

# Recensioni

Oreste Bazzichi, Fabio Reali,  
**Eclissi della sussidiarietà e il suo recupero. Ripartire dalle radici del pensiero francescano**  
L'Altro Editore, 2023, pp. 193

Quello di Oreste Bazzichi e di Fabio Reali è un libro preziosissimo, è il tentativo riuscito di andare anche alle fondamenta teologiche del principio di sussidiarietà per rivelarne la ricchezza e le implicazioni in campo politico ed economico.

Siamo abituati a sentir parlare di sussidiarietà come un mero principio d'ordine sociale ed è indubbio che di ciò si tratta: un principio che disegna una particolare articolazione della vita pubblica che va dal basso verso l'alto. Tuttavia, andando in profondità, si scorgono anche ragioni teologiche che pongono al centro la capacità creativa della persona, perché solo la persona pensa, solo la persona agisce, solo la persona soffre, gioisce e spera e riteniamo che la persona sia, *in primis*, una categoria teologica. Queste considerazioni di ordine ontologico, epistemologico e morale hanno forti ripercussioni sul piano politico ed economico e delineano un rapporto tra persone che produce un particolare ordine civile di tipo spontaneo, fatto di corpi intermedi o enti concorrenti che concorrono al perseguimento del bene comune, ossia, del bene di tutti e di ciascuno.

La linea teorica seguita dagli autori intercetta la Scuola di pensiero francescana e introduce un'idea di sussidiarietà anche detta "circolare", che recupera la nozione di *governance*, lì dove una certa prospettiva corporativista e statocentrica vede soltanto la dimensione del *government*. In breve, nell'ambito del civile, la decisione pubblica non è materia esclusiva della politica, bensì è materia concorrente che investe la dimensione politica, economica e culturale: l'autorità potestativa che in epoca moderna è stata monopolizzata dallo Stato, l'impresa, a tutti i livelli e di tutti i tipi, e la società civile, nella quale operano anche gli imprenditori.

È questa la tipologia di sussidiarietà che i nostri autori definiscono "tripolare", dove tutti i soggetti operano sullo stesso piano e concorrono, quota parte, al perseguimento del bene comune, mediante il "metodo di libertà" contro il "metodo di coercizione", per citare una felice espressione di Luigi Sturzo.

La scopo di questo libro, scrivono gli autori «è di illustrare il pensiero della Scuola francescana come risposta, da un lato, ai bisogni socio-economici e politici in generale e, dall'altro, più specificamente, di rispondere agli interrogativi suscitati dall'assegnazione del ruolo da dare alla società civile, intesa come l'insieme dei rapporti tra individui in tutte le sue implicanze». Per raggiungere tale obiettivo, Bazzichi e Reali presentano alcuni aspetti estremamente originali della Scuola francescana, a partire dalla riflessione teologica di Bonaventura da Bagnoregio, John Peckham, Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni Duns Scoto, Alessandro Bonini di Alessandria, Astesano di Asti, Gerardo di Odone, Guglielmo

d'Ockham, Bernardino da Siena, Luca Pacioli e di tantissimi altri pensatori francescani.

A questi autori andrebbe riconosciuto il merito di aver pensato un ordine sociale fondato sulla fraternità e sulla condivisione e la loro risposta alle sfide del tempo ha avuto una profonda risonanza nel contesto civile che andava emergendo, promuovendo una originale interazione tra politica, religione e commercio, rappresentando, in questa maniera, un modo del tutto inedito di pensare la *civitas*: un sistema plurarchico.

Con il presente libro, gli autori hanno voluto mettere in relazione la nozione di "Buongoverno" con una forma di *governance* di tipo sussidiario: l'esito di un processo concorrente di un numero indefinito di *buoni governi*, autonomi gli uni dagli altri e dove nessuno, almeno in linea di principio, può pretendere di essere preordinato rispetto all'altro. Si tratta di una forma di repubblicanesimo che attinge alla tradizione del *movimento municipale* pre-umanista italiano, che tanto interessò Luigi Einaudi e recentemente ripreso e ridefinito teoricamente dal neoinstituzionalismo di Daron Acemoglu e James A. Robinson.

Flavio Felice

Flavio Felice,  
**Wilhelm Röpke**  
IBL Libri, Torino 2024, pp. 176

La questione di fondo è la seguente: il mercato è uno spazio illimitato, che non conosce inizio né fine, oppure ha dei presupposti e dei limiti? Se la risposta è sì, siamo di fronte a quegli intellettuali che, tra fine anni Venti e metà anni Sessanta del Novecento, si posero il problema di coniugare ordine e libertà, etica e politica, economia e morale cristiana. Sono noti come ordoliberali, dal nome della rivista «Ordo», fondata nel 1948, espressione di quella Scuola di Friburgo che, tra economisti e giuristi, elaborò una risposta neoliberale alla tempesta ideologica che infuriava sull'Europa di quegli anni.

Populismo autarchico, totalitarismo aggressivo, protezionismo liberticida: sono questi i principali avversari contro cui si formarono le teorie di Wilhelm Röpke (1899-1966), un ordoliberale *sui generis*, al quale è dedicata la monografia appena pubblicata dall'Istituto Bruno Leoni. A firmarla è Flavio Felice, il maggiore conoscitore in Italia del pensiero e dell'opera di Röpke, di cui ha già curato e introdotto la traduzione di numerosi e importanti scritti.

Dopo giovanili simpatie socialiste, leonista e sociologo tedesco approdò al liberalismo, ripensato alla luce del fallimento che tale dottrina aveva registrato tra scoppio della prima guerra mondiale e sue conseguenze. Imperialismo, nazionalismo, militarismo avevano stravolto le società europee, a cominciare dall'economia. Pianificazione e protezionismo avevano accompagnato una chiusura totalitaria degli Stati europei, l'uno contro l'altro armati. La concorrenza nell'*import-export* era ormai continuazione della guerra con altri mezzi; l'ordine internazionale frantumato in un'anarchia bellica.

Secondo Röpke, i fattori decisivi della vita economica non si spiegano con la matematica. Sono «forze morali e spirituali, reazioni psicologiche, opinioni poste al di là di tutte le curve e di tutte le equazioni, sono cose incalcolabili». Al fondo del suo ragionamento c'è un esplicito riferimento alla prospettiva antropologica cristiana. «La mia immagine dell'uomo – scrive nel 1958 – è modellata sul retaggio spirituale della tradizione antica e cristiana; nell'uomo io vedo l'immagine di Dio e ho nel sangue il convincimento che sia orribile peccato degradare l'uomo a semplice strumento (anche se col richiamo a nobili ideali) e che ogni anima sia qualcosa di incomparabile e di inalienabile, al cui confronto ogni altra cosa è assolutamente priva di valore».

Il pensiero di Röpke si configura come punto di convergenza tra autori apparentemente distanti, da Einaudi a Hayek, da Sturzo a Mises. Quel che rende i due italiani più vicini al Nostro rispetto ai due austriaci è la concezione della razionalità umana. Persona vs individuo: questa la divergenza. Persona intesa come individuo che non può permettersi il lusso dell'egoismo sociale, se davvero vuol prosperare in tutti i sensi.

Il personalismo liberale di Röpke concepisce la concorrenza come mezzo e mai come fine. È perciò necessario inserirla dentro una cornice normativa che combini libertà e regole, assicurando una relazione dinamica e dialettica, feconda di ulteriori rapporti sociali di produzione, senza che venga meno la stabilità del sistema economico e sociale. È questo il significato di "ordine economico": presupposti morali e sociali su cui l'economia viaggia. Non binari prefissati e rigidi, tali da impedire l'esplorazione di nuovi percorsi, ma bussole e torce con cui orientarsi e illuminare il cammino lungo sentieri inediti, purché compatibili con la conservazione della persona umana, anima e corpo. Una società giusta si fonda su regole che uniscono libertà a responsabilità, diritti a doveri. Questa la persistente validità della sua lezione, alimento del liberalismo popolare di Einaudi e Sturzo, ispiratrice dell'azione politica di De Gasperi nell'avvio e consolidamento della nostra Repubblica.

Danilo Breschi

Francesco Nasini,

### **Il singolo e la verità. Kierkegaard e l'ermeneutica di Luigi Pareyson**

Mimesis, Sesto San Giovanni 2023, pp. 140

Lo scopo di questo lavoro, risultato di una ricerca molto ben condotta e originale, è di mettere in rilievo il collegamento tra Kierkegaard e l'ermeneutica di Luigi Pareyson, un autore che meriterebbe maggiore attenzione da parte degli storici della filosofia. Il pensiero contemporaneo, pur nella vastità e diversità delle sue inclinazioni, ha portato avanti da tempo una critica di quei sistemi che hanno inquadrato l'uomo e l'evoluzione delle sue idee all'interno di schemi precostituiti. L'esistenzialismo di origine kierkegaardiana ha svolto un ruolo cruciale in questo processo di revisione, in particolare per ciò che riguarda il panlogismo hegeliano e la sua pretesa di ergersi a sintesi definitiva di ogni aspetto del sapere. Pareyson ha pienamente colto in che modo categorie come l'unicità del singolo e la trascendenza divina siano in grado di demolire un impianto concettuale, come quello hegeliano che, nonostante la sua maestosità sistematica, rivela tutte le sue evidenti fragilità. L'interpretazione che egli offre del pensiero di Kierkegaard, tuttavia, non può essere valutata come una sterile e pedissequa riproposizione delle tematiche del filosofo danese. Con riferimento alla raccolta di saggi *Esistenza e Persona*, l'autore di questo libro concentra la sua attenzione sul più significativo di essi, intitolato *Due Possibilità. Kierkegaard e*

*Feuerbach*. Paradossalmente entrambi questi filosofi rigettano la riduzione hegeliana della religione a filosofia, anche se con esiti diametralmente opposti. Pareyson, non condividendo il materialismo e il radicale ateismo di Feuerbach, intuisce l'opportunità offerta dall'esistenzialismo di Kierkegaard, cioè il ripristino di un originario e genuino spirito di fede contro il secolarismo che ha pervaso il mondo cristiano, particolarmente nelle confessioni riformate. Solo in questo modo è possibile recuperare quella 'ontologia della libertà' come premessa essenziale che include anche la 'possibilità' della non-scelta di Dio.

L'attualità della riflessione di Pareyson sta nel prendere atto della decadenza irreversibile del moderno razionalismo che, tuttavia, contribuisce alla consapevolezza dello stato di crisi del cristianesimo nell'era contemporanea. In fin dei conti non vi è una differenza incolmabile, almeno nell'esito finale, tra la divinizzazione dell'uomo affermata dall'Idealismo e la negazione della trascendenza, tipica del mondo di oggi. Ciò che emerge in Pareyson rispetto a Kierkegaard, comunque, è una visione maggiormente ottimista, poiché l'etica cristiana è da lui vista come fattore essenziale per una rifondazione della società. In altre parole, la soluzione prospettata da Pareyson risiede nell'adozione di quel personalismo ontologico che integra la singolarità nell'universalità della persona. In tale co-implicazione, nella quale si notano diverse influenze di matrice personalista, si colloca l'iniziativa morale. Si tratta di una prassi tripartita (esigenza-decisione-valutazione) che, pur essendo condizionata dalla realtà contingente, non è certo riconducibile a elementi che la determinino. In questo ambito entra in gioco la dottrina cristiana, elemento fondante di una dimensione sociale del singolo, che equilibra individualità e inter-personalità.

Con lo scritto *Il compito della filosofia oggi*, Pareyson adotta definitivamente quell'approccio ermeneutico in cui culminano tutte le sue concezioni precedentemente espresse. Con la propria ineludibile condizione di essere libero, aperto alla possibilità, l'uomo non è necessitato dal suo contesto storico, ma realizza un'interazione con esso, qualificandolo attraverso la sua azione. Anche se osserva la realtà da un punto di vista soggettivo, il singolo coglie l'essenza della verità, sebbene lo faccia in maniera peculiare al suo essere. La sostanza dell'uomo si concretizza in quella caratteristica etero-ontologica della persona che conferisce universalità all'esistenza e delinea il carattere comunitario del soggetto pensante. Il libero arbitrio è l'unica via per accedere alla natura atletica della conoscenza e la verità si identifica con il soggetto, finalizzato all'atto della decisione che, a sua volta, può anche rompere i rapporti con ogni contenuto veritativo.

*Verità e interpretazione* (1971) è l'opera da considerare come una sorta di sintesi conclusiva degli studi di Pareyson. Le relazioni umane hanno sempre una caratteristica interpretativa e ontologica. La verità totale non potrà mai essere posseduta, proprio in quanto inoggettivabile in sé e sfuggente a ogni determinismo. L'infinità dell'essere si rivela all'individuo, adattandosi alle sue peculiarità, ma mai in modo completo; la coincidenza tra verità e rivelazione, pertanto, sta di fronte alle possibilità dell'interpretazione che pone l'uomo in un rapporto dinamico e mutevole con l'infinito, rendendolo capace di comprendere il suo essere grazie allo stesso processo di interpretazione. In questo lavoro di Pareyson emerge come il suo debito nei confronti di Kierkegaard si possa riassumere in tre tematiche principali. La prima è quella della verità come appropriazione, nel senso che l'interpretazione è un processo in divenire e ciò rinvia alla 'aspirazione continua' come un percorso incompiuto. Un'altra influenza kierkegaardiana si trova nel rapporto tra tempo ed eternità, che porta il filosofo piemontese ad affermare l'inseparabilità e, contemporaneamente, l'impossibilità di confondere divino

e umano. Infine, la decisione per la verità è quell'istanza di Kierkegaard che induce Pareyson a sottolineare l'importanza non del 'cosa', ma del 'come' il soggetto si colloca davanti alla verità stessa.

La lettura di questo libro è consigliabile a chiunque voglia approfondire il pensiero di Pareyson e disponga di una conoscenza di base della filosofia di Kierkegaard. Dai suoi contenuti risalta in modo molto appropriato come l'ermeneutica pareysoniana affondi le proprie radici nella riflessione del pensatore danese, incentrata sulla dimensione soggettiva della «relazione con sé e relazione con altro». In ogni caso Pareyson dimostra tutta l'originalità della sua ermeneutica personalista secondo cui la verità, in quanto trascendenza infinita, costituisce quell'alterità che, nonostante sia irraggiungibile nella sua interezza, per l'uomo è la fonte del suo essere nel mondo. In definitiva, l'autore è riuscito nell'intento di spiegare come Pareyson abbia dato un contributo più che rilevante affinché la discussione filosofica veda nella dottrina cristiana un'imprescindibile fonte di ispirazione. Nei testi pareysoniani si potrebbe trovare, inoltre, più di una tematica in comune con quel realismo critico, di origine neotomista, che ha riscontrato un considerevole successo soprattutto nell'ambito della filosofia naturale.

Alessandro Giostra

Felix Körner,

#### **Religione politica**

Queriniana, Brescia, 2023, pp. 272

Religione e politica perseguono l'obiettivo comune della «configurazione delle società» e in questo possono «considerarsi concorrenti e ostacolarsi a vicenda oppure sfruttarsi reciprocamente come strumenti di potere». Si tratta però di comprendere fino a dove, in questo sforzo configurativo, può spingersi una religione prima di compiere «un abuso politico del nome di Dio». La domanda che guida il testo, in tal senso, è la seguente: «Come può una religione influenzare la convivenza e le relazioni di potere e come essa stessa è influenzata da quelle?» (p. 5).

Per rispondervi Körner immagina sette modelli di rapporto e a ciascuno vi dedica un capitolo.

Dapprima l'autore guarda alla religione come cultura, come «ambiente non scelto ma esistente» (p. 7), e invita a riflettere sul rapporto che la religione stessa instaura col mondo. Né al ritiro da quello, né alla piena conformità ad esso il fedele deve ambire: piuttosto conservare e recuperare la carica di critica e novità che le religioni possiedono, pur sempre, però, nel rapporto col presente. Non bisogna intendere il mondo (e la cultura) quale elemento chiuso e statico che ci circonda e al quale rassegnarsi, bensì, sulla scia di J. B. Metz, quale «storia emergente, come qualcosa da configurare [ ] ciò che noi possiamo produrre di fronte all'orizzonte della promessa; e allora il mondo avviene solo attraverso la vita» (p. 17). Nell'avvento di Gesù s'intravede una traccia: il messaggio gesuitico si esprime per tramite del concetto di «compimento», rinnovamento «di ciò che è esistito fino ad allora» (p. 33); gli è estraneo tanto l'appiattimento sull'esistente, quanto la svalutazione del contesto in cui ciascuno, anche oggi, si trova gettato ad operare.

La scoperta della religione permette di fatti di sperimentare «un inaudito cambiamento di prospettiva» e la fondazione di una «nuova identità» (pp. 55, 56) dai tratti comunitari e politici. Il *Tanakh*, il Nuovo Testamento e il Corano mostrano il nascere di una nuova comunità come espressione del divino verso il rinnovamento dell'umanità. Così l'Israele che si costituisce in quanto popolo reca con sé, in virtù della sua elezione, il compito di praticare esemplarmente la giustizia

per orientare altri al cambiamento del mondo. Similmente, la *Umma* non concepisce una netta separazione tra «vita comune e comunità di fede» e la prospettiva coranica si traduce nella «richiesta di fondare una nuova identità comunitaria» (p. 99). La chiesa, anticipazione della futura umanità, può essere compresa come «strumento di Dio per la trasformazione del mondo» (p. 100), ossia, come recita la *Lumen Gentium*, «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».

Questi progetti configurativi possono legittimare o relativizzare la politica. Körner riprende da Eric Voegelin il concetto di rappresentazione: se il potere umano non può rivendicare autonomia assoluta, si tratta di capire a quali modelli esso si è simbolicamente richiamato nella sua fondazione e auto-legittimazione. Come per M. Buber, il punto di svolta riguarda il dato della irrepresentabilità del regno di Dio. Il potere «terreno deve rappresentare la signoria di Dio [...] non in una delle forme di rappresentazione finora presentate: come attualizzazione terrena dell'ordine cosmologico, dell'ordine divino o della gerarchia celeste [...] ma sempre con la consapevolezza che esso non si può realizzare con mezzi terreni e che ciascuna delle sue raffigurazioni mondane è passeggera» (pp. 134 e 135).

Quinto e sesto capitolo sono dedicati a debolezza e ispirazione. Nel primo caso rileva il ruolo che il concetto di povertà ricopre nelle sacre scritture. In una prospettiva interconfessionale, l'intera vicenda profetica, da Isaia ad Amos da Gesù a Muhammad, si profila come voce critica a difesa, *in primis*, del povero e dell'oppresso (o *mustad'afun*) contro l'oppressore. Etica cristiana non può però esaurirsi in una mera dedizione alla cura dei poveri, bensì, in linea con il carattere innovativo perché «partecipante-liberante» della «autorità di Gesù» (p. 125), essa deve aprire alla partecipazione proprio degli ultimi nella creatura «liberazione delle persone dai poteri di oppressione» (p. 126). L'ispirazione, tratto specifico del cristianesimo all'interno della storia europea, presuppone società plurali in cui la fede è divenuta una opzione tra tante, rifiutando così modelli di «natio religiosa» o confusione tra «comunità di fede e potere dello Stato». Potere statale che, concretizzandosi nel «monopolio della violenza», non può essere esercitato arbitrariamente e il limite che le religioni devono ispirare e difendere si chiama «personalismo» (p. 225). Incardinato nella *Gaudium et spes*, indica nel «riconoscimento della personalità delle persone da parte del governo» la misura della «legittimità del potere» (p. 224).

Il concetto di riconoscimento guida invece le ultime pagine. Il racconto biblico può essere «presentato come la storia di Dio con l'essere umano nella sfida del reciproco riconoscimento» (p. 233). Esso opera verso l'interno, quando impegna l'uomo nell'ascolto della parola che lo chiama alla responsabilità, ma anche esternamente, verso il creato tutto da riconoscere come casa comune, e verso le diverse concezioni di comunità e di fede. Per l'autore, in fondo, non esiste alternativa al riconoscimento dell'altro, che solo permette quella decisiva partecipazione altrui allopera anch'essa comune di «realizzazione del sacro» (p. 13).

Claudio Lasperanza