

libertas

cattolici per la libertà

trimestrale di cultura politica ed economica
diretto da Dario Antiseri

Il "Buono Scuola" per una "Buona Scuola"

Studi

Le minoranze da rottamare:

Come cambiano le élite politiche in Italia

Antonio Campati

FOCUS Dario Antiseri

Il "Buono Scuola" per una "Buona Scuola"

Economia sociale di mercato

Le punture di spillo non rendono più competitivo il Paese

Fabio G. Angelini

**70 di Bretton Woods e
la perenne tentazione del serpente**

Flavio Felice

Dibattiti

La Dottrina sociale della Chiesa, il principio di sussidiarietà, le casse di credito cooperativo e le banche popolari

Francesco Forte

Rubrica

Le grandi figure del cattolicesimo liberale:

Luigi Taparelli d'Azeglio

Dario Antiseri

Segnalazioni bibliografiche

libertas

cattolici per la libertà

trimestrale di cultura politica ed economica

N. 6 - aprile 2015

Editoriale di Dario Antiseri

Studi

- **Le minoranze da rottamare** ANTONIO CAMPATI - *Fellow Centro Studi Tocqueville-Acton*

Focus

- Il “Buono Scuola” per una “Buona Scuola” – DARIO ANTISERI

Economia sociale di mercato

Le punture di spillo non rendono più competitivo il Paese FABIO G. ANGELINI - *Direttore del Centro Studi Tocqueville-Acton, Professore di Costituzioni comparate alla Pontificia Università della Santa Croce di Roma*

70° di Bretton Woods e la perenne tentazione del serpente - FLAVIO FELICE *Professore ordinario di Dottrine Economiche e Politiche alla Pontificia Università Lateranense e presidente del Centro Studi Tocqueville-Acton (Roma-Milano)*

Dibattiti

“La Dottrina sociale della Chiesa, il principio di sussidiarietà, le casse di credito cooperative e le banche popolari” FRANCESCO FORTE *Professore emerito Università di Roma, La Sapienza*

Rubrica

Le grandi figure del cattolicesimo liberale: Luigi Taparelli d’Azeglio, 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 del Centro Studi Tocqueville-Acton*

Angelo Gazzaniga *Presidente del Comitato Esecutivo di Libertates*

Giovanni Rabbia *Presidente della Fondazione Cassa Risparmio di Saluzzo*

Editore: Libertates, 20154 Milano, via Piero della Francesca 38

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

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



Il tradimento dell'intelligenza culturale e politica cattolica

1. Ai nostri giorni, quella del partito “ideologico”, cioè del partito custode dell’unica vera visione del mondo e dell’unica giusta società, è un’idea che, almeno in Occidente, troviamo sepolta sotto le macerie del Muro di Berlino. E il passaggio dal partito “ideologico” al partito “post-ideologico” è il passaggio dal partito concepito, abbracciato e difeso come fonte di Verità e come sorgente infallibile di soluzione per ogni problema, al partito pragmaticamente considerato come fonte di proposte per la soluzione di specifici problemi. Fu questa già la posizione di M. Y. Ostrogorski o di quella “tattica delle singole iniziative” che G. Salvemini teorizzò nel suo “problemismo” o “concretismo” contro le chiacchiere dei “barbassori inconcludenti” e dei “fabbricatori del buio”. Tutto ciò sul presupposto che più idee in competizione nell’affrontare concreti e pressanti problemi non sono una miseria quanto piuttosto una ricchezza. Ed è ovvio che, in un orizzonte del genere, viene meno la portata presunta esplicativa ed insieme fortemente prescrittiva della tradizionale contrapposizione tra “destra” e “sinistra”.

2. “Fantasmi” vide già Luigi Sturzo nei concetti di “destra” e “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». “Sinistra”-“Destra”: due concetti ormai non solo inutili ma addirittura dannosi – sogni manichei unicamente capaci di proibire soluzioni adeguate, empiricamente controllabili, di problemi reali occultati da fantasie olistiche di un avvento imminente di paradisi in terra.

3. Ebbene, nell’attuale Fiera di soggetti politici che da ogni parte seguitano a sbucare, con a capo piccoli consunti gerarchi, quel che colpisce è la totale assenza di una proposta cattolica. Già scomparsi dalla competizione elettorale – sia nelle elezioni nazionali che in quelle per l’Europa –, con il cappello in mano per elemosinare qualche posizione in Parlamento o attorno a qualche greppia di sottogoverno, i cattolici in politica fungono solo da ascari accampati in tende delle più diverse formazioni. È stato Giuseppe De Rita, tempo addietro, a mettere il dito nella piaga: in politica «l’appartenenza cattolica è diventata un elemento del curriculum individuale, non il riferimento a un’anima collettiva di proposta politica». E dimentichi di quanto nel dopoguerra i cattolici seppero fare per la ricostruzione del nostro Paese, i nostri eroi si beano al grido: «Non vogliamo morire democristiani!». E se è ben vero che il bavaglio spalmato di miele riesce a rendere taciturni anche i più loquaci, di “clarinetti” tuttavia non si nota l’assenza. In ogni caso, non inganni l’apparente ululato di qualcuno: non ci sono veri lupi, abbaiano solo cani da pagliaio addestrati alla professione della redditizia arte del servilismo.

4. Todi 1 aveva suscitato la grande e motivata attesa di un nuovo partito politico di cattolici. Calpestando idee, proposte ed articolati progetti elaborati alla luce della Dottrina sociale della Chiesa dalle diverse Associazioni presenti nel Convento di Montesanto, maneggioni di Palazzo – con la benedizione di qualche eminente ecclesiastico – a Todi 2 avevano già affossato ogni speranza e proibito al laicato cattolico più consapevole, meglio intenzionato e disponibile, di dare il proprio contributo alla vita politica italiana. Dalla diaspora all’assenza: questa, dunque, la strada battuta dall’intelligenza culturale-politica cattolica. Un branco di paludati disertori incapaci, per esempio: di intercettare non poche legittime ragioni di protesta contro palesi ingiustizie, privilegi vergognosi ed osannati e corruzione le quali hanno dato sangue al Movimento 5 Stelle; di denunciare – tra un convegno e un meeting sul valore della persona – una legge, come quella elettorale, tramite la quale quattro Caligola nominano servi ubbidienti a difesa dei propri interessi e non di quel-

li dei cittadini; di venire incontro alla famiglia almeno con proposte relative alla costruzione, sempre più urgente, di nidi e asili per l'infanzia; di progettare efficaci rimedi contro l'abbandono scolastico; di contrastare riforme dell'Università, restando silenti, tanto per esemplificare, sull'applicazione meccanica, piuttosto che "oggettiva" cioè "funzionale", del 3+2 (laurea breve – laurea magistrale), sulla abolizione delle Facoltà sostituite da Dipartimenti diventati il più delle volte luoghi di insanabili litigi, su di un concorso per idoneità a professore associato e a professore ordinario effettuato sulla base di sgangherati criteri bibliometrici; di portare con coraggio davanti all'Europa il dramma dell'immigrazione e farlo diventare un problema europeo; di proporre misure contro quegli impedimenti (fisco asfissiante, burocrazia opprimente, criminalità organizzata, giustizia civile alla paralisi, non erogazione del credito da parte delle banche) che sono causa di stragi di imprese con la conseguenza di una disoccupazione da far paura; di alzare la voce contro i tanti sprechi e le disfunzioni in ambito sanitario; di avanzare idee e di impegnarsi per il miglioramento culturale e civico di una TV pubblica e privata in gran parte involgarita, rissosa e scuola di servilismo. In questi ultimi anni è morta una scuola libera, cioè non statale, ogni tre giorni – ebbene, questo stillicidio liberticida ha lasciato e lascia nell'indifferenza più incomprensibile i politici cattolici imboscati nei vari partiti. Ed è davvero irragionevole il sospetto che la difesa (quando c'è o c'è stata) dei valori non negoziabili da parte di soggetti politici estranei alla tradizione cattolica non sia puramente strumentale in vista, magari, di fare man bassa nei più svariati ambiti della vita sociale? Ma, poi, aveva torto Machiavelli a pensare che è meglio perdere con truppe fedeli piuttosto che vincere con bande di mercenari?

5. Non si tratta qui di erigere un tribunale sulle intenzioni dei cattolici impegnati in politica. Queste potranno essere – e in non pochi casi sicuramente lo sono – anche le migliori, le più degne. Solo che, soprattutto in politica, le buone intenzioni (sempre ed ovunque necessarie) non sono sufficienti, a parte il fatto che non è raro che esse si risolvano in esiti non solo diversi ma addirittura opposti a quelli intesi. Buone intenzioni e testimonianza morale in politica non bastano. In politica contano i numeri. E dietro ai numeri ci deve essere una organizzazione guidata da uomini moralmente credibili e tecnicamente preparati – giacché, come sostenuto da John Stuart Mill, «non si possono fare grandi cose con piccoli uomini». La politica, insomma, la fanno i partiti. Don Luigi Sturzo un partito laico di ispirazione cristiana lo fece; e cosa sarebbe stata l'Italia del dopoguerra senza la D.C. di De Gasperi o la Germania senza la C.D.U. di Adenauer? I cittadini cattolici possono legittimamente scegliere, come anche accadde nel dopoguerra e come è accaduto pure in seguito, e seguita ad accadere, di militare nelle più diverse formazioni politiche, ma perché non dovrebbe essere legittimo e auspicabile un partito di cattolici pronti a denunciare le violazioni dei diritti della persona – ovunque questi vengano calpestati o negati – e ad elaborare proposte e ad impegnarsi per ristabilirli?

6. Il mondo cattolico è un mondo ricchissimo di risorse umane, di competenze, di giovani generosi e ben preparati – un mondo di tantissima gente onesta, laboriosa e solidale – basti pensare alle Associazioni di volontariato, alla Caritas, alle scuole e agli istituti di formazione, ai centri di ascolto e a quelli antiusura. Ebbene, da chi è rappresentato politicamente questo vasto mondo? Perché insistere nel proibire a questo mondo di entrare nell'agone politico e di contribuire alla soluzione delle gravi difficoltà in cui versa il nostro Paese? Dunque: restare inchiodati alla prospettiva funesta e senza futuro di una esangue intelligenza o rimettersi con coraggio, progetti chiari e concreti e senso di responsabilità sulla strada dei "liberi e forti"? Chi sta tradendo il più vasto e sano mondo cattolico e, con esso, l'Italia?

Le minoranze da rottamare Come cambiano le élite politiche in Italia

di Antonio Campati

Un fallimento annunciato?

Poco più di vent'anni fa, nel febbraio del 1992, Giovanni Sartori pubblicava un denso, ma agile libretto dal titolo emblematico: *Seconda Repubblica? Sì, ma bene*. Il politologo fiorentino offriva ai lettori un'analisi del quadro politico italiano ordinata in tre parti: la prima si soffermava sulla descrizione dei diversi modelli istituzionali, analizzando in primo luogo il sistema elettorale e la sua possibile riforma, la seconda delineava la proposta del «presidenzialismo alternante», mentre la terza raccoglieva alcuni editoriali pubblicati pochi mesi prima, frammenti di un dibattito giornalistico accesi a suo tempo. Senza volerci addentrare nei particolari, anche una lettura superficiale dei cambiamenti politici ci indica come in una «Seconda Repubblica» siamo entrati (almeno per eccesso di intenzioni), ma piuttosto «male» e quindi l'auspicio contenuto nel titolo del *pamphlet* di Sartori è stato a tutti gli effetti disatteso. È pur vero che un cambiamento nella logica istituzionale è parzialmente avvenuto, ma il periodico dibattito sulle riforme istituzionali (e non solo) dimostra che gran parte di ciò che si auspicava prima del biennio 1992-1994 non è stato ancora realizzato.

Prendere atto di un fallimento, però, non è mai semplice. Infatti, come osservano Lorenzo Ornaghi e Vittorio Emanuele Parsi, per il nostro Paese, l'«elemento di continuità fra le sue diverse stagioni sembra essere il ciclico ricominciare da zero», talmente radicato che si riparte da zero anche quando non ce n'è strettamente bisogno, persino quando «la finzione del nuovo inizio risulta addirittura controproducente rispetto alla futura, possibile solidità di quello che si sta intraprendendo». Infatti, «il crollo è il momento che, per eccellenza, conclude una stagione vecchia. Inversamente, di solito, la rivoluzione è l'evento che apre una stagione nuova», ma mentre il primo comporta una riflessione sulle cause del fallimento, la seconda, trasportata dall'urgenza dell'edificare il

nuovo, non affronta gli interrogativi sul passato⁴. E inoltre, quando l'occhio dell'osservatore si allunga verso le più profonde trasformazioni che si sono susseguite nella storia italiana, si trova spesso davanti a «false rivoluzioni»: rivoluzioni che «assolvono la funzione speciale di far sfuggire al bilancio rigoroso di ciò che si lascia alle spalle». Sempre secondo l'analisi di Ornaghi e Parsi, una delle ultime rivoluzioni «fasulle» è stata proprio Mani Pulite. Non solo perché le cronache quotidiane ci informano che pratiche legate al malaffare persistono e si radicano ancora oggi (e all'interno dei diversi livelli istituzionali), ma anche grazie all'atteggiamento che le élites economico-sociali hanno avuto assecondando, in

larga parte, gli eventi che hanno travolto una classe politica in attesa che se ne installasse una nuova.

Simultaneamente, la stessa società italiana ha estremizzato un carattere che ciclicamente ripropone e, proprio per la sua ostinazione a presentarlo come alibi, capace di invalidarne la parte di verità che implica: la tendenza ad auto-assolversi, a riversare sempre e comunque la responsabilità sul ceto politico nella sua intrezza⁶.

Dunque, per gran parte degli studiosi, il bilancio della «Seconda Repubblica» appare piuttosto negativo. Giovanni Belardelli, per esempio, non ha dubbi nel parlare di una «catastrofe» della politica negli ultimi anni dovuta al fatto che «sempre più l'etica e il diritto hanno sottratto spazi alla politica, senza peraltro che il rispetto delle leggi e la moralità pubblica e privata ne abbiano tratto particolare giovamento». Per non parlare delle «promesse non mantenute» dell'ingegneria elettorale: secondo Damiano Palano, a partire dall'inizio degli anni Novanta, questa tende a tramutarsi in una vera e propria «ossessione» poiché viene definita come lo strumento che può finalmente trasformare l'Italia in un «Paese normale»⁸. Nonostante sottolinei come l'ingegneria elettorale sia uno strumento prezioso e cruciale nel dar forma alla dinamica politica, Palano ricorda come proprio negli

*Anche una lettura
superficiale dei
cambiamenti politici
ci indica come in una
«Seconda Repubblica»
siamo entrati.
Ma piuttosto male.*

Le minoranze da rottamare

Come cambiano le élite politiche in Italia

anni di avvio della cosiddetta «Seconda Repubblica» si assiste alla diffusione di una sua versione «mitizzata», originariamente non prodotta dalla comunità politologica, ma che presto riesce a influenzarla, tanto da spingerla a uniformarsi al clima secondo il quale il passaggio a un modello di democrazia maggioritaria avrebbe prodotto una modernizzazione del sistema politico italiano.⁹ L'illusione secondo la quale il cambiamento del sistema elettorale avrebbe determinato la fine dell'«anomalia» italiana ha alimentato un crescendo di aspettative anche attorno all'immagine della «transizione», che, oggi, dovrebbe essere seriamente messa in discussione, anche solo per il semplice motivo che gli elementi di effettivo cambiamento si accompagnano, però, a tratti di sorprendente resistenza del passato¹⁰.

Quali élites all'orizzonte?

Indubbiamente, nella vicenda politica degli ultimi decenni, un ruolo non marginale lo ha assunto la «discesa in campo» di Silvio Berlusconi. Un interessante lavoro di Giovanni Orsina ha approfondito non tanto la figura del magnate televisivo che si candida alle elezioni uti-



lizzando le notevoli risorse (economiche e non solo) a sua disposizione, quanto il suo «discorso pubblico», il messaggio che ha trasmesso e, quindi, come è stato accolto e perché ha avuto successo, nonostante non abbia poi prodotto i risultati attesi¹¹. Fra i diversi passaggi approfonditi da Orsina, uno in particolare si sofferma sulla principale fra le domande tradizionali della storia d'Italia che il Cavaliere ha adottato, ossia come riuscire a identificare una nuova élite politica virtuosa capace di

risolvere i problemi del paese¹². Secondo Orsina, dunque, Berlusconi non ha prodotto affatto quella frattura rispetto alla nostra vicenda nazionale che sarebbe consistita nell'enfatizzare *il ruolo delle istituzioni* e la possibilità che le élite circolassero secondo la volontà degli elettori. Al contrario, il leader di Forza Italia «ha utilizzato un linguaggio perfettamente comprensibile a un pubblico che le élite hanno abituato da sempre a badare non a *come* siano organizzate le istituzioni, ma a *chi* sia al potere – e ancor di più a chi debba essere *escluso*, a ogni costo, dal potere»¹³.

Da un'altra prospettiva, Carlo Galli ha rilevato come la relazione di Berlusconi con le élites sia effettivamente complessa. Infatti, se da un lato il Cavaliere non ha bisogno delle élites perché «non ha bisogno né di progetti né di mediazioni tra il potere e il popolo», dall'altro, quasi in maniera paradossale, la sua presenza sulla scena politica ha determinato il loro «trionfo»¹⁴. Ma, a dire il vero, le élites sociali, attraverso Berlusconi, «hanno perseguito un ennesimo tentativo di imboscarsi come élites, di negarsi come portatrici di uno specifico *ethos*, di un visibile decoro, e di affermarsi soltanto come gruppi di potere economico-affaristico, adattandosi sia al nuovo stile politico sia alle nuove modalità di funzionamento del capitale»; e, così, le stesse élite «giocano la carta del populismo, in rivolta davanti alle proprie responsabilità»¹⁵. Ciò è stato reso più semplice dal fatto che secondo Galli, la borghesia italiana si è «autoeclissata» consentendo a tali nuclei di potere di tornare al loro «particolare» e quindi di non distinguersi più dal popolo, salvo alcune eccezioni, «se non quantitativamente, cioè per lo stile di vita omologato ma molto più costoso». Infatti, «anziché vigilare sulle forme di cooptazione e di addestramento dei propri membri, allentano le deontologie, rilassano le pratiche di controllo, chiudono un occhio su insufficienze e infrazioni (purché sia garantita la docilità dei nuovi entrati)»¹⁶.

Le tinte abbastanza fosche con le quali viene dipinto il quadro di azione delle élites nella stagione berlusconiana sembrano assumere, però, colori più vivaci nel

Le minoranze da rottamare

Come cambiano le élites politiche in Italia

momento in cui l'esperienza governativa del Cavaliere volge al termine. Quando, con l'avvento al governo di Mario Monti, secondo Galli, viene confermato lo schema in base al quale «sull'orlo del baratro, davanti a un vincolo esterno minaccioso, si muovono le élites» che, in una situazione di emergenza, ritrovano senso di responsabilità e capacità di individuare gli interessi permanenti della nazione¹⁷.

L'élite «tecnocratica» che arriva al governo alla fine del 2011 in Italia ha avuto come mandato ufficiale, secondo Giuseppe De Rita e Antonio Galdo, quello di evitare il *default* finanziario e di gettare le basi per il futuro. In realtà, tali «compiti» sono simili a quelli che vennero affidati ad almeno altri due gruppi di élites (nell'immediato secondo dopoguerra e dopo il crollo della «Prima Repubblica»), ma per quanto riguarda quella formata attorno al governo Monti, sempre per De Rita e Galdo, se la prima parte della missione può essere considerata compiuta, la seconda «si è infranta di fronte a una serie di resistenze e di errori che hanno fatto archiviare senza particolari rimpianti questa ennesima fase di supplenza tecnica»¹⁸.

In effetti, dopo la parentesi del governo Letta, l'avvento dell'esecutivo guidato da Matteo Renzi sembra aver ripristinato il «primato» della politica. E così si è iniziato a scrivere un nuovo capitolo sulle élites. In verità, come hanno sottolineato David Allegranti e Sofia Ventura, Renzi (come Berlusconi) sembra condividere una sorta di «disprezzo» per le élites e gli intellettuali, che rappresenterebbero una parte di quel ceto influente (ma ossificato) che ha «bloccato» l'Italia negli ultimi decenni¹⁹. È evidente che tale atteggiamento è il frutto di una più ampia strategia che tende a costruire un discorso pubblico basato sulla permanente contrapposizione fra chi promuove l'innovazione e chi, al contrario, si ostina a impedirlo. Ma a prescindere da tale «schema», è ugualmente evidente che una effettiva circolazione delle élites politiche (e economiche) è stata messa in atto.

Ma un interrogativo dovrà essere risolto nelle analisi e nelle ricerche future: nella sostanza, è stata «rottamata» una élite per far spazio a un'altra élite, oppure è stato semplicemente rinnovato un «cerchio magico»? In altri termini, l'azione politica di Matteo Renzi riuscirà a innescare quel ricambio (non solo basato su dati generazionali) della classe dirigente del Paese con uomini e donne dotate di quelle qualità che possano consentire loro di essere *realmente* dirigenti, oppure comporterà semplicemente la nomina nelle posizioni apicali di «fedeli» al nuovo corso in atto, in sostituzione dei «vecchi»?



¹ G. SARTORI, *Seconda Repubblica? Sì, ma bene*, Rizzoli, Milano 1992.

² Sul processo di trasformazione, seppur «in una direzione non prevista», verso la «presidenzializzazione del governo italiano» si veda, per esempio, F. MUSELLA, *Il premier diviso. Italia tra presidenzialismo e parlamentarismo*, EGEA, Milano 2012.

³ L. ORNAGHI, V.E. PARSÌ, *Lo sguardo corto. Critica della classe dirigente italiana*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 30.

⁴ Ivi, p. 31.

⁵ *Ibidem*.

⁶ G. CRAINZ, *Autobiografia di una Repubblica. Le radici dell'Italia attuale*, Donzelli, Roma 2009, p. 195; per una ricostruzione più completa, pp. 183-210. Per un percorso storico del periodo 1989-2011 si veda S. COLARIZI, M. GERVASONI, *La tela di Penelope. Storia della Seconda Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2012.

⁷ G. BELARDELLI, *La catastrofe della politica nell'Italia contemporanea. Per una storia della seconda Repubblica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, p. 5.

⁸ D. PALANO, *Le promesse non mantenute dell'ingegneria elettorale* in «Vita e Pensiero», n. 6 (2012), pp. 109-116, in particolare p. 111.

⁹ Ivi, p. 112.

¹⁰ Cfr. D. PALANO, *La «transizione» è finita? Forse non è mai cominciata* in «Rivista di Politica», n. 2 (2014), pp. 19-24, in particolare pp. 23-24. In questo articolo, vengono citati, fra gli altri, due lavori che, da prospettive differenti, analizzano gli ultimi anni della politica italiana: P. IGNAZI, *Vent'anni dopo. La parabola del berlusconismo*, Il Mulino, Bologna 2014 e M. ALMAGISTI, L. LANZALACO, L. VERZICHELLI (a cura di), *La transizione politica italiana. Da tangenteopoli a oggi*, Carocci, Roma 2014.

¹¹ G. ORSINA, *Il berlusconismo nella storia d'Italia*, Marsilio, Venezia 2013.

¹² Ivi, p. 159.

¹³ Ivi, pp. 159-160.

¹⁴ C. GALLI, *I riluttanti. Le élites italiane di fronte alla responsabilità*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 106-107.

¹⁵ Ivi, pp. 107-109.

¹⁶ Ivi, pp. 110-111. In alcuni passaggi successivi, Galli sostiene che se si vuole essere «davvero radicali» e andare «oltre» il pur rilevante apporto di Berlusconi, nello schema delle élites riluttanti è subentrata una inedita configurazione di potere che vedrebbe le élites travolte «dalla fine del pensiero (e della pratica) della forma politica in generale, dall'autorità che plasma e dà un volto riconoscibile alla politica».

¹⁷ Ivi, p. 123.

¹⁸ G. DE RITA, A. GALDO, *Il popolo e gli dei. Così la Grande Crisi ha separato gli italiani*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 53-55.

¹⁹ D. ALLEGRANTI, S. VENTURA, *Matteo e i suoi. Il leader e il suo entourage*, in «Rivista di Politica», n. 2 (2014), pp. 113-128, in particolare p. 124.

Difesa della libertà di scuola

di Dario Antiseri

1. *Messaggio cristiano e desacralizzazione del potere politico*

Il 26 novembre del 2003, su «Il Giornale», l'allora cardinale Ratzinger, intervistato da Antonio Socci, affronta alcuni temi presenti nel libro *Fede, verità, tolleranza* (2003) e ritorna, tra l'altro, sulla questione del relativismo. Chiede Socci: «C'è una novità nel suo libro a proposito del relativismo. Lei sostiene che nella pratica politica, il relativismo è benvenuto perché ci vaccina, diciamo, dalla tentazione utopica. È il giudizio che la Chiesa ha sempre dato sulla politica?». Ratzinger risponde: «Direi proprio di sì. È questa una delle novità essenziali del cristianesimo per la storia. Perché fino a Cristo l'identificazione di religione e stato, divinità e stato, era quasi necessaria per dare stabilità allo stato. Poi l'islam ritorna a questa identificazione tra mondo politico e religioso, col pensiero che solo con il potere politico si può anche moralizzare l'umanità. In realtà, da Cristo stesso troviamo subito la posizione contraria: Dio non è di questo mondo, non ha legioni, così dice Cristo, Stalin dice non ha divisioni. Non ha un potere mondano, attira l'umanità a sé non con un potere esterno, politico, militare ma solo col potere della verità che convince, dell'amore che attrae. Egli dice "attirerò tutti a me". Ma lo dice proprio dalla croce. E così crea questa distinzione tra imperatore e Dio, tra il mondo dell'imperatore al quale conviene lealtà, ma una lealtà critica, e il mondo di Dio, che è assoluto. Mentre non è assoluto lo stato». È per decreto religioso che, per il cristiano, lo stato non è tutto, lo stato non è l'assoluto. E all'intervistatore che fa presente che «questo è uno straordinario punto di incontro tra il pensiero cristiano e "cultura liberal-democratica"», Ratzinger replica: «Io penso che la visione liberal-democratica non potesse nascere senza questo avvenimento cristiano che ha diviso i due mondi, così creando una nuova libertà. Lo stato è importante, si deve ubbidire alle leggi, ma non è l'ultimo potere. La distinzione tra lo

***È un pensatore laico
come Karl Popper a
porre l'attenzione sul
valore che la tradizione
cristiana attribuisce alla
coscienza di ogni uomo
e di ogni donna.***

stato e la realtà divina crea lo spazio di una libertà in cui una persona può anche opporsi allo stato. I martiri sono una testimonianza per questa limitazione del potere assoluto dello stato. Così è nata una storia di libertà. Anche se poi il pensiero liberal-democratico ha preso le sue strade, l'origine è proprio questa».

2. *Quello che l'Occidente deve al Cristianesimo*

È un pensatore laico come Karl Popper a porre l'attenzione sul valore che la tradizione cristiana attribuisce alla coscienza di ogni uomo e di ogni donna. Per un umanitario, e soprattutto per un cristiano, egli scrive ne *La società aperta e i suoi nemici*, «non esiste uomo che sia più importante di un altro uomo». E «riconosco – egli aggiunge – che gran parte dei nostri scopi e fini occidentali, come l'umanitarismo, la libertà, l'uguaglianza, li dobbiamo all'influsso del cristianesimo [...] Il solo atteggiamento razionale e il solo atteggiamento cristiano anche nei confronti della storia della libertà è che siamo noi stessi responsabili di essa, allo stesso modo in cui siamo responsabili di ciò che facciamo delle nostre vite e *soltanto la nostra coscienza*, e non il nostro successo mondano, può giudicarci [...] Il metro del successo storico appare incompatibile con lo spirito del cristianesimo [...] I primi cristiani ritenevano che è la coscienza che deve giudicare il potere e non viceversa». E ancora la coscienza di ogni singola persona, unita con l'altruismo, «è diventata –



scrive Popper – la base della nostra civiltà occidentale. È la dottrina centrale del Cristianesimo (“ama il prossimo tuo”, dice la Scrittura, e non “ama la tua tribù”) ed è il nucleo vivo di tutte le dottrine etiche che sono scaturite dalla nostra civiltà e l’hanno alimentata. È anche, per esempio, la dottrina etica centrale di Kant (“devi sempre riconoscere che gli individui umani sono fini e che non devi mai usarli come meri mezzi ai tuoi fini”). Non c’è alcun altro pensiero che abbia avuto tanta influenza nello sviluppo morale dell’uomo».

3. La “rivoluzione cristiana” è stata la più grande rivoluzione che l’umanità abbia mai compiuto

E, prima di Popper, Benedetto Croce. «Il cristianesimo – egli scrive nel noto saggio del 1942 *Perché non possiamo non dirci cristiani* – è stato la più grande rivoluzione che l’umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivoluzione dall’alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo». Tutte le altre rivoluzioni e tutte le maggiori scoperte che segnano gli sviluppi della storia umana – prosegue Croce – rispetto alla rivoluzione cristiana appaiono particolari e limitate: «Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell’arte, della filosofia, della libertà politica, e Roma del diritto: per non parlare delle più remote della scrittura, della matematica, della scienza astronomica, della medicina, e di quanto altro si deve all’Oriente e all’Egitto». E c’è di più, poiché «le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non

furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l’uomo, l’anima stessa dell’uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primo perché l’impulso originario fu e perdura il suo». Dunque: il cristianesimo è stata la più grande rivoluzione che l’umanità abbia mai compiuto. E «la ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell’anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all’intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all’umanità. Gli uomini, i geni, gli eroi, che furono innanzi al cristianesimo, compirono azioni stupende, opere bellissime, e ci trasmisero un ricchissimo tesoro di forme, di pensieri e di esperienze; ma in tutti essi si desidera quel proprio accento che noi accomuna ed affratella, e che il cristianesimo ha dato esso solo alla vita umana».

4. *Káysar non è Kýrios*

Nel 112 d.C. Plinio il giovane, governatore della Bitinia, invia un resoconto all’imperatore Traiano, dove gli notifica di aver condannato a morte tutti quei cristiani che si erano rifiutati di adorare Cesare come Signore (*Kýrios Káysar*) e di maledire Cristo (*Anáthema Christós*). Con il messaggio cristiano aveva fatto irruzione nel mondo l’idea che il potere politico non è il padrone della coscienza degli individui, ma che è la coscienza di ogni uomo e di ogni donna a giudicare il potere politico. Per il cristiano solo Dio è il Signore, l’Assoluto. Lo Stato non è l’Assoluto: *Káysar* non è *Kýrios*. E con ciò il potere politico veniva desacralizzato, l’ordine mondano relativizzato e le richieste di Cesare sottoposte al giudizio di legittimità da parte di coscienze inviolabili, di persone “fatte ad immagine e somiglianza di Dio”.

La Grecia ha passato all’Europa l’idea di ragione come discussione critica, ma non fu la Grecia a passare all’Europa i suoi déi. Questi, come ha scritto Giovanni Reale, erano già stati resi vani dai filosofi a cominciare dai presocratici. Il Dio delle popolazioni europee è il Dio della Bibbia e del Vangelo, il Dio giudaico-cristiano: il Dio che desacralizza il mondo e così, come sostiene Max Scheler, lo rende disponibile alla manipolazione e all’indagine scientifica in una misura prima impensabile; il Dio che desacralizza il potere politico offrendo così all’Occidente le basi di una prospettiva non teocratica; il Dio che rende sacra e inviolabile la persona libera e responsabile con il conseguente ridimensionamento dell’ordine politico. Per queste ragioni – e non solo per queste ragioni – è davvero impossibile dar torto a

Thomas S. Eliot allorché scrive che «se il cristianesimo se ne va, se ne va tutta la nostra cultura. E allora si dovranno attraversare molti secoli di barbarie».

Il messaggio cristiano libera l'uomo dall'idolatria: il cristiano non può attribuire assolutezza e perfezione a nessuna cosa umana. È, dunque, per decreto religioso che lo Stato non è tutto, non è l'Assoluto. E sia con la dissacrazione di Cesare, vale a dire dell'assolutizzazione del potere politico, sia con il valore dato alla libera e responsabile coscienza di ogni persona, il cristianesimo ha creato, a livello politico, una tensione che attraversa tutta la storia dell'Occidente. Si tratta, infatti, di idee ed ideali che, pur tra tentazioni "teocratiche" o rifiuti "satanocratici" del potere politico, hanno esercitato, nell'evoluzione storica, una pressione a volte travolgente sull'elemento mondano antitetico.

5. La grande tradizione del cattolicesimo liberale

È esattamente in questo orizzonte che va presa in considerazione la grande tradizione del cattolicesimo liberale. Tralasciando qui il contributo della Scuola francescana del Trecento e quello ancor più influente della Tardoscolastica spagnola del Seicento, c'è da dire che dell'Ottocento la figura più prestigiosa del pensiero liberale cattolico è quella di *Alexis de Tocqueville* (1805-1859): «Ciò che, ai miei occhi caratterizza i socialisti di

tutti i colori è un tentativo continuo, vario, incessante, per mutilare, per raccorciare, per molestare in tutti i modi la libertà umana; è l'idea che lo Stato non debba soltanto essere il direttore della società, ma debba essere, per così dire, il padrone di ogni uomo; il suo padrone, il suo precettore, il suo pedagogo [...]; in una parola, è la confisca, in un grado più o meno grande, della libertà umana».

Insieme a Tocqueville, un altro cattolico francese, *Fédéric Bastiat* (1801-1850): «Allorché si sarà ammeso in via di principio che lo Stato ha l'incarico di operare in modo fraterno in favore dei cittadini, si vedranno tutti i cittadini trasformarsi in postulanti [...] Il tesoro pubblico sarà letteralmente saccheggiato. Ciascuno troverà buone ragioni per dimostrare che la fraternità legale deve essere intesa in questo senso: "I vantaggi per me ed i costi per gli altri [...]". Lo sforzo di tutti tenderà a strappare alla legislazione un lembo di privilegio fraterno».

Sempre nell'Ottocento, in Italia, tra altri cattolici liberali, *Antonio Rosmini* (1797-1855): «La proprietà costituisce una sfera intorno alla persona, di cui la persona è il centro; nella quale sfera niun altro può entrare».

E poi nel Novecento *Wilhelm Röpke* (1898-1966): «Il liberalismo non è [...] nella sua essenza un abbandono del Cristianesimo; bensì è il suo legittimo figlio spirituale [...] Il liberale diffida di ogni accumulazione di potere, perché sa che di ogni potere, che non viene tenuto nei suoi limiti da contrappesi, si fa presto o tardi abuso».

Luigi Einaudi (1874-1961): «Il grande merito dei governi liberali in confronto a quelli tirannici sta appunto nel fatto che nei regimi di libertà discussione e azione procedono attraverso il metodo dei tentativi e degli errori. *Trial and error* è l'emblema della superiorità dei metodi di libertà su quelli di tirannia. Il tiranno non ha dubbi e procede diritto per la sua via; ma la via conduce il Paese al disastro».

Luigi Sturzo (1871-1959): «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».

Cattolici liberali dei nostri giorni sono, per tacere di altri, negli Stati Uniti, Robert Sirico e Michael Novak; in Francia, Jean-Yves Naudet e Jacques Garello; in Italia, don Angelo Tosato.

Il liberalismo non è [...] nella sua essenza un abbandono del Cristianesimo; bensì è il suo legittimo figlio spirituale



Padre Robert Sirico: «Se, come avvenuto negli ultimi vent'anni, la Chiesa alla ricerca della verità, ha potuto dialogare coi pensatori influenzati da Marx, allora forse è maturo il tempo perché si apra il dialogo con il liberalismo classico».

Michael Novak: «La democrazia politica [...] è compatibile solo con un'economia di mercato»; «L'unione di capitalismo e democrazia non porterà il regno dei Cieli sulla Terra; ma, per liberare i poveri dalla miseria e dalla tirannia e per dar spazio alla loro creatività, il capitalismo e la democrazia possono fare molto di più di quanto sia in potere di tutte le altre alternative esistenti».

Jean-Yves Naudet: «L'inefficienza dei regimi di socialismo reale proveniva dal rifiuto di riconoscere la natura dell'uomo e i suoi diritti, a cominciare da quello di perseguire il proprio fine personale, e ancora dal diritto di proprietà o dal diritto di iniziativa economica».

Jacques Garello: «Coniugando liberalismo e cattolicesi-

mo, l'Occidente ritrova e ritroverà il suo equilibrio intellettuale, morale e spirituale».

Don Angelo Tosato: «Se per "capitalismo" si intende [...] onesta ricerca del benessere personale, familiare e collettivo, e più ancora un sistema che dia a tutti la facoltà di esercitare liberamente e proficuamente la propria capacità in campo economico, allora il rapporto col cristianesimo non può che essere di sintonia e di collaborazione».

6. Grandi pensatori a difesa della libertà di scuola

Il nucleo fondamentale del pensiero cattolico liberale è la difesa della inviolabilità, libertà, responsabilità della persona umana, di ogni singola persona. Ora, la domanda che qui ci poniamo è la seguente: il monopolio (o quasi-monopolio) statale dell'istruzione garantisce inviolabilità, libertà e responsabilità della persona umana o ne è, piuttosto, la negazione, la soppressione? Ancor più chiaramente: lo Stato di diritto può avanzare la pretesa del monopolio statale nella gestione della scuola?

È più che opportuno riflettere sulle risposte che a tali nevralgiche questioni hanno dato grandi pensatori i quali – pur da differenti prospettive – convergono tutti sulla necessità della libertà di insegnamento.

Alexis de Tocqueville: «[...] voglio che si possa organizzare accanto all'università una seria concorrenza. Lo voglio perché lo richiede lo spirito generale di tutte le nostre istituzioni; lo voglio anche perché sono convinto che l'istruzione, come tutte le cose, ha bisogno, per perfezionarsi, vivificarsi, rigenerarsi all'occorrenza, dello stimolo della concorrenza».

Antonio Rosmini: «I padri di famiglia hanno dalla natura e non dalla legge civile il diritto di scegliere per maestri ed educatori della loro prole quelle persone, nelle quali ripongono maggiore confidenza».

John Stuart Mill: «Le obiezioni che vengono giustamente mosse all'educazione di Stato non si applicano alla proposta che lo Stato renda obbligatoria l'istruzione, ma che si prenda carico di dirigerla: che è una questione completamente diversa».

Bertrand Russell: «Lo Stato è giustificato nella sua insistenza perché i bambini vengano istruiti, ma non è giustificato nel pretendere che la loro istruzione proceda su un piano uniforme e miri alla produzione di una squallida uniformità».

Gaetano Salvemini: «Dalla concorrenza delle scuole private, le scuole pubbliche – purché stiano sempre in guardia, e siano spinte dalla concorrenza a migliorarsi, e non

pretendano neghittosamente di eliminare con espedienti legali la concorrenza stessa – hanno tutto da guadagnare e nulla da perdere».

Antonio Gramsci: «Noi socialisti dobbiamo essere propugnatori della scuola libera, della scuola lasciata all'iniziativa privata e ai Comuni».

Luigi Einaudi: «In ogni tempo, attraverso tentativi ed errori ognora rinnovati, abbandonati e ripresi, le nuove generazioni accorreranno di volta in volta alle scuole le quali avranno saputo conquistarsi reputazione più alta di studi severi e di dottrina sicura».

Luigi Sturzo: «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 [...]».

Karl R. Popper, ne La società aperta e i suoi nemici, scrive: «Io senza esitazione credo che compito dello Stato sia quello di vigilare affinché ai suoi cittadini sia data un'educazione che li abiliti a partecipare alla vita della comunità e di mettere in opera tutti i mezzi che promuovono lo sviluppo dei loro particolari interessi e talenti; e lo Stato dovrebbe anche provvedere [...] a che le insufficienti disponibilità finanziarie dei singoli non impediscano loro l'accesso agli studi superiori [...]. L'interesse dello Stato non dev'essere invocato a cuor leggero per difendere misure che possono mettere in pericolo la più preziosa di tutte le forme di libertà, cioè la libertà intellettuale».

7. Il principio di sussidiarietà

Le basi teoriche della libertà di insegnamento sono da rintracciare nel *principio di sussidiarietà* e nel *principio della competizione*.

«Gli americani di tutte le età, condizioni e tendenze, si associano di continuo. Non soltanto possiedono associazioni commerciali e industriali, di cui tutti fanno parte, ne hanno anche di mille altre specie: religiose, morali, grandi e futili, generali e specifiche, vastissime e ristrette. Gli Americani si associano per fare feste, fondare seminari, costruire alberghi, innalzare chiese, diffondere libri, inviare missionari agli antipodi; creano in questo modo ospedali, prigioni, scuole. Dappertutto, ove alla testa di una nuova istituzione vedete, in Francia, il governo, state sicuri di vedere negli Stati Uniti un'associazione». È così che Alexis de Tocqueville, ne *La democrazia in America*, descrive il funzionamento, nella vita sociale, di quel principio che in seguito verrà chiamato «principio di sussidiarietà». Tale principio – autentico baluardo a difesa della libertà degli individui e dei «corpi intermedi» nei confronti delle pretese onnivore dello statalismo –

trova una formulazione, ormai diventata classica, nell'Enciclica *Quadragesimo anno* (1931) di Pio XI, dove, al paragrafo 8, si dice che «siccome non è lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno ed uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle».

Siffatto principio di sussidiarietà, successivamente ripreso in altre Encicliche papali e in documenti ufficiali della Chiesa – basti richiamare la *Pacem in Terris* (1963) di Giovanni XXIII o la *Centesimus Annus* (1991) di papa Wojtyła – era stato già formulato da Rosmini nella *Filosofia della politica*, dove leggiamo che «il governo civile opera contro il suo mandato, quand'egli si mette in concorrenza con i cittadini, o colla società ch'essi stringono insieme per ottenere qualche utilità speciale; molto più quando, vietando tali imprese agli individui e alle loro società, ne riserva a sé il monopolio». In breve: lo Stato «faccia quello che i cittadini non possono fare». È questo, dunque, il principio di *sussidiarietà orizzontale*

ARTICOLO 118

COMMA 4

Stato, Regioni, Città metropolitane,
Province e Comuni favoriscono
l'autonoma iniziativa dei cittadini,
singoli e associati, per lo svolgimento
di attività di interesse generale,
sulla base del principio di sussidiarietà.



ben diverso dall'altra formulazione che porta il nome di *sussidiarietà verticale* dove, per esempio, si dice che la Regione farà quello che non fa lo Stato, la Provincia farà quello che non fa la Regione, e i Comuni e le aree metropolitane faranno quello che non fa la Provincia. E qui è chiaro che, se il principio di sussidiarietà verticale non viene esplicitamente coniugato con quello di sussidiarietà orizzontale, si cade in modo inequivocabile in una più subdola e pericolosa forma di statalismo celebrata nella formula: ciò che non fa il pubblico lo fa il pubblico. Ma è proprio contro ogni forma di oppressione nei confronti della libertà, responsabilità, spirito di iniziativa dei sin-

goli e delle associazioni spontanee che è stato difeso il principio di sussidiarietà orizzontale e ovviamente non solo dai cattolici. La *Filosofia della politica* di Rosmini è del 1838. Undici anni più tardi, nel 1849, J.S. Mill pubblica *On Liberty*, ben consapevole che «i mali cominciano quando invece di fare appello alle energie e alle iniziative di individui e associazioni, il governo si sostituisce ad essi; quando invece di informare, consigliare e, all'occasione, denunciare, e imporre dei vincoli, ordina loro di tenersi in disparte, e agisce in loro vece».

Su questa linea si sono mossi i grandi liberali del nostro secolo: Carl Menger, Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek e Karl Popper, tra gli altri. Scrive Hayek: «È totalmente estranea ai principi base di una società libera l'idea secondo la quale tutto ciò di cui il pubblico ha bisogno debba essere soddisfatto da organizzazioni obbligatorie». Il vero liberale, ad avviso di Hayek, deve auspicare il maggior

***Interconnesso
con il principio
di sussidiarietà
è il principio
di competizione***

numero possibile di associazioni volontarie, di quelle organizzazioni «che il falso individualismo di Rousseau e la Rivoluzione francese vollero sopprimere». E, infine, Karl Popper: «Io sostengo che una delle caratteristiche della società aperta è di tenere in gran conto, oltre alla forma democratica di governo, la libertà di associazione e di proteggere e anche di incoraggiare la formazione di sotto-società libere, ciascuna delle quali possa sostenere differenti opinioni e credenze».

8. La competizione come la più alta forma di collaborazione

Interconnesso con il principio di sussidiarietà è il principio di competizione. Come, tra altri, ha insegnato Karl Popper, *la scienza avanza attraverso la più severa competizione tra idee*; progredisce da problemi a problemi sempre più profondi sulla strada delle congetture e delle confutazioni. «La mia concezione del metodo della scienza è semplicemente questa: esso sistematizza il metodo prescientifico dell'imparare dai nostri errori: lo sistematizza grazie allo strumento che si chiama discussione critica. Tutta la mia concezione del metodo scientifico si può riassumere dicendo che esso consiste di questi tre passi:

- 1) inciampiamo in qualche problema;
- 2) tentiamo di risolverlo, ad esempio proponendo qualche nuova teoria;

3) impariamo dai nostri sbagli, specialmente da quelli che ci sono resi presenti dalla discussione critica dei nostri tentativi di risoluzione.

O, per dirla in tre parole: *problemi-teorie-critiche*. Credo che in queste tre parole problemi-teorie-critiche, si possa riassumere tutto quanto il modo di procedere della scienza razionale». Questo scrive Popper nel saggio *Problemi, scopi e responsabilità della scienza*.

D'altra parte, il metodo scientifico trova nelle regole della democrazia il suo analogo nella vita sociale. Anche la democrazia è una competizione tra progetti politici, tra proposte di soluzione di problemi. E la libera economia è competizione di merci e servizi sul mercato. È il principio della competizione, dunque, a costituire l'anima della scienza, della democrazia e dell'economia di mercato. La competizione è la più alta forma di collaborazione.

9. Il monopolio statale dell'istruzione è negazione di libertà, viola la giustizia sociale, genera inefficienza, accarezza l'irresponsabilità, fa lievitare i costi

Una cosa deve essere chiara: chi difende la scuola libera non è contrario alla scuola di Stato, non vuole abolire la scuola di Stato. *Chi difende la libertà di scuola è semplicemente contrario al monopolio statale dell'istruzione*. E non è un caso che nelle Costituzioni dei Paesi che si sono liberati dal comunismo (Ungheria, Croazia,

Bulgaria, Estonia, ecc.) sia stata stabilita, senza possibilità di equivoci, la libertà di scuola.

La scuola di Stato è un patrimonio che va salvato. La scuola di Stato è ciò che abbiamo. Essa è malata: malata di statalismo. E questa malattia va guarita tramite dosi di *competizione*. Quanti difendono il monopolio statale dell'istruzione non aiutano la scuola di Stato a sollevarsi dalla crisi in cui versa. La competizione aiuta a migliorare sia le scuole statali che quelle non statali. Nessuna scuola sarà mai uguale all'altra – un preside più attivo, una segretaria più operosa, insegnanti più preparati, ecc., bastano a fare la differenza. Ma se *nessuna* scuola sarà mai uguale all'altra, *tutte* potranno migliorarsi attraverso la competizione. In breve, la nostra convinzione è che soltanto tramite la *competizione* tra scuola e scuola che si può sperare di salvare la nostra scuola: *la scuola statale e quella non-statale*.

La realtà è che, è bene ripeterlo, il monopolio statale dell'istruzione è la vera, acuta, pervasiva malattia della scuola italiana. Il monopolio statale nella gestione dell'istruzione è negazione di libertà; è in contrasto con la giustizia sociale; devasta l'efficienza della scuola, favorendo l'irresponsabilità di studenti ed insegnanti.

Il monopolio statale dell'istruzione è *negazione di libertà*: unicamente l'esistenza della scuola libera garantisce alle famiglie delle reali alternative sia sul piano dell'indirizzo culturale e dei valori che sul piano della qualità e del contenuto dell'insegnamento.

Il monopolio statale dell'istruzione viola le più basilari regole della *giustizia sociale*: le famiglie che iscrivono il proprio figlio alla scuola non statale pagano due volte; la prima volta con le imposte – per un servizio di cui non usufruiscono – e una seconda volta con la retta da corrispondere alla scuola non statale.

Il monopolio statale dell'istruzione devasta l'efficienza della scuola: la mancanza di competizione tra istituzioni scolastiche trasforma queste ultime in nicchie ecologiche protette e comporta di conseguenza, in genere, irresponsabilità, inefficienza e aumento dei costi. La questione è quindi come introdurre la logica di mercato nel sistema scolastico, fermo restando che ci sono due vincoli da rispettare: l'obbligatorietà e la gratuità dell'istruzione.

10. Milton Friedman propone l'idea di buono-scuola

È la riflessione attenta sui danni prodotti dal monopolio statale dell'istruzione che induce a pensare a quella terapia consistente nella proposta della introduzione della competizione all'interno del sistema scolastico italiano. E qui diciamo subito che le soluzioni che potrebbero riequilibrare le sorti della scuola italiana in senso conforme alle regole del mercato – in modo da migliorarne i rendimenti e moralizzarne i comportamenti, già soltanto introducendo dosi incrementali di libera competizione – sono due: una radicale, il *buono-scuola*, l'altra di valore quanto meno «terapeutico», *il credito di imposta*.

È al premio Nobel per l'economia (1976) Milton Friedman che dobbiamo l'esplicita formulazione dell'idea di buono-scuola. Scrive dunque Friedman: «Una società stabile e democratica è impossibile senza un certo grado di alfabetismo e di conoscenze da parte della maggioranza dei cittadini e senza una diffusa accettazione di alcuni complessi comuni di valori. L'educazione può contribuire a entrambi questi aspetti. Di conseguenza, il guadagno che un bambino ricava dall'educazione non ridonda solo a vantaggio del bambino stesso o dei suoi genitori, ma anche a vantaggio degli altri membri della società. L'educazione di mio figlio contribuisce anche al vostro benessere contribuendo a promuovere una società stabile e democratica. Non è possibile identificare quali siano i singoli (o le famiglie) che ne beneficiano e, quindi, addossare ad essi gli oneri specifici per i servizi resi. Ci troviamo, quindi, di fronte ad un importante caso di "effetto indotto". Quale genere di intervento pubblico



risulta giustificato da questo particolare effetto indotto? Il più ovvio è quello di assicurare che ogni bambino riceva una data quantità di servizio scolastico di un certo tipo [...] I governi potrebbero imporre un livello minimo di scolarità e assicurarne il funzionamento concedendo ai genitori dei titoli di credito rimborsabili per una determinata somma massima annua per ciascun figlio qualora fosse spesa per servizi scolastici “approvati”. I genitori in tal caso sarebbero liberi di spendere questa somma, e ogni altra somma addizionale di tasca propria, per l’acquisto di servizi scolastici da un istituto di loro propria scelta, ma “approvato” dalla pubblica autorità. I servizi scolastici potrebbero in tal modo essere forniti da imprese private gestite a fini di profitto o da istituzioni senza scopo di lucro. Il ruolo del governo, in tal caso, sarebbe soltanto quello di assicurare che le scuole soddisfino certi requisiti minimi, come, ad esempio, la inclusione nei loro programmi di un contenuto comune minimo, allo stesso modo, per esempio, che ora il governo provvede alla sorveglianza sui ristoranti per garantire che essi rispettino gli standard sanitari minimi fissati dalle autorità».

11. Friedrich A. von Hayek si trova d’accordo con Milton Friedman

Ne *La società libera* Friedrich August von Hayek, anch’egli premio Nobel per l’economia (1974), afferma: «Non solo le ragioni *in contrario* all’amministrazione pubblica della scuola appaiono oggi più che mai giustificate, ma sono scomparse gran parte delle ragioni che in passato avrebbero potuto essere addotte in favore. Qualunque cosa possa essere stata allora vera, oggi con le tradizioni e le istituzioni dell’educazione universale solidamente stabilite e con i moderni mezzi di trasporto che risolvono gran parte delle difficoltà dovute alle distanze, è indubbio che non è più necessario che lo stato non solo finanzia l’educazione ma direttamente vi provveda».

E qui richiamandosi esattamente al saggio di Friedman del 1955, *The Role of Government in Education*, Hayek

propone che «si potrebbe benissimo provvedere alle spese per l’istruzione generale, attingendo alla borsa pubblica, senza che debba essere lo Stato a mantenere le scuole, dando ai genitori dei buoni che coprano le spese dell’istruzione di ciascun ragazzo, buoni da consegnare alla scuola di loro scelta». Hayek prosegue: «Si potrebbe anche auspicare che lo Stato provveda direttamente alle scuole in alcune comunità isolate dove, perché possano esistere scuole private, il numero dei ragazzi è troppo basso (e il costo medio dell’istruzione pertanto troppo alto). Ma nei confronti della grande maggioranza della popolazione, sarebbe senza dubbio possibile lasciare l’intera organizzazione e amministrazione dell’istruzione agli sforzi privati, mentre da parte sua

lo Stato dovrebbe semplicemente provvedere al finanziamento di base e a garantire uno standard minimo per tutte le scuole in cui potrebbero essere spesi i suddetti buoni. Un altro dei grandi vantaggi di questo piano sarebbe che i genitori non si troverebbero più davanti all’alternativa o di dover accettare qualsiasi tipo di istruzione fornita dallo Stato o di pagare di tasca propria il prezzo di un’istruzione un po’ più cara; e se scegliesse una scuola diversa da quelle comuni, dovrebbero pagare solo un costo addizionale».

12. Il credito d’imposta

Se l’introduzione del *buono-scuola* dovesse, per le ragioni più varie, apparire come improponibile, in un dato momento storico, allora – come soluzione intermedia sulla via del *buono-scuola* – linee di competizione potrebbero venir innescate all’interno del nostro sistema scolastico tramite il credito di imposta. Il credito di imposta è la detrazione che si applica sull’ammontare dell’imposta dovuta, la quale viene decurtata di tutta o di una parte della retta scolastica che deve pagare chi sceglie una scuola libera. Va da sé che ai ragazzi di famiglie nullatenenti va pagata la retta da parte dello Stato. E anche in questo caso lo Stato risparmierebbe. Ecco, di seguito, un rapido esempio. Prendiamo in considerazione l’anno scolastico 1992-1993. In quell’anno gli alunni che frequentano la scuola elementare sono 2.700.000 (circa). Ogni alunno costa alla comunità (Stato ed enti locali) circa 6.000.000 all’anno. Dunque la spesa totale si aggira sui 16 mila miliardi di lire per anno. Con un credito di imposta pari al 70% del costo

**«Non solo le ragioni
in contrario
all’amministrazione
pubblica della scuola
appaiono oggi più che
mai giustificate, ma
sono scomparse gran
parte delle ragioni che
in passato avrebbero
potuto essere addotte
in favore.»**

effettivo di un alunno della scuola statale – i 243.125 alunni che nell’anno scolastico 1992/93 hanno frequentato le scuole non statali – verrebbero a costare 985 miliardi circa di lire. Alle scuole statali questi 243.125 alunni costerebbero 1.358.750.000.000. Il risparmio sarebbe, pertanto, di quasi 400 miliardi. E tutto questo senza badare all’incremento del valore di libertà delle famiglie; alla maggiore efficienza quale effetto della competizione; alla possibilità di ingresso di giovani insegnanti nel sistema educativo.

13. Perché va combattuta l’idea di «convenzione»

Quella che va combattuta è l’idea di convenzione – idea abbracciata a destra, anche al centro, e soprattutto a sinistra; e pure da buona parte del mondo cattolico. La verità è che la convenzione mette sin dall’inizio tutte le scuole libere, in maniera totale, nelle mani dello Stato o della Regione: cioè nelle mani dei partiti e dei burocrati. La convenzione equivale – lo si voglia o meno – alla creazione di centri produttori di *clientes*. Con la convenzione (sovvenzioni, pagamenti degli stipendi ai professori, e simili misure) si dà vita non ad un sistema concorrenziale, ma ad un sistema spartitorio, consociativo e collusivo. La realtà è che: chi paga compra. *Beneficium accipere, libertatem est vendere*. La convenzione strappa la scuola dalle mani delle famiglie per renderla preda delle brame di burocrati politicizzati. La convenzione elimina la competizione. Qui non si vogliono mettere in discussione le buone intenzioni e l’onestà di quanti sostengono la convenzione. Solo che di buone intenzioni sono lastricate le vie dell’inferno. Quella della convenzione è la via dell’asservimento totale della scuola.

Le scuole libere, ai nostri giorni, sono unicamente *libere di morire*. Si capisce, pertanto, che chi sta rischiando la scomparsa, invochi un po’ di ossigeno e si rifugi nella richiesta della *convenzione*. Tutto ciò è comprensibile. E, tuttavia, non dovremmo mai stancarci di ripetere, sinché avremo forza, che la convenzione è il colpo finale alla libertà della scuola. E, allora, sarebbe forse più dignitoso morire in piedi, piuttosto che sopravvivere da accattoni ricattabili.

La verità è che il tipo di finanziamento della scuola libera non è indifferente per l’autentica libertà della scuola. Il *buono-scuola* equivale alla scuola libera; il credito di

imposta introduce serie misure di competizione all’interno del sistema scolastico italiano; la convenzione rende statali pure quelle poche scuole libere che il nostro Paese può ancora vantare.

14. Obiezioni contro il buono-scuola (e repliche alle obiezioni)

Con il *buono-scuola*, dunque, i fondi statali – sotto forma di “buoni” non negoziabili (*vouchers*) – andrebbero non alla scuola ma ai genitori o comunque agli studenti aventi diritto, i quali sarebbero liberi di scegliere presso quale scuola spendere il buono in questione. Il valore del *buono-scuola* si determina dal rapporto fra ciò che lo Stato spende attualmente per un dato tipo di scuola e il numero degli studenti che frequenta quel dato tipo di scuola.

Il *buono-scuola* amplia la libertà delle famiglie; rende più efficienti – tramite la concorrenza – la scuola statale e quella non statale; è una carta di liberazione per le famiglie meno abbienti.

La proposta del buono-scuola è la proposta di una giusta terapia per le malattie della scuola italiana. È una terapia che non è né di destra né di sinistra. È una buona idea, una soluzione ragionevole di un problema urgente. Se un idraulico ripara una fogna che si è rotta, la riparazione è di destra o di sinistra? Se un chirurgo conduce a buon fine una difficile operazione, non ha alcun senso chiedersi se il suo lavoro sia di destra o di sinistra. È così, allora, che ragionevoli «uomini di sinistra» e ragionevoli «uomini di destra»

hanno proposto e difeso l’idea di buono-scuola esattamente quale adeguata soluzione di un problema urgente. E sarebbe forse tempo di farla finita con l’idea che è buono tutto e solo ciò che è pubblico; che è pubblico solo ciò che è statale; che è statale tutto quello che può essere preda dei partiti. E dobbiamo chiederci: svolge un migliore *servizio pubblico* una scuola statale inefficiente oppure una scuola non statale ben funzionante, meno costosa, più efficiente? È «più pubblica» una scuola non statale efficiente ovvero una scuola statale improduttiva e sciupona?

***Il buono-scuola amplia
la libertà delle famiglie;
rende più efficienti,
tramite la concorrenza,
la scuola statale
e quella non statale;
è una carta di
liberazione per le
famiglie meno abbienti***

Ma ecco la prima obiezione contro la proposta del *buono-scuela*: la scuola è un settore strategico, dunque non può venire lasciata al «mercato». A costoro replichiamo in modo deciso e secco: proprio perché la scuola è un settore strategico, essa va gestita con le regole del mercato, mettendo in competizione scuole statali e scuole non statali. E aggiungiamo: niente è più necessario del pane – quello del pane è sicuramente un settore strategico –, eppure noi abbiamo il pane buono ogni mattina, per la ragione che se un forno ci servisse male noi avremmo la possibilità di servirci da un altro fornaio. Adam Smith docet. Ed è così che *la competizione è la più alta forma di collaborazione*.

Altra obiezione – abbracciata da più parti – è che, in regime di buono-scuela, poche famiglie sarebbero in grado di scegliere la scuola adeguata per i loro figli. Tale presa di posizione è un affronto alla democrazia (elettori a diciotto anni, tanti italiani – uomini e donne – sarebbero, ancora più avanti negli anni – incapaci di far la



migliore scelta per la scuola dei propri figli). Ed è un'idea falsa, nella generalità dei casi: anche nei paesi più sperduti della nostra Penisola, pure la mamma meno colta e il padre più distratto sanno qual è la maestra più brava, più disponibile, più umana; e sanno quali sono i docenti più validi della locale scuola media; e vanno dal direttore didattico o dal preside a chiedere e ad insistere perché il loro figlio o la loro figliola vengano iscritte in una sezione piuttosto che in un'altra. L'interesse è sorgente di energia per la cattura delle informazioni. In ogni caso, se un genitore sbaglia, sbaglia per suo figlio; i politici possono sbagliare per intere generazioni.

La verità è che le scuole statali serie non hanno nulla da temere dall'introduzione del *buono-scuela*. Temono la concorrenza le scuole poco serie – siano esse statali o non statali – e tutti coloro che atterriti alla sola idea di dover competere con scuole magari meglio organizzate e in cui operano colleghi più preparati, preferirebbero evitare qualsiasi confronto e soprattutto il giudizio degli utenti.

All'obiezione secondo cui la competizione, introdotta nel sistema scolastico, avrebbe come esito la negazione dell'eguaglianza, di scuole uguali per tutti, c'è da replicare che nessuna scuola è e sarà mai uguale all'altra – un preside più attivo, professori più preparati, una segreteria più efficiente, ecc. fanno la differenza. *Nessuna* scuola è o sarà mai uguale all'altra; ma *tutte* le scuole, quelle statali e quelle non statali, possono migliorare sotto lo stimolo della competizione.

C'è poi in giro un anticlericalismo becero e fuor di luogo e fuor di tempo, in base al quale non si vuole la scuola libera perché questa sarebbe «la scuola dei preti». Posizioni del genere non meritano neppure di essere discusse e la verità è che quei pochi cattolici che lottano per la scuola libera non lottano solo per la loro scuola, *lottano per la più ampia libertà di insegnamento*. E a quanti sostengono che le scuole di orientamento confessionale non debbono esistere perché sarebbero fabbriche di intolleranza, va semplicemente ricordato che la verità sta nel contrario: proibire e soffocare le differenze può essere – come ha affermato non molto tempo fa l'arcivescovo di Parigi, card. Lustiger – la prima causa della loro violenta esplosione. In Germania esistono scuole neutre e scuole confessionali, protestanti e cattoliche. *Le diversità di visioni del mondo e di valori scelti sono l'essenza della società aperta*. Proibire le scuole di orientamento confessionale o comunque farle morire per mancanza di fondi equivale alla negazione della società aperta. *La società aperta è chiusa solo agli intolleranti*. Di conseguenza, non esistono ragioni per proibire le scuole di

orientamento confessionale, se queste si inseriscono nel quadro dei valori della nostra Costituzione: tolleranza, antirazzismo, solidarietà, ecc. Negare la presenza delle scuole di orientamento confessionale significa distruggere l'esistenza di pezzi della nostra migliore storia e proibire sviluppi futuri di questa. E qui è più che opportuno far presente che, per esempio, in Belgio accanto a scuole libere di orientamento cattolico e protestante, troviamo anche istituti gestiti da autorità religiose ebraiche ed islamiche; e scuole induiste ed islamiche sono in funzione nei Paesi Bassi.

E le cose non si fermano qui, giacché si aggiunge che le scuole ad orientamento confessionale sarebbero – quasi ex definitione – centri di *formazione acritica*. Dunque, per esempio, la “scuola cattolica” consisterebbe di professori dogmatici e studenti acritici. Tutto questo sulla base dell'idea che un credente non può che essere acritico. Non c'è bisogno di richiamare Max Scheler per venire a conoscenza del fatto che, per esempio, una fede cristiana consapevole favorisce e potenzia menti critiche. Basterà qui richiamare il fatto che Newton era cristiano, che lo fu Kant, e prima di loro lo furono Cartesio e Pascal. Dunque: Cartesio, Pascal, Newton e Kant – tutti acritici perché cristiani? Acritici: Agostino, Tommaso, Scoto, Ockham? E davvero critici gli statalisti anticlericali? Hilary Putman è un ebreo osservante: anch'egli, dunque, vittima dell'indottrinamento e mente acritica, sprofondato nel più bieco dogmatismo e un pericolo per la democrazia?

I laicisti dovrebbero essere più attenti e meno dogmatici e meno acritici nei loro pronunciamenti e nelle loro scomuniche. Il laicismo, subito coniugato con lo statalismo, contrasta con la prospettiva laica della concezione liberale. Il laico non è un laicista. E un laicista non è un vero liberale. Lo Stato liberale, cioè laico, non ha un agnosticismo da privilegiare o da imporre. L'agnosticismo – che poi si impasta con il rifiuto di ogni fede rivelata – è una concezione filosofica che, in una autentica società aperta, convive con altre concezioni filosofiche e religiose della vita – è una concezione rispettabile, ma non può pretendere di essere onnivora, di ergersi a «religione di Stato», e a giudicare inappellabile di altre scelte di concezioni della vita, non può porgersi come unica prospettiva del sistema scolastico, e presumere di cancellare da questo sistema quello che secoli di storia hanno costruito e ci hanno tra-

***Il laico non è un
laicista.
E un laicista
non è un vero liberale***

mandato: le visioni religiose della vita e della storia - orizzonti di senso e di valori entro i quali spendere la vita. Un sistema scolastico che al suo interno non favorisce l'istituzione di scuole ad orientamento religioso proibisce lo sviluppo delle diverse identità; è frutto di menti indottrinate e dogmatiche cariche di clericalismo rovesciato.

Si ripete, sempre da più parti, che le scuole private – e segnatamente quelle cattoliche – sarebbero «luoghi di indottrinamento», a differenza delle scuole statali viste come centri di costruzione di menti critiche. È chiaro che siamo di fronte ad una accusa generica e genericamente infamante. *Insegnanti critici* si trovano in scuole statali e in scuole non statali; così come guarnigioni di *insegnanti dogmatici* si trovano in scuole statali e non statali. Solo che dagli insegnanti dogmatici delle scuole statali, le famiglie, che non hanno la possibilità di mandare i propri figli in altre scuole, non possono facilmente difendersi. E che il dogmatismo abbia costituito una malattia grave di tanti docenti, soprattutto negli anni passati, è testimoniato dalla estesa diffusione di non pochi libri di testo – per esempio, di filosofia, letteratura, storia – non costruiti di certo da menti scientifiche, aperte, capaci di dubbi e problematiche, libri di testo che non hanno sicuramente contribuito a formare menti critiche.

Altra obiezione, questa volta da parte di un noto giurista italiano: la Scuola deve rimanere saldamente e totalmen-



te nelle mani dello Stato a motivo del fatto che è soltanto la scuola pubblica in grado di garantire la formazione del cittadino. Ed ecco la replica di Angelo M. Petroni: «La tesi è semplicemente falsa sul piano descrittivo (qualcuno può pensare che il cittadino inglese formato ad Eton sia peggiore del cittadino italiano formato nel migliore Liceo statale italiano?). Ma evidentemente è ancora più inaccettabile sul piano dei valori liberali. Dietro di essa vi è l'eterna idea dello *Stato etico*, di uno Stato che ha il diritto di formare le menti dei propri cittadini/sudditi, sottraendo i giovani alle comunità naturali e volontarie, prime tra le quali quella della famiglia». L'introduzione del buono-scuola attuerebbe l'unica soluzione compatibile con le regole di una democrazia libera: la possibilità di scegliere tra scuole diverse quella più affine alle proprie convinzioni culturali, filosofiche e religiose. Solo la varietà, diversità e pluralità delle scuole possono garantire la libertà, che viceversa è negata dalla unicità del sistema scolastico, compagna ineliminabile del finanziamento pubblico.

15. Luigi Sturzo e la difesa della scuola libera

Coraggioso e acuto difensore della competizione nel sistema scolastico, cioè della scuola libera, è stato don Luigi Sturzo. Si riportano, di seguito, alcune sue prese di posizione.

- Nel luglio del 1947 su «Sophia» e sul n. 7 di «Idea» Sturzo pubblica un articolo riguardante *La libertà della scuola*. Qui, con acume e preveggenza impressionanti Sturzo pone il dito su di una piaga che da quei giorni non si è più rimarginata. Leggiamo: «L'eredità fascista nel campo della scuola è stata disastrosa come in campo militare e politico. Il monopolio statale fu completo; la scuola privata credette giovare delle concessioni e dei favori che pagò con la perdita di ogni libertà didattica e funzionale». Dunque: per salvare la scuola è necessario, urgente, cambiare rotta; senonché – egli annota – «il disorientamento persiste, e le linee sostanziali tracciate dagli articoli 27 e 29 della Costituzione (che poi divennero gli articoli 33 e 34 del testo costituzionale), invece di fissare una chiara direttiva accettabile, con il loro

pesante impaccio legislativo ne aggravarono la crisi». Un giorno un amico di Sturzo, colpito dalle aspre critiche di costui nei confronti della scuola monopolizzata dello Stato, chiese quali fossero le sue proposte per riformarla. E la sua risposta fu «di aprire le finestre e fare entrare una buona corrente d'aria di libertà, altrimenti vi si morirà asfissati». Certo, Sturzo ben conosceva le radici e le ragioni della scuola di Stato in Italia. Egli non intendeva minimamente proporre l'abolizione. Voleva soltanto che il sistema scolastico venisse riformato «senza improvvisazione e con sani criteri didattici e sociali». Ma il *punto principale* era, a suo avviso, «quello dell'orientamento dell'opinione pubblica verso la libertà scolastica e contro il monopolio di Stato». Tutto ciò nella convinzione che «finché la scuola in Italia non sarà libera, neppure gli italiani saranno liberi: essi saranno servi, servi dello Stato, del partito, delle organizzazioni pubbliche e private di ogni specie [...]. La scuola vera, libera, gioiosa, piena di entusiasmi giovanili, sviluppata in un ambiente adatto, con insegnanti impegnati alla nobile funzione di educatori, non può germogliare nell'atmosfera pesante creata dal monopolio burocratico statale».

- Sull'«Illustrazione italiana» del 12 febbraio del 1950 Sturzo affronta (con un articolo dal titolo: *Scuola e diplomi*) la questione dei diplomi – del pezzo di carta, del titolo rilasciato dallo Stato, visto come talismano in grado «di aprire le porte dell'impiego stabile». Sturzo è deciso: «Occorre capovolgere la situazione: sia lo studio, non il diploma ad aprire le porte dell'impiego». Ed ecco la sua proposta: «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 scoletta elementare di Pachino o di Tradate, sia l'università di Padova o di Bologna, il titolo vale la scuola. Se una tale scuola ha una fama riconosciuta, una tradizione rispettabile, una personalità nota nella provincia o nella nazione, anche nell'ambito internazionale, il suo diploma sarà ricercato, se, invece, è una delle tante, il suo diploma sarà uno dei tanti». Sturzo, inoltre, si poneva il problema degli insegnanti, e proponeva che sia le scuole statali che quelle non statali avessero «il diritto di partecipare alla scelta dei professori» – giacché altrimenti si dovrebbe dire che le scuole siano esclusivamente in funzione degli insegnanti.

- La direzione dell'«Illustrazione italiana», nel pubblicare l'articolo di Sturzo, espresse in una nota alcune riserve. Sturzo, allora, inviò al giornale una lettera in cui precisava che le sue idee sulla libertà di scuola erano note sin da prima della fondazione del partito popolare e che

egli l'aveva difesa nei quattro anni del suo segretariato politico «quando alla Camera furono contrastati i tre disegni di legge scolastica proposti da Croce, da Corbino e da Anile». E aggiungeva che le sue esperienze inglese, olandese, svizzera, belga e americana dal 1924 al 1946 «sono state posteriori, e sono servite a confermarmi nell'idea che solo la libertà può salvare la scuola in Italia». E poi: «La storia del “confessionalismo scolastico” che si avvantaggerebbe della “libertà”, fa *pendant* con quella del “comunismo” che si avvantaggia della libertà, o del “laicismo” che si avvantaggia della libertà. Bisogna scegliere o la libertà con tutti i suoi “inconvenienti” ovvero lo statalismo con tutte le sue “oppressività”. Io ho scelto la libertà fin dai miei giovani anni, e tento di potere scendere nella tomba senza averla mai tradita. Perciò ho combattuto in tutti i campi, e non solo in quello scolastico, lo “statalismo”, sia quello pre-fascista, sia quello fascista, e combatto oggi lo statalismo post-fascista, del quale parecchi dei miei amici, *bongré, malgré*, si sono fatti garanti.

L'intolleranza scolastica dei laicisti è sostanziata dalla presunzione che essi difendono la libertà: mentre la libertà non è monopolio di nessuno. Il monopolio scolastico dello stato è sostanziato da una presunzione che solo lo stato sia capace di creare una scuola degna del nome; mentre non è riuscito che a burocratizzarla e fossilizzarla. In sostanza: non c'è libertà dove c'è intolleranza e dove c'è monopolio. Questa è la triste situazione italiana». Lo era nel 1950. E lo è, disgraziatamente, anche oggi.

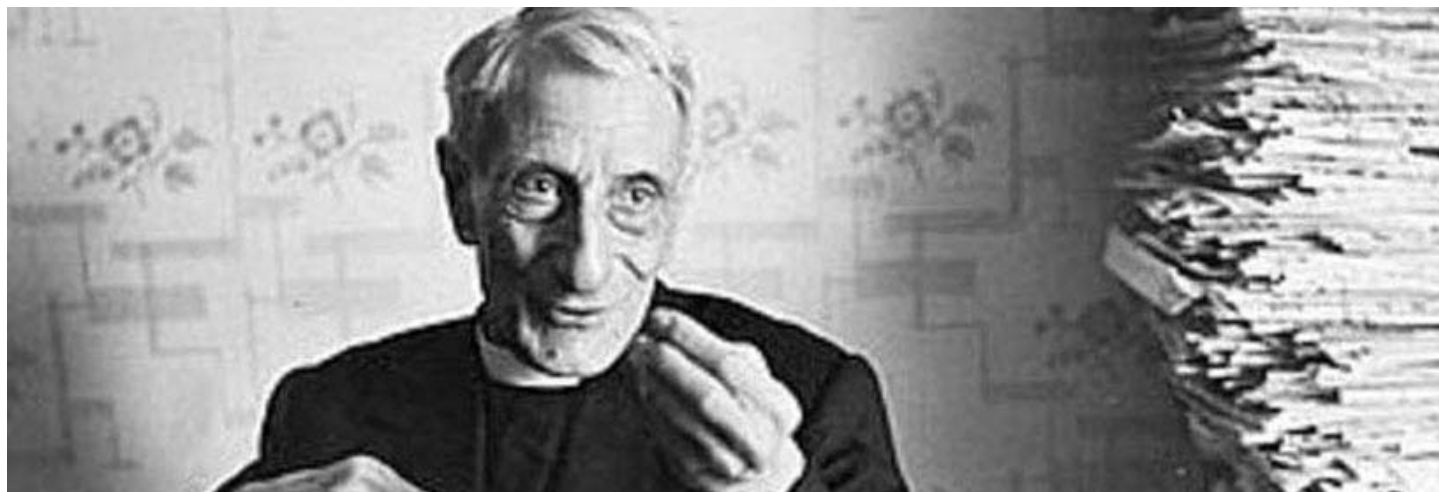
- *Il sofisma della libertà* appare su «La via» del 23 settembre del 1950. Qui Sturzo contesta le equazioni laiciste stando alle quali «scuola-di-stato uguale libertà d'insegnamento: scuola privata uguale privazione della libertà di insegnamento». In questa sede riveste tuttavia

grande rilevanza la lettera che lo stesso giorno, a completamento dell'articolo, don Sturzo invia all'on. Guido Gonella, allora ministro della Pubblica istruzione:

«Caro Gonella,

ho letto articolo per articolo il progetto di riforma scolastica e, mentre apprezzo l'enorme lavoro compiuto e lo sforzo di dare ordine all'attuale sistema scolastico, ho parecchi dubbi, non poche perplessità e persino delle serie obiezioni. Forse, partendo da criteri diversi e da esperienze diverse, non troviamo il terreno comune di intesa in materia così grave e complessa. Mi rendo conto che tu non sei libero di attuare un tuo ordinamento e sei vincolato da tutto il sistema burocratico che opprime la scuola statale, e che tende a rendere soggetta allo stato la scuola non statale e tutte le iniziative culturali e assistenziali della scuola.

Io combatto lo *statalismo*, malattia che va sempre più sviluppandosi nei paesi cosiddetti democratici, che in Italia (come in Francia) toglie respiro e movimento alla scuola. Siamo arrivati a questo, che quella piccola e contrastata partecipazione civica nell'ordinamento della scuola (comune e provincia) che era nell'Italia pre-fascista, non ha più posto neppure nel tuo progetto, e che le poche attribuzioni date dalla costituzione alla regione sono, nel tuo progetto, regolamentate e soverchiate con l'ingerenza burocratica del ministero e degli ispettorati regionali (violando, perfino, i diritti delle regioni a statuto speciale). Non ti dico quale disappunto per me leggere le disposizioni che riguardano l'insegnamento privato. Un italiano andato in America, mi scriveva scandalizzato che là non c'è un ministero della pubblica istruzione. Gli risposi, a giro di posta, che, perciò, l'americano è un popolo libero e l'italiano no. Comprendo bene che l'Italia, senza lo stato (e il suo ministero della pubblica istruzione) sarebbe senza scuole sufficienti per una



popolazione così densa e così povera; perciò bisogna rassegnarsi alla scuola di stato, come il minor male, evitando, però, che resti così accentrata, burocratizzata e monopolizzata come l'abbiamo ereditata dai fascisti e come, purtroppo, sembra che venga tramandata (auspice la democrazia cristiana) ai nostri posteri».

16. *Perché Sturzo ammirava Maria Montessori*

Il 6 maggio del 1952 si spegneva a Noordwijck, in Olanda, Maria Montessori. Nel giugno dello stesso anno, ancora su «La via», viene pubblicato un articolo di Luigi Sturzo intitolato *Ricordando Maria Montessori*.

«1907: ero da due anni sindaco di Caltagirone. La scuola mi interessava più di ogni altro ramo dell'amministrazione: non invano avevo insegnato per dodici anni al seminario vescovile, ed avevo già fatte le prime battaglie per la libertà della scuola. Le mie gite a Roma erano frequenti allora, sia per l'associazione nazionale dei comuni, della quale ero consigliere, sia per gli affari del mio comune; così mi capitò di incontrare presso amici la dottoressa Montessori che mi invitò a visitare la sua scuola nel quartiere S. Lorenzo. Sapevo che sospetti di naturalismo avevano ostacolato l'iniziativa; dopo un lungo colloquio decisi di visitare la scuola e rendermi conto del tipo di scuola e delle ragioni del metodo. Andai più volte a S. Lorenzo; il mio interessamento si accrebbe di volta in volta; e Maria Montessori non dimenticò mai il piccolo prete che per il primo aveva preso diretto interesse alla sua iniziativa, l'aveva incoraggiata, ed aveva affermato che nessuna pregiudiziale anticristiana fosse alla base di quell'insegnamento; cosa che poteva essere introdotta in questo e in altri metodi da maestri non credenti. Da quel periodo iniziale non ebbi occasione di rivedere la Montessori che più tardi, in qualche sua sosta a Roma, dopo la fine della prima guerra mondiale, con rapidi incontri per conoscere i progressi delle sue molteplici iniziative.

Poscia 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 segnava allora che pochi, anzi pochissimi. Così ci rivedemmo; e si parlò

***Mi son più volte
domandato perché
da quarantacinque anni
ad oggi, il metodo
Montessori non sia stato
diffuso nelle scuole
italiane.***

dell'Italia, soprattutto dell'Italia, e delle vicende nostre e dello sviluppo del metodo Montessori nel mondo, e dei piani del futuro e ricordammo la visita del prete caltagirone alla scoletta di S. Lorenzo.

L'alone di simpatia e di fiducia che circondarono le varie iniziative all'estero della Montessori e la diffusione del suo metodo, il premio Nobel, tutto servì a far mettere in prima linea nel mondo la figura di questa italiana. La confrontavo con un'altra italiana, 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 prote-

stante. 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.

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».

Economia sociale di mercato

Le punture di spillo non rendono più competitivo il Paese

Fabio G. Angelini

L'ennesima messa in scena del Governo Renzi, in contemporanea con l'enfatico annuncio dei milioni di posti di lavoro magicamente creati dal Jobs Act (ma chi ci crede?), si è consumata sul palcoscenico della concorrenza.

Nell'articolo 1 "Finalità" del disegno di legge licenziato dal Consiglio dei Ministri si legge che *"la presente legge interviene a rimuovere ostacoli regolatori all'apertura dei mercati, a promuovere lo sviluppo della concorrenza e a garantire la tutela dei consumatori, anche in applicazione dei principi del diritto dell'Unione europea in materia di libera circolazione, concorrenza e apertura dei mercati, nonché, alle politiche europee in materia di concorrenza"*. Oh, finalmente...si potrebbe dire!

E, invece, no. Per rasantare il ridicolo, ormai il Governo Renzi gli annunci li inserisce anche nei testi di legge, quasi a voler dire *"noi l'abbiamo scritto, se non succede nulla che volete da noi? La colpa sarà dei soliti gufi"*.

Al di là degli scherzi, se già le lenzuolate di ber-saniana memoria apparivano ben poca cosa rispetto alle esigenze di concorrenzialità del Paese, le punture di spillo di Renzi, più che a promuovere la concorrenza e a liberalizzare i mercati, sembrano poco più che un timido (e difficilmente realizzabile) tentativo teso a far risparmiare qualche spicciolo a qualche consumatore. Non si intravede, dunque, né una strategia per favorire la crescita, né un grande piano redistributivo teso a promuovere l'equità sociale. Ancora una volta, non resta che molta propaganda e poca sostanza. Ma, del resto, è questa la cifra del Governo Renzi.

Si interviene su qualche settore (assicurazioni, energia, professionisti, telecomunicazioni, servizi bancari, farmacie), si pone qualche obbligo in più sulle imprese, si impongono per legge sconti o prezzi amministrati, si trasferisce un regime di privativa da una categoria ad un'altra (magari meno costosa), si permette l'ingresso dei soci di capitale in studi legali e farmacie, tenendosi ben



alla larga dal nodo dei conflitti di interesse insiti nel sistema, ed ecco fatto, si raggiungono ben tre obiettivi in un colpo solo. Il Governo Renzi può continuare a spacciare per grandi riforme strutturali interventi marginali e spesso dannosi per il Paese, gli elettori (forse) risparmiano qualche euro su qualche aspetto altrettanto marginale della propria vita (ovviamente, da compensarsi con qualche altro aumento di tasse), ed il sistema economico – almeno nei *talk show* e sui giornali - diventa concorrenziale.

È l'impostazione che è sbagliata. La concorrenza aiuta a rendere più efficienti i mercati e, mercati più efficienti, significa spesso prezzi più bassi, migliore qualità delle prestazioni ed un maggiore grado di innovazione. Solo seguendo quest'ordine, un intervento normativo teso a



“rimuovere ostacoli regolatori all’apertura dei mercati, a promuovere lo sviluppo della concorrenza” può ambire, nello stesso tempo, a tutelare i consumatori migliorando i servizi ed abbassandone i costi, ad attirare gli investimenti e a creare sviluppo.

Occorre tradurre in provvedimenti normativi una ricetta economica precisa che, puntando sulla concorrenza e sulla liberalizzazione dei mercati - da realizzarsi principalmente riducendo il perimetro dell’intervento pubblico nell’economia, rimuovendo le situazioni di conflitto di interesse e riducendo i margini di discrezionalità della pubblica amministrazione - possa innescare un modello di sviluppo incentrato sull’inclusione e sull’equità sociale, rovesciando il paradigma su cui ancor oggi poggia il nostro sistema economico-imprenditoriale. Il paradigma cioè delle istituzioni estrattive che, concentrando il potere (economico, politico, mediatico) nelle mani di pochi, priva il sistema di quella dinamicità e creatività necessaria per competere sui mercati globali e risulta incapace di promuovere la coesione sociale.

Seguendo tale impostazione, uno dei terreni su cui è più urgente intervenire è quello dei servizi pubblici o, meglio, dei servizi di interesse economico generale che, per la loro rilevanza economica, possono avere un grande impatto in termini di attrazione di nuovi investimenti. Pensiamo al settore dei trasporti, a quanto la crescita

La concorrenza aiuta a rendere più efficienti i mercati e, mercati più efficienti, significa spesso prezzi più bassi, migliore qualità delle prestazioni ed un maggiore grado di innovazione

dimensionale di un aeroporto (e non certo la proliferazione di tanti piccoli aeroporti ad uso e consumo degli interessi di pochi) e l’affidamento della relativa gestione ad operatori internazionali scelti con gara possa favorire lo sviluppo del turismo.

In questo senso, anche se la strada è ancora lunga, l’esempio della Puglia e di come lo sviluppo degli aeroporti di Bari e Brindisi abbia favorito gli investimenti è

illuminante. Pensiamo al settore dei servizi pubblici locali, dove la concorrenza può giocare un ruolo fondamentale per favorire l’integrazione tra i piccoli operatori ed il progressivo abbandono del modello del capitalismo pubblico locale, ovvero, per scardinare le rendite di posizione e favorire nuovi investimenti infrastrutturali. In questo senso, ove le condizioni di mercato lo permettano, occorrerebbe superare completamente il modello della “concessione di servizi”, sostituendola con un più semplice “contratto di servizi” che –

su aree vaste – definisca gli obblighi di servizio pubblico e regoli l’utilizzo dei beni pubblici necessari per l’erogazione dei servizi. E, ancora, fare uscire la politica dalla gestione di tali attività, liberando i concessionari dei servizi pubblici dalle catene del clientelismo e, in qualche caso, purtroppo anche della corruzione. Pensiamo ancora a quante attività, specie nel settore sociale, potrebbero essere svolte anziché da organizzazioni burocratiche, dalla società civile, promuovendo investimenti nel terzo settore e liberando interi comparti (dalla salute ai servizi sociali) dal peso della burocrazia e degli interessi di parte. Pensiamo, infine, a quanto il nostro Paese necessiti di un’industria dei servizi effi-

ciente e competitiva (turismo, cultura, finanza, professioni, informazioni, ecc...), capace di diventare motore dello sviluppo e di supportare adeguatamente il settore manifatturiero; e di quanto, invece, l'eccessiva invadenza del settore pubblico ne impedisca spesso la crescita. In particolare, l'industria dei servizi informativi andrebbe completamente liberalizzata, mettendo a disposizione del mercato l'immenso patrimonio informativo pubblico, permettendo l'erogazione di servizi a valore aggiunto in grado di accrescere la competitività delle nostre imprese.

Sono questi i settori di intervento su cui dovrebbe concentrarsi un disegno di legge sulla concorrenza. È su questi temi, su cui però non si riscontrano proposte, che si gioca tanto la crescita quanto la capacità del sistema economico di creare nuovi posti di lavoro. Nel suo intervento, il Premier Renzi ha sottolineato come convivano due diverse immagini dell'Italia e degli italiani. La considerazione è certamente condivisibile, ma le motivazioni fornite per giustificarle però no. L'immagine di chi guarda l'Italia dall'esterno, riconoscendo la creatività, la capacità di adattarsi e di rimbocarsi le maniche degli italiani non va

*Spesso trova sbarrate
le porte del proprio
futuro a causa
di un sistema che
si alimenta di clientele e
di corruzione, in cui
il sistema bancario
finanzia le persone
(ed i connessi interessi)
piuttosto che le idee*

contrapposta a quella degli italiani che praticano lo sport di lamentarsi ad ogni costo del proprio Paese. No, non è credibile. L'altra immagine dell'Italia, infatti, è quella di chi la guarda dall'interno, di chi spesso trova sbarrate le porte del proprio futuro a causa di un sistema che si alimenta di clientele e di corruzione, in cui il sistema bancario finanzia le persone (ed i connessi interessi) piuttosto che le idee, in cui i costi (soprattutto quelli immateriali) per l'avvio di un'impresa risultano talmente elevati da scoraggiare anche le buone idee. Promuovere la concorrenza significa scardinare proprio queste barriere e, quindi, promuovere un modello inclusivo, fondato sull'equità e sul merito. Questo però non c'entra davvero nulla con i piccoli interventi sulle tariffe assicurative o sulla concorrenza nella distribuzione dei carburanti per autotrazione o, ancora, sull'eliminazione dei vincoli per il cambio di fornitore di servizi di telefonia. Avranno sicuramente la loro utilità, ma per favore non chiamiamoli interventi *pro concorrenziali*.



Economia sociale di mercato

70° di Bretton Woods e la perenne tentazione del serpente

di Flavio Felice

Il 22 luglio del 1944, in una città del New Hampshire, molto probabilmente fino a quel momento conosciuta solo ai suoi abitanti, si firmavano gli accordi di Bretton Woods. Il problema economico fondamentale del Dopoguerra, e che la conferenza di Bretton Woods intendeva affrontare, era evitare un sistema di cambi flessibili che avrebbero potuto alimentare le ragioni del conflitto internazionale. Per scongiurare un tale esito si diede inizio ad un processo, finalizzato alla creazione di istituzioni internazionali e ad un sistema di convertibilità della moneta a cambio fisso.

Nella Primavera del 1944 vennero presentati ai Paesi membri ONU il Piano Keynes e il Piano White, dal nome dei due principali estensori. Mentre il primo proponeva un'unione internazionale di *Clearing*, il secondo indicava un fondo internazionale di stabilizzazione. In entrambi i casi, lo scopo era di individuare un meccanismo per risolvere il problema economico del Dopoguerra: saldo del deficit, bilancia dei pagamenti in deficit, restrizione della domanda estera, recessione internazionale. In definitiva, con gli accordi di Bretton Woods si intese ricercare un meccanismo di cambio cooperativo globale per ristabilire un equilibrio tra le singole nazioni.

Con il Piano Keynes emergeranno le proposte di una Banca Centrale Soprannazionale e del *Bancor*, un'unità di moneta internazionale, per compensare il deficit della bilancia dei pagamenti. L'obiettivo era di istituzionalizzare un governo mondiale della moneta mediante incentivi e disincentivi, rispettivamente, per deficit e surplus. Il Piano White proponeva un Fondo di Stabilizzazione che avrebbe potuto concedere crediti a paesi con deficit da bilancia dei pagamenti, previa compatibilità della politica economica, nonché si sarebbe agganciata la valuta di ogni Stato membro al

dollaro e quest'ultimo all'oro: cambio aureo.

Il 1° luglio del 1944 a Bretton Woods ebbe inizio la Conferenza Monetaria e Finanziaria Internazionale delle Nazioni Unite che si concluse il 22 luglio con un compromesso tra Keynes e White e la nascita del Fondo Monetario Internazionale (FMI) e della Banca Internazionale per la Ricostruzione e lo Sviluppo (BIRS). La prima istituzione rispondeva alla proposta White, la seconda a quella di Keynes. In pratica, si stabiliva la convertibilità delle valute in dollari e l'aggancio di quest'ultimo all'oro, con un'oscillazione massima



dell'1%. Una volta stabilita la parità monetaria nessuno l'avrebbe potuta modificare, se non per correggere uno squilibrio fondamentale e dopo aver accolto i suggerimenti del Fondo. La difesa della parità bilaterale era affidata alle Banche Centrali che, mediante interventi nel mercato monetario, acquistando o vendendo, avrebbero ricondotto la valuta dentro i parametri.

Il meccanismo che ne verrà fuori sarà quello della doppia convertibilità, detto *Gold Exchange Standard*, in forza del quale la valuta statunitense assumerà il centro del sistema monetario internazionale, diventerà mezzo di pagamento e strumento di riserva.

Il meccanismo prevedeva che i singoli Paesi si impegnassero a convertire la propria valuta in dollari ad un prezzo fisso, riservandosi il diritto (minaccia) di convertire i dollari in oro al prezzo concordato. Ad ogni modo, la minaccia non fu sufficiente e ragioni politiche, unite a rigidità interne, decretarono il fallimento del meccanismo che entrò in vigore solo alla fine del 1958.

Negli anni '60 aumentò il costo di produzione dell'oro e il dollaro si deprezzò e i dollari provenienti dal deficit dei pagamenti divennero fonte di liquidità internazionale: la Federal Reserve avrebbe dovuto accrescere le sue riserve auree in misura proporzionale all'emissione di dollari, ma il cambio, essendo anacronistico, divenne insufficiente a remunerare la produzione. L'aumento della spesa pubblica statunitense, anche per finanziare la guerra in Vietnam e il crescente indebitamento fecero aumentare le richieste di convertibilità del dollaro in oro. Di fatto, il 15 agosto del 1971, il Presidente Richard Nixon dichiarò la sospensione della convertibilità del dollaro in oro. Alla fine degli accordi si giunse nel dicembre del 1971 con lo Smithsonian Agreement che comportò la svalutazione del dollaro e il ritorno a cambi fluttuanti. La fine degli accordi di Bretton Woods non significò lo smantellamento delle istituzioni che quegli accordi avevano sancito e, sebbene con compiti diversi, il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Centrale sopravvissero, mentre il General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) nel 1995 venne sostituito con il World Trade Organization (WTO).

Molta acqua è passata sotto i ponti da allora ad oggi e l'istituzione della moneta unica europea ha di fatto modificato lo scenario economico e monetario interna-

Il meccanismo che ne verrà fuori sarà quello della doppia convertibilità, detto Gold Exchange Standard, in forza del quale la valuta statunitense assumerà il centro del sistema monetario internazionale

zionale. La crisi finanziaria ed economica registrata dal 2007 ad oggi e l'emergere di nuove economie (BRICS) hanno spinto alcuni esperti e operatori economici a proporre la convocazione di un grande summit, una sorta di nuova Bretton Woods per ridiscutere le regole del gioco economico a livello globale. In tal caso, credo sia opportuno avere un'idea chiara sull'oggetto e sul metodo dei lavori.

Qualora il tema fosse riequilibrare il peso delle economie tradizionalmente avanzate con quello delle economie dei paesi emergenti, registriamo un significativo passo avanti con gli accordi di Fortaleza dello scorso 16 luglio e la costituzione della cosiddetta banca BRICS, articolata nella New Development Bank (NDB) e in un Fondo di riserva monetario denominato Contingent Reserve Arrangement (CRA – Accordo sui Fondi di Riserva). La banca avrà sede a Shanghai e sarà operativa dal prossimo anno, avrà un presidente dei governatori russo, un presidente del consiglio di amministrazione brasiliano, mentre il presidente della banca sarà indiano. Alla nuova banca potranno aderire anche altri paesi delle Nazioni Unite, sebbene la quota dei BRICS non potrà scendere sotto il 55%. Lo scopo

dichiarato è di "rafforzare, sulla base di sani principi bancari, la cooperazione tra i Paesi BRICS, integrare gli sforzi delle istituzioni finanziarie multilaterali e regionali per lo sviluppo globale, contribuendo a conseguire l'obiettivo di una crescita forte, sostenibile ed equilibrata". In pratica, come registrato da alcuni commentatori (non molti sinceramente, cfr. Tino Oldani, *Putin e i Paesi Brics fondano una Banca che sotterra Bretton*



Woods e rivoluziona la governance mondiale. Sui giornali, neppure una riga, in “Italia Oggi”, 18/7/2014), si tratta della nascita di una nuova Banca mondiale e del superamento della logica di Bretton Woods, che vedeva gli Stati Uniti e il dollaro al centro del sistema globale, dotata di ampie riserve, che si pone come alternativa al FMI e alla Banca Mondiale, e crea le premesse di una nuova architettura e *governance* finanziaria globale, “dove gli Stati Uniti non potranno più fare il bello e il cattivo tempo”.

Diverso il discorso se per “nuova Bretton Woods” intendiamo l’operazione ingegneristica di *government*, tesa a pretendere di voler ridisegnare a tavolino “l’architettura del nuovo capitalismo”, un’ autorità politica ed economica globale, questa volta immune dai limiti e dalle imperfezioni che hanno sancito la crisi dell’attuale sistema. Per procedere in questa direzione, in primo luogo, bisognerebbe condividere il giudizio sul capitalismo e sulle ragioni della crisi e, ad oggi, non mi sembra che ci sia una simile comunanza di vedute, ma soprattutto dovremmo essere d’accordo sull’ipotesi che l’attuale crisi stia aprendo ad un nuovo modello economico che prescindia dal libero mercato globale, ovvero se non stia, più realisticamente, correggendone le storture, per con-

sentire alle istituzioni di funzionare meglio.

Ammessi e non concessi che abbiano ragione coloro i quali sostengono che la gravità dell’attuale crisi necessiti di una rivoluzione paradigmatica e non soltanto di profonde riforme, al momento, credo che nessuno possieda gli strumenti analitici, la conoscenza e la sufficiente prospettiva storica per prevedere quale sia, da un punto di vista sistemico, l’esito dell’attuale crisi. Nel 1944 a Bretton Woods era fisicamente e culturalmente crollato un mondo, era definitivamente fallita un’idea di nazione, c’erano

dei vincitori e dei vinti, l’oggetto del “sinodo” era chiaro a tutti ed anche l’individuazione del metodo dei lavori appariva ragionevolmente condiviso.

Dunque, una cosa è operare per istituzionalizzare la poliarchia e riequilibrare posizioni di dominio anacronistiche, altro è proclamare la sentenza di morte della “mano invisibile”. Alcuni sostengono che l’attuale crisi dimostrerebbe che abbiamo sempre più bisogno di una “mano visibile” e che una nuova Bretton Woods dovrebbe orientare gli Stati in questa direzione. È evidente che è entrata in crisi una certa interpretazione anarcoide del mercato ed è giusto evidenziarne i limiti teorici. Ad ogni modo, sappiamo che l’espedito della “mano invisibile” è stato elaborato da Smith “non tanto e non solo” per consolidare teoricamente il *laissez faire*, quanto per evidenziare “anche e soprattutto” un dato epistemologico da sempre conosciuto dagli studiosi delle scienze sociali: il problema delle conseguenze inintenzionali delle azioni intenzionali. Una nuova Bretton Woods, alla luce della teoria della “mano invisibile”, dovrebbe tenere conto in primo luogo delle conseguenze non intenzionali dei piani posti in essere dal “grande architetto” di turno.

In breve, in termini economici, esistono azioni “buone in sé” che ci esimano dalla responsabilità di controllarne le conseguenze? Ovvero dovremmo preoccuparci anche delle conseguenze non intenzionali di azioni poste in essere da persone mosse dalle migliori intenzioni? La saggezza popolare a questo punto offre una miriade di proverbi, di aforismi e di aneddoti che tutti conosciamo. Il broker che avesse agito in vista delle conseguenze non solo su di sé, ma anche su altri sé, avrebbe contribuito a costruire un sistema finanziario più virtuoso. Dunque, il “sistema” dipende dalla prospettiva morale del broker e dei tanti broker, del banchiere e dei tanti banchieri, dell’imprenditore e dei tanti imprenditori, del governante e dei tanti governanti. Le regole sono espressione di una determinata prospettiva antropologica, la quale non è mai neutra, è sempre figlia di una visione etica. Ecco perché non mi convince una nuova Bretton Woods che si prefigga obiettivi salvifici, mentre trovo estremamente interessante la nascita di nuove istituzioni che di fatto modificano dal di dentro il sistema economico internazionale; se la sfida è morale, con quali arnesi andremmo a sostituire un sistema che di per sé non nega la virtù? Semmai non la favorisce, non la premia e, fortunatamente, non la impone, con un altro sistema altrettanto imperfetto? Allora, dovremmo adoperarci per correggere il sistema globale sempre più poliarchico e rendere più innocue possibili le azioni viziose, attraverso un sistema di *governance* costituito da pesi e contrappesi (le regole ed i controlli) che Sabino Cassese ha indicato con l’espressione “*Global Polity*”¹. Tuttavia, esisterà mai un

sistema politico-economico (fatto di/da uomini per altri uomini) che “renda impossibile il male”, in forza del quale l’uomo non possa che agire sempre in modo virtuoso per sé e per gli altri ed in virtù del quale tale azione virtuosa rappresenti un bene per tutti e per ciascuno? Ovvero non sarebbe anche questa una versione nobile dell’onnipresente tentazione del serpente?

¹ SABINO CASSESE, *Chi governa il mondo?*, il Mulino, Bologna, 2013.

Mi permetto di rinviare alla mia recensione pubblicata da “La civiltà cattolica”, Quaderno N° 3932 del 19/04/2014.



La dottrina sociale della Chiesa, il principio di sussidiarietà, le Casse di credito Cooperativo e le Banche Popolari

di Francesco Forte

1. Note introduttive

Nella dottrina sociale della Chiesa il tema delle banche non è un tema occasionale o strumentale, come sembra emergere da tesi correnti degli economisti vicini alla cosiddetta finanza laica che fa guerra alla finanza cattolica. Va infatti tenuto presente che per molto tempo, nel pensiero cristiano, dalle origini all'alto medioevo, nel campo finanziario, ha avuto un ruolo dominante la teoria del credito come usura, basata su due temi. Il primo è quello del prestito alle persone per scopi di consumo, in cui è facile osservare che non vi è un elemento di produttività, che giustifichi un tasso di interesse. Il secondo, connesso solo in parte al primo, quello del prestito esoso, ossia usurario nel senso proprio attuale e di Roma antica, in cui il creditore sfrutta ed opprime il debitore con tassi esorbitanti che esso non riesce a ripagare anche quando impiega il denaro in attività produttive, dato che esse non possono avere un rendimento così elevato¹. Una importante svolta, rispetto a questa impostazione, si è avuta già nel VI secolo con Sant'Ambrogio che tratta dell'usura come attività finanziaria eticamente illecita e quindi vietata dal diritto canonico solo in relazione al prestito esoso e ingannevole al consumo, ma allora questa dottrina, di grande rilievo teorico nella storia del pensiero economico, era minoritaria. La svolta decisiva si è avuta nel basso medioevo nel XV secolo con la teoria di San Bernardino da Siena, per cui il prestito bancario alle imprese va remunerato perché il denaro è produttivo in quanto consente di acquistare il tempo necessario per effettuare la produzione e la produzione dei beni che servono all'uomo nella produzione. Però il tempo, che produce il reddito tramite il capitale fisso e circolante, è un fatto divino, il tempo è di Dio e gli va reso, mediante un impiego fruttuoso² economicamente effettuato in modo efficiente ed onesto³. L'idea della funzione sociale del risparmio e del credito comincia a germogliare nel pensiero cristiano del rinascimento, mediante la creazione di istituti di credito che non siano

***Nella dottrina sociale
della Chiesa
il tema delle banche
non è un tema
occasionale o
strumentale***

usurari, cioè iniqui nel senso della teoria di san Tommaso della giustizia commutativa nei contratti (con eguaglianza aritmetiche) e distributiva nelle azioni collettive, pubbliche e private (eguaglianza geometrica ossia riparto dei vantaggi e delle perdite in rapporto alle quote di lavoro svolto, di capitale impiegato, di merito esplicito)³. Il Monte dei Paschi di Siena nel medioevo è un esempio tipico di questa elaborazione culturale del pensiero cristiano perché ciascuno conferisce una quota di risparmio al fondo comune "il Monte" e ha diritto a una remunerazione proporzionale della sua quota (principio di giustizia distributiva) e ottiene da questo Monte di cui è comproprietario un prestito basato sul tasso che è stato pagato a chi conferisce più i costi e il rischio del prestito (principio di giustizia commutativa)⁴.

Ma bisogna attendere il milleottocento, nell'epoca capitalista, per avere il pensiero ufficiale della Chiesa Cattolica riguardo alla banca sulla base di teorie che hanno rilevanza per la scienza economica, che si era, nel frattempo, sviluppata a livello teorico e di politica economica e sociale con varie scuole. In essa si dibatteva la questione del ruolo del mercato e dello stato nell'economia, che – per certi teorici – poteva spingersi a un vasto settore di imprese pubbliche e spese pubbliche finanziate con tributi e debito pubblico e controlli pubblici, e per altri, come Marx, anche al collettivismo. Nella formulazione allora prevalente alle insufficienze del mercato, nei suoi stili individualistici di ricerca del massimo utile, provvede lo stato mediante l'economia

pubblica. La dottrina cattolica e, poi, anche quella cristiana non cattolica contrappone a questa dicotomia un modello più articolato, ispirato al principio della sussidiarietà, sia *verticale*, fra persona e potere pubblico periferico e centrale che *orizzontale* fra azioni personali e azioni collettive private con controllo delle persone, organizzazioni cooperative, organizzazioni non profit e potere pubblico ad ogni livello verticale locale, regionale, nazionale, sovranazionale e internazionale.

2. Il principio di sussidiarietà nelle Encicliche e in Eucken e Ropke

Il principio di sussidiarietà nasce con l'Enciclica di Leone XIII sulla "Costituzione cristiana degli stati" che comincia con la parola "Libertas" e ivi viene così enunciato "lo stato è un organismo rivestito di autorità, che ha per fine un bene pubblico e cioè il raggiungimento di quei beni che l'opera privata da sola non può raggiungere". Questo concetto è ripreso e chiarito nella "Rerum Novarum" con il brano in cui si dice "Noi parliamo dello stato, non come è costituito o come funziona in questa o quella nazione, ma dello stato nel suo vero concetto, quale si desume dai principi della retta ragione, in perfetta armonia con le dottrine cattoliche come noi medesimo esponemmo ne "la Costituzione cristiana degli stati"⁵ Nella Enciclica "Quadragesimo anno" del 1931 di Pio XI, il fondamento e il contenuto del principio di sussidiarietà vengono ulteriormente sviluppati con le seguenti parole " siccome non è lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo, insieme, un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società poiché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di *aiutare in maniera sussidiaria* le membra del corpo sociale, non già di distruggerle o assorbirle".

La dottrina della sussidiarietà viene adottata in modo sistematico dalla teoria economica liberale di Walter Eucken, capo scuola di Ordo, la scuola di Friburgo da cui trae origine l'economia sociale di mercato e da Wilhelm Ropke, che si ricollega a questa scuola con la sua teoria dell'economia liberale di concorrenza, la terza via fra il capitalismo storico e il dirigismo.

Eucken nei suoi "Principi di politica economica"⁶ scrive che la fonte originaria del principio di sussidiarietà è nell'opera di Tommaso d'Aquino, ma che la sua applicazione ai problemi sociali del nostro tempo si deve alle due



grandi encicliche papali *Rerum Novarum* del 1891 e *Quadragesimo anno* del 1931, che pongono come principio superiore della conformazione della vita sociale la sussidiarietà: "l'edificio della società deve procedere dal basso verso l'alto. Quello che i singoli e i gruppi possono fornire da soli deve essere lasciato alla loro iniziativa per realizzarlo con i loro sforzi migliori. Lo Stato deve intromettersi solo quando il loro reciproco aiuto non è in alcun modo sufficiente". Come si nota nell'interpretazione di Eucken le associazioni private per obiettivi di interesse e di bene comune sono espressione del principio di sussidiarietà.

Ropke, analogamente, definisce la sussidiarietà come il "principio del decentramento politico" e, in *Civitas Humana* (1947) scrive "il principio del decentramento politico è un principio universale e largo, che sorpassa i limiti del principio federativo e potrebbe definirsi nel miglior modo con una espressione presa dalla dottrina sociale cattolica come *principio della sussidiarietà*. Ciò vuol dire che dal singolo individuo sino al centro statale, il diritto originario è sul gradino più basso e ogni gradino superiore subentra soltanto come sussidio al posto di quello immediatamente più basso quando un compito esorbita dal territorio di quest'ultimo. Ne risulta una gradinata dall'individuo attraverso la famiglia e il comune alla provincia e infine allo stato centrale, una scala che delimita lo stato stesso e vi contrappone il diritto proprio dei gradini inferiori con la loro inviolabile zona di libertà. In questo senso sussidiario, il principio del decentra-

mento politico contiene già il programma del liberalismo nella sua accezione più lata e generale, un programma che è una delle condizioni essenziali di uno stato sano che impone a sé stesso i limiti necessari e conserva nel rispetto delle libere zone non statali la propria sanità, la propria forza e stabilità”⁷.

L’Enciclica *Centesimus annus* adotta esplicitamente il principio di sussidiarietà, accanto a quello di solidarietà con questa affermazione. “Esiste certo una legittima sfera dell’agire economico in cui lo stato deve entrare -

Questo, però, ha il compito di determinare la cornice giuridica al cui interno si svolgono i rapporti economici e di salvaguardare in tal modo le condizioni prime di una economia libera che presuppone una certa eguaglianza fra le parti. Al conseguimento di questi fini lo stato deve concorrere sia direttamente che indirettamente.

Indirettamente e secondo il principio di sussidiarietà, creando le condizioni favorevoli al libero esercizio dell’attività economica, che porti ad una offerta abbondante di opportunità di lavoro e di ricchezza. Direttamente, secondo il principio di solidarietà ponendo a difesa dei più deboli alcuni limiti all’autonomia delle parti, che decidono le condizioni del lavoro e assicurando in ogni caso un minimo vitale al lavoratore disoccupato”⁸.

3. Il principio di sussidiarietà, il risparmio e il credito bancario

Il principio di sussidiarietà orizzontale comporta di preferire le istituzioni del mercato più vicine alla persona rispetto a quelle che se ne distaccano maggiormente. Quindi le cooperative rispetto alle imprese in cui si scinde il lavoro dal capitale e il processo produttivo fra una parte forte e una debole. Esso comporta altresì di preferire, per il risparmio e per il prestito, le banche che operano sul territorio per la clientela dei piccoli operatori economici e delle famiglie, formate in gran parte da piccoli

azionisti, legati al territorio in cui esse operano. Nel suo riferimento alla cooperative e alle banche del territorio, anche non cooperative, come le casse di risparmio e le casse rurali, il movimento a cavallo fra 800 e 900, ispirato al pensiero cristiano e alla dottrina sociale della Chiesa si è intrecciato al riformismo ottocentesco dei liberali riformatori tedeschi di religione protestante come Hermann Schulze Delitsch che si focalizza sul riferimento alla comunità cioè al territorio⁹ e il pastore protestante Friedrich Wilhelm Raiffeisen¹⁰ che insiste invece sulla cooperazione. In Italia questo pensiero e analoghe iniziative sono sviluppate dai liberali riformatori. Alessandro Rossi cattolico¹¹ e Luigi Luzzatti¹² laico di origine ebraica, si fanno propugnatori del modello di Schulze. Leone Wollemborg laico che si ispira al Vangelo¹³, invece, si fa propugnatore del modello di Raiffeisen, per le casse di credito¹⁴. Wollemborg teorizza la coesistenza di cattolici e non cattolici nelle casse rurali,

purché ispirati al medesimo principio di reciproco aiuto con una circoscrizione su base parrocchiale o comunale. Don Luigi Cerutti, leader del movimento cattolico italiano delle casse rurali, si ispira al pensiero di Wollemborg per la creazione di casse di credito rurali. Questi critica la prassi della distribuzione di dividendi, come l’economista cattolico Giuseppe Toniolo. Entrambi argomentano che l’utile, derivante dal moderato tasso di interesse applicato dalla cassa e dal risparmio sui costi, non va distribuito,

ma accumulato come riserva indivisibile, per irrobustire la cassa di fare credito e accrescerne la capacità di finanziare le classi umili, nei loro investimenti¹⁵. Il Toniolo, a differenza del Wollenborg, sostiene la necessità che le banche cooperative di credito cattolico siano collegate alle attività del clero cattolico e quindi autonome da quelle laiche. Il tema era allora complicato dal divieto ai cattolici di partecipazione alla vita politica che stimolava a far politica con altri mezzi¹⁶. Tuttavia sino al 1919 anche le casse rurali cattoliche fecero parte della Lega nazionale delle cooperative, in cui prevalevano, oramai, quelle socialiste. Il modello cooperativo era nato dal pensiero dei socialisti non marxisti come il francese Proudhomme e il tedesco Lasalle quale strumento per superare la dicotomia fra capitale e lavoro; e fra piccoli produttori agricoli e trasformatori del prodotto e venditori di beni strumentali e di consumo e compratori. Ciò onde tutelare la

***Il principio di
sussidiarietà orizzontale
comporta di preferire
le istituzioni
del mercato più vicine
alla persona rispetto
a quelle che se ne
distaccano
maggiormente.***

parte debole, ossia il lavoratore, il coltivatore diretto, il compratore di beni strumentali e di consumo, dallo sfruttamento dell'imprenditore "capitalista". La cooperativa non abolisce la proprietà privata individuale, ma trasforma la parte debole in proprietaria di altro segmento della filiera, unendo capitale e lavoro, produzione primaria e secondaria, produzione e commercio, commercio e consumo. Nel modello cooperativo c'è il fine di lucro, ma esso è temperato dalla mutualità, cioè dalla collaborazione fra le parti nell'aiuto reciproco, che ha in sé un vincolo morale di *do ut des*. Il pensiero cristiano – che, nella sua tradizione aveva il tema dell'usura, cioè dello sfruttamento della parte debole del prestito e il tema del completamento della persona umana con il diritto di proprietà, contrapposto al collettivismo – ha adottato il modello cooperativo dei socialisti. Dal canto loro inizialmente i socialisti erano riluttanti a fondare le banche di credito cooperativo, in parte perché secondo la tesi del Lasalle era utopico che esse potessero servire alla classe lavoratrice, che non aveva mezzi adeguati per farlo, data la legge bronzea dei salari¹⁷. E in parte – e soprattutto – perché consideravano prioritarie le organizzazioni cooperative di produzione e lavoro, come quelle in agricoltura e nell'edilizia, le cooperative di assicurazioni mutua dei lavoratori, le cooperative di consumo. Ma per lo sviluppo delle cooperative c'era la necessità di finanziamenti bancari ed i socialisti riformisti, quali quelli della Società Umanitaria di Milano, all'inizio del 900 adottano il modello della banca popolare per sorreggere le nuove cooperative di lavoro e produzione. Ciò mentre nel credito al consumo si sviluppava la raccolta del risparmio dei cooperatori-consumatori, utilizzato per il credito alla cooperativa. Analogamente avveniva nelle cooperative edilizie, in cui il risparmio dei nuovi cooperatori veniva (e viene) utilizzato per i mutui ai precedenti cooperatori che hanno raggiunto la quota di risparmio proprio che dà luogo al loro diritto al prestito. Il modello della raccolta risparmio dei cooperatori destinato a un fine specifico si stava sviluppando anche nella assicurazione mutua, per la malattia, la mancanza di lavoro, l'infortunio, la vecchiaia. Il principio della riserva obbligatoria e volontaria che cresce nel tempo capitalizzando l'impresa cooperativa è comune a ogni specie di cooperative, sia a quelle di produzione e di lavoro, che alle bancarie, che alle edilizie che quelle assicurative e previdenziali. Si cominciava così a realizzare a cavallo fra l'800 e il 900

quell'incrocio virtuoso fra pensiero cristiano, liberale e socialista riformista

quell'incrocio virtuoso fra pensiero cristiano, liberale e socialista riformista che, negli anni 50 e 60 del 900 l'economista tedesco Muller-Armack ha considerato come la base fondante dell'economia sociale di mercato, di cui è stato il leader. Si è trattato di un incrocio che spesso non si è realizzato sul terreno politico, data la contrapposizione fra partiti democratici cristiani, partiti socialisti e partiti liberali su altre tematiche e data l'ambiguità dei movimenti socialisti, in cui convivevano (e convivono) due anime. In primo luogo quella per cui il movimento cooperativo è un mezzo per correggere il mercato e contenere l'intervento pubblico, principio che è fatto proprio anche dagli economisti della scuola di Friburgo, Dietze, Eucken e Lampe nel saggio del 1943 riguardante l'ordine economico e sociale conforme alla dottrina cristiana¹⁸. Ma che anche la tesi per cui la cooperativa è uno degli strumenti per ridurre, man mano, il ruolo del mercato e preparare il terreno per dare il primato nell'economia a quella pubblica. E' rimasto, così, sotto traccia, il principio unificante di questi movimenti e modelli di credito popolare, che è il principio di sussidiarietà, tramite cui l'economia di mercato può supplire, mediante forme di cooperazione, alle carenze che si possono determinare, nel funzionamento del mercato individualistico, rendendo – in tal modo – meno necessario l'intervento dell'economia pubblica.

4. Il principio del riferimento alla persona non all'individuo.

Nel riferimento alla persona del principio di sussidiarietà proprio dell'etica cattolica e più in generale dell'etica cristiana vi è una idea filosofica fondamentale che distingue il pensiero liberale "umanistico" e il (liberal) socialismo umanistico da quello individualistico razionalista – utilitarista egoistico (*selfish*). Nel pensiero basato sulla persona c'è il suo completamento mediante il diritto di pro-

Dibattiti

La dottrina sociale della Chiesa, il principio di sussidiarietà, le Casse di Credito cooperativo e le Banche Popolari



prietà e mediante la relazione con gli altri: dalle piccole società naturali, come la famiglia, alle altre forme di comunità via via maggiori. La persona, per essere se stessa, deve essere libera. E per essere tale deve poter essere proprietaria di beni e poter ampliare le sue attività e le sue scelte nella comunità. In una società evoluta la persona amplia le sue scelte personali e di lavoro e di impresa mediante il risparmio e il credito.

Nel modello economico basato sulla persona il mercato non può trattare le persone come merci e deve considerare i debitori e i risparmiatori come persone e non come semplici intestatari di flussi finanziari.

La società del risparmio diffuso in cui il risparmiatore non è un mero soggetto passivo, ma controlla il destino del suo risparmio e non è succube della banca nel credito, ma è in posizione paritaria, consente alla persona di essere parte attiva e non succube del sistema economico e dello sviluppo del mercato globale: si arriva cioè al capitalismo popolare.

Se si fa riferimento alla persona e non all'individuo come mero soggetto egoistico razionale ci si rende conto che la razionalità è limitata e che la nostra capacità di fare le cose che consideriamo giuste è limitata. Ulisse si lega per far prevalere la ragione sul sentimento che indebolisce la volontà di far la scelta conveniente. Qui emerge la virtù del risparmio, come previdenza da stimolare.

Il principio di sussidiarietà nel risparmio e nel credito serve a favorire l'eguaglianza di trattamento delle persone e a far funzionare meglio il mercato *per le persone*.

5 La banca popolare come espressione di sussidiarietà verticale e la banca di credito cooperativo come espressione di sussidiarietà orizzontale.

Il modello della banca di credito popolare che in

Germania ed Austria si ispira ai principi dello Schulze e in Italia a quelli del Rossi e del Luzzatti e il modello della cooperativa di credito, che in Germania e soprattutto in Austria si diffonde ispirandosi ai principi del Raiffaisen e in Italia alle iniziative di Leone Wollemborg, di don Cerruti e di Giuseppe Toniolo, differiscono fra loro perché si focalizzano su due diversi aspetti della sussidiarietà. Il

primo si focalizza sulla sussidiarietà verticale, cioè sulla comunità fra persone organizzate orizzontalmente con rapporti di diritto privato fra di loro quale terza via fra la banca pubblica che dipende dal governo e la comunità politica, che comporta una organizzazione gerarchica con rapporti di diritto pubblico e il mercato "capitalistico" del risparmio e del credito con le sue imperfezioni. Ossia le asimmetrie informative fra le parti; la condotta opportunistica del debitore verso il creditore sia quando questo è la banca, nel caso dei prestiti e sia quando questa è il debitore, per gli investimenti del risparmiatore; e i poteri di monopolio della banca).

Quello della banca popolare è un modello associativo di mercato, regolato dal diritto privato, che prende il metodo di formazione del consenso dalla democrazia politica cioè adotta il voto capitarario. Esso genera parità fra i soci, evitando che si leda il principio del vantaggio per il massimo numero. Il modello della cassa di credito invece si focalizza sulla sussidiarietà orizzontale, riguardante le persone, quale terza via fra il mercato imperfetto (per le ragioni di cui sopra) e l'economia pubblica, che interviene al suo posto. Nella cassa di credito cooperativa debitore e creditore si identificano. Qui il voto capitarario nasce dalla esigenza che la scissione fra i ruoli non si riproduca, mediante il fatto che la banca diventa di chi detiene la maggioranza delle quote. Fra il movimento delle banche popolari di cui il Luzzatti è il teorico e il propugnatore e quello delle cooperative di credito, soprattutto rurali, teorizzato da Wollemborg si sviluppa una polemica in relazione al fatto che nel primo modello i soci versano una quota di capitale, che viene investita dalla banca, che in tal modo possiede un suo patrimonio, a garanzia della sua solvibilità, nei riguardi dei depositanti e dei creditori finanziari. Invece nel secondo modello la banca è solo

una cassa, che ha come garanzia non un proprio patrimonio sociale, ma solo quello dei soci, che rispondono dei suoi debiti verso i depositanti e i creditori finanziari con le proprie garanzie patrimoniali. La banca popolare presta il denaro anche a chi non è socio, mentre per la cassa di credito cooperativo agricolo ed artigiano in linea di principio non è ammesso, essendovi un elemento maggiore di solidarietà fra i depositanti e i soci della banca, che si assumono il rischio delle sue crisi di liquidità e di solvibilità. Va notato che la banca di credito cooperativo fa prestiti a lungo termine ai soci agricoltori e artigiani mentre i singoli depositanti possono ritirare a vista le somme depositate. Ciò implica che i soci si debbono accollare il rischio che la banca diventi illiquida, anche se non insolvente. Essi rinunciano alla distribuzione degli utili, che va nella riserva obbligatoria della cooperativa e in quella volontaria. Ciò genera un capitale costituito non dai versamenti dei soci, ma dalla loro rinuncia a ricavare un reddito dalla loro partecipazione al rischio bancario. È logico, dunque, che il credito sia limitato ai soci. Anche nel modello Schulze originario vi è la responsabilità illimitata dei soci. Ma essa interviene dopo che è stato esaurito il patrimonio, costituito dai versamenti dei soci, dalla riserva obbligatoria della cooperativa e da quella volontaria. In linea di principio i soci si attendono, comunque, un dividendo o un aumento di valore per le proprie quote, in relazione all'accumulo della riserva volontaria. La banca deve tenerne conto, nella sua gestione. Nel modello di banca popolare propugnato dal Luzzatti i soci rispondono solo con le quote patrimoniali che hanno conferito alla banca. Data questa limitazione del rischio per i soci e l'incremento di valore che può derivare alle loro quote, dai prestiti e dai servizi resi ai clienti, alla banca conviene effettuare prestiti e fornire servizi finanziari anche a non soci, che fanno parte della medesima comunità. La banca popolare ha il compito di unire il capitale del piccolo e medio risparmio e il credito alla piccola e media impresa agraria, artigianale, industriale, commerciale, collegando fra loro le nozioni di profitto e di servizio alla comunità dei piccoli e medi operatori che opera su un dato territorio, dando luogo a rapporti di mercato di cui si avvantag-

Può esservi una banca che non persegua il profitto? Che ruolo hanno i valori etici e il credo nei valori etici nell'attività delle banche popolari?

gia ciascuno ed economie esterne reciproche.

Pur con questa differenza, che tende a far allontanare la banca popolare dal modello ordinario della cooperativa, le due formule si ispirano entrambe al principio di sussidiarietà e sono, a ben guardare, complementari. La banca popolare come banca di una società cooperativa opera come banca del territorio capace di estendersi a una ampia comunità e a più comunità territoriali e la cassa cooperativa di credito agricolo e artigiano è invece limitata ad ambiti più ristretti, ma si unisce ad altre analoghe banche in un reticolo nazionale. Le banche del territorio operano per lo sviluppo del capitalismo popolare diffuso ai fini della dignità della persona umana e del benessere della comunità, con una formula, variamente declinata, di interesse bene inteso, secondo la definizione del Toqueville, che racchiude l'utilità, ma anche la mutualità e sono, tendenzialmente, società di capitali facenti capo ai soci. Le banche di credito cooperativo operano per i soci, hanno un rapporto mutualistico personalizzato e una dimensione più modesta e sono tendenzialmente, società personali. Comune ad entrambe è l'etica del bene comune, nel senso del bene di ciascuno, come persona, che si realizza nella società, tramite l'azione individuale

e la cooperazione volontaria con gli altri, in cui ciascuno sente l'obbligo di reciprocare. Il pensiero liberal socialista, nell'indirizzo cattolico di Vanoni, Paronetto e Saraceno e nelle diverse varianti dei liberal socialisti e del socialismo umanistico e quello liberale di Ropke, sull'economia della civitas humana, con la teoria degli interventi conformi, pur nelle loro differenze, appaiono ricongiungersi in questa concezione. Ma essa non è esente da equivoci e da degenerazioni.

cezione. Ma essa non è esente da equivoci e da degenerazioni.

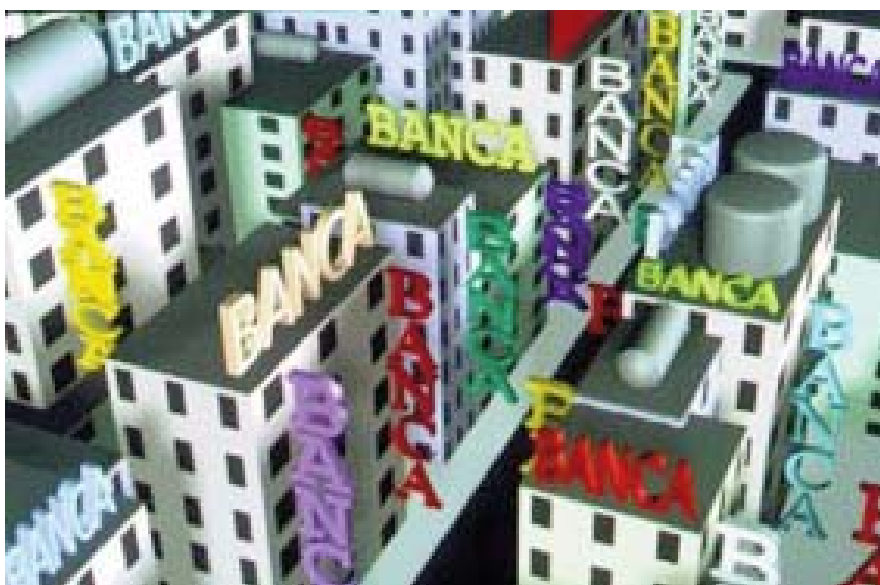
6. Il principio del profitto nelle banche popolari e di credito cooperativo.

E a questo punto sorgono due domande. Può esservi una banca che non persegua il profitto? Che ruolo hanno i valori etici e il credo nei valori etici nell'attività delle banche popolari e di credito cooperativo che hanno, come si è visto, un grande, nobile ruolo, nei loro modelli teorici e in chi li ha ispirati e promossi? Cominciamo dal primo quesito. Una banca popolare e una cassa di credito cooperativo, che devono stare sul mercato non possono non perseguire il profitto. Ciò era vero nel passato, lo è a maggior ragione attualmente, poiché tutte le ban-

che e tutte le imprese, grandi, medie o piccole debbono competere nella realtà globale, che permea oramai la nostra economia e la nostra finanza. La banca popolare deve poter remunerare il capitale dei soci perché ciò incrementa la riserva indivisibile della cooperativa bancaria e perché essi pur contentandosi di un dividendo limitato, hanno bisogno di avere una remunerazione del proprio risparmio, vuoi come guadagno distribuito e vuoi come aumento del valore della loro quota. D'altra parte nel caso di banche popolari quotate, è importante che esse possano presentare buoni bilanci positivi. E, comunque, la vigilanza bancaria lo chiede ai fini della tutela del risparmio e del credito a cui essa presiede. Ma ciò non implica che la banca popolare debba massimizzare il profitto di breve termine. Ciò sarebbe errato per qualsiasi banca, se ciò comporta un rischio elevato di medio, lungo termine. Ed è comunque in contrasto con la missione della banca popolare. La banca del territorio, con soci che, in prevalenza, sono piccoli risparmiatori, invero, se vuole essere coerente con il suo mandato, deve operare con una strategia di lungo termine. A ben guardare, per altro, la nozione di guadagno ottimale di lungo termine non è affatto univoca: dipende dalle strategie prescelte per il rapporto fra guadagno e rischio o meglio incertezza.

Molti economisti ed esperti di finanza commettono l'errore di supporre che l'attività bancaria abbia un rischio calcolabile; ma essa, nell'economia dei mercati globali, nella prospettiva di lungo termine, ha un orizzonte caratterizzato da rischio incerto, ossia da incertezza. E le strategie ottimali in regime di incertezza non implicano la massimizzazione del guadagno, perché entra in gioco il principio della difesa dai risultati peggiori, la cui probabilità non è calcolabile. Nel caso della banca del territorio, cui partecipano risparmiatori modesti, dotati di elevata utilità marginale dei loro redditi e dei loro risparmi e che effettua impieghi a favore di piccoli e medi operatori economici, che non hanno una grande diversificazione dei loro impieghi, si addicono strategie che tengano conto di ciò e quindi diano un ampio spazio al requisito della sicurezza. Ecco così che il ragionamento economico corretto suggerisce comportamenti prudenti, "non speculativi" nel senso corrente del termine che tende a identificare quelli speculativi con i comportamenti azzardati. Questo ragionamento vale a fortiori per le casse di credito cooperativo. Infatti esse sono espo-

ste a rischi e incertezze maggiori. E i loro soci, depositanti e clienti dei finanziamenti sono soprattutto persone e ditte modeste, con risorse limitate. È dunque doveroso adottare, nei loro confronti, condotte prudenziali e non esporle a rischi elevati.



A questo punto si presenta il secondo quesito. Se è vero che le banche sono condizionate dai mercati globali, che inducono a perseguire il profitto di lungo termine con una strategia prudenziale, che rilevanza hanno i valori etici, che stanno alla base dei due modelli del credito cooperativo e delle casse di credito? Una prima, fondamentale, risposta sta proprio nel modello di profitto che la banca popolare dovrebbe perseguire: che è quello prudenziale di lungo termine. Il preferire il lungo termine al guadagno immediato, non è una sola una scelta economica, è una scelta etica. Anche la condotta prudenziale, che si estrinseca in strategie economiche che privilegiano la sicurezza rispetto alla massimizzazione rischiosa è una scelta etica. Infatti, chi rischia molto ed ha una propensione al rischio lo fa perché ha una elevata utilità marginale per i guadagni molto elevati, che cambiano il suo status, lo rendono "ricco". E per questo fine è disposto anche a perder gran parte di ciò che ha. Invece, chi adotta la condotta prudenziale adotta la regola per cui il guadagno molto grosso ha una bassa utilità marginale, perché soddisfa a bisogni secondari, come quello del potere

e del prestigio dell' avere molto denaro, mentre il piccolo guadagno ha una elevata utilità marginale, perché soddisfa a bisogni primari propri e della famiglia, la cui soddisfazione consente di dedicarsi meglio a bisogni che danno uno scopo e un senso alla propria esistenza e a quella di chi ci circonda. È chiaro che questa diversa concezione dell' utilità marginale dipende da diversi giudizi di valore di natura etica. Quella della condotta prudente è anche una scelta antropologica, che muove dal riconoscimento della limitatezza della nostra conoscenza del presente e dalla limitazione della nostra capacità di previsione del futuro ossia dalla consapevolezza che la nostra razionalità è limitata.

C'è poi un secondo aspetto, che impegna eticamente la banca popolare, quello dell' obbiettivo del servizio al territorio, che deve estrinsecarsi sia nell' azione quotidiana, capillare, riguardante il credito diffuso e gli altri servizi finanziari alle famiglie e alle imprese, sia in quella riguardante la gestione dei portafogli della clientela, che dovrebbe ispirarsi soprattutto ai principi prudenti. Non vi è contrasto, ma coerenza, fra questa impostazione di servizio al territorio e alla sua comunità e il principio del profitto: la reputazione che la banca consegue, nel medio-lungo termine con una condotta di questa natura, genera una fidelizzazione della sua clientela. La condotta corretta genera condotta corretta.

Anche per la cassa di credito cooperativo vale il principio del profitto di lungo termine, con una condotta prudente, che dovrà esser accentuata, in relazione alla sua natura, meno capitalistica, di quella della banca popolare, che espone i suoi soci a maggiori alee. Anche per essa vale l' osservazione che questo principio non è solo un principio economico, comporta anche una scelta etica. Anche per essa vale, come criterio etico ed insieme economico, il principio del servizio: che in essa si riferisce ai soci, cooperatori.

7. Le banche popolari e il credito cooperativo nel modello italiano attuale.

La banca popolare e la banca di credito cooperativo sono due diverse espressioni del principio di sussidiarietà. In

un caso, l' elemento saliente è costituito dalla diffusione fra le famiglie e i piccoli operatori di un dato territorio. Cioè del principio della valorizzazione del servizio alle piccole energie che fanno parte di una o più comunità a cui si rivolge la banca considerata. Nell' altro, quello del modello della banca di credito cooperativo, l' elemento saliente è la coincidenza soggettiva fra risparmio e suo impiego. I due modelli, all' inizio spesso simili, si sono divaricati sempre di più, soprattutto nel caso degli istituti maggiori .

Ma il voto capitaro, il limite alle deleghe assembleari, il limite alla trasferibilità delle azioni tramite il principio di gradimento dei nuovi soci, le basse soglie di pacchetto azionario, in genere, sono criteri che sono stati adottati in entrambi i modelli.

La tesi per cui i casi recenti di crisi delle cooperative e di banche popolari dipendono dal fatto che il voto capitaro favorisce l' affermarsi di una oligarchia al vertice della banca, bloccandone la sottoposizione al vaglio del mercato non sembra corrispondere alla realtà. Nel caso della

Banca Popolare di Milano la patologia è derivata dal fatto che si è consentito ai lavoratori della banca di controllarla mediante il loro voto capitaro come soci, dando luogo a un palese conflitto di interessi. Questo conflitto di interessi snatura la banca popolare ed è necessario che si adottino regole per sterilizzarlo.

Nel caso della Banca Popolare di Lodi la patologia si è verificata mediante un improprio intreccio politico. Ciò che fa male alle banche cooperative, alle banche popolari, alle banche orientate al

territorio, alle banche in genere, è la loro politicizzazione, e la loro sindacalizzazione.

Nel caso del Monte dei Paschi di Siena e di Carige, non si tratta di una banca popolare, ma di banche controllate da Fondazioni bancarie soggette al controllo politico di clientele locali. Se la Fondazione bancaria è controllata da enti locali essa non deve controllare la banca. Questa regola dovrebbe valere in generale. E' paradossale che si vogliano trasformare in spa soggette a cattura da parte dei fondi di investimento internazionali, le maggiori banche popolari, compromettendone le funzioni di servizio al territorio ed espropriando del voto capitaro i milioni di soci che ne sono titolari, mentre ancora si consente che Fondazioni bancarie sotto controllo dei poteri politici di chi governa gli enti locali possano avere una ingerenza nella gestione delle banche.

***La tendenza
alla crescita
dimensionale e
al distacco dal modello
della cooperativa
di credito è in atto
da tempo
per le Banche Popolari***

C'è la necessità di una riforma, in relazione all'evoluzione dell'unione monetaria europea, in cui la BCE, la banca centrale ha assunto il controllo del sistema bancario, per assicurarne un funzionamento competitivo a livello europeo. Essa, ora, adotta misure non convenzionali di finanziamento al sistema bancario, che richiedono, negli istituti di credito, una modernizzazione che implica sprovvincializzazione e internazionalizzazione, una managerialità e un incremento patrimoniale, che ne accresca la dimensione e la capacità operativa e la dimensione.

8. *Il problema delle banche popolari. Critica al progetto di riforma dicotomica mediante decreto legge del Governo Renzi, irrispettoso dei vincoli costituzionali e in contrasto con il principio di sussidiarietà*

La tendenza alla crescita dimensionale e al distacco dal modello della cooperativa di credito è in atto da tempo per le Banche Popolari. Ma ciò comporta l'esigenza di modifiche del modello, che ne favoriscano uno sviluppo conforme alla sua natura, di modello di banca del territorio, con compiti di sussidiarietà rispetto alle iniziative pubbliche di sviluppo regionale nell'economia dei mercati globali dell'era digitale.

Le banche popolari, che sino ad ora, sono classificate come una forma ibrida di cooperative di risparmio e credito hanno sempre più perso tale caratteristica perché gran parte dei prestiti e dei depositi non è fatto da soci, sicché il loro voto capitario non ha più una funzione cooperativa, ma rappresenta un modo di governare una banca diffusa sul territorio. In effetti le banche popolari, prima della crisi del 2007-8 avevano circa un milione di soci ma 11 milioni di conti di deposito e 1,5 milioni di clienti debitori, con importi di prestiti privi di una relazione con le loro eventuali quote di partecipazione alla banca. Vi è una divaricazione anche fra banche popolari. Quelle autorizzate, al 2011, sono 37, ma 5 di esse hanno il 74% dell'attivo patrimoniale e 7 sono quotate in borsa con un valore superiore a 12 miliardi, mentre 16 sono a capo di gruppi bancari. Una parte delle banche popolari ha un capitale proprio che supera il miliardo di euro, spesso di un multiplo. Per le banche popolari con un capitale di un miliardo, la regola per cui i soci debbano essere almeno 200 e debbano avere quote societarie di valore facciale di almeno 10 mila euro, se fosse applicata alla lettera, potrebbe implicare soci con 10 milioni di euro a fronte di soci con 10 mila euro. La regola per cui nessun socio può avere più del 2% del capitale sociale comporterebbe comunque soci con 5 milioni di euro.

Il voto capitario, se ci sono grandi squilibri nelle quote, tende a generare redistribuzioni di potere che possono portare a violare a favore di determinati soci e a danno di altri sia la regola di giustizia corrispettiva che quella di giustizia proporzionale su cui la buona banca che sta sul mercato deve potersi fondare. E ciò, ovviamente, comporta l'inosservanza dei principi economici ed etici, di banca al servizio delle famiglie a basso e medio reddito e dei piccoli e medi operatori di date comunità territoriali. Ci possono essere state deviazioni da questa loro missione, a favore di interessi particolari, anche in banche popolari diverse da quelle in precedenza indicate. Ma ciò non riguarda necessariamente di più quelle di mag-



giore dimensione per patrimonio e attività, ossia le 10 con volume di attività superiore a 8 miliardi a cui il decreto legge del gennaio 2015 impone la trasformazione entro 18 mesi in società per azioni o la liquidazione. Una riforma che ha tre difetti: contiene rilevanti elementi di incostituzionalità; elimina – per le banche popolari maggiori – il modello della banca popolare al servizio del territorio anziché farlo evolvere riguardando le banche popolari con un attivo superiore agli 8 miliardi; crea una barriera alla crescita dimensionale delle altre 26 banche popolari ostacolandone i progetti di concentrazione ed espansione.

A favore di una riforma evolutiva e non soppressiva, depone non solo la validità del modello di economia di mercato umanistica a cui si ispira il modello della banca popolare come banca del territorio, sussidiaria rispetto alle politiche pubbliche di sviluppo regionale, ma anche

la considerazione che le banche popolari, nonostante le critiche di anacronismo, che si rivolgono al loro modello, hanno retto alla crisi del 2007-2007 meglio delle altre e le loro quote di mercato sono cresciute.

La soluzione proposta dal governo con decreto legge per le dieci banche popolari con attività in eccesso ad 8 miliardi, consistente nella loro trasformazione in società per azioni entro 18 mesi o nella loro liquidazione sembra violare due principi costituzionali: innanzitutto quello dell'articolo 77 per cui il governo ha facoltà di adottare il decreto legge solo in caso di urgenza e necessità che è contraddetto, in questo caso dai 18 mesi di intervallo fra la entrata in vigore del decreto legge e la sua effettiva applicazione. E inoltre quello dell'articolo 42 secondo cui il diritto di proprietà non può essere espropriato, se non vi è un un motivo di interesse generale e, comunque, non senza indennizzo. Il voto capitaro ha un valore patrimoniale consistente, derivante dal potere di controllo che dà mediante le piccole quote di capitale possedute. Il suo



esproprio senza indennizzo, senza un chiaro motivo di interesse generale appare viziato da doppia incostituzionalità. Che diventa tripla ed estremamente rilevante nel caso in cui venga vietato il recesso dalla società per azio-

ni bancaria, come è stabilito nel decreto legge, qualora esso dia luogo a una riduzione dei parametri della banca, al di sotto di quelli minimi stabiliti dalla vigilanza europea.

La violazione dell'articolo 42 diventerebbe eclatante se si accertasse che il decreto serve a criteri opportunistici di salvataggio di banche in difficoltà come Carige e Monte dei Paschi che si aggredirebbero con qualcuna delle dieci maggiori popolari obbligate a trasformarsi in spa entro 18 mesi, con possibile divieto di recesso dei soci. Inoltre, come si è appena osservato, l'obbligo di trasformazione in società per azioni ordinarie per le banche popolari con attività in eccesso ad 8 miliardi pone un ostacolo alla crescita delle attività delle restanti, che sono 27 per cui vi è un maggior bisogno di sviluppo e rafforzamento.

9. *Una soluzione unitaria evolutiva, per tutte le banche popolari, che ne salvaguardi il modello, mediante il passaggio dalla banca con un solo livello decisionale con voto capitaro alla banca con livello decisionale duale e voto capitaro parziale al livello superiore, in quota decrescente al crescere della dimensione*

A me pare che sia invece possibile attuare una soluzione che può valere per tutto il sistema delle banche popolari, mediante un modello duale di società azionaria, con un consiglio di sorveglianza con soli compiti di indirizzo e controllo, di nomina del consiglio di amministrazione e di svolgimento di compiti etico-sociali e un consiglio di amministrazione dotato di tutti i restanti compiti, con incompatibilità dei membri del consiglio di sorveglianza di partecipare a quello di amministrazione o di passarvi, una volta terminata tale loro carica, se non dopo un congruo intervallo di anni. Attualmente, questo modello, in Germania, in Olanda e in altri paesi, viene adottato per attuare la "mitbestimmung", ossia la compartecipazione dei rappresentanti dei lavoratori alle decisioni dell'impresa¹⁹. Nel modello qui proposto, la mitbestimmung invece avrebbe luogo, nel consiglio di sorveglianza fra gli azionisti persone fisiche, dotate di voto capitaro e gli azionisti dotati di voto proporzionato alla quota di capitale posseduta. Il principio del voto capitaro con regole come le attuali varrebbe per le elezioni di una quota del consiglio di sorveglianza, non superiore al

50% mentre il voto pro quota varrebbe sia per la nomina di una quota del consiglio di sorveglianza non inferiore al 50% che per la nomina del consiglio di amministrazione e l'approvazione del bilancio di esercizio in caso di dissenso di almeno il 50% del consiglio di sorveglianza. Le assemblee dei soci sarebbero due, una speciale con i soci persone fisiche che deliberano con il voto capitario per il consiglio di sorveglianza e per altre delibere di natura straordinaria, previste dallo statuto riguardanti la ratifica di attività del consiglio di sorveglianza; l'altra per la gestione, che si riunisce almeno una volta all'anno per approvare il bilancio di esercizio e in tutti gli altri casi in cui ciò è richiesto. Essa delibererebbe anche sui temi su cui è chiamato a deliberare il consiglio di sorveglianza, cui però, in tali materie, spetterebbe l'ultima parola. Nelle piccole banche popolari che lo desiderano rimarrebbe il regime attuale con qualche eventuale rettifica; non ci sarebbe l'obbligo di spa e non ci sarebbe bisogno del modello duale con consiglio di sorveglianza e consiglio di amministrazione; in quelle di media e grande dimensione invece ci sarebbe l'obbligo di trasformarsi in spa con il modello duale. Nelle medie l'assemblea dei soci con voto capitario eleggerebbe la metà del consiglio di sorveglianza; mentre nelle banche popolari di maggior dimensione e comunque in quelle quotate l'assemblea costituita dai soci con voto capitario eleggerebbe solo il 30% dei membri del consiglio di sorveglianza. Ovviamente non è difficile mettere insieme una quota del 5-10% costituita da azionisti privati e istituzionali che preservano le banche popolari dal diventare preda di fondi di investimento e di azionisti che non hanno una vocazione comunitaria.

Mi preme però sottolineare, nella conclusione, che il sistema elettorale è uno strumento. Ma ciò che conta è il fine: quello del mantenimento del principio di sussidiarietà, per una banca del territorio che consideri i suoi soci e i suoi clienti come persone e che abbiano come missione la promozione delle piccole energie e la loro fusione in grandi realtà.

Ci sono due tipi di modello di economia di mercato:

quello del capitalismo con tendenza al monopolio e alla tecnocrazia e quello dell'economia sociale di mercato. In questo secondo modello, anche nel XXI secolo, c'è un ampio ruolo per il principio di sussidiarietà, a cui possono dare un importante contributo le banche popolari e le banche di credito cooperativo.

**Mi preme però
sottolineare,
nella conclusione,
che il sistema elettorale
è uno strumento.
Ma ciò che conta
è il fine: quello
del mantenimento
del principio di
sussidiarietà,**

BIBLIOGRAFIA

- BAIETTI S. E G. FARESE, (a cura di), (2012) *Sergio Paronetto e il formarsi della Costituzione economica italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012
- CAFARO P. (2001), *La solidarietà efficiente. Storia e Prospettive del Credito Cooperativo in Italia*, Bari, Laterza, con Prefazione di Antonio Fazio.
- COIAZZI A.(1020), *Le Rerum Novarum*, con Introduzione e commento, Torino, SEI
- EUCKEN W. (1954 e 2004), *Grundsätze der Wirtschaft Politik*, Tubingen, Mohr Siebeck
- FORTE F.(1999), *Storia del pensiero dell'economia pubblica*, Vol. I, Il pensiero antico. Greco, Romano, Cristiano, Milano, Giuffrè
- FORTE F. e F. FELICE (2010), *Il liberalismo delle regole. Genesi e sviluppo dell'economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- LASALLE F. (1864), *Il signor Bastiat-Schulze Delitsch: il Giuliano economico ossia capitale e lavoro*. Ristampa anastatica, La Nuova sinistra, Milano, Samonà e Savelli
- LEONARDI A. (2002), *L'esperienza cooperativa di F. W. Raffeisen e i suoi primi riflessi in area tirolese*, Trento, Regione Trentino Alto Adige.
- LUZZATTI L. (1863), *La diffusione del credito e le banche popolari*, Padova
- ROPKE W. (1947), *Civitas Humana*, Milano, Rizzoli
- ROSSI A. (1880), *del Credito popolare e delle odierne associazioni cooperative*. Ricerche e Studio, Firenze, Barbera
- SCHULZE H. (1871), *Delle unioni di credito ossia delle banche popolari*, con introduzione di L. Luzzatti, trad. it della IV edizione tedesca, Venezia,. Tipografia del commercio
- TONIOLO, G. *Opera Omnia*, sez. 4, Iniziative Sociali, vol. 3, Iniziative culturali e di azione cattolica, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana

VON NELL-BREUNING O. (1990), *Baugesetze der Gesellschaft Solidarität und Subsidiarität*, Friburg, Herder Verlag
 WOLLEMBORG L. (1935), *Scritti e discorsi di economia e finanza*, con Prefazione di Augusto Graziani, Torino, Bocca

¹ Come si può leggere nella mia opera in 2 volumi, Storia del pensiero dell'economia pubblica, Milano, edizioni Giuffrè vol. I.

² Su san Bernardino e sugli altri pensatori cristiani che sviluppano la nuova teoria del tasso di interesse cfr. la mia opera citata, vol I.

³ Anche per il pensiero di San Tommaso sui temi di cui al testo cfr. la mia opera citata vol. I

⁴ Sul tema del Monte dei Paschi nella mia opera citata. Vol I c'è una esposizione sintetica e i riferimenti ai principali studi di storia economica al riguardo.

⁵ Cfr. ad es. A. COIAZZI (1020), *Le Rerum Novarum*, con Introduzione e commento, Torino, SEI

⁶ W. EUCKEN (1954,2004), *Grundsätze der Wirtschaft Politik*, 7 edizione, pag.348. L'opera era però già pronta come dattiloscritto per la stampa nel 1950 e non poté essere pubblicata allora, per la morte prematura a Londra dell'autore.

⁷ W. RÖPKE (1947), *Civitas Humana*, Milano, Rizzoli pp-104-105

⁸ Testo base per il principio di sussidiarietà nel pensiero cattolico OTTO VON NELL-BREUNING (1990), *Baugesetze der Gesellschaft Solidarität und Subsidiarität*, Friburg, Herder Verlag

⁹ H. SCHULZE (1871), *Delle unioni di credito ossia delle banche popolari*, con introduzione di L. Luzzatti, trad. it della IV edizione tedesca, Venezia., Tipografia del commercio

¹⁰ Sul cui pensiero cfr. la bella monografia di ANDREA LEONARDI, (2002), *L'esperienza cooperativa di F. W. Raiffeisen e i suoi primi riflessi in area tirolese*, Trento, Regione Trentino Alto Adige. La parte iniziale del lavoro descrive i due modelli di Schulze e di Raiffeisen.

¹¹ Di cui si veda ALESSANDRO ROSSI (1880), *del Credito popolare e delle odierne associazioni cooperative*. Ricerche e Studio, Firenze, Barbera

¹² Cfr. L. LUZZATTI (1863), *La diffusione del credito e le banche popolari*, Padova

¹³ Nel saggio "L'ordinamento delle casse di prestito del 1884" nel volume citato alla nota seguente p.101 il Wollemborg dice " tale comunione di forti e deboli, tale compartecipazione di persone diverse per ceti e censo è una sublime utopia, attuata appunto, è un capitolo del Vangelo non predicato soltanto, ma praticamente adempiuto.....L'ideale più eccelso e la realtà più concreta mirabilmente si identificano e sulla base più salda perché a ciascuno, partecipe il benessere dei compagni sta a cuore come il suo stesso"

¹⁴ Cfr.L. WOLLEMBORG (1935), *Scritti e discorsi di economia e finanza*, con Prefazione di Augusto Graziani, pag. 79-164 e, in particolare, oltre al saggio di cui alla nota precedente: .Lo svolgimento delle imprese cooperative accanto alle Casse di prestiti; Il mostro poco scrupoloso del dividendo; Le obiezioni al principio dell'illimitata responsabilità nelle associazioni cooperative di credito; Le casse rurali ;

¹⁵ Cfr. G. TONIOLO (1900), *L'avvenire della cooperazione cristiana. Discorso di chiusura del Congresso delle casse rurali ed operaie*, Parigi 1900, in G. Toniolo, Opera Omnia, sez. 4, Iniziative Sociali, vol. 3, Iniziative culturali e di azione cattolica, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana.

¹⁶ Su tutte queste vicende cfr. l'approfondito studio di P. CAFARO (2001), *La solidarietà efficiente. Storia e Prospettive del Credito Cooperativo in Italia*, Bari, Laterza, con Prefazione di Antonio Fazio, che fa parte della "Storia delle banche italiane", promossa dall'Associazione Bancaria Italiana

¹⁷ Cfr. F. LASALLE (1864.), *Il signor Bastiat-Schulze Delitsch: il Giuliano economico ossia capitale e lavoro*. Ristampa anastatica, La Nuova sinistra, Milano, Samonà e Savelli. Secondo il Lasalle i salari tendono al minimo di sussistenza, perché quando si elevano la classe lavoratrice fa più figli o se ne riduce la mortalità nei primi anni di vita e quindi c'è una maggiore offerta di forza lavoro. La legge demografica in questione, ovviamente, è stata smentita dai fatti, perché il progresso riduce le nascite; e comunque da un lato si sono formate le leghe dei lavoratori; dall'altro si

è sviluppata l'esigenza di forza lavoro qualificata specializzata e pertanto una domanda di lavoro che comporta maggiori retribuzioni.

¹⁸ Cfr. i saggi di Muller-Armack nell'antologia di saggi del pensiero economico tedesco della scuola di Friburgo di Ordo e dell'economia sociale di mercato e a cura di F. Forte e F. Felice, *Il liberalismo delle regole. Genesi e sviluppo dell'economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

¹⁹ Cfr. C. V. DIETZE, W. EUCKEN, A. LAMPE (1943ee 2010), *Ordine economico e sociale*, in F. Forte e F. Felice, (2010), (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli, Rubbettino pp.121-140 e spec. p.139, § 12. Cfr anche la Prefazione di F. Felice spec.§7 pp.17-18 e l'Introduzione di F. Forte §10 pp.41-43 ,

²⁰ Erroneamente si considera Adam Smith come assertore di questo indirizzo, dimenticando che la sua teoria dei sentimenti morali è basata sul valore della simpatia. Einaudi sostiene che il liberismo egoistico è un modello evocato generalmente per screditare il "vero pensiero liberale" Cfr. anche il saggio di Dietze, Eucken e Lampe citato nel § 3, nota 14 pag. 128 con riferimento al fondamento morale della "mano invisibile" di Adam Smith, riguardante la corrispondenza fra il bene comune, in un ordine corrispondente con l'agire in vista dell'utile personale, in regime generale di sana concorrenza.

²¹ Su cui S. Baietti e G. Farese. (a cura di), Sergio Paronetto e il formarsi della Costituzione economica italiana, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012 e specialmente il mio saggio ivi sul contributo dei tre economisti .

²² Il riferimento che faccio a questo modello di codeterminazione, ai fini del modello duale, riguardante le banche popolari non implica una adesione ad esso per i rapporti di lavoro, per i quali ritengo che sia preferibile il modello della contrattazione decentrata, in cui i sindacati non partecipano agli organi decisionali di vertice dell'impresa, ma collaborano con essa mediante le proprie rappresentanze sindacali aziendali, per la applicazione del contratto di lavoro aziendale. Sulla estraneità della *mitbestimmung* al modello dell'economia sociale di mercato cfr. la mia Introduzione al volume a cura di F. Forte ed F. Felice (2010), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, citato nel § 3, nota 14, § 8.

Le grandi figure del cattolicesimo liberale

Luigi Taparelli d'Azeglio Dario Antiseri

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

A Palermo, Taparelli scrive la sua più importante opera:



Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto (Palermo 1840-1843, voll. 5; Roma 1949, 2 voll., quarta ristampa dell'edizione del 1855). Ampliando l'epilogo riassuntivo del *Saggio* pubblica nel 1843 Taparelli un fortunatissimo *Corso elementare del natural diritto ad uso delle scuole*. Al 1847 risale la sua singolare opera *Della nazionalità*, dove si sostiene che, certamente, una nazione ha il diritto a costituirsi in stato autonomo, ma che non è questo il suo primo diritto dato che è necessario rispettare pure i legittimi diritti dei governi anteriori. In altri termini, Taparelli – a proposito della questione, tanto difficile per i cattolici di allora, dell'unità d'Italia – non si dichiara contrario al “diritto naturale” per cui una nazione dipenda da un stato di nazionalità diversa. È con articoli pubblicati su «La Civiltà Cattolica» (*La libertà in economia*, in «La Civiltà Cattolica», 1860, VIII, pp. 33-53; 159-174; 414-433) – raccolti in volume e tradotti in francese da R. Jacquin – che Taparelli interviene sui problemi dell'economia. *L'Essai sur les principes philo-*

sophiques de l'Économie politique apparso nel 1943 a cura, appunto, di Robert Jacquin ha per nucleo centrale, come vedremo, «l'idea di una economia “cristiana”, fondata sulla supremazia dell'ordine anziché su quella dell'interesse» (G. Soleri). Taparelli si è spento a Roma il 21 settembre del 1862.

2. È sul fatto che Taparelli intende fondare il suo *Saggio teoretico di diritto naturale*: sul fatto, e cioè sulla natura e la coscienza dell'uomo. Neotomista convinto, egli dà per certi i principi di fondo quali l'esistenza di Dio, i predicati della Trascendenza, la creazione, l'idea dell'Essere ecc., e argomenta per il principio in base al quale, dato che l'intero universo è stato creato per un fine, anche l'uomo, per natura, tende ad un fine, vale a dire al bene. E il vero bene *convenevole ed onesto* o *bene di ordine* è quello che si ha quando si rispetta e si segue l'ordine posto dal Creatore nell'universo. E se sulla terra non è possibile per l'uomo conseguire il bene nella sua interezza, ciò sarà realtà nell'altra vita, allorché «l'intelletto, impossessandosi dell'Essere infinito, conoscerà il Vero, giacché il Vero è l'essere considerato come obiettivo dell'intelligenza; e la volontà giunta così al termine di sue brame, godrà parimenti del Bene illimitatamente, giacché l'Essere considerato come oggetto della volontà si dice bene» (*Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, I, n. 40, p. 24). Bene che per la persona consiste nel conseguimento di fini come la beatitudine eterna nell'altro mondo, la conservazione della vita e la propagazione della specie (*La libertà in economia*, in «La Civiltà Cattolica», 1860, VIII, p. 422). Dunque: l'intelletto apprende il fine del creato, fine che è bene; la volontà abbraccia questo bene, tende ad esso come suo oggetto naturale, tende all'ordine voluto dal Creatore, scegliendo liberamente i mezzi che l'intelletto reputa più adeguati in vista del fine. L'intelletto, pertanto, fa conoscere il fine dell'azione morale, la quale è frutto di volontà, e anche i mezzi per conseguirlo, e si è liberi nella scelta di questi mezzi: «Ecco – scrive Taparelli – i tre principi della moralità delle azioni per parte dell'operante, ecco i tre principi del bene morale e della perfezione dell'uomo» (Op. cit., I, n. 76, p. 39). Il vero bene, il bene obiettivo, è quello voluto dal Creatore. Da qui l'identificazione di etica e diritto che Taparelli sviluppa nella riflessione sulle attività individuali e sociali, sui problemi gene-

Proprietà e libero utilizzo degli averi personali sono realtà che trovano il loro fondamento, ad avviso di Taparelli, nelle antiche dottrine della scuola cattolica

rati dalla convivenza politica, sui rapporti tra nazioni, sulla “società cristiana”. E sulla base di quanto precisato ben si comprende che, per Taparelli, non va apprezzata «la felicità d'una società dal più o meno di poteri politici che vi gode la moltitudine (del che certuni fanno tanto conto!), ma della saviezza delle leggi civili e della retta amministrazione della giustizia: *ragionevolmente*, dico, giacché pel fine si stimano i mezzi. Nel che (sia detto ad onore del senso comune) il volgo suol giudicare più saggiamente di molti filosofi, e cioè lietissimo senza Carte ed Assemblee quando non gli manchi pace, pane e giustizia» (Op. cit., I, n. 736, p. 338). E, infine, «Cristianità od Etnarchia cristiana» chiama il Taparelli il suo progetto di una società di nazioni cristiane, con un capo designato dai singoli Stati – ma, data la forza associante della religione cristiana, su questo capo del grande stato federale cristiano, dovrà avere la preminenza il Capo della Chiesa (Op. cit., II, n. 1437, pp. 218-221).

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

pagani» (Op. cit., p. 422). A tale scopo, afferma il nostro Autore, è sufficiente «vederne la prova» nella *Somma teologica* di san Tommaso d'Aquino.

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

4. Da quanto sin qui detto, appare chiaro che il fondamento della libertà regolata dal diritto sta nell'idea di *persona*: «La vera libertà [...], anche per l'economia, non ista nella libertà delle passioni, ma nella sicurezza ragio-

nevole dei diritti. E l'economia allora potrà dirsi libera quando ciascuno potrà, secondo suo diritto, usare le forze e gli averi. Questa scurezza dei diritti ottengasi poi per mezzo dell'autorità suprema, o di convinzioni fra uguali, ciò poco monta: sempre vi sarà libertà quando ai diritti vivi e non collisi non si contrapponga alcun ingiusto impedimento» (Op. cit., p. 37). Da qui, su queste basi, il rifiuto da parte di Taparelli, delle pretese dei difensori dell'"ente collettivo" concepito come fine e non come mezzo. All'opposto di siffatta concezione, «il Cattolicesimo [...] riguardando l'ente collettivo quale mezzo, e le persone qual fine, prima vuole salvo il fine, la persona, poi le procaccia il sussidio quanto può maggiore, perfezionando anche l'ente sociale» (Op. cit., p. 429). In breve, netta è la

***libertà economica,
ma non quella
«libertà eterodossa»
che sostituisce la forza
al diritto e che cambia
l'obbedienza in servitù.***

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

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

Segnalazioni bibliografiche

a cura della Redazione

LUIGI STURZO

Servire non servirsi

La prima regola del buon politico

(Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 82, € 9,00)

«Non si corregge l'immoralità solo con le prediche e gli articoli dei giornali. Bisogna che la prima a essere corretta sia la vita pubblica: ministri, deputati, sindaci, consiglieri comunali, operatori, sindacalisti diano l'esempio di amministrazione rigida e di osservanza fedele ai principi della moralità. Mi rideranno dietro gli scettici di professione, coloro che non credono che l'uomo sappia e possa resistere alle tentazioni. Il mio articolo non è diretto a loro. È principalmente diretto ai democratici cristiani»

(Luigi Sturzo, *Moralizziamo la vita pubblica*, 3 novembre 1946)

«Da queste pagine emerge la grande importanza che Sturzo poneva nella funzione pedagogica della buona politica. Egli credeva in una specie di causa-effetto: la politica è utile se buona ed è tale se sostenuta dalla buona cultura. Questa si acquisisce con lo studio del vero e del bene, studio a cui il cristianesimo ha dato un fondamentale contributo. È tempo che inizi a "fare scuola", direbbe oggi Sturzo»

(Dalla prefazione di Giovanni Palladino)

LUIGI EINAUDI

Il paradosso della concorrenza

a cura di A. Giordano

(Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 134, € 10,00)

Il paradosso della concorrenza, scrive Luigi Einaudi nel 1942, consiste nel fatto che essa non sopravvive alla sua esclusiva dominazione. Gli esseri umani, per loro natura, non desiderano né riescono a competere incessantemente sul mercato; cosicché la libertà economica, assai desiderabile e auspicabile quale regola generale, deve trovare dei limiti, delle eccezioni nelle sue parole, delle "oasi franche". A distanza di settant'anni il messaggio di Einaudi, uno dei pochi liberali di caratura internazionale che l'Italia possa

vantare, ci giunge immutato nella sua freschezza. Convinto che la società viva e prosperi solo se agli individui vengono garantite autonomia d'azione e libertà di scelta degli stili di vita, al riparo dell'invasione dei poteri pubblici e degli interessi settoriali, Einaudi crede però che la concorrenza vada inserita in un reticolo istituzionale ben congegnato, capace di favorire il più ampio pluralismo ma anche la condivisione di un nocciolo di valori e tradizioni comuni. Nei saggi raccolti in questo volume, alcuni pressoché sconosciuti al lettore contemporaneo, troviamo insomma un Einaudi che ci ammonisce a non dimenticare che i mercati, per funzionare al meglio, hanno bisogno di premesse e di vincoli extra-economici. Un insegnamento che la crisi perdurante rende drammaticamente attuale.

ENZO DI NUOSCIO

Ermeneutica ed economia

Spiegazione ed interpretazione dei fatti economici

(Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 166, € 15,00)

Economia ed ermeneutica. È la storia di un incontro precario, segnato da dure polemiche e logorato da imperdonabili equivoci. Una disputa intensa, sviluppatasi a partire dagli anni Settanta, che ha visto filosofi ed economisti scontrarsi duramente sullo statuto epistemologico della scienza economica.

Raccogliendo la giusta intuizione degli interpretative economists, questo libro vuole dimostrare come l'ermeneutica possa rappresentare uno dei più efficaci strumenti nella «cassetta degli attrezzi» dell'econo-

mista, a condizione che si abbandoni quella diffusa ed errata concezione antiscientifica dell'ermeneutica e si accetti l'idea secondo la quale il «circolo ermeneutico» di H.-G. Gadamer e il metodo «problematiche-critiche» di K.R. Popper, descrivono, con linguaggi diversi, il medesimo procedimento per la scoperta di conoscenze oggettive. Sulla base di questa impostazione risulta evidente come l'adozione della prospettiva interpretativa in ambito economico non solo non comporta una rinuncia all'oggettività, ma consente invece una più efficace applicazione del modello di spiegazione causale, permettendo di migliorare gli standard di scientificità delle teorie economiche.

ARMANDO RIGOBELLO

Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità

(Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 56, € 8,00)

L'allargamento della razionalità potrebbe essere il ritorno ad una nozione "forte" di ragione, che non si isola nell'analitica del fenomeno, come è proprio del sapere scientifico, ma colga la dialettica che muove la stessa ricerca scientifica: l'avvertimento di una esigenza di senso che la scienza non può esaurire.

ANDREA GENTILE

Ognuno è un universo

(If Press, Roma 2014, pp. 208, € 18,00)

Ognuno di noi è un'individualità irripetibile nel fluire del tempo. Ognuno è un universo in cui «dormono forze ignote come re mai nati». Nella nostra soggettività sono connaturate delle potenzialità che nel corso della nostra vita spesso rimangono nell'ombra: in uno stato oscuro, implicito, latente. «Noi non conosciamo nemmeno noi stessi – osserva Herder – e solo ad istanti, come in sogno, cogliamo qualche tratto della nostra vita profonda». «Ognuno solleva una grande o una piccola onda»: la novità di ognuno nella sua unicità, nella sua profondità, nella sua libertà e capacità di scegliere e di decidere, di agire, di cono-

scere, di creare. «L'uomo è la sua anima». Vivere secondo natura significa «conoscere se stessi» ed «essere se stessi»: significa ricercare la vita autentica. In questo orizzonte, definiamo la nostra unicità irripetibile in rapporto ai sentimenti, le intuizioni, le aspirazioni, le passioni, gli interessi, i desideri, le motivazioni, le imperfezioni, i bisogni, gli errori, i pregiudizi, le speranze, le delusioni, le paure, le situazioni-limite e tutto l'insieme delle emozioni umane. Siamo noi stessi, in ogni istante irripetibile della nostra vita, in ogni momento in cui facciamo delle scelte e diamo un senso profondo e autentico alla nostra esistenza nel fluire del tempo.

GIULIO BATTIONI

La nozione di *potestas civilis* e il rapporto fra Stato e Chiesa in Francisco de Vitoria

(Aracne, Roma 2014, pp. 476, € 20,00)

Vitoria ha avuto il merito di porre le premesse per il superamento degli assolutismi teologico-politici dell'età medievale, dal clericalismo confessionale all'"imperialismo pagano". Al Professore di Salamanca si deve la prima teoria giuridica che ha reso pensabile il pluralismo culturale e spirituale come ordinamento internazionale informato ai principi del diritto naturale e della dignità universale della persona umana. "A cavallo tra due epoche", Vitoria ha cercato una sintesi possibile tra la via antiqua e la via moderna: da un lato ha tentato di rimanere fedele a san Tommaso d'Aquino e alla sua filosofia del primato dell'oggetto e dell'atto sulla facoltà ovvero del iustum sulla iustitia; dall'altro ha accolto l'impostazione soggettivistica del diritto cara al nominalismo e alla Scuola francescana. Sollecitato dalle vicende politiche americane e di fronte ai gravi interrogativi morali e giuridici sulla condotta coloniale della Spagna di Carlo V, Vitoria elaborò una teoria del potere fondato sulla dottrina del diritto naturale e su una prospettiva finalistica. Il rapporto tra Stato e Chiesa è da leggersi nell'ottica di una secolarizzazione more aristotelico che, Doctor Angelicus mediante, ricomponne il dissidio tra naturalismo politico e sovranaturalismo teologico. "Vino antico versato in otri nuove", il genio di Vitoria ha saputo parlare al mondo che lo circondava all'insegna di una rinnovata apertura alle ragioni della libertà umana, della laicità della *potestas civilis* e del diritto della Chiesa di evangelizzare il mondo.

ROCCO PEZZIMENTI

Etica. Le sfide della modernità

Per una morale condivisa

(Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 262, € 16,00)

Dopo una prima parte critica verso una visione filosofica che ci ha portati dalla ricerca di una morale provvisoria alla provvisorietà della morale, il presente lavoro analizza il problema dei valori morali sociali cercando di arrivare a una morale sociale condivisa. Si scoprono così una serie di presupposti irrinunciabili – come il lavoro, la persona, la responsabilità, il pluralismo, l’etica del conflitto, il diritto alla verità, il senso del limite, la fiducia sociale, la cittadinanza, la fratellanza e loro corollari: libertà, dignità, eguaglianza, giustizia, solidarietà, e altri ancora – che costituiscono i cardini di una vita sociale nella quale tutti possono realizzare le proprie più legittime aspirazioni. Tali valori sociali, in un clima di crescente sicurezza, consentono lo sviluppo dell’intelligenza e l’accrescimento della cultura, aspirazioni caratterizzanti della natura umana. Il libro si chiude con un brevissimo itinerario per un’analisi storica, canovaccio per ulteriori ricerche, nell’intento di sottolineare come, nonostante alcune ricorrenti visioni pessimistiche, il cammino dell’umanità sia costellato da un costante sforzo di miglioramento, anche se questo viene, a volte, infranto da frustranti e pericolose fasi di anormalità politica.

FEDERICO LEONARDI

Tragedia e storia

Arnold Toynbee: la storia universale nella maschera della classicità

(Aracne, Roma 2014, pp. 160, € 11,00)

Arnold Toynbee (1889-1975) fu figura controversa e sfuggente, antichista e bizantinista, teorico delle Relazioni Internazionali: il suo nome è legato soprattutto a *A Study of History*, una storia comparata delle civiltà in dodici volumi, opera che esercitò influenza su Martin Wight, Karl Popper, Henry Kissinger, William McNeill. Toynbee sembra aver portato alla luce alcuni gangli vitali della cultura europea: il rapporto con il mondo greco-romano, il senso tragico degli avvenimenti, la tensione globale della sua civiltà. Come Spengler, Toynbee ha tentato di elevare l’analogia a scienza, di farne il perno della comparazione storica. Tuttavia, l’analogia è pensabile soltanto con le categorie della tragedia greca e quest’ultima

soltanto come religione. Così, al crollo delle certezze occidentali, il libro riflette sul senso della cultura classica e sui limiti della storia universale. Grecia o Roma, rivoluzione o tramonto, democrazia o impero sono i dilemmi su cui l’Occidente s’interroga. La tesi finale è che l’Occidente cerca di rappresentarsi come democrazia, liberandosi dalle tentazioni imperiali: cerca tragicamente la catarsi, stornando da sé la tragedia dell’impero, che rappresentò la fine del mondo antico.

RAIMONDO CUBEDDU

L’ombra della tirannide

Il male endemico della politica in Hayek e Strauss

(Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 326, € 24,00)

Intesa come “il male congenito alla vita politica” la tirannide/totalitarismo non è semplicemente la degenerazione di un regime politico. Può presentarsi in forme sempre nuove; e la democrazia non ne è l’antidoto. Hayek e Strauss si chiesero come mai la filosofia politica del Novecento non seppe riconoscere il pericolo e perché teorizzò una “tirannide buona”. All’origine della mentalità tirannica sarebbero allora il desiderio di gloria, di accelerare politicamente, e quindi con la coercizione, i processi storici, economici e sociali verso lo “Stato universale e omogeneo”, e la dimenticanza della fragilità della conoscenza umana. Ma se Strauss pensa che l’analisi dei classici sia tuttora insuperata, Hayek immagina rimedi a un male che i fallimenti della troppa politica finiscono per aggravare.

AA.VV.

Dizionario del liberalismo italiano, tomo II

(Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 1194, € 48,00)

Il secondo tomo del *Dizionario del liberalismo italiano* presenta una selezione di biografie di 360 personalità che hanno fatto parte del “mondo liberale” dagli inizi dell’Ottocento a tutto il ventesimo secolo e cioè dagli anni di preparazione del Risorgimento alla fine della Prima Repubblica. Si tratta di un corpus che riguarda primi ministri, statisti, leader politici dell’età liberale, personalità che hanno avuto un ruolo nell’antifascismo, nella Resistenza e nella fon-

dazione del sistema repubblicano. Accanto a loro economisti, filosofi, poeti, scrittori, storici, diplomatici, funzionari dello stato, uomini di cinema, artisti, musicisti ecc. Le voci sono state redatte da storici, filosofi, economisti, giuristi, musicologi, studiosi appartenenti a diverse scuole di pensiero ed orientamenti culturali, che hanno lavorato in piena autonomia e che hanno in comune l'interesse e la competenza sul tema assegnato. Dalla lettura del Dizionario esce un quadro interessante di una classe politica e di un ceto dirigente, ricostruito senza intenti agiografici, né liquidatori, ma realistici e oggettivi, nella convinzione che per dare un giudizio nei loro confronti occorre lasciare liberi i lettori di fare una comparazione con le classi politiche precedenti e con quelle successive.

SILVIO PELLICO

Tommaso Moro

a cura di L. Poggi

(Fontana di Trevi, Roma 2014, pp. 130, € 13,00)

“Nella vita e nella morte di Moro, Pellico, letterato ‘impegnato’, rivede la sua stessa vita, la vita di un uomo imprigionato per aver lottato per ideali di libertà e per essersi opposto ad una tirannia politica e, come lui, per aver trovato nella fede un forte sostegno ai suoi ideali. Come egli stesso riconosce nella dedica della sua nuova opera, Pellico era affascinato dalla possibilità di rendere in una tragedia la morte di Tommaso Moro, il contrasto tra ‘la tirannia del re apostata’ e ‘la rettitudine del fido cattolico suo oppositore’”. (Dalla Prefazione di Luca Poggi)

ABBY JOHNSON

Scartati

La mia vita con l'aborto

(Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 320)

Nell'ottobre 2009, quando Abby Johnson si licenziò da direttrice di una clinica texana in cui si eseguivano aborti, negli Stati Uniti il suo caso ebbe una grossa risonanza. I giornali e le televisioni accorsero da tutto il paese per conoscere la sua storia. In questo libro la Johnson racconta la sua drammatica conversione da sostenitrice dell'aborto ad attivista cristiana per la vita. Non si tratta però di un libro ideologico. L'autrice narra i fatti che ha vissuto in prima persona, le sue emozioni, il suo dialogo con Dio, gli scrupoli morali che l'hanno portata a rifiutare per sempre l'aborto come soluzione ai problemi delle donne. Abby Johnson non esita a parlare dei segreti più ter-

ribili della sua vita, ma non usa mai, verso nessuno, parole d'odio o di condanna. La sua vicenda dimostra che l'amore, la gentilezza e la compassione possono fare la differenza nel dibattito sull'aborto.

ENRIQUE FUSTER (A CURA DI)

La figura del padre nella serialità televisiva

(ESC Roma 2014, 360 pp., € 28,00)

“La figura del padre nella serialità televisiva” è il tema del Convegno che la Facoltà di Comunicazione della Pontificia Università della Santa Croce ha organizzato a Roma il 22 e 23 aprile del 2013, i cui atti sono raccolti in questo volume. Partendo dalla figura del padre si voleva riflettere su come persona, famiglia e società siano oggi rappresentate nelle serie televisive, che sembrano vivere una nuova età d'oro: hanno raggiunto grandi livelli di qualità tecnica, e grazie alla globalizzazione e a internet hanno moltiplicato la loro capacità di creare e modellare stili di vita, al punto che qualcuno ha indicato i loro autori come “i grandi narratori del XXI secolo”. Il modello narrativo è quello tipico della serialità, usato fin dall'antichità nella letteratura popolare e da numerosi scrittori classici. L'uscita differita nel tempo dei vari capitoli e delle varie puntate possiede un grande fascino e offre ampie possibilità per lo sviluppo di trame, personaggi e temi. Ma può anche generare meccanismi perversi che diminuiscono l'unità e l'identità narrativa di questo tipo di prodotti d'intrattenimento, ormai fortemente condizionati dalla pubblicità e dall'audience.

FRANCESCO CURRIDORI

Indro Montanelli

Un giornalista libero e controcorrente

(Aracne, Roma 2011, pp. 188, € 12,00)

Indro Montanelli è stato senza dubbio il giornalista che ha saputo, meglio di chiunque altro, raccontare la storia del Novecento nel nostro paese. È stato l'alfiere della libertà di stampa e dell'autonomia del potere. Agli albori della sua amata professione, Montanelli si dimostrò anarchico e anticonformista. Dapprima fascista e poi frondista finì per essere antifascista. Si è sempre considerato un uomo di Destra, ritenuto non solo uno spazio politico ma una condotta morale. Tuttavia egli ha cambiato spesso pensiero nella sua vita lunga quasi un secolo, non per questioni politiche, bensì per seguire la sua personalità così perentoria e carismatica. Non voleva per nessun motivo assoggettarsi al potere e la sua unica prerogativa era quella di rimanere indipendente per perseguire ciò che lui stesso definiva: “il dovere dell'onestà, della

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”.



Libertates crede 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.

Fondata nel 1998, Libertates ha come organi statutari un Comité de Patronage internazionale, presieduto da Vladimir Bukovskij; un Comitato di Presidenza rappresentativo della cultura liberale; un Esecutivo che elegge il Presidente. 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 di Libertates si può conoscere attraverso: - il sito internazionale www.Libertates.com; - le news settimanali "Libertates" - le riviste digitali; - la casa editrice Libertateslibri; - eventi e incontri organizzati durante l'anno.

<p>Maledetta proporzionale</p> <p>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</p>		<p>Il terzo strapotere</p> <p>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</p>	
<p>Contro gli statosauri</p> <p>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.</p>		<p>Se vuoi far l'americano, come si entra in politica negli USA e come la si fa: una lezione per gli italiani.</p> <p>Saggio in cui Ennio Caretto, scrittore e giornalista, corrispondente 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.</p>	

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

