

libertas

cattolici per la libertà

trimestrale di cultura politica ed economica
diretto da Dario Antiseri

Diritti naturali o legge evangelica?

Dario Antiseri

Enzo Di Nuoscio

FOCUS Dario Antiseri

Lo Stato nel pensiero liberale

Economia sociale di mercato

Giuseppe Franco

Flavio Felice

Dibattiti

"Ero carcerato e siete venuti a trovarmi"

don Virgilio Balducchi

Rubrica

Le grandi figure del cattolicesimo liberale:

Luigi Sturzo

Dario Antiseri

Segnalazioni bibliografiche

4 **marzo**
2013

Comitati per le Libertà
Freedom Committee
Comitatus pro Libertatibus

libertas

cattolici per la libertà

trimestrale di cultura politica ed economica

**N. 4 - Diritti naturali
o legge evangelica?**

Editoriale di Dario Antiseri

Studi

- **Un cristiano ciò che è bene e ciò che è male lo sa dal Vangelo o dalla ragione?** DARIO ANTISERI -
- **Diritti naturali o legge evangelica?** ENZO DI NUOSCIO - *Professore ordinario di Filosofia della politica, Università del Molise*

- Focus

- **Lo Stato nel pensiero liberale** DARIO ANTISERI

Economia sociale di mercato

L'economia sociale di mercato e la via istituzionale della Carità GIUSEPPE FRANCO - Assistente Universitario presso il Dipartimento di Etica dell'Economia e dell'Impresa e il Dipartimento di Teologia Dogmatica dell'Università Cattolica di Eichstätt-Ingolstadt

La Scuola di Friburgo e la sua eredità - FLAVIO FELICE *Professore ordinario di Dottrine Economiche e Politiche alla Pontificia Università Lateranense e presidente del Centro Studi Tocqueville-Acton (Roma-Milano)*

Dibattiti

"Ero carcerato e siete venuti a trovarmi" DON VIRGILIO BALDUCCHI - *Ispettore generale dei cappellani delle carceri italiane*

Rubrica

Le grandi figure del cattolicesimo liberale: Luigi Sturzo, DARIO ANTISERI

DIRETTORE EDITORIALE

Dario Antiseri

COMITATO DI REDAZIONE

Flavio Felice - coordinatore

Fabio G. Angelini

Dario Antiseri

Paolo Armellini

Paolo Asolan

Antonio Campati

Rocco Pezzimenti

Francesco Saverio Profiti

Maurizio Serio

Pierluigi Torre

COMITATO EDITORIALE

Dario Antiseri, *Direttore della rivista*

Vladimir Bukovskij *Presidente Generale dei Comitati per le Libertà*

Dino Cofrancesco *Presidente del Comitato Esecutivo Comitati per le Libertà*

Flavio Felice, *Presidente di Tocqueville-Acton*

Angelo Gazzaniga *Portavoce dei Comitati per le Libertà*

Giovanni Rabbia *Presidente della Fondazione Cassa Risparmio di Saluzzo*

Editore: Comitati per le Libertà, 20122 Milano, via Daverio 7

Provider-distributore: Aruba.it SpA (www.aruba.it) - piazza Garibaldi 8 / 52010 Soci (AR) - Anno VII Copyright © 2003

Realizzazione Tipolitografia Angelo Gazzaniga, 20154 Milano, via Piero della Francesca 38

La rivista è gratuita e liberamente scaricabile in formato pdf.

Gli articoli possono essere riprodotti anche in maniera parziale solo su autorizzazione dell'autore.

Il sito libertates.com è pubblicato sotto Licenza Creative Commons (CC BY-NC-ND 2.5).

Per informazioni: comitatus@libertates.com

Si ringrazia la Fondazione Cassa di Risparmio di Saluzzo per la collaborazione



La grande occasione storica che i cattolici hanno voluto perdere

“*Il vastissimo e sano mondo cattolico impegnato nelle professioni e nelle diverse associazioni del mondo del lavoro, attivo nelle parrocchie, nelle innumerevoli sedi della Caritas, nel volontariato, nelle scuole, nei centri di formazione, nella attività di assistenza ai più svantaggiati, agli immigrati e ai carcerati è in gran parte elettoralmente smarrito a causa di una intelligenza che si è data affannosamente alla ricerca di padroni anche quando non ne aveva bisogno*”.

“*Come la Chiesa che provvede a tutti i bisogni spirituali dell’uomo, il partito rivendicava il cittadino per intero. L’adesione ad esso doveva essere integrale e nessun misfatto era in grado di distruggere la fede in esso.*” Così, verso la fine dell’Ottocento, Moisei Yakovlevich Ostrogorski definiva quel partito-chiesa simultaneamente contrario “*alla logica dei fatti e a quella della ragione*” e che, “*invece di raggruppare gli uomini secondo i problemi, cercava di adattare i problemi a raggruppamenti fissi di uomini*”. Contro il partito-chiesa si schiererà qualche anno più tardi anche Gaetano Salvemini con la sua adesione al “*problemismo*” o “*concretismo*”, vale a dire alla tattica delle singole iniziative: “*Non si deve soprattutto dimenticare che quelle riforme veramente concrete, di cui oggi l’Italia ha bisogno, devono fatalmente danneggiare gran numero di interessi e di persone militanti in tutti i partiti, compresi i partiti così detti democratici*”.

Ai nostri giorni, quella del partito-chiesa è ormai una concezione che è possibile trovare sepolta tra le macerie del Muro di Berlino: “*i fatti e la ragione*” l’hanno annientata e, se la trova, trova la sua pallida sopravvivenza in menti che l’abuso della ragione ha reso cieche davanti ai fatti. Va da sé che con il passaggio dal partito “*ideologico*”, fonte di verità e di soluzioni adeguate per ogni problema, al partito considerato come fonte di proposte viene meno la portata esplicativa (e prescrittiva) della tradizionale contrapposizione tra “*destra*” e “*sinistra*”. “*Fantasma*” vedeva già Luigi Sturzo nei concetti di “*destra*” e di “*sinistra*”. E il 6 marzo del 1992, in una conferenza tenuta a Siviglia, Karl Popper dichiarava che “*noi dovremmo tentare di occuparci di politica al di fuori della polarizzazione sinistra-destra*”.

Era logico prevedere, come di fatto è poi accaduto, che l’agonia del partito ideologico spalancasse le porte, cosa constatabile pure nella situazione italiana, ad una pluralità di offerte politiche che si dilata a dismisura. Ma quel che davvero qui colpisce è che, in simile panorama, risulta sorprendentemente assente una qualche significativa proposta da parte dei cattolici. Ha ragione Giuseppe De Rita (Corriere della sera, 28 gennaio) a denunciare la scomparsa del mondo cattolico dalla presente campagna elettorale. Todi 1 aveva suscitato la grande e motivata attesa di un “*nuovo soggetto politico*”. Ma un anno dopo con Todi 2 il sogno era già svanito e non pochi esponenti dell’intelligenza cultural-politica cattolica erano già in agguato per un posto in qualche lista. La successiva cancellazione di Todi 3 ha costituito l’epitaffio posto su di una occasione storica perduta.

E se è vero che il mondo cattolico è scomparso non si può di certo negare che ciò sia dovuto al fatto che la diaspora che vede i cattolici attendati nelle più svariate formazioni politiche li rende, ancora una volta, presenti ovunque e inefficaci dappertutto. Non c’è bisogno, come suggerisce De Rita, che forse sarebbe stato più utile, per il mondo cattolico, “*saltare il turno*” delle elezioni di febbraio e prepararsi per la prossima volta. Non c’è bisogno, perché di fatto i cattolici questo turno elettorale lo hanno già saltato. Il vastissimo e sano mondo cattolico impegnato nelle professioni e nelle diverse associazioni del mondo del lavoro, attivo nelle parrocchie, nelle innumerevoli sedi della Caritas, nel volontariato, nelle scuole, nei centri di formazione, nella attività di assistenza ai più svantaggiati, agli immigrati e ai carcerati è in gran parte elettoralmente smarrito a causa di una intelligenza che si è data affannosamente alla ricerca di padroni anche quando non ne aveva bisogno. A causa, più precisamente, di una intelligenza che, con tutta evidenza, ha

mostrato la sua incapacità di elaborare una proposta di soluzione dei problemi più urgenti alla luce di quei cardini della Dottrina sociale della Chiesa costituiti dai due principi di sussidiarietà e solidarietà.

Che i cattolici possano riscoprire il concetto di “lievito” è indubbiamente un nobile e confortante pensiero. Ma si tratta di un pensiero che è pura speranza o una previsione ragionevole? Ci è stato insegnato che razionale non è un uomo che voglia avere ragione, ma che lo è piuttosto un uomo che vuole imparare – imparare dai propri errori e da quelli altrui. Ed è singolare che la catena dei fallimenti di cui è riuscita a dar prova la diaspora cattolica negli anni alle nostre spalle abbia insegnato proprio tanto poco, anzi niente.

A questo punto sono forse inevitabili alcune domande agli amici cattolici. Nell’attuale situazione, era forse l’unica via praticabile quella della diaspora dei cattolici nelle più diverse formazioni politiche? A quali risultati politici potrà portare la dispersione dei cattolici in politica? Stiamo pensando soprattutto al problema della scuola, dell’università, delle carceri, dell’emigrazione, delle imprese che muoiono una al minuto, della disoccupazione giovanile e non, della mancanza degli asili....

Per questa ragione, ingiustizie che sono solo il frutto di privilegi acquisiti e mine contro la democrazia, non sono forse gravi ferite contro quella concezione cristiana, stando alla quale “non c’è nessun uomo che sia più importante di un altro uomo?”.

Dagli anni Cinquanta ad oggi sulle nostre strade sono morte quasi mezzo milione di persone. Macchine sempre più potenti su strade sempre più inadeguate e spesso non curate dal pubblico o dal privato che le ha avute in concessione costituiscono forse una difesa della vita?

Allora, una fede che dovrebbe spostare le montagne e che è riuscita ad opporsi all’assolutismo faraonico dell’Impero Romano, come mai non è riuscita a risolvere nessuno di questi problemi e nemmeno a cambiare una legge elettorale illiberale e liberticida?

Diritti naturali o legge evangelica?

Un cristiano ciò che è bene e ciò che è male lo sa dal Vangelo o dalla ragione?

di Dario Antiseri

“Ho veduto tutti i paesi e gli uomini cambiare; e così, dopo molti cambiamenti di giudizio nei confronti della vera giustizia, mi sono convinto che la nostra natura non è se non continuo mutamento, e da allora non ho più mutato [giudizio]. E se mutassi ancora, confermerei con ciò la mia opinione (B. Pascal)”

Una delle ragioni della grandezza di Pascal sta, fuor d’ogni dubbio, nel fatto di essersi confrontato con i problemi centrali della filosofia. Per questo egli è un classico. E, come si sa, i classici sono contemporanei del futuro.

Ebbene, un problema di fondo che ha attraversato il pensiero filosofico e teologico e che, oggi come ieri, è della più urgente attualità, è quello relativo alla giustificazione o fondazione razionale dei valori. Indifferenza, convivenza, e più spesso conflitti e talvolta tragedie segnano i rapporti storici e sociali dei diversi gruppi umani: *diversi*, innanzi tutto per concezioni etiche e visioni filosofiche o religiose della vita. E dinanzi alla vistosa pluralità di siffatte concezioni la domanda inevitabile è se ci sia un criterio razionale di preferibilità tra di esse. E, più in particolare, un cristiano non può sfuggire all’interrogativo se ciò che è bene lo stabilisce il Vangelo o la ragione umana.

Scriva Pascal: «Ho trascorso molto tempo della mia vita credendo che ci fosse una giustizia; e non mi ingannavo, dacché ce n’è una, secondo a Dio piacque di rivelarcela. Ma non la intendevo così, e in ciò sbagliavo: perché credevo che la nostra giustizia fosse per essenza giusta e mi stimavo capace di conoscerla e di giudicarne. Sennonché mi sono trovato tante volte senza un retto criterio di giudizio che, alla fine, ho preso a diffidare di me e poi degli altri. Ho veduto tutti i paesi e gli uomini cambiare; e così, dopo molti cambiamenti di giudizio nei confronti della vera giustizia, mi sono convinto che la nostra natura non è se non continuo mutamento, e da allora non ho più mutato [giudizio]. E se mutassi ancora, confermerei con ciò la mia opinione». Che cos’è, dunque, la giustizia? Pascal parte dalla presunzione che sia possibile veni-



re a capo di questo problema, parte cioè dall’idea che sia possibile sapere in che cosa consista la giustizia e di darne ragioni valide *erga omnes*. Ben presto, però, dovrà arrendersi: il problema non è razionalmente risolvibile. E – sempre nei *Pensieri* – si chiede e chiede: su che cosa fonderà l’uomo “l’economia del mondo”, cioè l’ordinamento civile e sociale – lo fonderà «sul capriccio del Singolo? Quale confusione! Sulla giustizia? La ignora». Non è giustizia l’arbitrio del singolo. Volgiamoci, allora, ad una giustizia universale – ma in che cosa consisterà tale giu-

Diritti naturali o legge evangelica?

Un cristiano ciò che è bene e ciò che è male lo sa dal Vangelo o dalla ragione?



libertas

stizia universale? È essa alla portata della mente umana? L'uomo è in grado di conoscerla? No, risponde Pascal a questo nevralgico e perenne interrogativo: l'uomo non conosce la vera giustizia, giacché «se la conoscesse egli non avrebbe certo stabilita questa massima, la più generale tra quante han corso tra gli uomini: ognuno si attenga alle costumanze del proprio paese». Una massima, questa, che Pascal riprende da quel saggio ed equilibrato conoscitore dell'uomo che era stato Montaigne (*Essais*, I, XXII).

Non ci sarebbe bisogno di rifarci a questa massima, se l'uomo fosse stato e fosse capace di venire a sapere in che cosa consista la giustizia: «lo splendore della vera equità avrebbe conquistato tutti i popoli, e i legislatori non avrebbero preso come modello, invece di quella giustizia immutabile, le fantasie e i capricci dei Persiani e dei Tedeschi. La vedremmo radicata in tutti gli Stati del mondo e in tutti i tempi, mentre, per converso, nulla si vede di giusto o d'ingiusto che non muti qualità col mutar di clima. Tre gradi di latitudine sovvertono tutta la giurisprudenza; un meridiano decide della verità; nel giro di pochi anni le leggi fondamentali cambiano; il diritto ha le sue epoche[...]. Singolare giustizia, che ha come confine un fiume! Verità di qua dei Pirenei, errore di là».

E ancora una volta Pascal si riporta a Montaigne: «Duecentottanta specie di sommi beni in Montaigne». L'umana ragione non è capace di fondare in modo univoco e incontrovertibile i valori; in campo etico la ragione si lascia piegare per ogni verso: «coloro che si trovano nella sregolatezza accusano coloro che sono nell'ordine di allontanarsi dalla natura, mentre essi son convinti di seguirla; similmente, a chi si trova su una nave pare che quelli che stanno a terra si allontanino. [...] Per ben giudicare, ci vuole un punto fisso. Il porto giudica di coloro che sono sulla nave; ma dove troveremo un porto nella morale?». Ebbene, la risposta di Pascal a questo eterno interrogativo è che: la morale non trova il suo porto nella ragione; lo trova nella fede, nel Dio dei cristiani. «La vera religione c'insegna i nostri doveri». La vera giustizia è quel-

La morale non trova il suo porto nella ragione; lo trova nella fede, nel Dio dei cristiani

la «secondo a Dio piacque di rivelarcela». Solo Dio è «il vero bene» dell'uomo e, «da quando l'uomo lo ha abbandonato, è strano come non ci sia cosa nella natura che non sia stata chiamata a fargliene le veci: astri, cielo, terra, elementi, piante, cavoli, porri, animali, insetti, vitelli, serpenti, febbre, peste, guerra, carestia, vizi, adulterio, incesto. E, da quando ha perduto il suo bene, tutto può egualmente apparirgli tale: fin la sua stessa distruzione che pur è così contraria a Dio, alla ragione e alla natura tutt'insieme». In breve: «senza la fede l'uomo non può conoscere né il vero bene né la giustizia». Tutti i nostri «lumi» potranno solo farci conoscere che in noi non troveremo «né la verità né il bene». I filosofi questo l'hanno promesso, ma non sono riusciti minimamente a mantenere le loro promesse: «Essi non sanno né quale sia il nostro vero bene, né quale sia la nostra vera condizione».



Diritti naturali o legge evangelica?

L'etica è senza fondamento
ma non senza ragioni

di Enzo Di Nuoscio

Sarebbe stato arduo prevedere che dopo la fine delle grandi filosofie fondazioniste, ottimistiche e progressive (marxismo, idealismo e neopositivismo) che hanno dominato la scena intellettuale del Novecento, fosse proprio il loro “nemico”, il “relativismo” (con la complicità dell’individualismo) a finire sul banco degli imputati, considerato dai suoi critici una prospettiva filosofica inadeguata e dannosa per fare fronte agli inediti problemi di identità e di convivenza che pone una società multietnica e accusato perfino di indebolire la democrazia e di minare identità culturale dell’Occidente.

In questo nuovo capitolo della *disputatio perennis* sulla fondabilità dell’etica scritto in questi ultimi anni, è emerso, in particolare, il tentativo di dimostrare – come ha cercato di fare soprattutto Marcello Pera¹ – che i valori della tolleranza, del pluralismo e della discussione critica, che contraddistinguono la tradizione culturale europea, possono essere oggettivamente considerati superiori agli altri.

A queste argomentazioni, che spesso hanno riproposto un nuovo tipo di fondazionismo etico in contrapposizione a un relativismo inteso come una sorta di nichilismo o di comunitarismo morale, è opportuno opporre le ragioni epistemologiche che impediscono di considerare i valori, da un lato, assoluti, dall’altro, privi di senso o tutti equivalenti.

1. Il “politeismo dei valori” non può essere fondato

Va subito detto che la questione della pluralità e della relatività delle norme morali può essere utilmente affrontata distinguendo tre piani, che non è raro trovare confu-

si: uno *storico-empirico*, uno *logico-razionale* e uno *etico-politico*.

A) Sul *piano storico* bisogna riconoscere che è esistita ed esiste la più vasta gamma di valori, le cui differenze molto spesso sono risultate ben maggiori di quelle che i singoli popoli potevano aspettarsi sulla base delle rispettive tradizioni culturali. La constatazione di questo pluralismo etico empiricamente constatabile faceva dire a Weber, sulla scorta di Mill, che se si parte dal mondo storico si arriva al “politeismo dei valori”, e induceva Pascal a ironizzare sull’assolutismo etico, dicendo che nelle sue indagini antropologiche Montaigne aveva scoperto ben “duecentoottanta specie di sommi beni”².

B) Sul *piano logico* occorre ammettere che, se vale la “legge di Hume”, secondo cui, poiché dalle proposizioni descrittive non possono essere logicamente derivate proposizioni prescrittive, i valori non possono essere logicamente derivati dai fatti, allora non vi è un criterio logico-razionale per una *reductio ad unum*, o comunque per gerarchizzare, questa ampia pluralità di valori. Non possiamo pertanto accettare quella tradizione così radicata nel pensiero filosofico che ha in qualche modo cercato

di proporre un’etica basata su *fundamenta inconcussa* (fattori economici, biologici, teologici, “calcolo utilitaristico”, “natura umana”, ecc.), con l’obiettivo di individuare norme etiche valide *sub specie aeternitatis*. Le scelte etiche non possono essere fondate sulla scienza, ma si basano sulla coscienza. Non sono i fatti a determinare le scelte di coscienza, ma è la coscienza individuale a giudicare i fatti. La “legge di Hume” è dunque il fondamento della libertà di scelta; e se i critici del relativismo non accettano questo tipo di relativismo in nome di un’etica che non sia rimessa all’“arbitrio” delle scelte dei singoli, che non rinunci alla ricerca di punti di vista privilegiati o addirittura di valori esclusivi, devono scendere sul terreno logico per combattere queste argomentazioni di Hume. E devono anche sapere – come hanno insistito, tra altri, soprattutto Weber, Kelsen e Popper – che il relativismo

*Le scelte etiche
non possono essere
fondate sulla
scienza, ma si
basano sulla
coscienza*

etico, così inteso, è uno dei fondamenti della “società aperta”, perché fonda quel “politeismo dei valori” che rappresenta il tratto più intimo della democrazia. “La causa della democrazia, ha ammonito Hans Kelsen, risulta disperata se si parte dall’idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta”, poiché “il relativismo è quella concezione del mondo che l’idea di democrazia suppone”³.

C) Sul *piano etico* si tratta di prendere atto che, essendo le norme morali logicamente inderivabili dai fatti, anche quel *fatto* rappresentato dallo stesso pluralismo etico non può essere considerato, di per sé, come un valore oggettivamente superiore. Al pari degli altri fatti, può essere ritenuto preferibile soltanto sulla base di una *decisione etico-politica soggettiva*, più o meno condivisa; una scelta argomentabile, magari tenendo conto delle sue conseguenze, le quali, però, sono anch’esse dei fatti che non possono fondare i giudizi di valore ma che possono essere invece oggetto di *valutazioni*.

Dunque: la pluralità dei valori c’è; è un innegabile dato di fatto che ha contrassegnato l’intera storia umana; per via teorica non può essere né eliminata, né imposta. Inoltre, al pari degli altri fatti, il pluralismo etico non è in sé né giusto né ingiusto, ma può essere considerato desiderabile o indesiderabile soltanto sulla base di scelte di valore soggettive.

2. I valori sono relativi ma non privi di senso o equivalenti

E tuttavia se la scienza è senza certezza ma non senza verità, l’etica è senza verità ma non senza ragioni. E così come nella scienza l’impossibilità di trovare verità certe non deve portare a conclusioni scettiche, parimenti l’impossibilità di un’etica razionalmente dimostrata non deve far concludere che le nostre opzioni morali sono tutte

equivalenti o incommensurabili o addirittura irrazionali e prive di senso. Se – come risulta dalla teoria dell’azione di L. von Mises – ogni scelta è sempre dettata da “buone ragioni”, poiché l’azione umana in quanto tale è per definizione razionale⁴, allora anche le decisioni etiche saranno razionali. Così come ci sono problemi di conoscenza empirica che i singoli tentano di superare aderendo a determinate credenze, parimenti le decisioni etiche sono ipotesi di soluzione di quei problemi morali che sorgono nell’ambito degli orizzonti di aspettative dei singoli. Per dirla con Boudon, ci sono “buone ragioni” di aderire a “credenze *positive*” e buone ragioni di aderire a “credenze *normative*”⁵.

È bene subito chiarire che sostenere che la scelta etica è razionale non significa affermare che essa è razionalmente dimostrabile e fondabile. I risultati della prasseologia misesiana, e più in generale dell’individualismo metodologico, non solo non contraddicono la “legge di Hume”, ma, al contrario, la rendono ancora più autentica: proprio perché non hanno un *fondamento razionale*, le opzioni assiologiche presentano un *contenuto razionale* soggettivamente attribuito ad esse, sono cioè l’esito di scelte individuali orientate da *buone ragioni*. Ogni singolo è libero di conferire un senso alle decisioni morali proprio perché esse non hanno un significato assoluto razionalmente dimostrabile. I valori, dunque, non sono logicamente fon-

dabili, ma non per questo sono irrazionali; sono *empiricamente e logicamente indecidibili*, ma non sono *razionalmente indicibili*. Se giudichiamo un’azione giusta è perché siamo razionalmente convinti del suo valore in sé e magari delle conseguenze prevedibili della sua attuazione; ci sforziamo di decidere sulla base di un giusto equilibrio tra *esprit de finesse* e *esprit de geometrie*,

tra “etica della convinzione” e “etica della responsabilità”.

Se la “legge di Hume” colpisce al cuore la possibilità di un’etica dimostrata, valida *erga omnes* in quanto basata su *fundamenta inconcussa*, l’individualismo metodologico dimostra quanto siano inaccettabili tutte quelle concezioni collettivistiche e irrazionalistiche dell’etica, le quali, considerando le scelte morali come l’esito di cause diverse dalle ragioni dei singoli, hanno finito sostanzialmente per annullare il momento della scelta di coscienza. È dunque grazie alla “legge di Hume” e all’individualismo metodologico, i quali salvano l’azione umana e le sue scelte da ogni forma di assolutismo, di determinismo e di nichilismo, che possiamo dire che i valori non sono

**“Il relativismo è
quella concezione del
mondo che l’idea di
democrazia suppone”**

(H. Kelsen)

né assoluti, né privi di senso, né equivalenti. I valori possono essere considerati uguali soltanto sotto un profilo: nessuno di essi può essere assoluto; inoltre, essendo legati alle *buone ragioni* di ogni singolo, essi sono ognuno diverso dall'altro. D'altronde, il weberiano "mondo disincantato" è privo di fondamenti assoluti, ma ricco di significati soggettivi; non è il regno dell'irrazionalità, bensì della "razionalità diffusa" e di quel "politeismo dei valori" nel quale è definitivamente tramontata l'"antica alleanza" tra conoscenza del mondo e senso della vita: "ciò che sappiamo", per dirla con Kant, non ci dice più "ciò che dobbiamo fare", né "ciò che possiamo sperare".

Solo commettendo l'errore di identificare il *contenuto* con il *fondamento* razionale delle nostre decisioni morali, di non distinguere tra dimostrazione *more geometrico* e argomentazione, di identificare il significato di un sentimento morale con un senso assoluto, in altre parole di far coincidere l'intera razionalità con la razionalità dimostrativa e giustificazionista, l'accettazione della "legge di Hume" può indurre a concludere che le opzioni morali sono mera intuizione o atti del tutto irrazionali in quanto non riducibili a proposizioni conoscitive. Se la "legge di Hume" evita l'assolutismo e fonda il relativismo etico, l'individualismo metodologico, facendo scoprire un ineliminabile contenuto razionale nelle scelte etiche, evita che tale relativismo degeneri in un nichilismo etico che affermi, non che le proposte etiche abbiano un *nihil* di senso assoluto, ma che siano invece caratterizzate da un *nihil* di senso e basta⁶. Ci troveremmo in questo caso di fronte a scelte senza ragioni, semplicemente dettate da cause (biologiche, economiche, culturali, ecc.) diverse dalle ragioni. Le decisioni morali, invece, non possono essere sottratte ad una concezione individualistica, proprio perché quella etica, essendo una scelta, non può essere espunta dal dominio della ragione, di una ragione che non dimostra ma che argomenta, di una "ragion pratica" che non può pretendere di essere "pura".

Così come nella scienza l'esito scettico è spesso un effetto perverso prodotto dalla fallita ricerca di verità, parimenti in campo etico l'irrazionalismo può essere considerato come l'esito della fallita ricerca di incontrovertibili punti di appoggio archimedei su cui fondare le nostre scelte morali: "razionalismo e irrazionalismo, ha giustamente osservato Hans Albert, hanno in comune il giustificazionismo"⁷.



3. Il relativismo etico apre al dialogo e alla discussione critica

Sulla scorta di quanto si è detto si può concludere che: i) i valori non sono empiricamente e logicamente decidibili, né possono essere considerati un mero prodotto sociale o biologico, ma vanno intesi come l'esito di una decisione soggettiva del singolo; ii) tali scelte di coscienza sono comunque ispirate da ragioni e non possono essere pertanto considerate atti puramente irrazionali, prodotti deterministicamente da cause che prevalgono sulla volontà individuale.

Sulla base di queste conclusioni si può sostenere che il combinato disposto "legge di Hume"/individualismo metodologico si rivela un efficace dispositivo teorico per affermare anche in ambito etico una prospettiva di razionalismo (e relativismo) critico; una prospettiva che, da un lato, combatte le pretese di un'etica *more geometrico* e, dall'altro, evita che il relativismo etico possa essere inteso come un puro e semplice irrazionalismo, sulla base del presupposto che la razionalità coincida *tout court* con quella fondazionista.

Seguendo questa strada le ragioni della discussione critica fanno un passo avanti decisivo. Che dialogo potrebbe mai originarsi se un individuo o un gruppo fossero in grado di dimostrare che i propri valori sono assoluti? o se, invece, le decisioni etiche fossero prive di senso, atti puramente irrazionali, magari effetto di cause che azzerano

Diritti naturali o legge evangelica?

L'etica è senza fondamento ma non senza ragioni

l'intenzionalità del singolo e che sfuggono al suo controllo razionale? Evidenziare che le scelte morali, proprio perché infondabili, hanno un *contenuto razionale* ad esse conferito dai singoli, significa stabilire che tali decisioni si basano su "buone ragioni" soggettivamente valide, in mancanza delle quali verrebbe meno qualsiasi possibilità di confronto⁸. La prasseologia e la "legge di Hume" consentono, dunque, di evitare la Scilla della ricerca di un'etica oggettiva senza cadere nella Cariddi dell'irrazionalismo più paralizzante, secondo il quale l'etica sarebbe semplicemente indicibile, e quindi i sistemi etici sarebbero al di là di ogni possibile confronto.

Così come nella scienza la discussione critica è possibile se si evitano i due opposti estremi del dogmatismo e dello scetticismo, in ambito etico il dialogo può nascere evitando da un lato il fondamentalismo e dall'altro l'irrazionalismo. Dimostrando che l'etica non può essere espunta dal dominio della ragione, di una ragione che non dimostra ma che argomenta, che è consapevole dei gravi pericoli derivanti non solo dall'osare troppo, ma anche dall'essere troppo rinunciataria. Come ha scritto Chaim Perelman: "se si dovesse considerare ragionamento ingannatore ogni argomentazione non dimostrativa, l'insufficienza delle prove logico-sperimentali lascerebbe, in tutti i campi essenziali della vita umana, via del tutto libera alla suggestione o alla violenza. Pretendendo che ciò che non è obiettivamente e indiscutibilmente valido dipenda dal soggettivo e dall'arbitrario, si scaverebbe un insuperabile abisso fra la conoscenza teorica, considerata la sola razionale, e l'azione, le cui motivazioni sarebbero del tutto irrazionali"; in questo modo "l'argomentazione critica diventerebbe interamente incomprensibile".

Questa prospettiva teorica può seriamente contribuire a

combattere quella paura che Clifford Geertz trovava così diffusa e paralizzante, secondo cui riconoscere la pluralità, e quindi la relatività, delle visioni del mondo significa cadere nel "nichilismo" e nell'"inettitudine etica", tanto che, come è noto, lo stesso antropologo americano preferiva definirsi "anti anti-relativista" piuttosto che relativista⁹. Il relativismo che considera i differenti contesti etici e culturali come "mondi separati", ha scritto l'antropologo I. Jarvie, "limitando le valutazioni critiche dell'agire umano ci disarma, ci disumanizza, ci rende incapaci di interagire comunicativamente, [...] di esercitare l'attività critica a livello trans-culturale e a livello trans-sub-culturale; infine questo relativismo non lascia alcun spazio per l'esercizio critico", poiché "alle sue spalle incombe il nichilismo"¹⁰.



¹ M. PERA, *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, in J. Ratzinger, M. Pera, *Senza radici. Europa, relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 14 e ss.

² B. PASCAL, *Pensieri* (1657-62), tr. it., Einaudi, Torino, 1962, § 406.

³ H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia* (1920), tr. it. in Id., *La democrazia*, il Mulino, Bologna, 1995, rispettivamente, p. 147 e p. 149 e D. ANTISERI, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 15 e ss.

⁴ Per un più approfondito esame della teoria della razionalità di Mises mi permetto di rinviare a E. DI NUOSCO, *Epistemologia del dialogo. Una difesa filosofica del confronto pacifico tra culture*, Carocci, Roma, 2011, pp. 86 e ss.

⁵ R. BOUDON, *Il senso dei valori* (1999), tr. it., il Mulino, Bologna, 2000, pp. 15 e ss.

⁶ Significative sono a questo riguardo le tesi di A. J. Ayer, per il quale le proposizioni etiche, non essendo suscettibili di una verifica empirica intersoggettiva, sono prive di senso; A.J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, (1946), tr. it., Feltrinelli, Milano, 1961, p. 126 e ss.

⁷ H. ALBERT, *Per un razionalismo critico* (1968), tr. it., il Mulino, Bologna, 1973, p. 92.

⁸ "Tutto ciò di cui due persone hanno bisogno (e tutto ciò che hanno) per contraddirsi nel caso di predicati etici, scrive Stephen Toulmin, è costituito dalle ragioni per fare una cosa piuttosto che un'altra"; ST. TOULMIN, *An Examination of the Place of Reasons in Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 28.

⁹ C. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione* (1958), tr. it., Einaudi, Torino, 2001, p. 536.

¹⁰ C. GEERTZ, "Anti anti-relativism" (1984), tr. it. in *Il Mondo* 3, 1994/2, pp. 72 e ss.

¹¹ I.C. JARVIE, "Situational Logic and Its Reception", cit., pp. 45-46.

Lo Stato nel pensiero liberale

Dario Antiseri

*Le funzioni dello Stato nel pensiero liberale.
Perché senza solidarietà la libertà è in pericolo*

“Dunque: liberali e solidali. E solidali non solo per ragioni umanitarie ma anche perché convinti che la solidarietà costituisce un presidio della libertà”.

In una delle sue *Prediche inutili* – quella relativa alle somiglianze e le dissomiglianze fra liberalismo e socialismo – Luigi Einaudi scrive: «Non fa d'uopo confutare ancora una volta la grossolana idea che il liberalismo sia sinonimo di assenza dello stato e di assoluto lasciar fare e lasciar passare [...]. Che i liberali siano fautori dello stato assente, che Adamo Smith sia il campione dell'assoluto lasciar passare sono bugie che nessuno studioso ricorda; ma, per essere grosse, sono ripetute dalla più parte dei politici, abituati a dire “superata” la idea liberale; ma non hanno mai letto nessuno dei libri sacri del liberalismo e non sanno in che esso consista». Sia i liberali che i socialisti – prosegue Einaudi – sono concordi sulla necessità dell'intervento dello Stato, ma con questa decisiva differenza: «Il liberale vuole porre le norme, osservando le quali risparmiatori, proprietari, imprenditori, lavoratori possono liberamente operare; laddove l'uomo socialista vuole soprattutto dare un indirizzo, una direttiva all'opera dei risparmiatori, proprietari, imprenditori e lavoratori anzi detti. Il liberale pone la cornice, traccia i limiti dell'operare economico; il socialista indica od ordina le maniere dell'operare».

Con Einaudi, Ludwig von Mises: «Lo Stato impiega il suo potere coercitivo solo per prevenire azioni distruttive e perseverare il funzionamento regolare dell'economia di mercato. Protegge la vita, la salute e la proprietà dell'individuo contro l'aggressione violenta e fraudolenta dei malviventi interni e dei nemici esterni. Così lo Stato crea e preserva l'ambiente in cui l'economia di mercato può funzionare con sicurezza». E l'idea centrale dei sostenitori dell'economia sociale di mercato è stata proprio quella di uno Stato forte, fortissimo, istituito a difesa di regole per la libertà: «Quel che noi cerchiamo di creare – affer-

mano Walter Eucken e Franz Böhm nel primo numero di «Ordo» (1948) – è un ordine economico e sociale che garantisca al medesimo tempo il buon funzionamento dell'attività economica e condizioni di vita decenti e umane. Noi siamo a favore dell'economia di concorrenza perché è essa che permette il conseguimento di questi scopi. E si può anche dire che tale scopo non può essere



ottenuto che con questo mezzo». Ed ecco cosa, in *Legge, legislazione e libertà*, scrive F. A. von Hayek: «Lungi dal propugnare “uno Stato minimo”, riteniamo indispensabile che in una società avanzata il governo debba usare il proprio potere di raccogliere fondi dalle imposte per offrire una serie di servizi che per varie ragioni non possono essere forniti – o non possono esserlo in modo adeguato – dal mercato».

Questi rapidi cenni ad Einaudi e a Mises, agli esponenti della Scuola di Friburgo e ad Hayek solo per ribadire che l'idea di estinzione dello Stato – residuo di mitologia marxista e sogno svuotato di storia di quegli abitanti della Luna che sono gli anarchici – è da sempre stata estranea alla tradizione del pensiero liberale. In altra direzione, tuttavia, mai si spegne l'antico refrain stando al quale i liberali teorizzano e vogliono sì lo Stato, solo che il loro Stato è uno Stato di libertà (per i più forti) privo però di solidarietà (per i più deboli). Ed anche qui, senza rifarci ad esemplari pagine di don Sturzo o alle *Lezioni di politica sociale* di Einaudi, val la pena tornare ancora ad Hayek e alla sua idea di *necessità di azioni governative in funzione solidale* «nei confronti di chi, per varie ragioni, non può guadagnarsi da vivere in un'economia di mercato, quali malati, vecchi, handicappati fisici e mentali, vedove e orfani – cioè coloro che soffrono condizioni avverse, le quali possono colpire chiunque e contro cui molti non sono più in grado di premunirsi da soli, ma che una società la quale abbia raggiunto un certo livello di benessere può permettersi di aiutare». La Grande Società, in breve, *può* permettersi il conseguimento dei fini umanitari perché è *ricca*: può farlo tramite operazioni *fuori* mercato e non con manovre che siano *correzioni* del mercato medesimo. Ma ecco quello che, ad avviso di Hayek, è la ragione per cui essa *deve* farlo: «Assicurare un reddito minimo a tutti, o un livello sotto cui nessuno scenda quando non può provvedere a se stesso, non soltanto è una protezione assolutamente legittima contro rischi comuni a tutti, ma è un compito necessario della Grande Società in cui l'individuo non può rivalersi sui membri del piccolo gruppo in cui era nato». Dunque: liberali e solidali. E solidali non solo per ragioni umanitarie ma anche perché convinti che la solidarietà costituisce un presidio della libertà. Difatti, ammonisce Hayek, «un sistema che invoglia a lasciare la relativa sicurezza godu-



ta appartenendo ad un gruppo ristretto, probabilmente produrrà forti scontenti e reazioni violente, quando coloro che ne hanno goduto prima i benefici si trovino, senza propria colpa, privi di aiuti, perché non hanno più la capacità di guadagnarsi da vivere». In breve: senza solidarietà, la stessa libertà può andare verso il suicidio.

Economia sociale di mercato

L'Economia sociale di mercato e la via istituzionale della Carità

Giuseppe Franco

“**I**n questo modo l'enciclica rende esplicito che la giustizia sociale non è soltanto risultato, ma anche un *pre-supposto* di una efficiente economica di mercato. Sebbene il mercato segua le sue leggi, è indispensabile per il riconoscimento e l'accettazione sociale di un'economia competitiva creare un certo grado di uguaglianza sociale”.

Nel seguente saggio si prenderanno in considerazione le riflessioni della *Caritas in veritate* dedicate al ruolo e ai limiti del mercato, e ai suoi necessari presupposti etici ed istituzionali. Particolare rilievo riveste la via istituzionale della carità sottolineata da Benedetto XVI. Si cercherà di mostrare la convergenza di questa idea con alcuni principi fondamentali dell'Economia Sociale di Mercato, facendo riferimento soprattutto alle formulazioni di Wilhelm Röpke.

Se si getta uno sguardo alla storia della Dottrina Sociale della Chiesa – dalla *Rerum Novarum* sino alla *Caritas in veritate* – si potrà certamente sostenere che essa si è sempre più avvicinata ai principi e ai contenuti dell'Economia Sociale di Mercato. Questo rapporto non è stato, però, sempre caratterizzato da un lineare e progressivo riconoscimento, ma è stato segnato anche da reciproci fraintendimenti, critiche e riserve. Tuttavia se si tiene conto del reciproco e positivo influsso di entrambe le tradizioni, non sarà difficile poter sostenere una convergenza tra i principi della Dottrina Sociale della Chiesa e quelli dell'Economia Sociale di Mercato.

Il punto più alto di questo reciproco riconoscimento trova la sua espressione nella *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II. Questa enciclica, pur non citando esplicitamente l'espressione “Economia Sociale di Mercato”, in realtà presenta i contenuti e i principi in essa presenti, dimostrando la loro vicinanza con la Dottrina Sociale della Chiesa riguardo ai presupposti

antropologici, sociali ed etici dell'ordine economico e politico. È ben noto l'atteggiamento positivo di Giovanni Paolo II nei confronti del libero mercato inteso come una delle più importanti istituzioni che contiene allo stesso tempo una dimensione sociale. Il “libero mercato” è “lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni” (CA 34). Allo stesso tempo l'enciclica sottolinea anche i suoi limiti e il bisogno di un fondamento morale. Una corretta interpretazione del libero mercato e del principio della libera concorrenza costituisce uno dei principi fondamentali dell'ordine economico. Giovanni Paolo II si chiedeva giustamente se dopo la caduta del comunismo nei paesi dell'Europa dell'Est “il capitalismo” fosse il sistema sociale vincente, che bisognava proporre ai Paesi del Terzo Mondo.

“La risposta è ovviamente complessa. Se con “capitalismo” si indica un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia, la risposta è certamente positiva, anche se forse sarebbe più appropriato parlare di “economia d'impresa”, o di “economia di mercato”, o semplicemente di “economia libera”. Ma se con “capitalismo” si intende un sistema in cui la liber-

tà nel settore dell'economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa” (CA 42).

Una corretta interpretazione del libero mercato e del principio della libera concorrenza costituisce uno dei principi fondamentali dell'ordine economico

Giovanni Paolo II offre con la *Centesimus annus* un equilibrato riconoscimento e apprezzamento del ruolo del mercato e della concorrenza, sottolineando allo stesso tempo la necessità di un ordine e quadro sociale, nel quale il mercato deve essere inserito: “L’attività economica, in particolare quella dell’economia di mercato, non può svolgersi in un vuoto istituzionale, giuridico e politico” (CA 48).

Che valutazione offre la *Caritas in Veritate* della logica del mercato? Che funzioni positive e quali sono i limiti della logica economica? Quali i presupposti etici del mercato? Si può instaurare una convergenza tra lo spirito della *Caritas in veritate* e i principi dell’Ordoliberalismo e dell’Economia Sociale di Mercato?

L’enciclica *Caritas in veritate* esprime non solo una valutazione positiva del mercato, ma richiama anche i suoi limiti e ne sottolinea i necessari presupposti etici. Essa offre una definizione antropologica del mercato. Indicativi e centrali sono alcuni passaggi dei paragrafi 35 e 36: “Il mercato, se c’è fiducia reciproca e generalizzata, è l’istituzione economica che permette l’incontro tra le persone, in quanto operatori economici che utilizzano il contratto come regola dei loro rapporti e che scambiano beni e servizi tra loro fungibili, per soddisfare i loro bisogni e desideri” (CiV 35).

L’enciclica non demonizza il ruolo del mercato e il fenomeno della globalizzazione in se stesso, ma rileva i rischi che quest’ultima ha portato con sé. La globalizzazione non è in se stessa buona o cattiva, ma dipende dall’uso che se ne fa (CiV 42). È una realtà complessa e polivalente che offre la possibilità di uno sviluppo “in termini di relazionalità, di comunione e di condivisione” (CiV 42). Pertanto l’esperienza della crisi economica recente e il fenomeno della globalizzazione sono visti non solo nei suoi sviluppi negativi, ma anche come un potenziale e “un’occasione di discernimento e di nuova progettualità” (Cfr. CiV 21).

Secondo la *Caritas in veritate* il mercato rappresenta una condizione per un continuo sviluppo e può contribuire alla realizzazione del bene comune e del benessere degli uomini. Allo stesso tempo il Papa rinvia alla necessaria inclusione dell’ordine economico all’interno del più ampio ordine sociale. Accanto alla giustizia commutativa del mercato la Dottrina Sociale della Chiesa ha da sempre

sottolineato anche la giustizia distributiva e il ruolo della carità come fondamento della stessa economia di mercato, “[...] non solo perché inserita nelle maglie di un contesto sociale e politico più vasto, ma anche per la trama delle relazioni in cui si realizza” (CiV 35).

In questo modo l’enciclica rende esplicito che la giustizia sociale non è soltanto risultato, ma anche un *presupposto* di una efficiente economia di mercato. Sebbene il mercato segua le sue leggi, è indispensabile per il riconoscimento e l’accettazione sociale di un’economia competitiva creare un certo grado di uguaglianza sociale. L’enciclica parla in questo contesto della “via istituzionale” della carità (CiV 7). Qui emerge che la *Caritas in veritate* non sottolinea soltanto il ruolo dell’etica individuale, ma rinvia espressamente anche al ruolo dell’etica sociale. Tale via istituzionale o politica della carità è espressione del bene comune e della giustizia sociale:

“Volere il *bene comune* e adoperarsi per esso è esigenza di giustizia e di carità.

Impegnarsi per il bene comune è prendersi cura, da una parte, e avvalersi, dall’altra, di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale, che in tal modo prende forma di *pólis*, di città. [...] Ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità d’incidenza nella *pólis*. È questa la via istituzionale – possiamo anche dire politica – della carità, non meno qualificata e incisiva di quanto lo sia la carità che incontra il prossimo direttamente, fuori delle mediazioni istituzionali della *pólis*” (CiV 7).

Questa dimensione istituzionale e politica della carità consiste nello stabilire delle regole e nel dare luogo a delle istituzioni atte a difendere il bene comune e sulla base del principio della sussidiarietà a venire incontro alle esigenze dell’uomo.

La costituzione di queste regole contribuisce a canalizzare le attività economiche, tese alla realizzazione del proprio interesse, a sostegno del bene comune. Proprio l’esperienza della crisi economica spinge a dover elaborare e riprogettare “nuove regole” (CiV 21) per correggere le distorsioni dello sviluppo e per realizzare una nuova sintesi umanistica. Tale sintesi umanistica racchiude una visione dell’uomo che tiene conto del suo bene ma che allo stesso tempo è aperta alla dimensione della trascendenza. La sfera economica “non è né eticamente neutrale

né di sua natura disumana e antisociale”, ma essa ha bisogno di essere “strutturata e istituzionalizzata eticamente” (CiV 36). Benedetto XVI indica come una “esigenza della ragione economica” e come espressione del pensiero sociale della Chiesa che le scelte economiche non producano in “modo eccessivo” “le differenze di ricchezza”. Ciò che serve sono “soluzioni nuove” che sul piano economico recuperino “quell’insieme di relazioni di fiducia, di affidabilità, di rispetto delle regole, indispensabili ad ogni convivenza civile” (CiV 32).

Questa cornice morale e spirituale, in cui deve essere inserita la realtà economica, e il richiamo continuo al rispetto delle regole come garanzia di una convivenza civile indicano la possibilità di rintracciare delle linee di convergenza tra le riflessioni sviluppate nella *Caritas in Veritate* e i principi fondamentali dell’Ordoliberalismo e dell’Economia Sociale di Mercato. La prospettiva elaborata dall’*Ordoliberalismus*, che può essere espressa come un “liberalismo delle regole”, ha sviluppato dei principi che si basano sull’unità tra l’ordine economico e quello politico e sociale, ponendo al centro la dignità della persona umana. Analogamente al compito che si erano posti i padri dell’Ordoliberalismo, teso alla ricostruzione morale e culturale della Germania dopo la seconda guerra mondiale, anche Benedetto XVI propone sul piano economico la promozione di un nuovo ordine mondiale.

Sebbene non venga fatto un esplicito riferimento all’Economia Sociale di Mercato e all’Ordoliberalismo, la *Caritas in veritate* esige un rinnovamento dell’ordine economico che abbia come punto di riferimento un ordine giuridico e morale, valido ad assicurare il funzionamento del mercato. L’ordine economico – così come richiesto sia dagli Ordoliberali che dal Papa – ha bisogno di una cornice giuridica e istituzionale e di istituzioni morali che possano funzionare da fondamento ma anche da limite del mercato.

Sia gli esponenti dell’Ordoliberalismo e dell’Economia Sociale di Mercato che l’enciclica *Caritas in Veritate* difendono e promuovono un liberalismo economico e umanistico, che abbia al centro la persona umana e che faccia suoi i principi della solidarietà, della sussidiarietà e del bene comune. È necessario un ordinamento in cui trovi espressione non solo la libertà regolata del mercato e della concorrenza ma anche la libertà e la responsabilità umana. L’Economia Sociale di Mercato racchiude in sé un programma e un ideale politico ed economico che ben si concilia con i principi della Dottrina Sociale della Chiesa e con le idee promosse e difese nella *Caritas in Veritate*.

In questo contesto si può fare riferimento alle riflessioni di Wilhelm Röpke sui limiti e le possibilità di un’economia di mercato. Röpke ha di continuo sottolineato nei suoi scritti che “non è tutto l’economia di mercato”. La società nel suo complesso non si fonda esclusivamente sulla legge della domanda e dell’offerta. Il mercato e la concorrenza, pertanto, devono entrare a far parte di un ordinamento generale più ampio, dove trovano posto la morale, il diritto, la politica e il benessere individuale. La vita economica esige un fondamento etico, perché essa “non si svolge in un vuoto morale”. Röpke ritiene in modo analogo a quanto affermato da Benedetto XVI che il processo del mercato “attinge a riserve morali” che esso non si può dare da solo. Il vero fondamento dell’economia di mercato dev’essere di natura morale e “lo si deve cercare fuori dal mercato e dalla concorrenza, che sono ben lontani dal poterlo creare”.



Questa concezione si ritrova anche nella *Caritas in veritate*, espressa dall'idea che il mercato non si può "auto fondare" o creare da solo quelle condizioni e forze morali, che sono necessarie per la sua corretta regolamentazione. Riferendosi alla *Populorum Progressio* Benedetto XVI afferma che il progresso economico e sociale è una vocazione, ed esso "è incapace di darsi da sé il proprio significato ultimo" (CiV n. 16). L'economia ha bisogno dell'etica per il suo corretto funzionamento, ma non "di un'etica qualsiasi, ma di un'etica amica della persona" (CiV 45): "È interesse del mercato promuovere emancipazione, ma per farlo veramente non può contare solo su se stesso, perché non è in grado di produrre da sé ciò che va oltre le sue possibilità. Esso deve attingere energie morali da altri soggetti, che sono capaci di generarle". (CiV 35)

Il mercato deve essere regolato da un ordine giuridico, da quelle "forze" o istituzioni morali, quali la famiglia e i corpi intermedi che hanno il compito di limitare la pura logica del mercato. Il mercato non esiste "allo stato puro", ma esso trae forma "dalle configurazioni culturali che lo specificano". L'economia e la finanza sono degli strumenti di sviluppo, che però possono essere utilizzati male. In tal modo viene sottolineato l'impegno morale dell'uomo: "Infatti, l'economia e la finanza, in quanto strumenti, possono esser mal utilizzati quando chi li gestisce ha solo riferimenti egoistici. Così si può riuscire a trasformare strumenti di per sé buoni in strumenti dannosi. Ma è la ragione oscurata dell'uomo a produrre queste conseguenze, non lo strumento di per sé stesso. Perciò non è lo strumento a dover essere chiamato in causa ma l'uomo, la sua coscienza morale e la sua responsabilità personale e sociale". (CiV 36) Per questo economia di mercato e concorrenza rappresentano delle condizioni necessarie ma non sufficienti per un ordine economico degno dell'uomo.

Centrale è nell'enciclica il richiamo ad uno sviluppo integrale della persona, una visione dell'uomo che non vuole essere in contraddizione con il principio della razionalità economica. La visione cristiana dell'uomo riconosce e assume l'azione umana tesa alla realizzazione dei propri interessi, ma va oltre di essa. L'idea cristiana della dignità umana e della trascendenza accetta, da un parte, il

Il criterio della vita economica rimane l'uomo nella sua interezza, che include anche la dimensione della trascendenza

significato dell'*homo oeconomicus* teso al raggiungimento dei suoi scopi e del suo diritto alla libertà, come anche alla soddisfazione dei suoi bisogni. D'altra parte, però, la visione antropologica cristiana segna anche i limiti e fornisce una correzione della concezione egoistica dell'uomo. La *Caritas in veritate* si pone contro quelle esagerazioni egoistiche del principio della razionalità economica, contro "l'avidità del profitto" (*Sollicitudo rei socialis* 37), vale a dire contro quella tendenza egoistica a soddisfare ad ogni costo i bisogni e i desideri dell'uomo, anche calpestando la dignità della persona umana.

L'uomo "non vive di solo pane" e del soddisfacimento delle condizioni materiali. Egli si realizza pienamente se tiene conto e si prende cura della dimensione morale, spirituale e culturale. Si può descrivere il rapporto tra la visione cristiana dell'uomo e il principio della massimizzazione degli interessi dell'*homo oeconomicus* per analogia con il rapporto teologico tra grazia e natura: la concezione cristiana dell'uomo presuppone e assume il principio della razionalità economica, ma allo stesso tempo lo supera. L'antropologia cristiana perfeziona la visione dell'*homo oeconomicus*, ma non elimina la ricerca dei propri interessi da parte dell'uomo.

La *Caritas in Veritate* sottolinea non solo la prospettiva dell'etica individuale ma anche dell'etica sociale. Essa ricorda che la libertà dell'uomo richiede un ricongiungimento morale. Il criterio della vita economica rimane l'uomo nella sua interezza, che include anche la dimensione della trascendenza. Si può esprimere quest'idea con un commento *ante litteram* alla *Caritas in Veritate*: "La misura dell'economia è l'uomo; la misura dell'uomo è il suo rapporto con Dio" (Martin Hoch).

Economia sociale di mercato

La Scuola di Friburgo e la sua eredità *Flavio Felice*

Il programma “ordoliberal” friburghese, dopo la seconda guerra mondiale, offrì un fondamento teorico essenziale allo sviluppo della cosiddetta “economia sociale di mercato”. Ebbene, il tentativo di diffondere i principi dell’economia di mercato in conformità con la dimensione sociale della concorrenza e di tradurre nella pratica politica l’impianto teorico dell’ordoliberalismo venne intrapreso soprattutto da Ludwig Erhard.

In seguito al Consiglio Europeo che si tenne a Lisbona nel marzo del 2000, i capi di Stato o di governo hanno avviato la cosiddetta “strategia di Lisbona”, con l’obiettivo di fare dell’Unione Europea l’area economica più competitiva del mondo e di pervenire alla piena occupazione entro il 2010. Tale ambiziosa strategia negli anni è stata sviluppata ed oggi possiamo affermare che essa si fonda sui tre seguenti pilastri: un pilastro economico, uno sociale ed uno ambientale.

Con particolare riferimento al primo pilastro, è opinione diffusa che il processo di unificazione europea, la predisposizione di “autorità indipendenti”, la nascita di un’area economica informata al principio di concorrenza che, a partire da Roma, passando per Maastricht, giunge fino a Lisbona, abbiano ricevuto un particolare impulso dalle riflessioni dei cosiddetti “ordoliberali” tedeschi della prima metà del XX secolo, riconoscibili anche come Scuola di Friburgo.

Il contributo più originale degli ordoliberali è stato di aver aggredito le problematiche del mercato concorrenziale a partire da un “approccio istituzionale”: l’ordine concorrenziale è di per sé un “bene pubblico” e in quanto tale andrebbe tutelato. Secondo Viktor J. Vanberg, tale prospettiva costituzionalista relativa al mercato accosta gli ordoliberali della Scuola di Friburgo alla ricerca istituzionale di James Buchanan, il quale ha universalizzato l’ideale liberale di cooperazione volontaria, trasferendolo dall’ambito delle scelte di mercato a quello delle scelte istituzionali.

La prospettiva di sottoporre il “gioco” delle forze del-

l’economia di mercato ad un quadro giuridico e ad arbitri neutrali, onde impedire la nascita di posizioni di potere economico dominanti e di utilizzare le qualità positive della concorrenza, divenne nella prima metà degli anni Trenta l’idea-guida di un originale programma di ricerca condotto presso le facoltà di diritto e di scienze politiche dell’università di Friburgo. A tal riguardo, occorre menzionare innanzitutto l’opera di Walter Eucken, Franz Böhm e Hans-Grossman Dörth. Il nocciolo teorico della scuola di Friburgo venne espresso nella raccolta di scritti di Eucken, Böhm e Grossmann-Dörth edita nel 1936: “*Ordnung der Wirtschaft*”. Nella premessa, intitolata “Il nostro compito”, gli autori misero in luce il fatto che “la

costituzione economica [andrebbe] intesa come una decisione complessiva sull’ordine della vita economica nazionale” e quindi che “l’ordine giuridico [andrebbe] concepito e formato come una costituzione economica”.

Il nucleo del gruppo – Eucken, Böhm e Grossmann-Dörth – fu da subito ampliato ad un vasto circolo di allievi e di colleghi, il che ci consente di parlare di una “scuola”. Si annoverano al riguardo gli allievi di Eucken, Karl Paul Hensel, Hans Otto Lenel, Friederich A. Lutz, Karl Friederich Meyer e Leonard Miksch, così come Bernard Pfister.

La genesi del liberalismo delle regole coincise con l’ascesa della dittatura nazionalsocialista, che proprio a Friburgo aveva trovato una imponente figura-guida con l’allora rettore dell’università, Martin Heidegger. Sotto il rettorato di Heidegger, Eucken fu un portavoce di primo piano dell’opposizione nel senato accademico; le lezioni di Eucken di quegli anni erano diventate un punto di incontro dei critici al regime.

***Sottoporre il “gioco”
delle forze dell’economia
di mercato ad un quadro
giuridico e ad arbitri
neutrali***

Economia sociale di mercato

La Scuola di Friburgo e la sua eredità

Sul piano teorico, Böhm, Eucken e Grossman-Dörth, oltre a rendere esplicita la loro ferma opposizione alla ancora persistente eredità della Scuola storica tedesca dell'economia di Gustav Schmoller, affermarono il principio generale di "legare all'idea di costituzione economica tutte le questioni pratiche, politico-giuridiche o politico-economiche", convinti come erano che l'interrelazione tra diritto ed economia fosse "essenziale".

Gli autori del Manifesto del '36 espressero con forza la loro posizione in ordine al metodo che lo scienziato sociale dovrebbe adottare; essi ritenevano che "il compito più urgente per i rappresentanti del diritto e dell'economia politica fosse quello di lavorare insieme in uno sforzo volto ad assicurare che entrambe le discipline [ritrovassero] il proprio posto nella vita della nazione. Questo non solo per il bene della scienza ma, cosa più importante, nell'interesse della vita economica della nazione tedesca". Appare con chiarezza la consapevolezza da parte dei nostri autori della delicatezza e dei pericoli che caratterizzavano l'allora situazione storica tedesca. Non si trattava solo di incrociare le spade intorno ad una pur nobile disputa sul metodo, quanto della evidente comprensione e della chiara esplicitazione dei rischi che una nazione corre allorché i suoi intellettuali e la sua classe dirigente perdano di vista un elemento chiave della vita reale: politica, economia e cultura sono sfere interconnesse e non compartimenti stagni. Il compito dello scienziato sociale – in tal caso dell'economista – è di rendere ragione dei fenomeni, tenendo presente la loro complessità ed irriducibilità al mero problema economico.

I nostri autori individuano due atteggiamenti entrambi figli del fraintendimento metodologico in ordine alla scienza economica e giuridica: il "fatalismo" ed il "relativismo". Con riferimento a tali atteggiamenti, scrivono: "Di fronte a un atteggiamento fatalista il giurista può solo adeguarsi alle condizioni economiche". In pratica, lo scienziato si arrende di fronte alla presunta necessità che governerebbe il processo storico, un inarrestabile corso degli eventi: "Non sente di avere la forza per influenzarle".

Compito dello scienziato sociale, al contrario, sostengono i padri dell'ordoliberalismo, "È proprio lo sforzo di porre domande". È esattamente questo sforzo che distingue con chiarezza la speculazione scientifica dal pensiero ordinario. La grande responsabilità della Scuola storica, denunciano gli ordoliberali, fu che "sotto la sua guida gli economisti politici tedeschi dimenticarono come applicare una teoria, come migliorarla e come effettuare analisi economiche. Per tale motivo essi dimenticarono anche come comprendere il funzionamento del sistema



economico complesso. In breve, persero contatto con la realtà e commisero proprio quell'errore che più aborriscono, dato che la realtà non è un accumulo di fatti non collegati".

Böhm, Eucken e Grossmann-Dörth, a questo punto, individuano quattro argomenti che delineano il percorso scientifico del cosiddetto "liberalismo delle regole". In primo luogo, l'applicazione del ragionamento scientifico, nel diritto come nella scienza economica, per costruire e riorganizzare il sistema economico. In secondo luogo, considerare le singole questioni economiche come "parti costitutive di un tutto più grande", in quanto "tutte le questioni pratiche, di carattere politico-giuridico e politico-economico, devono essere adattate all'idea della costituzione economica. In questo modo vengono superate l'instabilità relativista e l'accettazione fatalista dei fatti". In terzo luogo, "È proprio affrontando la storia con le domande fondamentali che noi comprenderemo meglio, penetreremo più a fondo e impareremo di più da essa di quanto non faccia lo storicismo". In quarto luogo: "la costituzione economica deve essere intesa come una decisione politica generale su come la vita economica della nazione debba essere strutturata". In pratica, alla costituzione economica spetta l'individuazione della linea di demarcazione tra concorrenza sleale e concorrenza propriamente detta, offrire la cifra in forza della quale sta-

bilire se esista libera concorrenza o meno, se la concorrenza sia limitata, se la concorrenza sia efficiente o invece crei ostacoli, se le riduzioni di prezzo siano o meno conformi al sistema di libero mercato”.

Il programma “ordoliberal” friburghese, dopo la seconda guerra mondiale, offrì un fondamento teorico essenziale allo sviluppo della cosiddetta “economia sociale di mercato”. Ebbene, il tentativo di diffondere i principi dell’economia di mercato in conformità con la dimensione sociale della concorrenza e di tradurre nella pratica politica l’impianto teorico dell’ordoliberalismo venne intrapreso soprattutto da Ludwig Erhard [1897-1977]. Questi fu Direttore dell’Amministrazione Economica della *Bizone*, Ministro Federale dell’Economia ed infine Cancelliere. Erhard, allievo di Franz Oppenheimer all’Università di Francoforte, aveva studiato sugli scritti di Eucken ed aveva letto *La crisi sociale del nostro tempo* di Wilhelm Röpke del 1942. Egli vedeva nel liberalismo delle regole “una teoria che sapeva spiegare correttamente le caratteristiche del tempo”. Come ci fa notare Goldschmidt, nonostante Erhard (necessariamente) interpretasse le idee dei friburghesi con un certo pragmatismo politico, le proposte di fondo sono sostanzialmente analoghe: si tratta di fissare il mercato e la concorrenza come *mezzi* per raggiungere *obiettivi* sociali. Queste proposte di fondo le condivideva anche Alfred Müller-Armack, il quale operò per promuovere l’economia sociale di mercato, dapprima definendola teoricamente ed in seguito tentando di implementarla politicamente in qualità di Sottosegretario al Ministero dell’Economia Federale. Müller-Armack, al quale dobbiamo l’espressione “economia sociale di mercato”, ridusse il nucleo di tale concetto ad una formula agile; in pratica, si tratta di “collegare, sulla base dell’economia della concorrenza, la libera iniziativa con un progresso sociale assicurato proprio attraverso le prestazioni dell’economia di mercato”. Erhard, ma prima di lui Eucken, coltivava la convinzione che un contributo essenziale al “progresso sociale” potesse giungere da mercati aperti e strutturati sul modello della libera concorrenza e perciò in crescita dinamica. La “questione sociale” trova la sua prima e decisiva risposta nell’ordine della concorrenza – quindi non *contro* o *per* il mercato, ma *con* il mercato. *L’economia sociale di mercato* scommette sulla capacità dei processi di libero mercato di perseguire finalità di interesse sociale, non contrapponendo affatto, di

***Si tratta di fissare il
mercato e la concorrenza
come mezzi per raggiungere
obiettivi sociali***

conseguenza, i concetti di “sociale” e di “mercato” ed infine non identifica “sociale” con “statale”; il *sociale* riguarda in primo luogo l’ambito della società civile, articolata secondo il principio di sussidiarietà orizzontale, oltre che verticale. La politica sociale non è quindi né un’attività di correzione (da parte dello stato) né una semplice appendice dell’economia di mercato (la filantropia privata) – nell’uno e nell’altro caso, in effetti, avrebbe senso parlare di *economia di mercato sociale*, dove l’aggettivo qualificativo (sociale = “Stato”) avrebbe la funzione di addolcire le asprezze del sostantivo (mercato = “privato”). Al contrario, la politica sociale è una parte costitutiva equipollente e integrale del concetto di *economia sociale di mercato*. Non si tratta di puntuali interventi nel mercato “su base sociale”, quanto soprattutto dell’accesso senza privilegi al mercato – proprio allora si può attendere dalla “libera iniziativa” anche il “progresso sociale”. In ordine allo svolgimento della politica sociale, il principio della “conformità al mercato” offre un orientamento teorico. Müller-Armack, Alexander Rüstov e Röpke metteranno a punto questa idea di fondo dell’economia sociale di mercato: provvedimenti politici di carattere gestionale debbono “garantire gli scopi sociali senza intervenire negli apparati del mercato creando perturbazioni”. Per tutti i rappresentanti della tradizione di Friburgo, un efficiente sistema di prezzi è l’elemento centrale degli “apparati del mercato”. I prezzi informano su scarsità e preferenze modificate; essi controllano il potere degli attori e dirigono risorse scarse verso utilizzi più efficienti. Provvedimenti di politica economica che tentino di dare attuazione ai loro obiettivi manipolando il meccanismo

dei prezzi finiscono per annullare la funzione sociale del mercato e portano pertanto alla concentrazione di potere.

Hans Grossmann-Dörth morì nel 1944, Franz Böhm si trasferì nel 1945 a Francoforte e Walter Eucken morì nel 1950. Le idee dei padri fondatori del liberalismo delle regole continuano ad essere coltivate e divulgate, anche se con diversa intensità, in varie sedi e in differenti prospettive. Soprattutto la vedova di Eucken, Edith Eucken-Erdsiek, ha impegnato tutta la sua vita per promuovere l'eredità intellettuale del marito, tra l'altro fondando a Friburgo il Walter Eucken Institut nel 1954.

Il programma di ricerca del "liberalismo delle regole" otterrà con la chiamata di Friedrich August v. Hayek nel 1962 all'Università di Friburgo un nuovo e decisivo impulso. Sebbene sia risaputo che Eucken ed altri interpreti del liberalismo delle regole intrecciarono già alla fine degli anni Venti contatti con Hayek, è opportuno rilevare che l'arrivo di Hayek a Friburgo ha contribuito a lanciare una "sfida creativa alla tradizione friburghese", al punto che a tratti appare difficile distinguere in Hayek il contributo friburghese da quello propriamente austriaco, ad esempio in merito al concetto di "ordine spontaneo" e alla sottolineatura da parte dell'economista austriaco dei problemi della conoscenza. Tali contatti si intensificarono dopo la guerra con la fondazione dell'Associazione Mont Pèlerin Society (1947). Tra i fondatori della Mont Pèlerin Society troviamo uno degli esponenti di spicco dell'economia sociale di mercato, quanto meno il più tradotto in Italia: Wilhelm Röpke. A questo punto, la tradizione ordoliberal di Friburgo, nella particolare prospettiva teorica röpkeana, e la filosofia sociale evuzionistica di Hayek tenderanno a convergere, disponendosi ad un profondo rinnovamento che oggi passa attraverso l'opera di – solo per citarne alcuni – come Nils Goldschmidt e Viktor J. Vanberg. In particolare, Goldschmidt si inserisce nel solco della tradizione dell'ordoliberalismo che incontra il pensiero sociale cristiano di figure eminenti come il



cardinale Joseph Höffner, peraltro allievo diretto di Eucken, ed il padre gesuita Oswald von Nell-Breuning, il principale estensore dell'enciclica di Pio XI *Quadragesimo anno* del 1931 – nella quale troviamo una prima originalissima formulazione del principio di sussidiarietà –, e da lì giunge fino al personalismo liberale di un Röpke che incontra l'anticostruttivismo di matrice hayekiana. Il secondo, il Venberg, proietta l'economia sociale di mercato nella direzione di un incontro con il programma di ricerca in economia politica istituzionale elaborato da James Buchanan.

Per quanto la tradizione di Friburgo non possa essere rappresentata come un blocco monolitico e le sue radici affondino in un terreno fertile, ritengo che le basi gettate negli anni Trenta si ritrovino in tutte le formulazioni successive e che, entro i limiti premessi, si possa parlare di un certo "stile di pensiero friburghese".

Riferimenti bibliografici

AA.VV., *German Neo-Liberal and the Social Market Economy*, a cura di Alan Peacock – Hans Willgerodt, Trade Policy Research Center, Londra 1989.

ANTISERI DARIO, *Cattolici a difesa del mercato*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

BÖHM FRANZ - EUCKEN WALTER - GROSSMANN-DÖRTH HANS, *Il nostro compito. Il Manifesto di "Ordo" del 1936*. Introduzione a *Ordnung der Wirtschaft*, pubblicazione n. 2, Stoccarda e Berlino, W. Kohlhammer 1936.

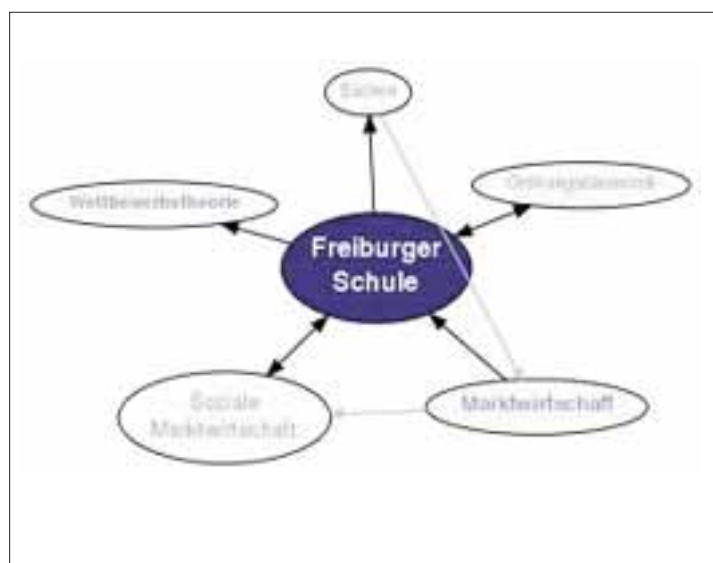
FELICE FLAVIO, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

FELICE FLAVIO, *Economia e persona. L'economia civile nel contesto teorico dell'economia sociale di mercato*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009.

FELICE FLAVIO, *Persona, impresa e mercato. L'economia sociale di mercato nella prospettiva del pensiero sociale cristiano*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010.

FELICE FLAVIO, *Istituzioni, persona e mercato. La persona nel contesto del liberalismo delle regole*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

FORTE FRANCESCO – FELICE FLAVIO (Edd.), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.



FORTE FRANCESCO – FELICE FLAVIO (Edd.), *L'economia sociale di mercato e i suoi nemici – interni ed esterni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

GOLDSCHMIDT NILS - WOHLGEMUTH MICHAEL, *Entstehung und Vermaechtnis der Freiburger Tradition der Ordnungsökonomie*. Prefazione all'antologia a cura di Nils Goldsmith e Michael Wohlgemuth, *Grundtexte zur Friburger Tradition der Ordnungsökonomie*, Walter Eucken Institut, Mohr Siebeck, Tubinga 2008.

GOLDSCHMIDT NILS, *Der Streit um das Soziale in der Marktwirtschaft*; "Kirche und Gesellschaft", Nr. 344, Bachern, Colonia 2004.

GOLDSCHMIDT NILS, *Alfred Müller-Armack et Ludwig*

Erhard: le libéralisme social de marché, in AA.VV., *Histoire du libéralisme en Europe*, P. Nemo – J. Petitot (eds), PUF, Parigi, 2006.

HASSE ROLF H. –SCHNEIDER HERMANN –WEIGELT KLAUS (a cura di), *Social Market economy History. Principles and Implementazion*, Ferdinand Scöning, Paderborn 2008 [Edizione inglese].

MÜLLER-ARMACK ALFRED, *Soziale Marktwirtschaft*, ristampato in: Id. *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Haupt, Berna, Stoccarda 1976.

REALE GIOVANNI – ANTISERI DARIO, *Storia della filosofia. Storia, epistemologia e filosofi americani del XX secolo*, Bompiani, Milano 2008, vol. 11.

RIEDL ANTON, (1992) *Liberale Publizistik für Soziale Marktwirtschaft, Die Unterstützung der Wirtschaftspolitik Ludwig Erhards in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und in der Neuen Zürcher Zeitung 1948/49 bis 1957*, Roderer, Regensburg 1992.

RÖPKE WILHELM, *La crisi sociale del nostro tempo*, Eianudi, Torino 1946.

VANBERG VIKTOR J., *L'école de Friburg: Walter Eucken et l'ordoliberalisme*, in AA.VV., *Histoire du libéralisme en Europe*, P. Nemo – J. Petitot (eds), PUF, Parigi 2006.

“Ero carcerato e siete venuti a trovarmi”

don Virgilio Balducchi*

“Proclamare la liberazione ai prigionieri implica oggi l’impegno di trovare forme di risoluzione dei conflitti che riqualifichino l’essere libero dell’uomo, che facciano appello alla sua capacità di riscegliere il bene laddove è stato scelto il male”.

Il primo santo, riconosciuto da Gesù stesso mentre pativa la medesima fine, è un ladrone crocifisso con lui: “Fammi stare con te nel tuo regno”.

In questa ricerca finale di essere salvato nel momento della condanna colgo tutta l’enorme possibilità di ricerca del bene che attraversa ogni condizione umana, anche quella di chi è definito delinquente. Non siamo di fronte ad una ricerca filosofica di definizione di bene ma ad una ricerca di relazione salvifica per la vita.

Questo è la culla di un nascere al bello, al buono, al bene, è la meta ultima di ogni ricerca umana che riconosce il bisogno di essere accolto anche nel proprio male.

Di fronte ad un innocente che non ti condanna puoi bestemmiarlo o chiedergli di indicarti la strada.

Non sembri strano il ricorrere a questo momento tragico per iniziare a parlare del visitare i carcerati e di sguardi che si incontrano e che cercano il bene per sé.

Certamente quando pensiamo al bene possiamo ipotizzare uno stato di felicità: mi sento bene. Ma *vi è un bene che è una ricerca di relazione finalmente giusta*, ricercata, desiderata sempre anche quando fallisce nei suoi obiettivi e nelle sue realizzazioni concrete. Proprio perché fallita sempre più desiderosa di realizzarsi in novità, in speranza riaccesa.

Questo mi pare sia l’atteggiamento migliore per accostarsi alle persone che vivono in carcere il dramma della loro condanna.

Molte volte mi è capitato di colloquiare con persone in carcere che mi hanno rimandato fortemente la loro contentezza di essere cambiati, di scoprire per esempio che è

meglio non reagire con violenza ai violenti. Con stupore dicono di essere non solo felici di essere riusciti a dominare i propri istinti di vendetta ma di aver assistito ad un decantare dell’astio anche nei loro offensori.

Altri mi hanno parlato, un po’ preoccupati ma sereni, del loro piangere per la sofferenza causata ai loro familiari, contenti di cogliere gli errori e i tradimenti commessi nei loro confronti, riconoscenti del rimanere fedeli dei loro parenti anche di fronte alla comunanza di condanna da parte dell’opinione pubblica.

La sofferenza innocente dei loro familiari ha fatto rinascere il desiderio di essere ricercatori e ricostruttori di bene.

Alcune persone mi hanno parlato del loro sentire oggi la fede in Gesù come un amico che ti trascina ad andare verso una vita piena di significato.

Un amico mussulmano mi ha detto che Allah l’ha fermato altrimenti avrebbe fatto ancora altro male, mi ha chiesto di aiutarlo a liberarsi dalla sua dipendenza.

Desideri di accompagnarsi con altri verso una vita buona. Meraviglia di doni consegnati a persone altrettanto ferite e ansiose di ripercorrere strade insieme, dimentiche di tradimenti, contente di dare continuità alle promesse di bene formulate nell’ieri ed oggi donate di nuovo.

Parlarsi nel dolore, comunicare la forza del destino comune, accogliere le richieste di perdono, accorgersi di una relazione salvifica, ecco il terreno buono in cui coltivare il bene reciproco.

Vi è ancora un altro compiersi del disvelamento del bene che ti cerca e che cerchi: la qualità relazionale che intercorre con le altre persone detenute, con tutte gli altri che abitano e vivono il carcere con te.

Trovare e cercare la libertà è il compito, il desiderio che riempie, ogni spazio, ogni pensiero, ogni furbizia, ogni sincera ricerca di riscatto.

***Parlarsi nel dolore (...)
accorgersi di una relazione
salvifica, ecco il terreno
buono in cui coltivare
il bene reciproco.***

Una qualità di relazione buona è possibile tra colui che detiene il potere di darti la libertà e tu che sei sottoposto alle sue decisioni?

Ciascuno che entra in carcere per lavoro o per volontariato è posto in questo dilemma. Può non prendersi cura di questo dilemma.

Gioca la carta del cattivo o del buono pensando a volte a se stesso o a volte agli altri. Deve decidere tra il semplice rispetto delle regole, necessario per la sicurezza, e l'umanizzazione della pena non solo perché nella società questo è l'asse su cui continuamente si oscilla, ma perché l'umanità è affare di tutti.

Credere nella capacità di ogni uomo di scegliere il bene è dare anche a se stessi la stessa risorsa, non credere è collocarsi anche nella propria condanna al male.

Non è un dilemma cancellabile o rispondebile una volta per tutte, è parte della ricerca del buono oggi nel contesto in cui sei, con le persone con cui vivi, è la possibilità di *accogliere il dono del bene che si manifesta se atteso, accolto, custodito, accompagnato.*

Uno dei termini che ho usato è custodire, la custodia è uno dei compiti del carcere.

Chi, come, per arrivare dove, custodiamo?

Chi è custodito, come si sente, che confronto può avere con te che lo custodisci?

Le risposte, se possiamo chiamarle così, sono la sofferenza ma bella crescita del bene dentro anche in chi custodisce. Proprio l'azione del custodire, nella sua accezione di difendere i semi di crescita positiva in tutti, apre all'attesa di un incontro fruttuoso, rispettoso della vita, contemplativo dell'avventura dell'uomo. Senza fretta, non rincorrendo l'immediata corrispondenza.

Non vi può essere primavera, se prima non abbiamo il tempo dell'inverno, e d'altronde non sorge la pienezza dell'estate e i frutti dell'autunno non si colgono se non nel trascorrere operoso nel tempo.

L'autunno dell'uomo è di nuovo il frutto e il riavviarsi del ciclo vitale. La pazienza dell'attesa è sempre presente nel vissuto del carcere, a volte si disperano, altre si resta al cospetto dell'impossibile.

Chi si pone a fianco, persona detenuta od operatore, accoglie tutto: la disperazione e la speranza, la voglia di vivere e il desiderio di rinunciare alla vita. Non vive dell'altro



o al posto dell'altro, offre uno spazio di dialogo a partire dai propri desideri di vita, testimonia le verità trovate e praticate.

A volte ci vengono consegnati semplicemente i suoi desideri di riscatto.

Come vedi sorgere il buio più profondo che ammazza, così vedi apparire la luce folgorante del bene, a volte improvviso, inatteso e altre il frutto di un percorso faticoso, che sta emergendo tortuosamente in mezzo ad una miriade di insuccessi.

Accogliersi è l'imperativo per permettere al seme di crescere, è il crederci e il credere nella forza vitale che è in noi, per chi accoglie un Creatore è l'alito infuso da Dio nell'uomo per essere un essere dialogante e amministratore della vita con Lui.

È la compagnia di Dio che chiama gli uomini ad essere felici nell'essere accompagnatori. La veridicità del bene si accompagna con la scoperta di essere affidati l'uno all'altro.

La compagnia all'interno del carcere è coatta, sei costretto ad accompagnarti ad uomini sconosciuti ma fin dai primi giorni del tuo esserci scopri mondi solidali assieme ad inimicizie o a finte cortesie.

Scopri che il bene e il male attraversa tutti, cosa desideri? Essere trattato con giustizia. Subito viene chiesto pure a te di decidere se essere giusto o incamminarti per altri sentieri.



Fare scelte di bene in mezzo ad un marasma di male può esserti possibile se qualcuno ti fa compagnia nella tua ricerca positiva.

Nessun bene ti può essere imposto, può esserti solo testimoniato, dialogato, condiviso.

Laddove la tua libertà è chiusa tra le sbarre dalla società che ti ritiene comunque colpevole, la ricerca è resa difficile ma non impossibile, anche lì trovi compagni di viaggio disposti a cercare con forza e determinazione una libertà che conduce a valori positivi, condivisibili con molti uomini di buona volontà che nel mondo percorrono strade di solidarietà, di giustizia e di pace.

A loro modo, tutte le persone in carcere esprimono il desiderio del meglio, per sé e per gli altri, e non possono essere lasciati soli.

Necessitano di relazioni positive, all'inizio dell'introduzione dei volontari in carcere si sosteneva che a ciascun detenuto era necessario affiancare una persona volontaria che lo accompagnasse nel suo percorso.

Oggi senza negare il valore insito nel volontariato siamo di fronte a situazioni multiproblematiche che implicano che il bene testimoniato sia però intelligente, cioè capace di accompagnare scelte forti a partire da vissuti che hanno minato fortemente la capacità e la volontà di scelta.

Diventa prioritario sostenere ogni seme o germe che si affaccia e desidera compiersi negli uomini e nelle donne che incontriamo.

I racconti di vita che accogliamo richiedono un sorta di speranza pensabile, basata sull'accettazione della debolezza animata da scintille di voglia di cambiamento; assieme dobbiamo trovare la legna per far ardere un fuoco che riscalda ed è utile per approntare vivande gustose e buone per la vita.

Non vi sono percorsi precostituiti, vi è una forza da rinvigorire in tutti.

La Parola di Dio ci suggerisce non solo di visitare i carcerati, ma di proclamare la liberazione ai prigionieri.

La proclamazione della liberazione ai prigionieri fa parte della missione di Gesù e rappresenta la prova del suo essere Messia.

Non si tratta quindi di un'azione secondaria o marginale ma della realizzazione di un segno che ci fa incontrare Dio.

La richiesta di libertà, detta in multiformi modi – anche chi si impicca in carcere in fondo ci grida questo – è una costante dei nostri incontri: *“Strappa dal carcere la mia vita, perché io renda grazie al tuo nome...”* è la supplica del Salmo 141,8.

È una richiesta che cerca l'incontro liberatore.

Si tratta quindi di trovare strade e percorsi di libertà; il carcere è la privazione-negazione della libertà, è un male e, per questo, il suo progressivo abbattimento come necessità sociale, è azione di Chiesa.

Proclamare la liberazione ai prigionieri implica oggi l'im-

pegno di trovare forme di risoluzione dei conflitti che riqualifichino l'essere libero dell'uomo, che facciano appello alla sua capacità di riscegliere il bene laddove è stato scelto il male.

Inoltre, la morte di Gesù ci suggerisce di attuare una *funzione vicaria* laddove le persone o non sono in grado o non riescono a proporsi con le proprie forze.

Vi è qui un rimando all'azione di riscatto che Gesù fa nei confronti delle nostre colpe per liberarci dal male.

San Paolo nella sua lettera a Filemone ce ne dà un esempio, rinviando lo schiavo Onesimo come fratello, affermando: *“Se dunque mi consideri come amico, accogli Onesimo come me stesso. E se in qualche cosa ti ha offeso o ti è debitore, metti tutto sul mio conto. Lo scrivo di mio pugno, io, Paolo: pagherò io stesso”* (vv. 17-19).

L'altra parola fondante il nostro agire è certo l'invito a *visitare i carcerati*: azione che vede coinvolti tanti volontari cristiani, con la sensazione, molte volte, di essere sempre troppo in pochi e poco ascoltati.

La troviamo nel capitolo 25 di Matteo, conclusivo di tutta quella sezione che, a partire dal capitolo 24, enuncia cosa dobbiamo fare in attesa del Signore: visitare i carcerati è un'azione da compiere in attesa dell'arrivo del Signore.

Ancor più interessante è che questo capitolo presenta il Cristo glorioso, la gloria di Dio. Il vedere faccia a faccia il Signore ha, come condizione e realizzazione storica, la capacità di riconoscere il volto del Cristo in quello dei suoi piccoli fratelli in difficoltà.

Se poi guardiamo il “come”, ci accorgiamo che alcune azioni verso i piccoli e i poveri sottolineano in modo speciale l'*aiuto*, altre invece la *compagnia*.

I malati e i carcerati vengono messi assieme. Il termine “malato” vuol dire pure prostrato, stufo, depresso, svuotato. Sono stati d'animo che leggiamo anche sui volti delle persone in carcere, dei loro familiari e delle vittime dei reati. D'altra parte, pure i malati in casa si trovano in una specie di prigionia.

Chiamati a visitare coloro che non possono vivere la

socialità, ci troviamo a vivere la compagnia di Gesù: *“In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me”* (Mt 25, 40).

Quel “a me”, vuol dire veramente *come Lui ha fatto con noi e come tu faresti con Me*.

Quel visitare ci riporta così al programma della Sinagoga di Nazaret, dove Cristo proclama la liberazione ai prigionieri: *“Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi”* (Lc 4, 21).

Liberare e visitare i prigionieri non è un scelta individuale per i credenti, è un'azione di Chiesa.

L'agire concreto della Chiesa si struttura e si incarna nelle comunità ecclesiali che devono trovare *realizzazioni storiche per dire e continuare la missione dell'annuncio della buona notizia della liberazione*.

Nell'ambito dell'amministrazione della giustizia, accanto al compiere l'opera di misericordia corporale, è necessaria un'attenta riflessione sulla proposizione di un cammino culturale con proposte a partire dallo stile del Signore, non lasciandosi appiattare su schemi ed ideologie retribuzioniste-vendicative, ma proponendo con forza la riconciliazione e la giustizia ripacificatrice.

I convegni su “Colpa e Pena”, fatti in Lombardia, hanno dato piste di riflessione teologiche, proposte ecclesiali, strumenti giuridici maggiormente incentrati sul concetto di “riconciliazione”.

È una sfida per la Chiesa per rileggere l'agire nel mondo del penale, in quanto “essere Chiesa” nella società implica pure il proporre democraticamente nell'amministrazione della giustizia valori e strumenti di convivenza ispirati all'essere uomo Gesù Cristo.

Nel suo processo, Cristo invita Pilato a ricercare la verità, ad agire la sua funzione di giudice, senza pregiudizi veicolati da fonti autorevoli e potenti (i sacerdoti), senza accogliere le spinte sociali (la folla) e non avendo paura di chi lo ha delegato nel potere di giudicare (l'imperatore).

Il vissuto del condannato Gesù porta alla nostra memoria molte storie simili e ci obbliga a lottare per una giustizia

Il vedere faccia a faccia il Signore ha, come condizione e realizzazione storica, la capacità di riconoscere il volto del Cristo in quello dei suoi piccoli fratelli in difficoltà

più equa in tutti gli strumenti sociali messi in campo per fare giustizia. C'è un diritto alla giustizia che è compito anche per la Chiesa prima ancora che di testimonianza di carità.

La Chiesa è chiamata a presentare il volto di Cristo, vuol essere “segno” del Cristo fattosi povero, affamato, assetato, malato, carcerato... per testimoniare la bontà del Padre che ha cura di tutti i suoi figli.

“Segno” che non si esprime solo nell'aiuto di chi è nel bisogno, ma che si rende trasparenza della volontà del Padre di proporci la beatitudine della famiglia di Dio.

Giovanni Paolo II nella lettera apostolica “Novo millennio ineunte” ci suggerisce: “È l'ora di una nuova fantasia della carità, che si dispieghi non tanto e non solo nell'efficacia dei soccorsi prestati, ma nella capacità di farsi vicini, solidali con chi soffre, così che il gesto di aiuto sia sentito non come obolo umiliante, ma come fraterna condivisione. Dobbiamo per questo fare in modo che i poveri si sentano, in ogni comunità cristiana, come a casa loro. Non sarebbe, questo stile, la più grande ed efficace presentazione della buona novella del Regno?” (n. 50).

Le parole espresse sono, sicuramente, il risultato di un lungo cammino di riflessione ecclesiale e il punto di partenza per una buona progettazione pastorale.

Questa stessa finalità alta, suggeritaci da Giovanni Paolo II, confermata più volte anche dal Santo Padre Benedetto, indirizza l'agire della Chiesa nel “visitare e proclamare la liberazione ai prigionieri”.

Siamo invitati a una nuova creatività nell'azione della Chiesa di cui siamo membri, assumendo con ciò un ruolo culturale e profetico nella società in cui viviamo.

Le comunità cristiane, i cappellani, le associazioni di volontariato, gli organismi ecclesiali in questi anni hanno sviluppato multiformi servizi per le persone detenute ed i loro familiari.

Molto sinteticamente, a mo' di slogan, potremmo dire che c'è una maggiore capacità di “visitare” i detenuti più che uno sforzo di “liberarli dalla necessità del carcere”.

Per questo è prioritario sviluppare maggiore impegno attorno ai temi della pena e della giustizia, per non appiattirsi sul dibattito odierno, che parla sempre di più di certezza della pena, di sicurezza, di pene alternative premiali, di costruzioni di nuove carceri, con il risultato prevedibile di una maggiore carcerizzazione.



È necessaria un'azione più ampia di riflessione su strumenti amministrativi e legislativi, che portino di fatto sul territorio, e quindi anche nelle nostre comunità ecclesiali, l'intervento sui conflitti a rilevanza penale. In caso contrario, ci troveremo a promuovere esperienze residuali e di tipo premiale (i buoni detenuti di turno) anche nei nostri organismi ecclesiali.

Un'ultima annotazione: è ancora troppo debole una riflessione e un'attività promuovente l'incontro con le vittime: se ne parla poco e, soprattutto, si pratica e progetta poco. E questa è una sfida educativa per tutti.

Da una riforma della giustizia che parte dalle vittime nasce un nuovo modo di coniugare il visitare con il liberare i prigionieri.

La riconciliazione portataci da Gesù impegna la Chiesa, assieme a tutti gli uomini di buona volontà, a costruire un'amministrazione della giustizia che parta dalla difesa del più debole, portando salvezza anche a colui che compie il male.

Responsabilizzazione, riconciliazione, solidarietà, perdono sono i nuovi nomi che i credenti in Cristo sono invitati a proporre alla giustizia dello Stato, a pronunciare e vivere nei confronti delle vittime e di coloro che commettono il male.

Le grandi figure del cattolicesimo liberale

Luigi Sturzo

Dario Antiseri

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 Toniolo. 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 tenuta 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 frater 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 Kareninski 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 *rinne- ga 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 fini meramente 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 cri-

***Il cattolicesimo democratico fa ciò che il socialismo non potrebbe: amalgama, ordina, vivifica e si suicida.
(G. Gramsci)***

stianità 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 proletariato 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*. È 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 portato-vi 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, stabilito-si 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 perso-



nalità 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 Noordwijk, 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 confronto con un'altra italiana, maestra, 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 sanno 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 li-

bertà 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

«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»

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 comunizzato)» (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 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, 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).

**«Lo Stato è per
definizione inabile
a gestire una
semplice bottega
di ciabattino»**



Segnalazioni bibliografiche

a cura della Redazione

FLAVIO FELICE

Istituzioni, persona e mercato

La persona nel contesto del liberalismo delle regole

(Rubbettino 2013, pp. 212, € 13,00)

Il libro si prefigge lo scopo di analizzare alcuni aspetti rilevanti del pensiero economico moderno e contemporaneo. È diviso in quattro parti: “Uno sguardo alla teoria”, “Alle origini dell’economia civile”, “Testimoni della libertà” e “Una prospettiva”. Nella prima parte, l’Autore prende in considerazione la prospettiva teorica dell’economia sociale di mercato, individuando i suoi possibili nemici interni ed esterni. Oltre alla suddetta prospettiva teorica, nel saggio successivo, si affronta il tema della dicotomia tra etica ed economia e la loro rispettiva pretesa egemonica. Nella seconda parte, è presentata l’opera economica del filosofo tardo settecentesco Melchiorre Delfico, il cui contributo fondamentale ha interessato gli studi sulla libertà del commercio e sulla funzione della “legge”, in quanto strumenti di “incivilimento”. Come testimoni della libertà, l’Autore presenta la figura di Luigi Sturzo, sottolineando il suo meridionalismo liberale, e un’analisi comparativa di alcuni documenti che hanno segnato il passaggio di un’epoca, all’indomani della Seconda Guerra Mondiale: il Codice di Camaldoli, il Manifesto di Friburgo e il Piano Beveridge. Il libro si conclude con un saggio di prospettiva, dove l’Autore analizza alcuni temi chiave della più recente enciclica di Benedetto XVI: la *Caritas in veritate*, confrontandoli con la prospettiva teorica del liberalismo delle regole e dell’economia sociale di mercato.

FRANCESCO FORTE, FLAVIO FELICE,
CLEMENTE FORTE (A CURA DI)

L’economia sociale di mercato e i suoi nemici

(Rubbettino 2013, pp. 472, € 22,00)

Il modello dell’economia sociale di mercato, delle scuole di Ordo di Friburgo di Walter Eucken e Franz Böhm e di Francoforte e Colonia di Ludwig Ehrard e Alfred Müller Armack col bilancio in pareggio, la stabilità monetaria, il mercato di concorrenza, la tutela sociale basata su merito e responsabilità e la prevalenza del diritto privato sul pub-

blico, è alla base del miracolo economico tedesco iniziato nel dopoguerra, così come l’italiano si avvale delle parallele teorie di Luigi Einaudi. Questi principi hanno influenzato il Trattato europeo di Roma e quello dell’euro. Nello scontro colle dottrine dello stato sociale assistenzialistico e coi precetti keynesiani del pieno impiego basato sul deficit, questo modello ha subito degenerazioni e fraintendimenti. Resta tuttavia d’estrema attualità per capire e valutare l’azione della Bce in confronto alla Federal Reserve, il nuovo patto fiscale dell’eurozona e le possibili politiche pro crescita.

LUIGI EINAUDI

Il mio piano non è quello di Keynes

a cura di Francesco Forte

(Rubbettino 2012, pp. 398, € 12,90)

In un tempo di crisi come questo, nel quale si torna a parlare di intervento dello Stato nell’economia, la lezione di Keynes sembra essere tornata attuale. Ma non dimentichiamo che spesso la cura può essere peggiore della malattia, e anzi può aggravarla. Gli scritti inediti di Luigi Einaudi, raccolti dal suo allievo e successore Francesco Forte, possono aiutarci a comprendere che se una direzione della vita economica è possibile e persino auspicabile, lo è solo in quanto riesca a tener conto della libertà individuale come motore primo dello scambio e del mercato. Al di fuori di questo, qualsiasi pianificazione si risolve in costrizione; qualsiasi intervento in impedimento; qualsiasi forma di politica, in una forma di imposizione legittimata dall’alto in nome dello Stato. La lezione di Einaudi risulta allora essere fondamentale per capire che gestire la crisi è gestire la stessa libertà dell’uomo affinché, responsabilizzata, sia in grado di compiere scelte coraggiose ma sempre perfettibili perché fondate sulla costante osservazione della lealtà e non sull’arbitrio di una ideologia.

KARL POPPER

Sul problema del metodo della psicologia del pensiero

con prefazione di Dario Antiseri

(Rubbettino 2012, pp. 148, € 12,90)

All'Università di Vienna Karl Popper ebbe per maestro Karl Bühler. Nel 1928 Popper si laurea con Bühler con una tesi dal titolo *Sul problema del metodo nella psicologia del pensiero*, qui pubblicata per la prima volta in edizione italiana. L'intento di fondo e dichiarato del lavoro di Popper è quello "di cercare di applicare alla psicologia del pensiero i risultati metodologici più importanti ottenuti da Bühler". Una descrizione dei fatti psichici è possibile, secondo Popper, solo a patto che si tenga conto del "pluralismo degli aspetti" degli stessi fatti psichici, vale a dire dell'aspetto dell'esperienza vissuta, dell'aspetto del comportamento e dell'aspetto delle creazioni oggettive dello spirito – aspetti che corrispondono alle tre funzioni del linguaggio evidenziate da Bühler. Simile presa di posizione conduce Popper a una serrata critica del fisicalismo, ma anche del comportamentismo, nella persuasione che noi pensiamo per problemi e tentativi di soluzione di questi problemi. Questo lavoro segna, da parte di Popper, l'abbandono della psicologia del pensiero e l'approdo alla Logica della ricerca.

MAURIZIO SERIO (A CURA DI)

Percorsi dell'Unità d'Italia

Confronto e conflitto

con contributi di A. Arciero, P. Armellini, G. Casale, M. Ciampi, A. Gentile, G. Montefusco, P. Savona, M. Serio, T. Valentini, R. Valle

(Aracne editrice 2012, pp. 154, € 11,00)

Di contro a posizioni meramente celebrative del processo unitario, spesso parziali e anacronistiche, questo volume si propone di fornire una lettura non convenzionale dello *state-building* italiano, a partire dalle metodologie e dalle prospettive di ricerca proprie delle scienze politiche e sociali.

Il focus degli studi qui raccolti, come espressione di un itinerario di ricerca sorto nell'ambito della Facoltà di

Scienze politiche dell'Università Guglielmo Marconi, verte pertanto su alcuni momenti storici e su alcune figure (da Minghetti a Fanfani, passando per Herzen e Del Noce) o correnti di pensiero (federalismo, meridionalismo, idealismo, corporativismo, fascismo, cattolicesimo liberale e democratico) che hanno evidenziato i nessi problematici del cammino dell'unificazione italiana e le loro ricadute sull'impasse socio-istituzionale che il Paese si trova ad affrontare agli albori del Ventunesimo secolo, anche alla luce del mutato contesto internazionale.

ANGELO ARCIERO (A CURA DI)

Percorsi dell'unità europea

Dal monismo alla poliarchia

con contributi di A. Arciero, P. Armellini, G. Battioni, M. Bontempi, G. Casale, R. Chiarelli, M. Ciampi, A. Gentile, M. Serio, T. Valentini

(Aracne editrice 2012, pp. 236, € 13,00)

Il confronto sulle radici culturali e religiose, sui presupposti storici, sui fondamenti istituzionali dell'idea di Europa e sul loro concreto attuarsi nel secondo Novecento costituisce il punto di partenza per un'analisi delle potenziali convergenze e delle aperte contrapposizioni esistenti tra le diverse concezioni politiche idealmente comprese tra le esperienze del conservatorismo e del progressismo. Sulla base di tali premesse, si è quindi delineato un "percorso" di indagine che, soffermandosi sui rapporti tra storia, società, politica e diritto, ha preso di volta in volta in considerazione le proposte dei principali movimenti intellettuali europei, l'interpretazione delle dinamiche formative della tradizione occidentale, le ricorrenti questioni dell'identità europea, gli aspetti relativi alle prospettive dell'attuale congiuntura internazionale, nella convinzione che l'unità europea costituisca il punto di convergenza in grado di rendere possibile una convivenza culturale plurale e composita.

AA.VV.

Dizionario del liberalismo italiano, tomo I

(Rubbettino 2012, pp. 1064, € 45,00)

Il centocinquantenario dell'Unità era un'occasione per rimediare ad una lacuna: la mancanza di un Dizionario del Liberalismo italiano, ciò che costituiva un paradosso in considerazione dell'importanza che il liberalismo ha avuto nella storia d'Italia. Gli autori sono storici, economisti, giuristi, critici, giornalisti, tra i maggiori esperti della materia, appartenenti ad indirizzi disciplinari e a scuole di pensiero diversi, che hanno lavorato in piena indipendenza ed autonomia, accomunati dall'interesse scientifico e soprattutto ispirati da un ethos civile. La lettura del *Dizionario* aiuta a comprendere il passato dell'Italia, con tutte le sue luci e le sue ombre, ma anche il presente, caratterizzato da un deficit di liberalismo, che è una delle cause dell'anomalia italiana rispetto alle grandi democrazie occidentali. Il messaggio che se ne può ricavare è che per un popolo dimenticare le proprie radici significa perdere il senso della sua identità.

OSSERVATORIO INTERNAZIONALE CARDINALE VAN THUAN

Quarto rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel mondo

(Cantagalli 2012, pp. 200, € 14,00)

Il volume prende in esame la produzione, la diffusione, la ricerca, la pratica concretizzazione della Dottrina sociale della Chiesa nel mondo lungo tutto il 2011. Redatto come ogni anno dall'Osservatorio Internazionale Cardinale van Thuan, è uno strumento fondamentale per la conoscenza della produzione mondiale nel campo della Dottrina sociale non solo dal punto di vista dei documenti del magistero ma anche da quello della testimonianza dei cristiani impegnati nei campi della promozione della giustizia e della pace.

PIERPAOLO DONATI

La famiglia

Il genoma che fa vivere la società

(Rubbettino 2013, pp. 256, € 14,00)

L'idea di fondo di questo libro è quella di rispondere ad

una domanda fondamentale che tutto il mondo si pone oggi: la famiglia è una istituzione del passato che possiamo modificare secondo i nostri sentimenti, affetti e desideri soggettivi, oppure è una realtà che ha una forma propria, una struttura sui generis, rispetto alla quale si misura il carattere più o meno umanizzante della società? Ossia: perché parliamo de «la» famiglia, anziché de «le» famiglie in senso generico e senza fare distinzioni? La tesi che viene qui sostenuta è che la famiglia ha un proprio genoma sociale, che è la fonte della socialità. Il genoma familiare, tuttavia, vive in un ambiente che lo influenza assai più della sua natura costitutiva. Per questo essa può diversificarsi in tante forme sociali, fino al punto di subire delle mutazioni, e non essere più considerata tale. Molti dei disagi e malesseri individuali e sociali che oggi milioni di persone sperimentano dipendono dal fatto che esse non hanno potuto o saputo 'essere e fare famiglia'. Spesso queste persone non ne sono consapevoli, perché ad esse mancano gli strumenti culturali e materiali per perseguire la famiglia come il loro bene più prezioso. Lo desiderano, ma non riescono a realizzarlo. È necessario elaborare una cultura della famiglia che sappia affrontare le sfide odierne dando ragioni per le quali il nucleo familiare è e rimane la fonte e l'origine della società, il che significa del bene comune da cui dipende anche la felicità delle singole persone.

GEORGE WEIGEL

La fine e l'inizio

Giovanni Paolo II: la vittoria della libertà, gli ultimi anni, l'eredità

(Cantagalli 2012, pp. 624, € 29,00)

La fine e l'inizio è la seconda parte, lungamente attesa, del bestseller internazionale sulla vita di Giovanni Paolo II. Frutto di un lavoro durato oltre 10 anni, il libro racconta la storia drammatica della lotta di Karol Wojtyła contro il comunismo, alla luce di documenti riservati resi pubblici di recente, e completa in modo imprescindibile il ritratto di un uomo che ha lasciato un segno indelebile nella Chiesa cattolica e ha contribuito a cambiare il corso della storia mondiale.

MATTEO LUIGI NAPOLITANO

The Vatican files

La diplomazia della Chiesa. Documenti e segreti

(San Paolo Edizioni 2012, pp. 432, € 17,00)

Al centro della Storia, al centro degli scandali: i dossier della politica vaticana dal Concordato a Wikileaks. Dalla questione dei “silenzii” di Pio XII alle rivelazioni di Wikileaks, passando per l’opposizione di Pio XI ai totalitarismi, l’operato del nunzio Orsenigo nella Germania di Hitler, le prove di disgelo di Giovanni XXIII e i rapporti di Giovanni Paolo II con Ronald Reagan e Mikhail Gorbaciov: in questo volume lo storico Matteo Napolitano ricostruisce la storia degli ultimi 150 anni di diplomazia vaticana. Avvalendosi di fonti inedite e documenti segreti, il volume fa luce su alcuni degli episodi più controversi e dibattuti e dedica particolare attenzione ai rapporti con l’Italia, svelando tra l’altro perché si festeggia non la data della breccia di Porta Pia, bensì quella della conciliazione al tempo del fascismo e raccontando la vicenda di Giovanni Frignani, il colonnello dei carabinieri che arrestò Mussolini dopo la notte del Gran Consiglio.

RAFFAELE DE MUCCI, KURT R. LEUBE (A CURA DI)

Un austriaco in Italia

Studi in onore di Dario Antiseri

(Rubbettino 2012, pp. 900, € 39,00)

L’idea per questo volume celebrativo nasce durante numerose discussioni tra i curatori. Il risultato è una raccolta di scritti di oltre 50 autori di fama internazionale, e lo scopo è quello di celebrare il 70° compleanno di Dario Antiseri. Gli antichi romani chiamavano questo tipo di pubblicazione “Liber Amicorum”, un libro di amici: infatti tutti i contributi sono scritti da suoi amici e colleghi e spaziano dalla filosofia della scienza all’economia, alla sociologia, alla politica e alla storia.

GIULIO MASPERO, PAUL O’ CALLAGHAN

Creatore perché Padre

Introduzione all’ontologia del dono

(Cantagalli 2012, pp. 184, € 13,00)

La riscoperta della teologia della creazione è fondamentale per confrontarsi con l’epoca attuale e per affrontare temi essenziali nell’apostolato cristiano come il male e la libertà, per comprendere l’autonomia del creato e la vocazione dell’uomo, il valore del suo lavoro, la santificazio-

ne oggettiva del mondo. In particolare essa è essenziale per la possibilità di dialogo con chi non crede. Come ha scritto Joseph Ratzinger: “Non è certo per caso che il Simbolo apostolico comincia confessando: ‘Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra’. Questa fede primordiale nel Dio creatore (dunque, un Dio che sia davvero Dio) costituisce il chiodo a cui tutte le altre verità cristiane sono appese. Se qui si vacilla, tutto il resto cade”.

ANDREA GENTILE

L’intuizione creativa

(Rubbettino 2012, pp. 220, € 18,00)

Che cos’è la creatività? Perché nel corso della vita le nostre potenzialità creative rimangono spesso nell’ombra? Sullo sfondo di un’analisi comparativa tra le diverse interpretazioni e teorie sulla creatività, l’autore focalizza la sua ricerca sui processi mentali che sono all’origine delle intuizioni e «illuminazioni» creative. La creatività assume una funzione particolarmente significativa in rapporto ai nostri processi cognitivi, come l’intuizione, la percezione, il pensiero analogico, la simulazione, l’associazione di idee, la ricerca nel contesto di un problema strutturato, la rielaborazione personale, il pensiero critico. La creatività coinvolge non solo il profilo cognitivo e metacognitivo, ma anche l’orizzonte affettivo-motivazionale della nostra soggettività, costituito da sentimenti, intuizioni, emozioni, bisogni, pulsioni, passioni, desideri. Per dare un senso alla nostra vita è fondamentale riuscire ad esprimere le potenzialità creative connaturate nella nostra interiorità: esteriorizzare le motivazioni più profonde che segnano e scandiscono i «colori» della nostra anima. Il primo dovere di ognuno è nei confronti della propria coscienza, del proprio tempo interiore: «essere se stessi» nel rispetto della vita autentica.

MARTIN BUBER

Il cammino dell’uomo

(Edizioni Qiqajon 1990, pp. 72, € 6,00)

Così Hermann Hesse scriveva a Martin Buber: “Tra i suoi scritti, *Il cammino dell’uomo* è indubbiamente quanto di più bello io abbia letto. La ringrazio di cuore per questo dono così prezioso e inesauribile. Lascero che mi parli ancora molto spesso”. Un autentico capolavoro in miniatura, il cui messaggio si rivela inesauribile proprio perché parla al cuore di ogni uomo, in ogni tempo e in ogni situazione. Un libro che obbliga a pensare e invita a imboccare il cammino dell’autentica crescita umana in armonia con gli altri uomini e con il mondo intero.



Missione e profilo

Il Tocqueville-Acton Centro Studi e Ricerche è un think-tank indipendente, di ispirazione cattolica e liberale, che intende:

- favorire l'incontro tra studiosi, intellettuali, 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;
- 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.

Si intende così rispondere all'assenza, nel nostro Paese, di un centro di elaborazione politica e culturale di ispirazione cattolica e liberale, capace di promuovere nella società civile, nelle istituzioni e nella politica i principi dell'economia sociale di mercato, della dottrina sociale della Chiesa e dell'etica negli affari.

Philosophy statement

Vision

“Una società aperta, libera e virtuosa dove la persona non sia ridotta a mero strumento ma a fine ultimo dell'agire umano, affinché ognuno, con il proprio lavoro, possa partecipare alla continua opera creatrice, secondo le proprie attitudini, competenze e capacità, nei settori dell'economia, della politica e delle istituzioni” .

Purpose

“Divenire un riconosciuto punto di riferimento per l'economia sociale di mercato e l'etica nell'economia e nelle istituzioni, un luogo scientificamente eccellente di riflessione e di elaborazione sulla funzione, l'insorgenza e l'attuazione delle norme morali, giuridiche e sociali che regolano la convivenza tra gli uomini”.

Means

“Dar vita ad un think-tank nel quale, attraverso il costante riferimento alla dottrina sociale della Chiesa, si coltivi la responsabilità morale e sociale di quanti prendono le decisioni nelle imprese, nelle professioni e nella pubblica amministrazione e si sostenga, con una produzione scientifica di punta, l'elaborazione imparziale di politiche pubbliche, alle quali possano ispirare la propria azione i responsabili delle decisioni politico-amministrative democratiche nelle istituzioni di governo centrali e locali”.

www.tocqueville-acton.org

info@tocqueville-acton.org



I Comitati per le Libertà credono nella capacità dei cittadini di auto-organizzarsi per difendere i propri ideali e interessi. Al centro dei loro principi c'è la cultura delle libertà, cioè l'adesione ai valori liberali e la volontà di partecipazione alle scelte politiche. Più in particolare, gli aderenti sostengono il libero mercato, la diffusione universale dei principi di democrazia, il federalismo e la sussidiarietà come metodi organizzativi, lo sviluppo di ogni forma – globale e locale – di democrazia diretta.

Fondati nel 1998, i Comitati hanno come organi statutari un Comité de Patronage internazionale, presieduto da Vladimir Bukovskij; un Comitato di Presidenza rappresentativo della cultura liberale; un Esecutivo che a sua volta elegge un Presidente e un Portavoce. Attorno a questi organi, una rete di Comitati locali responsabili dell'attività sul territorio, per la diffusione e l'affermazione della cultura delle libertà. Chiunque può chiedere di aderire alla federazione e farne parte, dopo la ratifica dell'Esecutivo.

L'attività dei Comitati per le Libertà si può conoscere attraverso: - il sito internazionale www.Libertates.com; - le news settimanali "Libertates" - le riviste digitali; - la casa editrice Bibliotheca Albatros; - eventi e incontri organizzati durante l'anno.

Fra gli eventi più importanti, la celebrazione ogni 7 novembre del Memento Gulag, la giornata della memoria per le vittime del comunismo e di tutti i totalitarismi, che si svolge in diverse città europee.

Maledetta proporzionale

Saggio di Dario Fertilio sulla legge elettorale con giudizi di Hannah Ahrendt e Karl Popper; interviste a Willer Bordon, Giuseppe Calderisi, Daniele Capezzone, Benedetto Della Vedova, Paolo Guzzanti, Giovanni Guzzetta, Angelo Panebianco, Gianfranco Pasquino, Mario Segni, Marco Taradash, Adriano Teso, Guido Roberto Vitale



Il terzo strapotere

Saggio di Antonio Martino e Fabio Florindi sulla magistratura

con interviste a
Piero Alberto Capotosti
Paolo Guzzanti
Mario Cattaneo
Benedetto Della Vedova
Stefano d'Ambruoso
Mario Cervi



Contro gli stososauri

Volume di Stefano Magni che raccoglie saggi di studiosi del federalismo e interviste a personalità che si occupano di questo tema anche nell'ottica politica ed economica.

Una serie di valutazioni e proposte per un federalismo autentico, moderno, realistico e vantaggioso per tutti.



Se vuoi far l'americano, come si entra in politica negli USA e come la si fa: una lezione per gli italiani.

Saggio in cui Ennio Caretto, scrittore e giornalista, corrispondente da Washington del "Corriere della Sera" prende spunto da una lettera-riflessione di Adriano Teso, imprenditore e liberale, a un giovane che vuole entrare in politica. L'autore traccia un ritratto del sistema politico ed elettorale americano senza nascondere limiti e difetti. Ma ritrae anche un sistema capace di garantire un'autentica democrazia in cui ogni cittadino ha davvero la possibilità di essere eletto e di scegliere i propri rappresentanti.



Tutti i libri editi da Bibliotheca Albatros (la casa editrice dei Comitati per le Libertà) si trovano e si ordinano attraverso il sito www.libertates.com

