

CATTOLICI LIBERALI

di **DARIO ANTISERI**

Membro del Comitato Scientifico Centro Studi Tocqueville-Acton

CATTOLICESIMO LIBERALE.....	2
LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO	21
GIOACCHINO VENTURA.....	26
RAFFAELLO LAMBRUSCHINI	29
VINCENZO GIOBERTI	33
ANTONIO ROSMINI.....	39
ALESSANDRO MANZONI.....	47
LUIGI EINAUDI	50
LUIGI STURZO	57
ANGELO TOSATO	68
BIBLIOGRAFIA.....	73

CATTOLICESIMO LIBERALE

1. È stato Sergio Cotta a porre in evidenza il fatto che esiste un *legame interiore* tra cristianesimo e pensiero liberale – legame consistente nell’idea stessa di libertà (S. Cotta, *Cattolicesimo liberale e Dottrina Sociale della Chiesa. Perché il cattolico non può non dirsi liberale*, in **Aa. Vv.**, *Cattolicesimo e liberalismo*, a cura di A. Cardini e F. Pulitini, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000, p. 71). Esattamente su questo legame vertono le indagini dei cattolici liberali italiani del XIX e del XX secolo. I primi hanno operato in una situazione politica in cui preminente era il problema dell’unificazione dell’Italia con la connessa, e scottante soprattutto per il mondo cattolico, “questione romana” – problema che Gioberti, Rosmini, Ventura e Lambruschini pensavano potesse essere risolto attraverso una federazione con a capo il Papa. Ancor più difficili sono state le condizioni politiche e sociali in cui vissero, pensarono ed operarono i secondi: la prima guerra mondiale, l’avvento del fascismo, il secondo conflitto mondiale, una sostanziale egemonia della cultura marxista negli anni della guerra fredda. E se non vanno dimenticati, per i primi anni del XIX secolo, né il movimento di Romolo Murri né la dura condanna del modernismo da parte della Chiesa, va tenuta presente una più lunga e diffusa ostilità di gran parte del mondo cattolico nei confronti di un liberalismo anticlericale e in odore di massoneria e, in nome di una spesso malintesa concezione della «solidarietà», nei confronti di una economia di mercato vista come sinonimo di egoismo quando non di rapina e di sfruttamento dell’uomo sull’uomo».

2. Quella che va innanzitutto notata è la diversità delle prospettive filosofiche del liberalismo cattolico italiano. È nel *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-1843) – sul *fatto*, e cioè sulla natura e la coscienza dell’uomo – che Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862) elabora la sua *prospettiva tomista*. Tomista convinto e insieme ammiratore del pensiero di de Bonald è Gioacchino Ventura (1792-1861), autore de *Il potere pubblico. Le leggi naturali dell’ordine sociale* (1860) e deciso avversario del razionalismo illuminista. Contrario, invece, alle “miserie disputazioni delle scuole” è Raffaello Lambruschini (1788-1873).

Avverso a quel razionalismo che riduce tutta l’esperienza al “fatto fisico” e che troverebbe la sua scaturigine in Cartesio, Lambruschini non ha fiducia alcuna nella

metafisica (si vedano, al riguardo, i suoi *Scritti di varia filosofia e di religione*, a cura di A. Gambaro, 1939). Per lui, infatti, con i più sofisticati e sottili argomenti metafisici «non si è mai convertito un incredulo». Una concezione filosofica, la sua, definita eterodossa dalla “Civiltà Cattolica” e considerata anche da altri come sostanzialmente luterana: «Luterino» venne definito il Lambruschini dal Guerrazzi. In uno “spiritualismo oggettivo” consiste, d’altro canto, l’influente prospettiva filosofica di Antonio Rosmini (1797-1855), con la sua attenzione a scrutare i tratti del divino nell’uomo (cfr., *Nuovo saggio sulle origini delle idee*, voll. 4, 1830; e *Antropologia soprannaturale*, voll. 3, 1884). Evidente in pagine disseminate nelle opere letterarie e in quelle più direttamente impegnate in ambito storiografico o morale di Alessandro Manzoni (1785-1873) è il decisivo influsso di Rosmini. Per Manzoni – così egli scrive nelle *Osservazioni sulla morale cattolica* (1819) – «l’idea [...] della moralità, quale l’ha rivelata il Vangelo, è tale che nessun sistema di morale venuto dopo [...] non ha potuto lasciar di prenderne qualcosa». E, a suo avviso, «è sempre il *dictamen* interiore della coscienza che deve portare il credente ad accettare la legge cristiana che, d’altra parte, si inserisce nell’ordine della grazia e della carità» (A. Passerin-d’Entrèves, *Le origini del cattolicesimo liberale in Italia*, in **Aa. Vv.**, *I cattolici liberali nell’Ottocento*, SEI, Torino, 1976, p. 100). In una direzione diversa da quella di Rosmini trova i suoi sviluppi il pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti (1801-1852). La sua “filosofia dell’essere reale” è una chiara forma di *ontologismo*. D’accordo con de Bonald e il tradizionalismo francese, Gioberti è persuaso che Dio si rivela alla mente umana e che la filosofia, pertanto, è “figlia primigenia della religione”, riflessione sulla originaria rivelazione di Dio. La sua *Introduzione allo studio della filosofia* (1839-1840) volle essere un attacco contro lo *psicologismo* che si rivelerebbe in quella decadenza soggettivistica che arriva fino a Kant, che in fondo impronta lo stesso sistema di Hegel (apparentemente oggettivo ma sostanzialmente psicologismo mascherato), e che trova le sue scaturigini nel primato attribuito da Cartesio al soggetto e nel libero esame difeso da Lutero: «La falsa politica creata nel secolo sedicesimo nacque da cattivi ordini razionali che Lutero introdusse nella religione e il Descartes nella filosofia»

(*Introduzione allo studio della filosofia*, III, p. 79). E alla trappola del soggettivismo non sfuggirebbe – afferma Gioberti nello scritto *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* (1841-1843) – neppure il Rosmini. Rosmini, a suo avviso, cade nello «scetticismo e nel nullismo»,

in quanto è assurdo pensare di risalire a Dio considerandolo come “un concetto nostro”, come una costruzione della nostra mente. Contro Rosmini polemizzò, da una prospettiva diversa da quella di Gioberti, Matteo Liberatore (1810-1892), in base all’incompatibilità del pensiero rosminiano con il tomismo e a motivo del fatto che non avrebbe affatto evitato, il Rosmini, i pericoli dell’ontologismo. E se Carlo M. Curci (1810-1891) nel saggio *Fatti e argomenti in risposta alle molte parole di Vincenzo Gioberti intorno ai gesuiti* (1845) replicò all’attacco sferrato da Gioberti contro i gesuiti nei suoi *Prolegomeni al Primato* (1845); il maestro sia del Curci che del Liberatore, e cioè Taparelli d’Azeglio, fu un sincero ammiratore dell’opera filosofica del Rosmini e non solo non partecipò alla campagna antirosminiana culminante più tardi nella condanna delle “XL proposizioni”, ma la disapprovò, «cosa, questa, ardire per un religioso della Compagnia di Gesù, nella quale però non mancarono altri come il p. Surin, il p. Bresciani, il p. Perrone che, amanti sinceri della verità, sapevano ch’essa si può e si deve discutere, ma non condannare, ed ebbero pel Rosmini lodi lusinghiere» (C. Gray, *A. Rosmini e L. Taparelli d’Azeglio*, in «Rivista Rosminiana», XIV, 2, 1920, p. 3). Dunque, non di rado contrastanti, diverse furono le connessioni filosofiche dei rappresentanti di maggior spicco del cattolicesimo liberale dell’Ottocento. E differenti lo sono state in quelli del Novecento. Difatti, se tradizionale fu la formazione filosofica – presso l’Università Gregoriana – di Luigi Sturzo (1871-1959); nell’orizzonte del pensiero empirista di tipo anglosassone si articolano le riflessioni filosofiche di Luigi Einaudi (1874-1961); mentre su basi soprattutto di teoria ermeneutica si collocano le argomentazioni “politiche” di Angelo Tosato (1938-1999), allievo alla Gregoriana di Bernard Lonergan e di Alonso-Schökel, De la Potterie, Lyonnet e Martini all’Istituto Biblico.

3. Se è la differenza a caratterizzare le concezioni filosofiche dei cattolici liberali, l’idea di persona libera e responsabile attraversa il pensiero di *tutti loro* – pensiero in un modo o nell’altro, ma sempre in maniera decisiva – “illuminato” dal messaggio cristiano. È, infatti, l’idea di persona quella attorno alla quale ruotano e da cui sgorgano le proposte politiche dei cattolici liberali. Così, contro i difensori delle pretese dell’“ente collettivo”,

Taparelli afferma che «il Cattolicesimo [...], riguardando l’ente collettivo quale mezzo e la persona qual fine, prima vuole salvo il fine, la persona, poi le procaccia il sussidio quanto

può maggiore, perfezionando anche l'ente sociale»; «Il principio cattolico dice: rispetto della persona; l'eterodosso dice: idolatria dello Stato» (*La libertà in economia*, 1860, p. 428 e p. 430). Da qui la più netta presa di distanza del Taparelli dal monopolio sia pubblico che privato che riduce gli individui in servitù e la difesa della proprietà privata e della libertà economica regolata dal diritto e quindi «essenzialmente connessa con l'ordine morale». Questa, infatti, «è l'assoluta base necessaria di ogni vera libertà sociale: e coloro che vogliono trovare libertà senza diritto alzano un edificio senza fondamenti» (Op. cit., p. 38).

Da parte sua, Gioacchino Ventura, difensore di quella “società naturale” che è la famiglia, convinto della funzione primaria della proprietà (una donazione “consacrata” dal Vangelo – ma “donazione a titolo oneroso”), attribuisce allo Stato solo il potere militare e quello giudiziario insistendo sui limiti di quello legislativo in quanto lo Stato non ha il diritto di intervenire su quelle società naturali, a cominciare dalla famiglia, che sono i corpi intermedi: «famiglie sviluppate». Contrario al razionalismo illuminista – astratto e senza storia, ignaro della funzione e della forza delle tradizioni – e avverso alla politica centralista della Francia post-rivoluzionaria, Ventura vede un nesso inscindibile tra libertà e autonomia dei poteri decentrati: «Decentralizzare! Questa parola riassume essa sola tutto il grande sistema politico. La sua affermazione sarebbe il ristabilimento del governo cristiano, o dell'arte di lasciar fare, sulle rovine del governo pagano, o dell'arte di fare tutto» (*Il potere pubblico. Le leggi naturali dell'ordine sociale*, 1859, p. 465). Questa, ad avviso di Ventura, sarebbe «la sola rivoluzione giusta, la sola legittima, la sola cristiana e la sola potente per terminare l'era funesta delle rivoluzioni». Da qui anche la difesa della libertà di insegnamento e la decisa avversione alla riforma scolastica francese del 1850. Ma da qui anche la sua proposta di una confederazione di Stati italiani sotto la presidenza del Sommo Pontefice.

4. Rilevanza rivestono le considerazioni di Raffaello Lambruschini sul rapporto tra autorità e libertà: «È necessaria la libertà, è necessaria l'autorità [...]. Ma la ragione stessa che mostra necessaria l'autorità, ne manifesta altresì la natura ed il fine. L'autorità è un aiuto porto all'uomo, perché egli sia quel che dev'essere; perché acquisti la pienezza delle sue attive potenze e ne faccia uso: è dunque un soccorso e quasi un compimento dell'umana

libertà; non ne è la distruzione: è dunque un istrumento del bene dell'uomo sopra l'uomo: è un uffizio» (in «La Patria», 25 agosto 1847, in *Scritti di varia filosofia e religione*, cit.). Le istituzioni, pertanto, non vanno né deificate né adorate: è l'uomo che costruisce le istituzioni e non viceversa. In breve: «Le istituzioni politiche sono un mezzo, non un fine» (in «Il Conciliatore», 29 aprile 1849). Esse servono alla realizzazione dei fini individuali. E

chiare diventano, nell'orizzonte delle idee ora accennate, le considerazioni di schietta natura liberale sviluppate dal Lambruschini sulla proprietà privata («L'uso della libertà economica è scuola all'uso della libertà politica»), sulla politica finanziaria («Di fronte all'interesse di chi spende, v'è l'interesse, anzi il bisogno di coloro per cui si spende»), su un'economia di mercato «regolata», sulle elezioni («ché il suffragio sia posto possibilmente al coperto da ogni specie di circonvenzione, da ogni specie di morale coazione»). E quel che più importa è che «a volere che ciascuno goda, per quanto è possibile nel consorzio umano, della libertà sua, bisogna far sì che egli rispetti la libertà altrui; bisogna impedirgli che la possa offendere, bisogna porre dei limiti che ciascuno rispetti» (in «La Patria», 16 luglio 1847). La libertà è inseparabile dalla moralità; e la moralità trova la sua base più sicura in quella fede religiosa che ci vuole tutti fratelli.

«Io laico in tutti i sensi [...]» – scriverà Manzoni al Rosmini in una lettera del 28 febbraio 1843 – fiero di portare avanti in armonia sia la sua «cattolicità» sia la sua «laicità» (Cfr. U. Muratore, «Io laico in tutti i sensi»: Manzoni, Rosmini e lo spirito laico, in *Aa. Vv., La coscienza laica. Fede, valori, democrazia*, Edizioni Rosminiane, Stresa, 2009, p. 171 ss.). Considerato da G. Candeloro (*Il movimento cattolico in Italia*, Roma, 1953) come l'iniziatore del liberalismo cattolico italiano, Manzoni lo è per la ragione che egli, sia nelle sue opere letterarie che negli scritti più direttamente impegnati in ambito storiografico o moralistico, assume come unico criterio per interpretare e valutare eventi storici e istituzioni politiche le sofferenze e le gioie e le scelte di coscienza dei singoli individui. Interpretazioni deterministiche dei fatti storici e di comportamenti umani, difesa della ragione di Stato, l'esaltazione dei «geni politici» e della guerra, la sostituzione del principe con principi dogmatici dalle conseguenze cariche di tragedie (come nel caso di Robespierre), l'idolatria del potere, la giustificazione utopistica di sacrifici certi della generazione presente in nome di ipotetici paradisi per le generazioni future – sono tutte idee respinte dal Manzoni.

Rifiutate esattamente in nome di una concezione della persona umana e responsabile, illuminata e fortificata dalla fede della Provvidenza – quella fede che, come egli scrive nel cap. VII delle *Osservazioni sulla morale cattolica* (1819) – ha accompagnato martiri come Ignazio di Antiochia o come quei cristiani, di cui si parla nella lettera spedita nel 112 d. C. da Plinio a Traiano, i quali ebbero il coraggio di opporsi al potere “assoluto” dell’imperatore romano, di dissacrare e relativizzare questo potere in nome dell’”Assoluto trascendente”: Kaysar non è Kýrios. È ben vero che la cristianità nel corso della storia si è resa responsabile di crudeltà commesse con il pretesto della religione, senonché – fa presente Manzoni – «si può sempre asserire che quelli i quali le hanno commesse, furono infedeli alla legge che professavano; che questa li condanna. Nelle persecuzioni gentilesche, invece, nulla può essere attribuito a inconseguenza dei persecutori, a infedeltà alla loro religione, perché questa non aveva fatto nulla per tenerli lontani da ciò». La verità è che «l’idea della moralità, quale l’ha rivelata il Vangelo, è tale che nessun sistema di morale venuto dopo [...] non ha potuto lasciar di prenderne qualcosa».

5. Se spunti di liberalismo sono rinvenibili nel pensiero di Gioberti – si pensi al suo rifiuto “della forza dei despoti”, alla necessità della contrapposizione e della disputa tra partiti politici (perché «senza opposenti non può aver luogo vera deliberazione; perché nella dialettica civile, come nella scientifica e naturale, il conflitto è necessario all’accordo; e il vero del falso delle obiezioni, il certo della dubbiozza» [*Del rinnovamento civile d’Italia*, 1851, II, p. 18]), alla libertà di stampa («La libertà di stampa è un dovere e un diritto [...]. I fautori della stampa serva non conoscono l’ordine della provvidenza» [*Della Riforma cattolica*, 1856, pp. 19-20]), alla necessità e urgenza dell’istruzione gratuita in vista di una consapevole partecipazione alla vita politica («Senza istruzione gratuita verso le classi povere [...] non vi è governo libero e civile che sia degno di questo nome [...]. Il saper leggere e scrivere è il correlativo necessario della libertà di stampare, che è la prima delle guarentigie» [*Del rinnovamento civile dell’Italia*, II, pp. 20-21]) – la più consistente elaborazione della prospettiva liberale da parte di un cattolico nel secolo XIX la troviamo nell’opera di Antonio Rosmini, la cui filosofia politica consiste in uno articolato sforzo teso a delimitare l’area del “politico” in relazione alla libertà di azione delle singole persone. E va subito sottolineato che, per Rosmini, risulta fondamentale, in vista della libertà della persone, la questione della

proprietà. La proprietà – egli scrive ne *La filosofia del diritto*, 1841-1843, vol. 1, p. 158 – esprime veramente quella stretta unione di una cosa con una persona [...]. La proprietà costituisce una sfera intorno alla persona, di cui la persona è il centro: nella qual sfera niun altro può entrare». La proprietà privata è uno strumento di difesa della persona dall’invadenza dello Stato: «la persona è diritto sussistente» (Op. cit., p. 191). «Le persone sono principio e fine dello Stato. Sono esse che costituiscono, che assegnano lo scopo e i limiti, per cui lo Stato e tutti gli organi statali sono dei semplici mezzi per le persone che ne sono realmente il fine». Di conseguenza, ben si comprende che «il governo civile opera contro il suo mandato, quand’egli si mette in concorrenza co’ cittadini, o colle società ch’essi stringono insieme per ottenere qualche utilità speciale: molto più quando, vietando tali imprese agli individui o alle loro società, ne riserva a sé il monopolio. Le società civili per lo contrario s’avvicinano al loro ideale più che esse si scaricano di tali imprese, abbandonandole all’attività privata ch’esse debbono tutelare e promuovere; e si può con sicurezza asserire che [...] fece maggiori progressi nell’incivilimento quel governo che ottenne più di ben pubblico mediante l’opera spontanea d’individui e di società private da lui protette, e meno si mette alla testa di tali imprese» (*Filosofia del diritto*, VI, p. 1478). È questa una limpida formulazione di quello che si chiama *principio di sussidiarietà* – principio di fondo della concezione liberale e costantemente sottolineato in documenti ufficiali della Chiesa cattolica come la *Quadragesimo Anno* (1931), la *Pacem in terris* (1963), la *Centesimus Annus* (1991) e la *Caritas in veritate* (2009).

D’altra parte, principio e fine dello Stato, le persone sono soltanto esse (e non la “società”, la “classe” o “una ineluttabile legge della storia”, ecc.) ad essere responsabili di quanto accade nella vita associata degli uomini. «La ragione di tutti gli avvenimenti sociali – leggiamo nella *Filosofia della politica*, 1958, IV, p. 295 – si trova nell’uomo, elemento della società. Tutto ciò che nasce nelle nazioni, sopra una scala più grande e con altre proporzioni, preesiste in germe nella mente degli individui che le compongono» (*Filosofia della politica*, 1858, IV, p. 295). La persone, però, è fallibile e la società non è mai perfetta. Scrive il Rosmini in una nota pagina sempre della *Filosofia della politica*, p. 100: «Il perfettismo, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è effetto dell’ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell’umana natura troppo

favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione di limiti naturali delle cose». Il perfettista ignora «il gran principio della limitazione delle cose». Non si rende conto che la società non è composta da «angeli confermati in grazia», quanto piuttosto da «uomini fallibili». E non va dimenticato che ogni governo «è composto di persone che, essendo uomini, sono tutti fallibili».

Il perfettismo – teoria dal carattere decisamente anti-cristiano – viene abbracciato da tutti gli *utopisti*. Costoro, «profeti di smisurata felicità», mentre promettono il paradiso in terra si adoperano alacramente a costruire per i propri simili molto rispettabili inferni. L'utopia – scrive Rosmini – «lungi dal felicitare gli uomini, scava loro l'abisso della miseria [...]; lungi dal pacificarli, introduce la guerra universale sostituendo il fatto al diritto [...]; lungi da temperare il potere dei governi lo rende assolutismo; lungi da aprire la concorrenza di tutti a tutti i beni, distrugge ogni concorrenza [...]» (*Filosofia della politica*, pp. 114-116). La “lusinghevole promessa” dei “celebri utopisti moderni”, cioè di comunisti come Robert Owen – scrive Rosmini in *Saggio sul comunismo e socialismo* (1849) – comporta l'immediata «totale distruzione della umana libertà». Con la promessa di “felicitare la terra”, l'utopia sociale «recide la radice di tutti i doveri, e perciò anche di tutti i diritti dell'uomo, e asciuga la fonte di tutti i suoi beni individuali e sociali: la libertà». Su questo argomento, come anche su altri, Rosmini troverà un convinto seguace in Gustavo di Cavour (1806-1864), fratello di Camillo. Gustavo, liberale cattolico “moderato”, con lo scritto *Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement* (1846), si fece promotore dell'idea per cui il comunismo non doveva venir represso con la violenza; esso, piuttosto, «andava combattuto sul piano ideale, morale e culturale, attraverso la diffusione di sani principi, di ordine metafisico ed economico, tra le classi dirigenti e le classi popolari» (M. Tringali, *Antonio Rosmini e il marchese Gustavo Benso di Cavour*, Quaderni dell'Istituto Acton, Roma, Grand Rapids, 2003, p. 22).

Il perfettista non riesce a capire che la realtà sociale, istituzioni e avvenimenti non sono e non saranno mai totalmente nelle nostre mani; egli non conosce o non riconosce quell'«eterno principio ontologico» stando al quale «l'esistenza di un bene impedisce talora di *necessità* quella di un altro maggiore; come pure l'esistenza di un bene ha sovente connessa l'esistenza di alcuni mali, come l'esistenza di un male ha connesso quella di alcuni

beni». E questo non lo capirono neppure quegli eredi del «soggettivismo» del pensiero moderno che furono gli Illuministi. La dea Ragione è il simbolo di un uomo che presume di sostituirsi a Dio e di poter creare una società perfetta. Problemi gravi, nella Francia dell'epoca, ve n'erano; e v'era pure – nella popolazione come ovunque, sempre – «una parte irrequieta, perché straziata dai propri vizi, una parte empia». Ebbene, quanto accadde fu che «capitanarono questa canaglia i cosiddetti filosofi senza logica del secolo XVIII; e giovandosi del reale bisogno di progresso che aveva la civil società, presero ad incitarla [...]. La società si affidò ai primi capitani che le si offersero, dirò anche agli unici. Sventura! erano dei sofisti, degli empil! Così la causa del progresso si trovò orribilmente avvolta in

quella delle passioni politiche, atee, anarchiche, mille idee si rimescolarono, si urtarono, ne nacque il caos, e dalle menti passò purtroppo nella realtà della vita» (*Filosofia del diritto*, II, p. 240). Con argomenti diversi, critici dei danni prodotti dalla Rivoluzione francese e del sottostante pensiero illuministico furono anche il padre Ventura e il Manzoni.

Antiperfettista, a motivo di quella che egli chiama l'«infermità degli uomini», Rosmini si affretta a far presente che la sua critica al perfettismo «non è volta a negare la perfettibilità dell'uomo e della società. Che l'uomo sia continuamente perfettibile fin che dimora nella presente vita, egli è un vero prezioso, è un dogma del Cristianesimo». L'antiperfettismo rosminiano equivale, pertanto, ad un impegno maggiore. E antiperfettista anche perché fallibilista, Rosmini con imparaggiabile acume si affida a quella che egli chiama «lunga, pubblica, libera discussione». Gli uomini, di cui un popolo è composto, non si intendono e non migliorano «[...] se non contrastano insieme con calore; se gli errori non escono dalle menti e, manifestati appieno, sotto tutte le forme combattuti; se le idee imperfette dei singoli non ricevono perfezione dallo scontro con le idee di tutti [...]» (*Filosofia del diritto*, II, p. 746).

Critico dell'astrattismo antistorico di quei “razionalisti” che, sotto il segno dello Stato onnipotente e perfettamente razionale, avrebbero voluto negare la tradizione, secoli di storia, e cancellare istituzioni – come la proprietà o la famiglia (i “corpi intermedi”) – frutto di una lunga evoluzione, non sempre intenzionale –, Rosmini, in sintesi, ha proposto una filosofia estremamente attenta alle concrete situazioni umane e sociali, sempre preoccupato della libertà e della dignità della persona umana. Preoccupazione che, ad esempio, emerge ancora nella sua critica all'*assistenzialismo* e nella sua battaglia per la *libertà di*

insegnamento. «I padri di famiglia – scrive Rosmini – hanno dalla natura e non dalla legge civile il diritto di scegliere per maestri ed educatori della loro prole quelle persone nelle quali ripongono maggior confidenza» (*Della libertà di insegnamento*, in *Scritti vari di metodo e di pedagogia*, vol. 2, cap. VI, p. 92). Lucido sugli effetti liberticidi del monopolio statale dell'istruzione, Rosmini non lo è da meno sui danni prodotti dall'assistenzialismo statale. «La beneficenza governativa – egli scrive – ha un ufficio pieno in vista delle più gravi difficoltà, e può riuscire, anziché di vantaggio, di gran danno, non solo alla nazione, ma alla stessa classe indigente che si pretende beneficiare; nel qual caso, invece di beneficenza è crudeltà. Ben sovente è crudeltà anche perché dissecca le fonti della beneficenza privata [...]» (*Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa, 1997, p. 306).

6. Una trattazione del liberalismo teorizzato dai pensatori cattolici nel XX secolo non può ignorare il contributo di pensiero e di azione di quel liberale cattolico che fu Luigi Einaudi (1874-1961). Tuttavia vale qui la pena far notare che i presupposti filosofici del liberalismo di Einaudi non si trovano in una di quelle concezioni filosofiche che – come, per esempio, il tomismo, lo spiritualismo o l'ontologismo – interessano la storia delle “filosofie cristiane”. Il nucleo teorico centrale che informa la riflessione economica, politica e sociale di Einaudi è la tesi gnoseologica della umana fallibilità. Solo la rinuncia alla pretesa di essere in possesso della verità assoluta è la prima garanzia della libertà. Difatti, chi, come il totalitario di destra o di sinistra, è convinto di essere il possessore o l'interprete di verità assolute, di fondamenti incontestabili o incontrovertibili della propria verità, sarà divorato dallo zelo di imporre agli altri, magari con lacrime e sangue, questa presunta verità. Ed ecco, invece, che il liberalismo, afferma Einaudi, è “il metodo di libertà” – un metodo che «riconosce sin dal principio il potere di versare nell'errore e auspica che altri tenti di dimostrare l'errore e di scoprire la via buona alla verità» (*Scuola e libertà*, in *Prediche inutili*, Einaudi, Torino, 1959, p. 60). E la via buona alla verità è quella di chi «sa che, solo attraverso l'errore, si giunge, per tentativi sempre ripresi e mai conclusi, alla verità. Nella vita politica la libertà non è garantita dai sistemi elettorali, dal voto universale o ristretto, dalla proporzionale o dal prevalere della maggioranza nel collegio uninominale. Essa esiste purchè esista la possibilità di discussione, della critica. *Trial and error*; possibilità di tentare e di sbagliare, libertà di critica e di opposizione; ecco le caratteristiche dei regimi liberi» (Ib.). E in un regime libero la libertà è indivisa, vale a dire che le libertà politiche senza la libertà

economica sono illusioni. Da qui l'avversione di Einaudi nei confronti delle "assurde teorie" economiche e politiche del socialismo, ma anche la sua polemica con Benedetto Croce, per il quale il liberismo non avrebbe «un legame di piena solidarietà col capitalismo o col liberismo economico o col sistema economico della libera concorrenza» (B. Croce, *Liberismo e liberalismo*, rist. in B. Croce-L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, Ricciardi, Napoli, 1957, pp. 14-15). Simile posizione è, ad avviso di Einaudi, del tutto inconsistente in quanto una società senza economia di mercato sarebbe oppressa da «una forza unica – dicasi burocrazia comunista od oligarchia capitalistica – capace di sovrapporsi alle altre forze sociali», con la conseguenza «ad uniformizzare e conformizzare le azioni, le deliberazioni, il pensiero degli uomini» (L. Einaudi, *Temi per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico*, in B. Croce-L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 135). «Un vero restringimento al cuore» confessa di aver provato Einaudi davanti a «un tanto pensatore» il quale sostiene che protezionismo, comunismo, regolamentarismo e razionalizzazione economico possono, a seconda delle circostanze storiche, diventare mezzi «di elevamento morale e di libera spontanea creatività umana». E tutto ciò quando è constatabile che ipertrofia dello Stato e monopoli sono storicamente nemici della libertà. La realtà è che monopolismo e collettivismo sono «ambedue sono fatali alla libertà», in quanto eseguono la centralizzazione dei mezzi di produzione ed è chiaro, come sintetizzerà Hayek, che chi possiede tutti i mezzi stabilisce tutti i fini. Di conseguenza, tra i principali compiti dello Stato liberale vi è la lotta ai monopoli, a cominciare dal monopolio dell'istruzione. Solo all'interno di precisi limiti, cioè all'interno delle regole dello Stato di diritto, economia di mercato e libera concorrenza possono funzionare da fattori di progresso. Lo Stato di diritto equivale «all'impero della legge», e *l'impero della legge è condizione per l'anarchia degli spiriti*. Il cittadino «deve ubbidienza alla legge; ma a nessun altro fuori che alla legge» - legge che deve essere «una norma nota e chiara, che non può essere mutata per arbitrio da nessun uomo, sia esso il primo dello Stato».

Dunque: uguaglianza giuridica di tutti i cittadini davanti alla legge; e, dalla prospettiva sociale, uguaglianza delle opportunità sulla base del principio che «in una società sana l'uomo dovrebbe poter contare sul minimo necessario per la vita» - un minimo che sia «non un punto di arrivo, ma di partenza; una assicurazione data a tutti gli uomini perché tutti possano sviluppare le loro attitudini» (*Lezioni di politica sociale*, cit., p. 80). Netta

appare, quindi, la differenza tra la concezione del liberale e quella del socialista, nonostante che l'uno o l'altro siano animati dallo stesso ideale di elevamento materiale e morale dei cittadini: «L'uomo liberale vuole porre norme, osservando le quali risparmiatori, proprietari, imprenditori, lavoratori possano liberamente operare, laddove l'uomo socialista vuole soprattutto dare un indirizzo, una direttiva all'opera dei risparmiatori, proprietari, imprenditori, lavoratori anzidetti. Il liberale pone la cornice, traccia i limiti dell'operare economico, il socialista indica o ordina le maniere dell'operare» (*Liberalismo e socialismo*, in *Prediche inutili*, cit., p. 222). Per tutto ciò, fa presente Einaudi, è «una grossolana favola» l'idea stando alla quale il liberalismo sarebbe assenza dello Stato o assoluto lasciar fare o lasciar passare: «Che i liberali siano fautori dello Stato assente, che Adam Smith sia il campione assoluto del lasciar fare e lasciar passare sono bugie che nessuno studioso ricorda; ma, per essere grosse, sono ripetute dalla più parte dei politici, abituati a dire “superata” l'idea liberale; non hanno letto mai nessuno dei libri sacri del liberalismo e non sanno in che cosa esso consista» (Ib., p. 217).

7. Liberale-cattolico Luigi Einaudi, cattolico-liberale Luigi Sturzo (1871-1962). Alunno nei seminari di Acireale e successivamente di noto e di Caltagirone; studente poi alla Gregoriana, dove si laurea nel 1898, Sturzo riceve una formazione filosofica di tipo tradizionale, cioè sostanzialmente tomista. Definirà Sanseverino, Taparelli e Liberatore come «i tre più grandi e geniali rappresentanti [del neotomismo], i quali vollero riallacciare le spente tradizioni della scolastica pura dei secoli XIII e XIV, cercando di seguire i passi della filosofia moderna» (L. Sturzo, *La filosofia neotomista e il movimento moderno della filosofia cristiana*, in *Scritti inediti*, vol. 1 (1890-1924), a cura di F. Piva, Edizioni Cinque Lune – Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1974, p. 105). Professore nel seminario di Caltagirone, nel 1900, commenta i *Principi di economia politica* del Liberatore, che erano stati pubblicati l'anno avanti, e sin da allora, come notato da Gabriele De Rosa, egli aveva abbracciato l'idea per cui «senza capitali cesserebbe quasi del tutto ogni produzione di ricchezza e i popoli continuerebbero a rimanere schiavi della miseria».

Persuaso della bontà del movimento di Romolo Murri, nel 1902 Sturzo guida i cattolici di Caltagirone nelle elezioni amministrative e ottiene 7 seggi su 40. Nel 1906 pubblica *Sintesi sociali*, un insieme di saggi che si rifanno alle concezioni di Giuseppe

Toniolo. Favorevole alla guerra di Libia (1911), nel 1915 Sturzo viene eletto vice-presidente dell'Associazione Nazionale dei Comuni Italiani. Il 18 gennaio del 1919, dall'albergo Santa Chiara di Roma, Sturzo diffonde l'appello *A tutti i liberi e forti*, con il quale nasceva il Partito Popolare Italiano. Il 1 novembre 1919, Antonio Gramsci annotava: «La costituzione del Partito Popolare ha una grande importanza e un gran significato nella storia della nazione italiana [...]. I popolari creano l'associazionismo, creano la solidarietà dove il socialismo non potrebbe farlo, perché mancano le condizioni obiettive dell'economia socialista; creano almeno l'aspirazione all'associazionismo e alla solidarietà [...]. Perciò non fa paura ai socialisti l'avanzata impetuosa dei popolari, non fa paura il nuovo Partito che ai sessantamila tesserati del partito socialista contrappone i suoi seicentomila tesserati. I popolari stanno ai socialisti come Kerenski a Lenin». Ben diverso da quello di Gramsci è il giudizio che sul Partito Popolare dette, invece, un liberale cattolico come il padovano Novello Papafava (1899-1973), il quale in uno scritto dal titolo *Popolari e liberali* – apparso in “Rivoluzione liberale” nel maggio del 1922 – affermava: «Con l'abolizione del non expedit, la Chiesa dimostrava di rassegnarsi allo stato liberale; autorizzando la costituzione del partito popolare, essa invece lo ha riconosciuto e accettato. Questa è la grande importanza storica del P.P.I. La Chiesa, immobile nella lettura si è dimostrata ancora una volta agile nello spirito poiché essa non si è opposta alla formazione di un partito che concreta nella pratica i postulati vitali della democrazia cristiana. Il P.P.I. si dichiara democratico, parlamentarista, e fautore della libertà della scuola. Quale programma potrebbe essere più liberale di questo?».

Ostile a Giolitti, Sturzo non si unì con i socialisti; e così il fascismo trovò un ostacolo in meno nella sua avanzata nella conquista del potere. Le prime persecuzioni e gli ammonimenti ecclesiastici a non creare difficoltà alla Santa Sede indussero Sturzo, dopo le elezioni del 1924, a lasciare l'Italia. Il suo esilio dura ventidue anni: prima a Parigi, poi a Londra (1924-1940) e infine a New York, sino alla fine dell'agosto del 1946, quando si imbarca per il ritorno in Italia, dove giunge il 5 di settembre. Il 17 dicembre del 1952 Luigi Einaudi, presidente della Repubblica, lo nomina senatore a vita. Sturzo si iscrive al gruppo misto del Senato. Nel 1953 appare *Coscienza politica*. Muore l'8 agosto del 1959. La sua, ha scritto Francesco Malgari, «fu una sorta di predica nel deserto: la predica di un profeta disarmato, scomodo e fastidioso».

A Londra Gaetano Salvemini incontra Luigi Sturzo, la cui amicizia egli considererà come «uno dei più begli acquisti» della sua vita. E nel libro *Dei ricordi di un fuoriuscito 1922-1923* scriverà che don Sturzo «è un liberale. Il clericale domanda la libertà per sé in nome del principio liberale, salvo a sopprimerla negli altri, non appena gli sia possibile, in nome del principio clericale. Don Sturzo non è un clericale. Ha fede nella libertà per tutti e sempre». E se Antonio Rosmini è il riferimento maggiormente consistente del cattolicesimo liberale italiano dell'Ottocento, don Luigi Sturzo lo è per il Novecento.

24 aprile 1951: «La democrazia vera non è statalista» (L. Sturzo, *Politica di questi anni (1950-1951)*, in *Opera Omnia*, vol. XI, Zanichelli, Bologna, p. 396).

4 ottobre 1951: «Io non ho nulla, non possiedo nulla, non desidero nulla. Ho lottato tutta la mia vita per una libertà politica completa ma responsabile. La perdita della libertà economica, verso la quale si corre a gran passo in Italia, seguirà la perdita effettiva della libertà politica, anche se resteranno le forme elettive di un parlamento apparente che giorno per giorno seguirà la sua abdicazione di fronte alla burocrazia, a sindacati e agli enti economici, che formeranno la struttura del nuovo Stato più o meno bolscevizzato. Che Dio disperda la mia profezia» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, p. 75).

6 ottobre 1951: Sturzo lamentava: «Quel poco che ci mette l'iniziativa privata da sola, al di fuori dei contatti ibridi e torbidi con lo Stato, è merito di imprenditori intelligenti, di tecnici superiori, di mano d'opera qualificata, della vecchia libera tradizione italiana. Ma va scomparendo sotto l'ondata dirigista e monopolista» (*Ibidem*)

18 ottobre 1951: «Il paternalismo dello Stato verso gli enti locali, con sussidi, concorsi, aiuti e simili, toglie il senso della responsabilità della pubblica amministrazione e concorre in gran parte a deformare al centro il vero carattere del deputato. Era questi un servo degli elettori anche prima del fascismo, ma oggi arriva perfino ad essere il trafficante degli interessi dei parassiti dello Stato» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XI, cit., p. 250).

4 novembre 1951: «Oggi si è arrivati all'assurdo di voler eliminare il rischio per attenuare le responsabilità fino ad annullarle [...]. Gli amministratori, i direttori, gli esecutori degli enti statali fanno in partenza che se occorrono prestiti, garantisce lo Stato; se occorre lavoro dovrà trovarlo lo Stato; se si avranno perdite si ricorrerà allo Stato; se si produce

male ripara lo Stato; se non si conclude un gran ché, i prezzi li mantiene alti lo Stato. Dov'è il rischio? svaporato. E la responsabilità? svanita. E l'economia? compromessa [...]. In Italia oggi, solo le aziende dei poveri diavoli possono fallire; le altre sono degne di salvataggio, entrando per questa porta a far parte degli enti statali, parastatali e pseudo-statali. Il rischio è coperto in partenza, anche per le aziende che non sono statali, ma che hanno avuto gli appoggi dello Stato. In un paese, dove la classe politica va divenendo... impiegatizia [...]; dove la classe economica si stabilizza; dove la classe salariale va divenendo classe statale, non solo va a morire la libertà economica, ma pericola la libertà politica [...]]» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, cit., p. 101).

17 novembre 1952: «Abbiamo in Italia una triste eredità del passato prossimo, e anche in parte del passato remoto, che è finita per essere catena al piede della nostra economia, lo statalismo economico inintelligente e sciupone, assediato da parassiti furbi e intraprendenti e applaudito da quei sindacalisti senza criterio, che credono che il tesoro dello stato sia come la botte di S. Gerlando, dove il vino non finiva mai».

6 dicembre 1952: «Lo statalismo non risolve mai i problemi economici e per di più impoverisce le risorse nazionali; complica le attività individuali, non solo nella vita materiale e degli affari, ma anche nella vita dello spirito» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, p. 325).

13 maggio 1954: «La Pira crede che il problema da risolvere sarebbe quello di arrivare alla totalità del sistema finanziario in mano allo Stato [...]. La sicura affermazione di La Pira che il mondo civile vada verso la soppressione di ogni libertà economica, per affidare tutto allo stato, deriva da una non esatta valutazione delle fasi monetarie, finanziarie ed economiche del dopoguerra sia in America che in Europa [...]. Questo io lo chiamo statalismo, e contro questo dogma io voglio levare la mia voce senza stancarmi finché il Signore mi darà fiato; perché sono convinto che in questo fatto si annidi l'errore di far dello Stato l'idolo: Moloch o Leviatan che sia. Intanto, fissiamo bene le idee: La Pira, da buon cristiano non vuole altro Dio fuori dal vero Dio. Per lui, come per me, lo Stato è un mezzo, non è fine, neppure il fine. Egli è lo statalista della povera gente; ed è arrivato, attraverso la povera gente, a pensare che lo Stato, tenendo in mano l'economia, possa assicurare a ciascun cittadino il suo minimo vitale. L'errore degli statalisti, siano conservatori o democratici, paternalisti o totalitari, consiste proprio in tale credenza, mentre la storia non ci dà un solo esempio di benessere economico a base di economia

statale, sia questa la monarchica o l'imperiale dell'*ancien régime*, sia la dittatoriale di tempi recenti e sia la comunista dei nostri giorni. Chi vuole un esempio pratico, confronti la Cecoslovacchia del 1919-'37 (repubblica libera), con la Cecoslovacchia del 1945-'47 (repubblica controllata) e la Cecoslovacchia di oggi (paese satellite comunistizzato)» (L. Sturzo, *Statalista, La Pira?*, in «Giornale d'Italia», 13 maggio 1954).

23 maggio 1954: «Io contesto a La Pira la sua concezione dello Stato moderno: egli scrisse la frase da me citata, che «la economia moderna è essenzialmente di intervento statale». Se le parole valgono per quel che suonano, quell'*essenzialmente* toglie allo Stato moderno la caratteristica di Stato di diritto e lo definisce Stato totalitario [...]. La mia difesa della libera iniziativa è basata sulla convinzione scientifica che l'economia di Stato non solo è anti-economica ma comprime la libertà e per giunta riesce meno utile, o più dannosa, secondo i casi, al benessere sociale» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XIII, cit., pp. 40-49).

27 marzo 1955: «L'errore fondamentale dello statalismo è quello di affidare allo Stato attività a scopo produttivo, connesse ad un vincolismo economico che soffoca la libertà dell'iniziativa privata. Se nel mondo c'è stato effettivo incremento di produttività che ha superato i livelli delle epoche precedenti ed ha fatto fronte all'incremento demografico, lo troviamo nei periodi e nei paesi a regime libero basato sull'attività privata singola o associata» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XIII, cit., pp. 154-155)

3 maggio 1955: «[...] mi permetto di aggiungere il voto che [...] si tenga fermo il principio della libertà economica, elemento necessario in regime democratico, cardine di prosperità e spinta al progresso» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XIII, pp. 171-172).

Si potrebbe seguitare a riportare pensieri di tono simile dagli scritti di Sturzo. Ecco il più caustico e più breve: «Lo Stato è per definizione inabile a gestire una semplice bottega di ciabattino» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, cit., p. 29) (11 agosto 1951). E se lo Stato è incapace di amministrare una bottega di ciabattino, come è stato possibile che in Italia sia stato affidato allo Stato il quasi-monopolio della scuola? In un lungo articolo del luglio del 1947, intitolato *La libertà della scuola*, don Sturzo, tra l'altro, scriveva: «Finché la scuola in Italia non sarà libera, nemmeno gli italiani saranno liberi» (L. Sturzo, *La libertà della scuola*, in *Opera Omnia*, terza serie, vol. V, Edizioni Cinque Lune, Roma, 1986, pp. 213-223; rist. in L. Sturzo, *Difesa della scuola libera*, Città Nuova, Roma, 1995, p. 60). E ancora in *Scuola e diplomi* (1950): «Ogni scuola, quale che sia l'ente che la mantenga, deve poter dare i suoi diplomi

non in nome della repubblica, ma in nome della propria autorità: sia la scuoletta elementare di Pachino o di Tradate, sia l'Università di Padova o di Bologna, il titolo vale la scuola. Se la tale scuola ha una fama riconosciuta, una tradizione rispettabile, una personalità nota nella provincia o nella nazione, o anche nell'ambito internazionale, il suo diploma sarà ricercato; se, invece, è una delle tante, il suo diploma sarà uno dei tanti» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XI, cit., pp. 45-50; rist. in L. Sturzo, *Difesa della scuola libera*, cit., pp. 65-66). Questo scriveva Sturzo il 21 febbraio del 1950. E il 17 giugno del 1952, nel suo ricordo di Maria Montessori, osservava: «Mi son più volte domandato perché da quarantacinque anni ad oggi, il metodo Montessori non sia stato diffuso nelle scuole italiane. Allora come oggi, debbo dare la stessa risposta: si tratta di vizio organico del nostro insegnamento: manca la libertà; si vuole l'uniformità; quella imposta da burocrati e sanzionata da politici. Manca anche l'interessamento pubblico ai problemi scolastici: alla loro tecnica, all'adattamento dei metodi, alle moderne esigenze. Forse c'è di più: una diffidenza verso lo spirito di libertà e di autonomia della persona umana, che è alla base del metodo Montessori. Si parla tanto di libertà e di difesa della libertà; ma si è addirittura soffocati dallo spirito vincolistico di ogni attività associata dove mette mano lo Stato; dalla economia che precipita nel dirigismo, alla politica che marcia verso la partitocrazia, alla scuola che è monopolizzata dallo Stato e di conseguenza burocratizzata» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, cit., pp. 83-84).

8. Angelo Tosato, sacerdote cattolico, esegeta di ottimo livello, rappresenta una figura di primo piano nella tradizione del liberalismo cattolico. Nato a Venezia nel 1938, compiuti gli studi liceali a Roma, Tosato si laurea in giurisprudenza presso l'Università "La Sapienza" di Roma e in filosofia e teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Significativi per la sua formazione sono stati, alla Gregoriana, i corsi e i seminari di Bernard Lonergan e, all'Istituto Biblico, gli insegnamenti di docenti come Alonso-Schökel, De la Lotterie, Lyonnet e Martini. Docente presso l'Università Lateranense, la Gregoriana e successivamente presso l'Istituto Biblico, Tosato è autore di importanti ricerche riguardanti soprattutto la storia di antiche istituzioni giuridiche e delle prime istituzioni cristiane – familiari, politiche ed economiche. Relativamente alle istituzioni familiari vanno segnalati i suoi studi sul matrimonio nel giudaismo antico e nel nuovo testamento; e relativamente alle istituzioni politiche i suoi scritti su Gesù e gli zeloti, sulla teocrazia nell'antico Israele, sul

problema del potere politico degli israeliti al tempo di Gesù. Quanto alle istituzioni economiche, i più importanti studi di Tosato sono stati raccolti nel volume *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche* (Rubbettino, 2002). Tosato si è spento in Roma il 30 aprile del 1999.

Nel primo capitolo della seconda parte Tosato rievoca la lettura ingenua, acritica, astorica e ascientifica dei testi sacri, nella quale si perpetua l'opinione circa la condanna evangelica della ricchezza e dei detentori della ricchezza, e circa l'esaltazione dei poveri e l'esortazione ad abbracciare lo stato di povertà. E proprio dinanzi al quadro che viene fuori dalla versione *vulgata* sull'insegnamento evangelico relativo alla ricchezza, Tosato reagisce affermando che si tratta di una *prospettiva dannosa e inattendibile*.

Dannosa sul piano teorico e sul piano pratico, l'opinione diffusa relativamente all'insegnamento evangelico circa la ricchezza è anche *inattendibile* in quanto contraria al più elementare buon senso e in quanto largamente contraddetta dalla prassi e combattuta dalla dottrina ufficiale della Chiesa. Dannosa e inattendibile, tale opinione – afferma Tosato – è anche *falsa*. È «una *congerie* di luoghi comuni» (Op. cit., p. 326) che vanno smascherati tramite un attento studio esegetico. E la lettura esegetica dei testi evangelici – si tratta di pagine esemplari per acutezza e rigore – porta Tosato a concludere che il Vangelo non condanna come demoniaca la ricchezza terrena, ma denuncia piuttosto il fatto che essa sia caduta nelle mani del Demonio e dei suoi servitori; che il Vangelo non condanna i ricchi in quanto tali, né impone loro di sbarazzarsi della loro ricchezza – il Vangelo piuttosto esalta il tradizionale loro dovere di fare elemosine. Così, tanto per semplificare, l'*aut aut* (si pensi al detto evangelico “Non si può servire a due padroni ,...non potete servire Dio e mammona”) *non sta* – secondo Tosato – “tra Dio e ricchezza”; *sta* invece tra il “servire” (*douléuein*) a Dio e il “servire” (*douléuein*) alla Ricchezza (farsi schiavo della ricchezza, eleggendola a proprio *Kyrios*, elevandola al rango di Ricchezza, promuovendola a proprio Dio) (Op. cit., pp. 340-341). Soltanto in questo secondo caso – scrive Tosato – sussiste l'incompatibilità. Ed è così, allora, che «appare del tutto arbitrario leggere il detto in esame come una condanna radicale del perseguimento della ricchezza, quasi che la ricchezza sia di per sé demoniaca. Quel che il detto condanna è che il fedele proceda, lui, a modificare la natura della ricchezza, trasformandola in anti-Dio, rendendola demoniaca, Demonio» (Op. cit., p. 341).

La critica nei riguardi dell'interpretazione ingenua, falsa, dannosa e diffusa dei testi sacri relativi alla problematica della ricchezza e il denaro rappresenta un contributo di fondamentale importanza delle ricerche esegetiche di Tosato. E gli esiti da lui ottenuti lo hanno avvicinato al pensiero di Michael Novak, la cui opera *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo* apparve in traduzione italiana nel 1987 con una pregevole presentazione proprio di Tosato. Qui egli scriveva: «Dal confronto tra i socialismi reali (anche i più “liberalizzati”) e i capitalismi reali (anche i meno “socializzati”) emerge un'indicazione univoca: la strada che più e meglio conduce i popoli al benessere, elevandone maggiormente il tenore di vita, non è il sistema economico socialista, ma quello capitalistico» (Op. cit., p. 460). E aggiungeva: «L'anticapitalismo e il filosocialismo, che fino a ieri potevano venire ostentati come distintivi di elevatezza di mente e di nobiltà d'anima, appaiono oggi non di rado come indizio di arretratezza culturale e di asservimento a interessi di parte» (Op. cit., pp. 460-461). Certo, Tosato è d'accordo con Novak nell'affermare che il sistema capitalistico non riproduce l'Eden né tanto meno rappresenta il Regno di Dio. Ma, insieme a Novak, egli sostiene che, in ogni caso, «è quanto di meno peggio si sia riusciti finora ad attuare» (Op. cit., p. 426).

E se i risultati del lavoro esegetico hanno avvicinato Tosato alla prospettiva cattolico-liberale di Novak, questi stessi risultati hanno sicuramente arricchito, ampliato, l'orizzonte offertoci da Novak e, soprattutto con la demolizione della lettura ingenua dell'insegnamento evangelico circa la ricchezza e ricchi, hanno strappato dalle mani degli avversari degli aderenti alla tradizione del cattolicesimo liberale l'arma più insidiosa. «Il Vangelo annunciato da Gesù a Israele, e affidato alla comunità cristiana per l'annuncio a tutte le genti è “il vangelo della grazia di Dio”. Della “grazia” e non della “disgrazia”. Questa “grazia” divina presuppone la bontà della natura umana e la perfeziona, non la distrugge; segna un nuovo inizio della storia umana, non la sua fine; promuove ogni tipo di ricchezza, combatte ogni tipo di povertà» (Op. cit., p. 347).

LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO

1. Luigi Taparelli d'Azeglio nasce a Torino il 24 novembre del 1793. Studia nel seminario di Torino per poi entrare nella ricostituita Compagnia di Gesù. Rettore del Collegio Romano (oggi Università Gregoriana) si impegna a reintrodurre il tomismo nella formazione dei gesuiti – progetto su cui insiste, da provinciale dell'Ordine, anche a Napoli. Nel 1833 viene trasferito a Palermo quale professore di diritto naturale. Tra i suoi allievi napoletani sono da ricordare Carlo M. Curci (1810-1891) e Matteo Liberatore (1810-1892), il quale fu uno dei principali ispiratori della *Rerum Novarum*. Il Curci con lo scritto *Fatti ed argomenti in risposta alle molte parole di Vincenzo Gioberti intorno ai gesuiti* (1845) replicò all'attacco sferrato dal Gioberti contro i gesuiti nei suoi *Prolegomeni al Primato* (1845); e contro Rosmini polemizzò il Liberatore, denunciando l'incompatibilità della prospettiva filosofica rosminiana con il tomismo e il non aver affatto evitato, il Rosmini, i pericoli dell'ontologismo. Significative opere, tra altre, del Liberatore sono: *La Chiesa e lo Stato*, 1871; e *Principi di economia politica*, 1889. È qui da notare che il Taparelli, diversamente dal suo discepolo Matteo Liberatore, non fu avverso a Rosmini. Scrive Carlo Gray: «Parlare di L. Taparelli d'Azeglio, uomo come il fratello Massimo di acuto ingegno e di vasta cultura, sebbene di idee discordi ed appartenente ad Ordine religioso diverso o meglio avverso a quello rosminiano, è caro ai seguaci del filosofo di Rovereto che non possono dimenticare esser egli stato uno dei pochi che sinceramente ammirarono fin dal principio l'opera filosofica del Rosmini, e si astennero dal partecipare alla campagna antirosminiana culminante più tardi nella condanna delle XL proposizioni. Non solo si astenne ma la disapprovò; cosa ardua per un religioso della Compagnia di Gesù, nella quale però non mancarono altri come il P. Suryn, il P. Bresciani, il P. Perrone che amanti sinceri della verità, sapevano ch'essa si può e si deve discutere, ma non condannare, ed ebbero per Rosmini lodi lusinghiere» (C. Gray, *A. Rosmini e L. Taparelli d'Azeglio*, in «Rivista Rosminiana», XIV, 2, 1920, p. 3).

A Palermo, Taparelli scrive la sua più importante opera: *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (Palermo 1840-1843, voll. 5; Roma 1949⁸, 2 voll., quarta ristampa dell'edizione del 1855). Ampliando l'epilogo riassuntivo del *Saggio* pubblica nel 1843 Taparelli un fortunatissimo *Corso elementare del natural diritto ad uso delle scuole*. Al 1847 risale la sua singolare opera *Della nazionalità*, dove si sostiene che, certamente, una nazione ha il

diritto a costituirsi in stato autonomo, ma che non è questo il suo primo diritto dato che è necessario rispettare pure i legittimi diritti dei governi anteriori. In altri termini, Taparelli – a proposito della questione, tanto difficile per i cattolici di allora, dell’unità d’Italia – non si dichiara contrario al “diritto naturale” per cui una nazione dipenda da un stato di nazionalità diversa. È con articoli pubblicati su «La Civiltà Cattolica» (*La libertà in economia*, in «La Civiltà Cattolica», 1860, VIII, pp. 33-53; 159-174; 414-433) – raccolti in volume e tradotti in francese da R. Jacquin – che Taparelli interviene sui problemi dell’economia. L’*Essai sur les principes philosophiques de l’Économie politique* apparso nel 1943 a cura, appunto, di Robert Jacquin ha per nucleo centrale, come vedremo, «l’idea di una economia “cristiana”, fondata sulla supremazia dell’ordine anziché su quella dell’interesse» (G. Soleri). Taparelli si è spento a Roma il 21 settembre del 1862.

2. È sul *fatto* che Taparelli intende fondare il suo *Saggio teoretico di diritto naturale*: sul *fatto*, e cioè sulla natura e la coscienza dell’uomo. Neotomista convinto, egli dà per certi i principi di fondo quali l’esistenza di Dio, i predicati della Trascendenza, la creazione, l’idea dell’Essere ecc., e argomenta per il principio in base al quale, dato che l’intero universo è stato creato per un fine, anche l’uomo, per natura, tende ad un fine, vale a dire al bene. E il vero bene *convenevole* ed *onesto* o *bene di ordine* è quello che si ha quando si rispetta e si segue l’ordine posto dal Creatore nell’universo. E se sulla terra non è possibile per l’uomo conseguire il bene nella sua interezza, ciò sarà realtà nell’altra vita, allorché «l’intelletto, impossessandosi dell’Essere infinito, conoscerà il *Vero*, giacché il *Vero* è l’essere considerato come oggetto dell’intelligenza; e la volontà giunta così al termine di sue brame, *godrà* parimenti del *Bene* illimitatamente, giacché l’Essere considerato come oggetto della volontà si dice *bene*» (*Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, I, n. 40, p. 24). Bene che per la persona consiste nel conseguimento di fini come la beatitudine eterna nell’altro mondo, la conservazione della vita e la propagazione della specie (*La libertà in economia*, in «La Civiltà Cattolica», 1860, VIII, p. 422). Dunque: l’intelletto apprende il fine del creato, fine che è bene; la volontà abbraccia questo bene, tende ad esso come suo oggetto naturale – tende all’ordine voluto dal Creatore, scegliendo *liberamente* i mezzi che l’intelletto reputa più adeguati in vista del fine. L’intelletto, pertanto, fa conoscere il *fine* dell’azione morale, la quale è frutto di volontà, e anche i *mezzi* per conseguirlo, e si è *liberi* nella scelta di questi mezzi: «Ecco – scrive Taparelli – i tre principi della moralità delle azioni per parte

dell'operante, ecco i tre principi del bene morale e della perfezione dell'uomo» (Op. cit., I, n. 76, p. 39). Il vero bene, il bene oggettivo, è quello voluto dal Creatore. Da qui l'identificazione di etica e diritto che Taparelli sviluppa nella riflessione sulle attività individuali e sociali, sui problemi generati dalla convivenza politica, sui rapporti tra nazioni, sulla "società cristiana". E sulla base di quanto precisato ben si comprende che, per Taparelli, non va apprezzata «la felicità d'una società dal più o meno di poteri politici che vi gode la moltitudine (del che certuni fanno tanto conto!), ma della saviezza delle leggi civili e della retta amministrazione della giustizia: *ragionevolmente*, dico, giacché pel *fine* si stimano i *mezzi*. Nel che (sia detto ad onore del senso comune) il volgo suol giudicare più saggiamente di molti filosofi, e cioè lietissimo senza *Carte* ed *Assemblée* quando non gli manchi *pace, pane e giustizia*» (Op. cit., I, n. 736, p. 338). E, infine, «Cristianità od Etnarchia cristiana» chiama il Taparelli il suo progetto di una società di nazioni cristiane, con un capo designato dai singoli Stati – ma, data la forza associante della religione cristiana, su questo capo del grande stato federale cristiano, dovrà avere la preminenza il Capo della Chiesa (Op. cit., II, n. 1437, pp. 218-221).

3. È la morale che sta a base del diritto; il diritto deve riflettere l'*ordine* morale – di conseguenza «non [...] dalla utilità, ma dall'ordine del creato dee derivarsi, come ogni altro diritto, così anche il diritto di libertà o il dovere di dipendenza nel disporre dei propri averi» (*La libertà in economia*, cit., p. 45). E con ciò siamo nel cuore del pensiero economico di Taparelli, per il quale «l'uso della proprietà, della ricchezza, è *primitivamente e per sé* libero, perchè la proprietà stessa è [...] primitivamente ordinata alla persona» (Op. cit., p. 423). Ordinata alla persona è la proprietà in quanto essa è in funzione del bisogno naturale di sussistenza della persona stessa. Proprietà e libero utilizzo degli averi personali sono realtà che trovano il loro fondamento, ad avviso di Taparelli, «nelle antiche dottrine della scuola cattolica: in quelle che formarono lo spirito di vera libertà ed abbattono nel medio evo le tradizioni del dispotismo cesareo e bizantino, ereditate dalle teorie e dai codici pagani» (Op. cit., p. 422). A tale scopo, afferma il nostro Autore, è sufficiente «vederne la prova» nella *Somma teologica* di san Tommaso d'Aquino.

Dunque: libertà economica, ma non quella «libertà eterodossa» che sostituisce la forza al diritto e che cambia l'obbedienza in servitù. Difatti, «lasciata alle passioni umane una piena libertà, si formerà un centro regolatore composto delle borse più potenti, dei

banchi più accreditati, che governano a bacchetta non che le tasse dei salari, delle permutazioni, delle monete, del credito, perfino le sorti degli imperi gittati a balia d'un giocatore di borsa. E cotesta servitù voi volete appellare libertà economica? E non vedete che concedendo in tal guisa la libertà a ciascun individuo vi rendete possibile la servitù universale e fate schiava la società?» (Op. cit., p. 36). Contrario, quindi, al monopolio economico dei privati, Taparelli lo è altrettanto nei confronti dello Stato onnipotente: «Nel Cattolicesimo lo Stato viene ordinato al bene della persona; nella eterodossia è sacrificata al bene dello Stato. Qui lo Stato maiuscolo sarà ricco, potente, indipendente; ma il più delle persone è povero, abietto, oppresso» (Op. cit., p. 429). E ancora: contrario all'uso della forza degli operai contro i capitalisti e dei capitalisti contro gli operai - «nel primo caso è monopolio di braccia, nel secondo di capitale» (Op. cit., p. 38), Taparelli insiste su di una libertà economica regolata dal diritto e non lasciata in balia degli interessi: «Finché gli economisti vengono a dirci che la libertà arricchisce gli Stati, che torna a conto anche delle famiglie, che prospera il commercio, che agevola l'industria ecc.; coteste ragioni potranno servire d'incitamento, ma non costituiscono obbligazione. L'obbligazione allora soltanto potrà ottenersi quando si dimostrerà che la libertà economica è essenzialmente connessa con l'ordine morale. Questa è l'assoluta base necessaria di ogni vera libertà sociale: e coloro che vogliono trovare libertà senza diritto alzano un edificio senza fondamenti» (Ib.).

4. Da quanto sin qui detto, appare chiaro che il fondamento della libertà regolata dal diritto sta nell'idea di *persona*: «La vera libertà [...], anche per l'economia, non ista nella libertà delle passioni, ma nella sicurezza ragionevole dei diritti. E l'economia allora potrà dirsi libera quando ciascuno potrà, secondo suo diritto, usare le forze e gli averi. Questa sicurezza dei diritti ottengasi poi per mezzo dell'autorità suprema, o di convinzioni fra uguali, ciò poco monta: sempre vi sarà libertà quando ai diritti vivi e non collisi non si contrapponga alcun ingiusto impedimento» (Op. cit., p. 37). Da qui, su queste basi, il rifiuto da parte di Taparelli, delle pretese dei difensori dell'"ente collettivo" concepito come fine e non come mezzo. All'opposto di siffatta concezione, «il Cattolicesimo [...] riguardando l'ente collettivo quale mezzo, e le persone qual fine, prima vuole salvo il fine, la persona, poi le procaccia il sussidio quanto può maggiore, perfezionando anche l'ente sociale» (Op. cit., p. 429). In breve, netta è la contrapposizione tra la dottrina cattolica e quella eterodossa: «Il principio cattolico dice: rispetto della persona; l'eterodosso dice: idolatria

dello Stato» (Op. cit., p. 430). La realtà è che «quegli economisti che vogliono concedere allo Stato mille ingerenze vessatrici sulle persone, sulle famiglie, sui municipi, sulle province, giungono a questo dispotismo per una deplorabile ignoranza sul vero principio d'ordine. Se conoscessero questo, distinguerebbero assolutamente l'ordine personale dal domestico, il domestico dal comunale, dal provinciale, dal nazionale [...]. Questa libertà [...] dipende dal ben comprendere che l'*autorità* è facoltà ordinatrice e non già *padronanza*» (Op. cit., p. 433).

Un contributo al personalismo liberale italiano del XIX secolo vede Paolo Heritier nel pensiero di Taparelli, pur se resterebbero da precisare numerosi problemi a cominciare dalla centrale concezione che Taparelli ha dell'*ordine*, che «può oggi apparire assai discutibile e fuori tempo». In ogni caso, afferma Heritier, «non è teoreticamente sostenibile [...] considerare questo padre gesuita come estraneo al pensiero liberale, come si è troppo di sovente fatto in passato, ma soprattutto alla difesa della questione dell'irrinunciabilità antropologica della libertà personale, all'interno di una riconfigurazione della questione storica del liberalismo italiano, politico ed economico, nei suoi rapporti con la libertà cristiana» (P. Heritier, *Il personalismo liberale italiano cattolico nell'Italia del XIX secolo*, in AA.VV., *Storia del liberalismo in Europa*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2010).

GIOACCHINO VENTURA

1. Negli anni che seguono la prima metà dell'Ottocento si assiste – a motivo dell'iniziativa politica del Piemonte sabauda – allo sgretolamento della forza persuasiva del pensiero neoguelfo. In una situazione del genere, tuttavia, nel 1859 appare in francese (e nello stesso anno tradotto in italiano) il libro di padre Gioacchino Ventura di Raulica *Il potere pubblico. Le leggi naturali dell'ordine sociale*, dove viene difesa, come soluzione del problema dell'unità d'Italia, una confederazione di Stati sotto l'autorità morale del Papa. Nato a Palermo nel 1792 e morto a Versailles nel 1861; membro della Compagnia di Gesù dal 1808 al 1817, e poi dell'ordine dei teatini – di cui fu preposto generale negli anni 1830-1833; il Ventura, dopo la fuga di Pio IX a Gaeta (24 novembre 1848), rimane a Roma e si pronuncia per la separazione dei due poteri. Successivamente è alla corte di Napoleone III e fu proprio nella cappella delle Tuileries, alla presenza dello stesso imperatore, che padre Ventura tenne nel 1857 le prediche quaresimali poi raccolte ne *Il potere pubblico*. Tomista e insieme seguace di de Bonald, Ventura si occupa nel suo libro in special modo della situazione francese e come conseguenza delle sue riflessioni, anche del caso italiano. La sua idea di fondo è che la riforma della politica in Francia sarebbe dovuta necessariamente partire dalla più decisa rivalutazione degli enti intermedi tra l'individuo e lo Stato. Difensore di quella “società naturale” che è la famiglia, contrario alla messa al bando del maggiorascato (in quanto lo spezzettamento della proprietà si risolverebbe nella disgregazione della “società domestica”), convinto quindi della funzione primaria della proprietà (una donazione “consacrata” dal Vangelo – ma “donazione a titolo oneroso”), gli unici poteri che Ventura attribuisce allo Stato sono quello militare e quello giudiziario e sostiene i limiti di quello legislativo in quanto lo Stato non ha il diritto di intervenire su quelle società naturali che sono presenti in esso, a cominciare dalla famiglia, e intangibili dovranno restare i diritti di quelle “famiglie sviluppate” che sono i corpi intermedi. Contro il razionalismo illuminista – astratto e senza storia, ignaro della forza delle tradizioni – e avverso alla politica centralista della Francia post-rivoluzionaria, Ventura vede un nesso inscindibile tra libertà e autonomia dei poteri decentrati.

2. Decentralizzare: «Questa parola riassume essa sola tutto il grande sistema politico. La sua affermazione sarebbe il ristabilimento del governo cristiano, o dell'arte di

lasciar fare, sulle rovine del governo pagano, o dell'arte di fare tutto. Sarebbe questa un'immensa e seria riforma sociale, sarebbe un ritorno a quel principio di giustizia distributiva a cui le famiglie ed i Comuni hanno almeno altrettanto diritto che gli individui e il cui rifiuto ostinato ha costato tanto a' Poteri che se ne sono resi colpevoli ed a' popoli che ne sono state le vittime» (*Il potere pubblico*, cit., p. 465). Questa, ad avviso di Ventura, sarebbe «la sola rivoluzione giusta, la sola legittima, la sola cristiana e la sola potente per terminare l'era funesta delle rivoluzioni». Da qui anche la difesa della libertà di insegnamento e la decisa avversione alla riforma scolastica francese del 1850. Per Ventura lo Stato ha unicamente il compito di dichiarare la libertà d'insegnamento e il dovere di vigilare affinché i gestori delle scuole, quali «i Pastori della Chiesa, il Comune ed i padri di famiglia» non trasformino l'insegnamento «in veleno morale e politico» (Ib., p. 426).

3. Convinto, diversamente da Gioberti, e d'accordo con de Bonald, circa il "dispotismo culturale" della Francia "sugli spiriti europei" e con De Maistre sul ruolo "rigenerativo" svolto dalla stessa Francia – idea, questa, condivisa anche da un altro federalista e cioè da G. Ferrari –, e, d'altro canto, persuaso – sempre con De Maistre – che le costituzioni sono l'esito di tentativi sedimentatisi attraverso secoli, Ventura considerò quella federale quale la più adatta soluzione per il problema dell'unità d'Italia. In altri termini, «solo una confederazione dei diversi Stati sotto la presidenza del Sovrano Pontefice avrebbe garantito, allo stesso tempo, sia la cultura cattolica del popolo sia la tradizione e la storia del Paese» (D. Caroniti, 1993, p. 105). La politica accentratrice, afferma Ventura, lede diritti e interessi della nazione e la rivolta contro tale politica sarà un evento naturale, come dimostrerebbe la rivoluzione americana causata dalla miope politica accentratrice, appunto, del parlamento inglese. Si tratta della tesi di Burke che Ventura fa sua. L'unità d'Italia, dunque, non va concepita come fusione, ma come federazione di Stati con i loro legittimi sovrani. Era del tutto chiaro per Ventura che «i popoli d'Italia, sempre pronti a sacrifici di ogni sorta per conseguire l'indipendenza della penisola, non intendono e non intenderanno mai anco per lunghissimo tempo di lasciarci fondere in un solo Stato, sia repubblicano, sia monarchico, e che ogni disegno che tenda a questo fine non è che un'utopia non men ridicola che assurda». La realtà è che «fare dell'Italia un'altra Francia è una vera follia» (*Il potere pubblico*, cit., p. 453). Da qui la presa di distanza di Ventura nei

confronti dell'adesione al progetto piemontese da parte di Gioberti e nei confronti dell'accettazione del fatto compiuto da parte di Rosmini.

RAFFAELLO LAMBRUSCHINI

1. Raffaello Lambruschini nasce a Genova il 14 agosto del 1788. Studia nei seminari di Genova e Orvieto. Giovane sacerdote, negli 1810-1812 ha retto clandestinamente la diocesi di Orvieto – dopo che il vescovo, suo zio, non avendo giurando fedeltà a Napoleone, era stato deportato in Corsica. Scoperto, viene tratto in arresto dai francesi e deportato anch'egli in Corsica, a Bastia, dove rimane fino al 1814. Ritiratosi nella villa di San Cerbone, qui nel 1830 apre una scuola molto apprezzata, dove sino al 1847 sperimenta quello che, a suo avviso, era il miglior metodo di educazione. «Guida dell'Educatore» è la rivista da lui fondata nel 1836 al fine di «svegliare le sonnacchiose famiglie e persuaderle che del loro vero benessere era necessario fondamento e del Risorgimento italiano preparazione necessaria, l'educazione». Tra i suoi principali scritti pedagogici vanno ricordati: *Dell'educazione*, 1849; *Dell'istruzione-Dialoghi*, 1871; *Delle virtù e dei vizii*, 1873 (postumo). Già dal 1825, intanto, il Lambruschini si era inserito nell'ambiente che gravitava attorno al “Gabinetto scientifico-letterario” di Pietro Viesseux. Collabora all'«Antologia» e con Cosimo Ridolfi e Lapo de' Ricci fonda il «Giornale Agrario Toscano». Più tardi, nel 1847, insieme al Ridolfi e al Salvagnoli, fonderà il giornale «La Patria», organo dei liberali moderati nel periodo degli eventi del '48. Presidente della sezione fiorentina dell'Associazione nazionale per la confederazione d'Italia creata da Gioberti, Lambruschini era per il federalismo, ma la voce popolare lo incluse tra i “parricidi”, vale a dire tra coloro che volevano l'annessione del Granducato al Piemonte. Aggredito e insultato per la sua avversione al Ministero Montanelli-Guerrazzi, verrà assalito, dopo il ritorno dei Lorena, nella sua stessa casa da fanatici contadini aizzati dalla reazione. Ritiratosi dalla vita pubblica, si dedica ai suoi studi di pedagogia e medita sugli scritti di San Tommaso. Nominato, in seguito, senatore del Regno su proposta di Cavour; presidente dell'Accademia dei Georgofili e professore di Pedagogia nel Regio Istituto di Studi Superiori, Lambruschini si spegne a San Cerbone (Figline Valdarno) il 18 marzo del 1873.

2. È antimetafisica la prospettiva filosofica del Lambruschini. Quel che per lui conta è l'esperienza, ma un'esperienza non mutilata e non riconducibile ai “fatti” della fisica, della chimica e dell'astronomia. Anche le “scienze morali e politiche” hanno nei fatti il loro fondamento: ma dove sono – si chiede Lambruschini – questi fatti? Ed ecco la sua risposta:

«Si trovano nell'animo umano. Sono fatti spirituali, che si manifestano al di fuori per mezzo delle opere: ma a fermarci all'opera, e a non penetrare là, dove l'opera è generata dallo stato interiore dell'animo, non si trova l'oggetto vero della scienza». Ed è così, allora, che si sarà fuori strada fino a quando «non riguarderemo anche le scienze morali e politiche per vere scienze d'osservazione: osservazione di fatti interni, osservazione fatta dal senso interno» (da «Lo Statuto», 15 nov. 1849, in *Scritti di varia filosofia e religione*, a cura di A. Gambaro, Firenze, 1939). Purtroppo, annotava amaramente il Lambruschini, non è ancora nato «un altro Galileo» in grado di «dare alle scienze dell'uomo interiore, a quella specialmente ch'è detta filosofia, un indirizzo, un assetto che rendesse loro il nativo splendore offuscato dalle misere disputazioni delle scuole» (*Lezione tenuta il 28 maggio 1868 al R. Istituto di Studi Superiori di Firenze*, in *Scritti*, cit., p. 68). Contrario alle “misere disputazioni delle scuole”, il Lambruschini è avverso al razionalismo riduzionista che, a suo avviso, trova la sua scaturigine in Cartesio: «In quel giorno in cui fu detto: “Io penso, dunque io sono”, lo spirito umano rinunziò a metà dei tesori della sua intelligenza, fece di sé un mistero inesplicabile a sé medesimo, aguzzò l'occhio dei sensi, e chiuse e annuvolò l'occhio della ragione, si raccolse in sé, si separò dal genere umano e da Dio; fece Dio se stesso e si adorò. Ma a' piedi di quel medesimo altare, che gli eresse l'orgoglio, ei cadde, come chi è preso di delirio o brancola tra le tenebre» (*Della istruzione*, 1871, p. 40). In fondo, con i più sofisticati e sottili argomenti metafisici, non si è «mai convertito un incredulo». Le grandi verità sono «tesori riposti nel fondo del nostro cuore» e l'uomo le scorge ad opera di una forma di intuizione o “illuminazione”: «Il pensiero scrutatore può esaminarle, può e deve spiegarle innanzi e nutrirsele; non può arrogarsi il diritto di accertarle, perchè [...] di accertamento esse non hanno bisogno» (*Lezione [...]*).

È nell'orizzonte di simili considerazioni che Lambruschini sviluppa, sia in ambito pedagogico che in quello politico, il tema della libertà. «Iddio, lasciando all'uomo la libertà, lo chiamò a parte de' suoi disegni e lo elegge a cooperatore della sua sapienza nel reggimento del mondo morale, lo sostituisce in qualche modo a se stesso». E, libero, l'uomo cresce e ammaestra se stesso «per una triste esperienza di errori e calamità». E fa questo socialmente, insieme agli altri: «Un secolo si fa maestro del secolo che gli vien dopo; gli uomini che convivono, gli uomini che si succedono, lavorano tutti per compilare e stabilire una scienza della propria condotta che diviene la scienza dell'umanità» (*Lettera a G. P. Viensseux*, in «Antologia», 1832; rist. in *Scritti*, cit., pp. 17-22).

«Legge dell'umanità è l'associazione» – associazione che risulta «dalla prima facoltà dell'animo umano: quella di risentir come suoi i beni e i mali degli altri uomini [...]». Ma qui diventa inevitabile la questione del rapporto tra autorità e libertà: «È necessaria la libertà, è necessaria l'autorità [...]. Ma la ragione stessa che mostra necessaria l'autorità, ne manifesta altresì la natura ed il fine. L'autorità è un aiuto porto all'uomo, perchè egli sia qual dev'essere; perchè acquisti la pienezza delle sue attive potenze e ne faccia uso: è dunque un soccorso e quasi un compimento dell'umana libertà; non ne è la distruzione: è dunque un istrumento del bene dell'uomo sopra l'uomo: è un uffizio» («La Patria», 24 agosto 1847, in *Scritti*, cit.). Da qui l'avversione di Lambruschini nei confronti dell'utilitarismo e soprattutto contro tutte le forme di oppressione sia dell'autorità ecclesiastica che di quella civile. Ma da qui anche la sua difesa delle autonomie sociali e di un regolato liberismo economico. Chiara, pertanto, è la sua massima che «le istituzioni politiche sono un mezzo non un fine» («Il Conciliatore», 29 aprile 1849). È l'uomo che fa le strutture, che costruisce le istituzioni civili, e non viceversa. Le istituzioni non vanno, pertanto, adorate: «Quello che conta è la persona singola e la sua sorte: le strutture politiche, la realtà sociale, la situazione vanno giudicate in quanto servono alla realizzazione dei fini individuali» (R. Tisato).

3. Su questa base diventano comprensibili le considerazioni del Lambruschini circa politica finanziaria («Di fronte all'interesse di chi spende, v'è l'interesse, anzi il bisogno di coloro per cui si spende»), sulla proprietà privata («L'uso della libertà economica è scuola all'uso della libertà politica»), sulla questione delle elezioni («Bisogna che l'organismo elettorale sia predisposto in guisa che abbia l'elettore facilità di accesso al comizio, che conosca la capacità e la moralità di coloro che egli onora del suo suffragio, che sia posto possibilmente al coperto da ogni specie di circonvenzione, da ogni specie di morale coazione». E tutto ciò perchè non resti aperto il «libero varco alle mene dei partiti, alle circonvenzioni delle combriccole, al borglio degli intriganti [...]»), sulla “forma del reggimento”, le cui attività «devon tendere e riuscire al maggior beneficio dell'universale; non di pochi, non dei meno». E con questo “maggior beneficio” Lambruschini intende «il conseguimento dei fini per cui l'uomo è, vive e convive; cioè educazione ed uso pieno delle proprie potenze intellettuali e morali; sostentamento suo e della famiglia; benessere di vita socievole (sicurezza, libertà entro i limiti che le pongono le altre condizioni già dette, difesa dei diritti privati e civili etc.)» (*Pensieri d'un solitario*, Firenze, 1887, p. 158).

4. Se la scuola ha da creare un uomo consapevole e libero, quella della libertà è l'idea centrale del pensiero politico di Lambruschini, sulla cui difesa egli è rimasto intransigente: «l'arbitrio è sempre arbitrio e sebbene in un dato caso produca buoni effetti, non bisogna approvarlo e lodarlo: perchè approvandolo, quando ci fa del bene, non lo possiamo disapprovare, quando ci fa del male» («La Patria», 30 ottobre 1847). Ma, quello che più importa è che «a volere che ciascuno goda, quanto è possibile nel consorzio umano, della libertà sua, bisogna far sì che egli rispetti la libertà altrui; bisogna impedirgli che la possa offendere; bisogna porre dei limiti che ciascuno rispetti. Questi limiti restringono un poco la libertà, ma perciò stesso l'assicurano; perciò stesso la conservano nell'ordine, e la costringono ad essere istrumento di bene, e non istrumento di male» («La Patria», 16 luglio 1847). Un popolo non può essere governato «come un gregge di bestie» e a tal fine una convinzione interiore è necessaria «per una sincera sottomissione alla legge [che] rattenga gli uomini dall'abusare di quella onestà libertà senza la quale non è giustizia, né forza, né pace negli Stati» («Lo Statuto», 8 luglio 1849). Una convinzione che trova nella fede religiosa la sua base più sicura. «Quanta più libertà si chiede per i popoli, tanto più si deve procurare che siano religiosi. Non si possono allentare i freni esteriori, se non quando un freno interiore governi le passioni». Questo scrive Lambruschini nei *Pensieri di un solitario* (p. 108). La libertà è inseparabile dalla moralità: «Disgiungetele e voi avete da un lato osservanza materiale dei doveri per obbedienza passiva di schiavo; dall'altro, la licenza». E la fede di cui parla Lambruschini è, ovviamente, la fede in Cristo: «quella religione che, stringendo nella sua la mano di tutti gli uomini, li mena all'altare di Dio: e qua, dice loro, qua davanti al Signore di tutti, qua ditevi uguali; qua davanti al padre di tutti, qua ditevi fratelli» (Discorso al Consiglio Generale Toscano, 31 gennaio 1849).

VINCENZO GIOBERTI

1. Vincenzo Gioberti nasce a Torino, da umile famiglia, nel 1801. Rimasto orfano di padre, trascorre una fanciullezza difficile. Si laurea in teologia nel 1822. Tre anni dopo viene ordinato sacerdote e nel 1826 viene nominato cappellano di corte. Legge moltissimo: Platone, Agostino, i Padri della Chiesa, Vico, Lamennais, Cousin. Segue nel frattempo gli eventi politici e si interessa di teoria della politica: dapprima accetta l'assolutismo di de Maistre; poi se ne allontana, rifiuta l'idea monarchica, diventa amico del Pellico e si fa sostenitore di un "Cristianesimo repubblicano". In questo periodo, dato il senso religioso delle idee mazziniane, si sente vicino al Mazzini. Tratto in arresto per le sue idee repubblicane e le sue attività

patriottiche, nel 1833 va in esilio, e si reca dapprima a Parigi. Nel 1834 si trasferisce a Bruxelles, dove insegna filosofia e storia sino al 1845. È durante questo periodo che egli porta a termine la maggior parte delle sue opere. Del 1838 è la *Teorica del sovrannaturale*. Del 1839/40 è l'*Introduzione allo studio della filosofia*: questo è il lavoro teorico più consistente e di maggior rilievo filosofico di Gioberti. Sempre del 1840 sono le *Considerazioni sulle dottrine filosofiche di Vittorio Cousin*. La *Lettera sulle dottrine filosofiche e politiche di Lamennais* esce nel 1841. Il grosso lavoro scritto contro Rosmini *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* porta la data 1841-1843. Ma intanto nel 1842 Gioberti aveva scritto l'opera che tanto influsso avrebbe esercitato sul clima del Risorgimento italiano e che avrebbe dovuto essere al centro di tante polemiche, e cioè *Del primato morale e civile degli Italiani*. Nel 1845 Gioberti torna a Parigi e nel 1846-47 pubblica una dura polemica contro i Gesuiti: *Il Gesuita moderno*. Criticato da parecchi cattolici e attaccato anche da rappresentanti delle alte gerarchie della Chiesa, Gioberti, nel 1848, scrive l'*Apologia del Gesuita moderno*, concepita a difesa del suo libro *Il Gesuita moderno*. Gli avvenimenti del '48 riportano Gioberti in Italia: deputato e ministro, viene eletto presidente del Consiglio. Rivelatesi utopiche, alla luce degli eventi, le sue concezioni neo-guelfe, Gioberti riprende la via dell'esilio. Torna a Parigi. E qui muore il 26 ottobre 1852. Durante questo secondo esilio egli pubblica un'altra opera di carattere politico: *Il rinnovamento civile d'Italia* (1851). Le opere apparse postume sono: *La filosofia della rivelazione* e la *Protologia*, ambedue pubblicate nel 1857. Con la *Protologia* (o *scienza prima*) Gioberti rielabora, tenendo

conto anche delle idee di Hegel, i motivi teoretici che durante gli anni del primo esilio aveva esposto nella *Introduzione allo studio della filosofia*.

2. Nella sua *Introduzione allo studio della filosofia* Gioberti prende posizione contro lo *psicologismo* che avrebbe pervaso, a cominciare da Cartesio, tutta la filosofia moderna. E, proprio in Cartesio, Gioberti vede il primo grande responsabile di quella decadenza soggettivistica della filosofia che arriva fino a Kant, che in fondo impronta lo stesso sistema di Hegel (un sistema che apparentemente è “oggettivo”, ma che sostanzialmente è solo psicologismo mascherato), e a cui nemmeno Rosmini ha saputo resistere. Se si parte dall’uomo e si accetta l’autonomia della sua ragione, allora, dice Gioberti, sono inevitabili «l’anarchia delle idee, la libertà assoluta di pensare negli ordini filosofici e religiosi, e la licenza civile». Lo psicologismo pretende di partire dall’uomo per poi erigere su questa base la fabbrica di «tutto lo scibile umano». «Gli oggetti esterni, le sostanze, le cause, la notizia dell’ordine mondiale e morale, e infine l’idea stessa», tutto dovrebbe essere raggiunto a partire dal soggetto: senonché, questa base e questo punto di partenza sono troppo fragili e non riescono a sopportare l’intera costruzione. L’esito della dottrina del libero esame di Lutero e di quella del primato del soggetto di Cartesio è l’annullamento del criterio assoluto della verità e della moralità: «La falsa politica creata nel secolo sedicesimo nacque da cattivi ordini razionali che Lutero introdusse nella religione e il Descartes nella filosofia» (*Introduzione*, III, p. 79). E alla trappola del soggettivismo non sfugge – afferma Gioberti nel libro *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* – neppure Rosmini. Rosmini cade nello “scetticismo e nel nullismo”; egli parte dall’idea intesa come *forma della mente umana*, ma su questo fondamento non gli riesce di certo a passare dall’idea di essere possibile all’essere reale. È pretesa assurda pensare di risalire a Dio considerandolo come una costruzione della nostra mente, come “un concetto nostro”. Sono queste, dunque, le ragioni per cui Gioberti, al fine di evitare i pericoli deleteri dello psicologismo, riprende la via del “platonismo”, vale a dire della dottrina della realtà oggettiva delle idee. L’Essere non è un’idea costruita dalla mente; l’Idea è *piuttosto* l’Essere (o Dio) che si rivela alla mente stessa e che si pone a fondamento e a garanzia di tutto il sapere. Non è il sapere fatto dall’uomo ed elaborato dalla «libera ricerca a fondare Dio»; all’opposto, è Dio, cioè l’Essere reale ed assoluto, a costituire fondamento e validità alle

nostre cognizioni. È questo il nucleo della *filosofia dell'essere reale* o *ontologismo* di Gioberti – nucleo teorico che trova la sua espressione nella “formula ideale”. D'accordo con de Bonald e il tradizionalismo francese, Gioberti è persuaso che Dio si rivela alla mente umana e la filosofia è la *riflessione* sulla originaria rivelazione di Dio, è «figlia primogenita della religione». Ebbene, il primo contenuto della “formula ideale” è che *l'Ente è necessariamente*: Dio, in altri termini, «rivela se medesimo e dichiara la propria realtà al nostro pensiero». Ma dalla originaria ed oggettiva rivelazione di Dio come assoluto e necessario si ricava anche che Egli è causa efficiente di ciò che esiste: *l'Ente crea l'esistente*. È questa la seconda parte della “formula ideale”. L'esistente, cioè l'uomo, non è solo spettatore, ma, attraverso la vita morale, è anche attore del suo ritorno all'Ente. Ed ecco, allora, la terza parte della “formula ideale”: *l'esistente ritorna all'Ente*.

3. In politica, aveva detto Gioberti, abbondano – a motivo del soggettivismo e dello psicologismo – le opinioni, ma manca la scienza. Ed esattamente contro questa mancanza di scienza e di oggettività, Gioberti scrive il *Primato*, derivandone le tesi centrali dalle premesse teoriche ora esposte e nella persuasione che una politica che non trovi la sua base in Dio è destinata allo sfacelo: «l'idea sola può rendere unanimi gli statisti e i filosofi; senza l'idea si può distruggere e non edificare, si può sedurre non persuadere». E ancora: «La sovranità è il supremo diritto sociale. E siccome i diritti relativi derivano dall'assoluto, la sovranità è radicalmente in Dio e divino il diritto che la costituisce. L'Idea è il solo e vero sovrano, nel senso preciso della parola» (*Introduzione*, cit., p. 86). Ebbene, se applichiamo alla società umana la formula ideale “l'Ente crea l'esistente”, tale formula significa unicamente che «la religione crea la moralità e la civiltà del genere umano». Ma la religione nella quale si conserva intatta la rivelazione di Dio all'uomo è il Cristianesimo, e di questo custode e interprete fedele è la Chiesa cattolica. Ora, però, il Cattolicesimo ha il suo centro di diffusione in Italia ed è a Roma che sta il Papa. Ed è nel Papa che Gioberti vede “il vero principio dell'unità italiana”: «Questo principio è sommamente nostro e nazionale, perché creò la nazione ed è radicato in essa da diciotto secoli: è concreto, vivo, reale, e non astratto e chimerico, poiché è un istituto, un oracolo, [...]; è pacifico per essenza e civile, perché inerme, e potentissimo per la sola autorità del consiglio e della parola [...]» (*Primato*, I, p. 233). L'Italia ha diffuso quelle verità comuni che hanno fatto l'Europa. “L'Italia crea l'Europa”, ma l'Europa, dopo Lutero e Cartesio, si è

sempre più allontanata dalla verità oggettiva rivelata da Dio, per fidarsi e fondarsi sull'uomo ed è così che è caduta nel caos dell'arbitrio: «L'Europa da che ha smarrita l'unione religiosa, cercò invano di supplirvi con vari espedienti imperocché, non tanto che ci potesse riuscire, ma i rimedi cercati e messi in opera a tale effetto, non fecero bene spesso che aggravare il male» (*Teorica del sovrannaturale*, 1837, CCXII). L'Europa ritornerà sulla giusta strada solo a patto che essa torni all'Italia. «Si tratta ora di rifare – dice Gioberti – ciò che fecero gli apostoli, cioè di stabilire per la seconda volta il cristianesimo in Europa e di abbattere la gentilità risorta [...]». Il destino dell'Italia, dunque, è lo stesso destino dell'Europa. L'Italia, quindi, deve riprendere la sua missione di civiltà all'interno della storia dell'umanità. E Gioberti questa missione e questo compito li attribuisce al Risorgimento che, eliminando i municipalismi, unificando clero e laici, ridando al clero dignità e al popolo la capacità di riconoscersi nella Chiesa, innestando il progresso sulla tradizione, avrebbe ridato all'Italia il suo posto nella storia della civiltà e la sua forza civilizzatrice. Nella pratica, Gioberti vedeva la realizzazione del Risorgimento in un'unità nazionale da raggiungersi per mezzo delle armi dello Stato Sabauda sotto la guida ideale e morale del Papa. «L'unità nazionale dei popoli è – scrive Gioberti – la dote e condizione più vitale del loro essere». «Impernata sul cattolicesimo, questa concezione giobertiana è un neoguelfismo; ma il cattolicesimo che egli ha in vista è progressivo, è un liberalismo e razionalismo, celebratore del pensiero e della civiltà» (R. Mondolfo). Il sogno di Gioberti era, in breve, una federazione di stati italiani con a capo il Papa e di cui l'esercito del Regno di Sardegna avrebbe dovuto costituire lo strumento secolare. E, a proposito della funzione che Gioberti attribuisce al Papa, egli tiene a distinguere la propria posizione da quella di de Maistre. Leggiamo, infatti, in una lettera (al Massari) del 1844: «[...] tra il Maistre e me corre questo gran divario, ch'egli fa del Papa uno strumento di barbarie e di servaggio e io mi sforzo di farne uno strumento di libertà e di cultura [...]». Senonché, queste idee di Gioberti dovevano di lì a poco rivelarsi davvero non più di un sogno.

4. Dopo il fallimento della politica neo-guelfa, Gioberti, nel 1851, scrive *Il rinnovamento politico d'Italia*. Gioberti aveva scritto nel *Primato* (che aveva dedicato a Silvio Pellico) che il popolo, diversamente da come la pensava Mazzini, non sarebbe stato in grado di organizzarsi e di raggiungere da solo l'unità. Ora, invece, nel *Rinnovamento* Gioberti si appella al popolo; e in un popolo istruito vede la sovranità: «Il saper

leggere e scrivere è il correlativo necessario della libertà di stampare, che è la prima delle garantigie; laonde l'idiota che non ha fior di lettura viene escluso da sicurezza nelle fruizioni degli altri beni. E non è egli contraddittorio e ridicolo il parlare di sovranità del popolo quando una parte notevole di esso è priva di quel tirocinio, che appo tutte le nazioni colte è la forma, per così dire, della ragion civile dell'uomo e il fondamento primiero di ogni gentilezza?» (*Rinnovamento*, II, p. 2). Di conseguenza, «senza istruzione gratuita verso le classi povere, almeno per ciò che riguarda gli ordini elementari dell'insegnamento, non vi ha governo libero e civile che sia degno di questo nome» (*Ib.*, p. 20). Gioberti, inoltre, si mostra decisamente avverso alla teoria comunista che esige l'abolizione della proprietà privata, ma si preoccupa, tuttavia, del miglioramento delle condizioni economiche del popolo e ciò per la ragione che «l'istruzione della plebe [...] non giova se non accompagnata dai materiali miglioramenti». Difatti, «mal può ricevere e gustare l'istruzione e vantaggiarsene chi manca o scarseggia del pane quotidiano; ancorché l'accogliesse ella non farebbe altro che accrescere le sue miserie, rendendone la cognizione più intera, il suo senso più vivo e cocente. La riforma economica è pertanto richiesta a far che la morale sia efficace; e lo scacciar la miseria ad introdurre la disciplina» (*Ib.*, p. 22). Di seguito, alcune proposte di Gioberti relative alla politica finanziaria: «Le contribuzioni, o siano molteplici o si riducano a una sola, debbono essere bilanciate in modo che al possibile non cadano sui proletari né anco per indiretto, e solo a misura di proporzione gravino il capitale. Il credito vuol essere aggiustato in guisa che sia accessibile a tutti, non già coll'abolizione dell'interesse, (che sarebbe ingiusta ancorchè non fosse chimerica), ma colla diminuzione sia mediante la libera concorrenza dei banchi, sia coll'ordinamento di compagnie o arti travagliative. Le quali bene instituite farebbero sì che il lavoro di tutti scusasse l'ufficio di guarentigia e assicuramento, o vogliam dire d'ipoteca verso il debito di ciascuno; onde, resa più semplice la gerarchia industriale, e rimossa la cupidigia angariatrice che si interpone fra il capitale e il lavoro, gli operai e i braccianti avrebbero maggiore e più equa parte nei frutti; oltre che, per l'indipendenza dagli appaltatori e l'amorevole fratellanza reciproca, avrebbero meno a soffrire dei casi di fortuna e delle solite perturbazioni del traffico, e acquisterebbero quei sensi di dignità personale e di elevatezza d'animo che per ordinario non capono nei salariati» (*Ib.*, p. 2).

Convintosi alla fine che il Papato non si sarebbe messo a capo dell'unificazione nazionale, Gioberti esprime la convinzione che tale unificazione è compito del Regno di Sardegna. Il *Rinnovamento* è stato visto come la profezia del decennio cavouriano, nel senso che Cavour avrebbe seguito le vie indicate da Gioberti. Scrive il Massari (che curò i *Ricordi biografici e Carteggi* del Gioberti, dedicando l'edizione a Cavour): «Quante volte nel rapido avvicinarsi della lieta fortuna d'Italia nel 1859 e nel 1860, abbiamo esclamato: come aveva ragione Gioberti! e proromperemo nella stessa esclamazione, finché i destini della nostra patria non saranno compiuti».

ANTONIO ROSMINI

1. Antonio Rosmini-Serbati nasce a Rovereto, nel Trentino, nel 1797. Studia teologia (ma segue anche i corsi di medicina, di agraria, e belle lettere) all'Università di Padova. Ordinato sacerdote nel 1821, torna nel Trentino dove si impegna a fondo per il rinnovamento della vita pastorale, che ad un certo punto deve interrompere perché caduto in sospetto della polizia. Nel 1826 si trasferisce a Milano, dove si lega di forte amicizia col Manzoni. Dedito agli studi, e di carattere riservato, Rosmini svolge, su insistenza del Gioberti, una missione diplomatica presso Pio IX, allo scopo di indurre il Papa ad allearsi in una guerra contro l'Austria. Non ignaro delle difficoltà dell'impresa, Rosmini pensa più opportuni questi suggerimenti: egli sarebbe andato a trattare un concordato con la Santa Sede e a stabilire le basi di una Confederazione di Stati Italiani con a capo il Papa. Se le cose fossero andate nel giusto verso, forse allora si sarebbe potuto anche sperare in una alleanza militare. Questi suoi suggerimenti vengono accettati e Rosmini va a Roma. Qui il Papa prende subito a stimarlo. Ma intanto le cose in Piemonte precipitano e, dato che il nuovo ministero di Perrone e Pinelli pretende subito l'accordo militare, Rosmini si dimette dall'incarico diplomatico. Su ordine del Papa rimane, però, a Roma. Si parla anche di una sua nomina a Segretario di Stato. Nel frattempo, il 15 novembre, il primo ministro pontificio Pellegrino Rossi (che i conservatori criticavano perché troppo liberale e che i liberali attaccavano perché troppo conservatore) viene assassinato sullo scalone del Palazzo della Cancelleria. Si indicò Rosmini come prossimo primo ministro. Ma egli non accettò di presiedere un Gabinetto «anticostituzionale perché nominato da un Papa non libero». Il 24 novembre il Papa fugge a Gaeta. E, per espresso desiderio del Pontefice, Rosmini lo accompagna. L'idea di Rosmini era che il Papa doveva rientrare nel suo Stato al più presto e senza l'aiuto di forze straniere ed iniziare l'opera di riconquista lanciando al popolo un proclama che fosse un invito alla ragione e insieme una promessa del mantenimento del regime costituzionale. Senonché, a Gaeta prevalse la politica del Cardinale Antonelli, politica intesa a togliere la Costituzione e a valersi dell'aiuto delle armi straniere. «La franchezza del Rosmini nel condannare quelle direttive, che giudicava dannose sia agli interessi temporali della S. Sede e sia all'Italia, lo fece cadere in disgrazia presso la Curia. Sicché, infastidito anche dalla polizia borbonica, nel giugno del 1849 egli prendeva

congedo dal Papa e moveva alla volta di Stresa» (D. Morando). Durante il viaggio lo raggiunge la notizia che le sue opere *La costituzione secondo la giustizia sociale* e *Le cinque piaghe della Chiesa* erano state messe all'Indice dei libri proibiti. Attaccato dai Gesuiti, ma confortato dalle visite degli amici (tra cui il devotissimo Manzoni), Rosmini passa i suoi ultimi anni a Stresa, dove muore il 1 luglio 1855.

La produzione filosofica di Rosmini è vastissima. Ecco, di seguito, i suoi scritti principali: *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), *Principi della scienza morale* (1831), *Antropologia* (1838), *Trattato della scienza morale* (1839), *Filosofia della politica* (1839), *Filosofia del diritto* (1841-1845), *Teodicea* (1845), *Psicologia* (1850). Tra le opere postume sono da ricordare: la *Teosofia*, l'*Antropologia soprannaturale*, l'*Aristotele esposto ed esaminato*. Uomo di grande dirittura morale e di schietta e sincera fede, Rosmini fonda, nel 1828, sul Sacro Monte Calvario, presso Domodossola, una nuova Congregazione religiosa, che chiama Istituto della Carità (che sarà approvata dalla Chiesa solo nel 1839). Negli anni che corrono nel decennio 1830-1840, Rosmini fonda il ramo femminile della sua Congregazione: le Suore della Provvidenza, note presso il pubblico più vasto col nome di Maestre rosminiane. Le Suore della Provvidenza si dedicavano (e si dedicano) all'educazione dei bambini negli asili infantili (in cui, a quei tempi, applicavano il metodo di Ferrante Aporti), nelle scuole elementari e negli orfanotrofi. E ancora una notizia: la polemica dei Gesuiti nei confronti dei Rosminiani non finì con la morte di Rosmini, se pensiamo che ancora nel 1880 vennero ufficialmente condannate quaranta proposizioni rosminiane tratte, per lo più, dalle opere postume. In seguito, con il progressivo affermarsi del pluralismo culturale nell'ambito della Chiesa, la polemica tra Tomisti e Rosminiani pian piano si spense e *Le cinque piaghe della Chiesa* vennero tolte dall'Indice. Ormai, ai nostri giorni, la tormenta è passata del tutto. Nel febbraio 2007 Rosmini è stato proclamato beato.

2. Contro il naturalismo e l'idealismo, Rosmini fa valere una concezione spiritualistica della persona in cui l'uomo emerge come portatore di un valore etico-religioso. La persona ha valore morale ed è da questo valore che discende il dovere per ogni uomo di rispettare gli altri in quanto persone. In tale modo, dal dovere deriva il diritto e si capovolge quella «dottrina funestissima di egoismo umano» secondo la quale «si volevano derivare i

doveri dai diritti, anziché i diritti dai doveri». Ed ecco come Rosmini, ne *L'antropologia in servizio della scienza morale*, definisce la *persona*: «[La persona è] un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile» (*Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma, 1981, n. 832, p. 410). E qui è necessario sottolineare che, per Rosmini, risulta cruciale – esattamente in relazione alla *persona* – la questione della *proprietà*. Critico dell'economicismo e del socialismo, Rosmini ebbe chiarissimo il nesso che unisce la proprietà alla libertà della persona. Leggiamo nella *Filosofia del diritto*: «La proprietà esprime veramente quella stretta unione di una cosa con una persona [...]. Questa specie di unione che si chiama proprietà cade sempre dunque tra la persona e la cosa e racchiude un dominio di quella sopra questa. La proprietà è il principio della derivazione dei diritti e dei doveri giuridici. La proprietà costituisce una sfera intorno alla persona, di cui la persona è il centro: nella qual sfera niun altro può entrare» (*Filosofia del diritto*, 1841-1843, vol. 1, p. 158). Da qui l'imperativo di rispettare l'altrui proprietà: la proprietà privata è uno strumento di difesa della persona dall'invasione dello Stato – di uno Stato che, per Rosmini, è finalizzato esattamente alla persona: «Le persone sono principio e fine dello Stato. Sono esse che costituiscono, che assegnano lo scopo e i limiti, per cui lo Stato e tutti gli organi statali sono dei semplici mezzi per le persone che ne sono realmente il fine». D'altra parte – continua Rosmini –, le persone sono le uniche responsabili di quanto accade nella società e, più precisamente, all'interno delle diverse istituzioni sociali. Dalla *Filosofia della politica*: «La ragione di tutti gli avvenimenti sociali si trova nell'uomo, elemento della società. Tutto ciò che nasce nelle nazioni sopra una scala più grande e con altre proporzioni, preesiste in germe nella mente degli individui che le compongono» (*Filosofia della politica*, 1858, IV, p. 295).

3. *Persona e Stato*: fallibile la prima; mai perfetto il secondo. Ecco una famosa pagina della *Filosofia della politica*: «Il perfettismo, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, per quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai limiti naturali delle cose» (*Filosofia della politica*, cit., p. 104).

Il perfettismo è effetto dell'ignoranza e frutto di un «baldanzoso pregiudizio». Il perfettista ignora il principio ontologico della limitazione delle cose. Egli non si rende conto che la società non è composta da «angeli confermati in grazia», quanto piuttosto da «uomini fallibili». E l'umana fallibilità lascia la sua traccia in tutti i nostri progetti. Di conseguenza, risulta urgente non dimenticare che «ogni governo è composto di persone che, essendo uomini, sono tutte fallibili». Senonché, entusiasti della nefasta idea perfettista sono gli *utopisti* – «profeti di smisurata felicità» – i quali, con la promessa del paradiso in terra, si adoperano alacremente a costruire per i propri simili molto rispettabili inferni: «[L'utopia] lungi dal felicitare gli uomini, scava l'abisso della miseria; lungi dal nobilitarli, gli ignobilita al par de' bruti; lungi dal pacificarli, introduce la guerra universale, sostituendo il fatto al diritto; lungi d'eguagliar le ricchezze, le accumula; lungi da temperare il potere de' governi lo rende assolutissimo; lungi da aprire la concorrenza di tutti a tutti i beni, distrugge ogni concorrenza; lungi da animare l'industria, l'agricoltura, le arti, i commerci, ne toglie via tutti gli stimoli, togliendo la privata volontà e lo spontaneo lavoro; lungi da eccitare gl'ingegni alle grandi invenzioni, e gli animi alle grandi virtù, comprime e schiaccia ogni eleaterio dell'anima, rende impossibile ogni nobile tentativo, ogni magnanimità, ogni eroismo ed anzi la virtù stessa è sbandita, la stessa fede alla virtù è annullata» (*Il comunismo e il socialismo*, in *Filosofia della politica*, cit., IV, pp. 114-116). E, sempre al riguardo della impossibilità del perfettismo, Rosmini tiene a ribadire che «sarebbe [...] perniciosissimo errore il credere che i mali che accompagnano i beni si possano evitare». In realtà, tra le intenzioni e gli esiti di queste intenzioni – tra i nostri piani e i risultati dei tentativi della loro realizzazione – ci sarà uno scarto. La realtà sociale non è e non sarà mai nelle nostre mani. E ciò a motivo di quell'eterno principio ontologico, stando al quale «l'esistenza di un bene impedisce talora di necessità quella di un altro maggiore; come pure [...] l'esistenza di un bene ha sovente connessa l'esistenza di alcuni mali, come l'esistenza di un male ha connessa quella di alcuni beni».

4. E qui va fatto presente che, dietro all'antiperfettismo di Rosmini preme la sua critica al «soggettivismo» del pensiero moderno, «soggettivismo» che elabora i suoi fasti nei pensatori illuministi e che poi scatena la grande tragedia della rivoluzione francese. La dea ragione sta a simboleggiare un uomo che presume di sostituirsi a Dio e di poter creare una

società perfetta. Il giudizio che Rosmini dà sulla *presunzione fatale* dell'illuminismo e sugli esiti tragici della rivoluzione francese fa venire alla mente analoghe considerazioni, prima di Edmund Burke e successivamente di Friedrich August von Hayek. Problemi gravi, nella Francia dell'epoca ve n'erano. Non è un mistero – asserisce Rosmini – che, come sempre, vi era nella popolazione «una parte irrequieta, perché straziata dai propri vizi, una parte empia»: «Capitanarono questa canaglia i cosiddetti filosofi, cioè filosofi senza logica del secolo XVIII; e giovandosi del reale bisogno di progresso che aveva la società civile, presero ad incitarla [...] con promessa d'addurla così al progresso bramato che ella non sapeva formulare, né dargli forma esterna, né esterna esecuzione. La società si affidò ai primi capitani che le si offerse, dirò anche agli unici. Sventura! Erano dei sofisti, degli empi. Così la causa del progresso si trovò orribilmente involta in quella delle passioni popolari, atee, anarchiche; mille idee si rimescolarono, si urtarono, ne nacque il caos, e dalle menti passò purtroppo nella realtà della vita» (*Filosofia del diritto*, 2, nn. 2089-2091, pp. 740-741).

Antiperfettista, per via di quella che egli chiama l'«infermità degli uomini», Rosmini si affretta, sempre nella *Filosofia della politica*, a far presente che gli strali critici puntati contro il perfettismo non sono volti a negare la perfettibilità dell'uomo e della società: «Che l'uomo sia continuamente perfettibile fin che dimora nella presente vita, egli è un vero prezioso, è un dogma del Cristianesimo». L'antiperfettismo di Rosmini implica dunque l'impegno maggiore. E a tale scopo egli punta la sua attenzione su quella che egli chiama «lunga, pubblica, libera discussione», giacché è da questa amichevole ostilità che gli uomini possono tirare fuori il meglio di sé ed eliminare gli errori dei propri progetti e idee. A tal proposito, Rosmini sostiene che: «Gli individui di cui un popolo è composto non si possono intendere, se non parlano molto fra loro; se non si comunicano a lungo, di continuo, i propri individuali sentimenti; se non contrastano insieme con calore: se gli errori non escono dalle menti e, manifestati appieno, sotto tutte le forme combattuti; se le idee imperfette dei singoli non ricevono perfezione dallo scontro con le idee di tutti; [...] se finalmente a forza di ragionare insieme non si giunge a convincersi che in molte cose già si conviene senza saperlo, le sole espressioni, le sole forme variando, non il pensiero ultimo che è uguale» (*Filosofia del diritto*, 2, n. 2105, pp. 746-747).

Sempre sulla base del suo antiperfettismo, Rosmini avversa – in nome di una filosofia intenta a scrutare la concretezza della vita associata – l'*astrattismo* di quei razionalisti ingenui e

presuntuosi che vorrebbero *negare la storia* e magari cancellare, sotto il segno di uno Stato onnipotente, quelli che si dicono «corpi intermedi», come la famiglia o istituti – anch’essi esiti di sviluppo storico – come la *proprietà*. Famiglia e proprietà rappresentano, agli occhi di Rosmini, *le due leggi fondamentali della società civile*. Ed egli ha chiaro il fatto che costituzioni e istituzioni si sviluppano prima come comportamenti – magari inconsapevoli –, e soltanto in seguito vengono dichiarate esplicitamente leggi. La stagione in cui compaiono i legislatori è la stagione «già splendida delle “politiche sociali”». Leggiamo nel capitolo IV del libro primo della *Filosofia della politica*: «Innanzi questa stagione illustre, ve ne sarebbe un’altra oscura e, per così dire, senza gloria; ma ella è quella appunto, che fece quello che i legislatori poi dissero, ella è quella che mostrò in atto ciò che si doveva fare, e che fu convertito poi in legge: e questa stagione è quella primissima delle origini sociali: non quella de’ legislatori, ma quella de’ fondatori, quella nella quale la regola da noi annunziata non comparisce come una teoria nelle menti di quelli che speculano, ma si apparisce come una necessità indeclinabile dinanzi a’ piedi di quelli che operano e mettono le basi della umana convivenza, i primi fondamenti delle politiche società».

5. La persona umana è per Rosmini *il diritto umano sussistente*. Ed è esattamente in nome della persona che Rosmini difende la libertà religiosa: «L’impiegare la forza esterna per costringere altrui ad una credenza religiosa, sebbene vera, è un assurdo logico e una manifesta lezione di diritto» (*Filosofia del diritto*, n. 186, p. 225). E sempre in nome della persona – della libertà, della dignità e della responsabilità di ogni uomo e di ogni donna – egli combatte l’intrusione dello Stato, vale a dire lo statalismo, nella vita dei cittadini: «Calcolandosi gli uomini unicamente per quello che sono utili allo Stato, e nulla in se stessi, essi vengono abbassati alla condizione di cose e privati del carattere di persone, sotto un tal punto di vista un branco di pecore può valere di più di un branco di uomini [...]. Per noi l’uomo non è solo cittadino: prima di essere cittadino, egli è uomo, e questo è il suo titolo imprescrittibile di novità, questo il rende maggiore a tutte insieme le cose materiali che compongono l’universo» (*Filosofia della politica*, cit., p. 495).

Libertà, dignità e nobiltà della persona che vengono letteralmente calpestate, tra l’altro, dalla pretesa dello Stato di erigersi a maestro unico e di eliminare, di conseguenza, la libertà di insegnamento. E proprio contro siffatta concezione liberticida Rosmini nel saggio *Sulla libertà d’insegnamento* precisa: «I padri di famiglia hanno dalla natura e non dalla

legge civile il diritto di scegliere per maestri ed educatori della loro prole quelle persone nelle quali ripongono maggior confidenza. Questo diritto generale contiene i diritti speciali seguenti:

1. Di far educare i loro figli in patria o fuori, in scuole ufficiali o non ufficiali, pubbliche o private, come stimano meglio al bene della loro prole.
2. Di stipendiare appositamente quelle persone nelle quali essi credono di trovare maggiore probità, scienza e idoneità.
3. Di associarsi ad altri padri di famiglia, istituendo insieme scuole dove mandare i loro figli.» (*Della libertà d'insegnamento*, in *Scritti vari di metodo e di pedagogia*, vol. 2, cap. 6, p. 92).

Lucido sulle conseguenze liberticide implicite nel monopolio statale dell'istruzione, Rosmini non lo è da meno sui danni prodotti da quello che noi oggi chiamiamo *assistenzialismo statale*: «La beneficenza governativa ha un ufficio pieno in vista delle più gravi difficoltà, e può riuscire, anziché di vantaggio, di grave danno, non solo alla nazione, ma alla stessa classe indigente che si pretende beneficiare; nel qual caso, invece di beneficenza, è crudeltà. Ben sovente è crudeltà anche perché dissecca le fonti della beneficenza privata, ricusando i cittadini di sovvenire gl'indigenti che già sa o crede provveduti dal governo, nol sono, nol possono essere a pieno» (*Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa 1997, p. 306).

È sulla base dell'idea di persona e del messaggio cristiano che in campo politico Rosmini propone di restringere – contro la teoria «statolatrica» di Hegel e di quanti a lui si richiamano – i poteri dello Stato. Costoro, come «i dottrinari francesi», distruggendo la religione e la morale, che sono le naturali moderatrici del potere civile, abbandonano i popoli alla mercé dell'arbitrio dei governanti. La Chiesa, dice Rosmini, è l'unico rimedio contro la tirannia dello Stato. E se la Chiesa è necessaria per salvaguardare la persona dallo strapotere onnivoro dello Stato, allora il rinnovamento della politica passa attraverso un rinnovamento religioso.

6. Da qui l'alto interesse di Rosmini perché si ponesse rimedio a quelli che egli reputava i mali più grossi della Chiesa di allora, mali che nel *Delle cinque piaghe della Chiesa* (1848) egli individua nella divisione del popolo cristiano dal clero, nella insufficiente educazione del clero, nella mancanza di unità tra i vescovi, nella interferenza del

potere secolare nella nomina dei vescovi, nella mancanza di un rendiconto pubblico nell'amministrazione dei beni. La persona, dunque, è quel valore sul quale Rosmini fa ruotare le sue considerazioni di filosofia del diritto e di filosofia della politica. Ma il riconoscimento della persona come valore è inserito in un più ampio riconoscimento che l'uomo ha dei diversi livelli metafisici dell'essere. In altri termini, contro il soggettivismo morale, Rosmini sostiene *un oggettivismo morale in cui il dover-essere trova il suo criterio nell'essere*. Gli esseri vengono conosciuti in una loro gerarchia (Dio, la persona umana ecc.), e la morale consiste nel rispettare la gerarchia stabilita da Dio, dove alcuni esseri sono fine e altri mezzo. In tale gerarchia, Dio è il fine supremo; l'uomo viene dopo Dio; e dopo l'uomo gli altri esseri. Pertanto si conosce il bene di una cosa allorché se ne conosce l'essere e il suo ordine nella gerarchia degli esseri. Ecco allora il principio rosminiano della moralità: «Vuogli, o sia ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine che egli presenta alla tua intelligenza. [...] Se amassi più le cose che le persone, odierei l'essere [...] e darei alle cose una parte di essere che non hanno, mettendole sopra le persone». Rispetta l'essere nel suo ordine, non scambiare il fine per il mezzo e viceversa; ecco, dunque, il principio della moralità per Rosmini. Come per gli antichi scolastici, anche per Rosmini: *ens et bonum convertuntur*, il bene «non è che l'essere».

ALESSANDRO MANZONI

1. «Evidentissima, negli spunti disseminati nelle opere letterarie [di A. Manzoni], nonché negli scritti più direttamente impegnati nel campo storiografico o moralistico, è l'influenza di Rosmini» (R. Tisato, 1959, p. 92). Gli incontri tra Manzoni e Rosmini sono testimoniati dalle *Stresiane* di Ruggero Borghi. È nel 1860 che Manzoni riceve le visite di Cavour e Garibaldi; nel 1861, nominato senatore, partecipa alla seduta del Senato in cui si proclama Roma capitale d'Italia. Nato il 7 marzo del 1785, Manzoni muore a Milano il 22 maggio del 1873.

Fu soprattutto con il suo romanzo *I promessi sposi* che Manzoni esercitò un'influenza di prim'ordine sulla più ampia opinione pubblica italiana, tanto da venir considerato come l'iniziatore del liberalismo cattolico italiano (G. Candeloro, 1953, p. 22 ss.). Liberale cattolico per la ragione che, a suo avviso, l'unico criterio valido per interpretare eventi storici e situazioni politiche sta nel bene e nel male dei singoli individui la cui vita si è intrecciata e si è svolta in precise situazioni e in concreti eventi storici. Interpretazioni deterministiche, l'affidarsi alla ragion di Stato, l'esaltazione dei geni politici e della guerra, la sostituzione del principe con principi dogmatici dalle conseguenze cariche di sofferenze, la giustificazione utopistica di sacrifici certi della generazione presente in nome dell'ipotetico bene della generazione futura, sono criteri e prospettive euristiche, che Manzoni rifiuta. «Quel che ci interessa nel Manzoni, per capire il lato liberale del suo cattolicesimo, è l'interpretazione che dà, nelle *Osservazioni sulla morale cattolica*, del 1819, dei fondamenti interiori dell'obbedienza all'autorità della Chiesa. È sempre il *dictamen* interiore della coscienza che deve portare il credente ad accettare la legge cristiana che, d'altra parte, si inserisce nell'ordine della grazia e della carità» (A. Passerin d'Entrèves, 1974, p. 100). Il fulcro della concezione morale e della prospettiva politica del Manzoni è la persona libera e responsabile, illuminata e fortificata dalla fede nella Provvidenza. Quella fede che, come leggiamo nel cap. VII delle *Osservazioni sulla morale cattolica* (pp. 114-117), ha accompagnato i martiri cristiani i quali, come Ignazio di Antiochia o i cristiani di cui si parla nella lettera di Plinio a Traiano, ebbero il coraggio di opporsi al potere "assoluto" dell'imperatore romano, di dissacrare e relativizzarlo in nome del Dio trascendente: Kaysar non è Kýrios. È ben vero che la cristianità nel corso della storia ha offerto esempi di crudeltà commesse con il pretesto della religione, senonché – precisa Manzoni – «si può sempre asserire che quelli i

quali le hanno commesse, furono infedeli alla legge che professavano; che questa li condanna. Nelle persecuzioni gentilesche, invece, nulla può essere attribuito a inconseguenza dei persecutori, a infedeltà alla loro religione, perché questa non aveva fatto nulla per tenerli lontani da ciò» (Ib., p. 117). La verità è che «l'idea [...] della moralità, quale l'ha rivelata il Vangelo, è tale che nessun sistema di morale venuto dopo [...] non ha potuto lasciar di prenderne qualcosa» (Ib., p. 233). È un'etica, quella cristiana, che – come leggiamo nella *Storia della colonna infame* – respinge la resa ai fatti: giustificare un'azione ingiusta o «fatti atroci dell'uomo contro l'uomo» come «effetto dei tempi o delle circostanze [...] non è una scusa, ma una colpa».

2. La morale del Vangelo ci libera dall'idolatria e dal servilismo nei confronti del potere. In fondo, «ogni potere ingiusto, per far male agli uomini, ha bisogno di operatori che rinuncino ad obbedire alla legge divina, e quindi l'inesecuzione di essa è la condizione più essenziale perché esso possa agire» (*Osservazioni*, cit., p. 291). Ma questo non deve far dimenticare «la lunga successione di cristiani coraggiosi che seppero non solo astenersi dalla adulazione, ma dire in vero con pericolo» (Ib., p. 292). Contrario al principe assoluto, il cristiano ha da essere critico anche nei confronti della presunta assolutezza di principi e prospettive politiche assolute. Robespierre, scrive Manzoni in *Dell'invenzione (Tutte le opere*, pp. 899-901), era un uomo privo di interessi privati, noncurante della ricchezza e dei piaceri, e di costumi sobri; ma egli aveva imparato da Rousseau che l'uomo nasce buono e che le istituzioni fossero l'unico ostacolo a uno stato perfetto della società; da qui la sua decisione «di levare di mezzo» tutti quegli uomini che si opponevano alla riconquista della felicità sulla faccia della terra. Una irragionevole idea, dunque, «potè far perdere l'orrore della carneficina a un uomo, il quale, nulla indica che n'avesse l'abominevole genio». E in stragi e in oppressione del paese, «sotto il nome di libertà», si è risolta, per la stessa ragione, la Rivoluzione francese, mentre, nel caso italiano «da libertà, lungi dall'essere oppressa dalla Rivoluzione, nacque dalla Rivoluzione medesima: non la libertà di nome [...], ma la libertà davvero, che consiste nell'essere il cittadino, per mezzo di giuste leggi e di stabili istituzioni, assicurato, e contro violenze private, e contro ordini tirannici del potere, e nell'essere il potere stesso immune dal predominio di società oligarchiche, e non sopraffatto dalla pressura di turbe, sia avventizie, sia assoldate: tirannia e servitù del potere, che furono, a vicenda, e qualche volta insieme, i due modi dell'oppressione esercitata in Francia ne' vari

momenti di quella Rivoluzione; uno in maschera di autorità legale, l'altro in maschera di volontà popolare». La Rivoluzione italiana è stata un processo scaturito dal “sacrosanto diritto” di superare quella divisione tra Stati che li rendeva “irreformabili” e da cui seguiva a scaturire «una storia perpetua di strazi e di vergogne». Difesa, dunque, di una prospettiva moderata che ritroviamo, per esempio, nella seconda *Stresiana*, nel giudizio che il Manzoni dà sulle motivazioni a base del criterio maggioritario. E, infine, va sottolineato che, nel pensiero di Manzoni, religione e politica sono “congiunte”, in quanto l'una e l'altra riguardano il “giusto”, ma tuttavia “distinte”, per la ragione che «la Chiesa, che fu fondata sulla dottrina rivelata e carismatica, è indipendente da ogni forma politica; perciò il Manzoni è contro la *religio instrumentum regni*, come è contro il cattolicesimo politico che fa dello Stato un *instrumentum religionis* e ogni altra teoria che non ponga la religione al di sopra degli interessi mondani; contro il mantenimento del potere temporale del Papa, ormai dannoso, anche se storicamente giusto» (M. F. Sciacca, 1963, p. 219).

3. «Io laico in tutti i sensi [...]» – scriverà Manzoni al Rosmini in una lettera del 28 febbraio 1843 – «fiero di portare avanti in armonia sia la sua “cattolicità” sia la sua “laicità”» (U. Muratore, 2009, p. 171). Senza dimenticare le acquisizioni del pensiero moderno, Manzoni «ha posto su basi cristiane» la scienza dell'uomo: egli «riesce a provare che la fede, il coraggio, la resistenza degli umili alla sofferenza sostengono questa civiltà vacillante e scossa da tante debolezze e dalla corruzione, che minano anche le grandi istituzioni maestre, lo Stato e la Chiesa. Prova anche che l'uomo non è “nato libero”, come suggeriva Rousseau, ma che deve conquistarsi la libertà fra tutte le contraddizioni della storia e della società, con uno sforzo che impegna ogni individuo, fino a coloro che i “filosofi” umanitari avevano stimato insignificanti. Questo è il lato democratico della inchiesta che Manzoni ha condotto, su un campo appartenente alla storia, malgrado il suo carattere apparentemente letterario, e questo è il messaggio che egli ha trasmesso a quei cattolici liberali, e anche a quei democratici che hanno cercato, dopo di lui, di costruire in Italia uno Stato laico lottando contro il temporalismo della Chiesa, ma pure contro gli eccessi di un anticlericalismo rancoroso e sterile» (A. Passerin d'Entrèves, cit., pp. 101-102).

LUIGI EINAUDI

1. Luigi Einaudi nasce a Carrù il 24 marzo del 1874 da Lorenzo, concessionario del servizio di riscossione delle imposte, e da Placida Fracchia. Con il trasferimento della famiglia a Dogliani, è qui che egli frequenta le scuole elementari. Nel 1883 è alunno ginnasiale nel Regio Collegio delle Scuole Pie di Savona. Termina gli studi liceali a Torino presso il Liceo Cavour, aiutato economicamente, dopo la morte del padre, dallo zio materno Francesco Fracchia. Si iscrive nel 1891 alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino. Qui segue con grande interesse le lezioni di Salvatore Cognetti de Martiis, professore ordinario di politica economica, il quale sarà il suo maestro; e sempre negli anni universitari si lega d'amicizia con compagni di studio come Giuseppe Prato e Gioele Solari. Ancora studente, nel 1894 pubblica sul «Giornale degli Economisti» uno scritto dal titolo: *La esportazione dei principali prodotti agrari dall'Italia nel periodo 1862-1894* – saggio che F.S. Nitti recensirà su «La Riforma sociale».

Nel luglio del 1895 Einaudi si laurea discutendo una tesi su *La crisi agraria nell'Inghilterra*, lavoro che apparirà poco dopo nei volumi XI e XII del «Giornale degli Economisti». Entrato a «La Stampa» come redattore, si impegna nella pubblicazione di numerosi articoli su questioni riguardanti problemi economici e sociali. Libero docente in economia politica nel 1898, l'anno appresso Einaudi conosce Benedetto Croce, con il quale darà luogo a scritti polemici su “liberalismo” e “liberismo” che verranno raccolti nel 1957 nel volume *Liberalismo e liberismo. Scritti di Benedetto Croce e Luigi Einaudi*, pubblicato dall'editore Ricciardi. Nel 1900 Einaudi inizia la sua collaborazione al «Corriere della Sera» – collaborazione che, esclusi gli anni dal 1925 al 1943 e il suo settennato di Presidente della Repubblica, egli proseguirà sino alla fine della sua vita. Chiamato nel 1902 sulla cattedra di Scienza delle finanze e diritto finanziario all'Università di Torino, nel 1903 Einaudi sposa Ida Pellegrini, la quale era stata sua allieva presso l'Istituto Internazionale di Torino. Tre i figli nati dal loro matrimonio: Mario (1904), Roberto (1906) e Giulio (1912) – sarà quest'ultimo a dar vita alla Casa Editrice Einaudi.

Professore all'Università di Torino, a cominciare dal 1904 Einaudi insegna Scienza della finanze anche all'Università Bocconi di Milano. E proprio da queste sue

lezioni verranno alla luce i *Principi di scienza delle finanze*, un'opera nella quale l'autore "delineò un nitido e ampio quadro della finanza ordinaria e straordinaria, rivendicando l'autonomia della sua disciplina nell'ambito della scienza economica" (E. Decleva).

La difesa dei principi liberali Einaudi non la realizza solo con le pubblicazioni scientifiche e l'insegnamento, ma anche tramite un'assidua collaborazione alla «Stampa» e al «Corriere della Sera» e tramite articoli sulla rivista «Riforma sociale», della quale è direttore dal 1908 fino a quando essa verrà soppressa dal fascismo nel 1935. Frutto di questo suo lavoro senza sosta sono le raccolte, in otto volumi, delle *Cronache economiche e politiche di un trentennio: 1893-1925*. Einaudi, che, prima della guerra, aveva combattuto Giolitti, non si sente in disaccordo con De Stefani, ministro delle finanze di Mussolini. Ciò, tuttavia, non è sufficiente a non renderlo decisamente contrario al nuovo autoritarismo politico.

Nominato senatore del Regno nel 1919, il 1922 è l'anno in cui Einaudi inizia a collaborare all'«Economist». Al Senato nel dicembre del 1924 vota contro lo stato di previsione del Ministero dell'Interno per l'esercizio 1924-25; nel 1928, insieme ad altri quarantuno colleghi, dà il suo voto all'Ordine del giorno Ruffini contro la politica del governo; e ancora nel 1935 rifiuta di aderire all'Ordine del giorno di approvazione incondizionata alla guerra di Etiopia. Intanto nel 1925 era stato estromesso dall'insegnamento sia al Politecnico di Torino sia alla Bocconi. Tra le sue pubblicazioni di questi anni non facili, sono da ricordare: *La terra e l'imposta* (1924); la raccolta di saggi *Le lotte del lavoro* (1924); *La guerra e il sistema tributario italiano* (1927); *Contributo alla ricerca dell'"ottima" imposta* (1928); *Il sistema tributario italiano* (1932); *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana* (1933); *Miti e paradossi della giustizia tributaria* (1938); *Saggi sul risparmio e l'imposta* (1941).

Il 25 luglio del 1943, alla caduta del fascismo, Einaudi viene nominato Rettore dell'Università di Torino. Tuttavia, per sfuggire alla occupazione nazista, attraversa, insieme alla moglie Ida, il confine svizzero. Ed è in Svizzera che egli scrive le *Lezioni di politica sociale* (1944). Durante l'esilio svizzero egli stende un *Diario* che termina il 20 dicembre del 1944 dieci giorni dopo il suo ritorno a Roma. Ecco la conclusione del *Diario*: «Stasera andiamo a pranzo da Soleri, dove sapremo la fine della faccenda del governatorato. Io ho le tasche piene di Roma; Ida piange e si immalinconisce, [...]. Le nostre comuni

aspirazioni sarebbero di avere una casa e di essere tranquilli; la mia di scrivere articoli». Le cose, però, non vanno nel senso auspicato da Einaudi. Il 2 gennaio del 1945 il Consiglio dei ministri delibera la nomina di Einaudi a governatore della Banca d'Italia. Tale nomina è accolta, ovviamente, con favore dagli ambienti liberali; viene approvata da cattolici e comunisti; scontenta altri settori politici, come mostra il caso dell'«Avanti!» – allora quotidiano del Psiup –, che in un articolo del 3 gennaio scrive: «Einaudi è un acceso liberista. Ora è lecito domandarsi che cosa egli si proponga di fare alla presidenza del nostro istituto bancario in un tempo in cui tutto e tutti reclamano economia e finanza pianificate». Il destino, dunque, non riserva a Einaudi una vita tranquilla, in campagna a scrivere articoli. E a 70 anni egli deve trasformarsi in un uomo pubblico: governatore della Banca d'Italia dal gennaio 1945; membro della Consulta nazionale e dell'Assemblea costituente; dal 1947 vicepresidente del Consiglio e ministro del Bilancio; primo presidente della Repubblica dall'11 maggio del 1948.

Alla scadenza del settennato presidenziale, Einaudi, nel 1955, è nominato senatore a vita: Nel 1956 esce *Lo scrittoio del Presidente. 1948-1955*. E sempre nel 1956 cominciano a uscire a fascicoli le *Prediche inutili*. Il 1959 è l'anno in cui Einaudi inizia a raccogliere i suoi scritti sparsi nelle *Cronache economiche e politiche di un trentennio (1893-1925)*. Nel 1960 destina i proventi dei diritti d'autore delle sue opere a un fondo per borse di studio per giovani laureati in discipline storico-economiche. Luigi Einaudi si spegne a Roma il 20 ottobre del 1961.

2. Economista e scienziato delle finanze, Einaudi ha sviluppato in tutta la sua lunga vita intellettuale una riflessione sul pensiero politico liberale, sull'organizzazione politica e istituzionale dello stato liberaldemocratico. Consapevole che la difesa delle ragioni teoriche del liberalismo è strettamente connessa a una prospettiva gnoseologica antidogmatica, Einaudi intende la dottrina liberale come un metodo per difendere la libertà dai suoi numerosi nemici. Al contrario del totalitarismo che si basa sulla presunzione del monopolio della verità, il liberalismo – scrive Einaudi nelle *Prediche inutili* – è “il metodo di libertà” – un metodo che «riconosce sin dal principio il potere di versare nell'errore ed auspica che altri tenti di dimostrare l'errore e di scoprire la via buona alla verità». Einaudi concepisce la libertà innanzitutto come libertà di errare, ben consapevole che la minaccia più grave è stata arrecata alla libertà dalla pretesa di possedere una verità assoluta, da imporre magari con

lacrime e sangue. La libertà, dunque, “vive” quando i singoli si convincono che «solo attraverso l'errore, si giunge, per tentativi sempre ripresi e mai conclusi, alla verità» (*Scuola e libertà*, in *Prediche inutili*, Einaudi, Torino, 1959, p. 60).

Le conseguenze politiche di questo modo di intendere la via verso la verità sono presto tratte da Einaudi: «Nella vita politica la libertà non è garantita dai sistemi elettorali, dal voto universale o ristretto, dalla proporzionale o dal prevalere della maggioranza nel collegio uninominale. Essa esiste perché esiste la possibilità di discussione, della critica. *Trial and error*; possibilità di tentare e di sbagliare; libertà di critica e di opposizione; ecco le caratteristiche dei regimi liberi» (Ib.). L'«unica garanzia di salvezza contro l'errore, contro il disastro, dunque, non è la dittatura; è la discussione», perché la verità «non è mai sicura in se stessa, se non in quanto permette al principio opposto di contrastarla e di cercare di dimostrarne il vizio». Questo scriveva Einaudi l'8 agosto del 1922, in un articolo apparso sul «Corriere della Sera» dal titolo *I valori morali della tradizione politica a proposito di dittatura* (rist. in *Cronache economiche e politiche di un trentennio 1893-1925*, Einaudi, Torino 1959-1965, vol. VI, p. 770). Per deliberare, insomma, bisogna conoscere. E la via verso più verità è quella dove si procede per tentativi ed errori.

3. Come nella scienza, così nel mercato: si procede per tentativi ed errori, e come nel processo della ricerca si scartano le teorie che vengono in contrasto con i fatti, così il mercato decreta il fallimento – «pena necessaria e vantaggiosa» – di quanti «non sono capaci di fare il loro mestiere, che utilizzano male terre, capitali, materiali, macchine, impiegati, operai» (*Lezioni di politica sociale*, 1944, rist. Einaudi, Torino, 1977, p. 24). E così il mercato è quel meccanismo che permette la migliore allocazione delle risorse, produce benessere, rende sovrano il consumatore ed è indissolubilmente legato alle libertà politiche. Un argomento, questo ultimo, che vedrà Einaudi schierato contro Benedetto Croce. A Croce stava a cuore non confondere l'“etico liberalismo” con l'“economico liberismo”. Il liberalismo, a suo avviso, non ha «un legame di piena solidarietà col capitalismo o col liberismo economico della libera concorrenza, e può ben ammettere svariati modi di orientamento della proprietà e della produzione», talché «ben si potrà con la più sincera e vivida coscienza liberale, sostenere provvedimenti e ordinamenti che i teorici dell'astratta economia classificano come socialisti» (B. Croce, *Liberismo e liberalismo*, rist. in B. Croce-L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, Ricciardi, Napoli, 1957, pp. 14-15). Einaudi giudica simile posizione

del tutto inconsistente in quanto una società senza economia di mercato sarebbe oppressa da «una forza unica – dicasi burocrazia comunista od oligarchia capitalistica – capace di sovrapporsi alle altre forze sociali», con la conseguenza «ad uniformizzare e conformizzare le azioni, le deliberazioni, il pensiero degli uomini» (L. Einaudi, *Temi per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico*, in B. Croce-L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 135). «Un vero restringimento al cuore» confessa di provare Einaudi davanti a «un tanto pensatore» il quale sostiene che protezionismo, comunismo, regolamentarismo e razionalizzazione economico possono, a seconda delle circostanze storiche, diventare mezzi «di elevamento morale e di libera spontanea creatività umana». E tutto ciò quando è constatabile che ipertrofia dello Stato e monopoli sono storicamente nemici della libertà. La realtà è che monopolismo e collettivismo «ambidue sono fatali alla libertà», in quanto tendono a «uniformizzare e conformizzare le azioni, le deliberazioni, il pensiero degli uomini, a distruggere la gioia di vivere che è gioia di creare, che è sensazione di aver compiuto un dovere, che è anelito verso la libertà, che è desiderio di vivere in una società di uomini ugualmente liberi di compiere la propria missione» (Ib., p. 144). Monopolismo e collettivismo stanno a significare centralizzazione dei mezzi di produzione ed è chiaro, come ha sentenziato Hayek, che chi possiede tutti i mezzi stabilisce tutti i fini. Di conseguenza, tra i principali compiti dello Stato liberale vi è la lotta ai monopoli, a cominciare dal monopolio dell'istruzione. Solo all'interno di precisi limiti, cioè delle regole dello Stato di diritto, economia di mercato e libera concorrenza possono funzionare da fattori di progresso. Lo Stato di diritto equivale «all'impero della legge», e *l'impero della legge è condizione per l'anarchia degli spiriti*. Il cittadino «deve ubbidienza alla legge; ma a nessun altro fuori che alla legge» – legge che deve essere «una norma nota e chiara, che non può essere mutata per arbitrio da nessun uomo, sia esso il primo dello Stato».

4. Dunque: uguaglianza giuridica di tutti i cittadini davanti alla legge; e, dalla prospettiva sociale, uguaglianza delle opportunità sulla base del principio che «in una società sana l'uomo dovrebbe poter contare sul minimo necessario per la vita» – un minimo che sia «non un punto di arrivo, ma di partenza; una assicurazione data a tutti gli uomini perché tutti possano sviluppare le loro attitudini» (*Lezioni di politica sociale*, cit., p. 80). Netta appare, quindi, la differenza tra la concezione liberale e quella socialista, nonostante che l'una e l'altra siano animate dallo stesso ideale di elevamento materiale e morale dei

cittadini: «L'uomo liberale vuole porre norme, osservando le quali risparmiatori, proprietari, imprenditori, lavoratori possano liberamente operare, laddove l'uomo socialista vuole soprattutto dare un indirizzo, una direttiva all'opera dei risparmiatori, proprietari, imprenditori, lavoratori anzidetti. Il liberale pone la cornice, traccia i limiti dell'operare economico, il socialista indica o ordina le maniere dell'operare» (*Liberalismo e socialismo*, in *Prediche inutili*, cit., p. 222). Per tutto ciò, fa presente Einaudi, è «una grossolana favola» l'idea stando alla quale il liberalismo sarebbe assenza dello Stato o assoluto lasciar fare o lasciar passare: «Che i liberali siano fautori dello Stato assente, che Adam Smith sia il campione assoluto del lasciar fare e lasciar passare sono bugie che nessuno studioso ricorda; ma, per essere grosse, sono ripetute dalla più parte dei politici, abituati a dire “superata” l'idea liberale; non hanno letto mai nessuno dei libri sacri del liberalismo e non sanno in che cosa esso consista» (Ib., p. 217).

5. «Liberale è colui che crede nel perfezionamento materiale o morale conquistato collo sforzo volontario, col sacrificio, colla attitudine a lavorare d'accordo con altri; socialista è colui che vuole imporre il perfezionamento con la forza, che lo esclude se ottenuto con metodi diversi da quelli da lui preferiti, che non sa vincere senza privilegi a favor proprio e senza esclusive pronunciate contro i reprobis». Questo scriveva Luigi Einaudi ne *La bellezza della lotta* del 1924. E ancora: «Il grande merito dei governi liberi in confronto a quelli tirannici sta appunto nel fatto che nei regimi di libertà discussione e azione procedono attraverso il metodo dei tentativi e degli errori. *Trial and error* è l'emblema della superiorità dei metodi di libertà su quelli di tirannia. Il tiranno non ha dubbi e procede diritto per la sua via; ma la via conduce il Paese al disastro».

Un commento di Norberto Bobbio: «La concezione politica di Einaudi fu opposta di quella derivata da Hegel, che pure era stata accolta dai vecchi liberali italiani – lo Stato sintesi degli opposti, supremo conciliatore dei conflitti, che nascono nella società civile –; e anche di quella del rovesciatore di Hegel, Karl Marx – lo Stato strumento di dominio di una delle parti sino alla sua completa disparizione. Discendeva direttamente dalla tradizione inglese dei Mill e degli Spencer, attenuato il predominante motivo utilitaristico con una certa carica di rigorismo morale (specie durante la Prima Guerra Mondiale): lo Stato doveva governare il meno possibile, intervenire solo quando fosse strettamente necessario, e lasciare che la “società civile”, che Hegel aveva ribattezzato

la “bestia selvaggia”, risolvesse i propri conflitti col massimo di compromesso tra le parti e col minimo d'imposizione dall'alto» (N. BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino, 1986, p. 88).

La *libertà degli individui*: – libertà dall'ingerenza indebita dello Stato –: qui sta il nucleo centrale del pensiero di Luigi Einaudi. Per il quale a fondamento delle altre libertà sta la libertà economica: il liberalismo si basa sul liberismo; le libertà politiche sono illusioni senza l'economia di mercato. E qui sta anche la radice della sua avversione nei confronti delle “assurde teorie” economiche e politiche del socialismo. Nel 1911, in una lettera a Benvenuto Griziotti, Einaudi scriveva: «Io ho nel mio studio, in uno scaffale, i classici dell'economia politica e quando li guardo mi sembra davvero di doverli guardare con la riverenza che si deve entrando in un santuario. Mentre invece gli scritti dei socialisti io li ho cacciati al pianterreno, in un'altra libreria, per non averli davanti agli occhi ad ogni momento, tanta è l'irritazione e il disgusto che la maggior parte delle volte mi danno nell'aprirli».

LUIGI STURZO

1. Luigi Sturzo nasce a Caltagirone il 26 novembre 1871. La madre, Caterina, era figlia di un medico. Il padre, Felice, barone di Aldobrando, aveva amministrato il comune di Caltagirone sino al 1870. Dal 1883 al 1886 Luigi è alunno del seminario di Acireale; successivamente, per due anni – 1886-1888 –, si trasferisce per motivi di salute nel seminario di Noto; nel 1888 torna, come alunno esterno, nel seminario di Caltagirone e si prepara per l'esame di licenza liceale. Dopo gli studi teologici, nel maggio del 1894 viene ordinato sacerdote. Trasferitosi a Roma per proseguire i suoi studi presso l'Università Gregoriana, il giorno del sabato santo del 1895 don Luigi Sturzo, nel corso della benedizione delle case in un quartiere al centro di Roma, si rende conto della miseria in cui versano tante persone. È qui che matura la sua decisione di dedicarsi alla questione sociale. Tornato a Caltagirone, sostenuto dal suo vescovo monsignor Saverio Gerbino, fonda il primo comitato parrocchiale e una sezione operaia. Si laurea nel 1898 all'Università Gregoriana. E nello stesso anno dà vita a una federazione delle casse rurali della diocesi di Caltagirone. Professore nel seminario di Caltagirone, nel 1900, commenta i *Principi di economia politica* di Matteo Liberatore, che erano stati pubblicati nel 1899. Aveva intanto abbracciato l'idea per cui «senza capitali cesserebbe quasi del tutto ogni produzione di ricchezza e i popoli continuerebbero a rimanere schiavi della miseria» (Gabriele De Rosa).

2. Persuaso della bontà del movimento di Romolo Murri, nel 1902 Sturzo guida i cattolici di Caltagirone alle elezioni amministrative: ottiene 7 seggi su 40. Nominato commissario prefettizio nel 1904, la vigilia di Natale del 1905 don Sturzo, in un discorso su *I problemi della vita nazionale dei cattolici*, pensa già alla costituzione di un partito di ispirazione cristiana che sia in grado di riportare i cattolici all'interno della vita politica italiana. Nel 1906 pubblica *Sintesi sociali*, un insieme di saggi che si rifanno alle concezioni di Giuseppe Tomolo. E intanto crea associazioni comunali di elettori cattolici nelle quali le decisioni dovevano venir prese nelle assemblee degli iscritti indipendentemente dalla autorità ecclesiastica. Lo scopo di Sturzo, sin dal 1897 – allorché cominciò a pubblicare il giornale «La Croce di Costantino» – era quello di ottenere per i cattolici «un loro progressivo, generale inserimento nella vita civile dello

stato italiano, secondo un programma di riforme che doveva basarsi sul decentramento amministrativo e sulle autonomie regionali (soprattutto per risolvere la grave crisi delle aree sottosviluppate meridionali)» (Arturo Colombo).

Favorevole alla guerra di Libia (1911), nel 1915 Sturzo viene eletto vice presidente dell'Associazione nazionale dei Comuni italiani. Durante la prima guerra mondiale è segretario dell'Opera nazionale per gli orfani di guerra, una istituzione voluta dall'Azione cattolica. Riguardo alle ragioni "giustificative" del conflitto, Sturzo era persuaso che l'Intesa era dovuta entrare in guerra contro la Germania "per la libertà, per la giustizia, per la civiltà".

3. Verso la fine del mese di novembre del 1918 Sturzo riunisce a Roma, in Via dell'Umiltà 36, un gruppo di amici con l'intento di dar vita al nuovo partito di ispirazione cattolica. E il 18 gennaio del 1919, dall'albergo Santa Chiara di Roma don Luigi Sturzo diffonde l'appello *A tutti i liberi e forti*. Con questo appello nasceva il Partito Popolare Italiano. In una riunione preparatoria del programma e dello Statuto del futuro Partito popolare – riunione tenutasi il 17 dicembre del 1918 –, Sturzo, tra l'altro, faceva presente: «Se formiamo un partito al di fuori delle organizzazioni cattoliche, e senza alcuna specificazione religiosa, non per questo noi oggi ripieghiamo la nostra bandiera, noi solo vogliamo che la religione non venga compromessa nelle agitazioni politiche e ire di parte [...]. Come Anteo toccando la terra centuplicava le sue forze nella lotta titanica, noi centuplichiamo la nostra attività politica, rifacendo il nostro partito agli ideali e alle attività religiose dell'azione cattolica». Ed ecco come lo stesso Sturzo ricorda i momenti della fondazione del partito: «Nessuno dei quaranta presenti dimenticherà quella sera del dicembre 1918 in cui decidemmo la fondazione del Partito popolare. Eravamo a Roma in via dell'Umiltà (che nome adatto al nostro *pusillus grex!*). Era mezzanotte quando ci separammo e spontaneamente, senza alcun invito, passando davanti alla chiesa dei Santi Apostoli picchiammo alla porta: c'era l'adorazione notturna. Il fratel portinaio fu spaventato di veder tanta gente: la vista della mia sottana lo rassicurò. Durante quest'ora di adorazione rievocai tutta la tragedia della mia vita. Non avevo mai chiesto nulla, non cercavo nulla, ero rimasto semplice prete: per consacrarmi all'azione cattolica sociale e municipale avevo rinunciato alla cattedra di filosofia; dopo venticinque anni, ecco che abbandonavo anche l'azione cattolica per dedicarmi esclusivamente alla politica. Ne vidi i pericoli e piansi. Accettavo la nuova

carica di capo del partito popolare con la amarezza nel cuore, ma come un apostolato, come un sacrificio. E perché no? Era una eccezione (specialmente in Italia) che un prete facesse della politica; ce n'erano stati altri in taluni paesi d'Europa. In quel momento i cattolici rientravano in blocco nella vita nazionale, dopo un mezzo secolo di astensione in obbedienza al *non expedit* del papa. Un prete non era fuori della sua missione nell'intervenire. E questo perché il Partito popolare, pur evitando il titolo di cattolico e restando fuori della dipendenza della gerarchia ecclesiastica, si basava sulla morale cristiana e sulla libertà».

Nel primo congresso del Partito popolare, che si tenne a Bologna nel giugno dello stesso anno, don Sturzo, deciso a difendere la natura laica e aconfessionale del Partito, deve sostenere una serrata polemica con un'altra grande e influente figura di intellettuale cattolico: padre Agostino Gemelli. Il secondo congresso del Partito ha luogo a Napoli: qui Sturzo delinea la prospettiva storica del partito nella sua funzione di salvaguardia della democrazia e del riformismo. Ostile a Giolitti, Sturzo non si unì con i socialisti; e così il fascismo trovò un ostacolo in meno nella sua avanzata nella conquista del potere. Le prime persecuzioni e ammonimenti ecclesiastici a non creare difficoltà alla Santa Sede – le gerarchie ecclesiastiche pensavano a intese con il nuovo potere –, convinsero Sturzo dopo le elezioni del 1924, a lasciare l'Italia.

4. Il 1 novembre del 1919 Antonio Gramsci dà la sua interpretazione sulla nascita del Partito Popolare convinto che «i popolari stanno ai socialisti come Karenski a Lenin».

«La Costituzione del Partito Popolare – scriveva dunque Gramsci – ha una grande importanza e un gran significato nella storia della nazione italiana. Con essa il processo di rinnovazione spirituale del popolo italiano, che *rinnega e supera il cattolicesimo*, che evade dal dominio del mito religioso e si crea una cultura e fonda la sua azione storica su motivi umani, su forze reali immanenti e operanti nel seno stesso della società, assume una forma organica, si incarna diffusamente nelle grandi masse. La costituzione del Partito Popolare equivale per importanza alla Riforma germanica, è l'esplosione inconscia irresistibile della Riforma italiana.

Il Partito Popolare non è nato dal nulla, per un atto taumaturgico del dio degli eserciti. Accanto alle istituzioni religiose del cattolicesimo erano venute nascendo, da qualche decina

di anni, numerosissime istituzioni di carattere meramente terreno, proponendosi finemente materiali.

Esiste in Italia una fitta rete di scuole fiorentissime, di mutue, di cooperative, di piccole banche di credito agrario, di corporazioni di mestieri, gestite da cattolici, controllate, direttamente e indirettamente, dalla gerarchia ecclesiastica. Il cattolicesimo, espulso violentemente dalle pubbliche cose, privato di ogni influsso diretto nella gestione dello Stato, si rifugiò nelle campagne, si incarnò negli interessi locali e nella piccola attività sociale di quella parte della massa popolare italiana che continuava a vivere, materialmente e spiritualmente, in pieno regime feudale. Si verifica per il cattolicesimo un fenomeno per molti aspetti simile a quello verificatosi per gli ebrei: esclusi da ogni diritto di proprietà immobiliare, gli ebrei divennero i più grandi detentori di valori mobili della cristianità riuscirono a taglieggiare, con la immensa loro potenza finanziaria, gli Stati confessionali dai quali erano oppressi politicamente e spiritualmente; privati del loro potere pubblico dai liberali, i cattolici oggi, dopo essersi incarnati in una molteplicità di interessi economici locali, si organizza in un sistema di forze sociali e taglieggiano lo Stato aconfessionale che li aveva oppressi spiritualmente e li aveva espulsi dalla storia della civiltà.

[...] Il cattolicesimo entra così in concorrenza, non già col liberalismo, non già con lo Stato laico; esso entra in concorrenza col socialismo, esso si pone sullo stesso terreno del socialismo, si rivolge alle masse come il socialismo, e sarà sconfitto, sarà definitivamente espulso dalla storia del socialismo.

I popolari rappresentano una fase necessaria del processo di sviluppo del pro tarlato italiano verso il comunismo. Essi creano l'associazionismo, creano la solidarietà dove il socialismo non potrebbe farlo, perché mancano le condizioni obiettive dell'economia capitalista; creano almeno l'aspirazione all'associazionismo e alla solidarietà. Danno una prima forma al vago smarrimento di una parte delle masse lavoratrici che sentono di essere ingranate in una grande macchina storica che non comprendono, che non riescono a concepire perché non ne hanno l'esempio, il modello nella grande officina moderna che ignorano. Questo smarrimento, questo panico sociale, che è caratteristico dell'attuale periodo, spinge anche gli individui più arretrati storicamente a uscire dal loro isolamento, a cercare conforto, speranza, fiducia nella comunità, nel sentirsi vicini, nell'aderire fisicamente e spiritualmente ad altri corpi e altre anime interrorite. Come potrebbe, per quali vie potrebbe la concezione socialista del mondo dare una forma a

questo tumulto, a questo brulichio di forze elementari? *Il cattolicesimo democratico fa ciò che il socialismo non potrebbe: amalgama, ordina, vivifica e si suicida.* Assunta una forma, diventate una potenza reale, queste folle si saldano con le masse socialiste consapevoli, ne diventano la continuazione normale. [...] Perciò – concludeva Gramsci – non fa paura ai socialisti l'avanzata impetuosa dei popolari, non fa paura il nuovo partito che ai sessantamila tesserati del partito socialista contrappone i suoi seicentomila tesserati. *I popolari stanno ai socialisti come Kerenski a Lenin* (Cit. da S. Polisseni, *Troppi cattolici italiani hanno "aperto" al liberalismo*, in «Rivista di studi corporativi», gennaio-aprile 1986, pp. 45-47).

5. L'esilio di Sturzo dura ventidue anni: prima a Parigi, poi a Londra (1924-1940) e infine a New York, sino all'agosto del 1946. Nel periodo inglese i frutti della meditazione di Sturzo sono consegnati ai seguenti scritti: *Italy and Fascism* (1926); *La comunità internazionale e il diritto di guerra* (1929); *La società: sua natura e leggi* (1936); *Politica e morale* (1938); *Chiesa e Stato* (1939). Attraverso il carteggio intercorso tra Sturzo e Mario Einaudi, durante il soggiorno americano (1940-46), possiamo tracciare anche una sommaria mappa degli interessi culturali in ambito sociologico dell'esule siciliano. In particolar modo, Sturzo mostrò interesse per studiosi americani di sociologia generale come G. Lundberg, inglesi come M. Ginsberg e storici della sociologia come P.A. Sorokin, H.E. Barnes, H. Becker e N. Timascheff. Egli chiese all'amico Einaudi di poter ricevere i quattro volumi del *Trattato* di Pareto e, dopo il 1942, avendo iniziato a lavorare all'opera *Del metodo sociologico*, riprese lo studio di autori come E. Durkheim e M. Weber. Sturzo, stabilendosi negli Stati Uniti, ebbe modo di conoscere direttamente una delle più grandi, antiche e – all'epoca – poche democrazie della terra. «Seppe coglierne, evidenziandoli ed analizzandoli, i caratteri rilevanti impressi nella storia di quel Paese e presenti nella letteratura politica, filosofica ed economica dei tanti esuli che dalla vecchia e martoriata Europa si trasferirono oltre Atlantico» (Flavio Felice). Con ciò, tuttavia, il pensiero di Sturzo, sia durante l'esilio che dopo l'esilio, è rimasto «del tutto "sotterraneo" [...] nascosto anche al mondo cattolico, e quasi colpito da una tacita interdizione» (G. De Rosa).

Il 22 settembre del 1940 Sturzo lascia Londra, diretto a New York dove arriva il 3 ottobre. Qui fonda l'*American People and Freedom Group*, un'associazione di cattolici democratici. E stringe rapporti con esuli quali Gaetano Salvemini, Mario Einaudi,

Carlo Sforza e Lionello Venturi. Nel 1943 esce: *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*. E solo alla fine dell'agosto del 1946 che Sturzo si imbarca per l'Italia. È a Napoli il 5 settembre. Sempre nel 1946 pubblica *Nazionalismo e Internazionalismo*. Del 1949 sono *La mia battaglia da New York* e *La Regione nella Nazione*. Del 1950 è: *Del metodo Sociologico*. Il 17 dicembre del 1952 il presidente della Repubblica Luigi Einaudi nomina Sturzo senatore a vita. Come senatore, Sturzo si iscrive al gruppo misto del Senato. Nel 1953 appare *Coscienza e politica*. Muore l'8 di agosto del 1959; viene sepolto in San Lorenzo al Verano. Il 3 luglio del 1962 la salma del sacerdote siciliano è stata tumulata nella chiesa del Santissimo Salvatore a Caltagirone.

Ecco un brano del suo *Testamento*: «A coloro che mi hanno criticato per la mia attività politica, per il mio amore alla libertà, il mio attaccamento alla democrazia, debbo aggiungere che a questa vita di battaglie e di tribolazioni non venni di mia volontà né per desiderio di scopi terreni né di soddisfazioni umane, vi sono arrivato portato dagli eventi, penetrando quasi insensibilmente senza prevedere un termine prestabilito o voluto, come portatovi da forza estranea. Riconosco le difficoltà di mantenere intatta da umane passioni la vita sacerdotale e Dio sa quanto mi sono state amare le esperienze pratiche di 60 anni di tale vita; ma l'ho offerta a Dio e tutto ho indirizzato alla Sua gloria e in tutto ho cercato di adempiere al servizio della verità. Difetti, colpe, miserie mi siano perdonati dagli uomini come son sicuro che mi sono stati e mi saranno perdonati da Dio per i meriti di Gesù Cristo e intercessione della Vergine Maria che sempre invoco *ora e nell'ora della mia morte* e così sia».

6. Nel libro *Dai ricordi di un fuoriuscito 1922-1933*, così Salvemini ricorda il suo incontro con Sturzo. «A Londra un amico della vecchia "Unità", Angelo Crespi, stabilitosi lì da molti anni, mi offrì una prima affettuosa ospitalità. Trovai don Sturzo, che vi era andato nell'autunno del 1924, credendo che la sua sarebbe stata una breve assenza dall'Italia, ma ormai era diventato anche lui fuoriuscito. Don Sturzo crede all'esistenza di Dio: un Dio – badiamo bene – che non solo esiste chi sa mai dove, ma è sempre presente a tutto quello che don Sturzo fa, e don Sturzo gliene deve rendere conto strettissimo, immediatamente, e non nell'ora della morte, o nella valle di Giosafatte. Perciò don Sturzo fa sempre quel che ritiene essere il suo dovere, e con questo non transige mai. Perciò chi ha del proprio dovere una idea analoga, Dio o non Dio, e cerca di

conformarsi a quell'idea, per quanto la debolezza umana glielo consenta, sente per quell'uomo, quando viene a conoscerlo, un rispetto, che dipende dalla personalità morale dell'uomo e non ha nulla da vedere colle sue opinioni religiose e filosofiche. Frequentandolo a Londra, divenni ammiratore dell'uomo – lui al suo posto, io al mio. Con quell'uomo buono (naturalmente era anche intelligente) non si scherzava. E non scherzai mai, anche perché certe abitudini quando si tratti di cose serie non le ho. E credo che nacque, da questo riguardo che avevamo in comune per le cose serie, una amicizia che io considero uno dei più begli acquisti della mia vita. Non discutemmo mai. Innanzi a quell'Imalaia di certezza e di volontà, la discussione non avrebbe avuto senso. Quando arrivavamo alla zona contestabile, accertavamo istintivamente che lì non si passava né di qua né di là, e scantonavamo amichevolmente, ognuno per la sua strada. La zona contestabile era quella che era costituita dalle opinioni religiose. Una sola volta gli dissi che lui era giansenista, e sentii subito di averlo offeso: sorrise sorpreso, ed io non procedetti avanti. Discuteva e lasciava discutere su tutto, con una libertà di spirito, che raramente avevo trovato nei così detti liberi pensatori; ma quando si arrivava alla zona riservata, cadeva la cortina di ferro, don Sturzo non discuteva più. A costo di offenderlo, ripeterò che don Sturzo è un giansenista, di quelli ortodossi, beninteso, come don Luca degli Scalzi, il maestro di Mazzini. E aggiungerò che è un liberale. Il clericale domanda la libertà per sé in nome del principio liberale, salvo a sopprimerla negli altri, non appena gli sia possibile, in nome del principio clericale. Don Sturzo non è clericale. Ha fede nel metodo della libertà per tutti e sempre. È convinto che, attraverso il metodo della libertà, la sua fede prevarrà sull'errore delle altre opinioni per forza propria, senza imposizioni più o meno oblique. E questo, credo, era quel terreno comune di rispetto alla libertà di tutti e sempre, che rese possibile la nostra amicizia, al di sopra di ogni dissenso ideologico».

7. Il 6 maggio del 1952, si spegneva a Noordwjck, in Olanda, Maria Montessori. Sturzo conosceva bene la Montessori, più volte aveva fatto visita alle sue scuole, l'aveva incoraggiata – contro sospetti e ostilità – a proseguire sulla strada intrapresa. E alla notizia della sua morte, su «La via», egli pubblica un articolo dal titolo *Ricordando Maria Montessori*, dove, tra l'altro, narra della inaspettata e graditissima visita che la Montessori gli aveva fatto a Londra. «A Londra, il giorno di S. Luigi 21 giugno del 1925, in una casa religiosa di Fulham Road, mi vedo portare nella mia stanzetta, un bel mazzo di garofani

bianchi: erano della Montessori ed io ignoravo ch'ella fosse nella stessa città. Mi si fece viva in un giorno a me caro; in un'ora di forte nostalgia, quando lontano dalla sorella e dagli amici, mi venivano in mente le care feste dell'onomastico, in un paese dove l'onomastico non si ricorda e di amici a Londra non ne segnavo allora che pochi, anzi pochissimi. Così ci rivedemmo; e si parlò dell'Italia, soprattutto dell'Italia, e delle vicende nostre e dello sviluppo del metodo Montessori nel mondo, e dei piani del futuro e ricordammo la visita del prete caltagirone alla scoletta di S. Lorenzo. L'alone di simpatia e di fiducia che circondarono le varie iniziative all'estero della Montessori e la diffusione del suo metodo, il premio Nobel, tutto servì a far mettere in prima linea nel mondo la figura di questa italiana. La confrontavo con un'altra italiana, maestrina, fondatrice di ordine religioso, allora beata e poscia santa Francesca Saverio Cabrini, che l'America del nord stima sua concittadina, e che ha fama anche presso il mondo protestante. L'avevo conosciuta anch'essa personalmente, dieci anni prima di aver conosciuto la Montessori, proprio per il mio interessamento alle scuole infantili ed elementari, nel desiderio di avere a Caltagirone una casa delle figlie missionarie del S. Cuore da lei fondate; così come avevo desiderato aprirvi una scuola Montessori. Le mie iniziative fallirono allora, l'una e l'altra per mancanza di soggetti».

8. Se don Antonio Rosmini, in Italia, è la stella del pensiero liberale cattolico dell'Ottocento, don Luigi Sturzo è il maestro del pensiero liberale cattolico del Novecento.

24 aprile 1951: «La democrazia vera non è statalista» [L. Sturzo, *Politica di questi anni (1950-1951)*, in *Opera Omnia*, vol. XI, Zanichelli, Bologna, p. 396].

4 ottobre 1951: «Io non ho nulla, non possiedo nulla, non desidero nulla. Ho lottato tutta la mia vita per una libertà politica completa ma responsabile. La perdita della libertà economica, verso la quale si corre a gran passo in Italia, seguirà la perdita effettiva della libertà politica, anche se resteranno le forme elettive di un parlamento apparente che giorno per giorno seguirà la sua abdicazione di fronte alla burocrazia, a sindacati e agli enti economici, che formeranno la struttura del nuovo Stato più o meno bolscevizzato. Che Dio disperda la mia profezia» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, p. 75).

6 ottobre 1951: Sturzo lamentava: «Quel poco che ci mette l'iniziativa privata da sola, al di fuori dei contatti ibridi e torbidi con lo Stato, è merito di imprenditori intelligenti, di

tecnici superiori, di mano d'opera qualificata, della vecchia libera tradizione italiana. Ma va scomparendo sotto l'ondata dirigista e monopolista» (*Ibidem*).

18 ottobre 1951: «Il paternalismo dello Stato verso gli enti locali, con sussidi, concorsi, aiuti e simili, toglie il senso della responsabilità della pubblica amministrazione e concorre in gran parte a deformare al centro il vero carattere del deputato. Era questi un servo degli elettori anche prima del fascismo, ma oggi arriva perfino ad essere il trafficante degli interessi dei parassiti dello Stato» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XI, cit., p. 250).

4 novembre 1951: «Oggi si è arrivati all'assurdo di voler eliminare il rischio per attenuare le responsabilità fino ad annullarle [...]. Gli amministratori, i direttori, gli esecutori degli enti statali fanno in partenza che se occorrono prestiti, garantisce lo Stato; se occorre lavoro dovrà trovarlo lo Stato; se si avranno perdite si ricorrerà allo Stato; se si produce male ripara lo Stato; se non si conclude un gran ché, i prezzi li mantiene alti lo Stato. Dov'è il rischio? svaporato. E la responsabilità? svanita. E l'economia? compromessa [...]. In Italia oggi, solo le aziende dei poveri diavoli possono fallire; le altre sono degne di salvataggio, entrando per questa porta a far parte degli enti statali, parastatali e pseudo-statali. Il rischio è coperto in partenza, anche per le aziende che non sono statali, ma che hanno avuto gli appoggi dello Stato. In un paese, dove la classe politica va divenendo... impiegatizia [...]; dove la classe economica si stabilizza; dove la classe salariale va divenendo classe statale, non solo va a morire la libertà economica, ma pericola la libertà politica [...]» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, cit., p. 101).

17 novembre 1952: «Abbiamo in Italia una triste eredità del passato prossimo, e anche in parte del passato remoto, che è finita per essere catena al piede della nostra economia, lo statalismo economico inintelligente e sciupone, assediato da parassiti furbi e intraprendenti e applaudito da quei sindacalisti senza criterio, che credono che il tesoro dello stato sia come la botte di S. Gerlando, dove il vino non finiva mai».

6 dicembre 1952: «Lo statalismo non risolve mai i problemi economici e per di più impoverisce le risorse nazionali; complica le attività individuali, non solo nella vita materiale e degli affari, ma anche nella vita dello spirito» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, p. 325).

13 maggio 1954: «La Pira crede che il problema da risolvere sarebbe quello di arrivare alla totalità del sistema finanziario in mano allo Stato [...]. La sicura affermazione di La Pira che il mondo civile vada verso la soppressione di ogni libertà economica, per affidare tutto allo stato, deriva da una non esatta valutazione delle fasi monetarie, finanziarie ed

economiche del dopoguerra sia in America che in Europa [...]. Questo io lo chiamo statalismo, e contro questo dogma io voglio levare la mia voce senza stancarmi finché il Signore mi darà fiato; perché sono convinto che in questo fatto si annidi l'errore di far dello Stato l'idolo: Moloch o Leviatan che sia. Intanto, fissiamo bene le idee: La Pira, da buon cristiano non vuole altro Dio fuori dal vero Dio. Per lui, come per me, lo Stato è un mezzo, non è fine, neppure il fine. Egli è lo statalista della povera gente; ed è arrivato, attraverso la povera gente, a pensare che lo Stato, tenendo in mano l'economia, possa assicurare a ciascun cittadino il suo minimo vitale. L'errore degli statalisti, siano conservatori o democratici, paternalisti o totalitari, consiste proprio in tale credenza, mentre la storia non ci dà un solo esempio di benessere economico a base di economia statale, sia questa la monarchica o l'imperiale dell'*ancien régime*, sia la dittatoriale di tempi recenti e sia la comunista dei nostri giorni. Chi vuole un esempio pratico, confronti la Cecoslovacchia del 1919-'37 (repubblica libera), con la Cecoslovacchia del 1945-'47 (repubblica controllata) e la Cecoslovacchia di oggi (paese satellite comunistizzato)» (L. Sturzo, *Statalista, La Pira?*, in «Giornale d'Italia», 13 maggio 1954).

23 maggio 1954: «Io contesto a La Pira la sua concezione dello Stato moderno: egli scrisse la frase da me citata, che «la economia moderna è essenzialmente di intervento statale». Se le parole valgono per quel che suonano, quell'*essenzialmente* toglie allo Stato moderno la caratteristica di Stato di diritto e lo definisce Stato totalitario [...]. La mia difesa della libera iniziativa è basata sulla convinzione scientifica che l'economia di Stato non solo è anti-economica ma comprime la libertà e per giunta riesce meno utile, o più dannosa, secondo i casi, al benessere sociale» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XIII, cit., pp. 40-49).

27 marzo 1955: «L'errore fondamentale dello statalismo è quello di affidare allo Stato attività a scopo produttivo, connesse ad un vincolismo economico che soffoca la libertà dell'iniziativa privata. Se nel mondo c'è stato effettivo incremento di produttività che ha superato i livelli delle epoche precedenti ed ha fatto fronte all'incremento demografico, lo troviamo nei periodi e nei paesi a regime libero basato sull'attività privata singola o associata» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XIII, cit., pp. 154-155)

3 maggio 1955: «[...] mi permetto di aggiungere il voto che [...] si tenga fermo il principio della libertà economica, elemento necessario in regime democratico, cardine di prosperità e spinta al progresso» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XIII, pp. 171-172).

9. Si potrebbe seguire a riportare pensieri di tono simile dagli scritti di Sturzo. Ecco il più caustico e più breve: «Lo Stato è per definizione inabile a gestire una semplice bottega di ciabattino» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, cit., p. 29) (11 agosto 1951). E se lo Stato è incapace di amministrare una bottega di ciabattino, come è stato possibile che in Italia sia stato affidato allo Stato il quasi-monopolio della scuola? In un lungo articolo del luglio del 1947, intitolato *La libertà della scuola*, don Sturzo, tra l'altro, scriveva: «Finché la scuola in Italia non sarà libera, nemmeno gli italiani saranno liberi» (L. Sturzo, *La libertà della scuola*, in *Opera Omnia*, terza serie, vol. V, Edizioni Cinque Lune, Roma, 1986, pp. 213-223; rist. in L. Sturzo, *Difesa della scuola libera*, Città Nuova, Roma, 1995, p. 60). E ancora in *Scuola e diplomi* (1950): «Ogni scuola, quale che sia l'ente che la mantenga, deve poter dare i suoi diplomi non in nome della repubblica, ma in nome della propria autorità: sia la scuoletta elementare di Pachino o di Tradate, sia l'Università di Padova o di Bologna, il titolo vale la scuola. Se la tale scuola ha una fama riconosciuta, una tradizione rispettabile, una personalità nota nella provincia o nella nazione, o anche nell'ambito internazionale, il suo diploma sarà ricercato; se, invece, è una delle tante, il suo diploma sarà uno dei tanti» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XI, cit., pp. 45-50; rist. in L. Sturzo, *Difesa della scuola libera*, cit., pp. 65-66). Questo scriveva Sturzo il 21 febbraio del 1950. E il 17 giugno del 1952, sempre nel suo ricordo di Maria Montessori, osservava: «Mi son più volte domandato perché da quarantacinque anni ad oggi, il metodo Montessori non sia stato diffuso nelle scuole italiane. Allora come oggi, debbo dare la stessa risposta: si tratta di vizio organico del nostro insegnamento: manca la libertà; si vuole l'uniformità; quella imposta da burocrati e sanzionata da politici. Manca anche l'interessamento pubblico ai problemi scolastici: alla loro tecnica, all'adattamento dei metodi, alle moderne esigenze. Forse c'è di più: una diffidenza verso lo spirito di libertà e di autonomia della persona umana, che è alla base del metodo Montessori. Si parla tanto di libertà e di difesa della libertà; ma si è addirittura soffocati dallo spirito vincolistico di ogni attività associata dove mette mano lo Stato; dalla economia che precipita nel dirigismo, alla politica che marcia verso la partitocrazia, alla scuola che è monopolizzata dallo Stato e di conseguenza burocratizzata» (L. Sturzo, *Opera Omnia*, vol. XII, cit., pp. 83-84).

ANGELO TOSATO

1. Angelo Tosato, sacerdote cattolico, esegeta di altissimo livello, rappresenta una figura di primo piano nella tradizione del liberalismo cattolico. Nato a Venezia nel 1938, compiuti gli studi liceali a Roma, Tosato si laurea in giurisprudenza presso l'Università "La Sapienza" di Roma e in filosofia e teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Significativi per la sua formazione sono stati, alla Gregoriana, i corsi e i seminari di Bernard Lonergan e, all'Istituto Biblico, gli insegnamenti di docenti come Alonso-Schökel, De la Lotterie, Lyonnet e Martini. Docente presso l'Università Lateranense e la Gregoriana e successivamente presso l'Istituto Biblico, Tosato è autore di importanti ricerche riguardanti soprattutto la storia di antiche istituzioni giuridiche e delle prime istituzioni cristiane – familiari, politiche ed economiche. Relativamente alle istituzioni familiari vanno segnalati i suoi studi sul matrimonio nel giudaismo antico e nel nuovo testamento; e relativamente alle istituzioni politiche i suoi scritti su Gesù e gli zeloti, sulla teocrazia nell'antico Israele, sul problema del potere politico degli israeliti al tempo di Gesù. Quanto alle istituzioni economiche, i più importanti studi di Tosato sono stati raccolti nel volume *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche* (Rubbettino, 2002). Tosato si è spento in Roma il 30 aprile del 1999.

2. *Vangelo e libertà* è la prima parte di un più ampio lavoro – progettato in quattro parti – che Angelo Tosato non poté portare a compimento. Il saggio (che ora costituisce il capitolo primo della seconda parte di *Vangelo e ricchezza*) si occupa, in prima battuta, di Vangelo e libertà secondo la *lettura ingenua* delle fonti – lettura ingenua nel senso di lettura acritica, pre-scientifica. È questa «la lettura normalmente praticata dalla Chiesa» e che «sta alla base – spesso in modo inconscio, talvolta in forme aggiustate della dottrina e della mentalità dei cattolici». Una lettura ingenua degli scritti del Nuovo Testamento la quale «conduce a ritenere che tra cristianesimo e liberalismo esista incompatibilità».

Di fronte ai diversi tipi di schiavitù (schiavitù sociale; schiavitù politica; schiavitù religiosa; schiavitù economica; schiavitù corporale; schiavitù intellettuale; schiavitù morale) la lettura ingenua del Nuovo Testamento ci fa vedere una Chiesa delle origini che annuncia il suo Vangelo: Dio offre all'umanità schiava la liberazione di Gesù Cristo. «La libertà, piena e definitiva, si raggiunge dopo la morte, in ciclo, nel regno di Dio. Per raggiungerla, occorre qui in terra acquisire in Cristo la libertà spirituale, la libertà del peccato. Non occorre invece

acquisire le libertà temporali; qui in terra servono anzi le *schianità* temporali, perché esse promuovono la necessaria libertà spirituale. La via infatti della liberazione, la via unica, è quella di Gesù Cristo, quella della Croce» (Op. cit., p. 228).

Ad una lettura ingenua, il Vangelo proporrebbe, pertanto, una liberazione religiosa ottenibile per via religiosa. Una via, dunque, apparentemente incompatibile con la liberazione proposta dal liberalismo. Ne segue – conclude Tosato – che quanti intendono sostenere la compatibilità tra cristianesimo e liberalismo «non possono farlo seriamente, proficuamente, senza affrontare e risolvere, anzitutto, il problema costituito dalle indicazioni affatto contrarie e tassative che sembrano venir dalle fonti canoniche cristiane» (Ib.). Questo uno dei compiti che, nella sua intensa, rigorosa e appassionata e non di rado incompresa perché “controcorrente” – e purtroppo breve – vita di intellettuale cattolico, seriamente preoccupato delle sorti dei disagiati e dei sofferenti, don Angelo Tosato si era prefisso e che nei punti essenziali vediamo realizzato nei saggi della seconda parte del presente volume.

3. Ne *Il Vangelo e la ricchezza (per una fuoriuscita dai luoghi comuni)* Tosato rievoca per sommi capi la lettura ingenua – acritica, astorica e ascientifica – dei testi sacri, nella quale si perpetua l’opinione circa la condanna evangelica della ricchezza e dei detentori della ricchezza, e circa l’esaltazione dei poveri e l’esortazione ad abbracciare lo stato di povertà. Ebbene, dinanzi al quadro che viene fuori dalla versione *vulgata* sull’insegnamento evangelico relativo alla ricchezza, Tosato reagisce affermando che si tratta di una *prospettiva dannosa e inattendibile*. Dannosa, innanzitutto, sul *piano teorico* giacché rappresenta «un sovvertimento nel modo di valutare ricchezza e povertà, attività e inattività economica, ricchi e poveri; un sovvertimento che è “pervertimento”, tanto esso risulta innaturale e catastrofico per le sorti umane in questo mondo» (Op. cit., p. 319). La ricchezza, infatti, andrebbe considerata come un male da evitare e la povertà come un bene da ambire e ricercare in quanto privazioni e sofferenze «costituirebbero un prerequisito al conseguimento dei beni celesti». L’*attività economica* non sarebbe una pratica virtuosa, quanto una pratica viziosa da scansare. Virtuosa andrebbe invece considerata l’*inattività economica*. E mentre i *ricchi* dovrebbero venir commiserati come maledetti, i *poveri* andrebbero esaltati come beati e benedetti. Dannosa, dunque, sul piano teorico la versione *vulgata* sull’insegnamento evangelico relativo alla ricchezza lo è anche sul piano pratico. Ed è

difficile, scrive Tosato, trovare un settore della nostra realtà che, sotto il suo influsso, resti immune da guasti. Difatti, sotto il *profilo economico* si ha a che fare con una prospettiva equivalente ed un programma di impoverimento, di indigenza e di mendicizia. Sotto il *profilo individuale* si avvia un processo di disumanizzazione. «Lo statuto umano è insieme terrestre e storico. Implica relazione con questo mondo e un'opera di sua valorizzazione, utilizzazione e trasformazione; opera vitale e nobilitante» (Op. cit., p. 321). Di conseguenza, assumere un atteggiamento di estraneità – *l'exire de saeculo*, o addirittura tenere un atteggiamento di ostilità – *il contemptus mundi* – «significa spezzare quella relazione, e così anche distruggere la propria umanità» (Ib.). E se sotto il *profilo sociale* «si intacca l'integrità della società civile», sotto il *profilo ecclesiale* si «sfigura il volto della Chiesa», in quanto si fomenterebbe in essa uno spirito di settarismo (la Chiesa sarebbe solo «la Chiesa dei poveri»), con l'introduzione di una discriminazione di tipo classista, e promuovendo un sistema di ipocrisia, «a mascheramento della effettiva e talvolta anche larga disponibilità dei beni». E si va oltre, giacché sotto il *profilo politico* la prospettiva presentata dalla lettura ingenua dei testi sacri implicherebbe, necessariamente, «statalismo e statalizzazione, fiscalismo, collettivismo, clientelismo» (Op. cit., p. 323). Il governo sarebbe costretto «a calpestare i fondamentali diritti di libertà economica dei cittadini, a inaridire le fonti (quelle etiche, anzitutto) della ricchezza della nazione e a precipitare l'intera popolazione nella rovina non soltanto economica, ma anche politica» (Op. cit., pp. 323-324). E non va sottovalutato il fatto – prosegue Tosato – che sotto il *profilo religioso* si provocherebbe la diffusione dell'ateismo militante, e ciò per la ragione che «la religione viene rispettata o all'opposto combattuta a seconda che si manifesti benefica oppure malefica per il genere umano» (Op. cit., p. 324).

4. *Dannosa* sul piano teorico e sul piano pratico, l'opinione diffusa relativamente all'insegnamento evangelico circa la ricchezza è anche *inattendibile* in quanto contraria al più elementare buon senso e in quanto largamente contraddetta dalla prassi e combattuta dalla dottrina ufficiale della Chiesa. Dannosa e inattendibile, tale opinione – afferma Tosato – è anche *falsa*. È «una *congerie* di luoghi comuni» (Op. cit., p. 326) che vanno smascherati tramite un attento studio esegetico. E la lettura esegetica dei testi evangelici – si tratta di pagine stupende per acutezza e rigore – porta Tosato a concludere che il Vangelo non condanna come demoniaca la ricchezza terrena, ma denuncia piuttosto il fatto che essa sia caduta nelle mani del Demonio e dei suoi servitori; che il Vangelo non condanna i ricchi in

quanto tali, né impone loro di sbarazzarsi della loro ricchezza – il Vangelo piuttosto esalta il tradizionale loro dovere di fare elemosine. Così, tanto per esemplificare, l'*aut aut* (si pensi al detto evangelico «Non si può servire a due padroni... non potete servire Dio e a mammona») «*non sta* – secondo Tosato – «tra Dio e la ricchezza, né tra il servire» (*douléuein*) a Dio e un «servire» la ricchezza che non sia *douléuein*, ma perseguire la ricchezza nell'ambito del proprio fedele «servizio» a Dio; *sta* invece tra il «servire» (*douléuein*) a Dio e il «servire» (*douléuein*) alla Ricchezza (=farsi schiavo della ricchezza, eleggendola a proprio *Kyrios*, elevandola al rango di Ricchezza, promuovendola a proprio Dio)» (Op. cit., p. 340-341). Soltanto in questo secondo caso – scrive Tosato – sussiste l'incompatibilità. Ed è così, allora, che «appare del tutto arbitrario leggere il detto in esame come una condanna radicale del perseguimento della ricchezza, quasi che la ricchezza sia di per sé demoniaca. Quel che il detto condanna è che il fedele proceda, lui, a modificare la natura della ricchezza, trasformandola in anti-Dio, rendendola demoniaca, Demonio» (Op. cit., p. 341).

5. La critica nei riguardi dell'interpretazione ingenua, falsa, dannosa e diffusa dei testi sacri relativi alla problematica della ricchezza e il denaro rappresenta un contributo di fondamentale importanza delle ricerche esegetiche di Tosato. E gli esiti da lui ottenuti lo hanno avvicinato al pensiero di Michael Novak, la cui opera *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo* apparve in traduzione italiana nel 1987 con una pregevole *Presentazione* proprio di Tosato. Qui egli scriveva: «Dal confronto tra i socialismi reali (anche i più "liberalizzati") e i capitalismi reali (anche i meno "socializzati") emerge un'indicazione univoca: la strada che più e meglio conduce i popoli al benessere, elevandone maggiormente il tenore generale di vita, non è il sistema economico socialista, ma quello capitalistico» (Op. cit., p. 460). E aggiungeva: «L'anticapitalismo e il filosocialismo, che fino a ieri potevano venire ostentati come distintivi di elevatezza di mente e di nobiltà di animo, appaiono oggi non di rado come indizio di arretratezza culturale e di asservimento a interessi di parte» (Op. cit., pp. 460-461). Certo, Tosato è d'accordo con Novak nell'affermare che il sistema capitalistico non riproduce l'Eden né tanto meno rappresenta il regno di Dio. Ma, insieme a Novak, egli sostiene che, in ogni caso, «è quanto di meno peggio si sia riusciti finora ad attuare» (Op. cit., p. 462).

E se i risultati del lavoro esegetico hanno avvicinato Tosato alla prospettiva cattolico-liberale di Novak, questi stessi risultati hanno sicuramente arricchito, ampliato,

l'orizzonte offertoci da Novak e, soprattutto, con la demolizione della lettura ingenua dell'insegnamento evangelico circa la ricchezza e i ricchi, hanno strappato dalle mani degli avversari di Novak e degli aderenti alla tradizione del cattolicesimo liberale l'arma più insidiosa.

Favorevole, dunque, nei riguardi del tentativo di Novak circa la conciliazione tra cattolicesimo e civiltà liberale, Tosato, pur apprezzando l'enorme contributo dato alla causa del liberalismo da Ludwig von Mises, non condivide la visione che costui, nel suo monumentale lavoro *Socialismo*, offre sui rapporti tra Cristianesimo e civiltà liberale. Per Mises l'auspicata conciliazione tra cristianesimo e civiltà liberale non potrà trovare la sua base ad opera di un'esegesi storica della Bibbia; essa, piuttosto, potrà aversi da una interessata decisione dell'Autorità ecclesiastica. Ed ecco la replica di Tosato: «Bisogna anzitutto riconoscere con franchezza che *di fatto* le cose sono andate come Mises aveva previsto; ma subito anche esprimere a questo riguardo tutto il nostro disappunto e affermare con vigore che *di diritto* le cose *debbono* procedere in modo diverso – è infatti semplicemente inaccettabile per i cristiani che tra cristianesimo e mercato venga raggiunto un opportunistico compromesso a prescindere dalla fedeltà al Vangelo. E non soltanto le cose *debbono*, ma anche *possono* procedere in modo diverso – sono infatti infondate le ragioni che hanno indotto Mises a negare la possibilità di conciliare Vangelo e mercato tramite corretta interpretazione biblica» (Op. cit., pp. 257-258). Ed ecco Tosato concludere la sua opera: «Il Vangelo annunciato da Gesù a Israele, e affidato alla comunità cristiana per l'annuncio a tutte le genti è “il vangelo della grazia di Dio”. Della “grazia” e non della “disgrazia”. Questa “grazia” divina presuppone la bontà della natura umana e la perfezione, non la distrugge; segna un nuovo inizio della storia umana, non la sua fine; promuove ogni tipo di ricchezza, combatte ogni tipo di povertà. Possa il nostro mondo riscoprire il vangelo, linfa di civiltà. Possano i cristiani tutti, con un annuncio fedele, aiutare questa riscoperta» (Op. cit., p. 347).

BIBLIOGRAFIA

L. TAPARELLI D'AZEGLIO

Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto, voll. 5, Palermo 1840-1843; voll. 2, Roma 1849 (4^a ristampa della edizione definitiva del 1855).

Esame critico degli scritti rappresentativi nella società moderna, voll. 2, Roma 1854.

Essai sur les Principes Philophiques de l'Economie Politique, a cura di R. Jacquin, Parigi 1943. Raccolta di articoli apparsi su "Civiltà Cattolica" tra il 1856 e il 1862 e tradotti in francese da R. Jacquin.

G. VENTURA DI RAULICA: *Essai sur le Pouvoir Publique*, Paris 1859; trad. it. Dell'abate G. Cassini, Genova 1859; rist. a Napoli nel 1860.

Opere complete, voll. 13, Milano-Venezia 1852-1864.

R. LAMBRUSCHINI

Scritti politici e di istruzione pubblica, a cura di A. Gambaro, Firenze 1937

Scritti di varia filosofia e di religione, a cura di A. Gambaro, Firenze, 1939

Pensieri di un solitario, a cura di A. Gambaro, Firenze 1948

V. GIOBERTI

Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, a cura dell'Istituto di Studi filosofici, Roma-Milano 1938 ss.: *Prolegomeni al Primato*, 1938; *Del Primato morale e civile degli Italiani*, 1938-1939; *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, 1939; *Introduzione allo studio della filosofia*, 1939-1941; *Il Gesuita moderno*, 1940-1942.

A. ROSMINI

Opera Omnia, a cura del Centro internazionale di Studi rosminiani di Stresa, 1975 ss.: *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, 2003-2005; *Teosofia*, 1998-2002; *Filosofia della politica*, 19978.

A. MANZONI

Osservazioni sulla morale cattolica, in *Scritti filosofici*, Milano, 1976.

G. BENSO DI CAVOUR

Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement, Ginevra 1846

L. EINAUDI

Prediche inutili, Torino 1959

Liberismo e liberalismo, in B. CROCE-L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, Milano-Napoli 1988.

Lezioni di politica sociale (1944), Torino 1977.

L. STURZO

Le *Opere complete* di Luigi Sturzo sono apparse presso l'Editore Zanichelli di Bologna. Presso l'Editore Laterza sono apparsi sei volumi di *Opere scelte*.

N. PAPAFAVA

Fissazioni liberali, Pino Gobetti Editore, Torino 1924.

Proprietari di sé e della natura, Liberilibri, Macerata 2004.

A. TOSATO

Vangelo e ricchezza, Soveria Mannelli 2002.

Sul Cattolicesimo liberale

AA. VV., *Cattolici liberali nell'Ottocento*, Torino 1976.

AA. VV., *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia 1997.

AA. VV., *Cristianesimo e liberalismo*, Soveria Mannelli, 2000.

A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1949.

G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma 1953.

F. DE SANCTIS, *La scuola cattolico-liberale*, Torino 1953.

R. TISATO, *I liberali cattolici*, Treviso 1959.

F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma 1960.

G. MARTINA, *Il liberalismo cattolico e il Sillabo*, Roma 1960.

M. F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Milano 1963.

A. PELLEGRINI (a cura di), *Tre cattolici liberali. Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini*, Adelphi, Milano 1972.

E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Tommaso Gallarati Scotti e il mondo risorgimentale*, in *Politica e religione nelle vicende del cattolicesimo liberale dell'ottocento*, a cura di N. Raponi, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, Milano 1987.

N. RAPONI, *Cattolicesimo liberale e modernità*, Morcelliana, Brescia 2002.

D. ANTISERI, *Cattolici a difesa del mercato*, Soveria Mannelli 2005².

D. ANTISERI, *Liberale e solidali. Le tradizioni del liberalismo cattolico*, Soveria Mannelli 2006.

P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Roma 1962.



CHI SIAMO

Il Tocqueville-Acton *Centro Studi e Ricerche* nasce dalla collaborazione tra la **Fondazione Novae Terrae** ed il **Centro Cattolico Liberale** al fine di favorire l'incontro tra studiosi dell'intellettuale francese Alexis de Tocqueville e dello storico inglese Lord Acton, nonché di cultori ed accademici interessati alle tematiche filosofiche, storiografiche, epistemologiche, politiche, economiche, giuridiche e culturali, avendo come riferimento la prospettiva antropologica ed i principi della Dottrina Sociale della Chiesa.

PERCHÈ TOCQUEVILLE E LORD ACTON

Il riferimento a Tocqueville e Lord Acton non è casuale. Entrambi intellettuali cattolici, hanno perseguito per tutta la vita la possibilità di avviare un fecondo confronto con quella componente del liberalismo che, rinunciando agli eccessi di razionalismo, utilitarismo e materialismo, ha evidenziato la contiguità delle proprie posizioni con quelle tipiche del pensiero occidentale ed in particolar modo con la tradizione ebraico-cristiana.

MISSION

Il Centro, oltre ad offrire uno spazio dove poter raccogliere e divulgare documentazione sulla vita, il pensiero e le opere di Tocqueville e Lord Acton, vuole favorire e promuovere una discussione pubblica più consapevole ed informata sui temi della concorrenza, dello sviluppo economico, dell'ambiente e dell'energia, delle liberalizzazioni e delle privatizzazioni, della fiscalità e dei conti pubblici, dell'informazione e dei media, dell'innovazione scientifica e tecnologica, della scuola e dell'università, del welfare e delle riforme politico-istituzionali.

Oltre all'attività di ricerca ed approfondimento, al fine di promuovere l'aggiornamento della cultura italiana e l'elaborazione di public policies, il Centro organizza seminari, conferenze e corsi di formazione politica, favorendo l'incontro tra il mondo accademico, quello professionale-imprenditoriale e quello politico-istituzionale.