

Il pensiero economico dei cattolici italiani: una o più tradizioni?

The Economic Thinking of Italian Catholics: One or More Traditions?

Antonio Magliulo*

Lo scopo di questo lavoro è verificare se in Italia, dopo l'Unità, all'interno del mondo cattolico, ha prevalso una unitaria tradizione di pensiero economico che ha ispirato azioni e proposte di politica economica o se, al contrario, vi sono state almeno due distinte, e talvolta contrapposte, tradizioni di pensiero: una cattolico-liberale e l'altra cattolico-statalista.

The aim of this work is to verify whether in Italy, after Unification, within the Catholic world, a unitary tradition of economic thought prevailed inspiring actions and economic policy proposals or whether, on the contrary, there were at least two distinct, and sometimes opposing, traditions of thought: one Catholic-liberal and the other Catholic-statist.

Keywords: Statalismo, Liberalismo, Mercato, Costituzione.

1. Introduzione

In un articolo apparso sulla rivista «Vita e Pensiero» alla fine del 2021 il filosofo Massimo Borghesi si chiedeva: “Ma esiste ancora un pensiero cattolico?”. La sua risposta è che, dopo la fiorente stagione pre e post conciliare, è iniziata una fase di progressivo declino del pensiero cattolico che, nonostante il forte magistero degli ultimi papi, ha finito per lasciarsi suggestionare dal prevalente orientamento teocon americano che legittima un modello catto-capitalista estraneo alla dottrina sociale della Chiesa. Scrive Borghesi:

Nel caso dell'orientamento teocon, il mix tra *ethos* cristiano e capitalismo implica l'abbandono della dottrina sociale della Chiesa e l'accettazione piena della teodicea liberista. *In questo abbandono si riflette la mancanza di un pensiero cattolico capace di orientare i processi sociali.* Il cristiano diviene qui colui che legittima, dall'esterno, processi che camminano con le proprie gambe¹.

* Antonio Magliulo, professore ordinario di Storia del pensiero economico presso il Dipartimento di Scienze per l'Economia e l'Impresa (DISEI) dell'Università di Firenze.

Il mio interrogativo è diverso ma si collega a quello di Borghesi. Mi sono chiesto se in Italia, dopo l'Unità, all'interno del mondo cattolico, ha prevalso una unitaria tradizione di pensiero economico che ha ispirato azioni e proposte di politica economica o se, al contrario, vi sono state almeno due distinte, e talvolta contrapposte, tradizioni di pensiero: una cattolico-liberale e l'altra cattolico-statalista.

Sono perfettamente consapevole delle tante insidie che il tema presenta, soprattutto dovendolo trattare in poco spazio. Quello che vorrei tentare di fare qui è tracciare una linea interpretativa, nella speranza di poter presto tornare a precisare, approfondire, sviluppare i passaggi più controversi e dirimenti. La linea interpretativa sarà tracciata ripercorrendo alcuni rivelatori incontri e scontri tra personaggi-epoca che sono stati considerati, soprattutto negli ultimi anni, esponenti di alternative o distinte tradizioni di pensiero economico cattolico: Toniolo e Sturzo nell'Italia liberale (1871-1922), Sturzo e Vito nel ventennio fascista (1922-1943), Capograssi e Dossetti, La Pira e ancora Sturzo nel primo quindicennio dell'Italia repubblicana (1943-1959)².

2. Il riformismo popolare di Toniolo e Sturzo nell'Italia liberale

Il 15 maggio 1891, promulgando la *Rerum Novarum*, Leone XIII impresso una svolta al neonato movimento cattolico.

Nei precedenti vent'anni, l'azione dei cattolici italiani si era sviluppata lungo una duplice direttrice: astensione politica e impegno sociale. Nel marzo del 1871 Pio IX aveva emesso il *non expedit* che, dopo i fatti di Porta Pia, vietava ai cattolici di partecipare alle elezioni politiche dell'unificato Stato italiano mentre nel giugno del 1874 si era riunito a Venezia il Primo Congresso Cattolico. Il Secondo Congresso, tenutosi l'anno successivo a Firenze, aveva deliberato di istituire un'associazione denominata "Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici in Italia". In pochi anni, l'Opera aveva costruito una fitta rete di iniziative sociali disseminate sull'intero territorio nazionale, tanto che un'inchiesta, voluta dal governo in vista dell'approvazione della Legge Crispi del 1890, aveva censito oltre 22.000 strutture, comprensive di ospedali, orfanotrofi, scuole, società di mutuo soccorso e casse rurali.

All'interno dell'Opera si era poi sviluppato un vivace dibattito sul ruolo dei cattolici nella società italiana. Si erano formati due contrapposti schieramenti. I "transigenti" chiedevano la conciliazione tra cattolicesimo e liberalismo e tra Stato e Chiesa mentre gli "intransigenti" rifiutavano la logica dei fatti compiuti e consideravano il cattolicesimo una dottrina in sé compiuta,

che non aveva bisogno di integrazioni esterne. Per gli intransigenti, la questione sociale poteva essere superata solo tornando all'antico ordine medievale fondato su corporazioni miste composte da proprietari e lavoratori.

Leone XIII avrebbe potuto avvalorare un nostalgico ritorno all'ordine medievale oppure sostenere l'apertura della Chiesa verso il moderno liberalismo. Aprì invece una terza prospettiva. La responsabilità della questione sociale veniva imputata al liberalismo che, smantellando le corporazioni di arti e mestieri, aveva lasciato gli operai soli, «in balia della cupidigia dei padroni e di una sfrenata concorrenza», mentre il socialismo veniva considerato un «falso rimedio» che minacciava di cancellare fondamentali diritti della persona. La vera e nuova soluzione consisteva in una libera e giusta collaborazione tra le classi sociali, che potevano essere rappresentate o da associazioni miste, formate da imprenditori e lavoratori o da associazioni semplici, composte di soli imprenditori e lavoratori. Lo spirito di collaborazione, per poter prevalere sull'antagonista lotta di classe, avrebbe dovuto fondarsi su una carta di reciproci diritti e doveri, che il Papa stesso, nella *Rerum Novarum*, volle contribuire a concepire indicando due fondamentali diritti: l'equo salario e la riduzione dell'orario di lavoro. La svolta storica, rispetto al passato ordine corporativo, consisteva nell'esplicito riconoscimento delle associazioni semplici, ovvero dei sindacati, e avvenne senza particolare enfasi. Scrive Leone XIII: «Vediamo con piacere formarsi ovunque associazioni di questo genere, sia di soli operai sia miste di operai e padroni, ed è desiderabile che crescano di numero e di operosità»³.

Dopo la *Rerum Novarum*, Giuseppe Toniolo diventa la figura centrale di riferimento del movimento cattolico. Nella prelezione del 5 dicembre 1873 aveva affrontato il tema del rapporto tra etica ed economia. L'etica, secondo Toniolo, non è soltanto un fattore estrinseco delle leggi economiche, come aveva sostenuto, tra gli altri, Marco Minghetti: non serve, cioè, soltanto a delimitare il campo delle azioni individuali ammissibili perché compatibili con l'interesse generale. L'etica è anche un fattore intrinseco che chiarisce e rafforza nell'individuo la coscienza che l'interesse personale si realizza insieme a quello di altri, che il bene proprio è cioè un bene comune.

Successivamente, per oltre un decennio, dal 1881 al 1893, Toniolo si immerge in una profonda indagine storica. Lo scopo è scoprire la «genesi storica dell'odierna crisi sociale economica» (titolo di un significativo saggio del 1893); l'oggetto è una storia intrecciata di capitalismo e democrazia dal 1250 al 1890 circa, incentrata sul passaggio epocale dal medioevo alla modernità e dalla modernità all'età delle rivoluzioni. Toniolo esamina molteplici fattori: culturali, economici, geopolitici. Ma l'*explanans* è l'etica, intesa come il movente dominante dell'azione umana.

Il passaggio dal medioevo alla modernità avviene, simbolicamente, a Firenze, negli anni della Repubblica, tra il 1250 e il 1559. Toniolo coglie e descrive una correlazione tra moralità civile (così la chiama), sviluppo economico e crescita democratica.

La Repubblica si espande del 1250 al 1378 quando la borghesia (il “popolo grasso”) è capace di conciliare l’interesse proprio con quello generale attraverso un progressivo allargamento del governo delle Arti, dalle Sette maggiori alle minori. Le corporazioni fiorentine, in cui si realizza una tendenziale unione tra capitale e lavoro, sono sufficientemente libere e aperte, nel senso che le condizioni di ammissione non sono gravose, godono di una autonomia rispetto all’autorità politica e si possono esercitare mestieri anche al di fuori di esse. In questi decenni, a Firenze, sbocciano insieme un’economia mercantile e una democrazia comunale. Si tratta di un governo rappresentativo delle classi sociali, che seleziona la classe dirigente tra gli iscritti alle Arti che dimostrino di sapersi prendere cura del bene comune. Scrive Toniolo:

In questo governo di classe mercantesca, i titoli estrinseci per possedere i diritti politici sono il pagamento dell’imposta (diretta) e, poco di poi, anche l’iscrizione alle Arti. Ma sempre si richiede, qual titolo implicito, la *moralità civile*, cioè la capacità e le virtù subbiettive di sapere e volere coadiuvare ai comuni fini civili⁴.

La Repubblica regredisce e muore tra il 1378 e il 1559, quando la borghesia persegue interessi propri contro quelli nobiliari e popolari. L’apogeo è raggiunto col Tumulto dei Ciompi del 1378 che segna la massima estensione e partecipazione delle Arti minori al governo della città. Per Toniolo si tratta, in realtà, del passaggio da una democrazia sostanziale, che mira, attraverso la collaborazione tra le classi sociali, al bene del popolo ad una forma di olocrazia in cui il governo delle plebi finisce per danneggiare il popolo stesso.

Negli anni in cui declina la Repubblica, sboccia la Modernità. Toniolo distingue due Umanesimi: quello cristiano di Bruni e Traversari, che allarga la ragione senza spezzare il legame con la fede, e quello che definisce “paganeggiante” di Ficino e Machiavelli che, riabilitando la Roma pagana, predispone la coscienza popolare all’assolutismo principesco nei rapporti politici, ai privilegi di classe nei rapporti giuridici, al mito della grande proprietà mobiliare e immobiliare nei rapporti economici.

Se l’Umanesimo “paganeggiante” annuncia che “basta la ragione”, la Riforma protestante attesta che “basta la fede” ovvero che ci si salva da soli,

senza le opere e l'intermediazione della Chiesa ma in virtù di un diretto e personale rapporto con Dio. La Riforma, secondo Toniolo, genera l'individualismo economico e politico che permea le moderne monarchie assolute e che troviamo stilizzato nella frase attribuita a Luigi XIV: "Lo Stato sono io". Le corporazioni diventano organismi chiusi, soggetti al potere politico, protesi a difendere interessi di classe e posizioni di monopolio. La Rivoluzione francese, abolendo, con la legge Le Chapelier del 1791, le corporazioni e vietando ogni altra forma associativa tra lavoratori riconosce e legittima soltanto gli individui-cittadini e lo Stato. Si compie così l'epocale passaggio dal comunitarismo medievale, fondato su un'etica del bene comune, all'individualismo illuminista, forgiato su un'etica dell'interesse proprio, che, contrapponendo lavoro e capitale, e allontanando Stato e società, fa deflagrare la questione sociale.

Dopo la promulgazione della *Rerum Novarum*, Toniolo intensifica il suo impegno all'interno del movimento cattolico. Nel 1894 redige *Il programma dei cattolici di fronte al socialismo*, in cui sono delineate alcune proposte di riforma sociale: lo scopo è ricongiungere capitale e lavoro attraverso la disseminazione di una serie di istituti giuridici adottabili sia in agricoltura (dall'enfiteusi alla colonia parziaria) che nell'industria (dall'azionariato operaio alla società in accomandita) e la costituzione di corporazioni, se possibile miste, se necessario semplici.

Nel 1897 il XV Congresso Cattolico, convocato a Milano, approva il programma di Toniolo, ma in quel congresso esplose la polemica tra i vecchi intransigenti, capeggiati da Giovanni Battista Paganuzzi, e i giovani democratici guidati da Romolo Murri, intorno al significato di una "democrazia cristiana". I vecchi intransigenti pensano che il popolo italiano non sia ancora pronto per autogovernarsi e che il movimento cattolico, raccolto intorno all'Opera, debba restare unito sotto la materna guida della gerarchia. I giovani, invece, fremono affinché i cattolici, in una condizione di conquistata autonomia, possano contribuire alla costruzione di una vera democrazia cristiana e cioè di un governo *del* popolo e *per* il popolo. Lo stesso anno Toniolo pubblica un influente saggio in cui chiarisce il "concetto cristiano della democrazia". Ricorrendo a categorie aristoteliche, distingue tra "sostanza" e "accidente". La democrazia, nel suo significato sostanziale o essenziale, è dunque stabile o permanente, è un governo *per* il popolo ed in particolare per le classi popolari. Nel suo significato accidentale, e dunque conseguente e cangiante, è un governo *del* popolo e possibilmente di tutto il popolo. Nel primo significato la democrazia «deve essere accettata da tutti i cattolici» mentre nel secondo può essere propugnata senza che diventi "argomento di discordia". Toniolo affronta i principali aspetti del controverso rapporto

tra democrazia formale e democrazia sostanziale. Può esserci un governo del popolo che non opera per il bene del popolo. Per esempio, la Monarchia di Luigi IX, il Re Santo che esercitava un potere assoluto nell'interesse del popolo, a giudizio di Toniolo, era più democratica della Repubblica di Cromwell, il despota che opprimeva il popolo in suo nome. La democrazia sostanziale normalmente precede e prepara la democrazia formale creando i presupposti culturali per l'esercizio del diritto di voto. La democrazia formale o politica, il governo del popolo, si esprime con una rappresentanza sia di individui che di comunità, sia all'interno che all'esterno del parlamento. Scrive Toniolo:

Anzi può prevedersi, con ogni fondamento, che la *democrazia* nel suo aspetto politico, in un prossimo avvenire, forse più e meglio che nella partecipazione delle masse alla suprema e accentrata rappresentanza parlamentare, si esplicherà con la fioritura delle più armoniose e svariate autonomie amministrative di classi e di località civiche, rurali, provinciali, regionali, ecc.⁵.

Nell'aprile del 1899 si svolgono a Ferrara i lavori del XVI Congresso Cattolico. Il contrasto tra Paganuzzi e Murri si radicalizza e alcuni giovani seguaci di Murri, fra cui Luigi Sturzo, decidono di seguire Toniolo (e la *Rerum Novarum*). Nel settembre del 1900 il XVII Congresso Cattolico, riunito a Roma, approva un ordine del giorno, proposto da Toniolo, in cui si ribadisce che «la ricostruzione di rappresentanze della classe operaia sotto forma MISTA fra padroni e artigiani, o SEMPLICE di soli operai secondo le circostanze, fu provvedimento consacrato dai moniti di Sua Santità Leone XIII»⁶.

Sturzo decide di approfondire le deliberazioni di quel congresso e nel 1900 scrive il saggio più importante della sua fase prepolitica: *L'organizzazione di classe e le unioni professionali*. Sturzo riprende e approfondisce lo schema della *Rerum Novarum* (e di Toniolo). Il liberalismo ha scristianizzato e disgregato la società:

Il liberalismo ha ridotto l'operaio solo di fronte al capitalista, di fronte ai compagni, di fronte allo stato; così lo ha disarmato dell'unica forza propria legale-economico-politica. Esso è solo nella spietata concorrenza della mano d'opera, solo nei contratti di lavoro e nei regolamenti di fabbrica, solo nella disoccupazione e nell'emigrazione, solo nella sopraffazione legale-sociale, per cui, pur esercitando il diritto del voto, non ha rappresentanza giuridico-morale d'interessi⁷.

Ma gli organismi naturali sono rinati spontaneamente. Gli uomini si uniscono in comunità intermedie, dalla famiglia allo Stato, per soddisfare innati bisogni spirituali e materiali:

la famiglia, la classe, il comune, lo stato nel progressivo sviluppo della società sono organismi naturali, con funzioni proprie e specifiche, con diritti propri inviolabili, per il conseguimento del fine della natura: la conservazione e il miglioramento morale e materiale dell'individuo e della specie⁸.

Sturzo, come Toniolo, considera la classe o sindacato o unione professionale la nuova corporazione e concepisce la democrazia cristiana come un governo del popolo e per il popolo che riconosce e tutela la struttura organica della società.

Il Partito popolare italiano, fondato a Roma il 18 gennaio 1919, si assume proprio il compito di promuovere, di fronte al decrepito Stato liberale e alla minaccia socialista, una riforma organica dello Stato. Nel 1923, polemizzando con V.E. Orlando, che aveva contrapposto Stato e società, Sturzo afferma: «Lo stato non è altro che la società organizzata politicamente»⁹. La “riforma organica” mira a costruire uno “stato veramente popolare” che riconosce e tutela le comunità intermedie in cui si svolge la vita delle persone. In concreto, i popolari propongono una serie di provvedimenti legislativi volti ad introdurre l'azionariato operaio, il decentramento amministrativo e un Senato elettivo e rappresentativo dei “corpi della nazione”.

In breve, nell'Italia liberale, tra il 1861 e il 1922, i cattolici superano la tradizionale divisione tra transigenti e intransigenti e raggiungono una sostanziale unità intorno al messaggio della *Rerum Novarum* che Toniolo e Sturzo declinano in un unitario pensiero economico. La responsabilità della questione sociale è del liberalismo che, sopprimendo le comunità intermedie, ha separato lavoro e capitale e allontanato Stato e società. La soluzione non è né l'antico corporativismo né il futuristico socialismo, ma una riforma organica dello Stato che riassocia lavoro e capitale e riconosca una rappresentanza istituzionale a individui e comunità, dentro e fuori il parlamento.

3. Il corporativismo libero di Sturzo e Vito nell'Italia fascista

Il 28 ottobre 1922 i fascisti marciano su Roma, il 25 ottobre 1924 Sturzo lascia l'Italia per un lungo esilio. La guerra, e soprattutto il dopoguerra, accelerano la crisi dello Stato liberale, con la vittoria mutilata e la difficile ricostruzione, e ripropongono, acuita, l'antica questione sociale.

Nella radicale alternativa tra liberalismo e socialismo emerge una terza via: il corporativismo. Ma esistono corporativismi diversi: fascista, in molteplici varianti, e cattolico, ugualmente variegato. Qui possiamo tentare soltanto di stabilire, sinteticamente, se prevalgono le affinità o le divergenze tra alcune dominanti varianti.

Nella versione ufficiale, quella di Mussolini e Bottai, il corporativismo fascista risolve le antinomie del liberalismo con uno Stato che sussume, elevandoli, gli individui e le comunità che compongono la società nazionale. Lo Stato crea la società e compie l'individuo che, identificandosi nei fini nazionali, si realizza come cittadino. I sindacati dei lavoratori e dei datori di lavoro diventano corporazioni produttive chiamate (costrette) a collaborare nell'interesse nazionale mentre le imprese che operano in uno stesso ramo di attività, quando raggiungono almeno il settanta per cento della produzione, si costituiscono in consorzi che diventano obbligatori. Le corporazioni sono organi dello Stato attraverso cui la società civile partecipa alla vita della nazione e il governo dirige l'attività economica operando un controllo delle principali variabili macroeconomiche: risparmio, investimento, prezzi e produzione. Lo sciopero e la serrata sono vietati e i sindacati possono ricorrere, per eventuali controversie, ad una speciale magistratura del lavoro. Bottai enfatizza le differenze tra il vecchio e il nuovo corporativismo: il primo (medievale e moderno) è chiuso e particolaristico mentre il secondo, quello fascista, è aperto e inclusivo. Per quest'ultimo vale il motto di Mussolini: «tutto nello Stato, nulla fuori o contro lo Stato».

Non esiste una versione ufficiale del corporativismo cattolico. Francesco Vito fu però il più autorevole economista cattolico del tempo e anche dei successivi, primi, decenni repubblicani mentre Luigi Sturzo, dall'esilio, dedicò al tema una serie di saggi. Nella versione dei due autorevoli studiosi, il corporativismo mira a superare le aporie del liberalismo con uno Stato che, in linea con la tradizione, è "veramente popolare" e cioè rispettoso della composizione organica della società. Lo Stato è solo una società tra le altre e tutte sono al servizio della persona che conserva un valore ontologico. Sturzo elenca le principali differenze tra il vero corporativismo (quello cattolico) e il falso corporativismo fascista: le corporazioni e i sindacati sono liberi (non obbligatori) e nel caso in cui sia impossibile pervenire ad una pacifica conciliazione delle controversie di lavoro, lo sciopero, sia pure regolamentato, è legittimo. Lo stesso Vito, polemizzando con altri corporativisti, difende la libertà delle imprese di costituire e gestire consorzi industriali limitando l'azione pubblica al controllo delle posizioni dominanti assunte dai privati nel mercato. Ma la questione più rilevante, e per certi versi sorprendente, riguarda il governo corporativo dell'economia nazio-

nale. Per Vito, il corporativismo è un modello di economia orientata dallo Stato verso il fine della giustizia sociale che, preservando le fondamentali libertà economiche, persegue il duplice obiettivo della massima occupazione e della migliore distribuzione. Sturzo, in un saggio del 1938, forse il più esauriente sul tema, giustifica un intervento coordinato dell'ordinamento corporativo volto ad interferire su prezzi e produzione e cioè finalizzato ad orientare l'economia nazionale verso obiettivi di giustizia sociale nel rispetto delle fondamentali libertà. Scrive:

l'interferenza corporativa nella produzione e nella distribuzione della mano d'opera e nei prezzi di vendita rende l'economia più aderente ai bisogni reali e fa diminuire la disoccupazione e corregge le crisi artificiali dell'economia attuale¹⁰.

In breve, nel ventennio fascista, si apre la via di un multiforme corporativismo. Tra Sturzo e Vito prevalgono le affinità trattandosi di un corporativismo, di matrice cattolica, che si pone in continuità con la tradizionale concezione organica della società elaborata da Toniolo nei decenni dell'Italia liberale mentre tra il corporativismo cattolico e quello fascista permane una sostanziale diversità negando il primo ciò che asserisce il secondo e cioè che individuo e società si risolvono nello Stato.

4. Il pluralismo armonico di Capograssi e Dossetti, La Pira e Sturzo nell'Italia repubblicana

Il 25 luglio 1943 il Gran Consiglio del Fascismo destituisce Mussolini, il 2 luglio 1946 gli italiani (e le italiane), chiamate alle urne, scelgono la Repubblica ed eleggono un'Assemblea Costituente: inizia la storia dell'Italia repubblicana.

Nel primo quindicennio repubblicano, grosso modo tra il 1943 e il 1959, si apre nel mondo cattolico una disputa intorno al ruolo dello Stato nell'economia e nella società: tra dossettiani e degasperiani, Capograssi e Dossetti, La Pira e Sturzo.

Si tratta di stabilire se il dissenso tocca il piano alto dei principi o sia limitato al terreno di un contingente giudizio storico.

Nella clandestinità i cattolici aggiornano gli antichi programmi economici. Nel 1943 vengono diffuse le *Idee ricostruttive* di De Gasperi e, a Camaldoli, si riunisce un gruppo di studiosi che, proprio due giorni prima della caduta di Mussolini, approva una serie di "enunciati" che saranno poi sviluppati in un volume apparso nel 1945 e noto come il Codice di Camal-

doli, forse il testo più maturo della riflessione dei cattolici alla vigilia della Costituente.

Il primo capitolo si intitola *Lo Stato* e, come hanno confermato studi recenti, fu ispirato, anche se non materialmente redatto, da Giuseppe Capograssi, l'autore della *Nuova Democrazia Diretta*, il libro apparso esattamente cento anni fa, nel 1922. Lo Stato, secondo il Codice, ha un duplice compito: assicurare la libertà e l'armonia dei gruppi sociali che compongono la società. Anzi, di più, ha il dovere di favorire la capacità di autogoverno dei soggetti che operano nella società garantendo quell'«ordine nella molteplicità» che non scaturisce spontaneamente dalla libertà:

Per realizzare questi due scopi [libertà ed armonia] si dà vita ad un modo di organizzazione di tutte le forze sociali – individui, famiglie, gruppi ed istituzioni – che si chiama lo stato [...] Lo stato e l'ordinamento giuridico hanno appunto per fine di instaurare l'ordine nella molteplicità della società, vale a dire di mettere ciascuna iniziativa, istituzione, esperienza di vita associata al suo posto, ordinandole secondo il proprio valore rispetto al fine ultimo e organizzando fra di loro l'umana convivenza¹¹.

Così come lo Stato ha il dovere di rispettare e promuovere l'autogoverno di individui e gruppi, ugualmente, individui e gruppi hanno il dovere di partecipare alla costruzione di uno Stato “veramente popolare”:

Poiché lo stato è il modo con il quale gli individui e le forze sociali organizzano la loro vita ai fini di una convivenza tale da aiutare e potenziare la loro libera attività, è fondamentale il dovere degli individui, gruppi e forze sociali di essere parte attiva nella vita dello stato e considerare questa vita come un interesse concreto ed immediato tra i più importanti¹².

La prima grande scelta di politica economica dell'Italia repubblicana, dopo il referendum istituzionale del 2 giugno 1946, è l'approvazione di una Costituzione che abilita uno Stato interventista, né liberista né socialista. I grandi quesiti al centro del dibattito costituente furono: Quali diritti riconoscere? Solo i tradizionali diritti civili e politici o anche i nuovi diritti sociali? Solo i diritti individuali o anche i diritti delle comunità intermedie? Con quali strumenti tutelare i diritti riconosciuti? Solo con una tradizionale (liberale) azione antitrust a protezione del mercato concorrenziale o ricorrendo agli innovativi (socialisti) mezzi della pianificazione economica?

Qui non è possibile neppure abbozzare il profilo dello Stato delineato dalla Costituzione. Possiamo solo dire, rinviando ad altri lavori, che la Repubblica riconosce i fondamentali diritti della persona e delle comunità

intermedie e legittima un'azione pubblica volta a proteggere, integrare e orientare il mercato: «riconosce e garantisce – come recita l'articolo 2 – i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità» e legittima un'azione pubblica volta non solo a proteggere (con una legislazione antitrust) e integrare (con l'erogazione di beni pubblici) il mercato ma anche ad orientarlo, come recita l'articolo 41, con «i programmi e i controlli opportuni perché l'attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali».

L'aspetto interessante è che furono soprattutto Dossetti, Fanfani, La Pira, Taviani – i presunti statalisti – gli artefici degli articoli, approvati o respinti, in cui maggiormente è riflessa l'idea di uno Stato “veramente popolare”. Dossetti e La Pira, vincendo la convergente perplessità di liberali e sinistre, furono i tenaci ideatori dell'articolo 2, Taviani persuase l'Assemblea a respingere l'emendamento, presentato dal comunista Montagnana, che intendeva legittimare una politica di piano e la maggioranza dei costituenti, col decisivo concorso dei democristiani, respinse un opposto emendamento, presentato da Einaudi, che voleva limitare l'azione del governo nell'economia. Gli stessi presunti statalisti non riuscirono a far approvare il cosiddetto Progetto Mortati che mirava alla formazione di un Senato rappresentativo anche delle categorie economiche e sociali: non vi riuscirono per la convergente opposizione di Einaudi e Togliatti.

L'altra grande scelta di politica economica – insieme all'adesione alle nuove istituzioni sovranazionali che inauguravano una politica di cooperazione internazionale e di integrazione europea – fu la decisione di coniugare stabilità monetaria e sviluppo equilibrato. I governi presieduti da Alcide De Gasperi, considerati talvolta di orientamento liberista, approvarono il Piano Case presentato nel 1948 dal (presunto) statalista Fanfani per ridurre la disoccupazione e la costituzione nel 1950 della Cassa per il Mezzogiorno per attenuare i divari regionali.

All'inizio degli anni Cinquanta, quando ormai la ricostruzione materiale del Paese poteva considerarsi compiuta, scoppia la polemica sullo statalismo. Nel 1950 Giuseppe Capograssi pubblica un denso saggio, significativamente intitolato *Il diritto dopo la catastrofe*, in cui prospetta il pericolo che l'ombra dello Stato onnipotente possa prolungarsi fino ad oscurare la stagione della riconquistata libertà. Nel 1951 Dossetti tiene la famosa relazione su *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno* che alcuni considerano un manifesto di statalismo e la prova inequivocabile della irriducibile distanza dal cattolicesimo liberale.

Che cosa dice, dunque, Dossetti? Che lo Stato ha lo scopo di riconoscere e graduare la libertà delle persone e delle comunità intermedie: non tutte le libertà né tutta la libertà può essere garantita a individui e gruppi sociali,

altrimenti vi sarebbe il caos e non un ordine sociale. Il problema è lo stesso posto dal Codice di Camaldoli (ispirato da Capograssi): assicurare la libertà e l'armonia di individui e gruppi. Per Dossetti ciò richiede di limitare alcune libertà non essenziali per assicurare a tutti le libertà essenziali attraverso un ordinamento delle sovranità riconosciute alle diverse comunità. Quello che Dossetti sembra voler dire, e in parte esplicitamente afferma, è che se ad alcuni soggetti (singoli o associati) venisse riconosciuta una piena libertà o sovranità, ad altri sarebbero probabilmente negati diritti e libertà fondamentali: se un imprenditore potesse godere di una libertà assoluta probabilmente vi sarebbero disuguaglianze e disoccupazione, se una Regione, come la Sicilia, potesse opporsi alla riforma agraria approvata dal Parlamento nazionale i cittadini di quelle terre sarebbero privati di un fondamentale diritto riconosciuto ad altre popolazioni, se una nazione potesse rivendicare il diritto alla sovranità assoluta, il legittimo interesse nazionale scadrebbe in un nazionalismo nocivo per gli abitanti di quello stesso paese e così via. Lo Stato non crea ma fa la società, nel senso che le dà un ordine. Ecco la frase incriminata di statalismo:

Lo Stato non è creatore, abbiamo detto prima, perché non crea gli uomini e non crea la società, ma fa la società: cioè, data una società con alcune forme primigenie o storicamente cristallizzate, ma che rappresentano ormai un qualcosa di informe rispetto a quello che dovrebbe essere in quel determinato momento storico il compito concreto dell'azione statale, lo Stato deve fare la società, traendo il corpo sociale dall'informe¹³.

Nell'inverno del 1953 il sindaco di Firenze Giorgio La Pira "salva" la Pignone da migliaia di licenziamenti e nella primavera dell'anno successivo sollecita un intervento pubblico a favore di un'altra impresa fiorentina in crisi, la Manetti & Roberts. Sturzo lo accusa di statalismo. Nel secondo dopoguerra, tornato dal lungo esilio, Sturzo, come e più di Capograssi, avverte e denuncia il pericolo di una deriva statalista. Come ho cercato di mostrare in un altro lavoro, a cui rinvio, il dissidio tra i due autorevoli siciliani non scaturisce da un diverso sistema di principi economici che, per entrambi, resta saldamente ancorato alla dottrina sociale della Chiesa, quanto da una diversa valutazione della reale e contingente situazione economica dell'Italia del tempo. La Pira ritiene che il settore privato non sia ancora in grado di assicurare gli obiettivi di giustizia sociale iscritti nella carta costituzionale e vorrebbe un più efficace coordinamento degli strumenti di politica economica a disposizione dello Stato. Sturzo non contesta, anzi richiama l'importanza di un intervento pubblico sussidiario rispetto all'iniziativa privata, ma ritiene che lo Stato italiano abbia finito per occupare uno spazio

improprio. Sturzo, parallelamente allo “statalista” La Pira critica il liberale (degasperiano) Malvestiti il quale aveva difeso la politica economica del governo. Lo critica per la stessa ragione: lo Stato italiano, con l'Iri, si è messo a produrre di tutto: dai cioccolatini al vetro.

Secondo Norberto Bobbio il pluralismo è una corrente di pensiero che concepisce la società come costituita da una molteplicità di gruppi o centri di potere, anche in conflitto. Esistono tre grandi correnti di pensiero pluralista: il liberalismo democratico, che va da Tocqueville a Dahl, il socialismo libertario di Proudhon e il cristianesimo sociale. Il pluralismo socialista è funzionale, quello democratico conflittuale e quello cristiano-sociale organico e gerarchico, nel senso che i vari gruppi si dispongono secondo un ordine non conflittuale¹⁴.

Nel primo quindicennio dell'Italia repubblicana, come abbiamo visto, all'interno del mondo cattolico si sviluppa un dibattito, anche aspro, intorno al ruolo dello Stato nell'economia. Il dissenso riguarda una diversa valutazione della contingente situazione economica italiana ma non investe il piano alto dei principi: dossettiani e degasperiani, Capograssi e Dossetti, La Pira e Sturzo restano saldamente ancorati ad un pluralismo organico e gerarchico e cioè armonico¹⁵.

5. Conclusione

In questo scritto ci siamo chiesti se è mai esistita in Italia una tradizione unitaria di pensiero economico cattolico o se, al contrario, vi sono state almeno due tradizioni che hanno legittimamente rivaleggiato: una cattolico-liberale e l'altra cattolico-statalista.

In conclusione possiamo rispondere che, dopo l'Unità d'Italia, all'interno del mondo cattolico, si è formata una coesa tradizione di pensiero che ha condiviso la visione di un'economia orientata al bene comune. Al centro dell'economia, incastonata nella società, c'è la persona umana, con la sua sacra e inviolabile dignità. La persona, nella visione cattolica, è un essere in relazione che si compie creando e partecipando alla vita di una molteplicità di comunità, dalla famiglia domestica alla famiglia umana. In questo senso, il bene proprio è un bene comune e il pluralismo sociale è organico. Le varie comunità si dispongono attorno alla persona secondo un ordine crescente, che va dalla famiglia domestica alla comunità internazionale e includendo lo Stato nazionale che è, tra le altre, una società civile. Le relazioni tra le varie comunità sono regolate dal principio di sussidiarietà in base al quale una società inferiore, quando non è più in grado di assolvere a determinate funzioni, crea una società superiore a cui trasferisce una parte della propria sovranità. La società superiore non può invadere lo spazio di quella inferio-

re e, viceversa, quella inferiore non può disconoscere la sovranità di quella superiore. In questo senso, il pluralismo dei cattolici, oltre che organico, è anche gerarchico e cioè armonico, non conflittuale o paritario. L'ordine non è spontaneo. Per assicurare la centralità della persona, e cioè l'effettivo riconoscimento dei fondamentali diritti umani, serve un governo dell'economia che miri a proteggere, integrare e orientare il mercato verso comuni obiettivi di giustizia sociale. Non basta proteggere e integrare, come nella tradizione liberale, perché la sovranità, e cioè il potere di decidere l'allocazione delle risorse, anche umane, non può appartenere ad un meccanismo impersonale come il mercato ma deve risiedere in istituzioni politiche, nazionali e sovranazionali, che, con strumenti appropriati, orientano il mercato verso fini di giustizia sociale, quali la massima occupazione, la dignità del lavoro, l'equa distribuzione delle ricchezze, lo sviluppo armonico dei popoli.

L'immagine dei cerchi, anche se abusata, resta la più efficace per stilizzare la tradizione di pensiero economico cattolico distinguendola da altre. La tradizione liberale, per esempio, può essere raffigurata come una serie di quattro circonferenze consecutive tangenti che rappresentano gli individui, i sindacati dei lavoratori, i sindacati degli imprenditori e lo Stato: si toccano ma restano sostanzialmente aree separate. Il corporativismo fascista può essere rappresentato con tre circonferenze interne tangenti, senza un centro comune, con la più grande, lo Stato, che assorbe (sussume) l'individuo e la società. Infine, il pluralismo armonico dei cattolici (organico e gerarchico) può essere raffigurato come una serie di cerchi concentrici a raggio crescente che hanno lo stesso centro (la persona) e che si allargano fino ad abbracciare l'intera famiglia umana.

Quella dei cattolici può essere considerata una unitaria tradizione di pensiero economico perché l'unità interna, sincronica e diacronica, prevale sulla diversità. Vi è un'affinità elettiva tra Toniolo e Sturzo, Sturzo e Vito, Capograssi e Dossetti, La Pira e Sturzo e anche tra il riformismo popolare, il corporativismo libero e il pluralismo armonico proposti nel tempo. Non solo, la distanza dalle tradizioni esterne, liberale e statalista, è maggiore rispetto alle discordie interne, che pure vi furono. Anche se può sembrare paradossale, Sturzo è più vicino a La Pira che a Einaudi, che avversò radicalmente il corporativismo e contrastò il progetto presentato da Mortati per dare una rappresentanza parlamentare alle comunità intermedie, così come Dossetti è più vicino a Capograssi che a Togliatti che, insieme a Einaudi, contrastò il progetto Mortati. Certo, anche tra i cattolici emersero divisioni e polemiche, ma non sul piano dei principi. Si trattò piuttosto di una forma di "armonia discordie" circoscritta al divergente giudizio della contingente realtà italiana. Sarebbe un errore dividere quella "inconsutile veste", magari cedendo Sturzo alla tradizione liberale e Dossetti a quella statalista.

¹ M. BORGHESI, *Esiste ancora un pensiero cattolico?*, in «Vita e Pensiero», 2021, n. 5, p. 97, corsivo originale.

² In considerazione del limitato spazio a disposizione ho preferito ridurre al minimo i riferimenti bibliografici rinviando il lettore ad altri miei scritti sia per gli approfondimenti tematici sia per i collegamenti all'ampia letteratura.

³ LEONE XIII, *Rerum Novarum*, 1891, in *I documenti sociali della Chiesa*, a cura di R. Spiazzi, Massimo, Milano 1988, vol. I, p. 135.

⁴ G. TONIOLO, *Storia dell'economia sociale in Toscana nel Medio evo - I: La vita civile-politica*, in *Opera Omnia*, serie I, vol. II, Città del Vaticano 1948, pp. 286-287, corsivo originale (manoscritto originale 1888).

⁵ G. TONIOLO, *Il concetto cristiano della democrazia*, in *Opera Omnia*, serie III, vol. II, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, vol. I, Città del Vaticano 1949, pp. 59-60, corsivo originale (edizione originale 1897).

⁶ *Norme illustrative al voto del Congresso Nazionale di Roma (1900) dettate dal Prof. Toniolo*, in L. STURZO, *Sintesi sociali*, Zanichelli, Bologna 1961, p. 182.

⁷ L. STURZO, *L'organizzazione di classe e le unioni professionali*, in ID., *Sintesi sociali*, cit., p. 139 (edizione originale 1900).

⁸ *Ivi*, p. 147.

⁹ L. STURZO, *Rivoluzione e ricostruzione*, discorso tenuto a Torino il 20 dicembre 1922, in ID., *I discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1951, p. 217.

¹⁰ L. STURZO, *Capitalismo e corporativismo*, in ID., *Del metodo sociologico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 176 (edizione originale 1938).

¹¹ *Il Codice di Camaldoli*, in «Civitas», 1988, n. 4, pp. 42-43 (edizione originale 1945).

¹² *Ivi*, p. 49.

¹³ G. DOSSETTI, *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno*, in ID., «Non abbiate paura dello Stato!», a cura di E. Balboni, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 55 (testo originale 1951).

¹⁴ N. Bobbio, *Pluralismo*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, *Dizionario di politica*, Tea-UTET, Torino 1990, pp. 789-794.

¹⁵ Per approfondimenti, cfr. A. MAGLIULO, *Statalismo ed economia di mercato. La polemica tra La Pira e Sturzo*, in «Rivista di studi politici», 2008, n. 3, pp. 153-182; A. MAGLIULO, S. NEROZZI (a cura di), *I cattolici e l'economia italiana: teorie, esperienze e politiche (1943-2000)*, in «Il pensiero economico italiano», 2021, n. 2, numero monografico.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, Paesaggio con casolare, alberi e stemma gentilizio - 1840-1860 - maiolica dipinta a smalto, cm 7 x 27 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas