistica del rapporto tra lo Stato e la Chiesa. In questo senso, Scoppola ha individuato degli elementi di continuità tra la corrente neoguelfa e quella della prima democrazia cristiana di Romolo Murri - nonostante il lasso temporale che separa le due esperienze politiche - nonché dei tratti comuni al *Sillon* francese fondato da Marc Sangnier, sempre collocabile tra fine '800 e inizio '900.³⁵

La corrente neoguelfa, dunque, costituiva la frangia più attiva dell'antifascismo cattolico, ma non auspicava ad un ritorno allo Stato liberale. Essa, al contrario,

³² A questo proposito, si veda P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna, 1988

³³ A questo proposito, si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

³⁴ Cfr. P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna, 1988, pag. 65

³⁵ Sul movimento neoguelfo, Ibidem

concepiva l'idea della costituzione di uno Stato cristiano, dopo che quello fascista e quello liberale in precedenza erano stati smembrati.³⁶

Fu l'incontro tra il gruppo romano degli ex popolari e quello milanese dei neoguelfi che nacque la decisione di fondare un nuovo partito, che avrebbe adottato il nome di Democrazia cristiana.³⁷

Tra le correnti del movimento cattolico che composero la Dc sono annoverabili, inoltre, i gruppi giovanili cattolici, come l'Azione Cattolica. Essa, insieme alla Fuci³⁸ e al Movimento laureati, assunse un ruolo cruciale nella ridefinizione del partito sul piano organizzativo. Queste associazioni, infatti, erano sopravvissute all'azione livellatrice del fascismo attraverso una sorta di compromesso col regime, dopo un'iniziale fase di distacco - in concomitanza del verificarsi degli episodi connessi alla sua ascesa - e al soppiantamento del governo liberale.

De Gasperi era consapevole del fatto che l'allineamento dell'Azione Cattolica al fascismo avesse costituito un errore imperdonabile, che aveva compromesso irreversibilmente l'unità e la compattezza dei cattolici nel fare fronte comune contro la dittatura. Infatti, gli anni del "consenso" furono, per lui, molto sofferti dal punto di vista morale e psicologico³⁹.

Ciononostante, egli reputava essenziale la presenza dell'Azione Cattolica all'interno del suo progetto di ricostruzione del partito dei cattolici, in quanto il regime aveva quasi completamente distrutto la preziosa base ideologica del popolarismo⁴⁰.

De Gasperi, infatti, dovette far fronte al nuovo corso impresso da Azione Cattolica alla vita politica dei cattolici. «Presso quest'ultima» - come sostiene Craveri - «s'era persa la nozione stessa dell'esperienza popolare, che oltre ad essere marginalmente conosciuta, era anche sostanzialmente rifiutata»⁴¹. Per gli ex popolari, tuttavia, sarebbe stato impensabile guardare al futuro del movimento cattolico senza prendere in considerazione l'idea di una collaborazione tra la vecchia e la nuova generazione, che

³⁶ Ibidem

³⁷ Ibidem

³⁸ Federazione Universitaria Cattolica Italiana

³⁹ A questo proposito, si veda il contenuto della lettera di De Gasperi a Jacini, in P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988, pag. 117 e in P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna, 1988, pag. 35, nella quale De Gasperi si interroga sui meriti effettivi dell'Azione cattolica nell'ottica della rinascita del partito.

⁴⁰ A questo proposito, si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

⁴¹ Cfr. Ivi, pag. 123

annoverava tra i suoi esponenti più attivi Aldo Moro, Luigi Gui e Giulio Andreotti⁴². Questi ultimi erano profondamente lontani dagli ideali dell'attivismo antifascista di ispirazione laica, che ritenevano un «relietto del passato»⁴³. Alla partecipazione alla lotta clandestina contro il fascismo, essi avevano preferito adottare un atteggiamento attendista, nell'ipotesi di una «successione cattolica al regime»⁴⁴, che avrebbe condotto il mondo cattolico a far parte della classe dirigente del paese. La certezza dell'imminente caduta del fascismo, all'interno dell'Azione Cattolica, andava di pari passo con il senso d'estraneità nei confronti della spinta unitaria che pervadeva le masse popolari in funzione antifascista⁴⁵.

Un'altra corrente che contribuì alla genesi della Dc fu quella del cattolicesimo intellettuale, detta dei "professorini", tra i quali spiccavano Giuseppe Dossetti e Amintore Fanfani, che si era formata, negli anni del fascismo, attorno alla figura di padre Agostino Gemelli all'Università Cattolica di Milano. Essa avrebbe contribuito, grazie all'elaborazione di principi politici, strutturali e programmatici, alla creazione del programma del partito e, in seguito, avrebbe ricoperto un ruolo fondamentale nella Costituente.

Un altro movimento che si formò durante la lotta per la Liberazione fu quello dei cattolici comunisti, che nel 1945 confluirono nel partito della Sinistra cristiana e nel Movimento cristiano sociale. Questi ultimi erano composti da giovani cristiani che avevano partecipato alla Resistenza e credevano che il riformismo moderato della Dc non fosse compatibile con le istanze di rinnovamento sociale del secondo dopoguerra⁴⁶. I movimenti della sinistra cattolica vennero assorbiti nel progetto unitario dei cattolici, sebbene la dialettica tra i diversi movimenti si sarebbe riproposta, nel corso degli anni, sul fronte interno del partito⁴⁷.

L'opera di mediazione politica di De Gasperi coincide con il suo tentativo di dar forma ed unità ad un universo estremamente composito ed eterogeneo, quale era il mondo cattolico al tramontare del ventennio fascista. Tra Milano (sede dell'Università

⁴² A tale proposito, si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

⁴³ Cfr. P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna, 1988, pag. 39

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ A tale proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

⁴⁷ *Ibidem*

Cattolica), Roma (presso l'abitazione di Spataro in via Cola di Rienzo) e Borgo Valsugana ebbero luogo gli incontri tra le varie forze cattoliche e De Gasperi che, nel 1942, si affermava come leader incontrastato della Democrazia Cristiana. Il più importante di questi incontri fu quello tenutosi al Monastero di Camaldoli, che durò dal 18 al 23 luglio del 1943, nel quale fu redatto il *Codice di Camaldoli*, documento programmatico della dottrina democristiana, che avrebbe costituito un punto di riferimento per quasi l'intera l'esperienza politica della DC in campo economico, costituzionale e socio-politico⁴⁸.

Tuttavia, non è possibile comprendere appieno sia le ragioni che portarono le diverse correnti del movimento cattolico a confluire all'interno della stessa formazione partitica, sia i caratteri della Democrazia cristiana, senza considerare il contesto storico nel quale il progetto di De Gasperi si affermò. In particolare, come è stato fatto per il Partito Popolare Italiano, è necessario soffermarsi sulla posizione della Chiesa in merito alla ricostituzione del partito. Secondo Craveri, una costante del cattolicesimo politico è quella di «trovarsi inevitabilmente proiettato più avanti»⁴⁹ rispetto alle posizioni della Chiesa. Come era Stato per Sturzo, anche in De Gasperi l' "uomo politico" rivendicava la sua indipendenza nelle decisioni riguardanti il partito, anche se forte era la consapevolezza che, senza l'appoggio del capo della Chiesa, non si sarebbe mai pervenuti ad un progetto politico concreto e lungimirante.

Come sostiene Scoppola, uno dei più grandi errori commessi da molti intellettuali e politici della storia italiana - come Gramsci e Togliatti - è stato quello di sottovalutare l'importanza della Chiesa nell'ambito della ricerca dei consensi delle masse popolari. La dottrina marxista secondo cui la religione viene concepita come un mero fattore sovra-strutturale risultava inapplicabile e paradossale in un paese profondamente cattolico come l'Italia⁵⁰.

L'intelligenza politica del futuro statista trentino risedette proprio nel fatto di aver compreso e saputo sfruttare l'influenza che la Chiesa esercitava sull'elettorato, attraverso la propaganda dei giornali della Curia, come «La Civiltà Cattolica» e

⁴⁸ Ibidem

⁴⁹ Cfr. P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988, pag. 125

⁵⁰ A questo riguardo, si veda P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997

«L'Osservatore Romano» e, a livello locale e popolare, tramite la predicazione dei parroci ai fedeli.⁵¹

Nonostante De Gasperi, nel periodo cospiratorio del ventennio fascista, avesse adottato iniziative autonome rispetto alle gerarchie ecclesiastiche compromesse con il regime, negli anni '40 si profilava indispensabile «se non l'*imprimatur*, certo il consenso pieno della Chiesa»⁵².

Quest'obiettivo fu perseguito proprio mediante la fusione delle due generazioni dell'Azione Cattolica, avvenuta ad opera di De Gasperi, il quale si dimostrava degno di «una sorta di investitura o di “mandato” da parte della Chiesa che non era scontato fin dal momento della nascita del partito»⁵³. In un primo momento, infatti, la Santa Sede, memore dell'iniziativa sturziana, non sembrava ancora propensa a lasciarsi alle spalle l'opposizione al liberalismo che, nel ventennio fascista, aveva trovato una corrispondenza con il consenso all'autoritarismo fascista⁵⁴.

I Patti Lateranensi del 1929 erano stati, per la Chiesa, un utile strumento per la restaurazione del mondo cattolico preliberale; non si avvertiva, dunque, la necessità di costituire un partito unico dei cattolici; era preferibile che essi fossero dispersi in molte formazioni per esercitare maggiore capacità di condizionamento.

De Gasperi, mosso dall'intenzione di battersi contro gli orientamenti antidemocratici del Vaticano che impedivano la realizzazione del suo progetto, operò una scelta tattica che consisteva nell'argomentare le ragioni della necessità di costituire un partito unitario che rappresentasse le istanze dei cattolici⁵⁵. Egli fece leva, soprattutto, sul pericolo dell'insorgere dell'anticlericalismo che, all'indomani del ventennio fascista, avrebbe potuto rinascere facilmente, qualora i cattolici non avessero abbracciato un'ideologia democratica e non si fossero distanziati definitivamente dalla dittatura fascista⁵⁶.

Il consenso della Chiesa al nuovo partito guidato da De Gasperi arrivò nel 1944, nel periodo finale della Resistenza, quando la fuga da Roma del Re e del governo

⁵¹ Ivi

⁵² Cfr. P. Craveri, Alcide De Gasperi, So.Gra.Ro, Roma, 1988, pag. 125

⁵³ Cfr. P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997, pag. 109

⁵⁴ Ivi

⁵⁵ Ivi

⁵⁶ Ivi

Badoglio resero evidente l'impossibilità dell'avvento dell'auspicata «continuità conservatrice nei confronti del fascismo»⁵⁷, che avrebbe potuto trovare sostegno solamente nella monarchia e nelle organizzazioni cattoliche. Il progressivo distacco della Chiesa dalla sua posizione filofascista fu dovuta, inoltre, alla partecipazione del mondo cattolico alla Resistenza, considerato uno strumento, seppur altrettanto violento, contro gli oppressori nazifascisti⁵⁸.

Se gli anni della Resistenza, da un lato, avevano reso evidente agli occhi della Chiesa la necessità di creare un partito cattolico democratico e antifascista, dall'altro, avevano contribuito ad alimentare il timore dell'avanzata dei comunisti, che avevano ricoperto un ruolo di primo piano nella lotta per la Liberazione. De Gasperi, paradossalmente, seppe sfruttare al meglio anche il sentimento di diffidenza del Vaticano nei confronti dell'apertura alle forze di sinistra che si era profilata nell'ultima parte della Resistenza, in quanto egli stesso non vi aveva direttamente partecipato. Per questo motivo, egli guadagnò la fiducia della Santa Sede, che individuò nella Democrazia cristiana l'unico valido baluardo capace di intaccare l'egemonia comunista⁵⁹.

Se Pio XII, durante il regime fascista, aveva definito Mussolini «l'uomo che la Provvidenza ci ha fatto incontrare», monsignor Tardini indicava all'inviato personale di Roosevelt presso la Santa Sede, Myron Taylor, «un solo nome, quello di Alcide De Gasperi»⁶⁰.

1.2 Partito “di” cattolici o fronte unico “dei” cattolici italiani?

1.2.1 L'aconfessionalità nel pensiero di Don Luigi Sturzo

La storia del Partito popolare italiano e della Democrazia cristiana e il dibattito sulla rapporto che lega queste due esperienze politiche ruota intorno, soprattutto, alla questione del rapporto con la religione.

Il primo ad imprimere una svolta in questo senso fu Sturzo, che dell'aconfessionalità fece un tema centrale del suo pensiero e della sua azione politica.

⁵⁷ Cfr. Ivi, pag. 140

⁵⁸ Ivi

⁵⁹ Ivi

⁶⁰ Si veda, a questo proposito, P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

«È superfluo dire perché non ci siamo chiamati “partito cattolico”: i due termini sono antitetici; il cattolicesimo è religione, è universalità; il partito è politica, è divisione»⁶¹. Con queste parole, Don Luigi Sturzo, durante il primo congresso del Partito Popolare Italiano, tenutosi a Bologna dal 14 al 16 giugno 1919, si esprimeva in merito alla laicismo del suo partito.

Sturzo riteneva che la sovrapposizione della sfera politica con quella religiosa fosse irrealizzabile a causa dell'inconciliabilità tra la religione, che è espressione un atto di fede e prevede l'accettazione di dogmi, e la politica, la cui forza propulsiva e la cui ragion d'essere risiedono nel pluralismo e nel dissenso. Questa discrasia implicava, per Sturzo, il dovere dello Stato di garantire e difendere la libertà religiosa, e costituisce l'espressione di valori riconducibili a quelli del laicismo. Per questo motivo, il partito sturziano è più assimilabile ad un partito «d'ispirazione cattolica», piuttosto che ad un partito cattolico⁶².

Dal programma del Partito popolare italiano, infatti, si evince la piena accettazione delle mutate condizioni politico-sociali del primo dopoguerra e l'intenzione di costituire un partito nazionale, autonomo dalle gerarchie ecclesiastiche.

Per perseguire quest'obiettivo, occorre innanzitutto abbandonare le vecchie contese che avevano visto contrapposti i cattolici intransigenti e la dinastia sabauda e che erano state alla base del *non expedit*. Infatti, a differenza di altri processi di unificazione nazionale, quello italiano culminò con la presa di Roma, il 20 settembre del 1870, decretando la fine del potere temporale della Chiesa.

L'aconfessionalità di Sturzo non consisteva semplicemente nell'accantonamento delle posizioni antimonarchiche del mondo cattolico, ma era molto più ambizioso, in quanto mirava alla formazione di una coscienza nazionale che prescindesse dall'orientamento religioso. Costituiva, dunque, un'apertura a tutti gli italiani che si identificassero con le esigenze di cambiamento espresse nel programma del partito⁶³.

Il laicismo di Sturzo, pur avendo come obiettivo il riformismo sociale, non era esente da implicazioni morali proprie della religione cattolica. *In primis*, il rifiuto della guerra come mezzo di risoluzione dei conflitti internazionali e, di conseguenza, il

⁶¹ Cfr. E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, pagg. 98-99

⁶² A questo proposito, si veda S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni. 1943-2006*, Editori Laterza, Roma, 2007

⁶³ A questo proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

disarmo universale e la condanna degli imperialismi che, se da un lato danno luogo a soprusi contro i popoli sottomessi, dall'altro costituiscono la fonte di rivoluzioni violente contro gli stati dominatori⁶⁴.

Nell'“Appello a tutti gli uomini liberi e forti”, Sturzo sostiene che l'etica cristiana costituisca l'elemento unificante su cui fondare l'assetto mondiale. In quest'ottica, la Chiesa assurge al ruolo di responsabile della missione di spiritualizzazione del mondo. La cristianità, per Sturzo, non costituiva solamente una preziosa risorsa per la formazione morale dei cittadini, ma il segno dell'avvenuta conquista della civiltà. Per quanto concerne la sfera privata, i valori cristiani di Sturzo si inverano nella tutela della famiglia - considerata il nucleo fondante della società – della moralità pubblica, dell'infanzia e della ricerca della paternità.

Dopotutto, Sturzo era lontano dall'ignorare totalmente l'aspetto religioso della vita politica. Secondo Antonazzi, gli storici, nella descrivere il pensiero sturziano, non si sarebbero soffermati a sufficienza sull'intento del sacerdote siciliano di costituire «un cattolicesimo storicamente progressivo e riformato»⁶⁵. Nel discorso di Caltagirone, pronunciato da Sturzo nel 1905, che egli stesso definirà come il preludio della nascita del suo partito e un punto di riferimento costante del suo credo politico, egli avrebbe evidenziato la necessità di rimarcare la distinzione tra i termini «religioso» ed «ecclesiastico»⁶⁶.

L'erronea identificazione di questi due termini avrebbe travisato la reale aspirazione del Ppi, il cui obiettivo non era solamente rappresentare il mondo cattolico, ma si spingeva oltre, con l'affermazione dello spirito sociale cristiano. Per Sturzo, la religione doveva costituire l'etica alla base degli istituti sociali, ma, al contempo, doveva rispettarne l'autonomia⁶⁷.

Venute meno le remore confessionali del partito, dunque, era necessario fondare l'ideologia su un riformismo laico, volto a migliorare la vita delle classi popolari. Il carattere progressista e democratico del movimento di Sturzo, tuttavia, non si conciliava con l'estrazione sociale di coloro che vi aderirono. Nel Partito Popolare Italiano confluirono da un lato agricoltori, artigiani e piccoli proprietari terrieri, che

⁶⁴ Ibidem

⁶⁵ Cfr. G. Antonazzi, *Luigi Sturzo – Alcide De Gasperi. Carteggio*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1999, pag. 22

⁶⁶ Ibidem

⁶⁷ A questo proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

erano organizzati in sindacati cattolici; dall'altro, la classe più abbiente, composta da latifondisti ed esponenti dell'aristocrazia e della finanza vaticana.

La natura eterogenea di questa composizione è significativa per comprendere come gli ideali progressisti del partito di Sturzo non fossero recepiti con la stessa intensità dall'elettorato nella sua interezza, ma soltanto dai ceti più bassi, distribuiti, in particolare, nelle campagne del Veneto, della Lombardia e del Piemonte, regioni in cui la religione cattolica era profondamente radicata. Nelle città, al contrario, il ceto medio-alto si attestava su posizioni maggiormente conservatrici⁶⁸.

Di conseguenza, risultano di facile comprensione i richiami a ideologie nazionaliste legate alla "questiona adriatica" che, invece, non figuravano nel disegno della politica estera sturziana, incentrata sul sostegno alle Società delle Nazioni, ma in un'ottica neutralistica e sensibile ai temi del disarmo universale. A questo proposito, è emblematica la posizione di consenso della direzione del partito nei confronti del sostegno di alcuni esponenti del partito all'impresa fiumana⁶⁹. Gli orientamenti pacifisti e neutralisti in politica estera che contrastavano con l'assenso, da parte della direzione del partito, nei confronti di alcune questioni care ai nazionalisti, fecero sì che il Ppi venisse accusato da molti, tra cui Salvemini, di «promettere tutto a tutti»⁷⁰, adottando, cioè, una tattica mirata ad attirare i consensi di tutte le classi sociali.

Alla luce della fragilità degli obiettivi comuni del partito, nel quale convivevano gli interessi contrastanti di classi sociali diverse, si colloca la posizione della Chiesa, rispetto alla quale è rilevabile una divergenza d'intenti rispetto al Partito popolare Italiano.

Come osserva Aga Rossi, l'autonomia del partito di Sturzo non venne recepita dalla Chiesa Cattolica come l'inevitabile compimento di un processo politico, ma, al contrario, ebbe un valore meramente strumentale⁷¹. Infatti, le gerarchie ecclesiastiche vedevano nel Ppi un prezioso alleato su due fronti. Il primo era costituito dalla pericolosa tendenza sovversiva delle masse rurali; il secondo, strettamente connesso al primo, consisteva nell'affermazione dei socialisti nel sistema politico, l'«avanzata

⁶⁸ Ibidem

⁶⁹ Ibidem

⁷⁰ Cfr. Ivi, pag. 19

⁷¹ A questo proposito, si veda sempre E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

democratica»⁷² che rischiava di compromettere l'egemonia della Chiesa sul fronte delle politiche sociali e, dunque, doveva essere necessariamente contrastata. La Santa Sede, dunque, non fu mai realmente partecipe della formulazione del programma del Ppi. La prova della veridicità di quest'affermazione risiede nel mancato sostegno, con l'avvento del fascismo, da Parte della Santa Sede⁷³.

Per le ragioni finora illustrate, è legittimo affermare che il programma del partito popolare non fu mai compreso a fondo da coloro che vi aderirono. In particolare, a non essere pianamente valorizzato fu il suo carattere profondamente democratico e riformista, che costituiva un elemento di straordinaria modernità all'interno del mondo cattolico.

1.2.2 Dc: *longa manus* della Chiesa o partito di appartenenza cattolica?

Uno dei dibattiti più accesi della storiografia verte intorno alla presunta confessionalità della Democrazia cristiana. Alcuni autori, come Colarizi, hanno individuato alcune differenze sostanziali tra quest'ultima e il Partito popolare italiano. In particolare, essi si sono soffermati sulla profonda diversità dei due partiti in relazione al loro rapporto con la Santa Sede⁷⁴.

Secondo questa visione, la Dc, in qualità di unico partito cattolico a godere della piena approvazione della Chiesa, avrebbe instaurato una sorta di monopolio della scena politica, che sarebbe durato per oltre cinquant'anni, fino alla sua decadenza. In quest'ottica, quella che potrebbe apparire come una differenza meramente lessicale, assume invece un valore tutt'altro che simbolico ma denso di significato. Adottare l'appellativo di "cristiano" per un partito, significherebbe non considerare la religione come un semplice «collante ideologico» finalizzato ad incanalare le masse in un progetto comune, ma come una vera e propria «ortodossia».⁷⁵

Secondo Colarizi, l'evidenza empirica della vitale importanza del sostegno della Chiesa affinché un partito cattolico possa sopravvivere risiede nel fatto che il Ppi sia stato sciolto a causa dell'insorgere della dittatura fascista, con il pieno consenso della

⁷² Cfr. Ivi, pag. 16

⁷³ Ibidem

⁷⁴ A questo proposito, si veda S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni. 1943-2006*, Editori Laterza, Roma, 2007

⁷⁵ Cfr. Ivi, pag. 9

Chiesa. Inoltre, la perfetta corrispondenza tra gli interessi delle gerarchie ecclesiastiche e quelli della direzione della Democrazia cristiana si sarebbe manifestato in occasione della campagna elettorale per le elezioni del 1948⁷⁶.

In questo frangente, De Gasperi abbandonò il suo tipico «linguaggio pacato e democratico»⁷⁷, per adottare una propaganda elettorale dai toni molto meno pacati. Questa inversione di rotta di De Gasperi sarebbe stata dovuta al proselitismo della Chiesa, che si sarebbe mobilitata, attraverso le predicazioni di sacerdoti e tramite l'utilizzo dei *mass media*, in una sorta di crociata anticomunista.

Un caso esemplificativo è costituito dalla diffusione, tramite il programma radiofonico di padre Riccardo Lombardi, «il microfono di Dio», di un clima di terrore anticomunista, che demonizzava - mediante una *reductio ad unum* - tutte le forze della sinistra italiana, colpevoli di voler trasformare l'Italia in una dittatura violenta come quella dell'Unione Sovietica. Emblematico, a questo proposito, è lo slogan «Dio ti vede, Stalin no», comparso nei manifesti della Dc, accanto al disegno di una cabina elettorale.

Nell'Italia del secondo dopoguerra, il richiamo diretto alla religiosità costituiva una strategia vincente: il crollo del regime fascista aveva fatto sì che i cittadini, sconvolti dagli orrori della guerra, cercassero un nuovo punto di riferimento in grado di sostenerli e confortarli nel percorso di ripresa. Il ruolo di guida spirituale, in questi anni, venne assunto dal pontefice e della gerarchie ecclesiastiche, forieri di un progetto di pace e di preghiera che avrebbe condotto il popolo verso un futuro migliore, ben lontano sia dalla violenza fascista che da quella della Resistenza. Un vero e proprio orientamento morale che si fece largo anche grazie ad una propaganda filoamericana che contrapponeva la ricchezza e i benefici che l'Italia avrebbe tratto dall'alleanza con gli Stati Uniti, osteggiati dal “blocco comunista” sovietico.

Secondo Colarizi, dunque, fu grazie all'influenza e all'egemonia culturale della Chiesa che la Democrazia cristiana si aggiudicò la maggioranza relativa dei voti e quella assoluta dei seggi, un *unicum* nella storia della Repubblica. Il partito guidato da Alcide De Gasperi ottenne il 48,5% dei voti, con un incremento del 13% rispetto alle elezioni della Costituente, consacrandosi come il punto di riferimento per eccellenza di

⁷⁶ Ibidem

⁷⁷ Cfr. Ivi, pag. 41

tutto l'elettorato anticomunista. Ed è anche per questa ragione che parte della storiografia tende ad identificare la Democrazia cristiana come un partito "confessionale", sebbene questo modello fosse decisamente anacronistico: dopo l'esperienza del fascismo, per i militanti cattolici antifascisti e per la Santa Sede sarebbe stato impensabile approdare ad una sorta di nuovo regime⁷⁸.

Un'altra parte della storiografia, invece, adotta una visione diametralmente opposta, sostenendo che il Partito popolare italiano e la Democrazia cristiana si configurerebbero come due esperienze politiche senza soluzione di continuità.

Uno dei più autorevoli sostenitori di questa tesi è Scoppola, che individua nel Ppi l'antesignano della Dc anche per quanto riguarda il rapporto con la Santa Sede. Secondo Scoppola, la prova tangibile dell'intenzione di De Gasperi di fondare un partito che costituisse un *continuum* rispetto a quello di Sturzo è da ricercarsi nel testo delle *Idee ricostruttive*, un insieme di appunti del politico trentino che definiscono le sue idee programmatiche⁷⁹.

La stesura di questo lavoro iniziò negli anni precedenti alla caduta del regime, in piena guerra. De Gasperi, dunque, ebbe modo di compiere un vero e proprio *labor limae*: l'aggiunta di note e correzioni nel corso del tempo sono la testimonianza dell'evoluzione del suo pensiero politico, che viene riadattato alla luce degli eventi storici. In particolare, De Gasperi, dopo la caduta del fascismo, individuò la necessità di «una rinnovata presenza democratica dei cattolici nella vita politica del paese»⁸⁰ capace di risolvere i nuovi problemi socio-economici e le questioni preesistenti, rese ancora più gravi dalla guerra.

L'idea centrale del "testamento ideologico" di De Gasperi è, dunque, l'idea della ricostruzione. Tuttavia, secondo Scoppola, le premesse perché essa possa aver luogo risiedono nelle idee maturate dal mondo cattolico fra le due guerre e, dunque, nell'eredità del pensiero sturziano. Il punto cardine dell'ideologia del Partito Popolare Italiano consiste, essenzialmente, nella democrazia intesa come libertà e giustizia sociale; il primo traguardo è irraggiungibile nel caso in cui il secondo non sia stato precedentemente conquistato.

⁷⁸ A questo proposito e sulla campagna elettorale della DC, si veda S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni. 1943-2006*, Editori Laterza, Roma, 2007

⁷⁹ A questo proposito, si veda P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna, 1988

⁸⁰ Cfr. Ivi, pag.74

I mezzi con cui far fronte all'esigenza di cambiamento sono, per De Gasperi, il suffragio universale, l'idea della rappresentatività e il pluralismo: in questo modo, De Gasperi riprende l'idea dell'accettazione della "libertà dei moderni" di cui Sturzo, a suo tempo, era stato un fervente sostenitore.

In quest'ottica, il ruolo della Chiesa sarebbe stato quello di ispiratrice e garante di un'idea di democrazia, totalmente compatibile con «le esigenze più profonde del cristianesimo»⁸¹ e non, come molti storici sostengono, di mero strumento finalizzato alla persuasione delle masse popolari. In concreto, il cristianesimo avrebbe influito positivamente sulla società, in quanto fautore di una «fratellanza evangelica» che avrebbe spazzato via la violenza e le divisioni esaltate dai miti della razza propri dei regimi dittatoriali.

Il presunto clericalismo della Democrazia cristiana, secondo la tesi di Scoppola, lascerebbe il posto ad uno studio sulla profonda affinità tra l'azione sociale della Chiesa e la tradizione cattolico-liberale italiana. Rispetto alla cultura cattolica degli anni '30, basata sulla filosofia e la teologia neotomista – la quale prevedeva una rigorosa contrapposizione tra i doveri del cristiano e la democrazia moderna – De Gasperi appare decisamente proiettato verso una nuova concezione della partecipazione dei cattolici alla politica, fondata sugli ideali di Tocqueville e di padre Alphonse Gratry.

De Gasperi, nei suoi scritti, prende le distanze dall'intransigentismo cattolico, costruendo un'analogia tra gli ideali che avevano dato vita alla Rivoluzione Francese e quelli alla base della nuova Democrazia Cristiana. Un elemento, questo, di assoluta novità rispetto alle posizioni dei pensatori cattolici coevi.

Scoppola propone una totale rivisitazione dell'idea di un De Gasperi totalmente asservito alla Curia, ponendo l'accento sulla purezza della sua aderenza al cristianesimo. La natura della sua fede è lontana sia da una concezione puramente intimistica della religione, sia da un cieco allineamento alle prerogative papali, ma si configura, invece, come una posizione critica e consapevole nei confronti della Santa Sede.

Quest'ultima sfumatura si evince dal fatto che, nella prima stesura di *Idee ricostruttive*, egli abbia posto l'accento sulla sacralità dell'indissolubilità del

⁸¹ Cfr. Ivi, pag. 80

matrimonio, mentre, in un secondo momento, egli abbia rivisto la sua posizione, concentrandosi, piuttosto, sull'idea della tutela della famiglia. Egli sarebbe approdato, in seguito ad una profonda autoriflessione, al concetto moderno della libertà individuale, che prevede il rifiuto, da parte dello Stato, di effettuare una trasposizione dei valori religiosi - confinabili alla sfera della morale cattolica – sul piano dell'etica laica. De Gasperi sarebbe stato, addirittura, l'anticipatore degli ideali che portarono, nel 1974, alla vittoria dei "no" al referendum sull'abrogazione del divorzio, appoggiata dalla futura Dc e, naturalmente, dal Vaticano.

Secondo Scoppola, quest' inversione di tendenza del pensiero degasperiano, oltre a non corrispondere ad un calcolo utilitaristico riconducibile ad una strategia politica, si configura come la prova concreta dell'aconfessionalità della Democrazia cristiana.

Inoltre, un'altra teoria che è doveroso riconsiderare è quella dell' «egemonia cattolica», sostenuta da gran parte degli storiografi, secondo la quale, dopo il crollo del regime fascista, i cattolici avrebbero conquistato una posizione predominante, senza lasciar spazio alla mediazione e al rapporto con altre forze politiche. Secondo quest'idea, De Gasperi sarebbe stato l'iniziatore di una strategia egemonica a cui faceva capo la Dc, un abile sintetizzatore degli ideali che avevano permesso al capitalismo italiano di sopravvivere al fenomeno dell'ingresso delle masse lavoratrici nella vita politica, che ebbe origine con l'introduzione del suffragio universale.

Per Scoppola, questa visione è accettabile solo parzialmente. Se è pur vero che l'azione di De Gasperi «si colloca in una linea di tendenza profondamente iscritta nella storia italiana»⁸², essa non deve essere esageratamente semplificata e depauperata del taglio assolutamente personale e innovatore del pensiero degasperiano.

Al contrario, deve essere tenuto presente che De Gasperi fece tesoro dell'esperienza cattolica che lo precedette, ma evidenziò l'importanza dell'intuizione di Sturzo, secondo cui la democrazia non dovesse essere fondata sulla netta contrapposizione del ceto medio e quello operaio, bensì su un saldo rapporto di collaborazione.

L'idea sturziana dell'interclassismo non poté sortire i suoi effetti positivi a causa dell'avanzata del regime fascista, culminato con l'omicidio Matteotti, che produsse una frattura insanabile tra i cattolici e il ceto operaio, a causa della mancata alleanza

⁸² Cfr. Ivi, pag. 17

tra popolari e socialisti. De Gasperi, al contrario, poteva contare su un clima politico che intendeva lasciarsi alle spalle gli anni bui del ventennio fascista, al fine di ricostruire una democrazia solida che potesse contare sul ruolo della Chiesa di guida spirituale del popolo italiano e non più sulla politica fiancheggiatrice del Vaticano.

Nella genesi della Democrazia cristiana, secondo Scoppola, è necessario rintracciare la presenza di un elemento assolutamente progressista, e cioè la volontà di creare un sodalizio tra il ceto borghese e quello proletario, piuttosto che dell'intenzione di riaffermare le istanze conservatrici della Chiesa⁸³.

⁸³ A questo proposito, si vedano P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna, 1988 e P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

IL RAPPORTO CON LO STATO E LE ISTITUZIONI

2.1 L'ombra del ventennio fascista

2.1.1 I cattolici in esilio e i clerico-fascisti

Un punto di cesura nella storia della partecipazione dei cattolici alla politica è riscontrabile nell'avvento del fascismo, la cui nascita fu la causa principale della fine dell'esperienza del Partito popolare italiano e il cui tramonto determinò la spinta propulsiva che diede vita alla Democrazia cristiana.

Per quanto riguarda il Ppi, esso fu profondamente segnato dall'esilio di Sturzo, costretto a fuggire a Londra dalle minacce personali ricevute da Mussolini. Quest'ultimo, in seguito al delitto Matteotti e alla secessione aventiniana, dichiarò al cardinale Gasparri che, qualora il sacerdote siciliano non avesse lasciato l'Italia, egli

non avrebbe potuto rispondere della sua incolumità⁸⁴. L'esilio di Sturzo, che sarebbe potuto apparire come una soluzione provvisoria, si tramutò in una condizione permanente quando, con il discorso del 3 gennaio del 1925, il *leader* del Partito nazionale fascista rese manifesto il carattere violento ed autoritario del suo regime, annunciando la soppressione di tutte le opposizioni⁸⁵.

Nonostante la consapevolezza dell'impossibilità del suo ritorno, Sturzo non rinunciò mai a partecipare alla vita del suo partito, né a conservarne il ruolo di guida⁸⁶. Egli, infatti, durante gli anni dell'esilio londinese, mantenne una fitta rete di corrispondenze epistolari con gli esponenti del Partito popolare italiano, in particolare con Alcide De Gasperi⁸⁷. In una di queste lettere, indirizzata ai popolari, Sturzo fornisce un'analisi dei punti di forza dell'esperienza popolare e delle debolezze che, insieme alla repressione fascista, portarono al suo fallimento⁸⁸.

In primo luogo, Sturzo rivendicò la natura profondamente democratica del suo partito, caratterizzato da una solida base ideologica in contrasto con il «monopolio socialista»⁸⁹ in campo sociale e con «il monopolio democratico-liberale»⁹⁰ in campo scolastico, amministrativo, economico e religioso. La stessa vitalità, secondo Sturzo, sarebbe mancata al partito nel suo tentativo di opposizione al regime fascista. La ragione della debolezza del Ppi, un partito «divenuto grande appena nato»⁹¹, si sarebbe dovuta ricondurre alla mancanza di «quella unificazione ideale che forma la vera personalità di partito»⁹² che, invece, avrebbe costituito il punto di forza del fascismo.

Nella lettera ai popolari, Sturzo rimarcò la forte antitesi tra il suo partito e quello di Mussolini, da lui considerato un regime repressivo in tema di diritti civili e politici. Da qui, l'assoluta inconciliabilità del fascismo con il popolarismo, che sui principi di libertà era fondato e nei quali trovava la sua ragion d'essere⁹³.

⁸⁴ G. Antonazzi, *Luigi Sturzo – Alcide De Gasperi. Carteggio*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1999

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

⁸⁷ G. Antonazzi, *Luigi Sturzo – Alcide De Gasperi. Carteggio*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1999

⁸⁸ Il testo della lettera, trovato da Gabriele de Rosa tra le carte dell'archivio Ruffo della Scaletta, è stato pubblicato in «Civitas», nn. 4-5, 1960, ed è contenuto in E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

⁸⁹ Cfr. E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, pag. 245

⁹⁰ Cfr. *Ivi*, pag. 246

⁹¹ Cfr. *Ivi*, pag. 247

⁹² Cfr. *Ibidem*

⁹³ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

In quest'ottica, Sturzo respinse le teorie di molti intellettuali fascisti come quella di Arrigo Serpieri, secondo cui l'avvento del fascismo avrebbe contribuito a risollevere le sorti del ceto agricolo italiano⁹⁴. Sturzo confutò la visione «paternalistica»⁹⁵ del fascismo di Serpieri tramite un articolo, definito da De Rosa uno «*fra i testi più chiari e lucidi per acume politico e storico della sua ampia produzione pubblicistica*»⁹⁶, nel quale il sacerdote siciliano rimarcò l'importanza della democrazia e dell'antagonismo di classe nella definizione del ruolo del ceto contadino. Il fascismo, uniformando le coscienze e indirizzandole verso l'archetipo di una società agraria statica e immutabile, avrebbe impedito lo sviluppo di una coscienza di classe, senza la quale l'agricoltura non sarebbe mai approdata alla modernizzazione.

Serpieri sosteneva, inoltre, che l'eliminazione dei contrasti tra capitale e lavoro operata dal fascismo avrebbe favorito la crescita industriale e prodotto un'armonia di intenti anche nel ceto operaio. Sturzo ribaltò completamente anche questo assunto, reputando la lotta sociale di vitale importanza nella formazione politica dei ceti più bassi che il fascismo pretendeva di rappresentare⁹⁷.

In sintesi, si potrebbe affermare che Sturzo si discostò radicalmente dal fascismo sul terreno politico, criticandone i mezzi di acquisizione del potere e di mantenimento del consenso, ma anche e soprattutto sul piano sociale⁹⁸.

Sturzo, che pure non desistette mai dall'opporsi alla dittatura fascista anche durante il suo esilio, costituisce l'emblema dell'esclusione dei popolari dalla vita politica durante il ventennio. La sua posizione, tuttavia, non è identificabile con quella della totalità del mondo cattolico, del quale una parte consistente scelse di adottare una linea di collaborazione con il fascismo⁹⁹.

I motivi dell'allineamento dei cosiddetti “clerico-fascisti” al regime risultano esposti chiaramente in una lunga lettera scritta nel dicembre 1928 da Filippo Crispolti al direttore

⁹⁴ Si veda G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pp. [37]-56

⁹⁵ Cfr. Ivi, pag.10

⁹⁶ Si veda G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pp. [37]-56

⁹⁷ Ibidem

⁹⁸ Ibidem

⁹⁹ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

del giornale «Momento» di Torino, Gennari. In quel documento, l'autore, con un *excursus*, ripercorre le vicende politiche di cui era stato partecipe dall'affermarsi del fascismo in poi¹⁰⁰.

Crispoliti asseriva che, fin dalla nascita del fascismo, i «cattolici secessionisti»¹⁰¹ del Partito popolare italiano intuirono immediatamente che il regime fascista non sarebbe stato un fenomeno transitorio e, di conseguenza, ritennero preferibile militare all'interno di esso. A ragioni meramente strumentali, tuttavia, si univano motivi di carattere razionale. Crispolti considerava i difetti del regime fascista accettabili se comparati ai suoi meriti, *in primis* il fatto che il fascismo avesse «salvato l'Italia dall'anarchia»¹⁰². Crispolti, inoltre, evidenziava la totale assenza di un'opposizione che fosse in grado di costituire una valida alternativa al fascismo, muovendo una critica agli antagonisti del regime, considerati incapaci di proporre un modello di governo atto a sostituire quello contro il quale stavano combattendo¹⁰³.

Crispoliti prendeva atto dell'avvenuta limitazione delle libertà civili operata dal fascismo; la considerava, tuttavia, un fenomeno passeggero dovuto alla transizione dal vecchio al nuovo assetto politico che si sarebbe attenuato nel corso del tempo¹⁰⁴.

I clerico-fascisti si dimostrarono favorevoli al corporativismo fascista, benché esso avesse natura coattiva, in quanto lo consideravano di gran lunga preferibile a «quel libero e spontaneo accorrere dei cittadini a corporazioni da loro preferite»¹⁰⁵ fino ad allora professato dai cattolici. Il corporativismo, inoltre, avrebbe sottratto consensi alle associazioni socialiste, scongiurando, così, il pericolo dell'avanzata di coloro che i clerico-fascisti reputavano dei «sovversivi»¹⁰⁶.

Rispetto agli accordi stipulati tra la Chiesa e il governo fascista, Crispolti si mostrò consapevole del fatto che essi potessero essere assimilati ad una strategia politica piuttosto che ad un'autentica adesione religiosa da parte del regime. Ciononostante, i clerico-fascisti li ritennero l'espressione di un nazionalismo che intendeva rievocare il

¹⁰⁰ Ibidem

¹⁰¹ Cfr. Ivi, pag. 273

¹⁰² Cfr. Ivi, pag. 274

¹⁰³ Ibidem

¹⁰⁴ Ibidem

¹⁰⁵ Cfr. Ivi, pag. 274

¹⁰⁶ Cfr. Ivi, pag. 275

carattere più profondo dell'identità italiana, la quale era fondata anche e soprattutto sulla religione cattolica¹⁰⁷.

Essi consideravano il partito fascista l'unico in grado di rapportarsi alla "questione romana" senza lasciarsi travolgere dalle proteste dei partiti difensori della separazione tra Stato e Chiesa, i quali avevano tentato di rovesciare i governi precedenti ogni qual volta questi ultimi avessero mostrato di volersi avvicinare al problema¹⁰⁸.

Dallo scritto di Crispolti risulta chiaro, dunque, come i clerico-fascisti avessero compreso a fondo la pericolosità della concentrazione del potere nelle mani di un solo uomo e dell' «onnipotenza monopolizzatrice»¹⁰⁹ della formula del partito unico; ciononostante, essi intrapresero una politica fiancheggiatrice, ritenendo il fascismo «una realtà, nata indipendentemente da loro, e della quale non appartiene a loro la responsabilità»¹¹⁰, dalla quale avrebbero potuto ottenere, in futuro, la possibilità di una contrattazione con la Santa Sede, che costituiva il loro obiettivo più importante¹¹¹.

2.1.2 Condanna o collaborazione? Il diverso antifascismo di Sturzo e De Gasperi

Su posizioni decisamente lontane dall'ottica della corrente dei clerico-fascisti si attestava, al contrario, quella dei popolari guidati da Sturzo. In occasione del terzo Congresso del Partito popolare italiano, che si svolse a Torino nell'aprile del 1923, il cui tema fu la questione della collaborazione con il governo, Sturzo e De Gasperi presentarono la linea ufficiale della Direzione in merito al rapporto con il fascismo¹¹². Le posizioni nettamente antifasciste emerse dal Congresso di Torino dal partito determinarono un irrigidimento di Mussolini, che si espresse duramente in merito alla relazione di Sturzo, definendola «il discorso di un nemico»¹¹³ e richiese le dimissioni dei deputati popolari. Il Congresso, inoltre, segnò il distacco dell'ala dei clerico-fascisti e suscitò l'indignazione della corrente della destra moderata, che contestò la posizione antifascista assunta dalla Direzione¹¹⁴.

¹⁰⁷ Ibidem

¹⁰⁸ Ibidem

¹⁰⁹ Cfr. Ivi, pag. 276

¹¹⁰ Cfr. Ivi, pag. 277

¹¹¹ In proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹¹² Sulle relazioni di Sturzo e di De Gasperi durante il Congresso di Torino, si veda Ibidem

¹¹³ Cfr. Ivi, pag. 158

¹¹⁴ In proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

Il dissenso dell'ala della destra moderata nei confronti dei risultati del Congresso venne espresso in un articolo pubblicato sulla rivista «Civitas» da uno dei suoi esponenti principali, Filippo Meda, il quale criticò aspramente quelle che considerava le «pose eroiche»¹¹⁵ assunte, in particolare da Sturzo, che avevano causato l'allontanamento dell'on. Cavazzoni e dei tre sottosegretari del Partito popolare italiano. Secondo Meda, inoltre, vi sarebbe stata una mancanza di coerenza da parte Direzione del Ppi, in quanto l'opposizione al fascismo avrebbe costituito una contraddizione rispetto all'iniziale fiducia conferita al governo fascista in occasione della Marcia su Roma del 28 ottobre del 1922¹¹⁶.

Il mondo cattolico, dunque, fatta eccezione per i clerico-fascisti e per la destra moderata di Meda, sembrava convergere verso la linea adottata dalla Direzione del Partito popolare italiano che, tuttavia, era ben lontana dall'assumere una connotazione univoca. Il terzo Congresso, infatti, vide il delinarsi di due tendenze distinte che contraddistinsero l'antifascismo cattolico: da un lato l'intransigentismo autonomista di Sturzo, il quale si oppose con decisione all'assorbimento del Partito popolare da parte del fascismo; dall'altro, l'antifascismo più moderato di De Gasperi, che dovette fornire una giustificazione per la decisione del gruppo parlamentare di partecipare al governo¹¹⁷.

La natura dell'antifascismo di Sturzo è riscontrabile nel discorso che egli tenne durante il Congresso di Torino e che rifletteva pienamente la fermezza con cui il fondatore del Ppi ribadiva l'autonomia ideologica del suo partito contro la *reductio ad unum* operata dal regime fascista¹¹⁸.

L'urgenza attribuita al dibattito sul rapporto del Ppi il governo, che era stata alla base della convocazione del terzo Congresso, aveva distolto l'attenzione, secondo Sturzo, dalla «funzione storica»¹¹⁹ del Partito popolare italiano, che consisteva non tanto, come sostenevano i suoi detrattori, nel mero compito di introdurre i cattolici nella politica italiana e di fare da tramite nel rapporto tra Stato e Chiesa, quanto quello

¹¹⁵ Cfr. Ivi, pag. 176

¹¹⁶ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, in cui viene riportato l'articolo di Civitas (sigla abituale di Meda), *Il partito popolare dopo il Congresso di Torino*, in «Civitas», n.9, 1° Maggio 1923.

¹¹⁷ In proposito, si veda Ibidem

¹¹⁸ Ibidem

¹¹⁹ Cfr. Ivi, pag.159

di risollevarle le sorti del Paese tramite un programma di riforme sociali, sul quale il partito stesso era fondato¹²⁰.

La relazione di Sturzo al Congresso del Ppi si soffermava, inoltre, sul richiamo alla legalità portato dall'avvento del fascismo, considerato da Sturzo un elemento di novità apprezzabile che, però, aveva contribuito a diffondere l'idea che il Ppi dovesse essere annoverato tra le vecchie forze politiche, rappresentanti di un «governo debole e avversario»¹²¹, da contrapporre al nuovo governo fascista che, al contrario, sarebbe stato foriero di un cambiamento all'insegna dello spirito nazionale e della legalità. La relazione di Sturzo avrebbe confutato questa convinzione diffusa, ribadendo l'estraneità del Ppi alle posizioni dei partiti liberali democratici del passato, ma anche alle idee dei socialisti, dei quali non condivideva il concetto di materialismo storico e la vicinanza alla dittatura bolscevica.¹²²

Durante il Congresso, inoltre, Sturzo sostenne che i fascisti avessero ripreso dal Ppi il principio che la lotta di classe fosse un'idea superata, limitata e legata alla contingenza; i fascisti avrebbero riproposto, inoltre, i postulati della collaborazione di classe nell'economia e l'idea dello Stato come sintesi politica delle forze economiche e sindacali. Per queste ragioni, secondo Sturzo, il fascismo non avrebbe dovuto essere considerato una sorta di *deus ex machina* che avrebbe introdotto delle novità assolute nella politica italiana¹²³.

Sturzo evidenziò, inoltre, un ulteriore punto di divergenza tra il popolarismo e il fascismo, relativa all'idea di Stato. Il *leader* del Ppi rifiutava la concezione fascista di Stato come “primo etico” e il concetto di nazione panteistica e deificata. Per Sturzo lo Stato non era un organismo al di sopra dei cittadini, ma l'organizzazione della società finalizzata a raggiungere dei fini specifici; esso non poteva creare l'etica e i diritti naturali dell'uomo, ma riconoscerli al fine di tradurli in legge e conferire loro forza sociale. Lo Stato non avrebbe dovuto, come nel progetto fascista, costituire una sorta

¹²⁰ A questo proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹²¹ Cfr. Ivi, pag. 164

¹²² A questo proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹²³ *Ibidem*

di “ente spirituale” inglobante la vita dei singoli, ma uno strumento in grado di dare impulso alla dialettica fondante la società civile¹²⁴.

L’antifascismo di Sturzo si manifestò, dunque, come la rivendicazione dell’autonomia ideologica del Partito popolare italiano che, lungi dall’aver esaurito il suo compito, si proponeva come una valida e sempre attuale alternativa al governo di Mussolini¹²⁵.

Se Sturzo considerava un dovere assoluto conservare le proprie posizioni politiche e il proprio patrimonio ideale in un difficile periodo di rivoluzione, al fine di tutelare il bene della nazione, l’atteggiamento di De Gasperi si dimostrò ben più cauto, almeno nelle prime fasi del governo fascista, nel prendere le distanze dalla linea di governo¹²⁶.

La relazione di De Gasperi durante il Congresso di Torino apparve come un tentativo di mettere in atto una politica fiancheggiatrice che potesse contribuire allo sviluppo economico e sociale della Nazione. De Gasperi operò una distinzione tra i termini “collaborazionismo” e “collaborazione”, definendo il primo come «una tendenza»¹²⁷ e il secondo come «uno stato di fatto»¹²⁸. Egli identificò la collaborazione con il Governo fascista come un tentativo di incanalare la forza propulsiva della «rivoluzione delle camicie nere»¹²⁹ in un progetto comune al servizio del bene pubblico e non, come i suoi critici avevano sostenuto, come un allineamento passivo del suo partito al regime fascista¹³⁰.

De Gasperi individuava in alcuni punti programmatici del nuovo Governo le caratteristiche necessarie a risollevare le sorti del Paese. Nella relazione al Congresso si soffermò, in modo particolare, sulla necessità di inquadrare le energie positive del popolo italiano in una «disciplina interiore e collettiva»¹³¹, che costituiva uno degli obiettivi cardine del fascismo. Un ulteriore punto di convergenza con la linea di governo risiedeva, per De Gasperi, nella volontà di sradicare lo spirito di scetticismo e

¹²⁴ Ibidem

¹²⁵ Ibidem

¹²⁶ P. Scoppola, *I rapporti tra Sturzo e De Gasperi nel secondo dopoguerra*, in P. Scoppola, *Problemi sociologici, politici e istituzionali in Luigi Sturzo e nella tradizione del popolarismo*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1984, pp. [203]-219

¹²⁷ Cfr. E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, pag. 166

¹²⁸ Ibidem

¹²⁹ Cfr. Ivi, pag. 167

¹³⁰ A questo proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹³¹ Cfr. Ivi, pag. 167

disgregazione che aveva contribuito a creare un senso di sfiducia nelle istituzioni, che l'idealismo patriottico fascista aveva bandito¹³².

De Gasperi giustificò la decisione del gruppo parlamentare di partecipare al governo ribadendo la differenza tra collaborazionismo e collaborazione, spiegando che quest'ultima si differenzia dal primo per l'assenza di atteggiamenti equivoci, che avrebbero potuto produrre, in futuro, affermazioni contraddittorie rispetto alle idee del Partito popolare italiano. La collaborazione si concretizzava, piuttosto, nella volontà di conciliare posizioni diverse per giungere ad un compromesso, pur tutelando e mantenendo integra la diversità dottrinale dei due partiti¹³³.

L'intenzione di preservare l'autonomia del Partito popolare italiano venne confermata dall'analisi di De Gasperi dei provvedimenti adottati dal governo di Mussolini, di cui evidenziò gli aspetti compatibili e quelli incompatibili con il programma del Ppi¹³⁴.

In primis, De Gasperi dimostrò di apprezzare l'azione del governo fascista nell'ambito della riforma scolastica e di quella giudiziaria e giudicò positiva l'abolizione degli enti autonomi, da lui considerati «parassitari»¹³⁵. Ritenne, inoltre, che il governo fascista avesse adottato delle buone politiche tributarie e di bilancio, ed elaborò un «giudizio sospensivo»¹³⁶ per i provvedimenti che riteneva errati, come, ad esempio, il modo in cui vennero sistemate amministrativamente le nuove Province e l'abolizione delle commissioni agrarie e di beneficenza¹³⁷. De Gasperi era convinto che tra questi provvedimenti negativi non ci fosse nulla che potesse essere considerato «definitivo e irreparabile»¹³⁸, ma, piuttosto, li reputava le uniche *défaillances* di un governo al potere da poco tempo¹³⁹.

Per quanto riguarda il rifiuto dei fascisti del sistema proporzionale, invece, De Gasperi espresse l'intenzione del partito di difendere con forza quel sistema che,

¹³² Ibidem

¹³³ Ibidem

¹³⁴ Ibidem

¹³⁵ Cfr. Ivi, pag. 169

¹³⁶ Ibidem

¹³⁷ A questo proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹³⁸ Cfr. Ivi, pag. 169

¹³⁹ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

secondo il progetto del governo fascista, avrebbe dovuto essere soppiantato dal collegio unico¹⁴⁰.

La posizione espressa da De Gasperi durante il Congresso di Torino, dunque, è riconducibile ad un tentativo di “costituzionalizzazione” della rivoluzione fascista, che si tradusse nella volontà di far rientrare il Pnf nella legalità, attraverso «inviti alla normalizzazione»¹⁴¹, finalizzati ad incanalare lo spirito rivoluzionario del fascismo in un progetto di restaurazione politica, finanziaria, morale e religiosa, nonché di pacificazione sociale e di disciplina nazionale dell’Italia¹⁴².

Il delitto Matteotti segnò un punto di cesura nella vita politica italiana, a cui corrispose una drastica virata ideologica all’interno del Partito popolare italiano. Coloro che avevano creduto nella possibilità di costituzionalizzare il fascismo, tra cui lo stesso De Gasperi, videro le loro speranze spazzate via dalla presa di coscienza della vera natura del partito fascista: un partito dal carattere autoritario e totalizzante¹⁴³.

Il mutamento di posizione di De Gasperi si evince dal discorso pronunciato ai segretari provinciali del Ppi, durante il quale sentenziò: «La politica dei fiancheggiatori è fallita, sul terreno delle riforme sociali, è fallita nel campo dei valori morali, è fallita soprattutto nei suoi scopi di normalizzazione costituzionale»¹⁴⁴. De Gasperi criticò l’imposizione del monopolio sindacale ed organizzativo del partito fascista e il calpestamento dei valori costituzionali, che aveva comportato il disgregamento dei valori morali, su cui le leggi sono fondate; tuttavia, il sintomo più grave dell’insuccesso della politica di collaborazione, per De Gasperi, era stato proprio il fallimento del tentativo di costituzionalizzare il fascismo¹⁴⁵.

L’illusione di poter dare una parvenza di legalità alla rivoluzione fascista si era dimostrata vana a partire dal decreto anticostituzionale contro la stampa, che aveva privato la Nazione della possibilità di avere un governo rappresentativo, espressione del pluralismo democratico di cui la libertà di stampa è garante¹⁴⁶.

¹⁴⁰ Ibidem

¹⁴¹ Cfr. Ivi, pag. 177

¹⁴² Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹⁴³ Ibidem

¹⁴⁴ Cfr. Ivi, pag. 190

¹⁴⁵ A questo proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹⁴⁶ Ibidem

De Gasperi prese atto del fatto che il fascismo si fosse impadronito del potere con la violenza e che con gli stessi strumenti lo stesse conservando; constatò il fatto che il Partito nazionale fascista avesse l'obiettivo di dominare lo Stato, tramite ricatti e minacce, allargando le sue basi con le clientele delle pubbliche amministrazioni, al fine di instaurare una dittatura fondata sul partito stesso¹⁴⁷. Egli evidenziò le contraddizioni insite nell'ambiguità del governo nel rapporto con le leggi costituzionali e con il sistema parlamentare, svuotati della loro importanza e degradati a mero strumento di investitura formale ad un potere di fatto acquisito illegalmente¹⁴⁸.

De Gasperi, prendendo le mosse da questa consapevolezza, sollevò, nello stesso discorso ai segretari provinciali, la questione di una possibile soluzione contro il regime fascista. Egli individuò il problema principale nel fatto che i metodi non ortodossi del fascismo avessero attecchito non solo nei «circoli più elevati della classe dirigente»¹⁴⁹, ma che avessero minato anche e soprattutto le basi della società, attraverso lo squadristico e la milizia, che avevano diffuso «il contagio della violenza»¹⁵⁰. Il problema, dunque, non era solo parlamentare, ma soprattutto morale e sociale; il fascismo, alimentando la radicalizzazione delle masse, aveva creato un clima fazioso che avrebbe potuto degenerare da un lato in un pericoloso estremismo di destra, dall'altro in una altrettanto pericolosa reazione armata di estrema sinistra¹⁵¹.

La preoccupazione di De Gasperi per una possibile polarizzazione della società lo indusse a invocare la necessità dell'affermarsi di una «volontà centrista»¹⁵², lontana dalla violenza di entrambi gli estremismi, che avrebbe potuto scongiurare il pericolo di una guerra civile attraverso una rivoluzione pacifica, fondata esclusivamente sulle forze morali del popolo italiano¹⁵³. La «questione del disarmo», per De Gasperi, costituiva l'unico metodo costruttivo per portare il fascismo all'isolamento e all'impossibilità di portare avanti la sua dittatura dissimulata dalla legittimazione costituzionale-parlamentare¹⁵⁴.

¹⁴⁷ Ibidem

¹⁴⁸ Ibidem

¹⁴⁹ Cfr. Ivi, pag. 192

¹⁵⁰ Ibidem

¹⁵¹ A questo proposito, si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹⁵² Cfr. Ivi, pag. 193

¹⁵³ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹⁵⁴ Ibidem

La natura dell'antifascismo di De Gasperi si manifestò anche in occasione della stipulazione dei Patti Lateranensi del 1929, con cui la Chiesa inaugurava la sua politica concordataria¹⁵⁵. Per De Gasperi, era indispensabile che la Chiesa non si compromettesse con il regime fascista, onde evitare che il popolo non distinguesse più il cattolicesimo dal fascismo e abbracciasse, quindi, quella che egli considerava l'«ipotesi sovvertitrice estrema, quella comunista»¹⁵⁶.

In questo senso, nonostante per De Gasperi l'ipotesi del cattolicesimo democratico rimanesse l'alternativa più valida al fascismo, era necessario anteporre il “cattolico” al “democratico”, considerando quest'ultimo un necessario *posterius*, e non un *prius* rispetto al primo. È per questo motivo che alcuni hanno definito l'antifascismo di De Gasperi un «antifascismo religioso»¹⁵⁷, motivato anche dalla sua condizione di esule sotto la protezione del Vaticano. Nonostante si trattasse di una posizione privilegiata rispetto a quella degli altri popolari in esilio all'estero, egli dovette piegarsi spesso alla volontà della Chiesa, che si era trovata spesso a respingere richiami da parte del regime fascista a lui indirizzati¹⁵⁸.

A De Gasperi fu concesso un spazio minimo di intervento nelle vicende contemporanee, solamente in veste di studioso; in merito al suo problematico rapporto con il Vaticano, egli si esprimeva, in una pagina del suo diario, in questo modo: «In questo inverno ho sentito in particolare le catene della mia servitù [...] ogni volta che la persona De Gasperi vuol farsi valere, e pur nel solo cerchio degli amici, viene rigettata nel suo nulla. Che il Signore mi perdoni e mi aiuti!»¹⁵⁹.

La preoccupazione per la compromissione della Chiesa con il fascismo turbava anche Sturzo, il quale, in una polemica con Harold Laski, politologo marxista inglese, ammonì i cattolici invitandoli a guardarsi dall'«essere ancora una volta dal lato dei dittatori, dei reazionari, degli antidemocratici, che sfruttano la religione violando la morale»¹⁶⁰.

La differenza tra l'antifascismo di Sturzo e quello di De Gasperi risiede, piuttosto che in campo ideologico, ove, comunque, sussiste un diverso peso dato al fattore

¹⁵⁵ A questo proposito, si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

¹⁵⁶ Cfr. Ivi, pag. 107

¹⁵⁷ Cfr. Ibidem

¹⁵⁸ A questo proposito, si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

¹⁵⁹ Cfr. Ivi, pag. 104

¹⁶⁰ Cfr. Ivi, pag. 106

religioso¹⁶¹, soprattutto nella tempistica; Sturzo non esitò a prendere le distanze dal regime fascista fin dalla sua genesi e a desistere dal tentativo di stemperare il suo carattere rivoluzionario, per poi inglobarlo nelle istituzioni liberali. De Gasperi, al contrario, approdò al medesimo risultato dopo aver assunto una posizione attendista, confidando che Mussolini avrebbe restituito all'Italia l'ordine e la coesione interna e sottovalutando, benché soltanto inizialmente, il fatto che il fascismo fosse esso stesso l'espressione di una crisi gravissima, che minacciava non soltanto la democrazia liberale, ma la struttura stessa dello Stato¹⁶².

2.2 La difficile transizione dalla Monarchia alla Repubblica

2.2.1 Il rapporto con l'istituto monarchico: la questione istituzionale

La presa di coscienza dell'impossibilità di far rientrare il fascismo nella legalità coincise, oltre che con l'inizio di una aperta opposizione al regime, con il nascere della speranza di un intervento diretto da parte di Vittorio Emanuele III¹⁶³. Ben presto, queste aspettative si rivelarono vane e si fece largo, tra i partiti, l'idea di una corresponsabilità della monarchia con il fascismo, che portò, per la prima volta, alla messa in discussione dell'assetto istituzionale¹⁶⁴.

L'idea dell'esistenza di una responsabilità del potere regio di fronte alla grave crisi politica che attanagliava il popolo italiano fu chiaramente espressa da Francesco Luigi Ferrari, definito da Gabriele de Rosa l'unico degli uomini del partito a poter essere ritenuto, per le sue doti intellettuali, l'"erede" di Sturzo¹⁶⁵.

Ferrari, in un articolo per «Il Domani d'Italia», intitolato *Parli dunque la Corona*, definisce la monarchia l'unico «tra gli istituti costituzionali [...] i cui poteri vennero, almeno nominalmente, mantenuti intatti, quali sono dalla costituzione delimitati», e che quindi «poiché può, deve intervenire per assicurare il pacifico assestamento della vita pubblica nel paese»¹⁶⁶. La Corona, secondo Ferrari, doveva giustificare l'esistenza

¹⁶¹ Determinato dal già citato rapporto di De Gasperi con il Vaticano, mentre Sturzo, in esilio all'estero, godette di una maggiore autonomia di pensiero.

¹⁶² Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹⁶³ Ibidem

¹⁶⁴ Ibidem

¹⁶⁵ Si veda G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986

¹⁶⁶ Cfr. E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, pag. 180

stessa del suo potere in un paese dalle «schiette tradizioni repubblicane»¹⁶⁷, che aveva temporaneamente sacrificato i suoi diritti imprescindibili per mantenere un istituto monarchico. Lo Statuto Albertino, per Ferrari, attribuiva al re la funzione di supremo moderatore, il cui compito era redimere le controversie fra le parti nello Stato italiano; per questo motivo, aveva il dovere di far rispettare l'ordinamento rappresentativo al governo fascista, che aveva snaturato il ruolo dell'istituzione parlamentare¹⁶⁸.

Il problema istituzionale risultava strettamente connesso a quello costituzionale, in quanto era lo stesso Statuto Albertino ad attribuire a Casa Savoia il ruolo di garante delle libertà civili e politiche, che il fascismo stava palesemente violando. Qualora la monarchia non avesse rispettato questo dovere, sarebbe stato legittimo, per Ferrari, interrogarsi sulla stabilità e la validità della forma di governo in Italia¹⁶⁹.

La questione istituzionale venne sollevata nuovamente in seguito alla caduta del regime fascista, durante quella che molti storici definiscono la prima fase della transizione dal fascismo verso la democrazia (1943-1945)¹⁷⁰. Vittorio Emanuele III cercò di avviare una successione indolore al fascismo, raccogliendo gli elementi di coesione e coercizione che il regime fascista aveva costituito nel corso del ventennio precedente. Questo gli fu impossibile grazie all'entusiasmo delle masse popolari, che, sentendosi finalmente libere dal peso della dittatura ed estenuate dalla guerra, erano convinte che il crollo del fascismo sarebbe stata accompagnato dalla termine del conflitto¹⁷¹.

Quando il 25 luglio del 1943 Vittorio Emanuele III dichiarò che la guerra sarebbe continuata a fianco dell'alleato tedesco, per poi, l'8 settembre, fuggire da Roma per riparare al Sud sotto la protezione degli alleati, risultava chiaro che il re avesse lasciato un vuoto istituzionale nel paese. A rivendicare il ruolo di legittimo rappresentante del popolo sarebbe stato il Comitato di Liberazione Nazionale, a cui aderirono tutti i partiti che erano stati sciolti in seguito alle “leggi fascistissime” emanate tra il 1925 e il 1926¹⁷².

¹⁶⁷ Ibidem

¹⁶⁸ E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

¹⁶⁹ Ibidem

¹⁷⁰ Si veda S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni. 1943-2006*, Editori Laterza, Roma, 2007

¹⁷¹ Ibidem

¹⁷² Ibidem

L'adesione dei cattolici al Cln è la prova dell'intenzione, di impronta degasperiana, di impostare un dialogo con tutte le altre forze antifasciste, al fine di ricostruire l'Italia all'indomani del crollo del regime. Durante la seconda fase della transizione (1945-1947), dopo la crisi del governo, a Ferruccio Parri successe De Gasperi, leader della neonata Democrazia cristiana, che avrebbe guidato l'Italia nel delicato passaggio dalla monarchia alla repubblica, avvenuto con il referendum popolare del 1946¹⁷³.

De Gasperi, contrariamente a come alcuni, tra cui Mario Scelba, avevano affermato, non dimostrò mai alcuna inclinazione verso il mantenimento dell'assetto monarchico¹⁷⁴. Il *leader* della Dc, tuttavia, preferì che il suo partito mantenesse una «linea agnostica»¹⁷⁵, non pronunciandosi esplicitamente a favore della repubblica, poiché, in caso di una vittoria monarchica, si sarebbe prodotta una frattura insanabile con le sinistre repubblicane. Se, al contrario, l'esito fosse stato repubblicano, sarebbe stato più agevole dialogare con la destra¹⁷⁶.

La posizione di De Gasperi venne criticata da un lato da molti esponenti della Dc, che, nonostante le posizioni filomonarchiche assunte dalle alte sfere ecclesiastiche, erano convinti che la maggioranza degli iscritti avrebbe votato a favore della repubblica; dall'altro lato, la volontà di De Gasperi si scontrò duramente con quella di Togliatti, che, noncurante delle conseguenze, era vivamente deciso a rimarcare l'orientamento repubblicano dei comunisti¹⁷⁷. De Gasperi preferì difendere fino in fondo la tregua istituzionale instaurata tra i membri del Cln, assumendo il ruolo di «temporeggiatore»¹⁷⁸, poiché, per mantenere il suo ruolo di guida e garante del nuovo Stato, gli sarebbe stato indispensabile il principio di continuità sia in caso di vittoria della monarchia che in caso contrario¹⁷⁹.

Gli sviluppi della questione istituzionale furono oggetto delle attenzioni di Sturzo, che, dal suo esilio negli Stati Uniti, assurse al ruolo di attento e severo consigliere di De Gasperi attraverso un vivace scambio epistolare. Rispetto alla posizione cauta e moderata di De Gasperi, più decisa e intransigente fu la posizione di Sturzo il quale,

¹⁷³ Ibidem

¹⁷⁴ Si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

¹⁷⁵ Cfr. G. Antonazzi, *Luigi Sturzo – Alcide De Gasperi. Carteggio*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1999, pag. 34

¹⁷⁶ Si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

¹⁷⁷ Ibidem

¹⁷⁸ Cfr. Ivi, pag. 236

¹⁷⁹ G. Antonazzi, *Luigi Sturzo – Alcide De Gasperi. Carteggio*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1999

nonostante la conosciuta fede repubblicana, riteneva più importante, rispetto alla scelta della forma di Stato, «il tipo di democrazia che sarà stabilito»¹⁸⁰. La sua posizione risultava chiara già a partire dal 1944, anno in cui scriveva a Rodinò: «La posizione della Democrazia cristiana dovrebbe essere socialmente, politicamente e religiosamente di centro, senza impegni con la monarchia e col capitalismo e senza condiscendere con le estreme sinistre»¹⁸¹.

Sturzo, inoltre, giudicava la linea attendista adottata da De Gasperi pericolosa, in quanto manchevole di un chiaro orientamento politico. La dura opposizione all'approccio degasperiano risulta evidente nella lettera inviata a De Gasperi il 17 aprile del 1946, in cui Sturzo affermava: «Secondo me la posizione agnostica (se accettata dal congresso Dc) si risolverebbe in tre danni: 1) la perdita per la Dc del leadership del paese; 2) inferiorità politica e morale alla assemblea costituente; 3) una clericalizzazione forzata di fronte al montare dell'anticlericalismo»¹⁸². Sturzo temeva che con la caduta del fascismo, a causa delle passate compromissioni della Chiesa con il regime, sarebbe nato un forte sentimento anticlericale in Italia, con una conseguente raccolta di consensi da parte delle sinistre estreme¹⁸³.

L'intransigentismo di Sturzo, tuttavia, non gli impedì di comprendere, in seguito al risultato del referendum, che De Gasperi avesse messo in atto un'abile e responsabile manovra politica al fine di evitare lacerazioni all'interno del partito stesso¹⁸⁴. Dopo il trionfo della scelta repubblicana, infatti, Sturzo espresse sinceramente il suo apprezzamento per l'abile opera di mediazione tra le forze politiche condotta da De Gasperi, affermando: «A mio modo di vedere il contegno di De Gasperi [...] è stato degno di un uomo di stato e di un uomo di coscienza»¹⁸⁵.

D'altra parte, come sostiene Pombeni, sarebbe opportuno sfatare la convinzione diffusa tra gli storici secondo cui De Gasperi si sarebbe concentrato esclusivamente sulla mera gestione delle forze politiche durante la transizione alla democrazia,

¹⁸⁰ Cfr. Ivi, pag. 34

¹⁸¹ Cfr. L. Sturzo, *Scritti inediti*, vol. III, a cura di F. Malgeri, Cinque Lune – Ist. Sturzo, Roma, 1976, pag. 235

¹⁸² Cfr. P. Scoppola, *I rapporti tra Sturzo e De Gasperi nel secondo dopoguerra*, in P. Scoppola, *Problemi sociologici, politici e istituzionali in Luigi Sturzo e nella tradizione del polarismo*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1984, pag. 213

¹⁸³ Ibidem

¹⁸⁴ Si veda G. Antonazzi, *Luigi Sturzo – Alcide De Gasperi. Carteggio*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1999

¹⁸⁵ Cfr. Ivi, pag. 35

anziché sulla questione istituzionale¹⁸⁶. Il *leader* della Dc, al contrario, si dimostrò consapevole che l'uscita dal regime fascista avrebbe avuto come conseguenza la necessità di rinnovare profondamente l'assetto istituzionale e di ricostruire le basi di una democrazia duratura¹⁸⁷. Lo stesso leader democristiano, in uno dei suoi scritti, precisò che sarebbe stata necessaria, oltre alla libertà politica conseguente al disfacimento del regime fascista, «una democrazia rappresentativa, espressa dal suffragio universale, fondata sulla eguaglianza dei diritti e dei doveri e animata dallo spirito di fraternità che è fermento vitale della civiltà cristiana: questo deve essere il regime di domani»¹⁸⁸. Un'idea di democrazia che rimandava, sicuramente, al retroterra della corrente degli intransigenti di Murri, che auspicava ad una piena adesione ai valori della modernità, perfettamente sovrapponibili ai principi dell'etica cristiana¹⁸⁹.

Se la «prudente e complessivamente saggia operazione degasperiana»¹⁹⁰, inizialmente criticata e infine apprezzata da Sturzo, da un lato raggiunse risultati positivi, come la corretta conciliazione delle spinte divergenti presenti nel mondo cattolico e l'affermazione di un progetto democratico per il Paese, dall'altro ebbe anche dei costi per il partito stesso. La Democrazia cristiana, secondo Scoppola, sarebbe stata privata dell'orientamento programmatico, nonché della funzione pedagogica e di educazione alla politica del suo elettorato che avevano da sempre contraddistinto il suo predecessore, il Partito popolare italiano¹⁹¹.

2.2.2 Il pericolo della formazione dello “Stato dei partiti”

I partiti, all'indomani dell'entrata in vigore della Carta Costituzionale, legittimati dal primo “contratto sociale” con gli italiani, si trovarono a rivestire un ruolo peculiare che generalmente non veniva riconosciuto alle organizzazioni politiche occidentali: si

¹⁸⁶ A tal proposito, si veda P. Pombeni, *De Gasperi Costituente*, in P.L. Ballini (eds.), *Quaderni Degasperiani per la storia dell'Italia contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, Roma, 2009, pp. 55-123

¹⁸⁷ *Ibidem*

¹⁸⁸ Cfr. *Ivi*, pag. 59

¹⁸⁹ Si veda P. Pombeni, *De Gasperi Costituente*, in P.L. Ballini (eds.), *Quaderni Degasperiani per la storia dell'Italia contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, Roma, 2009, pp. 55-123

¹⁹⁰ Cfr. P. Scoppola, *I rapporti tra Sturzo e De Gasperi nel secondo dopoguerra*, in P. Scoppola, *Problemi sociologici, politici e istituzionali in Luigi Sturzo e nella tradizione del popolarismo*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1984, pag. 215

¹⁹¹ Si veda P. Scoppola, *I rapporti tra Sturzo e De Gasperi nel secondo dopoguerra*, in P. Scoppola, *Problemi sociologici, politici e istituzionali in Luigi Sturzo e nella tradizione del popolarismo*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1984, pp. [203]-219

trovarono a dover creare una cultura democratica in un Paese in cui essa era pressoché assente¹⁹².

Gli italiani, prima della Costituzione, non avevano mai avuto la possibilità di intervenire nella decisione politica nazionale, neppure con la nascita del Regno d'Italia. Lo Statuto Albertino era stata un carta ottriata, «graziosamente»¹⁹³ concessa dal sovrano ai suoi sudditi. Il fascismo, dal canto suo, oltre a non aver provveduto ad abolirlo, aveva soppresso le libertà civili e politiche, frenando il processo della formazione della cultura della democrazia per un intero ventennio¹⁹⁴. I partiti si caricarono della responsabilità di «custodi del patto formativo»¹⁹⁵, divenendo a tutti gli effetti dei soggetti istituzionali. Questo legame indissolubile tra le masse e i partiti produsse una marcata identificazione tra partitocrazia e democrazia, tra partiti e Stato italiano, che per questa ragione venne definito da Scoppola “la Repubblica dei partiti”¹⁹⁶.

La funzione pedagogica dei partiti italiani, secondo Colarizi, costituì un meccanismo virtuoso soltanto finché il popolo italiano ne ebbe realmente bisogno; sul finire degli anni Sessanta, avendo ormai acquisito una certa maturità politica e una piena coscienza dei loro diritti civili e sociali, gli italiani iniziarono a vedere questo meccanismo di tutela come una sorta di partitocrazia oppressiva. La resilienza da parte dei partiti a riconoscere l'avvenuto compimento dello sviluppo della cultura democratica in Italia produsse una frattura insanabile tra la società civile e la politica, destinata a sfociare nella crisi politica del 1992-1994¹⁹⁷.

Uno dei primi a manifestare apertamente il rifiuto della partitocrazia, in anticipo rispetto ai tempi, fu proprio don Luigi Sturzo, nonostante ciò possa apparire paradossale per l'importanza attribuita dal sacerdote siciliano ai partiti in regime di democrazia¹⁹⁸. La critica di Sturzo, secondo Malgeri, non fu affatto incoerente con la

¹⁹² Si veda S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni*. 1943-2006, Editori Laterza, Roma, 2007

¹⁹³ Cfr. Ivi, pag. 33

¹⁹⁴ Si veda S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni*. 1943-2006, Editori Laterza, Roma, 2007

¹⁹⁵ Cfr. Ivi, pag. 33

¹⁹⁶ Si veda S. Colarizi, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni*. 1943-2006, Editori Laterza, Roma, 2007

¹⁹⁷ Ibidem

¹⁹⁸ F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, 1034 p.

sua dottrina politica, che prevedeva che il partito, nell'esercizio delle sue funzioni riconosciute dalla Costituzione¹⁹⁹, non dovesse ergersi a sostituto degli organi supremi dello Stato. Come affermò Sturzo in un discorso al Senato del 1955, «i partiti servono a molte cose utili e vantaggiose per la democrazia, meno che a sostituirsi al governo, alle commissioni parlamentari, alle due camere»²⁰⁰.

Sturzo colloca le origini della partitocrazia in Italia molto indietro nel tempo rispetto all'entrata in vigore della Carta costituzionale, facendole risalire al 1920, quando in Italia gli uffici della Camera dei deputati vennero trasformati in gruppi parlamentari e venne conferita all'ufficio di presidenza la facoltà di accertare se un gruppo inferiore a dieci deputati rappresentasse o meno un partito organizzato²⁰¹.

Sturzo credeva che la riforma del 1920 avesse prodotto una concentrazione di potere nelle mani dei gruppi parlamentari, che, benché fossero un organo distinto dal partito, sarebbero intervenuti a nome del partito sulla legislazione e sull'amministrazione, producendo un'ingerenza da parte dei partiti stessi all'interno delle istituzioni²⁰².

L'atteggiamento di condanna della partitocrazia assunto dallo Sturzo del secondo dopoguerra è in apparente contrasto con la sua concezione del rapporto tra gruppo e partito degli anni '20 del Novecento. Egli, in quella particolare epoca storica, credeva fermamente nella necessità di una «continuità d'azione»²⁰³ tra la rappresentanza parlamentare e la direzione del partito. Pur essendo due organismi indipendenti, dovevano essere soggetti, come affermò Sturzo stesso durante il primo congresso del Partito popolare italiano, «alla medesima disciplina sostanziale e formale»²⁰⁴.

Malgeri giustifica questa «virata» ideologica di Sturzo sui rapporti tra gruppi parlamentari e partito spiegando che l'unità d'intenti tra questi due organismi era stata necessaria a Sturzo per portare avanti difficili battaglie parlamentari, in un'epoca storica in cui i partiti erano ancora nel mezzo di un arduo processo di affermazione nel Paese. In secondo luogo, Sturzo avrebbe assunto un atteggiamento moderato,

¹⁹⁹ Art. 49 Cost.: «Tutti i cittadini hanno diritto di associarsi liberamente in partiti per concorrere con metodo democratico a determinare la politica nazionale».

²⁰⁰ Cfr. Ivi, pag. 782

²⁰¹ F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, 1034 p.

²⁰² Ibidem

²⁰³ Cfr. Ivi, pag. 782

²⁰⁴ Ibidem

diverso da quello molto più severo degli anni '50, poiché spesso il gruppo parlamentare non dimostrò un'omogeneità ideologica rispetto al partito. Due esempi lampanti della discrasia tra gli orientamenti del gruppo e della Direzione del partito sono la partecipazione dei popolari al primo ministero Mussolini e l'infiammata discussione sulla legge Acerbo²⁰⁵.

Lo stesso Sturzo si difese dalle accuse di coloro che lo ritenevano compartecipe dell'instaurazione della partitocrazia in Italia, ribadendo, nel 1953, la sua concezione della funzione dei partiti in un regime democratico: «organizzare il corpo elettorale; prepararlo ed educarlo alla vita pubblica; fare da intermediario tra gli organismi del potere e dell'amministrazione e il cittadino; aiutarlo nella difesa dei propri diritti, indurlo allo scrupoloso adempimento dei doveri pubblici; correggerne l'istinto demagogico e indirizzare al servizio pubblico la impulsiva passionalità delle masse»²⁰⁶.

Il dibattito sulla relazione tra partito, Parlamento e governo fu molto animato anche tra le fila democristiane. Per le minoranze interne alla Democrazia cristiana, e in particolar modo per la corrente della sinistra di Dossetti, il partito avrebbe dovuto potenziare la sua struttura e la sua organizzazione interna al fine di divenire lo strumento principale della dinamica politica della moderna democrazia²⁰⁷.

La corrente maggioritaria degasperiana, al contrario, intendeva evitare il rischio che l'azione di governo venisse schiacciata dal potere preponderante attribuito al partito. De Gasperi e gli ex popolari, infatti, avevano adottato un *modus operandi* pragmatico, volto a valorizzare l'azione di governo piuttosto che la struttura ideologica del partito, che, in quest'ottica, era stato ridotto a un mero catalizzatore dei consensi necessari a sostenere gli orientamenti dell'esecutivo²⁰⁸.

L'idea degasperiana dei rapporti istituzionali si riassume, soprattutto, nella sua piena aderenza al "parlamentarismo". È il Parlamento, per De Gasperi, il fulcro della vita politica del Paese, in quanto esso viene in soccorso, durante le contese politiche,

²⁰⁵ Si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, 1034 p.

²⁰⁶ Cfr. Ivi, pag. 784

²⁰⁷ A questo proposito, si veda V. Capperucci, *De Gasperi fra partito e parlamento. Il ruolo dei gruppi parlamentari nella dialettica democristiana (1948-1953)*, «Ventunesimo Secolo. Rivista di studi sulle transizioni», n. 5, 2004, pp. 99-128

²⁰⁸ Ibidem

in qualità di organo *super partes*, incarnazione del «vero spirito repubblicano»²⁰⁹. Il Parlamento, in virtù della legittimazione popolare conferitagli dal referendum del 1946, avrebbe garantito l'unità e la stabilità ad una Nazione da ricostruire.

Quasi a mettere a tacere i dibattiti interni alla Dc sul ruolo da attribuire ai partiti, De Gasperi, nel discorso del 25 febbraio 1947 in risposta alle considerazioni dei gruppi parlamentari sul programma del governo, affermò: «Esiste un partito di maggioranza che tiene temporaneamente l'amministrazione, ma non esiste uno Stato-partito: ciò avviene perché la comunità non è ristretta e assorbita dal Governo centrale, ma nel decentramento vi è come una ossatura che protegge i nervi vitali dalla soffocazione e permette il fiorire delle libertà locali e delle libertà associative»²¹⁰. De Gasperi considerava l'instaurazione di un normale regime politico a base parlamentare il fondamento della rinascita costituzionale. In quest'ottica, il governo tripartito Dc-Pci-Psi non era l'espressione del trionfo della partitocrazia, ma della riuscita del suo intento di rafforzare lo «spirito repubblicano» in chiave parlamentare.

Il *leader* della Democrazia cristiana fece della stabilità politica la premessa necessaria al suo operato «costituente», che si poneva come obiettivo fondamentale non tanto l'instaurazione di uno «Stato dei partiti», ma piuttosto la costruzione di una democrazia fondata sulla centralità del Parlamento²¹¹.

²⁰⁹ Cfr. P. Pombeni, *De Gasperi Costituente*, in P.L. Ballini (eds.), *Quaderni Degasperiani per la storia dell'Italia contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, Roma, 2009, pag. 110

²¹⁰ Ivi, pp. 110-111

²¹¹ Si veda P. Pombeni, *De Gasperi Costituente*, in P.L. Ballini (eds.), *Quaderni Degasperiani per la storia dell'Italia contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, Roma, 2009

L'IDEA DI PARTITO MODERNO

3.1 Il Ppi e la Dc nel rapporto con le sinistre

3.1.1 L'evoluzione del sindacalismo cattolico e la sfida del "biennio rosso"

La nascita del Partito popolare italiano fu il risultato della convergenza delle spinte di diverse forze politiche, come gli eredi della Democrazia cristiana di Romolo Murri e gli esponenti delle correnti clerico-moderate dell'anteguerra, ma anche di strutture associative che costituivano una forma germinale dei moderni sindacati, le cosiddette "leghe bianche"²¹².

Giulio Pastore²¹³, in un discorso rivolto ai lavoratori di Monza nel novembre del 1947 in cui ripercorse le tappe della progressiva trasformazione dei sindacati "bianchi" nelle A.C.L.I.²¹⁴, un sindacato «unitario, apolitico e in un certo senso neutro»²¹⁵ nato in seguito al Patto di Roma, analizzò le motivazioni alla base della genesi del sindacalismo cattolico.

Le leghe bianche, secondo Pastore, dovevano la loro nascita all'esigenza dei lavoratori cattolici di essere rappresentati da un sindacato proprio, diverso da quelli creati

²¹² G. Sabbatucci, V. Vidotto, *Storia Contemporanea, il Novecento*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007

²¹³ Politico, sindacalista e deputato democristiano italiano, fondatore e primo segretario nazionale della CISL

²¹⁴ Acronimo per "Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani"

²¹⁵ Cfr. E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, pag. 353

in seguito all'avanzare delle idee marxiste negli anni '20 del Novecento, che avevano spinto le associazioni di lavoratori che a quella dottrina si ispiravano ad assumere «posizioni più politiche che sindacali»²¹⁶. In un'epoca di agitazioni sociali, in cui era rimarcata la tendenza alla “politicizzazione”, i cattolici avvertirono il bisogno di autotutelarsi dall'opera di allontanamento dalla dottrina sociale della Chiesa portata avanti dalle “leghe rosse”. Il livello di mobilitazione delle masse, infatti, era aumentato in maniera consistente, tanto da indurre ogni forma di organizzazione ad adattarsi al diffuso «clima di radicalità»²¹⁷ prodotto dall'influenza della Rivoluzione russa e alle aspettative di «mutamenti palinogenetici»²¹⁸ maturate dai popoli europei durante la Grande Guerra. Pastore, nel discorso ai lavoratori di Monza, rimarcò il fatto che l'obiettivo dei sindacati cattolici non fosse tanto quello di favorire una divisione sindacale sulla base di uno specifico orientamento politico, quanto piuttosto quello di difendere, oltre agli interessi di classe, anche i valori religiosi dei lavoratori cattolici²¹⁹.

Fino al 1904, data dello scioglimento dell'Opera dei Congressi, il movimento sociale cattolico faceva capo all'Unione Economico-sociale, uno dei rami dell'Azione cattolica. In quegli anni, il rapporto di stretta dipendenza dalle gerarchie ecclesiastiche divenne problematico, oltre che in campo politico, anche per le organizzazioni cattoliche, che persero terreno a causa della crescente importanza di quelle socialiste; emerse, dunque, la necessità che gli organismi economici cattolici venissero coordinati da un ente completamente autonomo rispetto alla Chiesa²²⁰.

Il processo di affrancamento dei sindacati cattolici dalle gerarchie ecclesiastiche culminò nel 1918, con la soppressione dell'unione Economico-sociale e la costituzione della Confederazione Italiana dei Lavoratori (C.I.L.), tra i cui promotori spiccavano Giovan Battista Valente, Giovanni Gronchi e Achille Grandi. Obiettivo della C.I.L. era quello di conformarsi ai principi della dottrina sociale della Chiesa al fine di raggiungere «l'unità spirituale della nazione»²²¹, pur dichiarandosi formalmente aconfessionale²²².

²¹⁶ Ibidem

²¹⁷ Cfr. G. Quagliariello, *Masse, organizzazione, manipolazione. Partiti e sistemi politici dopo il trauma della Grande Guerra*, in F. Grassi Orsini, G. Quagliariello (a cura di), *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1996, pag. 22

²¹⁸ Ibidem

²¹⁹ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

²²⁰ Ibidem

²²¹ Cfr. Ivi, pag. 214

²²² Ibidem

Il programma della C.I.L. prevedeva che sindacato e partito dovessero restare due associazioni separate e con compiti, seppur accomunati dalla medesima finalità, distinti. Ciononostante, i richiami alla sfera politica erano evidenti nel programma, nel quale venivano rimarcate le divergenze rispetto al movimento sindacale socialista, di cui veniva rifiutato il concetto di “lotta di classe”, per sostituirlo con quelli della solidarietà sociale e dell’interclassismo. In quest’ottica, i cattolici proposero delle tesi alternative rispetto a quelle socialiste riguardanti il controllo industriale da parte degli operai e della modifica dei rapporti tra capitale e lavoro, avanzando l’ipotesi della possibilità dei lavoratori di acquistare azioni, di ottenere un’equa divisione dei profitti con i datori di lavoro e la partecipare alla gestione aziendale²²³.

Il programma poneva in evidenza la divergenza con il socialismo non solo in ambito ideologico e organizzativo, ma anche nella scelta degli strumenti di lotta: all’ideale della rivoluzione, i cattolici contrapponevano la volontà di procedere a «riforme sostanziali»²²⁴ a cui approdare attraverso un percorso legalitario e costituzionale. Al modello del collettivismo statale e della “proletarizzazione” dei lavoratori, opponevano una diversa idea dello sviluppo delle modalità di partecipazione, fondata sulla «libera disponibilità dei propri strumenti di lavoro»²²⁵.

Tali proposte si rivelarono lontane dalla sensibilità della classe operaia, nel cui animo il socialismo aveva instillato una “coscienza di classe” e delle sovrastrutture ideologiche ormai troppo mature per essere scardinate; inoltre, i progetti della C.I.L. vennero giudicati prospettive eccessivamente utopiche e irrealizzabili sul piano materiale, tanto da essere completamente ignorate da Giolitti. Lo scarso successo della proposta sociale delle associazioni dei lavoratori cattolici trovò riscontro nelle numerose adesioni alle occupazioni delle fabbriche promosse dalla Confederazione Generale del Lavoro (C.G.L.), considerata l’unico vero fulcro dell’attività sindacale²²⁶.

Se l’organizzazione sindacale cattolica ebbe scarso seguito nel contesto urbano, ebbe invece un ampio successo in quello rurale: nelle campagne, luoghi in cui la tradizione cattolica era particolarmente radicata, la C.I.L. ebbe una straordinaria affermazione, testimoniata dal numero di iscritti del 1920, che in due anni era salito a quota

²²³ Ibidem

²²⁴ Cfr. Ivi, pag. 215

²²⁵ Ibidem

²²⁶ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

1.200.000, dei quali l'80% era costituito da mezzadri, affittuari e piccoli proprietari terrieri²²⁷.

In quest'ottica, è opportuno considerare che il sindacalismo cattolico avesse soppe-
rito ad una mancanza, seppur circoscritta al contesto rurale, delle organizzazioni socia-
liste: i cattolici riuscirono a mobilitare le masse contadine, grazie ad una peculiare ca-
pacità di inquadramento, rispondendo alle loro esigenze di riappropriazione del lati-
fondo. Tra i traguardi raggiunti dal sindacalismo cattolico sono annoverabili il muta-
mento dei rapporti di produzione, la ripartizione delle proprietà terriere e la creazione
della piccola proprietà contadina; tutti punti su cui i socialisti, impegnati soprattutto
nell'organizzazione del proletariato urbano, non si erano soffermati, trascurando un
settore fondamentale della società italiana, da sempre prevalentemente agricola²²⁸.

Secondo Aga Rossi, nonostante il programma della C.I.L. rimarcasse le divergenze
con il socialismo, tra le leghe bianche vigeva un atteggiamento di tipo concorrenziale
nei confronti dei socialisti, piuttosto che di aperto antagonismo: i sindacati cattolici fu-
rono costretti dalla contingenza all'accettazione dei metodi e dell'idea della lotta di
classe. In quest'ottica, i sindacati bianchi, malgrado le loro posizioni eterogenee, rive-
stirono un ruolo di mediazione tra liberalismo e socialismo, ponendosi come obiettivo
primario la trasformazione delle strutture sociali, al fine di migliorare le condizioni
delle masse contadine²²⁹. Se il socialismo, come scrisse lo stesso Sturzo, «aveva teo-
rizzato il movimento proletario della grande industria», il movimento cristiano sociale
aveva rappresentato «per lo più la corrente economica dell'agricoltura,
dell'artigianato, della piccola industria»²³⁰.

Il primato detenuto dalla C.I.L. nelle zone rurali venne minacciato dall'avvento del
fascismo agrario, che, dopo un'iniziale fase conflittuale, si tradusse, nel nome della
battaglia comune al socialismo, in un tentativo di collaborazione che sfumò, nel set-
tembre del '25, con la stipulazione del Patto di Palazzo Vidoni tra la Confederazione
dell'Industria e la Confederazione delle Corporazioni fasciste; l'accordo stabiliva, in-
fatti, che solo a quest'ultima venisse riconosciuto il diritto di rappresentanza dei lavo-
ratori. Il Patto, inizialmente, suscitò ampie proteste da parte dei sindacati cattolici, che

²²⁷ Ibidem

²²⁸ Ibidem

²²⁹ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

²³⁰ Cfr. G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pag. 6

si videro costretti ad uniformarsi alla politica di Azione Cattolica per non soccombere all'annullamento dell'autonomia sindacale prodotto dalle pressioni fasciste. Quello che in principio era stato un tentativo di fare fronte comune contro il fascismo si trasformò progressivamente in un indebolimento della "Confederazione bianca", nel momento in cui, tra il '25 e il '26, Azione Cattolica rese manifesta l'intenzione di accettare il progetto di legge Rocco, che avrebbe posto le basi per l'affermazione del corporativismo fascista²³¹.

La Giunta Centrale di Azione Cattolica decise di eliminare tutte le iniziali riserve nei confronti della dottrina sociale fascista per avere, in cambio, il mantenimento di alcune prerogative, in cambio, però, dell'eliminazione di tutte le associazioni sindacali cattoliche indipendenti. L'"abbandono" della C.I.L. da parte di Azione Cattolica ne avrebbe provocato lo scioglimento definitivo, avvenuto nel novembre del '26, nonostante le resistenze dell'allora segretario generale Achille Grandi, che aveva da sempre rifiutato ogni forma di collaborazione con il fascismo, ergendosi a difensore delle «ragioni morali»²³² alla base del sindacalismo cattolico²³³.

Il fascismo, dunque, impose un annullamento totale sia del sindacalismo cattolico che di quello socialista, in virtù della sua logica corporativistica che considerava lo Stato, per dirla con Giuseppe Bottai²³⁴, «un'entità superiore al Sindacato, opposta e sovrapposta al Sindacato stesso, perché lo Stato è a sua volta [...] un "corpus", cioè una persona morale, viva e vera, irriducibile agli "atomi", siano essi sindacalisti, siano essi individualisti»²³⁵. I principi del corporativismo fascista imposero un ordinamento socio-politico che si proponeva come una "terza via" tra capitalismo e socialismo, ma che di fatto, violando i diritti di sciopero e di associazione, accelerò l'agonia del sindacato libero e legittimò, alla fine degli anni '30, lo sgretolamento del sistema parlamentare²³⁶.

Il rifiuto del fascismo come unica possibile alternativa a due sistemi diametralmente opposti, quello capitalista e quello socialista, metteva in luce «l'altra indispensabile

²³¹ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

²³² Cfr. Ivi, pag. 217

²³³ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969

²³⁴ Sottosegretario al Ministero delle Corporazioni dal 1926 al 1929

²³⁵ Cfr. F. Perfetti, *Lo Stato fascista. Le basi sindacali e corporative*, Le Lettere, Firenze, 2010, pag. 191

²³⁶ A tal proposito, si veda "Corporativismo", in M. L. Salvadori (a cura di), *Enciclopedia storica*, 1^aed., Zanichelli, Roma, 2000

priorità ideale e politica»²³⁷ del movimento politico cattolico, ovvero la questione del rapporto con le sinistre.

3.1.2 I cattolici e il rapporto con i socialcomunisti

Fin dal momento della sua costituzione, il Partito popolare italiano fece dell'esigenza di contrastare l'avanzata del socialismo il "collante" che unì le diverse forze costitutive del partito. Il divario che esisteva tra l'azione del gruppo popolare alla Camera che lavorava dall'"interno" del Parlamento e le leghe bianche che avevano raggiunto un alto grado di organizzazione al di fuori delle aule parlamentari, fungendo da gruppi di pressione, non fu colmato tanto dal programma del partito, quanto piuttosto dal timore suscitato dall'elemento "sovversivo" che i socialisti avevano inserito nella dialettica politica del primo Novecento²³⁸.

L'avversione nei confronti del paradigma rivoluzionario socialista da parte del Ppi, tuttavia, era ben lontano dal costituire una volontà univoca. Esso, al contrario, aveva una duplice natura, determinata dalla compresenza, all'interno del partito, di due correnti distinte: da un lato i conservatori, impegnati nella strenua difesa dello *status quo*; dall'altro i democratici, il cui obiettivo cardine era quello di fornire uno strumento alternativo a quello dei socialisti, per raggiungere, tuttavia, il loro medesimo obiettivo: «la democratizzazione del sistema sociale»²³⁹. Per questi ultimi, infatti, il Ppi avrebbe dovuto configurarsi come una sorta di "correttivo" del rivoluzionarismo marxista ed ergersi nel nome della libertà contro due monopoli, quello dello Stato accentratore di matrice liberale e quello dei socialisti nel mondo operaio. Alla proposta di risolvere la dialettica capitale-lavoro senza ricorrere alla lotta fra classi, ma mediante un atteggiamento di conciliazione, i democratici cristiani univano l'obiettivo di dimostrare la compatibilità dei principi di democrazia con quelli del messaggio evangelico, rappresentato dalla dottrina sociale della Chiesa²⁴⁰.

Nonostante le premesse ideologiche di queste due correnti all'interno del Ppi fossero divergenti, il fine a cui pervenire era il medesimo: inquadrare le rivendicazioni popolari all'interno di un processo virtuoso di trasformazione delle strutture economi-

²³⁷ Cfr. P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988, pag.129

²³⁸ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, 373 p.

²³⁹ Cfr. Ivi, pag. 20

²⁴⁰ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, 373 p.

che, pur utilizzando le strutture già esistenti, previste dall'ordinamento costituzionale. Ciò comportava che, per realizzare l'obiettivo del Ppi, fosse necessario passare dal piano socio-economico a quello politico e parlamentare²⁴¹.

Secondo alcuni storici, come Aga Rossi, il carattere di «partito d'ordine»²⁴² fu fortemente limitante per il Ppi, più di quanto non lo fosse l'eterogeneità delle correnti al suo interno. L'impegno a rispettare i dettami dell'ordine costituito determinò da un lato l'impossibilità di concretizzare le proprie proposte programmatiche, poiché soltanto una netta cesura avrebbe garantito la discontinuità necessaria all'affermarsi di un sistema nuovo; dall'altro, ne risentì anche l'identità politica del Ppi, che non imponendosi come una forza destabilizzante, non riuscì ad inserirsi nella dialettica politica facendo valere le proprie proposte programmatiche, ma finì inevitabilmente per essere considerato una corrente minoritaria che «ruotava» attorno al partito liberale²⁴³.

Secondo altra parte della storiografia, come ad esempio Malgeri, invece, il Partito popolare italiano poteva vantare degli elementi di novità assoluta nella politica italiana, che lo resero «un largo e organizzato partito di massa, in grado di sovvertire [...] gli equilibri politici creati, in più di mezzo secolo, dai governi liberali»²⁴⁴. *In primis*, il Ppi, rispetto all'esperienza precedente dei democratici cristiani, difensori e rappresentanti della politica sociale della Chiesa, si dichiarava aconfessionale, rifiutando l'idea che un singolo partito potesse fungere da «collettore politico»²⁴⁵ per tutti i cattolici italiani. Inoltre, secondo Malgeri, Sturzo avrebbe conferito al suo partito dei compiti nuovi: «Non si trattava più di realizzare una sorta di riformismo sociale, o di dar sfogo alle istanze corporativistiche presenti nel pensiero sociale cristiano. Sturzo esce dal chiuso della dottrina sociale della Chiesa per confrontarsi con i grandi temi politici, istituzionali e sociali del paese, con l'obiettivo di rompere i vecchi schemi di un sistema politico che non rispondeva più alle esigenze di una nuova realtà nazionale ed europea, aperta al futuro, animata da “un nuovo fiotto di vitalità democratica”, in antitesi alla concezione panteista dello Stato e della “tirannia burocratica”»²⁴⁶.

²⁴¹ Ibidem

²⁴² Cfr. Ivi, pag. 25

²⁴³ Si veda E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, 373 p.

²⁴⁴ Cfr. P. Carusi, *I partiti politici italiani dall'unità ad oggi, nuova edizione aggiornata*, Studium, Roma, 2008, pag. 63

²⁴⁵ Cfr. F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 768

²⁴⁶ Cfr. Ivi, pag. 766

In quest'ottica, il Ppi si sarebbe fatto portavoce delle istanze delle formazioni politiche di massa su due fronti: quello della politica nazionale e quello della politica estera. Per quanto riguarda la prima, Sturzo propose un ampio decentramento amministrativo attraverso la valorizzazione degli enti locali, un miglioramento della dialettica tra "paese reale" e "paese legale", affermò la necessità di un riformismo in campo scolastico, agricolo, tributario e burocratico. Riguardo alla politica estera, Sturzo si pose l'obiettivo di superare l'egoismo nazionale tipico dei nazionalismi, auspicava la realizzazione del diritto di autodeterminazione dei popoli e il riconoscimento della Società delle Nazioni come organo di risoluzione delle controversie fra Stati; dimostrava un certo interesse, inoltre, per i temi del disarmo, dell'arbitrato internazionale, della libertà dei mari. Un'idea di pace tra le nazioni compatibile con quella di Benedetto XV ai capi delle potenze belligeranti del 1 agosto 1917 e con il contenuto dei quattordici punti di Wilson²⁴⁷.

Il Partito popolare italiano, dunque, era lungi dal non avere un'identità politica ben definita: si faceva interprete di una nuova dottrina politica, il *popolarismo*, che, nonostante riconoscesse una diretta continuità con gli ideali del cattolicesimo democratico, «assunse una sua originale e peculiare fisionomia»²⁴⁸, sia sul fronte della politica interna che di quella estera. In quest'ottica, sarebbe improprio considerare l'esperienza popolare totalmente distante da quella socialista; riguardo certi obiettivi, come il riequilibrio dell'ordine mondiale secondo una logica che superasse la dicotomia vincitori-vinti e le esasperazioni nazionalistiche, sono persino riscontrabili delle similarità. Sturzo, dal canto suo, era consapevole del fatto che il mondo stesse attraversando un'epoca di grandi mutamenti socio-economici, salutando l'evoluzione della classe operaia «come l'avvento di una forza politica nuova che si inserisce nello sviluppo della classe dirigente, con conseguenze più larghe di quelle che ebbe la borghesia nel secolo XVIII quando divenne, con la rivoluzione francese, la nuova classe politica»²⁴⁹. Nonostante la comune vicinanza ai temi sociali e la medesima sensibilità ai cambiamenti storico-politici, è individuabile un'essenziale differenza ideologica tra la dottrina popolare e quella socialista: come scrisse Sturzo, il popolarismo era «sociale nel senso di una ri-

²⁴⁷ A questo proposito, si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986

²⁴⁸ Cfr. Ivi, pag. 767

²⁴⁹ Cfr. G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pag. 13

forma a fondo del regime capitalista attuale, ma si distacca dal socialismo perché ammette la proprietà privata, pur rivendicandone la funzione sociale»²⁵⁰.

La questione dell'apertura a sinistra fu un punto cruciale anche per il pensiero politico di De Gasperi, al quale una buona parte della storiografia attribuisce l'intenzione di attuare una sorta di «rivoluzione democratica»²⁵¹ che avrebbe portato a una trasformazione radicale e repentina dell'Italia all'indomani della caduta del governo Parri. In realtà, come sottolinea Craveri, benché la lotta di Liberazione avesse dimostrato l'esistenza di una volontà diffusa di sovvertire i rapporti sociali, sia nelle industrie che nelle campagne, in Italia non furono mai realmente gettate le basi per la messa in atto di un autentico processo rivoluzionario²⁵².

Nessuno dei partiti che componevano il Comitato di Liberazione Nazionale ebbe l'intenzione di porsi alla guida di una vera e propria rivoluzione in seguito alle spinte rinnovatrici che pervadevano la società, ma, al massimo, queste ultime vennero sfruttate e canalizzate ai fini del potenziamento dell'organizzazione e dell'ideologia partitica. Furono, in particolare, il partito comunista e quello socialista a far leva sui sentimenti di *revanche* del Dopoguerra per raccogliere ed inquadrare i consensi necessari alla loro legittimazione, «riuscendo a congelarli, plasmandoli ideologicamente e politicamente, senza, per un lungo tratto, né volere, né potere del tutto veramente risolverli»²⁵³.

Il concetto di “rivoluzione” propriamente detta, secondo Craveri, si presentò storicamente soltanto nel primo dopoguerra, quando le ideologie rivoluzionarie si erano già tradotte in atto per la prima volta con la rivoluzione russa, che aveva gettato le basi per un sovvertimento del sistema effettivamente compiuto, e poi con il fascismo, che aveva dato alla rivoluzione una declinazione propria, quella “eversiva”, che prevedeva la conquista del potere tramite l'uso della forza. Diverso, invece, fu il concetto di processo rivoluzionario del secondo dopoguerra, periodo in cui esso fu sempre presentato come una sorta di evento costantemente annunciato e mai concretizzato, strettamente connesso al vincolo ideologico e funzionale alla militanza del partito²⁵⁴.

²⁵⁰ Cfr. F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 767

²⁵¹ Cfr. P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988, pag. 193

²⁵² Si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

²⁵³ Cfr. Ivi, pag. 194

²⁵⁴ Si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

In quest'ottica, sarebbe errato pensare al tentativo del governo De Gasperi di permettere all'Italia di imboccare un percorso virtuoso come a una sorta di processo rivoluzionario; per il *leader* della Dc, memore dell'esito e delle conseguenze delle rivoluzioni già portate a termine, la nozione di "democrazia" era non solo non complementare, ma del tutto incompatibile con quella di "rivoluzione". La trasformazione politica e istituzionale da mettere in atto in Italia non era, dunque, assimilabile ad una "rivoluzione democratica", un concetto che agli occhi di De Gasperi sarebbe risultato una contraddizione in termini; al contrario, per citare lo stesso De Gasperi, «la democrazia è l'antirivoluzione»²⁵⁵. L'equivalenza rivoluzione-democrazia, secondo questo paradigma, era del tutto da rivisitare: un assetto democratico avrebbe certamente contribuito ad una trasformazione sociale in senso positivo per tutti gli strati sociali, ma gli eventi storici avevano dimostrato che non necessariamente la via rivoluzionaria avrebbe condotto al medesimo risultato²⁵⁶.

Per comprendere la profonda differenza tra il concetto di democrazia dei democristiani e quello dei socialcomunisti, occorre prendere le mosse dalla formula della «democrazia di massa»²⁵⁷ teorizzata dal comunismo e rielaborata da Togliatti, secondo cui la «transizione al socialismo»²⁵⁸, in Italia, non sarebbe dovuta coincidere con un immediato processo rivoluzionario, ma con un lento e graduale passaggio alla "democrazia di massa". L'evoluzione in senso democratico del Paese si sarebbe manifestata con «quanto nelle democrazie occidentali si era verificato agli inizi del secolo con l'approdo al suffragio universale e l'assunzione, nel processo di formazione delle decisioni politiche, della composizione contrattata dei processi conflittuali»²⁵⁹, attraverso l'azione dei sindacati, delle organizzazioni politiche e dei partiti operai. Questi ultimi avrebbero agito da un lato con la tattica parlamentare e dall'altro con la partecipazione diretta al governo, configurandosi, dunque, come «partiti di massa»²⁶⁰ che avrebbero dovuto conquistare il controllo delle istituzioni del Paese; secondo questo disegno, la

²⁵⁵ Cfr. Ivi, pag. 194

²⁵⁶ Si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

²⁵⁷ Cfr. Ivi, pag. 195

²⁵⁸ *Ibidem*

²⁵⁹ *Ibidem*

²⁶⁰ *Ibidem*

democrazia in Italia avrebbe dovuto costituire solamente una tappa transitoria nel processo di affrancamento dal vecchio assetto politico-istituzionale²⁶¹.

De Gasperi, al contrario, non declassava le idee democratiche a elementi secondari rispetto al ruolo dei partiti di massa, ma operava una netta distinzione fra le istituzioni rappresentative e la politica popolare dei partiti. Pur riconoscendo loro un'importanza fondamentale nella dialettica politica, non credeva che il ruolo primario che rivestivano fosse sufficiente a giustificare un'ingerenza nell'azione delle istituzioni statali. De Gasperi auspicava che i partiti di massa, in qualità di attori principali del sistema politico, agissero "all'interno" di esso servendosi dei mezzi legittimamente previsti dalla Costituzione, senza mirare ad un sovvertimento delle strutture fondamentali dello Stato. Il progetto di De Gasperi risultava coerente con il suo rifiuto della partitocrazia, alla base del quale vi era un profondo «senso dello Stato» che consisteva nel considerare lo Stato un ente *superiorem non recognoscens*, la cui autorità suprema era comunque frutto di una legittimazione democratica: la democrazia «lo inverava di sé, appunto, come Stato democratico»²⁶².

L'avvento di De Gasperi al governo non pose, dunque, una scelta tra una rivoluzione e una "restaurazione", ma «tra una nozione spuria di rivoluzione ed una classica di democrazia, come premessa necessaria ad un rinnovamento profondo della vita pubblica in Italia»²⁶³.

In quest'ottica, non è difficile comprendere le ragioni della frammentazione ideologica in seno alla Dc riguardo al dibattito sull'idea di democrazia: alcuni esponenti della sinistra cattolica, tra cui Franco Rodano poi confluito non a caso nelle file dei cattolici comunisti²⁶⁴, credevano che il liberalismo e la democrazia, a causa del loro stretto rapporto con il capitalismo, avrebbero essi stessi posto le basi per l'avanzare del loro antagonista, il comunismo, dimostrandosi, come scrisse Rodano, degli «improvvisi stregoni assolutamente incapaci di non evocare le forze destinate a li»²⁶⁵, in una sorta di profezia che si autoadempie.

²⁶¹ Si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

²⁶² Cfr. Ivi, pag. 196

²⁶³ Ibidem

²⁶⁴ Politico, politologo e filosofo italiano, tra i fondatori del Movimento dei Cattolici Comunisti (1943) e di Sinistra Cristiana (1944-45)

²⁶⁵ Cfr. P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988, pag. 129

L'idea di liberalismo degasperiano confliggeva con la visione della sinistra del partito, che si attestava su posizioni di «integralismo cattolico»²⁶⁶ che sfociavano in un rifiuto dell'idea che il capitalismo potesse essere una valida alternativa al comunismo. Ciò che preoccupava De Gasperi era che questo atteggiamento di diffidenza nei confronti dell'economia capitalistica e di sfiducia nel liberalismo potesse minare le basi del concetto di democrazia, facendogli assumere dei contorni labili. Secondo la concezione degasperiana, la democrazia, da sempre, si accompagnava al libero mercato: mettere in dubbio questo assunto avrebbe certamente indebolito la critica al comunismo e avrebbe intralciato l'azione politica della Dc²⁶⁷.

De Gasperi, pur restando fedele alla sua posizione filoliberalista, anticomunista e alla sua concezione di democrazia diversa da quella “di massa” portata avanti dai comunisti, credeva che ogni formazione politica dovesse «smussare gli angoli»²⁶⁸, al fine di convergere con le altre verso un unico obiettivo: risollevare il Paese dopo il ventennio fascista²⁶⁹.

3.2 L'assetto organizzativo

3.2.1 La struttura del partito: organizzazione “dal basso”

Al fine di guidare l'Italia durante un'epoca di trasformazioni sociali ed economiche, era necessario che l'ordine politico assumesse «una chiara fisionomia democratica, che doveva maturare “dal basso”»²⁷⁰; il partito, secondo Sturzo, doveva recepire i problemi reali e tangibili del Paese e configurarsi come il punto d'approdo della maturazione di una coscienza civile e politica di tutte le classi sociali²⁷¹.

Affinché la legittimazione popolare dell'azione di partito fosse possibile, era necessaria la costruzione di un solido apparato organizzativo; secondo Malgeri, con la nascita del Ppi, in Italia, si assistette ad un'inversione di tendenza sul piano della struttura interna dei partiti. Lo Statuto del Ppi esprimeva a pieno il carattere democratico

²⁶⁶ Cfr. Ivi, pag. 130

²⁶⁷ Si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

²⁶⁸ Cfr. Ivi, pag. 130

²⁶⁹ Si veda P. Craveri, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988

²⁷⁰ Cfr. F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 760

²⁷¹ Si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986

della struttura organizzativa, stabilendo l'apertura del partito a tutti coloro che avessero voluto aderirvi, senza vincoli di carattere confessionale. La vocazione democratica del Ppi si rifletteva anche nella struttura interna del partito: lo Statuto prevedeva che il congresso nazionale eleggesse un Consiglio nazionale, che a sua volta avrebbe eletto la Direzione e il Segretario politico. A quest'ultimo spettava, oltre che il potere esecutivo della linea politica adottata dal Consiglio nazionale e dalla Direzione, l'organizzazione del partito sul territorio, l'attività propagandistica, amministrativa e di bilancio²⁷².

Il Partito popolare italiano si dotò di una capillare organizzazione periferica, articolata in una fitta rete di organismi locali, ovvero le sezioni comunali, i comitati provinciali e collegiali, che costituivano gli strumenti preposti alla partecipazione democratica. La struttura "piramidale" del partito era funzionale a mantenere uno stretto legame con la linea generale fissata dagli organi centrali, pur assicurandosi che quest'ultima non "soffocasse" gli impulsi provenienti dalla base. Il Ppi, tuttavia, non dovette costruire la sua fitta articolazione sul territorio *ex novo*, ma trovò la sua base nelle strutture organizzative cattoliche preesistenti alla sua nascita: sindacati bianchi, leghe contadine, cooperative e casse rurali, associazioni di categoria, i circoli cattolici sociali, culturali e giovanili di tutte le diocesi; una rete di organismi e associazioni che il Ppi ereditò dai democratici cristiani, che li avevano costituiti nel nome della dottrina sociale della Chiesa²⁷³.

L'organizzazione del Partito popolare italiano, secondo il suo fondatore, si basava su «una democrazia interna, che non soltanto serviva a creare tra i membri la comprensione della vera democrazia, ma faceva anche in modo che emergessero nella vita pubblica i valori individuali, quale senso di responsabilità personale»²⁷⁴. Secondo Paolo Ungari, il carattere centralistico assunto dall'organizzazione del partito sarebbe comparabile, seppur con le relative differenze, al centralismo democratico tipico della dottrina leninista, che si identificava nella sintesi delle spinte provenienti dalla base sociale indirizzate e coordinate dalle avanguardie. Malgeri, al contrario, ritiene che l'intento di Sturzo fosse quello di controllare l'eterogeneità delle diverse culture e posizioni presenti nel movimento cattolico, che, senza un'adeguata «forza organica unita-

²⁷² Ibidem

²⁷³ Ibidem

²⁷⁴ Cfr. Ivi, pp. 776-777

ria», avrebbero reso «lenta e difficile la elaborazione pratica unitaria del [...] pensiero politico»²⁷⁵. Ciononostante, Sturzo non considerava il pluralismo un mero ostacolo all'azione di partito ma, al contrario, lo riteneva «un segno di vitalità»²⁷⁶, ovvero un momento fondamentale per alimentare un dibattito costruttivo all'interno del suo partito.

Applicare il metodo democratico, secondo il *leader* del Ppi, sarebbe stata l'unica soluzione che avrebbe rispecchiato la dinamicità propria della società civile, ancor più se si considera che il popolarismo nacque in concomitanza con l'emergere della società di massa²⁷⁷. La tendenza ad accogliere e a tutelare le diverse vedute e interessi degli iscritti al partito, tuttavia, non avrebbe dovuto riguardare l'aspetto programmatico della dottrina popolare, che, al contrario, prevedeva un'armonia di intenti necessariamente univoca e unidirezionale²⁷⁸.

La struttura piramidale del Partito popolare italiano fu ripresa anche dalla Democrazia cristiana: anch'essa prevedeva un'organizzazione «dal basso», imperniata sulla legittimazione da parte dei tesserati e di coloro che si associavano liberamente al partito. Come per il Ppi, anche per la Dc il dissenso era accolto come elemento garante del rispetto della regola democratica che si manifestava non solo nella dialettica tra partiti, ma anche nella struttura interna del partito stesso²⁷⁹.

Nel partito di De Gasperi, tuttavia, la presenza di forze centrifughe dalle differenze troppo marcate rispetto alla linea della Direzione e dall'ideologia ben definita avrebbe rischiato di compromettere l'impostazione centralistica del partito, sancita dall'art. 87 dello Statuto della Dc, secondo cui: «I gruppi parlamentari e ogni loro componente per tutte le questioni di rilevanza politica, debbono attenersi all'indirizzo generale fissato dal Congresso nazionale ed alle direttive degli organi nazionali»²⁸⁰.

La proposta di abolire l'art. 87 dello Statuto fu avanzata dalla sinistra del partito e in particolare da Dossetti, durante la prima Assemblea nazionale della Democrazia cri-

²⁷⁵ Cfr. Ivi, pag. 777

²⁷⁶ Cf. Ivi, pag. 778

²⁷⁷ A questo proposito, si veda G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pp. [37]-56

²⁷⁸ Si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986

²⁷⁹ Si veda V. Capperucci, *Il partito dei cattolici. Dall'Italia degasperiana alle correnti democristiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, 709 p.

²⁸⁰ Cfr. «Statuto della Democrazia cristiana», <http://www.democraziacristianaonline.info/statuto.htm> (68 of 99), data di aggiornamento 12 settembre 2007, data di consultazione 30/09/2014

stiana. Obiettivo dell'intervento di Dossetti non era semplicemente di gettare luce sulla necessità di stemperare il potere del Congresso e della Direzione del partito, ma auspicava, soprattutto, il riconoscimento dell'importanza del ruolo delle correnti nella dialettica interna al partito. Sulla stessa scia dell'intervento di Dossetti si attestava la relazione di Gronchi, il quale riteneva che il concetto di unità partitica non fosse più considerabile come un dogma, ma che per vincere la lotta contro il comunismo sarebbe stata necessaria una forma più evoluta di organizzazione partitica. La sinistra interna alla Dc intendeva ricostituire l'organizzazione del partito attraverso l'introduzione del criterio proporzionale per l'elezione degli organi dirigenti, affinché le correnti minoritarie fossero stabilizzate e rafforzate rispetto alla linea della Direzione²⁸¹.

La critica della sinistra interna era fondata sulla convinzione che alla base del centralismo organizzativo del partito non vi fosse una solida unione spirituale e d'intenti fondata su un'ideologia forte, ma semplicemente su «un vincolo disciplinare esteriore, occasionale, determinato esclusivamente dalla Direzione»²⁸². In quest'ottica, era legittimo ritenere che il modello di organizzazione “dal basso” che la Dc aveva ereditato dal Ppi fosse un dato meramente formale e che oramai non rispondesse più alle istanze della base sociale.

Alle rivendicazioni della sinistra del partito, De Gasperi rispose che se l'unità del partito non poteva essere raggiunta sul piano dialettico, poteva esserlo sul piano morale, in quanto, nonostante l'ineluttabilità della presenza di posizioni discordi in un regime democratico, un partito unito sarebbe stato più efficiente nell'adempiere al suo compito di servire la Nazione. Per De Gasperi, come era stato per Sturzo, il pluralismo di vedute poteva passare da elemento disgregante a dato positivo, utile per creare una solida base di consenso su cui fondare la struttura unitaria del partito stesso. Il *leader* della Dc, tuttavia, spinto dall'esigenza quotidiana di fronteggiare la gestione concreta dei problemi e delle responsabilità di governo, prediligeva un partito disciplinato rispetto ad un'organizzazione animata dalla coesistenza di istanze attive e al contempo conflittuali²⁸³.

²⁸¹ Si veda V. Capperucci, *Il partito dei cattolici. Dall'Italia degasperiana alle correnti democristiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, 709 p.

²⁸² Cfr. Ivi, pag. 291

²⁸³ Si veda V. Capperucci, *Il partito dei cattolici. Dall'Italia degasperiana alle correnti democristiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, 709 p.

3.2.2 Partito “di programma” o programma di partito?

Strettamente connessa alla tematica dell'organizzazione partitica, nel progetto di Sturzo, risulta la questione dell'importanza rivestita dall'aspetto programmatico. La concezione di “programma” del *leader* del Ppi risultava chiara dalla sua relazione al Congresso di Bologna, in cui spiegava che «un programma politico non è né un elenco di proposizioni dogmatiche né una lettera morta, come fissata in un ordine testamentario, che è al di fuori di noi stessi. Il programma è anzitutto una realtà, e come tale è vivente e si evolve [...] e segna nel suo sviluppo il cammino e il progresso del partito»²⁸⁴. Il peculiare carattere di dinamicità attribuito da Sturzo al programma, secondo Malgeri, era strettamente collegata alla rivendicazione dell'aconfessionalità del partito. Venuto a mancare il “collante” della comune battaglia in nome della difesa degli interessi della Chiesa, non restava altra opzione se non quella di considerare il programma un aspetto essenziale e qualificante, che avrebbe conferito al Ppi un carattere proprio²⁸⁵.

Sturzo intendeva trasmettere l'immagine di una formazione politica inserita nella realtà sociale e che era perfettamente in grado di recepirne le istanze, in qualità di «partito sintetico nel programma ma realizzatore nella vita»²⁸⁶. La “vita” a cui si riferisce Sturzo è quella politica e sociale, che vede contrapposti diversi campi di forza nel corso dell'evoluzione storica; è proprio l'evoluzione della dialettica politica, parallela alle trasformazioni economiche, sociali e culturali, il dato in funzione del quale il programma, nella concezione sturziana, deve adattarsi costantemente alla realtà. Diretta conseguenza del profondo rapporto del partito con la società è il ruolo di mediazione che Sturzo affidava al Ppi, che trovava nell'eterogeneità delle articolazioni della realtà sociale l'“humus fertile” su cui innestare la propria azione politica²⁸⁷.

Se Sturzo aveva proposto un paradigma innovativo che considerava il programma un elemento propulsivo, che avrebbe condotto al passaggio «dall'idea al fatto»²⁸⁸, De Gasperi dovette scontrarsi dapprima con l'esigenza di fornire degli strumenti per rico-

²⁸⁴ Cfr. E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, pag. 101

²⁸⁵ Si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, 1034 p.

²⁸⁶ Cfr. Ivi, pag. 772

²⁸⁷ Si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, 1034 p.

²⁸⁸ Titolo dato da Sturzo alla sua prima raccolta di discorsi: si veda G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pp. [37]-56

struire l'Italia dopo il ventennio fascista, e in seguito, negli anni del centrismo, con «realità della gestione quotidiana della politica»²⁸⁹.

Le caratteristiche del programma della Democrazia cristiana erano evidenti già a partire dal nome che gli fu conferito durante le “riunioni romane” tenute da De Gasperi e gli altri membri fondatori della Dc durante il periodo di clandestinità: «Idee ricostruttive della Democrazia Cristiana»²⁹⁰. Alla base del disegno degasperiano vi era la convinzione che «queste idee ricostruttive» avrebbero dovuto «fermentare già nel travaglio dell'aspra vigilia, affinché nel tempo della ricostruzione possano diventare le idee-forza che animeranno la volontà libera del popolo italiano»²⁹¹. Il progetto iniziale della Dc affermava la necessità di una ridefinizione di nuove leggi fondamentali per le basi costruttive dello Stato, che il fascismo, tramite l'uso della violenza, aveva sconvolto.

La fase successiva, in cui si era pervenuti ad un livello maggiore di stabilità e la Dc si era affermata come partito-guida del panorama politico italiano, sorse una nuova questione che investì la linea programmatica del partito, riconducibile alla frammentazione interna che minava le basi dell'unità politica della Dc. La corrente dossettiana, infatti, negli anni del centrismo, rivendicò l'esigenza di una maggiore chiarezza del programma del partito. De Gasperi, spinto dalle difficoltà dell'“ordine del giorno”, si trovò nella situazione di dover conciliare «da un lato la tensione ideale e dall'altro un pieno e spregiudicato realismo»²⁹², intento in cui, secondo Scoppola, il *leader* della Dc riuscì perfettamente²⁹³.

La fragilità della linea programmatica derivò, piuttosto, dal proposito di mantenere l'unità partitica: come hanno dimostrato ricerche più recenti, i tentativi di porsi come alternativa alla linea degasperiana provenivano non soltanto dalla corrente della sinistra interna rappresentata da Dossetti e Gronchi, ma anche “da destra”. Poiché, a differenza dei dossettiani, non ebbe dei *leader* laici degni di nota, quest'ultima corrente faticò a farsi largo nel del dibattito in seno alla Dc, ma costituì un ulteriore ostacolo alla

²⁸⁹ Cfr. V. Capperucci, *Il partito dei cattolici. Dall'Italia degasperiana alle correnti democristiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, pag. 322

²⁹⁰ Cfr. E. Aga Rossi, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, pag. 335

²⁹¹ *Ibidem*

²⁹² Cfr. P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997, pag. 117

²⁹³ Obiettivo che non sarebbe stato raggiunto, al contrario, dagli esponenti della “seconda generazione” della Democrazia cristiana, salvo alcune eccezioni come Aldo Moro. A questo proposito, si veda P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997

definizione di un programma politico chiaro e unidirezionale. Come sostiene Scoppola, infatti, «l'unità politica dei cattolici è insomma stata per la Dc un elemento di grandissima forza dal punto di vista del consenso elettorale, ma anche di debolezze e freno sul piano politico e programmatico»²⁹⁴.

3.3 Il vincolo ideologico

3.3.1 Il partito “di centro” e il “centrismo degasperiano”

Nel confrontare le esperienze politiche di Sturzo e De Gasperi, occorre prendere le mosse dalle differenti sfumature semantiche del termine “centro”. Per il fondatore del Ppi, infatti, la posizione centrista assunta dal suo partito non aveva nulla a che vedere con una semplice categorizzazione politica; come scrisse Sturzo, il centrismo dei popolari non fu «una linea mediana fra i destri e i sinistri»²⁹⁵, ma era identificabile con il popolarismo stesso, in quanto il programma del Ppi era «temperato e non estremo», ogni affermazione «mai assoluta ma relativa»²⁹⁶. Non si configurava, dunque, come una posizione strategico-politica, ma una tendenza basata sulla volontà di interpretare le istanze di tutte le classi sociali, al fine di pervenire alla creazione di un partito che incarnasse la volontà nazionale nella sua interezza²⁹⁷.

Il modello centrista proposto dal Partito popolare italiano si ispirava al principio cristiano per cui l'uomo ha il dovere morale di tendere alla perfezione, ma non può mai arrivare «ad una conquista definitiva, ad un assoluto di bene»²⁹⁸. Confidare nel raggiungimento di un mondo ideale, per Sturzo, sarebbe stato irrealistico e contrario al senso della storia: «noi non speriamo i trionfi assoluti del bene come non crediamo ai trionfi assoluti del male sulla terra», poiché sia nella vita spirituale che in quella sociale «le lotte si alternano, e il male può vincere e può essere vinto dal bene»²⁹⁹. Lo strumento di lotta politica per eccellenza, per Sturzo, era l'etica, da lui considerata superiore alla cosiddetta «ragion politica»³⁰⁰, poiché avrebbe consentito di affrontare i pro-

²⁹⁴ Cfr. Ivi, pag. 118

²⁹⁵ Cfr. F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 774

²⁹⁶ Ibidem

²⁹⁷ Si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986

²⁹⁸ Cfr. Ivi, pag. 774

²⁹⁹ Cfr. Ivi, pag. 775

³⁰⁰ Ibidem

blemi non come dei fini assoluti da perseguire ad ogni costo, ma con un «un senso di relatività»³⁰¹.

Dalla concezione relativistica del modello centrista conseguiva direttamente la vocazione interclassista del Partito popolare italiano; essere una forza politica centrista, per Sturzo, significava avere un programma amministrativo, tributario e istituzionale, basato sulla volontà di proporre una sintesi di istanze, valori etici e interessi provenienti dall'universo composito della società civile³⁰².

Un modello di centrismo, quello del Ppi, che faticò ad affermarsi tra le file della Democrazia cristiana per cui, invece, la nozione di “centro” assunse una connotazione più tradizionale, legata, cioè, ad un ambito puramente politico-strategico. La stagione del “centrismo degasperiano” è fatta risalire dalla maggioranza degli storici a dicembre del 1947, quando il primo governo De Gasperi ottenne il voto di fiducia con la partecipazione di repubblicani e socialdemocratici. Come ricorda Scoppola, Pietro Nenni³⁰³, all'indomani della votazione, annotò nel suo diario che la fiducia conferita al governo avrebbe aperto «una fase neotrasformista alla Depretis o alla Giolitti»³⁰⁴. La tesi secondo cui De Gasperi, nella fase del centrismo, avesse manipolato la dialettica politica per rispondere a un suo disegno “machiavellico”, seppur sostenuta da buona parte della storiografia, per Scoppola non trova un riscontro concreto nella complessa realtà dello sviluppo della crisi politica³⁰⁵. L'impulso decisivo nel determinare l'adesione dei repubblicani e dei socialdemocratici al governo, secondo Scoppola, fu dato dalla costituzione del Cominform, che stravolse drasticamente gli equilibri politici internazionali: «per la storia del centrismo è decisivo dunque il ruolo dei partiti cosiddetti minori, il cui apporto De Gasperi considerò fin dall'inizio essenziale»³⁰⁶.

La scelta del governo tripartito fu ampiamente criticata anche all'interno della stessa Dc, negli ambienti cattolici e nello stesso Vaticano; il che lascia intendere che fu lo stesso De Gasperi ad assumersi la responsabilità della decisione di mantenere un equi-

³⁰¹ Ibidem

³⁰² Si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986

³⁰³ *Leader storico del Partito socialista italiano*

³⁰⁴ Cfr. P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997, pag. 239

³⁰⁵ A questo proposito, si veda P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997

³⁰⁶ Cfr. Ivi, pag. 241

librio politico tanto precario; egli si trovò a dover gestire contemporaneamente le pressioni della sinistra interna alla Dc, a sua volta divisa negli orientamenti dossettiano e gronchiano, e la ricerca dell'appoggio della Chiesa, importante collettore di consensi, pur cercando di impedire la rinascita del clericalismo e del conseguente anticlericalismo. L'obiettivo di Dossetti era quello di evitare un confronto frontale con i socialcomunisti, in quanto avrebbe fatto perdere di vista il percorso di rinnovamento che la Dc avrebbe dovuto intraprendere da sola, dopo aver assunto l'eredità della collaborazione antifascista, su cui si innestava il fragile equilibrio del tripartito. Gronchi, al contrario, auspicava una collaborazione con i socialisti al fine di creare un fronte comune contro il comunismo; De Gasperi, dal canto suo, insieme ai dossettiani (benché con finalità differenti), tentò di conservare una qualche forma di collaborazione con i comunisti, nei quali vedeva rappresentata storicamente la classe operaia³⁰⁷.

Per quanto riguarda la reazione suscitata negli ambienti ecclesiastici dalla formula del governo tripartito, Scoppola smentisce l'idea diffusa che vede negli anni della ricostruzione un'epoca di «feconda unità dei cattolici»³⁰⁸. All'interno del mondo cattolico erano presenti, infatti, diverse linee di frattura: da un lato la coesistenza, in Vaticano, di monsignor Tardini e di Montini, dalle idee contrastanti; dall'altro l'influenza del «partito romano», rappresentato da Mons. Ronca, rettore dell'Ateneo Lateranense e il gesuita padre Martegani, direttore di «Civiltà cattolica». Mentre Montini era il «naturale punto di riferimento della iniziativa degasperiana»³⁰⁹, Tardini nutriva una profonda sfiducia nella concezione di partito come strumento di presenza cattolica nella società. Gli esponenti del partito romano miravano a una destrutturazione della Democrazia cristiana che avrebbe lasciato il posto ad «una vastissima aggregazione cattolico-nazionale aperta a tutta la destra»³¹⁰. Mentre De Gasperi lasciava aperta la possibilità di far confluire l'opposizione comunista nella dialettica parlamentare, il partito romano poneva il comunismo in una posizione al limite della legalità, esterna alla Costituzione ed intendeva portare a compimento il processo di «confessionalizzazione» dello Stato italiano. L'opposizione al progetto di Ronca e Martegani da parte della Dc danneggiò l'immagine del partito, che, nel tentativo di ribadire la sua unità, sfociò

³⁰⁷ A questo proposito, si veda P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997

³⁰⁸ Cfr. Ivi, pag. 246

³⁰⁹ Cfr. Ivi, pag. 247

³¹⁰ Cfr. Ivi, pag. 248

nell'esito opposto e indesiderato: l'accentuazione del carattere confessionale del partito³¹¹.

Partendo dalla premessa della complessissima eterogeneità delle diverse forze politiche del mondo cattolico, sia esterne che interne alla Dc, Scoppola concepisce gli anni del centrismo degasperiano come il dispiegarsi di una «storia scritta dai vinti assai prima che dai vincitori»³¹²: i vinti, cioè i partiti minori della sinistra, sconfitti il 18 aprile 1948, furono i veri protagonisti della diffusione dell'immagine della strategia di De Gasperi, mentre i vincitori «hanno preferito stendere sul periodo centrista un velo di oblio»³¹³. Il voto di fiducia al governo degasperiano, che potrebbe apparire come il più grande successo di De Gasperi, fu in realtà la causa di una profonda divisione all'interno della Dc, che avrebbe portato, insieme ai fattori “esterni”, alla crisi stessa della più grande espressione del realismo di De Gasperi: il centrismo.

3.3.2 Pedagogia o ideologia?

L'idea di partito moderno nella visione di Sturzo è imperniata dell'elemento pedagogico; scrive De Rosa: «A Sturzo sarebbe sembrato assurdo concepire un partito, un movimento senza storia, puramente pragmatico, di pura rappresentatività sociale, semplice confederazione di interessi categoriali. Non ci sono, per Sturzo, nemmeno in politica atti, comportamenti che non si richiamino alle leggi interne delle facoltà umane»³¹⁴. Nell'ottica sturziana, il partito non è un fine, bensì un mezzo a cui viene attribuita una funzione importantissima, quella di formare un pensiero politico e autonomo negli elettori: un compito di cui i partiti, nella concezione tradizionale, non si erano mai fatti carico.

Un partito «che occupa il campo della cultura»³¹⁵ ben si conciliava con le trasformazioni sociali in atto negli anni del popolarismo, che avevano portato alla luce le nuove classi sociali, che avevano l'esigenza di acquisire i mezzi per la partecipazione al processo politico. Il ruolo di «pedagogo»³¹⁶ assunto da Sturzo aveva l'obiettivo di

³¹¹ A questo proposito, si veda P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997

³¹² Cfr. Ivi, pag. 233

³¹³ Cfr. Ivi, pag. 235

³¹⁴ Cfr. G. De Rosa, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pag. 19

³¹⁵ Cfr. Ivi, pag. 20

³¹⁶ Cfr. Ivi, pag. 23

operare all'interno di una democrazia «vissuta»³¹⁷, come egli stesso la definiva, nel senso che il partito doveva essere mettere i suoi iscritti nelle condizioni di essere consapevoli della «sostanza della propria attività»³¹⁸. Secondo Malgeri, è possibile stabilire un'analogia tra la visione pedagogica di Sturzo e il partito gramsciano, «non chiuso all'interno delle sue sezioni e della sua attività politica e parlamentare, ma aperto e in grado di permeare del suo pensiero e della sua cultura vari settori della vita sociale, civile e culturale del paese»³¹⁹.

La funzione pedagogica del Ppi era rivolta a tutti gli attori della società civile, ma in modo particolare al mondo cattolico, affinché divenisse pienamente convinto dell'assetto democratico su cui doveva essere fondata l'Italia. I cattolici, tradizionalmente, avevano da sempre dimostrato una certa ostilità nei confronti del Parlamento, accusato di essere il fulcro della secolarizzazione del Paese, nonché espressione di certe «basse manovre anticlericali e massoniche»³²⁰. La diffidenza nei confronti delle istituzioni democratiche, per Sturzo, era riconducibile alla sfiducia nei confronti del sistema liberale, a cui il mondo cattolico si era affidato solamente per fronteggiare il pericolo dell'avanzata dell'estrema sinistra, senza mai aderire in modo consapevole al principio di rappresentanza politica³²¹.

Il ruolo ermeneutico del partito di Sturzo deve necessariamente essere tenuto distinto da quello che Emilio Gentile definisce «il grande pedagogo»³²² proprio dell'ideologia fascista. Nello stato totalitario fascista, infatti, «educare politicamente» significava «formare negli italiani una mentalità da “cittadino soldato”, che doveva conformare tutta la condotta della sua esistenza secondo il dogma del “credere, obbedire, combattere”»³²³. Il culto del regime si basava su una concezione antropologica della massa come un'aggregazione umana incapace di maturare una coscienza civile che le permettesse di autogovernarsi attraverso la scelta consapevole dei propri rappresentanti, influenzabile solamente da fattori “magici” e irrazionali. In quest'ottica,

³¹⁷ Ibidem

³¹⁸ Cfr. Ivi, pag. 24

³¹⁹ Cfr. F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 779

³²⁰ Ibidem

³²¹ Si veda F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986

³²² Cfr. E. Gentile, *Fascismo e antifascismo. I partiti italiani fra le due guerre*, Le Monnier, Firenze, 2011, pag. 208

³²³ Cfr. Ivi, pag. 209

l'indottrinamento degli individui "dalla culla alla tomba" era funzionale ad inculcare negli animi del popolo una suggestione mitica, che avrebbe legittimato il primato dello Stato deificato. L'opera di educazione fascista, dunque, si configurava come una «pedagogia totalitaria permanente»³²⁴, svolta da tutte le organizzazioni del regime fascista, che avevano il compito di inquadrare la società nella sua totalità per incanalarla verso una «rivoluzione antropologica»³²⁵ funzionale al mantenimento dell'egemonia culturale fascista.

Il limite del popolarismo, secondo Malgeri, risiedette soprattutto nel fatto che il Ppi non seppe esercitare un potere di attrazione sufficiente verso di se', non trasmettendo ai suoi potenziali ed ex elettori «la percezione esatta della natura sociale e democratica del popolarismo»³²⁶, tanto da indurli a preferire il Partito nazionale fascista, che si presentava come l'unica speranza di riportare ordine nel Paese, pur assicurando l'impegno nella tutela degli interessi della Chiesa. Mussolini, infatti, riuscì a battere Sturzo non sul terreno politico, ma su quello strategico; si impose strumentalizzando le gerarchie ecclesiastiche e accostando l'immagine del Ppi a quella del vecchio Stato liberale corrotto, distorcendo la reale natura del partito di Sturzo³²⁷.

Il regime di Mussolini, dal momento del suo insediamento, riuscì nella sua opera di fascistizzazione della società, che avrebbe paralizzato il naturale sviluppo della maturità politica del cittadino italiano medio. Gli strascichi di questo ritardo nella formazione di una cultura democratica sarebbero stati evidenti anche in seguito al crollo del regime: la Democrazia cristiana si trovò ad agire proprio in questo retroterra culturale e religioso, che richiedeva una formazione *ex novo* della cultura democratica. Ecco, allora, che l'ideologia del partito di De Gasperi dovette fare i conti, oltre che con l'insorgere dei nuovi soggetti popolari di massa, con il «vuoto morale»³²⁸ lasciato dal crollo del fascismo, soprattutto tra i ceti medi, nei quali l'ideologia fascista aveva attecchito in modo particolare. Solamente i partiti di matrice popolare, secondo Scoppola, avrebbero potuto raccogliere il pesante fardello dell'eredità fascista e convertirlo in chiave

³²⁴ Cfr. Ivi, pag. 208

³²⁵ Cfr. Ivi, pag. 210

³²⁶ Cfr. F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 780

³²⁷ F. Malgeri, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986

³²⁸ Cfr. P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997, pag. 105

nuova, al fine di educare la società di massa creata dal fascismo ai valori della democrazia³²⁹.

Il consenso guadagnato dalla Democrazia cristiana fu il risultato, secondo Scoppola, della mediazione della Chiesa, in quanto quest'ultima, dopo il crollo del regime, si era trovata «spontaneamente a svolgere il ruolo di garante della società civile in Italia e punto di riferimento morale di larghi strati popolari»³³⁰; ciò non equivale, secondo Scoppola, all'imporsi di una politica conservatrice su una base popolare progressista, come sosteneva la stampa del tempo, in particolar modo quella comunista: la Dc fu un forte elemento di trazione agli albori della vita democratica in Italia. Scoppola individua nel pensiero del *leader* della Dc «l'affermazione della libertà individuale e degli ordinamenti rappresentativi», insieme all'obiettivo di costruire «una democrazia pluralistica, che esprime una società articolata, in cui individuo e Stato non sono più entità astratte e contrapposte»³³¹; il proposito di de Gasperi di creare una democrazia evoluta è alla base dell'ideologia della Dc che, come la tradizione popolare, procede “dal basso” e non si trova necessariamente a confliggere con «le esigenze più profonde del cristianesimo»³³².

In un certo senso, anche la politica della Dc ebbe una funzione pedagogica, in quanto De Gasperi si preoccupò di non escludere del tutto le spinte clericali ed integraliste che esistevano nel mondo cattolico, ma volle indirizzarle verso la sua proposta pluralistica, accettando la presenza, nel regime di democrazia, anche delle fasce del mondo cattolico che se ne erano discostati con l'adesione al fascismo. Per Scoppola, De Gasperi assunse questo ruolo di mediatore al fine di approdare ad una «sintesi di tutte le forze in gioco il più coerente possibile, o la meno lontana, rispetto alla tradizione popolare o cattolico democratica»³³³.

³²⁹ Si veda P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997

³³⁰ Cfr. Ivi, pag. 106

³³¹ Cfr. P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna, 1988, pag.76

³³² Ibidem

³³³ Cfr. Ivi, pp. 302-303

CONCLUSIONI

L'analisi condotta nelle pagine precedenti ha cercato di rispondere all'obiettivo esposto nell'introduzione, ovvero di tracciare un profilo il più esauriente possibile delle due personalità politiche di Sturzo e De Gasperi in relazione al loro approccio alle questioni esaminate. Le criticità emerse dalla ricerca storiografica hanno evidenziato la difficoltà di elaborare un giudizio univoco ed obiettivo sulle scelte e le azioni politiche dei due *leader*, dovuta alla peculiare eterogeneità del movimento cattolico italiano e al divario enorme esistente fra i retroterra sociali, politici e culturali in cui Sturzo e De Gasperi si trovarono ad operare, nonché dai differenti ruoli da essi rivestiti in ambito politico ed istituzionale. Ciononostante, è stato possibile rintracciare, attraverso l'individuazione dei punti di vista comuni delle varie correnti storiografiche, delle interpretazioni concordi del pensiero politico dei due uomini politici.

In primis, ciò che maggiormente rileva, rispetto all'analisi condotta nelle pagine precedenti, è quanto l'intervento della Chiesa nelle vicende politiche sia stato determinante per la genesi e l'affermazione sia del Partito popolare italiano che della Democrazia cristiana. Nel caso del primo, la Chiesa ha svolto un duplice ruolo: da un lato, la politica di "apertura" alle istanze liberali inaugurata da Benedetto XV diede a Sturzo l'*input* per la creazione di un partito interclassista, riformista e liberamente ispirato ai principi cristiani, che potesse realizzare ciò che Murri, scomunicato in base al *non expedit*, non aveva potuto "osare"; dall'altro lato, il tramonto del Ppi fu segnato non soltanto dall'avvento del fascismo, ma anche dalla Chiesa stessa, che reclamò il suo ruolo

di guida del mondo cattolico a fianco del regime, a sua volta strategicamente pronto a difenderne gli interessi.

Nel caso della Democrazia cristiana, nonostante De Gasperi intendesse raccogliere l'esperienza del popolarismo, che aveva fatto dell'aconfessionalità il suo baluardo, e rifiutasse l'idea del "compromesso" col regime, rese la Dc l'unico partito degno agli occhi delle gerarchie ecclesiastiche di rappresentare il mondo cattolico. A questo proposito, dalla ricerca è emerso che la storiografia è divisa in due grandi filoni di pensiero: coloro che sostengono che la Chiesa abbia strumentalizzato la Dc in funzione anti-comunista e che la Dc, dal canto suo, abbia sfruttato il potere della Chiesa di catalizzare i consensi delle masse popolari in un Paese tradizionalmente cattolico come l'Italia, e coloro che, al contrario, ritengono che la Democrazia cristiana sia stata, come il Partito popolare italiano, un partito a vocazione aconfessionale e fortemente progressista. In quest'ottica, acquista particolare rilevanza la teoria di Scoppola, che ritiene che tra il partito di Sturzo e quello di De Gasperi non vi sia stata una soluzione di continuità, e che per entrambi l'obiettivo fosse quello di colmare la frattura tra il ceto borghese e quello proletario, piuttosto che quello di dar voce alle istanze conservatrici della Chiesa.

Per quanto riguarda il rapporto col fascismo, dall'elaborato si evince che l'antifascismo di Sturzo ebbe un carattere fortemente intransigente e mai, come quello di De Gasperi, mitigato, sebbene solo inizialmente, da una posizione attendista. Dal diverso modo di approcciarsi all'ascesa del fascismo, che ancora non si era manifestato in tutta la sua violenza, e alla "questione istituzionale" è emersa una differenza sostanziale riguardante l'agire politico dei due *leader*. Sturzo si presenta come l'*homo politicus* per eccellenza, animato da ideali forti, seppur inquadrati in una posizione moderata e lontana da ogni estremismo, mentre De Gasperi, emblema della figura dello statista, seppe conciliare la forza propulsiva e "spontanea" delle idee politiche con l'arte del compromesso, dettato dall'esigenza di conciliare e mediare le istanze di un panorama politico composito e frammentato, a scapito, inevitabilmente, dell'aspetto programmatico del partito. La differenza tra i due politici è il spiegabile con il fatto che De Gasperi, contrariamente a Sturzo, si trovò a governare dal 1946 al 1953, in un'epoca cruciale e di transizione per la politica italiana, mentre Sturzo ebbe una pos-

sibilità limitata di intervenire nelle vicende politiche del suo tempo, in quanto il fascismo stroncò il suo partito nel 1926, a soli sette anni dalla sua nascita.

Se il confronto portato avanti pagine precedenti ha messo in luce le differenze tra Sturzo e De Gasperi, è pur vero che da esso sono emerse delle peculiarità comuni al pensiero dei due politici: il sincero rispetto per le istituzioni liberali e la fede nell'ordinamento repubblicano, il rifiuto della partitocrazia, l'idea di un partito interclassista, pedagogico, non ideologico né verticistico, ispirato ai valori cristiani, con alla base la legittimazione "trasversale" delle classi popolari. A questo riguardo, acquista particolare significato la fitta corrispondenza epistolare tra Sturzo e De Gasperi, assidua anche e soprattutto durante il lungo esilio del fondatore del Ppi, che testimonia un rapporto di vicendevole rispetto caratterizzato da ammonizioni e rimproveri, ma anche da una profonda stima reciproca, che avvalorava la tesi scoppoliana secondo cui la Democrazia cristiana seguì e trovò forza, seppur con numerose deviazioni dettate dalla contingenza, dal sentiero precedentemente tracciato dal Partito popolare italiano, che si era bruscamente interrotto con la parentesi del ventennio fascista.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- E. AGA ROSSI, *Dal Partito popolare alla Democrazia Cristiana*, Cappelli, Bologna, 1969, 373 p.
- G. ANTONAZZI, *Luigi Sturzo – Alcide De Gasperi. Carteggio*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1999, 265 p.
- V. CAPPERUCCI, *De Gasperi fra partito e parlamento. Il ruolo dei gruppi parlamentari nella dialettica democristiana (1948-1953)*, «Ventunesimo Secolo. Rivista di studi sulle transizioni», n. 5, 2004, pp. 99-128.
- V. CAPPERUCCI, *Il partito dei cattolici. Dall'Italia degasperiana alle correnti democristiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, 709 p.
- P. CARUSI, *I partiti politici italiani dall'unità ad oggi, nuova edizione aggiornata*, Studium, Roma, 2008, pp. 1-64.
- S. COLARIZI, *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni. 1943-2006*, Editori Laterza, Roma, 2007.
- P. CRAVERI, *Alcide De Gasperi*, So.Gra.Ro, Roma, 1988.

- G. DE ROSA, *Il partito moderno nel pensiero sturziano*, «Sociologia», n.2, 1986, pp. [37]-56.
- E. GENTILE, *Fascismo e antifascismo. I partiti italiani fra le due guerre*, Le Monnier, Firenze, 2011.
- F. MALGERI, *Il partito politico nel pensiero di Luigi Sturzo*, in F. Grassi Orsini e G. Quagliariello, *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1986, 1034 p.
- F. PERFETTI, *Lo Stato fascista. Le basi sindacali e corporative*, Le Lettere, Firenze, 2010.
- P. POMBENI, *De Gasperi Costituente*, in P.L. Ballini (eds.), *Quaderni Degasperiani per la storia dell'Italia contemporanea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, Roma, 2009 , pp. 55 -123.
- G. QUAGLIARIELLO, *Masse, organizzazione, manipolazione. Partiti e sistemi politici dopo il trauma della Grande Guerra*, in F. Grassi Orsini, G. Quagliariello (a cura di), *Il partito politico dalla grande guerra al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 58.
- M. RIDOLFI, *Storia dei partiti politici. L'Italia dal Risorgimento alla Repubblica*, Mondadori, Milano, 2008.
- G. SABBATUCCI, V. VIDOTTO, *Storia Contemporanea, il Novecento*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007.
- M. L. SALVADORI (a cura di), *Enciclopedia storica*, 1[^]ed., Zanichelli, Roma, 2000.
- P. SCOPPOLA, *I rapporti tra Sturzo e De Gasperi nel secondo dopoguerra*, in P. Scoppola, *Problemi sociologici, politici e istituzionali in Luigi Sturzo e nella tradizione del popolarismo*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1984, pp. [203]-219.
- P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna, 1988.

- P. SCOPPOLA, *La Repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico (1945-1996)*, Il Mulino, Bologna, 1997, pp.102-118 e 233-270.
- L. STURZO, *Scritti inediti*, vol. III, a cura di F. Malgeri, Cinque Lune – Ist. Sturzo, Roma, 1976.

SITOGRAFIA

- Statuto della Democrazia cristiana,
<http://www.democraziacristianaonline.info/statuto.htm>, data di aggiornamento 12/09/2007, data di consultazione 30/09/2014.