

In 107 numeri Prospettiva Persona ha offerto opinioni critiche sui problemi più dibattuti della cultura contemporanea.

Ha affrontato le sfide della società complessa postmoderna nell'ottica della persona.

Con Prospettiva Donna ha messo a confronto voci femminili e maschili nell'ottica della reciprocità.

Ha approfondito i principali argomenti della cultura contemporanea, grazie a una rete internazionale di studiosi.

ABBONATI O RINNOVA L'ABBONAMENTO PER IL 2019

PROSPETTIVA PERSONA

Abbonamento annuale € 35,00 - Estero \$ 60,00 - € 50,00

Per abbonarsi è sufficiente

effettuare un versamento su IBAN:

IT83C 07601 1530 000001075 9645

Poste impresa

intestato a Centro Ricerche Personaliste

Via Nicola Palma 37 - 64100 Teramo

Specificare la causale del versamento

ISBN 978-88-498-5853-2



9 788849 858532

€ 13,00

ISSN 1126-5191

PROSPETTIVA PERSONA

ANNO XXVII
GENNAIO-APRILE

2019

PROSPETTIVA PERSONA

n. 107

- Luigi Sturzo: popolare perché anti populista

SPECIALE LUIGI STURZO

- Un grande cattolico liberale
- Alle radici del pensiero relazionale
- L'attualità del popolarismo
- L'idea di partito nel discorso di Caltagirone

PROSPETTIVA CIVITAS

- Arte e beni culturali senza barriere

PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

- Mistica e mistero



RUBETTINO

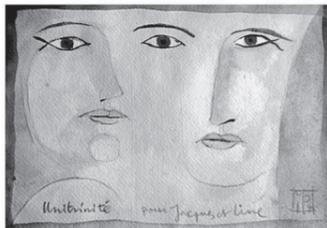
RUBETTINO

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane S.P.A. - Sped. A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in Legge 27/02/2004 n. 46) - Art. 1, § 1, CNS/CBPA-SUD /CZ/42/2007 - Valida dal 19/04/2007

Giulia Paola Di Nicola
Attilio Danese

Il buio sconfitto

Cinque relazioni speciali
tra eros e amicizia spirituale



EFFATA
EDITRICE

ATTILIO DANESE - GIULIA PAOLA DI NICOLA
Il buio sconfitto

pp. 335 - € 16,00

Alcune coppie hanno assecondato il fascino dell'attrazione reciproca e al contempo si sono impegnate in un cammino verso la perfezione dell'amore fedele e donativo. Hanno percepito la bellezza unica di quel "tu" incontrato sulla loro strada e aderito alla promessa di ulteriorità implicita in quel richiamo, accettando il travaglio dell'unità, oltre le differenze di temperamento, di cultura, di sensibilità spirituale e anche oltre i pregiudizi e i moralismi dell'ambiente. La vita non ha risparmiato loro conflitti e sofferenze, ma non hanno ceduto alla tentazione di mollare; hanno creduto nell'amore, custodendo il dono del misterioso legame.

Percorrendo itinerari diversi, hanno attraversato, singolarmente e insieme, la notte dei sensi, dell'anima, della disunità, fino a sconfiggere il buio e vivere quell'"estasi" che non è sinonimo di ebbrezza, ma di esodo dall'io per ritrovarsi uniti nella luce del Cristo.

Le democrazie dei nostri tempi non godono di buona salute. Già minacciate dal progressivo indebolimento della politica prodotto dalla spietata competizione globale, oggi si trovano a fare i conti con un nuovo spettro: la "democrazia del pubblico". Assistiamo tutti i giorni a un confronto politico sempre meno concentrato sull'analisi della realtà e sulla progettazione del futuro e sempre più orientato alla ricerca del consenso immediato, attraverso sofisticate strategie comunicative.

DARIO ANTISERI - ENZO DI NUOSCIO
FLAVIO FELICE
Democrazia avvelenata

pp. 198 - € 13,00

Dario Antiseri
Enzo Di Nascio
Flavio Felice

DEMOCRAZIA AVVELENATA

Le democrazie dei nostri tempi non godono di buona salute. Già minacciate dal progressivo indebolimento della politica prodotto dalla spietata competizione globale, oggi si trovano a fare i conti con un nuovo spettro: la "democrazia del pubblico". Assistiamo tutti i giorni a un confronto politico sempre meno concentrato sull'analisi della realtà e sulla progettazione del futuro e sempre più orientato alla ricerca del consenso immediato, attraverso sofisticate strategie comunicative.

RUBETTINO

Nel corso della storia, pur cambiando i sistemi, la vita politica è divenuta sempre più complessa. Con Machiavelli si è liberata dalla retorica e dal moralismo e ha rinunciato a darsi

una direzione etica per divenire una scienza autonoma. La lettura gramsciana del Principe nelle fasi postbellica, post '89 e ancora oggi ha dato spessore culturale alla "conquista e al mantenimento del potere", ma in mancanza di una bussola di orientamento i diversi leader e i partiti nei sistemi democratici hanno finito con l'assecondare rivendicazioni e desideri dei cittadini.

Ha prevalso l'esaltazione del consenso ad ogni costo e di conseguenza il conflitto tra le parti e la decomposizione del tessuto solidale. L'opposizione del "popolo" alla "casta" ha favorito neopopulismo e sovranismo e sollecitato la trasformazione della democrazia rappresentativa nell'utopia della democrazia diretta, in cui il popolo detta le scelte attraverso i social in assenza di principi regolativi condivisi.

ATTILIO DANESE
All'ombra
del Principe

pp. 440 - € 25,00

Attilio Danese

All'ombra del Principe

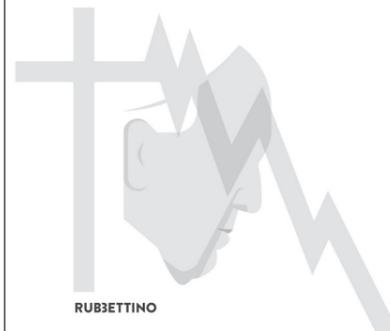
La politica dalle origini a Machiavelli
Problemi attuali e prospettive

Postfazione di Flavio Felice

RUBETTINO

LUCA DIOTALLEVI IL PARADOSSO DI PAPA FRANCESCO

LA SECOLARIZZAZIONE
TRA BOOM RELIGIOSO
E CRISI DEL CRISTIANESIMO



RUBETTINO

LUCA DIOTALLEVI
Il paradosso di Papa Francesco
La secolarizzazione tra boom religioso
e crisi del cristianesimo

pp. 272 - € 15,00

LORELLA PARENTE

IL NASCONDIGLIO DI CRISTO

LA CONCEZIONE DEL POVERO
COME SACRAMENTO NELL'OPERA
DI GIACOMO CUSMANO



RUBETTINO

LORELLA PARENTE
Il nascondiglio di Cristo
La concezione del povero come sacramento
nell'opera di Giacomo Cusmano

pp. 232 - € 16,00

Pierluigi Castagnetti

Sturzo e il partito che mancava

Con testi di N. Antonetti, L. Giorgi, L. Granelli,
F. Maigeri, L. Pirene



RUBETTINO

PIERLUIGI CASTAGNETTI
Sturzo e il partito che mancava

pp. 120 - € 13,00

Tonino Ceravolo
Gli Spirdàti



Possessione e purificazione
nel culto di San Bruno di Colonia (XVI-XX secolo)

RUBETTINO

TONINO CERAVOLO
Gli Spirdàti
Possessione e purificazione
nel culto di San Bruno di Colonia (XVI-XX secolo)

pp. 264 - € 18,00



RUBETTINO

88049 Soveria Mannelli (Cz)
Viale Rosario Rubbettino, 8
Tel. 0968.6664201 - Fax 0968.662055
www.rubbettino.it
commerciale@rubbettino.it

Indice

Editoriale	Flavio Felice	Luigi Sturzo: popolare perché anti populista <i>Luigi Sturzo: Popular Because Anti-Populist</i>	11
		<p>L'eredità teorica dell'azione politica sturziana è tutta racchiusa nel termine "popolarismo" che si oppone al "populismo" in forza di una nozione di "popolo" articolata e differenziata al suo interno, tutt'altro che omogenea e compatta, refrattaria tanto al paternalismo quanto al leaderismo carismatico che identificano nel capo il buon pastore al quale affidare i destini del gregge.</p> <p><i>The theoretical legacy of the Sturzo's political action is entirely contained in the term "popularity" that opposes "populism" by virtue of a notion of "people" articulated and differentiated within it, an idea of "people" far from homogeneous and compact. This idea is so refractory both to paternalism and to "charismatic leadership" that identify in the "good shepherd" the head to entrust with the destinies of the flock.</i></p>	
Le immagini di questo numero	Fiore Zuccarini	La collana Documenti dell'Abruzzo teramano (DAT) <i>Photographical Documents Series of Teramo in Abruzzo (DAT)</i>	14
Speciale Luigi Sturzo <i>a cura di Flavio Felice</i>	Dario Antiseri	Luigi Sturzo: un grande cattolico-liberale <i>Luigi Sturzo: a Great Liberal-Catholic</i>	16
		<p>Nel presente saggio, l'Autore introduce la vita e le opere di don Luigi Sturzo: sociologo, politologo e fondatore del Partito Popolare Italiano (Ppi). Vengono ripercorse le tappe salienti della sua vita, dalle prime iniziative parrocchiali all'esperienza di Pro-sindaco di Caltagirone. Dall'Appello "A tutti gli uomini liberi e forti" all'esilio londinese e statunitense. Fino alla polemica liberale antistatalista, a favore di una regolata economia di mercato, dei suoi ultimi anni romani.</p> <p><i>In the present article, the Author introduces the life and works of Fr Luigi Sturzo: sociologist, political scientist and founder of the Italian Popular Party (PPI). The main stages of his life are re-examined, from the first parish initiatives to the experience of Pro-mayor of Caltagirone. From the Appeal "To all free and strong men" to the exile in London and the United States. Until the liberal anti-statist, regulated pro-market controversy of the last Roman years.</i></p>	
	Maurizio Serio	La rappresentanza democratica nel pensiero di Sturzo <i>The Democratic Delegation in the Sturzo's Thought</i>	23
		<p>Si deve a Luigi Sturzo l'introduzione nella cultura cattolica di un orientamento sensibile alla dimensione procedurale della democrazia, tipica dei costituzionalismi contemporanei. Grazie anche al contatto diretto con la cultura anglosassone negli anni dell'esilio, Sturzo elabora un paradigma fondato sulla sintesi armonica tra i diritti di libertà e il</p>	

metodo rappresentativo, in una concezione fallibilista della politica e allo stesso tempo fedele alla visione antropologica del magistero cristiano.

Luigi Sturzo has been the first thinker to introduce the procedural dimension of democracy in Catholic political culture, linking it to the contemporary constitutionalism. Thanks also to the direct contact with the Anglo-Saxon culture in the years of his exile, Sturzo elaborated a paradigm based on the harmonious synthesis between the rights of freedom and the representative method. He developed a fallibilist conception of politics, at the same time remaining faithful to the anthropological vision of the Christian doctrine.

Attilio Danese Popolocrazia, popolarità, populismo, popolarismo 27
Peoplecracy, Popularity, Populism, and Popularism

L'Autore sostiene che è necessario guardarsi dalla "popolocrazia" per difendere la "democrazia". Popolocrazia, popolarità, populismo diffondono la critica della democrazia rappresentativa in nome di un popolo sovrano e sacralizzato. Leader "rottamatori" dei partiti, del Parlamento, dell'intero sistema sono populistici ma non democratici nel senso di L. Sturzo, il cui popolarismo reclama cittadini con una solida coscienza di cittadinanza: «Un partito può essere popolare (cioè non elitario), democratico (ossia non autocratico), ma solo pretenziosamente può definirsi "del popolo", ovvero "della democrazia"».

The author claims that it is necessary to guard against the "popolocrazy" to defend a real "democracy". Peoplecracy, popularity, populism spread the critique of representative democracy in the name of a sovereign and sacralized people. Leaders 'scraps' of the parties, of the Parliament, of the whole system are populist but not democratic in the sense of L. Sturzo, whose popularism claims citizens with a solid conscience of citizenship: «A party can be popular (ie not elitist), democratic (ie not autocratic), but only pretentiously can be defined "popular", that demands to be for the people, ie truly democratic».

Antonio Campati Sturzo e il ruolo delle élite in democrazia 32
Sturzo and the Role of Élite in Democracy

L'obiettivo di questo contributo è quello di riflettere sul ruolo che Luigi Sturzo assegna alle élite all'interno del contesto democratico. In diversi scritti, il fondatore del Partito popolare si riferisce direttamente o indirettamente alla teoria della classe politica elaborata da Gaetano Mosca e, in parte, dichiara di condividerla. Ma tra gli studiosi non c'è unanimità nel considerare decisiva l'influenza della tradizione elitista sul pensiero di Sturzo. Una rapida rassegna di alcune posizioni in merito ci consente di focalizzare l'attenzione su un aspetto del pensiero sturziano poco studiato e che necessita di ulteriori approfondimenti.

The aim of this paper is to reflect on the role that Luigi Sturzo assigns to the élites within the democratic context. In several writings, the founder of the Popular Party refers directly or indirectly to the theory of the political class developed by Gaetano Mosca and, in part, declares to share it. But among the scholars there is no unanimity in considering the influence of the elitist tradition on the Sturzo's thought. A quick review of some positions on this subject allows us to focus our attention on an aspect of the Sturzian thought that needs further investigation.

Giulia Paola Di Nicola Alle radici del pensiero relazionale 38
At The Roots of the Relational Thought

Quando altrove si sviluppava il pensiero del personalismo comunitario, molto tempo prima del pensiero femminista della differenza, L. Sturzo chiariva che la base di ogni disciplina era l'antropologia relazionale,

tra unità e dualità. Infatti la frase «La società è nata con Eva», è il presupposto indispensabile a una sociologia libera dagli ismi e dai loro esiti oppressivi. È solo una conseguenza se nella prassi politica Sturzo ha ritenuto consigliabile e doveroso riconoscere il diritto di voto alle donne.

When elsewhere was developed the personalist's thought, long before the feminist thought of difference, L. Sturzo clarified that at the basis of every discipline must be placed a relational anthropology, between unity and duality. In fact, the phrase "Society was born with Eve", is the essential prerequisite for a sociology free from the 'isms and their oppressive outcomes. It is only a consequence if in political practice Sturzo has considerede advisable and due to recognize the right to vote for women.

Luca De Santis Luigi Sturzo sulle autonomie locali 40
Luigi Sturzo on the Local Authorities

Il Comune con le sue funzioni e poteri non nasce dallo Stato. Esso è una comunità primaria che, con i suoi diritti innati di libertà e di autonomia, ha dato vita al disegno statale. Nasce per venire incontro e meglio rispondere ai bisogni della persona ed è per questo che viene caratterizzato dalle problematiche territoriali, sociali e culturali che sono proprie di quel territorio specifico. Un Paese è democratico grazie all'unione attiva di un popolo, che abita contesti territoriali diversi con problematiche diverse, ed è proprio il municipio il luogo più adatto per rendere attivo il popolo in politica.

The City with its functions and powers does not come from the State. It is a primary community, which, with its innate rights of freedom and autonomy, has given life to the State design. It is born to meet and better respond to the needs of the person and here because it is characterized by the territorial, social and cultural issues that are specific to that specific territory. A country is democratic thanks to the active union of a people, which inhabits different territorial contexts with different problems, and it is precisely the municipality that is the most suitable place to make the people active in politics.

Veronica Diomede La concretezza del meridionalismo sturziano 44
The Concretness of Sturzo's Meridionalism

Il meridionalismo di Luigi Sturzo ha una validità non circoscrittibile al periodo storico in cui egli è vissuto, ma è applicabile anche ai nostri giorni. Nel suo articolo l'Autrice fornisce le chiavi di lettura per comprenderne la sua concretezza a distanza di cento anni dalla nascita del Partito Popolare Italiano e dall'Appello "A tutti gli uomini liberi e forti" del 18 gennaio 1919, dove emerge l'istanza federalista, liberale, antistatalista e anticentralista del meridionalismo di Sturzo.

The meridionalism of Luigi Sturzo has a validity non circumscribed to the historical period in which he lived, but it is also applicable to our days. In her article, the author provides the keys of reading to understand its concreteness at a distance of one hundred years from the birth of the Popular Party and from the "Appeal to all the free and strong men" of January 18, 1919, where emerges the federalist instance, liberal, antistatalist and anticentralist of Sturzo's meridionalism.

Simone Stancampiano L'idea di partito nel discorso di Caltagirone 48
di Luigi Sturzo
*The Idea of Party in Luigi Sturzo's
Caltagirone Speech*

Il discorso di Caltagirone di Luigi Sturzo nel dicembre del 1905 può essere considerato «la vera Magna Charta del popolarismo», una lungimirante

anticipazione del suo impegno politico. Secondo il sacerdote siciliano il nuovo partito non doveva chiamarsi cattolico, ma essere aperto a tutti, non confessionale e indipendente dalla Chiesa. Dopo lo scioglimento dell'Opera dei Congressi e la parziale e informale attenuazione del Non expedit, i cattolici dovevano riscoprire la democrazia con riforme sociali e istituzionali. Quattordici anni dopo quell'“idea” divenne Partito Popolare Italiano.

Luigi Sturzo's Caltagirone speech in December 1905 may be seen as «the true Magna Charta of popularism», a farseeing preview of his political commitment. According to the Sicilian priest the new party had to not call itself Catholic but be open to all, non-confessional and independent of the Church. After the disbandment of the Opera dei Congressi and the informal and partial attenuation of the Non expedit, Catholics had to revive democracy with social and institutional reform. Fourteen years later the “idea” became Partito Popolare Italiano.

Fabio G. Angelini L'attualità del popolarismo e il problema
politico dei cattolici
*The Newness of Popularism and Catholic
Political Problem*

53

Il presente lavoro intende dimostrare l'attualità del popolarismo evidenziandone quelle caratteristiche fondamentali sotto il profilo etico e giuridico-istituzionale che rendono la lezione sturziana, a cento anni di distanza dall'Appello “Ai liberi e forti”, l'unica risposta possibile di fronte ai rischi del populismo digitale e del sovranismo/assistenzialismo che caratterizzano l'attuale dinamica politico-istituzionale. Si intendono altresì evidenziare le ragioni per cui la traduzione politica del popolarismo incontra ai giorni nostri così tanti ostacoli e resistenze, provando a individuare un possibile terreno di azione.

The present work intends to demonstrate the relevance of popularism by highlighting those fundamental ethical and juridical-institutional characteristics that make the lesson sturziana, a hundred years away from the appeal to the free and strong, the only possible answer in the face of the risks of “populismo digitale” and of the “sovranismo/assistenzialismo” that characterize the current political-institutional dynamics. It is also intended to highlight the reasons why the political translation of the popularism encounters so many obstacles and resistances to the present day, trying to identify a possible ground of action.

Studi

Samuele Pinna Il Bene in quanto fine della persona secondo
Jacques Maritain. Parte II
The Good as Purpose of the Person. Part II

58

Il tema della libertà della persona nella ricerca del Bene, che è il fine di tutto il reale, è affrontato in diversi scritti da Jacques Maritain (1881-1973), il quale, secondo Vittorio Possenti – a cui questo saggio è dedicato a motivo del suo importante genetliaco –, ha come nucleo del suo pensiero «la filosofia della libertà, la filosofia della persona e della soggettività, il grande problema dei rapporti tra grazia e libertà e quindi anche il problema del male».

The freedom of the person in the search for the Good, which is the purpose of all reality, is a theme addressed in various writings by Jacques Maritain (1881-1973), who, according to Vittorio Possenti – to whom this essay is dedicated to its important birthday –, has as its core of thought “the philosophy of freedom, the philosophy of the person and subjectivity, the great problem of the relationship between grace and freedom and therefore also the problem of evil”.

Dio affascinato dall'anima umana.
Rilettura eckhartiana del saluto dell'angelo
a Maria
God Charmed by the Human Soul.
*Eckhartian rereading of the greeting of the angel
to Mary*

67

Nella meditazione sul saluto dell'angelo a Maria, si trova una riflessione spirituale sul fascino che ha Dio per l'anima umana quando diventa umile spazio d'accoglienza: un modo di rileggere in senso positivo la fecondità dell'identità dell'uomo.

In meditation on the greeting of the angel to Mary, we find a spiritual reflection on the fascination that God has for the human soul when it becomes a humble welcoming space: a way of re-reading in a positive sense the fruitfulness of man's identity.

Lo slancio mistico del "diabolico" compositore romantico Franz Liszt
The Mystic Abandonment of the "Diabolic"
Romantic Composer Franz Liszt

72

Franz Liszt è stato compositore romantico e pianista virtuoso molto discusso nel corso dei secoli. Il presente articolo vuole esporre la doppia personalità del musicista ungherese, scisso tra il diabolico e il mistico, attraverso un'analisi poetica e musicale di alcune delle opere pianistiche che rappresentano questo suo dualismo: le due leggende dedicate ai Santi Francesco D'Assisi e Francesco di Paola e il brano poetico Dopo una lettura di Dante. Fantasia Quasi Sonata.

During the centuries, Franz Liszt has been largely discussed as a romantic composer and virtuous pianist. This article wants to explain the double personality of the Hungarian musician, who was divided between a "diabolic" and a "mystic" attitude. This aspect of his temperament is highlighted through a poetic and a music analysis of some of his piano works that represent this duality: Two Legends, dedicated to the Saints François D'Assise and François De Paule, and the poetic piece After reading Dante. Fantasia Quasi Sonata.

L'influenza teologica di Pierre Rousselot su Karl Rahner
*The Theological Influence of Pierre Rousselot
on Karl Rahner*

75

Nell'articolo si mette a fuoco l'influenza del pensiero di Pierre Rousselot su Karl Rahner. L'influsso di Rousselot permette a Rahner una peculiare interpretazione dell'unità di credere e sapere, che nel modello teologico definibile "estrinsecista" venivano spesso eccessivamente scissi, col rischio di una separazione rigorosa ma troppo netta tra fede e ragione, e così pure tra fides quae e fides qua. L'impostazione teologica di Rousselot genera in Rahner una prospettiva di corrispondenza e circolarità tra oggetto della rivelazione e soggetto che la riceve, tra natura e grazia, tra naturale e soprannaturale.

The article focuses on the influence of Pierre Rousselot's thought on Karl Rahner. The sway of Rousselot allows Rahner a peculiar interpretation of the unity of belief and knowledge, which in the theological model definable as "estrinsecista" were often excessively split, with the risk of a strict but too clear separation between faith and reason. The theological standing point of Rousselot generates in Rahner a perspective of correspondence and circularity between the object of revelation and the subject who receives it, between nature and grace, between natural and supernatural.

Prospettiva Civitas	Maurilio Migliorati	Arte e beni culturali senza barriere <i>Art and Cultural Goods Without Barriers. A Path of Social Inclusion</i>	86
----------------------------	---------------------	--	----

Il Progetto “Arte e Beni Culturali senza barriere” si propone di incoraggiare il dialogo e il coinvolgimento con l’arte. Le persone con disabilità incontrano abitualmente molti ostacoli, non solo fisici. Laboratori dedicati alla creazione artistica e alla conservazione dei beni culturali, possono dunque rivestire un ruolo importante.

The Project “Art and Cultural goods without barriers” aims to encourage dialogue and involvement with art. People with disabilities usually encounter many obstacles, not just physical ones. Workshops dedicated to artistic creation and conservation of cultural goods can therefore cover an important role.

Recensioni			89
-------------------	--	--	----

Libri ricevuti			94
-----------------------	--	--	----



Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti *norme redazionali*:

- I testi devono essere inviati via e-mail (in un formato *word-processor*, Times New Roman, corpo 12, interlinea 1,5), corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso e accompagnati dalla qualifica (e dalla città in cui si risiede e/o si esercita la professione).
- Le note andranno inserite a piè di pagina, seguendo la metodologia della rivista.
- La lunghezza complessiva degli articoli non deve superare le 15.000 battute (spazi inclusi) per i contributi da inserire nelle sezioni di *Pensiero e Persona*, *Studi*, *Donna* ecc., e le 4-5000 per le *Recensioni*. Si prega di limitare l'apparato critico a non più di una quindicina di note (essenzialmente bibliografiche, il che esime dalla bibliografia).
- I testi devono essere introdotti da un efficace sunto di 500 battute circa, in italiano e in inglese, e i titoli devono essere muniti di occhiello. La responsabilità ultima di titoli, occhielli e *abstract* è della Redazione, la quale (senza che gli Autori risultino esonerati dall'obbligo di cui è questione) si riserva di modificarli. Eventuali illustrazioni vengano spedite in allegato all'e-mail.
- Agli Autori, come segno di gratitudine per la collaborazione all'opera della Rivista, svolta gratuitamente e in spirito di volontariato culturale, spettano due copie del numero in cui compare il loro contributo. Se vorranno richiederne delle altre, il corrispettivo verrà loro addebitato con uno sconto del 30% (previa dichiarazione del codice fiscale e dell'indirizzo personale).
- Tutti i materiali (foto e testi) inviati alla Redazione non vengono restituiti. Con l'invio, ciascun autore concede la liberatoria sui diritti d'autore (restando naturalmente il legittimo detentore della proprietà intellettuale del testo).

La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente.

DIREZIONE
Flavio Felice

REDAZIONE TERAMO
Via Torre Bruciata, 17 – 64100 Teramo
D'Alimonte Pietro (Caporedattore)
Danese Attilio, Danese Giacomo, Di Nicola Giulia Paola,
D'Antonio Sandra

RETE REDAZIONALE
DEL CENTRO RICERCHE PERSONALISTE

ACQUAVIVA PICENA
Centro Ricerche Personaliste "Raissa e Jacques Maritain"
Via Abbadetta 79 – 63030 Acquaviva Picena
Perotti Giancarla – coordinatrice
Barra Antonio, Barra Favorita, Felicioni Lorena

ANCONA
c/o Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università
Lateranense,
Via Monte Dago, 87 – 60131 Ancona
Galeazzi Giancarlo – coordinatore
Antonelli Massimo, Barrillà Orazio, Dall'Asta Giuseppe
Giachetta Francesco, Pagliacci Donatella,
Valentini Natalino

AREZZO
Univ. di Siena c/o Dip. Scienze Umane e dell'educazione,
Viale Cittadini, 33 – 52100 Arezzo
Macchietti Sira Serenella – coordinatrice
Angori Sergio, D'Aniello Fabrizio, Giambetti Andrea,
Micheletti Mario, Nepi Paolo, Rossi Bruno,
Serafini Giuseppe

ANDRIA (BA)
c/o Centro Personalista "Simone Weil"
Via Catullo, 18 – 70031 Andria (Bari)
Zingaro Rosa, coordinatrice
Marmo Pina, Losappio Giuseppe

BARÌ
Dipartimento di Bioetica, Università di Bari Palazzo Ateneo,
Pza Umberto I – 70121 Bari
Bellino Francesco – coordinatore
Corbascio Miranda, Saponaro Benedetta,
Verdoscia Luisa, Carucci Massimiliano

BRESCIA
c/o Univ. Cattolica, Via Trieste, 17 – 25121 Brescia
Pati Luigi – coordinatore
Amadini Monica, Iori Vanna, Simeoni Domenico

CAMBRIDGE (UNITED KINGDOM)
Von Hügel Institute
John Loughlin – direttore

COTONOU (BENIN)
Ahoyo Felix – Nestor – coordinatore
Okoume Maxime, Allofs Ballo Germain,
Ban Clément, Koudogbo Pamphilia Clotilde

CHIETI
c/o Univ. Chieti Via dei Vestini 31
66103 Chieti Scalo
Angela Rossi – coordinatrice
Michele Cascavilla, Maria Laura Di Loreto,
Sabella Paola, Settimio Luciano, Antonello Canzano,
Andrea Lombardino

FIRENZE
c/o Dipartimento Scienze dell'antichità, Università
di Firenze
Pza Brunelleschi, 4 – 50121 Firenze
Fuscagni Stefania – coordinatrice
Baroni Donata, Cannella Giuseppe, Mezzasalma Carmelo,
Muggini Elisabetta, Tanti Lucia

HAITI
B.P. 567, rue Vala
Cazeau, Port-au-Prince, Haiti (W.I.)
Castel Germeil – coordinatore
Marie Marcelle Ferjuste, Martha Seide

LAMEZIA TERME
Via Carlo Goldoni, 2 – 88048 Lamezia Terme (CZ)
D'Andrea Filippo – coordinatore
Cuomo Cosimo, Maccaroni Giuseppe,
Massimo Domenico Enrico, Scerbo Alberto

L'AQUILA
Facoltà di Scienze della formazione Università di L'Aquila,
Via Verdi 28
Cheli Simonetta, Fazio Alessia, Ridolfi Mariagabriella,
Rigetti Eligio, Verini Paola

LECCE
c/o Università degli studi di Lecce,
Via Galateo 14 – 73100 Lecce
Forcina Marisa – coordinatrice
Castellana Mario, Rizzo Ritalma

LYON
Università Cattolica di Lione, 25 – Rue du Plat,
F-69002 – Lyon Cedex 2
Bély Marie-Etienne – coordinatrice
Pierre Benoit, Bouttaz Antoinette, Gabellieri Emmanuel,
Gire Pierre, Lacroix Xavier, Poul Moreau

LONDON
c/o "Rokesle" Rectory Lane GB – Sidcup Kent DA14 5BP
Barker Annette – coordinatrice
Barker David

LORENA SP (BRASILE)
c/o UNISAL, rua dom Bosco, 284
Centro CEP 12.600/970 – Lorena (SP)
Lino Rampazzo – coordinatore
Paulo Cesar da Silva, Maurilio José de Oliveira Camello,
Luiz Maximiliano Landscheck

LUBLIN
c/o Istituto di Teologia e di Filosofia
Univ. Cattolica di Lublino (Polonia)
ul. Ks. J. Popieuszki 4, Lublin – Polonia
Guzowski Krzysztof – coordinatore
Jacko Jan, Niewiadomska Iwona, Novak Marian
Bartolomei Sipinsky

MADRID
Asociación Española de Personalismo
Plaza Conde de Barajas, 1 – 28005 Madrid
Jvan Manuel Burgos – coordinatore
Jose Luis Cañas, Carlos Segade, Eudaldo Forment Charo
González

MANITOWOC (U.S.A.)
c/o Department of Anthropology and Sociology – U.W.W. –
Manitowoc
705, Viebahn Street – Manitowoc – WI 54220
Leone Catherine – coordinatrice
Brown Jeffrey C.

MARTINA FRANCA
Via S. Eligio, 1/D – 74015 – Martina Franca (TA)
Mirabile Lina – coordinatore
Leo Annamaria, Liuzzi Giovanni, Semeraro Franco

MESSINA
c/o Dipartimento Scienze Cognitive
Università di Messina Via Concezione, 6 – 98100 Messina
Ricci Sindoni Paola – coordinatrice
Costanzo Giovanna, Femino Stefania, Guccione Agostino,
Leopardi Lorenza, Mangiola Daniele,
Piraino Lucrezia, Micali Antonio

MORELIA (MEXICO)
c/o Centro Personalista messicano "E. Stein",
Università di Michoacan a Morelia
Santos Degollado 330 – MORELIA – Michoacan – Mexico
Gonzalez Di Pietro Edoardo – coordinatore
Guerra Lopez Rodrigo, Gibu Shimabukuro Ricardo

NAPOLI
Via Catullo – 80122 Napoli
Rodinò Nerina – coordinatrice, Giusti Maria Antonietta,
Taddei Ferretti Cloe, Trudy Vitolo,
Valerio Adriana

NEW YORK (U.S.A.)
c/o University of New York, Hunter College,
695 Park Avenue, n. Y. City
Paynter Maria, coordinatrice
Scala Carmela

NUOVA ZELANDA
Rocio Figueroa Alvear
Alicia Orozco Garza

OUAGADOUGOU
Centro Personalista Africano "Grand Séminaire St. Jean"
01 B.P. 128 Ouagadougou 01 – Burkinafaso
Nanema Jaques – coordinatore
Sagadou Jean-Paul,
Ouedraogo Alfred, Yameogo Adrien

PARIS
c/o Association des Amis d'E. Mounier
16 Rue La Place – F-94110 – Arqueil – Francia
Coq Guy – coordinatore
Cedrùn Ivan, Villela Petit Maria, Le Gall Yves,
Luro Gerard, Costein Nadine

PARMA
c/o Dipartimento di Studi Politici e sociali,
Borgo Carissimi, 10 – 43100 Parma
Bosi Alessandro – coordinatore
Antonetti Nicola, Dazzi Letizia, Schiavi Celi Cinzia,
Tragni Antonella, Ventimiglia Carmine

PERUGIA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Perugia,
Via dell'Aquilone 8
Gatti Roberto – coordinatore
Alici Luca, Capecci Angelo, Gnocchini Marco, Marianelli
Massimiliano, Mastriani Fabiola, Rizzacasa Aurelio,
Sorrentino Enzo, Vinti Carlo

PUEBLA (MEXICO)
c/o UPAEP – Progetto "Ish'a"
21sur1103 Barrio Santiago C.P. 72410
Rocio Figueroa Alvear – coordinatore
Jorge Medina, Verónica Toller Serroels,
Catalina Robredo Martinez

RAGUSA
c/o Centro personalista "G. La Pira"
Via F. Garofalo, 14 – 97100 Ragusa
Nicastro Luciano – coordinatore
Barone Laura, Di Pasquale Salvatore,
Firrito Maria Grazia, Guerrieri Patrizia,
Piccitto Roberto, Saladino Gian Piero,
Vicari Paola

RIMINI
Associazione "In movimento Di Comunità"
Carlo Pantaleo – coordinatore Progettazione Sociale
Gabriele Paganelli – Maestro

RIO DE JANEIRO
Rua Pereira de Silva, 586 Laranjeiras 22221140,
Rio De Janeiro – Brasile
Lorenzon Alino – coordinatore
Bingemer Clara Lucchetti, Bordin Luigi,
Panizza Livio, Pegoraro Olinto

ROMA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Roma 3,
Via Ostiense, 234 – 00144 Roma
Iannotta Daniela – coordinatrice
Abbate Fabrizia, Bello Angela Ales,
Brezzi Francesca, Briganti Camilla, Cedroni Lorella,
Ciccotti Eusebio, Di Marcoberardino Nicola,
Durst Margarete, Guerrero Manfredo,
Nocelli Maria Giovanna

ROMA 2
c/o Asus, Via Manzoni, 24c – 00185 Roma
Buschi Cristina – coordinatrice
Doni Teresa, Mura Gaspare, Vaccari Maria Teresa

S. PAULO
c/o UNESP, Av. dr Altino Arantes, 370/apto 12
04042/002 S. Paulo (Brasil)
Carlos Aurélio Mota de Souza – coordinatore
Costança Marcondes Cesar,
Luiz De Paula Ramos Dalton,
Marcelo Perine

SALERNO
Cattedra di Filosofia teorica, Dip. di Filosofia
Università di Salerno via Ponte Don Melillo
84084 Fisciano
Lisciani Petrini Enrica – coordinatrice
Calabrò Daniela, D'Antuono Emilia

SANTIAGO (CHILE)
c/o Centro Personalista Cileño, La Gloria 131,
Calle Burgos 240, Apto 71, Las Condes Santiago del Chile
Mariano Malacchini – coordinatore
Arellano M. Pedro, Gargiulo Nello

TERMOI (CB)
c/o Centro Personalista "B. D'Agostino",
Pza Duomo, 86039 Termoli
D'Agostino Rosa – coordinatrice
De Vito Giovannino, Mucciaccio Antonio,
Paradiso Marcello, Tamilia Gabriele

TERNI
c/o ISTEES – Istituto di Studi Teologici e Storico Sociali –

Via XI Febbraio, 4 – 05100 Terni
Parisi Stefania – coordinatrice
Carlani Paolo, De Angelis Bernardo, De Luca Fabrizio, Marinelli
Giancarlo, Marras Lorenzo, Molè Maria, Santoro Lino, Serrano
Monica, Vanhoutte Kristof, Zordan Paolo

TRANI (BT)

c/o ISSR – S. Nicola – P.zza C. Battisti, 16 – 70059 Trani
Farina Paolo – coordinatore
Di Gravia Marinetta, Di Tondo Valeria, Ferrucci Antonietta
Seccia Luigi, Zagaria Gianna

TRENTO

via del Biancospino 16/1 – 38040, Martignano (TN)
Dorigatti Michele – coordinatore
Bertoldi Anita, Nicoletti Michele,
Zucal Silvano

TREVISO

c/o Fondazione “Luigi Stefanini”,
Via General Guidotti, 1 – 31100 Treviso
Bernardi Giacomo, coordinatore
Bruffato Pier Giorgio, Cappello Glori, Cellini Gian Paolo,
Pagotto Renato, Li Volsi Rocco

VALENCIA

c/o “Centre Pare Tosca”, Università Valencia, Plaça de Sant Felip
Neri, 11
Baix, E-46021-Valencia (España)
Bea Emilia – coordinatrice
Colomer Augusti, Martinez Joan-Alfred, Monzon August

VENEZIA

c/o Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze,
Università di Venezia
Via S. Paolo 1206 – 30125, Venezia
Goisis Giuseppe – coordinatore
Basadella Germano, De Falco Marotta Maria,
Enzo Maria Antonietta,
Maddalena Monica, Tuono Marco

VERONA

c/o Scienze dell’Educazione, Università di Verona, Via V. Pacco, 7
Agosti Alberto – coordinatore
De Beni Michele, Gottardi Donata,
Grandis Giancarlo



COMITATO SCIENTIFICO (PEER REVIEW)

† Paul Ricoeur – Primo Presidente onorario
Alino Lorenzon – Presidente onorario emerito
Royal R. – Storia delle idee, E.P.P.C., Washington – Presidente
Antiseri D. – Filosofia della scienza, Roma
Giorgio Campanini – Presidente onorario emerito
Abbruzzese S. – Sociologia, Università Trento
Alici L. – Filosofia, Macerata
Andreola A.B. – Pedagogia, Università Porto Alegre
Balzan L. – Filosofia, Verona
Bellino F. – Bioetica, Università Bari
Brezzi F., Filosofia, Univ. Roma 3
Butturini E. – Pedagogia, Università Verona

Cipolla C. – Sociologia, Università Bologna

Cipriani R. – Sociologia, Univ. Roma3

Comte B. – Storia, Università Lyon

Coq G. – già presidente Ass. “Amis d’E. Mounier”, Parigi

Da Re A. – Filosofia, Padova

De Dominicis E. – Filosofia morale, Macerata

Diaz C. – Filosofia sociale, Università Madrid

Donati P.P. – Sociologia, Università Bologna

Fubini E. – Musicologo, Torino

Gaburro G. – Economia politica, Università Verona

Giorgio G. – Teologia, ITAM, Chieti

Gramigna A., Pedagogia, Università Ferrara

Grassi P. – Filosofia morale, Università Urbino

Hainard F. – Sociologia, Università Neuchâtel

Janni P. – Scienze Politiche, C.U.A., Washington

Invitto G. – Filosofia, Università Lecce

Lanza Sergio – Teologo †

Lisciani Petri E., Filosofia, Univ. Salerno

Mantovani Mauro – Rettore, UPS Roma

Martino Monica – Sociologia, Roma

Marotta M. – Sociologia, Università Roma

Miano F., Filosofia morale, Univ. Torvergata, Roma

Milano A. – Teologia, Napoli

Mongin O. – Direttore Esprit, Parigi

Mura G. – Ermeneutica, Università Urbaniana, Roma

Nanni C. – Pedagogia, Rettore UPS, Roma

Novak M. – Filosofia dell’economia, A.E.L., Washington †

Nuzzo M., Diritto Amministrativo, Luiss, Roma

Occhiocupo N. – Diritto costituzionale, Univ. Parma

Robin M. – Storia della cultura, Università Nanterre

Roche R. – Psicologia, Università Barcellona

Rocchetta C. – Teologia sacramentaria, Perugia

Roemheld L. – Dottrine politiche, Dortmund

Scivoletto A. – Sociologia, Parma

Sejfert J. – Filosofia, I.A.P.-P.U.C., Santiago

Toso M. – Dottrina sociale, UPS, Roma

Verstraeten J. – Etica sociale, Lovanio

Wilkanowicz S. – direttore rivista “Znach”, Kracow

Zamagni S. – Economia, Bologna



RETE DI COLLEGAMENTO

E COLLABORAZIONE SCIENTIFICA

Abela Antonio, Malta

Ackermann Bruno, Losanna

Anderson Brian, Washington

Balduzzi Renato, Alessandria

Bartolini Elena, Milano

Bertacchini Roberto, Roma

Bombaci Nunzio, Messina

Boselli Gabriele, Forlì

Callebaut Bernard, Loppiano (FI)

Canciani Domenico, Padova

Casoli Giovanni, Roma

Catelli Giampaolo, Bologna

Da Re Antonio, Padova

Di Felice Antonio, Atri

Di Marco Vincenzo, Roseto (TE)

Dupuis Michel, Louvain-La-Neuve

Esquirol Joseph M., Barcellona

Eusebi Luciano, Brescia

Fortunio Carlo, New York

Gambacorta Simone, Teramo

Gaspari Antonio, Roma

Girò Paris Jordi, Barcellona

Gui Benedetto, Padova

Hellman John, Montréal

Kneer Markus, Münster

Illiceto Michele, Manfredonia

Indelicato Michele, Bari

Lauriola Giovanni, Castellana Grotte

Margarone Angela, Catania

Marino Adelmo, Teramo

Martelli Rita, Noto

Masini Eleonora, Roma

Mecca Gino, Teramo

Milan Giuseppe, Padova

Minore Renato, Roma

Poggi Paolo, Lodi

Pozzo Riccardo, Verona

Purcell Brendan, Dublino

Rivero Numa, Coro (Venezuela)

Roy Christian, Montréal

Scansani Sandro, Reggio Emilia

Schoepflin Maurizio, Arezzo

Schulz Sibylle, Würzburg

Spinsanti Sandro, Roma

Vaccarini Italo, Milano

Vanzan Piersandro Teologo †

Vendrame Giorgio, Treviso

Verducci Daniela, Macerata

Vincenzi Adriano, Verona

Vito Maria Antonietta, Padova

SOSTENITORI DELLA CULTURA PERSONALISTA

Augusti Colomer Ferrandiz Docente Università di Valencia	Alferi Francesco ofm Docente Università Lateranense, Roma	Bertani Angelo Giornalista, Roma	Boldon Zanetti Giuseppe Studioso di E. Mounier, Treviso
Buschi Mura Cristina Operatrice comunicazione Gemelli	Caltagirone Calogero Dipartimento scienze umane LUMSA	Campanini Giorgio Docente di sociologia, Univ. di Parma	Cappello Gloria Pres. fond. "Luigi Stefanini", Treviso
Centro studi Marangelli Conversano	Ciccotti Eusebio Docente Università di Roma 3	Comunità di Gesù Missionarie laiche - Firenze	De Dominicis Emilio Docente, Università di Macerata
Di Giuseppe Biagio Docente "Liceo Saffo", Roseto	Di Nicola Fernando Cons. pol. fisc., Dip. Finanze del MEF	Fazio Antonio Già Governatore della Banca d'Italia	Flecha Consuelo Docente, Università di Siviglia
Fuscagni Stefania Docente, Università di Firenze	Giambetti Andrea Docente di Filosofia, Cortona	Giorgio Giovanni Docente Università Lateranense, Roma	Giusti Maria Antonietta Prospettiva Persona Napoli
Gramigna Anita Docente Università di Ferrara	Greshake Gisbert Teologo, München	Maghenzani Redi Maffino Regista, Loppiano (FI)	Mezza Edoardo Financial Journalist, Milano
Pagnotta Fausto Ricercatore Università di Parma	Pagnottella Davide Vicario generale diocesi di Teramo-Atri	Prezioso Nieves Ufficio Pastorale Familiare, Lucera	Petrà Basilio Docente Istituto Teologico, Firenze
Possenti Vittorio Docente di Filosofia Politica, Venezia	Rodinò Nerina "Rassegna di Teologia", Napoli	Santucci Sonia CRP, Teramo	+ Seccia Michele Vescovo della diocesi di Teramo-Atri
Soliani Albertina Senatrice, Parma	Scuccimarra Grazia Attrice, Roma	Taddei Ferretti Cloe Ricercatrice del CNR, Teologa, Napoli	Visci Gianfranco Direttore Centro Studi Bambino, Scerne

Codici: ISBN: 978-88-498-5853-2 ISSN: 1126-5191 Cnr PT01088839
ANVUR Cineca E183905

I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica in Fascia B sono stati confermati il 4/07/2018, per le seguenti aree:

Area 11 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-11_riviste-scientifiche/

Area 12 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-12_riviste-scientifiche/

Area 14 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-14_riviste-scientifiche/

Su questa rivista è stato adottato ufficialmente il metodo della revisione paritaria "peer review". Ringraziamo i colleghi docenti universitari ed esperti che hanno accettato di collaborare anonimamente con la nostra rivista. Il capo redattore e il direttore scelgono di volta in volta gli esperti cui sottoporre gli articoli. Questo numero è stato stampato anche grazie alla Convenzione con la Fondazione Tercas 2017-2019, al contributo del MIBAC per le attività 2019 del Centro Ricerche Personaliste di Teramo, art. 8 legge 534/96, 2017 e al Contributo dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "G. Toniolo" dell'Arcidiocesi di Pescara-Penne per il 2019. Tutte le pubblicità di questo numero sono state concesse a titolo gratuito.

PROSPETTIVA PERSONA
Rivista trimestrale del
Centro Ricerche Personaliste
Fondata da Attilio Danese &
Giulia Paola Di Nicola
Anno XXVII n. 107
Gennaio-Aprile 2019
Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE
Iscr. R.O.C. n. 5615
www.prospettivapersona.it
Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo
Tel./Fax: 0861/244763
email: mail@prospettivapersona.it

Direttore Responsabile
Flavio Felice
email: direttore@prospettivapersona.it

Redazione
email: redazione@prospettivapersona.it
Pietro D'Alimonte (Caporedattore)
Simone Guido (Segretario di redazione)
Mauro Bontempi, Veronica Diomedea,
Lucrezia Grilli, Sara Mecca,
Fiore Zuccarini

RUBBETTINO EDITORE
Viale Rosario Rubbettino, 10
88049 Soveria Mannelli
Tel. (0968) 6664201
www.rubbettino.it
editore@rubbettino.it

Si possono effettuare
abbonamenti presso la Licosa/Sansoni
e c/o EBSCO

Versamenti su c.c. post. n. 343509
intestato a: Licosa/Sansoni
Pagamento su c/c bancario
IBAN: IT88Z0103002869000004160064

NB. Per gli abbonati in regola c'è la possibilità di
sfogliare la rivista in internet al sito: <http://www.prospettivapersona.it/index.php/riviste/catalogo>. Occorre chiedere il codice relativo alla
email: mail@prospettivapersona.it
redazione@prospettivapersona.it

RIPRODUZIONE, ANCHE PARZIALE, CONSENTITA
SOLO SE AUTORIZZATA DALLA DIREZIONE

Una copia € 13,00
Numero arretrato € 15,00

Abbonamenti
Annuale € 35,00
Esteri \$ 50,00
€ 45,00

Modalità di pagamento:
versamenti su

IBAN:
IT83C 0760 1153
000000 10759645
Poste impresa)
o su
Bollettino Postale
intestato a "Centro
Ricerche Personaliste",
Via N. Palma 37,
64100 Teramo.
CCP n. 10759645.

Legge n. 196/2003
Tutela dei dati personali

*Il Suo indirizzo fa parte del nostro
archivio elettronico. Con l'inseri-
mento nella nostra banca dati -
nel pieno rispetto di quanto stabi-
lito dalla Legge n. 196/2003 sulla
tutela dei dati personali - Lei avrà
l'opportunità di ricevere i nostri
materiali informativi e di essere
informato sulle iniziative della
Rivista. I Suoi dati non saranno
oggetto di comunicazione di dif-
fusione a terzi. Per essi, Lei potrà
richiedere - in qualsiasi momento
- modifiche, aggiornamento, inte-
grazione o cancellazione, scriven-
do all'attenzione del Responsabile
dei dati presso:*

REDAZIONE DI
PROSPETTIVA PERSONA.
redazione@prospettivapersona.it

Luigi Sturzo: popolare perché anti populista

Flavio Felice – Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche e direttore della rivista «Prospettiva Persona»



Cento anni di storia di democrazia, il ricordo di un “fatto” che, stando al giudizio di Federico Chabod, ha rappresentato l’avvenimento più significativo della storia italiana del XX secolo: la fondazione del Partito Popolare a opera di Luigi Sturzo il 18 gennaio del 1919 «costituisce un fatto di estrema importanza, l’avvenimento più notevole della storia italiana del XX secolo». È stato Giovanni Spadolini a cogliere nell’aconfessionalità e nella laicità del progetto politico sturziano «un’autentica rivoluzione»: «il taglio netto fra clericalismo e cattolicesimo sociale, la rivendicazione perfino orgogliosa – da parte di un sacerdote – dell’autonomia dei cattolici nelle sfere della vita civile». Una vicenda legata all’appello *A tutti gli uomini liberi e forti*, che, a detta di Gabriele De Rosa, può essere considerato uno dei documenti di maggiore impegno civile della nostra letteratura politica, una «carta d’identità perfettamente laica, senza riserve e pregiudiziali clericali di nessun genere».

Il lungo percorso compiuto da Sturzo che lo condurrà il 18 gennaio del 1919, presso l’albergo Santa Chiara di Roma, insieme a un manipolo di dieci amici, a fondare il Ppi, ebbe inizio almeno un quindicennio prima, con lo storico discorso di Caltagirone del 24 dicembre del 1905. In quell’occasione, Sturzo manifestò l’intenzione di dar vita a un partito che avesse un respiro nazionale, di ispirazione cristiana, ma nel contempo aconfessionale, laico e autonomo dalle gerarchie. Per questa ragione, il partito che immaginava Sturzo non si sarebbe dovuto fregiare dell’aggettivo “cattolico”. L’aconfessionalità del progetto sturziano rifiutava alla radice ogni tentazione di fare di un eventuale partito il “braccio secolare” delle gerarchie, ma rigettava anche la pretesa di rappresentare l’unità dei cattolici italiani.

Centrale, dunque, nella vicenda che condusse Sturzo alla fondazione del partito è la questione dell’aconfessionalità. Un documento

che fa emergere in modo inequivocabile il carattere aconfessionale del Ppi è la lettera del 1° agosto 1928 che il cardinale segretario di Stato Pietro Gasparri indirizzò al Santucci: «Tu dicesti, *en passant*, che il Partito popolare era stato formato da papa Benedetto XV e da me; ciò non risponde a verità. Il Partito popolare lo creaste voi altri senza intervento della Santa Sede; tu mi facesti leggere gli statuti già redatti ed io ripresi l’articolo che diceva che il Partito popolare essere “areligioso”».

Sturzo saprà di questa lettera solo al suo rientro dal lungo esilio, voluto *in primis* proprio dal cardinale Gasparri, che lo tenne lontano dall’Italia per ben ventidue anni, dal 1924 al 1946, a causa del suo intransigente, dunque scomodo, antifascismo. Sarà lo stesso Sturzo a dire a De Rosa che tale documento confermava della sua tesi, ossia che il popolarismo è stato «la prima esperienza politica autonoma di cattolici democratici, e che non ci fu né comando né avallo della Santa Sede nella sua nascita».

Eccoci giunti al 18 gennaio del 1919, l’idea espressa nel discorso del 1905 diventa un fatto. Nasce il Ppi che non era né un «partito cattolico», né il «partito dei cattolici», ma un «partito di cattolici» che si appellava «A tutti gli uomini liberi e forti», per dar vita a «un partito autonomo, libero e forte». Sotto il profilo teorico, ci ricorda lo storico sturziano Eugenio Guccione, la fondazione del Ppi rappresenta il punto d’arrivo dell’impegno giovanile di Sturzo e il punto di partenza della sua maturità.

All’Appello seguiva un programma articolato in dodici punti, dove gli aspetti di politica interna erano espressi dalla promozione per l’integrità della famiglia, il voto alle donne, l’assistenza e la protezione dell’infanzia, nonché l’attuazione di una legislazione sociale, improntata alla cooperazione, alla riforma tributaria, alla riforma agraria, al decentramento amministrativo e alla libertà d’insegnamento. Sul fronte della politica estera, il programma



del Ppi si mostrava apertamente internazionalista, accettando i *Quattordici punti* di Wilson e dichiarandosi favorevole all'adesione alla Società delle Nazioni.

L'eredità teorica dell'azione politica sturziana è tutta racchiusa nel termine "popolarismo" che si oppone al "populismo" in forza di una nozione di "popolo" articolata e differenziata al suo interno, tutt'altro che omogenea e compatta, refrattaria tanto al paternalismo quanto al leaderismo carismatico che identificano nel capo il *buon pastore* al quale affidare i destini del gregge. Una teoria politica con la quale il fondatore del Ppi intendeva sfidare i due monopoli: quello dello "Stato accentratore", tipico della tradizione fintamente liberale italiana, e quello marxista e socialista nel campo operaio. Il popolarismo sturziano vuole combattere entrambi questi monopoli, in nome della libertà, declinata nel campo dell'insegnamento, dell'amministrazione locale, della rappresentanza politica e sindacale e, non ultimo, della diffusione della proprietà e della piccola e media impresa.

Il popolarismo – in quanto teoria politica – si esprime a partire dall'idea che l'ordine sociale – e con esso il popolo – è di tipo «plurarchico». La plurarchia sturziana integra la poliarchia di Robert Dahl e l'idea elettorale-procedurale della democrazia, rinviando a una nozione di società altamente differenziata, in cui accanto alla sfera del politico vi sono tante altre sfere di eguale dignità: economia, religione, arte, ugualmente produttrici di un particolare tipo di bene comune. Il popolo del popolarismo, a differenza dello stesso nel populismo, non è un aggregato amorfo, desideroso di un capo che lo governi, come un gregge che attende la guida del suo pastore, bensì un sistema di esperienze e di coscienze individuali.

Ecco, dunque, che Sturzo sfugge alla critica di Giovanni Sartori al «partecipazionismo», dal momento che per il prete siciliano *partecipare* non delineerebbe una forma alternativa di democrazia rispetto a quella rappresentativa-elettorale, quanto ne specificherebbe una qualità importante: la dimensione inclusiva delle sue istituzioni, mediante la perenne contendibilità delle cariche pubbliche.

Nella prospettiva del popolarismo sturziano, allora, *partecipare* significa prendere parte in maniera individuale e associativa al processo di costruzione dell'opinione pubblica. In tal senso, con «plurarchia» possiamo intendere un

contesto sociale retto da un ordine prodotto e mantenuto dal continuo interferire e competere di molteplici e reciprocamente irriducibili principi regolativi.

La teoria politica del popolarismo è sempre attuale e ruota intorno al perno dell'agire dell'*homo democraticus*, refrattario alle lusinghe del populismo perché "popolare". Un uomo contraddistinto dai caratteri della libertà e della responsabilità, contro il «metodo d'autorità»; dai caratteri dell'inclusività, contro le rendite di monopolio e il perpetuarsi dei regimi neo-feudali; e dall'aconfessionalità dell'azione politica dei laici, dunque, autonomo dalle gerarchie.

Sturzo riconduce l'autorità, l'unica che possa dirsi legittima, in quanto si fonda sul «metodo della libertà», alla dimensione personale e alla coscienza individuale, dal momento che nessuno può avanzare la pretesa di possedere il *quid* dell'autorità su un altro uomo, ovvero: nessun uomo nasce con il predicato dell'autorità su un altro uomo. Oltretutto, per Sturzo, la base del fatto sociale è la persona e non «un'astratta autorità pubblica». L'autorità è un attributo che spetta a ciascuna persona, dal momento che siamo tutti figli dello stesso Padre. Certo, per ordinare e orientare al meglio la convivenza civile, gli uomini si organizzano in modo tale che il processo evolutivo con il quale si concretizza l'istituzionalizzazione dell'agire umano faccia sì che l'autorità di ciascuno non leda e, piuttosto, promuova la libertà degli altri, ma così la persona non rinuncia all'autorità, semmai la orienta a un fine che giudica superiore (trascendente) proprio per il perseguimento del bene che gli è proprio: «il bene individuale che è vero bene [...] diviene per se stesso bene comune».

Tale impostazione teorica, maturata anche nei ventidue anni di esilio tra la Gran Bretagna (1924-1940) e gli Stati Uniti (1940-1946), patiti per aver sfidato il regime fascista in nome del «metodo della libertà», ha condotto Sturzo a declinare il popolarismo in una serie di *policies* marcatamente liberali: federalismo, scuola libera, liberalizzazioni e un profondo europeismo. Ed è proprio sul fronte europeista che le idee di Sturzo: antifascista, anticomunista e antisovranista, sono state raccolte dai padri fondatori del processo d'integrazione europea. Così come le nazioni si erano andate formando nella modernità, passando da unità locali come le città, le contee, le provincie, a unità territoriali superiori come i regni e poi

gli “stati”, Sturzo confidava che lo stesso passaggio avvenisse, per via federale, da nazioni a gruppi internazionali e da gruppi continentali a gruppi intercontinentali, nel rispetto del principio di sussidiarietà.

A cento anni di distanza, molti passi sono stati fatti, ma molti altri attendono di essere compiuti. Il pensiero “plurarchico” di Sturzo: la sua idea di pluralismo sociale e istituzionale, irriducibile al monismo tipico dello Stato

moderno, la sua testimonianza contro il virus totalitario, di ogni tipo e ideale, accanto a quella dei tanti esuli e dissidenti che vissero in quegli anni sciagurati, ci siano di monito in questi nostri anni e ci aiutino a cogliere, nell’implementazione quotidiana della libertà di tutti, italiani e stranieri, il destino di ciascun uomo.

A questo punto, però, una domanda sorge spontanea: esistono oggi in Italia laici cattolici disposti a raccogliere questa eredità?



Atri. Cattedrale, *Andrea Delitio*, affreschi dell’abside, *Natività della Vergine*, DAT, vol. V, p. 256

La collana Documenti dell'Abruzzo teramano (DAT)

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
14-15

Fiore Zuccarini – *Redazione Prospettiva Persona*



Da questo numero illustreranno la nostra Rivista immagini di opere d'arte tratte dai volumi dei D.A.T., Documenti dell'Abruzzo Teramano: una collana di sette volumi e 16 tomi che costituiscono un progetto editoriale di grande rilievo culturale promosso agli inizi degli anni '80 dall'allora Cassa di Risparmio della Provincia di Teramo e che è stato ereditato e portato a termine dalla Fondazione Tercas.

In particolare, le immagini di questo numero sono tratte dal V° Volume di D.A.T. che prende in esame la città di Atri ed il suo territorio, dalla costa alle alture del preappennino che la circondano.

Della Città dei Duchi d'Aquaviva, troveremo quindi immagini che si riferiscono alla sua Cattedrale, con il magnifico Portale, e ad i capolavori interni, tra i quali il «Ciclo di Affreschi» lungo le pareti del Presbiterio, o Coro dei Canonici, una delle più alte espressioni artistiche rinascimentali dell'Italia centrale e meridionale, mirabile sunto di scuola fiorentina e stile tardogotico, datato 1460, di Andrea de Litio, *“un pittore raro che quasi non si vede da nessun'altra parte”*, come lo definì Cesare Brandi.

Altre immagini mostrano alcuni tesori custoditi nel Museo Capitolare che conserva, nelle sue 25 stanze, oreficerie, paramenti liturgici, codici miniati, tra cui evangelari ed antifonari; paramenti ed argenteria, oltre a dipinti e sculture dall'XI al XIX sec.

Immagini di Madonne lignee ed in terracotta – situate in diverse chiese di antichi borghi del circondario atriano – danno testimonianza, infine, di quanto sia ricca di opere preziose ed uniche questa parte del territorio della provincia di Teramo.

Nell'ambito delle attività di valorizzazione dei beni artistici dei territori di riferimento la Fondazione Tercas, si è affidata, di recente, alle nuove tecnologie, procedendo alla messa On Line della collana.

Grazie ai nuovi interventi tecnici, il materiale informativo e multimediale che costituisce questo immenso patrimonio sarà consultabile da qualsiasi piattaforma WEB e da qualsiasi parte del globo in piena mobilità.

L'importante è avere un comune Tablet o Smartphone dotato di una connessione ad Internet.

Nello specifico sarà possibile consultare le oltre 5000 pagine della collana dei DAT comodamente da casa o dal proprio tablet con la possibilità di effettuare ricerche storiche, salvare i contenuti o stamparli.

I DAT sono oggi uno strumento prezioso e fondamentale per le numerose tesi di laurea assegnate nelle locali università.

Imponente per taglio sistematico, censimento, rigore scientifico, studio e valorizzazione del patrimonio culturale del territorio della provincia di Teramo, l'intera Collana consta di sette volumi suddivisi in 16 tomi per un totale di 5042 pagine e 6147 illustrazioni ed offre una rilettura del territorio della provincia di Teramo (dalla Preistoria all'Unità d'Italia) naturalmente diviso dalle sue vallate fluviali, e consente di avere una visione complessiva e capillare dell'arte, dell'archeologia e della storia, dei monumenti e dei beni artistici presenti.

Direttrice dell'opera è stata la professoressa Luisa Franchi dell'Orto che si è avvalsa di un comitato di edizione composto da Ferdinando Bologna, Mario del Treppo e Antonio Giuliano e di un comitato di redazione composto da Nerio Rosa e Adelmo Marino. La pubblicazione è iniziata nel 1983 con il Volume I su *“La valle Siciliana o del Mavone”* ed è proseguita quindi nel 1986 con il Volume II su *La valle del medio e basso Vomano*, nel 1991 con il volume III su *La valle dell'Alto Vomano ed i Monti della Laga*, nel 1996 con il volume IV *Le valli della Vibrata e del Salinello*, nel 2002 con il volume V *“Dalla valle del Piomba alla valle del Basso Pescara*, nel 2003 con il volume VI *“Dalla valle del Fino alla valle del*

Medio e alto Pescara per concludersi nel 2007 con il volume VII su Teramo e la valle del Tordino. L'opera contiene i risultati di una ricerca essenzialmente rivolta alle testimonianze archeologiche e storico-artistiche della provincia "storica" di Teramo (cioè anteriore alla costituzione della provincia di Pescara nel 1927) estesa dal corso del Tronto a quello del Pescara e dall'Appennino alle coste adriatiche.

L'arco cronologico esplorato va dalla Preistoria alla fine dell'Ottocento.

Se la ricerca si è incentrata sui "documenti" figurativi (opere d'arte o di artigianato artistico, fino a testimonianze significative di cultura materiale) non sono state tuttavia trascurate le testimonianze di ordine storico, perciò ai saggi e alle schede riservati ai documenti di cultura artistica e archeologica, sono stati affiancati contributi atti a delineare puntuali aspetti di eventi storici e altri sono stati dedicati a testimonianze musicali colte o folkloriche (nel volume II raccolte in un CD), a particolarità dialettologiche, alle connotazioni geografiche dei territori presi in esame, a singolarità botaniche, a sopravvenienze di feste, danze, giochi antichi. In ogni volume, un tomo è stato inoltre dedicato a un "Dizionario Topografico e storico" che, sotto

la voce di ogni centro urbano (comune, frazione, località) presente nell'area indagata, ha raccolto una lettura del tessuto urbano, delle sue evenienze artistiche minori, dell'etimologia del nome, delle notizie storiche ad esso relative, delle epigrafi, degli stemmi e l'inventario cronologico degli archivi storici comunali e degli archivi parrocchiali. Lo schema con cui sono stati realizzati i volumi (schede e saggi affiancati dal "dizionario topografico e storico") è assolutamente originale ed è un unicum nella catalogazione del patrimonio culturale italiano. La provincia "storica" teramana è l'unica in Italia a possedere una così capillare documentazione. Per larghissima parte i volumi hanno pubblicato materiale inedito o poco noto e sono già diffusi nelle università, nei musei e nelle biblioteche non solo italiane, ma europee americane e australiane. La ricerca ha posto in luce i collegamenti del territorio preso in esame con il flusso della storia e della civiltà artistica italiana ed europea e con una produzione artistica spesso di alta qualità e per alcuni aspetti addirittura ricca di elementi anticipatori rispetto ad opere più note.

La ricerca si è giovata di studiosi di alto profilo che hanno fattivamente collaborato con studiosi e privati ricercatori dell'area presa in esame.



Atri, Cattedrale, Andrea Delitio, affreschi piloni, Santi Sebastiano, Gregorio Papa, Silvestro Papa, Stefano. DAT, Vol, V, p. 246

Luigi Sturzo: un grande cattolico-liberale

Dario Antiseri – Professore emerito di Metodologia delle scienze sociali, Luiss Guido Carli, Roma

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
16-22



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

2. Persuaso della bontà del movimento di Romolo Murri, nel 1902 Sturzo guida i cattolici di Caltagirone alle elezioni amministrative: ottiene 7 seggi su 40. Nominato commissario prefettizio nel 1904, la vigilia di Natale del 1905 don Sturzo, in un discorso su *I problemi della vita nazionale dei cattolici*, pensa già alla costituzione di un partito di ispirazione cristiana che sia in grado di riportare i cattolici all'interno della vita politica italiana. Nel 1906 pubblica *Sintesi sociali*, un insieme di saggi che si rifanno alle concezioni di Giuseppe Tomolo. E intanto crea associazioni comunali di elettori cattolici nelle quali le decisioni dovevano venir prese nelle assemblee degli iscritti

indipendentemente dall'autorità ecclesiastica. Lo scopo di Sturzo, sin dal 1897 allorché cominciò a pubblicare il giornale «La Croce di Costantino».

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

3. Verso la fine del mese di novembre del 1918 Sturzo riunisce a Roma, in Via dell'Umiltà 36, un gruppo di amici con l'intento di dar vita al nuovo partito di ispirazione cattolica. E il 18 gennaio del 1919, dall'albergo Santa Chiara di Roma don Luigi Sturzo diffonde l'appello *A tutti i liberi e forti*. Con questo appello nasceva il Partito Popolare Italiano. In una riunione preparatoria del programma e dello Statuto del futuro Partito popolare – riunione tenutasi il 17 dicembre del 1918 – Sturzo, tra l'altro, faceva presente: «Se formiamo un partito al di fuori delle organizzazioni cattoliche, e senza alcuna specificazione religiosa, non per questo noi oggi ripieghiamo la nostra bandiera, noi solo vogliamo che la religione non venga compromessa nelle agitazioni politiche e ire di parte [...]. Come Anteo toccando la terra centuplicava le sue forze nella lotta titanica, noi centuplichiamo la nostra attività politica, rifacendo il nostro partito agli ideali e alle attività religiose dell'azione cattolica». Ed ecco come lo stesso Sturzo ricorda i momenti della fondazione del partito: «Nessuno dei quaranta presenti dimenticherà quella sera del dicembre 1918 in cui decidemmo la fondazione del Partito popolare. Eravamo a Roma in via dell'Umiltà (che nome adatto al nostro *pusillus grex!*). Era mezzanotte quando ci separammo e spontaneamente, senza alcun invito, passando davanti alla chiesa dei

Santi Apostoli picchiammo alla porta: c'era l'adorazione notturna. Il fratel portinaio fu spaventato di veder tanta gente: la vista della mia sottana lo rassicurò. Durante quest'ora di adorazione rievocai tutta la tragedia della mia vita. Non avevo mai chiesto nulla, non cercavo nulla, ero rimasto semplice prete: per consacrarmi all'azione cattolica sociale e municipale avevo rinunciato alla cattedra di filosofia; dopo venticinque anni, ecco che abbandonavo anche l'azione cattolica per dedicarmi esclusivamente alla politica. Ne vidi i pericoli e piansi. Accettavo la nuova carica di capo del Partito popolare con la amarezza nel cuore, ma come un apostolato, come un sacrificio. E perché no? Era una eccezione (specialmente in Italia) che un prete facesse della politica; ce n'erano stati altri in taluni paesi d'Europa. In quel momento i cattolici rientravano in blocco nella vita nazionale, dopo un mezzo secolo di astensione in obbedienza al *non expedit* del papa. Un prete non era fuori della sua missione nell'intervenire. E questo perché il Partito popolare, pur evitando il titolo di cattolico e restando fuori della dipendenza della gerarchia ecclesiastica, si basava sulla morale cristiana e sulla libertà».

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

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

«La Costituzione del Partito Popolare – scriveva dunque Gramsci – ha una grande importanza e un gran significato nella storia della nazione italiana. Con essa il processo di rinnovazione spirituale del popolo italiano, che *rinnega e supera il cattolicesimo*, che evade dal dominio

del mito religioso e si crea una cultura e fonda la sua azione storica su motivi umani, su forze reali immanenti e operanti nel seno stesso della società, assume una forma organica, si incarna diffusamente nelle grandi masse. La costituzione del Partito Popolare equivale per importanza alla Riforma germanica, è l'esplosione inconscia irresistibile della Riforma italiana.

Il Partito Popolare non è nato dal nulla, per un atto taumaturgico del dio degli eserciti. Accanto alle istituzioni religiose del cattolicesimo erano venute nascendo, da qualche decina di anni, numerosissime istituzioni di carattere meramente terreno, proponendosi fini meramente materiali.

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

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

I popolari rappresentano una fase necessaria del processo di sviluppo del proletariato italiano verso il comunismo. Essi creano l'associazionismo, creano la solidarietà dove il socialismo non potrebbe farlo, perché mancano le condizioni obiettive dell'economia capitalista; creano





almeno l'aspirazione all'associazionismo e alla solidarietà. Danno una prima forma al vago smarrimento di una parte delle masse lavoratrici che sentono di essere ingranate in una grande macchina storica che non comprendono, che non riescono a concepire perché non ne hanno l'esempio, il modello nella grande officina moderna che ignorano. Questo smarrimento, questo panico sociale, che è caratteristico dell'attuale periodo, spinge anche gli individui più arretrati storicamente a uscire dal loro isolamento, a cercare conforto, speranza, fiducia nella comunità, nel sentirsi vicini, nell'aderire fisicamente e spiritualmente ad altri corpi e altre anime interrorite. Come potrebbe, per quali vie potrebbe la concezione socialista del mondo dare una forma a questo tumulto, a questo brulichio di forze elementari? *Il cattolicesimo democratico fa ciò che il socialismo non potrebbe: amalgama, ordina, vivifica e si suicida.* Assunta una forma, diventate una potenza reale, queste folle si saldano con le masse socialiste consapevoli, ne diventano la continuazione normale. [...] Perciò – concludeva Gramsci – non fa paura ai socialisti l'avanzata impetuosa dei popolari, non fa paura il nuovo partito che ai sessantamila tesserati del partito socialista contrappone i suoi seicentomila tesserati. *I popolari stanno ai socialisti come Kerenski a Lenin*»¹.

5. L'esilio di Sturzo dura ventidue anni: prima a Parigi, poi a Londra (1924-1940) e infine a New York, sino all'agosto del 1946. Nel periodo inglese i frutti della meditazione di Sturzo sono consegnati ai seguenti scritti: *Italy and Fascism* (1926); *La comunità internazionale e il diritto di guerra* (1929); *La società: sua natura e leggi* (1936); *Politica e morale* (1938); *Chiesa e Stato* (1939). Attraverso il carteggio intercorso tra Sturzo e Mario Einaudi, durante il soggiorno americano (1940-46), possiamo tracciare anche una sommaria mappa degli interessi culturali in ambito sociologico dell'esule siciliano. In particolar modo, Sturzo mostrò interesse per studiosi americani di sociologia generale come G. Lundberg, inglesi come M. Ginsberg e storici della sociologia come P.A. Sorokin, H.E. Barnes, H. Becker e N. Timascheff. Egli chiese all'amico Einaudi di poter ricevere i quattro volumi del *Trattato* di Pareto e, dopo il 1942, avendo iniziato a lavorare all'opera *Del metodo sociologico*, riprese lo studio di autori come E. Durkheim e M. Weber. Sturzo, stabilendosi negli Stati Uniti, ebbe modo di conoscere direttamente una delle più grandi, antiche

e – all'epoca – poche democrazie della terra. «Seppe coglierne, evidenziandoli ed analizzandoli, i caratteri rilevanti impressi nella storia di quel Paese e presenti nella letteratura politica, filosofica ed economica dei tanti esuli che dalla vecchia e martoriata Europa si trasferirono oltre Atlantico»². Con ciò, tuttavia, il pensiero di Sturzo, riconosce Gabriele De Rosa, sia durante l'esilio sia dopo l'esilio, è rimasto «del tutto “sotterraneo” [...] nascosto anche al mondo cattolico, e quasi colpito da una tacita interdizione»³.

Il 22 settembre del 1940 Sturzo lascia Londra, diretto a New York dove arriva il 3 ottobre. Qui fonda l'*American People and Freedom Group*, un'associazione di cattolici democratici. E stringe rapporti con esuli quali Gaetano Salvemini, Mario Einaudi, Carlo Sforza e Lionello Venturi. Nel 1943 esce: *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*. Ed è solo alla fine dell'agosto del 1946 che Sturzo si imbarca per l'Italia. È a Napoli il 5 settembre. Sempre nel 1946 pubblica *Nazionalismo e Internazionalismo*. Del 1949 sono *La mia battaglia da New York* e *La Regione nella Nazione*. Del 1950 è: *Del metodo Sociologico*. Il 17 dicembre del 1952 il Presidente della Repubblica Luigi Einaudi nomina Sturzo senatore a vita. Come senatore, Sturzo si iscrive al gruppo misto del Senato. Nel 1953 appare *Coscienza e politica*. Muore l'8 di agosto del 1959; viene sepolto in San Lorenzo al Verano. Il 3 luglio del 1962 la salma del sacerdote siciliano è stata tumulata nella chiesa del Santissimo Salvatore a Caltagirone.

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

che sempre invoco ora e nell'ora della mia morte e così sia».

6. Nel libro *Dai ricordi di un fuoriuscito 1922-1933*, così Salvemini ricorda il suo incontro con Sturzo: «A Londra un amico della vecchia "Unità", Angelo Crespi, stabilitosi lì da molti anni, mi offrì una prima affettuosa ospitalità. Trovai don Sturzo, che vi era andato nell'autunno del 1924, credendo che la sua sarebbe stata una breve assenza dall'Italia, ma ormai era diventato anche lui fuoriuscito. Don Sturzo crede all'esistenza di Dio: un Dio – badiamo bene – che non solo esiste chi sa mai dove, ma è sempre presente a tutto quello che don Sturzo fa, e don Sturzo gliene deve rendere conto strettissimo, immediatamente, e non nell'ora della morte, o nella valle di Giosafatte. Perciò don Sturzo fa sempre quel che ritiene essere il suo dovere, e con questo non transige mai. Perciò chi ha del proprio dovere una idea analoga, Dio o non Dio, e cerca di conformarsi a quell'idea, per quanto la debolezza umana glielo consenta, sente per quell'uomo, quando viene a conoscerlo, un rispetto, che dipende dalla personalità morale dell'uomo e non ha nulla da vedere colle sue opinioni religiose e filosofiche. Frequentandolo a Londra, divenni ammiratore dell'uomo – lui al suo posto, io al mio. Con quell'uomo buono (naturalmente era anche intelligente) non si scherzava. E non scherzai mai, anche perché certe abitudini quando si tratti di cose serie non le ho. E credo che nacque, da questo riguardo che avevamo in comune per le cose serie, una amicizia che io considero uno dei più begli acquisti della mia vita. Non discutemmo mai. Innanzi a quell'Imalaia di certezza e di volontà, la discussione non avrebbe avuto senso. Quando arrivavamo alla zona contestabile, accertavamo istintivamente che lì non si passava né di qua né di là, e scantonavamo amichevolmente, ognuno per la sua strada. La zona contestabile era quella che era costituita dalle opinioni religiose. Una sola volta gli dissi che lui era giansenista, e sentii subito di averlo offeso: sorrise sorpreso, ed io non procedetti avanti. Discuteva e lasciava discutere su tutto, con una libertà di spirito, che raramente avevo trovato nei così detti liberi pensatori; ma quando si arrivava alla zona riservata, cadeva la cortina di ferro, don Sturzo non discuteva più. A costo di offenderlo, ripeterò che don Sturzo è un giansenista, di quelli ortodossi, beninteso, come don Luca degli Scalzi, il maestro di Mazzini. E aggiungerò che è un

liberale. Il clericale domanda la libertà per sé in nome del principio liberale, salvo a sopprimerla negli altri, non appena gli sia possibile, in nome del principio clericale. Don Sturzo non è clericale. Ha fede nel metodo della libertà per tutti e sempre. È convinto che, attraverso il metodo della libertà, la sua fede prevarrà sull'errore delle altre opinioni per forza propria, senza imposizioni più o meno oblique. E questo, credo, era quel terreno comune di rispetto alla libertà di tutti e sempre, che rese possibile la nostra amicizia, al di sopra di ogni dissenso ideologico»⁴.

7. Il 6 maggio del 1952, si spegneva a Noordwijck, in Olanda, Maria Montessori. Sturzo conosceva bene la Montessori, più volte aveva fatto visita alle sue scuole, l'aveva incoraggiata – contro sospetti e ostilità – a proseguire sulla strada intrapresa. E alla notizia della sua morte, su «La via», egli pubblica un articolo dal titolo *Ricordando Maria Montessori*, dove, tra l'altro, narra dell'inaspettata e graditissima visita che la Montessori gli aveva fatto a Londra: «A Londra, il giorno di S. Luigi 21 giugno del 1925, in una casa religiosa di Fulham Road, mi vedo portare nella mia stanzetta, un bel mazzo di garofani bianchi: erano della Montessori ed io ignoravo ch'ella fosse nella stessa città. Mi si fece viva in un giorno a me caro; in un'ora di forte nostalgia, quando lontano dalla sorella e dagli amici, mi venivano in mente le care feste dell'onomastico, in un paese dove l'onomastico non si ricorda e di amici a Londra non ne segnava allora che pochi, anzi pochissimi. Così ci rivedemmo; e si parlò dell'Italia, soprattutto dell'Italia, e delle vicende nostre e dello sviluppo del metodo Montessori nel mondo, e dei piani del futuro e ricordammo la visita del prete caltagirone alla scoletta di S. Lorenzo. L'alone di simpatia e di fiducia che circondarono le varie iniziative all'estero della Montessori e la diffusione del suo metodo, il premio Nobel, tutto servì a far mettere in prima linea nel mondo la figura di questa italiana. La confrontavo con un'altra italiana, maestrina, fondatrice di ordine religioso, allora beata e poscia santa Francesca Saverio Cabrini, che l'America del nord stima sua concittadina, e che ha fama anche presso il mondo protestante. L'avevo conosciuta anch'essa personalmente, dieci anni prima di aver conosciuto la Montessori, proprio per il mio interessamento alle scuole infantili ed elementari, nel desiderio di avere a Caltagirone una casa delle figlie missionarie del S. Cuore da lei fondate; così come avevo



desiderato aprirvi una scuola Montessori. Le mie iniziative fallirono allora, l'una e l'altra per mancanza di soggetti»⁵.

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

24 aprile 1951: «La democrazia vera non è statalista»⁶.

4 ottobre 1951: «Io non ho nulla, non possiedo nulla, non desidero nulla. Ho lottato tutta la mia vita per una libertà politica completa ma responsabile. La perdita della libertà economica, verso la quale si corre a gran passo in Italia, seguirà la perdita effettiva della libertà politica, anche se resteranno le forme elettive di un parlamento apparente che giorno per giorno seguirà la sua abdicazione di fronte alla burocrazia, a sindacati e agli enti economici, che formeranno la struttura del nuovo Stato più o meno bolscevizzato. Che Dio disperda la mia profezia»⁷.

6 ottobre 1951: Sturzo lamentava: «Quel poco che ci mette l'iniziativa privata da sola, al di fuori dei contatti ibridi e torbidi con lo Stato, è merito di imprenditori intelligenti, di tecnici superiori, di mano d'opera qualificata, della vecchia libera tradizione italiana. Ma va scomparendo sotto l'ondata dirigista e monopolista»⁸.

18 ottobre 1951: «Il paternalismo dello Stato verso gli enti locali, con sussidi, concorsi, aiuti e simili, toglie il senso della responsabilità della pubblica amministrazione e concorre in gran parte a deformare al centro il vero carattere del deputato. Era questi un servo degli elettori anche prima del fascismo, ma oggi arriva perfino ad essere il trafficante degli interessi dei parassiti dello Stato»⁹.

4 novembre 1951: «Oggi si è arrivati all'assurdo di voler eliminare il rischio per attenuare le responsabilità fino ad annullarle [...]. Gli amministratori, i direttori, gli esecutori degli enti statali fanno in partenza che se occorrono prestiti, garantisce lo Stato; se occorre lavoro dovrà trovarlo lo Stato; se si avranno perdite si ricorrerà allo Stato; se si produce male ripara lo Stato; se non si conclude un gran ché, i prezzi li mantiene alti lo Stato. Dov'è il rischio? svaporato. E la responsabilità? svanita. E l'economia? compromessa [...]. In Italia oggi, solo le aziende dei poveri diavoli possono fallire; le altre sono degne di salvataggio, entrando per questa porta a far parte degli enti statali,

parastatali e pseudo-statali. Il rischio è coperto in partenza, anche per le aziende che non sono statali, ma che hanno avuto gli appoggi dello Stato. In un paese, dove la classe politica va divenendo... impiegatizia [...]; dove la classe economica si stabilizza; dove la classe salariale va divenendo classe statale, non solo va a morire la libertà economica, ma pericola la libertà politica [...]]»¹⁰.

17 novembre 1952: «Abbiamo in Italia una triste eredità del passato prossimo, e anche in parte del passato remoto, che è finita per essere catena al piede della nostra economia, lo statalismo economico inintelligente e sciupone, assediato da parassiti furbi e intraprendenti e applaudito da quei sindacalisti senza criterio, che credono che il tesoro dello Stato sia come la botte di S. Gerlando, dove il vino non finiva mai»¹¹.

6 dicembre 1952: «Lo statalismo non risolve mai i problemi economici e per di più impoverisce le risorse nazionali; complica le attività individuali, non solo nella vita materiale e degli affari, ma anche nella vita dello spirito»¹².

13 maggio 1954: «La Pira crede che il problema da risolvere sarebbe quello di arrivare alla totalità del sistema finanziario in mano allo Stato [...]. La sicura affermazione di La Pira che il mondo civile vada verso la soppressione di ogni libertà economica, per affidare tutto allo Stato, deriva da una non esatta valutazione delle fasi monetarie, finanziarie ed economiche del dopoguerra sia in America che in Europa [...]. Questo io lo chiamo statalismo, e contro questo dogma io voglio levare la mia voce senza stancarmi finché il Signore mi darà fiato; perché sono convinto che in questo fatto si annidi l'errore di far dello Stato l'idolo: Moloch o Leviatan che sia. Intanto, fissiamo bene le idee: La Pira, da buon cristiano non vuole altro Dio fuori dal vero Dio. Per lui, come per me, lo Stato è un mezzo, non è fine, neppure il fine. Egli è lo statalista della povera gente; ed è arrivato, attraverso la povera gente, a pensare che lo Stato, tenendo in mano l'economia, possa assicurare a ciascun cittadino il suo minimo vitale. L'errore degli statalisti, siano conservatori o democratici, paternalisti o totalitari, consiste proprio in tale credenza, mentre la storia non ci dà un solo esempio di benessere economico a base di economia statale, sia questa la monarchica o l'imperiale dell'*ancien régime*, sia la dittatoriale di tempi recenti e sia la comunista dei nostri giorni. Chi vuole un esempio pratico, confronti la Cecoslovacchia del 1919-'37 (repubblica

libera), con la Cecoslovacchia del 1945-'47 (repubblica controllata) e la Cecoslovacchia di oggi (paese satellite comunizzato)»¹³.

23 maggio 1954: «Io contesto a La Pira la sua concezione dello Stato moderno: egli scrisse la frase da me citata, che “la economia moderna è essenzialmente di intervento statale”. Se le parole valgono per quel che suonano, quell'essenzialmente toglie allo Stato moderno la caratteristica di Stato di diritto e lo definisce Stato totalitario [...]. La mia difesa della libera iniziativa è basata sulla convinzione scientifica che l'economia di Stato non solo è anti-economica ma comprime la libertà e per giunta riesce meno utile, o più dannosa, secondo i casi, al benessere sociale»¹⁴.

27 marzo 1955: «L'errore fondamentale dello statalismo è quello di affidare allo Stato attività a scopo produttivo, connesse ad un vincolismo economico che soffoca la libertà dell'iniziativa privata. Se nel mondo c'è stato effettivo incremento di produttività che ha superato i livelli delle epoche precedenti ed ha fatto fronte all'incremento demografico, lo troviamo nei periodi e nei paesi a regime libero basato sull'attività privata singola o associata»¹⁵.

3 maggio 1955: «[...] mi permetto di aggiungere il voto che [...] si tenga fermo il principio della libertà economica, elemento necessario in regime democratico, cardine di prosperità e spinta al progresso»¹⁶.

9. Si potrebbe seguitare a riportare pensieri di tono simile dagli scritti di Sturzo. Ecco il più caustico e più breve: «Lo Stato è per definizione inabile a gestire una semplice bottega di ciabattino»¹⁷ (11 agosto 1951). E se lo Stato è incapace di amministrare una bottega di ciabattino, come è stato possibile che in Italia sia stato affidato allo Stato il quasi-monopolio della scuola? In un lungo articolo del luglio del 1947, intitolato *La libertà della scuola*, don Sturzo, tra l'altro, scriveva: «Finché la scuola in Italia non sarà libera, nemmeno gli italiani saranno liberi»¹⁸. E ancora in *Scuola e diplomi* (1950): «Ogni scuola, quale che sia l'ente che la mantenga, deve poter dare i suoi diplomi non in nome della repubblica, ma in nome della propria autorità: sia la scuoleta elementare di Pachino o di Tradate, sia l'Università di Padova o di Bologna, il titolo vale la scuola. Se la tale scuola ha una fama riconosciuta, una tradizione rispettabile, una personalità nota nella provincia o nella nazione, o anche nell'ambito internazionale, il suo diploma sarà

ricercato; se, invece, è una delle tante, il suo diploma sarà uno dei tanti»¹⁹. Questo scriveva Sturzo il 21 febbraio del 1950. E il 17 giugno del 1952, sempre nel suo ricordo di Maria Montessori, osservava: «Mi son più volte domandato perché da quarantacinque anni ad oggi, il metodo Montessori non sia stato diffuso nelle scuole italiane. Allora come oggi, debbo dare la stessa risposta: si tratta di vizio organico del nostro insegnamento: manca la libertà; si vuole l'uniformità; quella imposta da burocrati e sanzionata da politici. Manca anche l'interessamento pubblico ai problemi scolastici: alla loro tecnica, all'adattamento dei metodi, alle moderne esigenze. Forse c'è di più: una diffidenza verso lo spirito di libertà e di autonomia della persona umana, che è alla base del metodo Montessori. Si parla tanto di libertà e di difesa della libertà; ma si è addirittura soffocati dallo spirito vincolistico di ogni attività associata dove mette mano lo Stato; dalla economia che precipita nel dirigismo, alla politica che marcia verso la partitocrazia, alla scuola che è monopolizzata dallo Stato e di conseguenza burocratizzata»²⁰.

NOTE

¹ Cit. da S. Poliseni, *Troppi cattolici italiani hanno "aperto" al liberalismo*, in «Rivista di studi corporativi», gennaio-aprile 1986, pp. 45-47.

² F. Felice, *Il contributo di Luigi Sturzo alle scienze sociali. Il problema epistemologico e storiografico*, in Id. (a cura di), *L'opera di Luigi Sturzo nelle scienze sociali*, Effatà, Cantalupa (TO) 2006, p. 9.

³ *Ibidem*.

⁴ G. Grasso (a cura di), *Luigi Sturzo - Gaetano Salvemini (Carteggio, 1925-1957)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. LVIII-LIX.

⁵ L. Sturzo, *Ricordando Maria Montessori*, in «La Via», 28 giugno 1952, oggi in *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1951-1953)*, in *Opera Omnia*, vol. XII, Zanichelli, Bologna 1966, p. 244.

⁶ Id., *Politica di questi anni (1950-1951)*, in *Opera Omnia*, vol. XI, Edizione di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 396.

⁷ Id., *Opera Omnia*, cit., vol. XII, p. 75.

⁸ *Ibidem*.

⁹ L. Sturzo, *Opera Omnia*, cit., vol. XI, p. 250.

¹⁰ Id., *Opera Omnia*, cit., vol. XII, p. 101.

¹¹ Id., *Opera Omnia*, cit., vol. XII, pp. 317-318.

¹² Id., *Opera Omnia*, cit., vol. XII, p. 325.

¹³ Id., *Statalista, La Pira?*, in «Giornale d'Italia», 13 maggio 1954, oggi in *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1955-1956)*, in *Opera Omnia*, vol. XIII, Zanichelli, Bologna 1968, pp. 44-45.

¹⁴ Id., *Opera Omnia*, cit., vol. XIII, pp. 40-49.



¹⁵ *Ivi*, pp. 154-155.

¹⁶ *Ivi*, pp. 171-172.

¹⁷ L. Sturzo, *Opera Omnia*, cit., vol. XII, cit., p. 29.

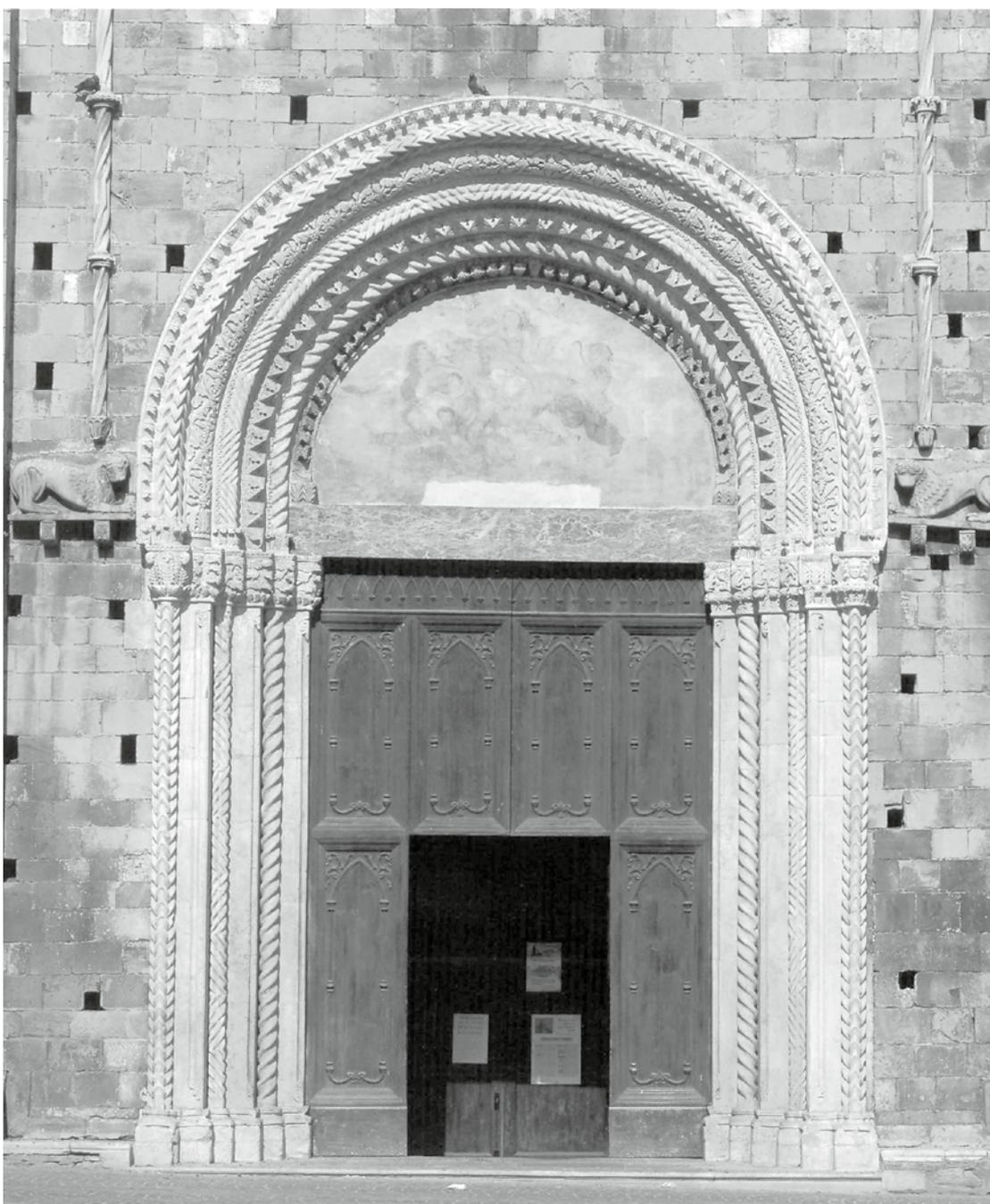
¹⁸ Id., *La libertà della scuola*, in *Opera Omnia*, terza serie, vol. V, Edizioni Cinque Lune, Roma 1986, pp.

213-223; rist. in L. Sturzo, *Difesa della scuola libera*, Città Nuova, Roma 1995, p. 60.

¹⁹ Id., *Opera Omnia*, vol. XI, cit., pp. 45-50; rist. in L. Sturzo, *Difesa della scuola libera*, cit., pp. 65-66.

²⁰ Id., *Opera Omnia*, vol. XII, cit., pp. 83-84.

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
16-22



Atri. Cattedrale, *Portale, Raimondo del Podio, prospetto principale*, DAT, vol. V, p. 190

La rappresentanza democratica nel pensiero di Sturzo

Maurizio Serio – Professore associato di Storia delle dottrine politiche, Università degli studi Guglielmo Marconi

La fondazione nel gennaio 1919 del Partito popolare sancisce non solo uno degli avvenimenti più importanti per la storia italiana, ma segnala anche l'accettazione piena del metodo e delle regole del costituzionalismo liberale e democratico all'interno della cultura politica dei cattolici. Naturalmente, anche in questo processo la riflessione e l'azione di don Luigi Sturzo giocano un ruolo centrale. Ancor più significativi per l'elaborazione sturziana risulteranno gli anni trascorsi in esilio (1924-1946) su fermo invito della Santa Sede, per sottrarsi alla persecuzione fascista e non interferire col processo di distensione culminato poi nel concordato.

A Parigi, in una delle sue prime uscite pubbliche, il 30 marzo 1925, Sturzo pose apertamente il problema della dittatura fascista come una questione di «violazione di regole giuridiche», cercando di aprire gli occhi a «coloro che, contro ogni evidenza di fatti, sperano ancora che il fascismo sbocchi nella normalità costituzionale»¹. La contestazione di Sturzo al fascismo si basa dunque sulla sua illegittimità. Egli denunciava l'«involutione di istituti e di criteri etico-politici» propri della monarchia costituzionale, mortificati e annullati quotidianamente di contro alla loro esistenza nominale, formalmente garantita dal mantenimento dello Statuto Albertino. Mentre lo Stato di diritto si dimostrava un'evanescente conquista dell'Italia liberale e la crisi del sistema delle garanzie individuali era resa manifesta dal ricorso alla violenza come cifra dell'azione politica del regime, veniva a emergere una complessiva crisi strutturale, legata cioè al funzionamento degli organi istituzionali e al loro equilibrio reciproco. Sturzo notava che «le Camere rappresentative quanto più diminuiscono o annullano i rapporti con i propri corpi elettorali, tanto più sono attratte e assorbite dalla forza del governo».

Una volta atrofizzato il canale di espressione del voto dall'intenzione e dagli effetti della legge Acerbo, il fascismo con la sua pretesa di

controllo dell'opinione pubblica aveva compresso e compromesso tutti i diritti costituzionali, *in primis* quello di libera formazione ed espressione dell'opinione pubblica. Pertanto, proprio a partire dai diritti di libertà (ossia in difesa del passaggio storico irreversibile dal suddito al cittadino), Sturzo articolava la propria opposizione allo Stato totalitario fascista, indirizzando la cultura politica cattolica verso l'accettazione senza riserve dei sistemi rappresentativi e democratici e dei loro istituti. Questo passaggio poteva realizzarsi solo tramite la conciliazione dei due termini necessari alla vita sociale, la libertà e l'autorità, e attraverso organismi di compensazione, quali la divisione dei poteri e l'eguaglianza di tutti di fronte alla legge, che la scienza politica successiva codificherà fra i c.d. «universali procedurali», le regole di funzionamento “minimo” per un sistema democratico.

Da parte sua, Sturzo li considera invero un dato di diritto naturale e un portato del retaggio cristiano della civiltà occidentale. Donde la critica a una certa democrazia moderna, formalista e basata sul contrattualismo, che si limita a fare «dell'autorità una pura delega di poteri» e «della libertà un assoluto individuale». Invece, egli scrive, «il concetto politico basilare in democrazia è quello di Cicerone: *la libertà è partecipazione di autorità*. Questa partecipazione è fatta in due modi: una estra [*sic*] giuridica: l'opinione pubblica formata con mezzi liberi; l'altra giuridica: la partecipazione elettorale e legislativa», diretta o indiretta. «Fuori di ciò non c'è più il binomio libertà-autorità. Ecco la mia tesi»². La dissoluzione di questo binomio causa un corto circuito democratico e porta «per rimbalzo, a ripararne il vuoto» attraverso l'elevazione dello Stato «all'assoluto di un mito». Giunto a tali altezze, lo Stato deve pensare ora a difendersi da quanti minacciano di porre un freno ai suoi poteri: i corpi intermedi e i singoli individui, verso cui si scatena una progressiva campagna di contrazione dei diritti di libertà fino all'annullamento.





Se questi erano gli esiti dello svuotamento delle forme democratiche, quali invece le cause remote di questo processo per Sturzo? In quale punto della storia costituzionale era avvenuto il cortocircuito tra il momento della libertà e quello dell'autorità? Con l'avvento dello Stato moderno, è la sua risposta. «Lo Stato “moderno”, – scriveva già Sturzo prima dell'epifania del fascismo, – [...] è il prodotto naturale di uno scisma spirituale operatosi nella coscienza umana, per effetto del razionalismo»³. Pertanto, le radici della modernità sono da ricercarsi nella frattura tra Stato e Chiesa⁴ che egli interpreta come pretesa del primo di porsi come *organo totale* di fronte alla seconda, considerata come *ente particolare*. Di qui discende l'abbandono di un rapporto corretto tra entrambi e la sua formalizzazione, che al limite può sfociare in concordati e accordi di carattere giuridico, aventi per oggetto specifiche questioni, quali la libertà del culto e della gerarchia, la questione dell'educazione e l'indissolubilità del vincolo matrimoniale. A questo punto la religione perde la sua valenza e la sua autonomia etica, perché lo Stato non le riconosce, adottando invece nei suoi confronti il criterio della “tolleranza” nella “subordinazione”. A partire da questo momento lo Stato rivendicherà una «struttura etica autonoma, della quale la religione può essere un mezzo utile e di educazione e di dominio»⁵. Contro questa deriva della teoria politica Sturzo però ribadisce che «lo Stato è l'organizzazione politica della società umana, ai fini naturali della convivenza, e presuppone i limiti del diritto di natura. Ha quindi funzioni etiche [...] ma non è un *primato-etico-sociale*; ed ha fini collettivi, ma non è un *assoluto-collettivo*»⁶.

Tale posizione non è particolarmente originale per lo spirito del tempo, permeato dalla cultura cattolica intransigente nei suoi meriti come nelle sue fobie. Ma il fondatore del Ppi sa compiere una rivoluzione copernicana all'interno di questo pensiero “ufficiale”, scoprendo spazi di possibilità per la ragion pratica cattolica anche nel percorso, a tratti controverso, della modernità. Non si tratta di delimitare oasi di resistenza, rifuggendo dalla politica attiva per consacrarsi al sociale – come aveva fatto il movimento dei c.d. «intransigenti» alla fine dell'Ottocento. Sturzo rimarca il carattere di transitorietà di quella fase, e ne denuncia l'iterazione paralizzante che ha portato al clerico-moderatismo, cioè all'identificazione della dottrina sociale cattolica con le ragioni

delle forze reazionarie. In quella prospettiva, ogni dialogo con le conquiste della modernità sarebbe precluso e i cattolici sarebbero costretti sulla difensiva, a opporre in ogni occasione un primato del momento etico su quello politico; in definitiva, non ci sarebbe diritto di cittadinanza per una cultura politica cattolica. Per scongiurare questo pericolo, Sturzo propone l'accettazione incondizionata del metodo costituzionale democratico.

Invero, già all'inizio degli anni Venti, egli sosteneva con vigore «il regime costituzionale democratico [...] non solo come forma di governo legittimo, ma come regime accettato, voluto e difeso, perché [...] lascia margine e dà i mezzi alle necessarie modifiche e agli sviluppi che sono richiesti da una organizzazione popolare e democratica dello Stato, in quanto il *popolo (demos)* possa partecipare più intensamente»⁷ alla vita politica del proprio Paese; tutto ciò, senza peraltro legittimare «la concezione razionalista dello stato moderno, detto anche stato liberale»⁸. L'obiettivo di Sturzo è, sul piano teorico, scindere i portati positivi del liberalismo dalle sue manifestazioni storiche, elevarli a denominatore comune di ogni esperienza politica e incanalarli nell'alveo della cultura cattolica. Egli riconosce al liberalismo d'aver introdotto due conquiste ormai inderogabili per la civiltà: il «metodo della libertà» e il «metodo rappresentativo»⁹. Il primo va «inteso nel campo politico come libero gioco delle forze sociali, sia come partiti, sia come organismi economici, sia come correnti intellettuali e morali». E in particolare, il merito del liberalismo ottocentesco sta nell'averlo ridotto a sistema adattandolo agli sviluppi politici democratici. A sua volta, l'antropologia cristiana soccorre nell'arricchire il senso di questa libertà, evitando di personificare lo Stato, perché lo riferisce agli uomini concreti che operano nelle istituzioni. In questa maniera, non è più ammissibile un atteggiamento di non collaborazione e di ostilità al potere costituito: si apre lo spazio della “politica” per il riformismo cattolico, che, specie dopo la nascita del Partito popolare, potrà tentare di acquistare consensi e di coinvolgere i cittadini proprio ricorrendo al metodo della libertà. Sturzo riconosce che della sua introduzione «tutti ne approfittarono, anche la Chiesa» come nel caso delle battaglie condotte in Europa nel secolo XIX per «la libertà della Chiesa, la libertà della

scuola e la libertà delle associazioni»; aver introdotto il metodo della libertà «vuol dire aver dato anche agli altri la medesima arma di lotta e il medesimo diritto di esistenza». Pertanto «il vantaggio su tutti gli altri sistemi politici è enorme».

Come si è detto, Sturzo sviluppò questa posizione in aperta polemica con l'esperienza clericomoderata, della quale aveva colto sin dall'inizio i limiti e gli svantaggi per l'evoluzione della coscienza democratica cattolica ma anche per la stessa politica vaticana. Egli ribadiva la diversità dell'esperienza popolare rispetto a «quella di coloro che, pur ammettendo [il costituzionalismo democratico] come stato di fatto e non come teoria, partecipano alla vita amministrativa e politica a puro scopo difensivo di principi religiosi ed etici e di interessi legittimi, senza per questo idealmente aderirvi, temendo che ciò sia lo stesso che dare l'adesione alla teoria liberale, che essi escludono»¹⁰. La riflessione sturziana sul metodo rappresentativo viene a inserirsi nel dibattito secolare sul ruolo del popolo e sull'attribuzione di sovranità nei sistemi politici. Infatti, «l'essenza della democrazia consiste nel rendere il popolo e i suoi organismi (che ne sono diretta o indiretta emanazione) coscienti del valore dei diritti individuali e collettivi (e dei doveri corrispondenti) e della loro coordinazione o subordinazione secondo i casi. In democrazia l'opzione e decisione politica appartiene agli organismi tecnici e responsabili ma il giudizio di valore è un giudizio popolare»¹¹.

Stante questo intreccio fra istituti di rappresentanza e sovranità popolare, occorre chiarire come quest'ultima venga intesa. «Noi ammettiamo, – scriveva Sturzo agli albori dell'esperienza popolare, – che il popolo, partecipando all'atto formativo del regime e costitutivo dell'organo legislativo, eserciti un atto di sovranità, [...] e quindi in questo senso si può parlare di sovranità popolare in regime costituzionale. Noi non ammettiamo che il popolo sia fonte assoluta di autorità e di sovranità quale principio etico-giuridico; allo stesso modo che non ammettiamo che lo sia il monarca o l'imperatore»¹², viene così respinta qualsiasi collusione con un certo tradizionalismo cattolico, nostalgico delle alleanze “trono-altare”. Continuando, il giudizio si fa più netto: «Nessuna ragione assoluta – come ha creduto il liberalismo – risiede nel popolo,

come unica fonte del diritto e come principio etico dello Stato». In altra sede don Sturzo dichiara che «il limite etico è intrinseco all'istituto della sovranità», consistendo questo limite nella legge morale naturale, con le conseguenze che «una legge immorale (che urti la legge naturale) non ha valore di legge e non vincola in coscienza coloro che sono convinti della sua immoralità»¹³. Sono questi gli attributi “sostanziali” della democrazia, che Sturzo rivendica come imprescindibili. Ma come conciliare allora l'opposizione alla legge ingiusta con l'adesione alle regole democratiche? La risposta di Sturzo è: confidando nel «metodo della libertà», che prescrive che l'opposizione a una legge immorale avvenga all'interno delle procedure democratiche, ovvero accettando il principio di maggioranza: «Dal punto di vista materiale, la stessa volontà sovrana che l'ha voluta [la legge] deve essere quella che deve respingerla. Sta perciò a coloro del popolo che sono avvertiti della immoralità intrinseca di una legge a opporsi che sia introdotta [...] ovvero a impegnarsi a farla annullare»¹⁴. Questi sono i limiti della sovranità popolare intesa «come partecipazione popolare, diretta alla formazione del regime e all'esercizio costituzionale (suffragio-petizione-referendum e simili)»¹⁵.

Pertanto, il «metodo rappresentativo» secondo Sturzo non verrebbe mai realizzato interamente e in modo omogeneo in un solo sistema politico; egli ne sottolinea quindi la perfettibilità e l'adattabilità a vari contesti e culture politiche. Di più, egli individua la sfida del suo tempo proprio nel confronto tra questo metodo democratico e «le nuove reazioni e dittature», osservando però con speranza che «il regime rappresentativo [era] in evoluzione, e non in dissoluzione»¹⁶. Anche per questo il sacerdote calatino non rimpiange «il vincolo istituzionalizzato e reciproco» fra Stato e Chiesa (nostalgia condivisa da molti ambienti del cattolicesimo politico), che invece considera e auspica come poli «sempre in tensione», dalla cui dialettica scaturirebbe come risultante il bene comune. «Il bene comune è il fine dello stato: e quando un organismo statale [...] non raggiunge più il bene comune, è destinato a cadere: o sotto i colpi violenti della rivoluzione, ovvero attraverso le naturali evoluzioni rese più facili e più civili dal *metodo della libertà* e dal *metodo rappresentativo*»¹⁷.



NOTE

¹ Ora in L. Sturzo, *Discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1958, pp. 409-444. Cfr. per le citt. segg.

² L. Sturzo, M. Einaudi, *Corrispondenza americana. 1940-1944*, Olschki, Firenze 1998, p. 180.

³ L. Sturzo, *Il partito popolare italiano*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 107-108.

⁴ Sia essa «cattolica, protestante od ortodossa», cfr. *ivi*, p. 108.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 110.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. L. Sturzo, *Il partito popolare italiano*, III, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 340-343.

¹⁰ *Id.*, *Il partito popolare italiano*, I, cit., p. 110.

¹¹ *Id.*, *Politica e morale (1938). Coscienza e politica (1953)*, Zanichelli, Bologna 1972, p. 349.

¹² *Id.*, *Il partito popolare italiano*, I, cit., p. 112.

¹³ *Id.*, *Politica e morale (1938). Coscienza e politica (1953)*, cit., p. 361.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ L. Sturzo, *Il partito popolare italiano*, I, cit., p. 113.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ L. Sturzo, *Il partito popolare italiano*, III, cit., p. 342.



Atri. Cattedrale, Andrea Delitio, affreschi dell'abside, *Visitazione*, DAT, vol. V, p. 261

Popolocrazia, popolarità, populismo, popolarismo

Attilio Danese – Già Professore di Filosofia politica, Università di Teramo

Il neologismo *popolocrazia*, riportato in auge da Ilvo Diamanti nell'articolo «Una versione distorta e faziosa della democrazia», fa riferimento a «un'idea, meglio, un'ideologia, che immagina un popolo 'in-distinto', unito dalle paure, dai confini che ci separano dagli "altri"... La realtà è diversa, naturalmente. Non c'è 'un solo popolo'. Ma una società unita e, al tempo, stesso divisa in base a interessi e valori. Che nella democrazia rappresentativa trovano 'rappresentazione'. Per questo è necessario guardarsi dalla "popolocrazia" e difendere, rivendicare la "democrazia"»¹. Nel 2018, a un anno di distanza, Ilvo Diamanti insieme a M. Lazar pubblica *Popolocrazia*, facendo riferimento «a una trasformazione che scaturisce da due processi paralleli. In primo luogo, si tratta di un effetto dell'ascesa dei movimenti populistici, che criticano la democrazia rappresentativa in nome di un popolo sovrano, sacralizzato, mitizzato e defraudato da élite corrotte. In secondo luogo, la "popolocrazia" è legata strettamente alla metamorfosi della democrazia rappresentativa, prodotta – oltre che dalla critica ai partiti e al Parlamento – dalle possibilità di connettersi 'orizzontalmente' fornite dai nuovi media»². Dopo l'esperienza lepenista francese, leghista italiana, con qualche sfumatura del movimento sovranista trasversale³, può accadere che più populismi entrino in competizione: c'è chi (i sovranisti⁴) vuole difendere il popolo dalle ingerenze degli immigrati (eccessi di difesa alla Orban in Ungheria) e dai poteri forti (anche anti-Europa) e chi vuol fare il *Robinhood* della situazione, togliendo ai ricchi per ridare al popolo, infine c'è il populismo *anti sistema* cavalcato da leader "rottamatori", sia pure non in forma *destruens* e *antipolitica* in generale⁵. Infatti «Dal punto di vista ideologico – scrivono F. Felice e M. Serio – il populismo non è necessariamente conservatore, bensì si manifesta piuttosto riformista, quando non rivoluzionario. Invero, esso si pone come un superamento della democrazia, perché mira precipuamente a sovvertire le basi della rappresentanza,

sostituendola con il principio di identità, nel senso che conferisce il primato alla rassomiglianza e alla similitudine fra governanti (leader) e governati (popolo). Da questo discendono due aspetti molto importanti: la concezione della leadership, che mira all'identificazione fra il capo e il popolo, seppure in termini di aspirazioni, e la concezione dello stesso popolo, inteso come comunità organica coesa, tale da confinare ogni alterità politica dietro la categoria discriminante di "non-popolo"»⁶.

L'esaltazione della *popolarità* va a braccetto con i sondaggismi populistici e non coincide affatto con il *popolarismo* sturziano né con la "popolocrazia", che ripropone la legittimazione del potere di élite che si servono del popolo e non sono al suo servizio. Nell'antichità la politica era considerata un'arte eccellente, che esigeva saggezza, competenza, distacco dagli interessi personali e dedizione alle cause della città. Potevano ricoprire le cariche pubbliche solamente i nobili, che avevano il tempo libero dal lavoro e che non venivano pagati, avendo già beni di famiglia che consentivano la disponibilità di tempo e l'uso di risorse personali. La democratizzazione egualitaria delle relazioni sociali e politiche ha aperto a tutti la possibilità di scalare i vertici delle istituzioni senza dotarsi di un'adeguata formazione⁷. Senza competenza ed esperienza i populismi si nutrono di rancori, invidie sociali, creduloneria, scontro di interessi. Non si sconfiggono senza una solida coscienza di cittadinanza e senza sradicare le cause del malessere sociale da cui nascono e rinascono quando il malessere si trasforma in rabbia e rivoluzione contro tutto e tutti. I populismi poggiano sulla capacità dei leader ('animali politici') di lasciarsi trasportare dal vento, alimentandolo con promesse di soluzioni utopiche, sino, talvolta, a far appello alla rivolta pura e semplice, con conseguenze imprevedibili. Più che leader occorre che torni a essere *popolare* la politica, quella capace «di capire le esigenze delle persone senza pretendere di rappresentarne gli interessi in via solo teorica.





Questo obiettivo appare non più procrastinabile se si dà uno sguardo a ciò che accade nella contemporaneità⁸. L. Sturzo precisava: «Lo spirito della democrazia» è «libertà attuata nella vita sociale come correlativo all'autorità, un'autorità a cui l'intero popolo partecipa, a seconda delle proprie capacità e posizione, operando insieme al bene comune»⁹.

Di fronte alle fragilità e inadeguatezze delle democrazie rispetto alle aspirazioni per cui erano nate, prevale una sorta di sommessima e rassegnata accettazione di mali giudicati inamovibili: la crescente divaricazione tra Paese reale e politico, l'impotenza rassegnata di fronte alle connessioni tra politica e congreghe mafiose¹⁰, la concentrazione di ricchezza e potere in poche mani, la riduzione della politica a spettacolo di diatribe e linguaggi-rissa, corruzione o concussione. Tutto ciò viene percepito non più come degenerazione della politica, ma come sinonimo di politica *tout court*: la proclamata realizzazione di un 'governo del popolo' appare una beffa. Avvertiva profeticamente Sturzo: «Popolo significa anche *democrazia*, ma la democrazia senza libertà significherebbe tirannia, proprio come la libertà senza democrazia diventerebbe libertà soltanto per alcune classi privilegiate, mai dell'intero popolo»¹¹.

Gli scenari sono mutati e mutevoli. Il processo chiamato "secolarizzazione della politica" segnala il suo ridimensionamento: «Con la crisi delle ideologie dagli anni Ottanta in poi abbiamo assistito a una sorta di *secolarizzazione della politica* che risulta sempre meno importante nella vita dei cittadini. Un tempo... la politica era molto pervasiva e i partiti accompagnavano le persone dalla culla alla tomba, per usare le parole del politologo Sigmund Neumann. Oggi non è più così, la politica nel migliore dei casi è una delle tante componenti dell'identità individuale. I partiti perdono la loro centralità, il loro ruolo di collante sociale e di veicolo delle istanze dei cittadini; si assiste al passaggio dalla "democrazia dei partiti" alla "democrazia del pubblico", come è stata definita dal politologo francese Bernard Manin, caratterizzata dalla personalizzazione e dalla mediatizzazione della politica: gli attori politici diventano attori mediatici e intrattengono un rapporto immediato (cioè non mediato, diretto) con i cittadini e gli elettori che, a loro volta, diventano il "pubblico"»¹².

Ci si domanda se non siamo in una fase di *postdemocrazia*, denunciata dal sociologo britannico Colin Crouch e se non sia il caso di

ripensare nuove modalità di democrazia interna, funzionali a una democrazia vera e consapevole delle sue finalità¹³. Si dubita che sia la politica a decidere della vita di una nazione, dal momento che di fatto essa è condizionata da mille altre variabili e da molteplici centri informali di potere che si autonomizzano e al contempo, paradossalmente, finiscono col concentrare il potere in poche mani, in un'ingovernabile dialettica tra diffusione e concentrazione. Nessuno è in grado di discernere quale decisione sia realmente la migliore in vista del bene pubblico, mentre la governabilità richiede decisioni tempestive, difficilmente confrontabili con la base e ostacolate dalle implicanze internazionali.

Avvertiva profeticamente L. Sturzo: «Si tratta di rendere edotto il popolo della sua funzione perenne e fondamentale in democrazia, sia come elettorato, sia come opinione pubblica, dell'economia, della cultura, della tecnica; sia per lo spirito di riforma che deve sempre animare le correnti ideali o mistiche, sia per il carattere di stabilità che si deve dare agli istituti politici, sia per la formazione delle tradizioni locali e nazionali, che tengono legate le nuove generazioni alle precedenti in una spirituale continuità della democrazia di oggi con quella di ieri, nonostante i dovuti cambiamenti e sviluppi»¹⁴. Decisiva la distinzione tra *populismo vs popolarismo* di Luigi Sturzo, convinto assertore della partecipazione popolare per una democrazia vera: «l'essere "popolare" o "democratico" è un attributo e non la sostanza. Un partito può essere popolare (cioè non elitario), democratico (ossia non autocratico), ma solo pretenziosamente può definirsi "del popolo", ovvero "della democrazia"»¹⁵.

Papa Francesco deve aver tenuto presente il pensiero sturziano¹⁶ se nel mettere in guardia sui pericoli che corre la democrazia oggi, non la rinnega: «Il divario tra i popoli e le nostre attuali forme di democrazia si allarga sempre più come conseguenza dell'enorme potere dei gruppi economici e mediatici che sembrano dominarle». Aggiunge: «così la democrazia si atrofizza, diventa un nominalismo, una formalità, perde rappresentatività, va disincarnandosi perché lascia fuori il popolo nella sua lotta quotidiana per la dignità, nella costruzione del suo destino»¹⁷. Bergoglio però non si arrende e rilancia in dimensione utopica una democrazia *ad alta intensità*, ossia *sostanziale, partecipativa e sociale*: «Non possiamo rassegnarci a un'idea di democrazia a bassa intensità, a livelli di

povertà come quelli che ancora abbiamo, alla mancanza di definizione di un progetto strategico di sviluppo e di partecipazione internazionale, a una fisionomia della nostra cultura politica che gioca al “tutto o niente” in qualsiasi campo, in cui tutte le questioni opinabili, discutibili, negoziabili o persino modificabili sono trattate come se l’esistenza stessa del paese dipendesse da esse»¹⁸.

Volendo perseguire questa democrazia “ad alta intensità” occorre tornare con umiltà al popolarismo sturziano per porre un argine al populismo sovranista dilagante, alla democrazia dei sondaggi, del pubblico, delle maggioranze strumentali, dei leader in propaganda continua, alla postdemocrazia o alla postpolitica.

Sturzo nell’*Appello ai liberi e forti*, dopo aver indicato una serie di riforme, precisava: «Sarebbero vane queste riforme senza il contenuto, se non reclamassimo, come anima della nuova Società, il vero senso di libertà, rispondente alla maturità civile del nostro popolo e al più alto sviluppo delle sue energie: libertà religiosa, non solo agl’individui ma anche alla Chiesa, per la esplicazione della sua missione spirituale nel mondo; libertà di insegnamento, senza monopoli statali; libertà alle organizzazioni di classe, senza preferenze e privilegi di parte; libertà comunale e locale secondo le gloriose tradizioni italiane. Questo ideale di libertà non tende a disorganizzare lo Stato ma è essenzialmente organico nel rinnovamento delle energie e delle attività, che debbono trovare al centro la coordinazione, la valorizzazione, la difesa e lo sviluppo progressivo. Energie, che debbono comporsi a nuclei vitali che potranno fermare o modificare le correnti disgregatrici, le agitazioni promosse in nome di una sistematica lotta di classe e della rivoluzione anarchica e attingere dall’anima popolare gli elementi di conservazione e di progresso, dando valore all’autorità come forza ed esponente insieme della sovranità popolare e della collaborazione sociale»¹⁹.

Il popolarismo si caratterizza quindi per “la capacità costruttiva di nuove forme politiche, per l’istanza di riforme istituzionali e per la disposizione ad ascoltare i cambiamenti della società”: «[per uno] Stato veramente popolare, che riconosca i limiti della sua attività, che rispetti i nuclei e gli organismi naturali – la famiglia, le classi, i Comuni – che rispetti

la personalità individuale e incoraggi le iniziative private»²⁰. G. Costa commenta: «I “liberi e forti” sanno riconoscere i propri limiti e aprire spazi perché i singoli e i gruppi – tutti, nessuno escluso – possano crescere grazie a una progressiva assunzione di responsabilità nella costruzione del bene comune. L’autorità così concepita non coincide col potere. Il potere può prescindere dal consenso o cercare di carpirlo; il potere si presta a essere abusato, seduce ed è sedotto. L’autorità è relazionale: non può agire se non è riconosciuta. Per questo i “liberi” hanno bisogno di essere “forti”, per usare il potere come forma per esercitare l’autorità»²¹.

Il popolarismo sturziano promuove la cultura dell’incontro, una sana laicità, una democrazia sostanziale (o *ad alta intensità*), con il fine di realizzare il “bene comune” e soprattutto con il metodo della “ricerca in comune del bene”. Forse risiede qui la differenza tra il popolarismo politico che rispetta il popolo e la sua originaria “anima popolare” in vista del bene comune, e il populismo sovranista italiano ed europeo che si appella al popolo non per servirlo, ma per farne un “ostaggio” tra sedicenti interpreti di tale volontà che invece di cercare insieme il bene comune fanno un mercimonio di *tale ostaggio* in vista del machiavellico “mantenimento del potere”.

Mi piace concludere con Flavio Felice: «L’eredità teorica dell’azione politica sturziana è tutta racchiusa nel termine “popolarismo” che si oppone al “populismo” in forza di una nozione di “popolo” articolata e differenziata al suo interno, tutt’altro che omogenea e compatta, refrattaria tanto al paternalismo quanto al leaderismo carismatico che identificano nel capo il buon pastore al quale affidare i destini del gregge. ...A cento anni di distanza, molti passi sono stati fatti, ma molti altri attendono di essere compiuti. Il pensiero “plurarchico” di Sturzo: la sua idea di pluralismo sociale e istituzionale, irriducibile al monismo tipico dello stato moderno, la sua testimonianza contro il virus totalitario, di ogni tipo e ideale, accanto a quella dei tanti esuli e dissidenti che vissero in quegli anni sciagurati ci siano di monito in questi nostri anni e ci aiutino a cogliere nell’implementazione quotidiana della libertà di tutti, italiani e stranieri, il destino di ciascun uomo»²².





NOTE

¹ I. Diamanti, *Dalla democrazia alla popolocrazia. Un'ideologia che ci immagina come un soggetto unito solo dalle paure*, in «la Repubblica» del 20.III.2017, in URL: http://www.repubblica.it/politica/2017/03/20/news/ilvo_diamanti_dalla_democrazia_alla_popolocrazia-160988674/ (visit. il 05.04.2018). Per un approfondimento di queste tematiche rinvio al mio *All'ombra del Principe*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp.340-343.

² Cfr. I. Diamanti-M. Lazar, *Popolocrazia, La metamorfosi delle nostre democrazie*, Laterza, Roma-Bari 2018. Lo spiegano bene Diamanti e Lazar quando propongono questo neologismo «popolocrazia» (D. Palano, «Popolocrazia», *malattia senile della democrazia. Un libro di Ilvo Diamanti e Marc Lazar*, in URL: <http://www.damianopalano.com/2018/03/popolocrazia-malattia-senile-della.html>, visit. il 05.04.2018).

³ Cfr. S. Feltri, *Populismo sovrano*, Einaudi, Torino 2018, che esalta il valore dell'interdipendenza internazionale a scapito di chi difende ossessivamente la sovranità.

⁴ «Dicesi sovranismo "la difesa della sovranità nazionale in opposizione al trasferimento dell'esercizio del potere ad un livello sovranazionale. I partigiani del sovranismo denunciano questo trasferimento di sovranità come una minaccia per l'identità nazionale, o come fonte di nocumento per i principi democratici, allontanando gli elettori dai propri eletti". Secondo la definizione del dizionario Larousse in Europa i sovranisti "rifiutano quella forma di unionismo praticata dai partigiani dell'Unione Europea"» (G. Chinappi, *Unione Europea - I sovranisti di oggi sono i veri europeisti: l'alter-europeismo*, in URL: <https://you-ng.it/cantera/unione-europea-sovranisti-oggi-veri-europeisti-lalter-europeismo/#>, visit. il 09.04.2018). Per un quadro critico, cfr. A. Currino, *Il problema della sovranità nell'età della globalizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

⁵ Il citato libro di Diamanti e Lazar presenta diversi populismi sia per modalità sia per sfumature: «Ne abbiamo avuti ... in Italia come in Francia (il "laurismo", per esempio, negli anni Cinquanta). C'è poi chi ha usato argomenti e stili populistici per conquistare il potere o mantenerlo (si è parlato di sarko-berlusconismo, in Francia). E non è raro che il populismo (che si regge sulla distinzione fra "amici" e "nemici" del popolo) serva a leader o soggetti politici come bersaglio da colpire con un "contropopulismo" che finisce però per esserne lo specchio» (L. Tentoni, *La popolocrazia* [rec. a I. Diamanti-M. Lazar], in URL: <https://www.mentepolitica.it/autore/luca-tentoni/14>, visit. il 05.04.2018).

⁶ F. Felice-M. Serio, *Popolarismo Vs. Populismo*, in URL: <http://www.cattolici-liberali.com/pubblicazioni/OpinioneCommenti/2009/PopolarismoVsPopulismo.aspx> (visit. il 05.04.2018).

⁷ Molto efficace l'analisi di I. Tinagli, *La grande ignoranza. Dall'uomo qualunque al ministro qualunque, l'ascesa dell'incompetenza e il declino dell'Italia*, Rizzoli, Milano 2019, «che traccia il ritratto di un'Italia dove la qualità della politica e dei politici è stata erosa, al punto di lasciare un Paese assuefatto al linguaggio sgangherato e

all'ignoranza elevata a segnale di freschezza, spontaneità, vicinanza al "popolo"» e conclude la documentata analisi sui parlamentari dal 1948 a oggi: «E se per una volta provassimo, banalmente, a mettere al potere dei politici preparati e competenti?».

⁸ F. Nicodemo-G. Russo, *La differenza tra popolari e populistici? Ve la spiegano Papa Francesco e Jeremy Corbyn*, in URL: <http://www.linkiesta.it/it/article/2017/10/03/la-differenza-tra-popolari-e-populisti-ve-la-spiegano-papa-francesco-e/35703/> (visit. il 05.04.2018).

⁹ L. Sturzo, *Lo spirito della democrazia*, in *Appendice a Id., Politica e morale. Coscienza e politica*, Zanichelli, Bologna 1972, p. 326.

¹⁰ Lo conferma D. Zolo, *Il tramonto della democrazia nell'era della globalizzazione*, in «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2010, in URL: <http://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/tramonto.htm>. (visit. il 31.03.2018).

¹¹ L. Sturzo, *Democrazia cristiana*, in Id., *Nazionalismo e internazionalismo (1946)*, Zanichelli, Bologna 1971, p. 108; cfr. Id., *Chiesa cattolica e Democrazia Cristiana. Oggi e dopo la guerra*, in L. Planzi, *Luigi Sturzo e il Cantone Ticino*, Armando Dadò Editore, Locarno 2011, p. 400.

¹² N. Pagnoncelli, *Meno tessere e fondi pubblici. Così la politica ha perso la fiducia*, in «Corriere della Sera - Bergamo», in URL: http://www.corriere.it/economia/14-dicembre_08/lato-debole-partiti-liquidi-nuove-classi-dirigenti-ea68f8c2-7eb9-11e4-bf8b-faa9d359f85b.shtml (visit. il 29.09.2017).

¹³ Cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Bari 2003, che individua le nuove élites al potere, senza e talvolta contro il popolo (burocrati, tecnocrati, eurocrati, lobby, media, potentati economici, massonerie). Cfr. anche C. Savés, *Sépulture de la démocratie. Thanatos et politique*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 10, che scrive: «Non è da escludere che un'era nuova si apra politicamente davanti a noi: quella della post-democrazia». L'autore pensa che la democrazia sia «vittima del suo istinto di morte»: «Il suo *thanatos* freudiano la attira inesorabilmente verso il basso... la spinge inesorabilmente a lavorare alla propria rovina» (C. Savés, *Sépulture de la démocratie*, cit., p. 12; Cfr. M. Simeoni, *Una democrazia morbosa. Vecchi e nuovi populismi*, Carocci, Roma 2013, pp. 82-83).

¹⁴ L. Sturzo, *Autogoverno e suoi limiti. Note sulla democrazia*, in «Il Ponte», Firenze, ottobre 1946, ora in L. Sturzo, *Politica e morale*, cit., p. 363.

¹⁵ F. Felice-M. Serio, *Popolarismo Vs. Populismo*, cit., ibid; cfr. N. Urbinati, *European integration: a democratic challenge to populisms*, in M. Simeoni (ed.), *Europe or not*, Petr Lang, Brussels 2016, pp. 123-135, pp. 128-129. A. Touraine, nonostante ampi riferimenti al populismo in Europa, non cita Sturzo, anche se nella risposta conclusiva giunge ad analoghe istanze etiche: «Un'etica che rispetti la dignità delle persone più diverse, delle minoranze di ogni tipo: sociali, biologiche, etniche, culturali, religiose, politiche» (A. Touraine, *The subject the new actor in post-social society*, pp. 147-160, specie p. 160).

¹⁶ Cfr. B. Sorge, *Prospettive per una «buona politica». Papa Francesco e le intuizioni di Sturzo*, in «Aggiornamenti sociali», n. 3 (2014), pp. 190-199, che rilegge alcuni

passaggi dell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, alla luce dell'ispirazione del popolarismo sturziano.

¹⁷ Papa Francesco, *Discorso al III Incontro mondiale dei movimenti popolari*, 5.XI.2016, in URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html (visit. il 20.04.2018).

¹⁸ J.M. Bergoglio, *Noi come cittadini. Noi come popolo. Verso un bicentenario in giustizia e solidarietà. 2010-2016*, LEV-Jaca Book, Città del Vaticano-Milano 2013, pp. 31-32.

¹⁹ L. Sturzo, *Appello ai liberi e forti*, in «Aggiornamenti sociali», n. 1 (2019), pp. 13-14, p. 13.

²⁰ L. Sturzo, *Appello ai liberi e forti*, cit., p. 14.

²¹ G. Costa, *Per una nuova generazione di liberi e forti*, in «Aggiornamenti sociali», n.1 (2019), pp. 5-12, specie p. 9.

²² F. Felice, *La lezione di Sturzo, non solo i cattolici*, in «Il Sole 24 Ore», 17 gennaio 2019.



Atri. Cattedrale, *Tabernacolo di Paolo de Graviis (1503) e fonte battesimale.*, DAT, vol. V, p. 287

Sturzo e il ruolo delle élite in democrazia

Antonio Campati – *Assegnista di ricerca in Filosofia politica, Università Cattolica del Sacro Cuore*

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
32-37



1. Introduzione

L'aspetto maggiormente interessante della figura di Luigi Sturzo è dato dalla possibilità di potersi confrontare, allo stesso tempo, sia con uno studioso acuto, sia con un leader impegnato direttamente (e da protagonista) nell'agone politico¹. Tale caratteristica non rende certamente più agevole l'analisi del pensiero del fondatore del Partito popolare, ma offre l'occasione per scoprire, di volta in volta, alcuni elementi dell'importante contributo teorico che ha lasciato alle scienze sociali². In tal senso, le pagine che seguono si soffermano sull'influenza che la tradizione elitista, specialmente la teoria della classe politica elaborata da Gaetano Mosca, ha avuto sulla riflessione sturziana.

2. Sturzo e la teoria della classe politica

Durante i primi anni dell'esilio londinese, Luigi Sturzo scrive un libro, *Italia e fascismo*, che suscita delle reazioni molto contrastate, non solo in Inghilterra, dove viene pubblicato nel 1926, ma anche in altri Paesi dove è tradotto: in Germania lo stesso anno, in Francia l'anno seguente e in Spagna nel 1930. Nel nostro Paese – dove appare in lingua italiana solo nel 1965 – provoca dure reazioni da parte del regime fascista. Lo scopo principale dell'opera del sacerdote siciliano è quello di ricostruire le ragioni che hanno portato al potere il fascismo, per poi analizzarne i lineamenti costitutivi e avanzare delle proposte capaci di determinarne il superamento. Nella prima sezione, quella appunto dedicata all'«origine della crisi», Sturzo dedica significativamente un capitolo alla «crisi della classe dirigente», che così si apre:

l'espressione «crisi della classe politica», oggi in uso nel linguaggio sociologico, designa un fenomeno dalle cause profonde e di vasta portata. Per comprendere questo enunciato,

bisogna ricordare che, secondo la teoria della «classe politica» o della «classe dirigente», è sempre una minoranza che si rende omogenea e compatta quella che guida i popoli, governa le nazioni, rappresenta la collettività, sintetizza o assomma gli interessi e le ragioni sociali, gerarchizza le forze politiche, come risultante di tutte le attività umane: a questa minoranza si dà precisamente il nome di «classe politica»³.

Sturzo, dunque, utilizza intercambiabilmente «classe dirigente» e «classe politica», ma sulla funzione che ha all'interno della società non ha dubbi. Infatti, prosegue: «qualunque sia il tipo di governo, assoluto o rappresentativo, tirannico o demagogico, è sempre una classe politica a dominare; se questa si fossilizza in caste dominatrici, la società si fossilizza anch'essa; se invece essa ha una struttura agile e facilità di assimilazione, anche l'elaborazione sociale collettiva procede più rapidamente»⁴. Guardando ai decenni che sono alle sue spalle, il sacerdote di Caltagirone denuncia una vera e propria «crisi» della classe politica italiana, dovuta soprattutto all'incapacità di quest'ultima di governare il passaggio dal sistema «assoluto» al sistema «rappresentativo», che ha consentito una più larga partecipazione alla vita politica, il «gioco dei partiti» e il «prevalere di correnti di interessi e di forze». E, in effetti, ricorda Sturzo, vi è «crisi della classe politica» quando «fra gli elementi che costituiscono il nesso fra struttura economica, regime politico e classe dirigente viene a mancare l'equilibrio, ovvero tale equilibrio viene ad essere per lungo tempo alterato o rotto».

Per Sturzo, la crisi dello stato liberale è da collegare strettamente alla crisi della classe dirigente dell'epoca e quindi non sorprende l'attenzione che riserva alla teoria della «classe politica», con l'intento di mettere in evidenza le manchevolezze delle élite, dal momento che è appunto «sempre una minoranza che si rende omogenea e compatta quella che guida i popoli». In questo approccio, è evidente l'eco che deriva dalla teoria formulata da Gaetano Mosca,

a partire dalla fine dell'Ottocento, secondo la quale «fra le tendenze ed i fatti costanti, che si trovano in tutti gli organismi politici, uno ve n'è la cui evidenza può essere facilmente a tutti manifesta: in tutte le società, a cominciare da quelle più mediocrementemente sviluppate e che sono appena arrivate ai primordi della civiltà, fino alle più colte e più forti, esistono due classi di persone: quella dei governanti e l'altra dei governati». Per Mosca, la prima, che è sempre la meno numerosa, adempie a tutte le funzioni politiche, monopolizza il potere e gode dei vantaggi conseguenti, mentre la seconda, più numerosa, «è diretta e regolata dalla prima in modo più o meno legale, ovvero più o meno arbitrario e violento, e ad essa fornisce, almeno apparentemente, i mezzi materiali di sussistenza e quelli che alla vitalità dell'organismo politico sono necessari»⁵.

Riassunta in questi termini, l'adesione del fondatore del Partito popolare alla teoria elaborata da uno dei principali esponenti della corrente elitista – insieme a Vilfredo Pareto e Robert Michels – sembrerebbe scontata. In realtà, il giudizio di Sturzo su Mosca è molto più complesso e ne offre una preziosa testimonianza l'interessante recensione che Sturzo stesso scrive agli *Elementi di scienza politica* sul «Bollettino bibliografico di scienze sociali e politiche» nel 1924. Si tratta di una delle principali opere della scuola elitista che nel 1923 Mosca pubblica in una seconda edizione (la prima è del 1896) arricchita da una seconda parte, completamente nuova nella quale – secondo le parole di Sturzo – «pur seguendo il metodo del suo primo lavoro, modifica alcune vedute, attenua il suo antidemocratismo, riconosce l'utilità pratica degli istituti parlamentari, corregge conclusioni o affrettate o azzardate del suo primo lavoro»⁶.

La recensione è molto articolata: a una prima parte che riassume schematicamente il pensiero di Mosca, seguono delle puntuali considerazioni di Sturzo, a partire dalla «questione del metodo». Per la sua scienza politica – scrive il fondatore del Partito popolare – Mosca segue il metodo che i più utilizzano in economia e in sociologia, cioè «il puro studio dei fenomeni collettivi, illuminati dalla storia e da ogni altro elemento illustrativo dei fatti umani», ossia un «metodo sperimentale che tende a raggruppare fatti e tendenze, per trarne leggi approssimative». Per Sturzo, l'errore di questo metodo sta nell'attribuire al processo induttivo un valore per sé stante così che «la legge, che se

ne deduce, non supera il suo processo, e resta nell'ordine della contingenza senza ulteriore coordinamento ad altre leggi superiori e quindi più definitive». In altri termini, in questo modo, l'empirismo «diviene teoria» e poiché una tale teoria soffre delle variazioni stesse dei fenomeni, cade nel relativismo «che è poi nella realtà uno stadio del processo storico, e nella mente una manifestazione soggettiva»⁷. Gli studiosi di sociologia e politica, quindi, credono così «di essersi affrancati da teorie filosofiche che stimano *aprioristiche* e fuori dalla realtà; ma invece vi soggiacciono, come l'uomo fisico soggiace all'atmosfera che respira e vi si adatta e non se ne accorge che per bruschi cambiamenti o per gli effetti perniciosi».

Nel presentare tali considerazioni, Sturzo critica l'impostazione metodologica di Mosca (e di Vilfredo Pareto), ma ne riconosce anche gli indubbi vantaggi come l'«accumulare elementi di esperienza storica e psicologica» e la ricerca degli «elementi sostanziali di fatto e di fili conduttori, che servono alla migliore conoscenza positiva delle attività umane e dall'orientamento nella valutazione dei fenomeni politici e sociali». È pur vero, sottolinea ancora Sturzo, che il tentativo degli studi sociologici, prima orientati al «positivismo sperimentale» e poi allo «storicismo relativistico», è ancora agli inizi e l'individuazione di leggi interiori e di costanti ambientali non può che essere ancora un'ipotesi di studio; mentre «l'opera descrittiva esterna e le costruzioni teoriche tradizionali e le valutazioni giuridiche e morali hanno ancora una notevole presa nel campo della scienza politica»⁸. A quest'ultima manca «la valutazione finalistica e lo studio della teleologia delle forze naturali, e quindi il fondamento di una teoria etica, che non può essere un mero prodotto subiettivo e contingente della lotta delle forze umane». Nonostante questi punti problematici, Sturzo non ha remore nel riconoscere la correttezza dell'idea di fondo di Mosca:

egli basa la sua costruzione politica sulla formazione, esistenza, sviluppo e rinnovamento della classe dirigente, detta anche *classe politica*. Egli ha ragione quando dall'analisi delle varie società conosciute, storicamente o sperimentalmente, trae la conclusione che per *tendenza costante* la minoranza che ha in mano le forze sociali diviene la classe politica: così si sono avuti i regimi teocratici o sacerdotali, militari, aristocratici, democratici, misti, tutti



informati dall'attività prevalente di una classe politica.

Sturzo, dunque, riconosce la validità della teoria della classe politica nel suo nucleo fondante, ma critica duramente Mosca per quanto riguarda il processo che consente a una minoranza di diventare classe di dominio. Perché se non se ne esplicano in maniera chiara i «mezzi» e le «determinanti» si rischia – «pur senza volerlo» – di giustificare l'azione che «i nazional-fascisti tendono a realizzare con il partito-forza, che diviene partito-governo, e che si identifica con il partito-stato e che si confonde con il partito-nazione». In sostanza, sintetizza Sturzo riferendosi a Mosca, «a me sembra che la giusta reazione a concezioni teoriche e astratte gli abbia fatto passare il segno, e, aderendo troppo alla materia sperimentale, egli sia arrivato a non valutare la portata realistica di ogni ideologia che viene concretizzata negli istituti umani»⁹.

Nonostante questi appunti critici, Federico Mioni sottolinea come ci siano comunque degli elementi capaci di testimoniare l'influenza della nuova scienza politica moschiana sul pensiero del fondatore del Partito popolare. In particolare – proprio riferendosi alla recensione al libro di Mosca – fa notare che, in realtà, la critica di Sturzo è incentrata più sulla «formula» che sulla «classe politica» tanto da confermare un'adesione, seppur condizionata, al nucleo delle teoriche illustrate negli *Elementi di scienza politica*. Allo stesso tempo, però, sempre secondo Mioni, non è del tutto corretto considerare Sturzo un vero «scienziato della politica»: non perché manchi di un'adeguata profondità di analisi, ma a motivo della sua impostazione «che privilegia l'esame della concreta fenomenologia politica, più che l'indagine epistemologica della politica in quanto scienza». In breve, il pensiero sturziano si nutre «più di una teorica coniugata a concretismo, che di un approccio deliberatamente scientifico, come invece registriamo in Gaetano Mosca»¹⁰.

3. Sturzo e la «libera formazione» di élite

A ben vedere, in più occasioni Sturzo si sofferma sull'importanza delle élite all'interno del contesto democratico, facendo riferimento alla «teoria di Gaetano Mosca sulla classe politica», fino ad ammettere – in uno scritto apparso su «Il Popolo» del 10 giugno del 1948 – che questa

«sgombra dalla patina positivista e messa dentro il dinamismo democratico, è stata sempre da chi scrive sostenuta»¹¹. A conferma di ciò, è utile risalire a un articolo pubblicato oltre un decennio prima, nel 1933, e dedicato a illustrare la «funzione economica dello stato» secondo il «popolarismo». Sturzo, infatti, concentra la sua attenzione sul binomio libertà e autorità, poiché queste «nella società politica, o stato, si riuniscono insieme nella classe dominante o di governo», e illustrando i capisaldi in base ai quali «i popolari concepiscono un rafforzamento di autorità in regime democratico di opinione», così scrive:

la stabilità ed autorità di un governo democratico debbono principalmente derivare dalla educazione politica delle classi dirigenti o *élites* politiche. Noi parliamo di classi dirigenti o *élites*, in democrazia, non perché pensiamo che in essa vi siano delle categorie fisse di dominatori e di dominati, come nei regimi di caste chiuse o di sistemi aristocratici. Noi pensiamo che anche nel dinamismo libero delle democrazie, che deriva dalla partecipazione di tutte le classi sociali alla vita politica e dall'uguaglianza non solo giuridica ma anche politica dei cittadini, si formano le *élites* politiche, come si formano le *élites* economiche, scientifiche, religiose e così via¹².

È palese come Sturzo consideri fondamentale integrare l'esigenza ineluttabile della formazione delle élite all'interno della prospettiva democratica, sottolineando come la differenza tra democrazia e altri regimi non è data «dall'eliminazione delle *élites* politiche, ma dalla libera formazione di esse». Non solo, ma conseguentemente deve essere consentita la «sostituzione di un'élite con un'altra, senza rivolte, né rivoluzioni, né catastrofi, ma come una funzione normale nella vita del corpo sociale». È significativo che queste riflessioni vengano scritte a Londra, durante l'esilio, ma comunque in un clima di continuo attivismo del sacerdote di Caltagirone. In un recente e interessante studio – che, tra l'altro, evidenzia proprio gli elementi della teoria elitista nel pensiero di Sturzo – Gianni Borgo sottolinea come l'attenzione a livello teorico del fondatore del Partito popolare nei confronti delle élite sia accompagnata da uno straordinario impegno nel selezionare e formare nuclei capaci di creare una classe dirigente democratica e cristiana in ambito europeo e internazionale¹³. Infatti, con questo intento, Sturzo diviene l'ideatore dei

gruppi denominati “People and Freedom” che promuove prima a Londra e poi negli Stati Uniti.

Un testo – ancora poco approfondito – di questi anni testimonia l’importanza e la natura di tale progetto. Si tratta di *For democracy*, pubblicato nel 1939 a Londra a cura del locale gruppo “People and Freedom” e raccoglie una serie di saggi dedicati al concetto di democrazia entro una cornice storica, sociologica e politica. Sturzo, oltre a firmare la conclusione (*The future of democracy*), redige un saggio davvero significativo per la nostra riflessione, intitolato *Democracy, Authority and Liberty* dove scrive:

la formazione delle élites politiche, per quanto contrastata da interessi in urto, è alla base di una vera democrazia, perché gli organi di comando, la macchina amministrativa e governativa debbono essere affidati a gente capace, allenata, pronta ad assumere le responsabilità e a rispondere in faccia al parlamento e al paese. Come in una fabbrica non si può essere macchinista o ingegnere o direttore senza la capacità, così nella società politica non si deve arrivare a esserne dirigenti senza le qualità necessarie e il tirocinio sufficiente¹⁴.

La «vera democrazia» deve prevedere una rigorosa formazione delle élite, le quali devono essere composte da membri delle più variegiate classi sociali perché «tutto il popolo è potenzialmente un’élite», ma come «massa informe» non può agire sul piano politico, occorre che sia organizzato: per questa esigenza è nato il partito politico¹⁵. E, sottolinea ancora Sturzo, è necessario che le élite formino la loro esperienza non solo «al centro di governo», ma anche nelle sedi periferiche, dai consigli locali alle assemblee nazionali.

4. Sturzo elitista?

Nel novembre 1971, durante un convegno internazionale di studi dedicato a Sturzo, Mario D’Addio, nelle prime battute della sua relazione dedicata a *Luigi Sturzo e i partiti politici*, sottolinea come l’esperienza politica del sacerdote siciliano sia caratterizzata, da un lato, dalla leadership del movimento cattolico e quindi «da una conoscenza diretta, vissuta, dei concreti problemi che pone l’azione politica» e, dall’altro, dall’esigenza «di considerare i problemi pratici della politica in una organica prospettiva culturale che ne consenta una compiuta teorizzazione».

Sturzo, in altri termini, commisura il programma politico di un partito «alla lezione dei fatti»: in questa convinzione, prosegue D’Addio, egli esprime un «realismo politico» che lo accomuna a Vilfredo Pareto e a Gaetano Mosca¹⁶.

Per D’Addio, il fondatore del Partito popolare tiene in debito conto nelle sue riflessioni le indagini che Mosca e Pareto conducono per riportare l’attenzione degli studiosi «sulla vera struttura della vita politica, cioè sulla classe dirigente o politica», nella convinzione più generale che la «crisi dello stato liberale» si presenta non solo come crisi delle istituzioni politiche, ma soprattutto come crisi della classe dirigente (come si è ricordato precedentemente).

Ma questa posizione non è del tutto condivisa dagli altri relatori intervenuti. Infatti, nel dibattito che segue a questa relazione, Giuseppe Giarrizzo esprime seri dubbi sulla reale influenza che Pareto e Mosca hanno avuto su Sturzo¹⁷. E così, nella replica, D’Addio, soffermandosi specialmente sui rapporti tra Sturzo e Pareto, ricorda che il primo sottolinea, in alcuni suoi interventi, come il secondo sia stato l’unico che ha considerato con una certa attenzione il suo pensiero¹⁸. E che entrambi hanno in comune la convinzione che la prospettiva economica debba essere necessariamente integrata da quella sociologica, «anche se la sociologia tutta positiva di Pareto va tenuta distinta da quella di Sturzo che ha una prospettiva decisamente storicista»¹⁹. Inoltre, prosegue D’Addio, la teoria della classe dirigente viene assunta da Sturzo quale criterio per intendere il significato politico del processo di formazione della società meridionale. Apprezzando, in tal modo, anche molte conclusioni che derivano dalle critiche che la scienza politica di Mosca e la sociologia di Pareto muovono all’ideologia socialista e alla concezione marxista dell’economia, come il rifiuto di un sistema economico dominato in tutto e per tutto dallo Stato, il libero mercato come il costante punto di riferimento delle attività economiche, la conseguente critica allo stato burocratico e accentratore fautore del protezionismo in campo economico²⁰.

Questa ricostruzione continua a non convincere alcuni autorevoli relatori, come Gabriele De Rosa che, rispetto alla possibile influenza di Pareto su Sturzo si dichiara più che scettico dal momento che il secondo è convinto che la via di sviluppo dell’economia moderna sia nella direzione di una «normalizzazione classica senza il peso del protezionismo e senza gli interventi dello Stato», mentre il primo vede «più





realisticamente» aumentare il ruolo della mano pubblica nell'economia. Anche per quanto riguarda la diffidenza antistatalistica, De Rosa afferma che questa è presente da diversi anni nella storia del movimento cattolico; mentre, per quanto riguarda la critica alle degenerazioni del sistema parlamentare, sottolinea che non è certo un'esclusiva di alcune analisi, ma è molto diffusa in epoca giolittiana e, per di più, «contrariamente a Mosca e a Pareto, Sturzo era convinto che il parlamento potesse tornare a diventare il fulcro della vita politica e civile del paese con l'apporto dei partiti di massa e con un diverso e più responsabile rapporto fra parlamento e partiti»²¹.

Nel dibattito su questi aspetti si inserisce anche la posizione di Filippo Barbano, il quale sostiene che proprio la recensione di Sturzo agli *Elementi di scienza politica* di Mosca non fa intendere in alcun modo che possa esserci un'adesione alla teoria dell'esponente elitista, anzi «rendere più stretti i rapporti della sociologia politica di Sturzo con la dottrina e la teoria della classe dirigente è dopotutto arbitrario e pericoloso perché si enfatizza e si colora di un carattere e di uno spirito "aristocratico" il pensiero politico sociale del Nostro»²². Quindi, conclude Barbano, Sturzo non è considerabile un «pensatore sociale elitistico», così come non si può sostenere che «la sua sociologia abbia alcunché di elitistico»²³.

In un'ulteriore replica, D'Addio ritorna sui rapporti tra Sturzo e Mosca e questa volta chiarisce un dato preliminare, distinguendo l'analisi filologica, testuale, delle fonti dirette di informazioni alle quali attinge Sturzo e le «convergenze» che si possono rilevare tra il suo pensiero e quello di altri scrittori politici del tempo. Ribadisce, inoltre, che il giudizio complessivo di Sturzo sul metodo adottato da Mosca non è del tutto negativo e che il sacerdote di Caltagirone si è sicuramente interessato alla teoria della classe politica ben prima della sua recensione all'opera moschiana, dal momento che costruisce le sue argomentazioni sulla crisi dello Stato liberale proprio a partire dalla teoria della classe politica. Allo stesso tempo, D'Addio ribadisce anche la convergenza tra Sturzo e Pareto, specificando che ci sono senza dubbio delle evidenti diversità nelle rispettive matrici culturali, ma che «in entrambi predomina l'atteggiamento "realistico" nella considerazione dei problemi politici e sociali»: in altri termini, «la convinzione che in politica le concezioni dottrinarie sistematiche debbano essere continuamente riscontrate con la realtà politica e

che (soprattutto) l'economico non possa essere predeterminato in tutto e per tutto costituisce il comune motivo di fondo che anima le critiche di Sturzo e di Pareto all'ideologia socialista»²⁴.

5. Conclusioni

Come si evince dalle tracce di questo dibattito, non c'è unanimità nell'avvalorare l'ipotesi circa l'influenza di alcune teorie elitiste sul pensiero politico di Sturzo. Allo stesso tempo, specie su alcune questioni metodologiche, l'approccio di quest'ultimo non sembra inserirsi appieno «nel campo della scienza politica». E, tuttavia, non si può sostenere che il sacerdote siciliano non apprezzi l'elaborazione di fondo espressa da Mosca, secondo la quale è sempre una minoranza «omogenea» e «compatta» quella che guida i popoli. D'altronde – sottolinea giustamente Nicola Antonetti – così come fanno nello stesso periodo Piero Gobetti e Guido Dorso, anche Sturzo si indirizza verso una «fruizione scientifica dell'analisi di Mosca, al di fuori di ogni sua ideologizzazione», avendo paventato con acutezza anche il pericolo che «la teoria della classe politica potesse divenire una teoria per la costruzione e l'uso di un potere autoritario»²⁵.

Gianni Borgo suggerisce allora di considerare l'approccio sturziano come una particolare declinazione di «elitismo democratico», che coniuga la convinzione in base alla quale una «vera democrazia» non può fare a meno delle élite con l'attivismo nell'organizzare e formare nuclei di futura classe politica e dirigente, come nel caso dei gruppi «People and Freedom»²⁶. Similmente, Federico Mioni, pur confermando l'influsso della «nuova scienza politica moschiana» sul pensiero di Sturzo, avanza tre precisazioni «per evitare il rischio di adombrare influenze e collegamenti intellettuali eccessivamente accentuati»: dal punto di vista ideologico, Sturzo opera un vero e proprio «rovesciamento in senso democratico» di alcune premesse elitiste; per quanto riguarda la metodologia, critica gli eccessi di empirismo e di relativismo, pur accettando la teoria della classe politica, inserendola dentro il «dinamismo democratico» e depurandola dalla «patina positivista»; e, infine, rispetto alla dimensione semantico-terminologica, sottolinea come talvolta il termine élite venga utilizzato da Sturzo in un senso che si discosta nettamente da quello utilizzato da Mosca²⁷.

Tutte queste precisazioni sottolineano giustamente le (evidenti) differenze tra l'approccio

di Sturzo e quello di Mosca e, più in generale, tra il primo e il canone elitista. Eppure, una volta consolidati questi confini, risulta ancor più necessario riprendere e proseguire l'analisi dei nessi tra la prospettiva elaborata dal sacerdote di Caltagirone e i lineamenti della teoria della classe politica. Non solo per renderli più evidenti ed eventualmente scoprirne di nuovi, ma perché spesso gli scritti di Sturzo ci aiutano a comprendere le origini delle trasformazioni in atto nella società contemporanea. E, in tal senso, le relazioni tra «classe politica» e «popolo» all'interno della cornice democratica rappresentano un capitolo che non possiamo certamente trascurare.

NOTE

¹ Per un quadro completo della vita e del pensiero di Sturzo, si veda l'opera di G. De Rosa, *Sturzo*, Utet, Torino 1977. Fondamentale è, ovviamente, l'opera omnia consultabile, in larga parte, all'indirizzo <http://old.sturzo.it/luigistorzo/biblioteca-digitale/opera-omnia>. Tra i molti lavori, si vedano: N. Antonetti, *Luigi Sturzo e la Costituzione repubblicana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017; A. Parisi, M. Cappellano (a cura di), *Lessico sturziano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

² Si veda, in tal senso, F. Felice, *Il contributo di Luigi Sturzo alle scienze sociali: il problema epistemologico e storiografico* in Id. (a cura di), *L'opera di Luigi Sturzo nelle scienze sociali*, Effatà, Cantalupa 2006, pp. 7-34.

³ L. Sturzo, *Italia e fascismo*, Zanichelli, Bologna 1965, p. 55 (prima edizione *Italy and Fascism*, traduzione di Barbara Barclay Carter, Faber and Gwyer, London 1926).

⁴ *Ibidem*.

⁵ G. Mosca, *Elementi di scienza politica* (1 ed. 1896; 1923; 1939), in *Scritti politici di Gaetano Mosca*, a cura di G. Sola, vol. II, Utet 1982, p. 608. Ma, inizialmente, Mosca formula tale teoria in G. Mosca, *Teorica dei governi e governo parlamentare* (1884), in *Scritti politici di Gaetano Mosca*, cit., vol. I, p. 207 e poi riprende in G. Mosca, *Storia delle dottrine politiche* (1933), Laterza, Roma-Bari 1974⁹, pp. 294-305.

⁶ L. Sturzo, *Scienza politica*, in «Bollettino bibliografico di scienze sociali e politiche», a. I, n. 2 (1924), ora in Id., *Il partito popolare italiano*, vol. III (1923-1926), *Opera Omnia di Luigi Sturzo*, II serie, vol. V, Zanichelli, Bologna 1957, pp. 227-238, in particolare p. 227.

⁷ *Ivi*, p. 232.

⁸ *Ivi*, p. 233.

⁹ *Ivi*, pp. 233-234.

¹⁰ F. Mioni, *Gaetano Mosca e Luigi Sturzo. Ripensando ad un mancato confronto*, in G. De Rosa (a cura di), *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 366-388, specie pp. 368-370.

¹¹ L. Sturzo, *Breve risposta a Benedetto Croce*, in «Il Popolo», 10 giugno 1948 ora in Id., *Politica di questi anni*.

Consensi e critiche (1948-1949) [1955], Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 35-37, specie p. 36.

¹² L. Sturzo, *La funzione economica dello stato secondo il «popolarismo»* (1933), in Id., *Del metodo sociologico (1950). Studi e polemiche di sociologia (1933-1958)*, Zanichelli, Bologna 1970, pp. 118-137, specie pp. 129-131.

¹³ G. Borgo, *Lo Sturzo americano (1940-1946). Strategie politiche e culturali*, Guida, Napoli 2017, pp. 17-64 e pp. 127-143.

¹⁴ L. Sturzo, *Democracy, Authority and Liberty*, in *For Democracy*, edited by the People and Freedom Group, Burns Oates, London 1939, pp. 95-116. Come nota Borgo, questo testo è stato tradotto in italiano, ma senza il rinvio al testo originario, in Id., *Politica e morale (1938) – Coscienza e politica (1953)*, Zanichelli, Bologna 1972, pp. 340-356, specie pp. 351-352.

¹⁵ Per un approfondimento: G. Campanini, N. Antonetti, *Luigi Sturzo. Il pensiero politico*, Città Nuova, Roma 1979; E. Cartotto, *Le élites e il partito nel pensiero di Sturzo*, in Aa.Vv., *Il partito popolare. Validità di una esperienza*, Centro di Cultura Giancarlo Puecher, Milano 1969, pp. 237-243.

¹⁶ M. D'Addio, *Luigi Sturzo e i partiti politici*, in Aa.Vv., *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, vol. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, pp. 111-158, specie p. 111, ora riproposto, con delle modifiche, in Id., *Democrazia e partiti in Luigi Sturzo*, Marco Editore, Lungro (CS) 2009, pp. 3-57. Si veda anche Id., *Luigi Sturzo nella storia del pensiero politico contemporaneo*, in G. De Rosa, *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, cit., pp. 309-328, ora in Id., *Democrazia e partiti in Luigi Sturzo*, cit., pp. 239-270, specie p. 244.

¹⁷ *Ivi*, p. 183.

¹⁸ Si vedano V. Pareto, *Un discorso di don Sturzo*, in «La Vita Italiana», a. X, vol. XIX, 15 aprile 1922, pp. 281-295 e Id., *L'economia e la sociologia nel discorso di don Sturzo*, in «La Vita Italiana», a. VIII, vol. XVI, 15 novembre 1950, pp. 393-408.

¹⁹ M. D'Addio, *Luigi Sturzo e i partiti politici*, cit., pp. 217-218. Sul punto, si veda G. Morra, *Sociologo della libertà*, in M. D'Addio, A. Di Giovanni, E. Guccione, G. Morra, A. Palazzo, *Politica e sociologia in Luigi Sturzo*, a cura di A. Di Giovanni, E. Guccione, Massimo, Milano 1981, pp. 168-182, specie p. 171.

²⁰ *Ivi*, p. 218.

²¹ *Ivi*, p. 235.

²² Si sofferma sulla recensione di Sturzo all'opera di Mosca anche l'intervento di V. Filippone-Thaulero, *Sociologia ed esperienza religiosa e politica in Luigi Sturzo*, in Aa.Vv., *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, vol. II, pp. 219-241, specie, pp. 238-241.

²³ *Ivi*, pp. 341-342.

²⁴ *Ivi*, pp. 329-330.

²⁵ N. Antonetti, *Sturzo, i popolari e le riforme istituzionali del primo dopoguerra*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 144; si vedano anche pp. 108-111.

²⁶ G. Borgo, *op. cit.*, pp. 135-143 e pp. 201-208.

²⁷ F. Mioni, *op. cit.*, pp. 372-373.



Alle radici del pensiero relazionale

Giulia Paola Di Nicola – *Direttrice del Centro Ricerca Personalista Teramo*

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
38-39



È noto che si dovrebbe sempre tornare alle prime esperienze dell'infanzia per comprendere il profilo di una persona, le sue abitudini, le tendenze e soprattutto i modelli relazionali per i quali il ruolo dei genitori è insostituibile.

Di Felice e Caterina Sturzo, papà e mamma di Luigi, Mario, Nelina, Caterina, Felice, sappiamo quanto ci raccontano Lorena e Pino Busacca, nel libro *Amato figlio*¹. Tanto basta per ricostruire la storia domestica di due sposi cristiani che, nelle dinamiche giornaliere di un matrimonio vissuto nell'amore e nella dedizione reciproca, hanno dato vita a Caltagirone a una famiglia speciale, la cui fecondità si è estesa oltre la Sicilia, in Italia e nel mondo.

In famiglia si apprende l'arte di vivere le differenze, con stupore e rispetto, proprio a partire da quella originale e originaria relazione tra papà e mamma in grado di attestare stupore, pudore, cura, tenerezza, capacità di perdonarsi e ricominciare sempre. Il piccolo Luigi ha raccolto l'eredità di genitori di tal fatta e, pur vivendo in una società come quella siciliana, considerata comunemente maschilista, ci ha consegnato bagliori di una concezione più paritaria tra uomo e donna. I suoi sono puntelli per un'antropologia relazionale che alla base pone il disegno di un Dio trinitario che ama creare e riflettersi in un'immagine confacente, attestando che la reciprocità uomo-donna è ontologica: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza [...] Dio creò l'uomo [*ha-adam* – sostantivo collettivo: l'"umanità"], a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio [*zakar* – maschile] e femmina [*uneqebah* – femminile] li creò» [*Gen* 1, 26-27].

Il basilare versetto biblico esprime lapidariamente il disegno divino della creazione con all'apice il rapporto uomo-donna, come ben sottolinea D. Bonhoeffer: «Colui che è libero, che crea, non potrebbe contemplarsi che in ciò che è pure libero [...] La libertà è una relazione e nient'altro [...] Essere libero è "essere per l'altro". Ed egli li crea uomo e donna [...] La somiglianza

di Dio non è una *analogia entis* per la quale l'essere umano, in sé, nel suo essere, sarebbe simile all'essere di Dio [...] ma una *analogia relationis* [...] relazione che Dio stesso istituisce e non è analogia che in questa relazione»². Perciò non basta un uomo da solo, né una donna da sola per narrare, senza parole, chi è Dio, per dimostrare che è Amore e Trinità di persone.

Sturzo lo ha compreso prima che il Magistero cattolico regalasse alla Chiesa documenti quali *Mulieris Dignitatem*, *Lettera alle donne*, *Evangelium vitae*, *Amoris laetitia*... Ha scritto: «Occorre prendere la società nella sua natura vivente e non ridurla a una ipostasi concettuale e peggio a un essere misterioso fuori e sopra gli individui che la compongono, una specie di divinità che forma la personalità dei singoli individui immettendovi, per via di coercizione collettiva, una potenzialità sconosciuta alla natura stessa... La società è nata con Eva, la donna, intima formazione dallo stesso corpo dell'uomo: "Ecco questa è osso delle mie ossa e carne della mia carne"... quanto più viva e continua è questa proiezione, quanto più estese sono le relazioni, quanto più intensa e stabile è l'attività dei singoli, tanto più larga, effettiva e profonda è la loro società»³. Quando altrove nasceva la corrente del personalismo comunitario, molto tempo prima che si sviluppasse il «pensiero della differenza» tra le femministe, Sturzo chiariva che alla base andava posta la relazione tra Adamo ed Eva, tra unità e dualità. Infatti la frase «La società è nata con Eva», che potrebbe apparire persino banale, è invece riferimento centrale per un'antropologia relazionale e conseguentemente per una sociologia liberata dagli ismi e dai relativi esiti oppressivi.

È solo una conseguenza se nella prassi politica Sturzo ha ritenuto consigliabile e doveroso riconoscere il diritto di voto alle donne. Intuiva che la differenza tra democrazia e autoritarismo, tra progresso e arretratezza, era condizionata dall'affermazione o negazione di quei diritti e dalla presenza o assenza delle donne nella scena politica⁴. Il suo linguaggio in proposito è intriso

ancora di qualche prudenza eccessiva per non rompere con la cultura dominante e soprattutto non andare oltre quella che era la posizione della *Rerum Novarum* di Papa Leone XIII del 1891, con cui la Chiesa cattolica aveva messo le basi ritenute intoccabili della dottrina sociale cristiana. Quell'enciclica non mancava di difendere e tutelare i più deboli e tra essi le donne e i fanciulli, ma non dubitava di dover riservare alle donne solo le mansioni a loro "consone".

È noto che già nel 1919, nell'*Appello ai Liberi e Forti*, lanciato da Luigi Sturzo dall'albergo S. Chiara a Roma, egli aveva incluso il voto alle donne, considerando questo diritto una tappa di civiltà per il nostro Paese. Inseriva tale proposta in una prospettiva di rinnovamento della cultura di base: «Uno Stato veramente popolare, che riconosca i limiti della sua attività, che rispetti i nuclei e gli organismi naturali – la famiglia, le classi, i comuni – che rispetti la personalità individuale e incoraggi le iniziative private. E perché lo Stato sia la più sincera espressione del volere popolare, domandiamo la riforma dell'istituto parlamentare sulla base della rappresentanza proporzionale, non escluso il voto alle donne»⁵.

In realtà l'Appello si rivolgeva agli uomini, in accordo con la cultura del tempo, ma poneva i germi di quei principi che avrebbero disegnato un'Italia più moderna e avrebbero influito sulla stesura della Costituzione della Repubblica Italiana (vedi art. 3). Nonostante una simile posizione non fosse condivisa da importanti intellettuali della società di inizio Novecento (vuoi per convinzione teorica, vuoi per timore di voti femminili che sarebbero confluiti sulla Democrazia Cristiana), Sturzo non temeva di rompere i vecchi schemi e le indiscusse abitudini di riservare il confronto sulla politica a circoli esclusivamente maschili. «Non disdegnare il parere delle donne che si interessano alla politica. Esse vedono le cose da punti di vista concreti, che possono sfuggire agli uomini»⁶.

Aver posto al centro della riflessione sociologica e dell'azione della politica la dignità della persona ha consentito a Sturzo di prendere atto delle ingiustizie e di provare a scaltarle. Si fece eco e sostenitore così di quelle organizzazioni impegnate sui diritti civili e politici delle donne nate verso la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento e che raccolsero i loro frutti col secondo governo Bonomi che decretò il suffragio universale: «Estensione alle donne del diritto di voto» (Decreto Leg.vo n. 23 del 1° febbraio 1945) e dopo un anno l'elettorato passivo.

NOTE

¹ L., e P. Busacca, *Amato figlio. Frammenti di vita quotidiana della famiglia di Felice e Caterina Sturzo*, Effatà, Cantalupa 2011.

² D. Bonhoeffer, *Création et chute*, Les Bergers et les mages, Paris 1989, pp. 50-54.

³ L. Sturzo, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 5.

⁴ Per le problematiche relative al diritto di voto nel confronto politico rimando al mio *Donne e politica. Quale partecipazione?*, Città Nuova, Roma 1988.

⁵ L. Sturzo, *I discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1951, pp. 3-5.

⁶ Si legge nel *Decalogo del buon politico*, che vide la luce nel dicembre del 1948:

«1. È prima regola dell'attività politica essere sincero e onesto. Prometti poco e realizza quel che hai promesso.

2. Se ami troppo il denaro, non fare attività politica.

3. Rifiuta ogni proposta che tenda all'inosservanza della legge per un presunto vantaggio politico.

4. Non ti circondare di adulatori. L'adulazione fa male all'anima, eccita la vanità e altera la visione della realtà.

5. Non pensare di essere l'uomo indispensabile, perché da quel momento farai molti errori.

6. È più facile dal No arrivare al Sì che dal Sì retrocedere al No. Spesso il No è più utile del Sì.

7. La pazienza dell'uomo politico deve imitare la pazienza che Dio ha con gli uomini. Non disperare mai.

8. Dei tuoi collaboratori al governo fai, se possibile, degli amici, mai dei favoriti.

9. Non disdegnare il parere delle donne che si interessano alla politica. Esse vedono le cose da punti di vista concreti, che possono sfuggire agli uomini.

10. Fare ogni sera l'esame di coscienza è buona abitudine anche per l'uomo politico». (<https://www.mosaicodipace.it/mosaico/a/34251.html>)



Arsita. Chiesa di S. Vittoria, *Madonna in trono con bambino*, XV sec. DAT, vol. V, tomo II, p. 513



Luigi Sturzo sulle autonomie locali

Luca De Santis – *Docente dottrine sociali e politiche, ISSR - Lecce*

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
40-43



La democrazia secondo il pensiero di Sturzo era chiamata a essere pienamente rispondente alle esigenze e alle problematiche popolari, dove necessariamente esigere e impostare un coinvolgimento attivo dei cittadini nelle varie attività di ordine amministrativo, per non allontanarsi mai dalla vita contingente della persona. Questa finalità, secondo Sturzo, si può concretizzare perseguendo l'esclusiva via del dare maggiori poteri agli enti intermedi presenti sul territorio nazionale: Regione, Comune, associazioni, singole comunità, luoghi di lavoro, ecc. Realizzare questo tipo di progetto democratico significa, di conseguenza, attualizzare l'ampliamento delle autonomie locali e quindi instaurare sempre di più un regime di assoluta libertà:

È facoltà interiore dell'uomo prima che sociale; ma è anche sociale e senza di essa è impossibile qualsiasi sviluppo e progresso. L'educazione e la conquista della libertà si fa con l'uso stesso della libertà. [...] Quando si afferma non essere un popolo maturo per la libertà, si parte da un dato erroneo, perché si esclude la possibilità dell'uso della libertà con l'educazione e con l'esercizio; sia pure una libertà conquistata gradualmente, una libertà riaffermata con vigile disciplina; ogni libertà, per essere tale, deve poter essere compresa, conquistata e difesa come libertà¹.

Sturzo elaborerà un vero e proprio progetto di Stato organico, il quale, pur avendo delle funzioni fondamentali da svolgere, non dovrà mai oltrepassare i suoi confini e i suoi compiti per non divenire onnipotente, ovvero l'unica fonte di eticità, preludio a ogni forma di totalitarismo, sia esso classista o nazionalista. Partendo dall'idea di Municipio per giungere a quella di un'Europa unita e federale, mantiene sempre fermo, com'è nella tradizione cristiana, il principio magisteriale della centralità della persona umana. Istituzioni quali il Municipio, la Provincia, la Regione, devono operare a salvaguardia della dignità e dei diritti degli individui,

per la realizzazione del bene comune. Alla base di tutto ciò è posto il concetto di partecipazione, da lui ritenuto indispensabile per la realizzazione della vera democrazia. Per scongiurare lo stalinismo e ogni forma di totalitarismo, il miglior rimedio per Sturzo è il decentramento. Esso, infatti, è il mezzo più idoneo per attuare la partecipazione del popolo in un sistema che possa definirsi realmente democratico.

L'autonomia non fu mai intesa da Sturzo come una scalata al potere o come un semplice trasferimento di decisioni dal centro in periferia, trasportando così nelle istituzioni locali la stessa logica del centralismo statale. Il prete calatino non si limita quindi a rivendicare una vuota importanza delle autonomie nei confronti dello Stato centrale, ma considera quest'ultime funzionali alla formazione e all'estensione dello Stato democratico, con i caratteri propri della democrazia: allargamento del suffragio, snellimento dello Stato, sburocratizzazione degli apparati, moralizzazione del ceto politico, eticità dell'economia, libertà ed eguaglianza. In altri termini, se la democrazia ha bisogno in primis, dell'allargamento del suffragio elettorale, questo non è da solo una condizione sufficiente per la definizione di Stato democratico, in quanto la democrazia si realizza con il pluralismo che, a sua volta, si realizza estendendo la partecipazione nelle diverse "società parziali" (enti locali, pubblica amministrazione, sindacati, cooperative, fabbrica, scuola, società civile). Sturzo, già prima di molti politologi, evidenziava la necessità di far evolvere il concetto di democrazia diretta o partecipata, in quanto già intravedeva che la società si indirizzava a diventare sempre più complessa. Si sarà certi di realizzare sempre di più questo concetto di democrazia se si attua un coinvolgimento, e un processo di maggiore partecipazione, dei corpi intermedi. Da questo punto di vista Sturzo si manifesta essere molto vicino alle tesi di J. Stuart Mill, infatti egli sosteneva che la democrazia si realizza in modo concreto:

Attraverso la moltiplicazione capillare “degli istituti rappresentativi” [...] in ogni piccolo centro abitato, in ogni officina, ovunque si lavora e si costruisce².

Nello stesso tempo il suo pensiero si manifesta anche essere molto vicino a quello di Tocqueville, il quale scrisse:

Nel Comune risiede la forza dei popoli liberi. Le istituzioni comunali sono per la libertà quello che le scuole primarie sono per le scienze; esse la mettono alla portata del popolo, gliene fanno gustare l'uso pacifico, e l'abitano a servirsene³.

L'attuazione delle autonomie locali propone la trasformazione dello Stato anche nella sua struttura organizzativa, deve quindi mirare a smantellare o snellire l'accentramento e l'assetto fortemente unitario per creare:

Uno Stato articolato e popolare e quindi necessariamente decentrato. In altre parole, per Sturzo non bastava che lo Stato rispettasse le libertà individuali e le stesse autonomie sociali, ma occorreva uno Stato che si trasformasse nelle sue strutture organizzative rafforzando le autonomie locali, o meglio, rendendole sostanzialmente più autonome in quanto titolari di maggiori funzioni e meno controllate dai Prefetti e dal sistema politico centrale; uno Stato che inoltre creasse le Regioni e che pertanto modificasse nel profondo il suo stesso modo di essere e di funzionare⁴.

Il Comune non sorge e non ha potere in quanto questo gli viene riconosciuto o dato dallo Stato, esso prima di tutto è una comunità primaria, che ha i suoi diritti innati di libertà e di autonomia, che vanno inseriti nel disegno statale. Un popolo che vive entro un contesto spaziale circoscritto ha una sua forza originaria, una sua autonomia, una sua sfera di libertà e di energia che gli deve essere permesso di liberare e quindi di concretizzare⁵. Il Comune, in Sturzo, è quindi il frutto primario sorto dall'associazione delle persone situate all'interno di un determinato contesto spaziale. Nasce per venire incontro e meglio rispondere ai bisogni della persona ed è per questo che viene caratterizzato dalle problematiche territoriali, sociali e culturali che sono proprie di quel territorio specifico. Proprio per questo motivo il Comune si caratterizza nelle sue tradizioni e soprattutto

in una politica mirata a quelle che sono le esigenze del suo comprensorio. È necessario dunque, per poter compiere al meglio tutto questo, che al Comune sia data maggiore autonomia sia dal punto di vista amministrativo sia dal punto di vista economico:

Il Comune non è un ente che nasce con un atto di decentramento dello Stato; è una comunità primaria che ha dei suoi diritti innati, di libertà e di autonomia, che vanno inseriti nel disegno statale, ma che non sono “concessi”, sono originari⁶,

“il comune è un ente concreto più che non lo sia una provincia, una regione, lo stato”, perché “fra il popolo che vive e l'autorità che amministra non vi è alcun diaframma”⁷.

È nel Municipio che si realizzano i rapporti interpersonali che sono praticamente inattuabili nelle altre sfere della pubblica amministrazione, esso diventa la casa trasparente di tutti i cittadini, avendo come finalità il servizio del bene comune, eliminando qualsiasi volontà di interesse personale; proprio per questo motivo, Sturzo ha da sempre rigettato quell'idea di “conquista” del Municipio auspicata come motto non solo dai socialisti ma anche da parte di alcuni cattolici. La riforma da lui auspicata nei confronti dello Stato, non contemplava una rivoluzione sociale o uno stravolgimento della natura stessa di esso, bensì un riportare le cose all'origine, nel progetto di un diritto naturale e morale. Lo stravolgimento, per Sturzo, era determinato dal modo in cui lo Stato si era venuto a caratterizzare subito dopo l'unità del Paese, con l'esperienza giolittiana. Uno Stato accentratore, che riduce il Comune a un mero ente burocratico e disconosce ogni forma di autonomia locale, è incapace di attuare uno dei principi cardine della sua stessa funzione: quello della sussidiarietà, principio ripreso e rilanciato proprio dal Magistero sociale di quegli anni. È proprio su tale questione che si venne a creare un punto di forte dissenso tra la politica giolittiana e quanto perseguito da Sturzo:

Prima del fascismo e prima del partito popolare, i vent'anni dell'esperienza da me fatta e nel mio comune e nell'associazione dei comuni italiani mi portarono sempre più a combattere l'ingerenza del ministero dell'interno e dei prefetti nella elezione e nella vita dei comuni, specie nel mezzogiorno e nelle isole; divenni



così l'avversario più deciso di Giolitti e dei suoi metodi. Per combattere i quali, creato il partito popolare, affermai ancora di più il diritto dei comuni all'autonomia, per essere liberi da ogni ingerenza statale⁸.

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
40-43



A differenza di quanto sostenuto dagli avversari della visione federale, ovvero dai contrari al riconoscere ai Comuni italiani maggiori autonomie decisionali e amministrative, Sturzo ribadisce che un Paese democratico si erge grazie all'unione attiva di un popolo, che abita contesti territoriali diversi con problematiche diverse, ed è proprio il Municipio il luogo più adatto per rendere attivo il popolo in politica. È questa istituzione che, rispondendo alla particolarità dei problemi territoriali che la gente affronta nel quotidiano, conduce la comunità a essere sempre più partecipativa rispetto alla causa della politica, procurando sempre più di favorire l'interesse della gente nei riguardi dei problemi generali dell'intera Nazione. La medesima cosa non si potrà mai verificare all'interno di un contesto territoriale dove invece l'istituzione comunale è impossibilitata a fornire aiuto ai suoi cittadini, in quanto vige una politica che accentra questa azione nelle mani dello Stato. Questa seconda impostazione non otterrà altro che l'allontanamento da parte delle persone dalla politica attiva, poiché queste non avvertono alcuna cura nella soddisfazione dei propri bisogni; si arriverà quindi a considerare l'amministrazione e le decisioni ministeriali come lontane da sé, determinando così un disinteresse generale verso di queste. Rimane di conseguenza valido il principio che uno Stato si costruisce partendo dalle sue cellule e che le persone che si associano e formano una comunità sono rappresentate principalmente dal Municipio. Per questo diviene necessario in primo luogo far comprendere al cittadino qual è la proposta politica di colui che si candida. Egli stesso, nello stilare il proprio programma, dovrà essere molto attento nella terminologia, esprimendo concetti alternativi che potrebbero anche essere considerati rivoluzionari per la propria epoca, con un linguaggio semplice e accessibile a tutti, in modo che ognuno, avendo la possibilità di comprendere quello che si intende attuare, possa farlo proprio e parteciparvi in modo attivo. A tal proposito così si esprime nel punto VI del programma del Ppi:

Libertà ed autonomia degli enti pubblici locali. Riconoscimento delle funzioni proprie

del comune, della provincia e della regione, in relazione alle tradizioni della nazione e alle necessità di sviluppo della vita locale. Riforma della burocrazia. Largo decentramento amministrativo ottenuto anche a mezzo della collaborazione degli organismi industriali, agricoli e commerciali del capitale e del lavoro.

La metodologia seguita da Sturzo per presentare il proprio programma politico è di tipo induttivo; egli evita, infatti, di rifarsi direttamente al principio sotteso e in base a esso sviluppare la metodologia di intervento: tale metodo risulterebbe non comprensibile a tutti e rischierebbe di far sentire non coinvolte le classi meno istruite. Pur avendo ben chiara la finalità di principio a cui bisogna giungere e il valore da perseguire, Sturzo propone una lettura critica delle problematiche e di conseguenza dei possibili bisogni propri di un popolo, per poi ascendere sempre di più tramite la strada del valore, nel perseguimento di determinate finalità.

Autonomia e decentramento sono la base del programma, e da Sturzo vengono ritenuti come diritti inviolabili e fondamentali da cui è possibile generare anche una sana unità nazionale. Decentrare il potere dallo Stato verso il Comune non significa che esso debba rimanere in modo esclusivo entro quest'ultimo, ma a sua volta, tramite una sana politica federale e ulteriormente decentrata, esso deve attuare una riforma e uno sviluppo all'interno dello stesso territorio:

Il principio dell'autonomia degli enti locali non è mai stato da Sturzo giocato in chiave antinazionale, in chiave antistatale. Mai. La sua posizione era: l'autonomia municipale è un gran bene, ma non va mai vista come elemento disgregante la compagine nazionale. È anzi un elemento collante. Perché se nei Comuni la gente è forte, è convinta, è unita, è felice, se c'è un disegno in tutti i Comuni, allora anche il disegno nazionale può venire bene. Altrimenti la disgregazione è nei fatti, prima che nelle volontà⁹.

Partendo dalla problematica del lavoro, Sturzo sostiene che, per il benessere del territorio, il Comune non può limitarsi a offrire solo un aiuto di tipo economico; l'offerta e l'impegno che l'istituzione municipale deve offrire devono essere anche di tipo formativo. La scuola con i suoi programmi dunque non può essere lasciata nell'esclusiva mano dello Stato, ma è necessario

che nel processo della formazione sia coinvolto anche il Comune, che ha il compito primario di curare l'aspetto morale e sociale del suo popolo. Accanto ai programmi di studio nazionali, ve ne devono essere altri che permettano al cittadino di prendere maggiore consapevolezza del proprio territorio, conoscerlo in modo approfondito per assumerne le istanze culturali e tradizionali che in esso sono presenti e che lo hanno caratterizzato. La formazione dunque è il modo privilegiato per introdurre la persona alla vita sociale, poiché solo emancipandola la si può far accedere al grande significato del voto. Vi è poi anche il problema delle classi più adulte, alle quali si deve necessariamente offrire formazione tramite le scuole serali, con una programmazione più mirata che permetta loro di specializzarsi e prepararsi allo svolgimento di un mestiere. Tale offerta deve essere gratuita, riponendo una particolare cura nei confronti dei più bisognosi. Sturzo, come diritto inalienabile e fondamentale, rivendica dunque la funzione del Comune nel poter intervenire in campo sociale. Questo tipo di struttura politica, farà sì che la persona sia collocata sempre al centro dell'interesse delle istituzioni amministrative e sia servita nel miglior modo possibile nei suoi bisogni fondamentali. Il cittadino, infatti, riguardo alle decisioni politiche più delicate deve essere sempre consultato tramite il sistema del referendum, poiché si decide del suo territorio, di una svolta che abbraccia vari aspetti della vita del Comune: questo è un metodo di partecipazione attiva, del tutto valido anche oggi. Gli amministratori poi, proprio per le responsabilità che dai cittadini sono state loro affidate, non possono ritenersi immuni da colpe amministrative, dei danni scaturiti dalle loro stesse scelte politiche. Essi, al pari dei semplici cittadini, devono assumersi e gli devono essere riconosciute responsabilità di tipo civile e penale.

Il Comune nella sua autonomia, proprio perché mosso da un'esclusiva politica che pone al centro il bene della persona, deve avere anche la possibilità di incidere sulle scelte del governo centrale, nel proporre e far istituire una politica fiscale in base al reddito e alle proprietà maggiori che un cittadino ha, nell'eliminare il monopolio dei grandi affittuari terrieri, e proporre l'eliminazione del dazio sulla pasta, sulla farina e i beni di consumo popolare, l'eliminazione di spese non utili a tutta la comunità, richiedendo invece maggiori incentivazioni per spese di utilità pubblica, che il Comune tramite una saggia amministrazione doveva far assicurare ad esempio per gli ospedali, gli Uffici del lavoro, per la costruzione delle case per gli operai.

L'attuazione di un programma del genere, secondo il prete siciliano, avrebbe provveduto alla risoluzione di un grande male tutto italiano: l'eliminazione dei giochi di partito all'interno della realtà municipale. Nei problemi fondamentali che la persona umana deve affrontare, e da cui dipendono il suo bene personale e quello comune, non si può verificare un gioco politico di partiti e di conseguenza di corruzione. I diritti fondamentali della persona non possono essere oggetto di intese e di scambi di favoritismi, propri del partitismo. Il sistema delle autonomie, nella sua strutturazione municipale, provinciale e regionale, costituisce, pertanto, l'essenza del progetto di democrazia di Luigi Sturzo. Egli, sulla scia di Ventura e Rosmini, propone la sua idea di democrazia organica nella quale ciascuna parte nella sua individualità collabora al benessere comune. Alla base della costruzione democratica di Sturzo sta un criterio di libertà razionale e di autonomia locale che in concreto comporta quell'autogoverno responsabile che sta agli antipodi dello Stato panteista, amministratore e accentratore, e che fa del programma di riforma dello Stato un tutt'uno con quello di restaurazione della democrazia:

«Noi coordiniamo insieme la riforma dello stato e la conquista delle libertà, come un tutto sintetico e dinamico»¹⁰.

NOTE

¹ L. Sturzo, *Problemi spirituali del nostro tempo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 207.

² John Stuart Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, a cura di P. Crespi, Bompiani, Milano 1946, p. 245.

³ Alexis De Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti Politici*, Utet, Torino 1968, p. 80.

⁴ U. De Siervo, *Luigi Sturzo di fronte alle autonomie*, Cattedra Sturzo, 1984.

⁵ Cfr. E. Guccione, *Municipalismo e federalismo in Luigi Sturzo*, SEI, Torino 1994.

⁶ M. Vitale, *La logica sturziana per un sano sviluppo economico*, in *L'opera di Luigi Sturzo nelle scienze sociali*, a cura di F. Felice, Effatà Editrice, Cantalupa (To), p. 75.

⁷ L. Sturzo, *Consiglieri, assessori, sindaci*, in «Il Popolo», 25-06-1948, oggi in *Politica di questi anni (1948-49)*, Zanichelli, Bologna 1955, p. 47.

⁸ L. Sturzo, *Amministrazione, non politica nei comuni*, in «Il Giornale d'Italia» del 4 marzo 1954, ora in L. Sturzo, *Battaglie per la libertà (1952-59)*, I, La-Palma, Palermo 1992, pp. 79-82.

⁹ *Ibidem*, p. 79.

¹⁰ L. Sturzo, *Crisi e rinnovamento dello stato*, in *I discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1951, p. 260.



La concretezza del meridionalismo sturziano

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
44-47

di Veronica Diomede – *Docente di religione nella Diocesi di Roma*



Siamo sotto il pontificato di Leone XIII quando la Chiesa inizia a uscire dalle posizioni difensive che hanno caratterizzato l'agire di Pio IX, e desidera un movimento cattolico sociale che si ponga alla testa del mondo del lavoro, cooperando alla sua cristianizzazione: è questo il periodo durante il quale, all'interno del cattolicesimo, emerge la presenza di una generazione di giovani cattolici che comprendono la necessità di misurarsi con il mondo nuovo, adeguando il significato della presenza cristiana nella società alla luce delle grandi trasformazioni economiche e sociali, che impongono una visione più libera e moderna sul piano politico e sociale da un lato e sul piano culturale e religioso dall'altro. Al movimento aderiscono giovani di tutte le regioni italiane, tra i quali due sacerdoti: il marchigiano don Romolo Murri e il siciliano don Luigi Sturzo. L'interprete più lucido ed equilibrato di questo complesso e difficile momento nella storia del movimento cattolico democratico è proprio don Sturzo¹ il quale, grazie alla scuola della democrazia cristiana murriana e alla luce del suo impegno sociale e amministrativo in Sicilia, matura una chiara prospettiva per il futuro politico dei cattolici italiani, impegnandosi per la realizzazione di un cambiamento sociale senza ricorrere alla violenza e all'odio, evitando di generare divisioni tra i credenti.

Per comprendere la concretezza del pensiero sturziano non si può prescindere da «don Luigi Sturzo meridionalista» e dal «meridionalismo sturziano», da considerare campo privilegiato di verifica dell'antropologia sociale e della sua «sociologia del concreto»². Ciò che gli consentirà di pensare e di agire per una valida e organica soluzione della questione meridionale, da lui sempre inserita nella più ampia questione nazionale, sarà proprio la conoscenza antropologica e storica dell'animus meridionale, e nell'introduzione della sua conferenza tenuta a Bologna, nella Sala dei Fiorentini, il 13 novembre 1903, in occasione dell'ultimo congresso dell'Opera dei Congressi, emerge chiaramente

non solo questa importante premessa metodologica³, ma anche una ricostruzione degli eventi storici che uniscono e dividono l'Italia e gli italiani tra Nord e Sud, nonché un'interpretazione psicologica e spirituale, la quale a sua volta rimanda a un'antropologia sociale applicata alla meridionalità dell'uomo del Sud; in esso è presente la centralità dell'uomo, il quale è insieme individuale e sociale, e nella ricerca sociologica sturziana questo è un principio da cui non si può prescindere: il dato centrale non è né l'individuo, né la società, ma una società che è formata da individui, nei quali rinveniamo una dimensione sia sociale sia individuale.

Analizzando la meridionalità degli uomini del Sud, Luigi Sturzo diventa sempre più consapevole di come la questione meridionale non sia semplicemente una realtà riducibile solo alla questione economica, ma è da considerare, nella sua complessità, anche sotto il profilo etico, amministrativo, politico, culturale e spirituale. Nei primi anni del Novecento il sacerdote di Caltagirone matura quella che qualche anno più tardi prende il nome di «sociologia del concreto» e nei discorsi da lui pronunciati emergono i suoi elementi fondamentali: non a caso la soluzione al problema del Mezzogiorno d'Italia non può che essere tratta da quella concezione organica che lo caratterizza. È il 18 gennaio del 1919 quando da una stanza dell'albergo Santa Chiara a Roma viene diffuso il manifesto costitutivo del Partito Popolare Italiano (Ppi) noto come l'appello «A tutti gli uomini liberi e forti», dove è presente l'istanza federalista, liberale, antistatalista e anticentralista del meridionalismo sturziano: «A uno Stato accentratore, tendente a limitare e regolare ogni potere organico e ogni attività civica e individuale, vogliamo, sul terreno costituzionale, sostituire uno Stato veramente popolare». Don Sturzo ribadisce tale concetto in più occasioni e nel 1926, in un saggio-recensione al libro di Guido Dorso, intitolato *La rivoluzione meridionale*, sottolinea che è convinzione del Partito Popolare che nessuna rigenerazione del Paese sarebbe mai stata

possibile se non attraverso un'evoluzione verso lo «Stato decentrato ed economicamente libero e con un Mezzogiorno rimesso nell'equilibrio statale»⁴. Contrariamente a quanti continuano a sostenere la tesi dei «due Sturzo», uno popolare e meridionalista, precedente all'esilio, e uno liberista e ormai distante dalle lotte giovanili, dopo il ritorno dall'esilio (1924-1946), il fondatore del Ppi nel 1901, nel 1903, nel 1919, nel 1923, nel 1925, nel 1947 e negli anni Cinquanta porterà sempre avanti la sua visione federalista, personalista e liberale.

Un primo ambito che ci permette di risalire alle origini del meridionalismo sturziano riguarda la formazione del clero siciliano: per don Sturzo è fondamentale attuare, in primo luogo, la formazione di una parrocchia solida, con un presbitero intransigente e papale, capace non solo di non lasciarsi soffocare dai legami di parentela, ma anche di conquistarsi la fiducia dei contadini, che sino a quel momento hanno assunto un atteggiamento diffidente rispetto ai sacerdoti. Un secondo ambito che permette di comprendere il cuore delle teorie meridionalistiche è dato dalla difficile situazione dei contadini del Mezzogiorno, bisognosi di essere liberati dalla dipendenza diffusa del latifondo, da una povertà e arretratezza causata dal condizionamento dei grandi proprietari terrieri. Un terzo campo riguarda il regionalismo: la Sicilia è quella che di più evidenzia una tradizione e identità storica regionalista, ancorata a un regionalismo tutto siciliano, non sempre conciliabile con le analoghe esigenze di autonomia delle altre regioni; don Sturzo propone un regionalismo che ha in sé una novità rispetto a quello della tradizione cattolica e siciliana, ovvero porta avanti un regionalismo quale «istanza di liberazione meridionale» e in alcuni momenti particolari, tra il 1902 e il 1903, quando la separazione tra Nord e Sud sembra assumere un carattere non solo economico, ma anche di ordine politico, morale, nonché antropologico, egli ipotizza e teorizza lo sfociare di questo bisogno di liberazione in una guerra regionalista in Italia.

Tre sono gli aspetti sotto cui prospetta la questione meridionale, ovvero quello politico, economico e sociale: dal punto di vista politico è condannata, in prima istanza, la sopraffazione delle clientele ministeriali e della corruzione, alla quale va ad aggiungersi il campanilismo; sotto il profilo economico don Sturzo descrive la condizione degli abitanti del Mezzogiorno ricorrendo a tre parole che evidenziano la loro

effettiva condizione di vita, vale a dire «sfruttati, iloti e crisi». Dietro l'espressione «siamo degli sfruttati» è innanzitutto compresa la realtà del debito pubblico e della guerra, la vendita dei beni ecclesiastici, la sperequazione tributaria e le spese per le opere pubbliche; quando afferma che «siamo degli iloti», don Sturzo si riferisce invece alla mancanza di mezzi, alla condizione delle scuole, delle industrie, delle strade, alla sicurezza pubblica, alla poca comprensione della condizione locale e alla «piemontizzazione». In ultimo, quando dice che «siamo dei colpiti dalle crisi economiche», vuole evidenziare la crisi vinicola prodotta dall'insufficienza di mezzi, quella granaria causata dalla tassa protezionistica e del prezzo unitario, e quella agrumaria in virtù dei trattati commerciali⁵. Per don Sturzo la questione meridionale è questione nazionale organica che necessita di una soluzione unitaria, decentrata e in piena autonomia regionalistica, lì dove il Meridione è affidato ai meridionali ed è amministrato da loro: egli individua nella legislazione uniforme, nelle barriere poste dal regime doganale e nella pressione tributaria i tre ostacoli principali da superare nell'impostazione di una soluzione organica del problema del Mezzogiorno, senza mai dimenticare la bellezza della meridionalità.

Nel discorso di Napoli del 18 gennaio 1923, che temporalmente si colloca nel quarto anniversario della nascita del Ppi, emerge la concretezza del meridionalismo sturziano⁶: don Sturzo pone particolare attenzione sulla necessità di formare una coscienza pubblica delle popolazioni locali sulla questione meridionale. Coloro che sono i figli di questa terra, sono chiamati in prima persona a mettersi in gioco in questo compito così importante di rinascita. Luigi Sturzo analizza la struttura sociale del popolo meridionale, esaminando non solo come esso sia visto dall'esterno, ma soprattutto com'è effettivamente e come potrebbe essere in un contesto morale ed economico diverso da quello attuale. Egli è consapevole che se da una parte è necessario trovare una soluzione ai problemi locali di varia natura, come la questione agraria e la divisione del latifondo, la sicurezza e la criminalità, la malaria e l'assetto del territorio continuamente colpito da frane, terremoti e smottamenti, dall'altra parte si rende conto che una risoluzione reale ed efficace di questi mali del Sud è possibile solo nel momento in cui assumono rilevanza politica e prende vita un impegno comune da parte dei partiti e di tutti coloro che si occupano della





cosa pubblica, limitando lo scontro politico e facendo un grande sforzo di coesione tra le varie parti in gioco.

Egli intravede l'esigenza di operare per un Sud «con un'agricoltura potenziata e legata a un'industria di trasformazione»; per lui quest'area deve essere economicamente proiettata verso il Nord Africa e il Medio Oriente, essendo posizionata nel cuore del bacino mediterraneo: affinché possa avvenire, don Sturzo intende rompere il latifondo, iniziare un'incisiva politica di privatizzazione della terra mediante l'organizzazione del credito agricolo, delle associazioni contadine, dell'autogoverno locale, la promozione delle industrie del settore agricolo e di quelle impegnate nelle bonifiche. Don Sturzo pensa a «interventi conformi al mercato» che agiscano come incentivi, che nella prospettiva sturziana dovrebbero sottrarre il Mezzogiorno dal rischio di un'urbanizzazione «industrialista» e contribuire a rivitalizzare le zone interne del Sud, tradizionalmente più depresse rispetto alle zone costiere. Egli fa riflettere su come il feudatario politico meridionale mostri di non avere la capacità e l'interesse per l'esercizio in libertà del suo mandato elettorale e per occuparsi della formazione di una coscienza critica sui problemi del Mezzogiorno e la loro risoluzione, in quanto non gli è consentito se non vuole perdere i privilegi acquisiti e se desidera continuare a mantenere rapporti tranquilli con coloro che si sono lasciati corrompere e corrompono. Il suo discorso di Napoli si conclude con un finale ottimistico, che non ha il sapore della retorica, ma che vuole essere un appello finale al popolo meridionale perché prenda profonda consapevolezza del fatto che per far comprendere al resto dell'Italia che il problema del Sud è un problema nazionale, è innanzitutto il Mezzogiorno che deve impegnarsi nella valorizzazione delle proprie forze, adoperandosi per una politica italiana mediterranea:

La redenzione comincia da noi. Questo è canone fondamentale che noi popolari del Mezzogiorno proclamiamo come un inizio di forza e di vitalità che deve conquistarci il dovuto posto nella vita italiana; la redenzione comincia da noi! La nostra parola è questa: il Mezzogiorno salvi il Mezzogiorno! Così il resto dell'Italia riconoscerà che il nostro è problema nazionale e unitario, basato sostanzialmente nella chiara visione di una politica italiana mediterranea e di una valorizzazione delle nostre forze. Que-

sta visione non deve essere monopolio di partito, ma coscienza politica della nostra gente, che seppe i dolori e le lacrime di ieri, che visse le più splendide civiltà, che dovette piegare allo straniero, ma rimase nell'animo latina, cristiana, meridionale⁷.

È opinione di don Sturzo, pertanto, che il superamento di parte dei problemi della nostra economia nazionale dovrebbe passare per la soluzione della questione meridionale e quest'ultima, a sua volta, per una radicale evoluzione dello Stato verso un federalismo efficiente e capace di creare sviluppo economico e coesione sociale su tutto il territorio nazionale, in vista di una maggiore interdipendenza economica e politica tra i Paesi europei e strada facendo tra tutte le nazioni del mondo. Per lui lo sviluppo del Meridione è funzione di un'industrializzazione del settore agricolo che rispetti la vocazione territoriale del Mezzogiorno e le sue peculiarità culturali, senza pretendere di fare concorrenza alle industrie del Nord.

Tre sono le condizioni individuate da don Sturzo per una rinascita del Mezzogiorno, descritte in uno scritto del 9 novembre del 1947, che ricalcano la proposta politica per il Meridione avanzata nel celebre discorso di Napoli del 18 gennaio 1923, intitolato «Il Mezzogiorno e la politica italiana. Il programma del risorgimento italiano». In primo luogo, egli propone una politica di liberalizzazioni, dal momento che l'ingerenza statale nell'industria avrebbe creato una situazione insostenibile, definibile come «monopolio della grande industria che vive da parassita sulla nazione» e «paralisi industriale nelle regioni meno favorite dalla centralizzazione economica». In secondo luogo, don Sturzo reputa necessario dare maggiore consistenza economica alle regioni, procedendo verso una progressiva articolazione federale dello Stato e, infine, ritiene necessario educare allo spirito d'iniziativa e d'imprenditorialità, affinché il Mezzogiorno sia restituito ai meridionali e siano loro gli attori del suo risorgimento.

L'importanza del contributo di don Sturzo nell'ambito del meridionalismo non è legata alla sua capacità di risolvere magicamente la complessità dei problemi che si trova ad affrontare, ma nell'aver indicato, con la sua vita e i suoi scritti, una serie di orientamenti che rimandano a un impegno creativo e responsabile, dando vita a una prassi politica animata dalla fede, vissuta come esigenza propria dell'amore

cristiano, nello spirito del servizio e del dialogo con gli uomini del nostro tempo. Ciò che è necessario recuperare è la consapevolezza che il Mezzogiorno è una grande questione etico-politica, che investe le stesse fondamenta morali della società nazionale e dello Stato unitario, e se si vuole non solo idealmente ipotizzare la trasformazione del problema del Mezzogiorno in opportunità nazionale, convertendo le esigenze di questa terra in iniziative concrete di crescita, occorre che la politica recuperi la sua vocazione originaria.

NOTE

¹ Per ciò che riguarda le note biografiche cfr. G. De Rosa, *Luigi Sturzo*, Utet, Torino 1977; G. De Rosa,

Sturzo mi disse, Morcelliana, Brescia 1982; G. De Rosa, *Il Partito Popolare Italiano*, Laterza, Roma-Bari 1988; E. Guccione, *Luigi Sturzo. Il prete scomodo fondatore del Partito Popolare Italiano (1919)*, Di Girolamo Editore, Trapani 2018.

² Cfr. L. Sturzo, *Del metodo sociologico (1950). Studi e polemiche di sociologia (1933-1958)*, in *Opera Omnia*, Prima serie vol. XII, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

³ Cfr. L. Sturzo, *La battaglia meridionalista*, a cura di G. De Rosa, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 45-47.

⁴ L. Sturzo, recensione al volume di Guido Dorso, *La rivoluzione meridionale*, in «Bollettino bibliografico di scienze sociali e politiche», gennaio-aprile 1926, ora in Id., *La battaglia meridionalista*, cit., p. 131.

⁵ L. Sturzo, *La battaglia meridionalista*, pp. 50-51.

⁶ Cfr. E. Guccione, *Luigi Sturzo. Il prete scomodo fondatore del Partito Popolare Italiano (1919)*, pp. 219-224.

⁷ L. Sturzo, *Il Mezzogiorno e la politica italiana: il programma del risorgimento meridionale*, Centro Internazionale Studi Luigi Sturzo, Roma 2008, p. 32.



Casoli di Atri. Chiesa di S. Marina, *Statue di S. Reparata e S. Marina*, DAT, vol. V, tomo II p. 557

L'idea di partito nel discorso di Caltagirone di Luigi Sturzo

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
48-52

Simone Stancampiano – Professore invitato di Filosofia della religione presso la Pontificia Università Antonianum, Roma



È nel discorso pronunciato a Caltagirone nel dicembre del 1905, noto alla storia come *I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani*, che Luigi Sturzo, dopo il fallimento della primitiva forma della Democrazia Cristiana di Romolo Murri e dopo lo scioglimento dell'Opera dei Congressi (1904), concepisce la sua idea di partito e di impegno politico¹, in un inizio secolo in cui il *non expedit* e l'astensionismo politico dei cattolici subivano le prime attenuazioni e trasformazioni. Proprio nel 1905 l'Enciclica *Il fermo proposito* di Pio X, pur non revocando formalmente il divieto, prefigurava la partecipazione dei cattolici alla vita politica qualora sussistessero circostanze speciali riconosciute dai vescovi.

La distinzione agostiniana tra *civitas Dei* e *civitas mundi*, che coincideva con la critica al temporalismo ecclesiastico, critica che investiva anche il populismo messianico di Romolo Murri, soggiace al concetto sturziano di laicità. L'idea politico-religiosa di Sturzo presuppone infatti «la crisi e il rifiuto del modello palinogenetico che Murri, ripensando il progetto storico di Leone XIII, dava dell'incontro tra Chiesa, popolo, democrazia. Quel programma implicava la compromissione della Chiesa nella società; faceva dei cattolici l'avanguardia dell'emancipazione e della giustizia in un processo di civilizzazione da loro guidato. La Chiesa diveniva così, sia pur indirettamente, l'*instrumentum regni* del progetto politico "democratico"»².

Tutto ciò portava, come ha ben visto Franco Rodano, a un rovesciamento dell'integralismo in modernismo³: la Chiesa poteva riconquistare l'egemonia perduta tra le masse finalizzando la sua presenza storica alla costruzione della "città dell'uomo".

Merito di Sturzo, «il cui sodalizio con Murri era stato molto intenso, fu proprio quello di prendere atto che l'incontro tra cristianesimo e democrazia era, nella versione murriana, destinato a fallire. E ciò per due motivi, l'uno pratico e l'altro ideale. I tempi cioè per un partito cattolico, perdurante la "questione romana",

non erano ancora maturi. Dall'altra parte non si poteva chiedere alla Chiesa l'identificazione con una determinata forma politico-sociale»⁴.

Per di più, distinguendosi anche dal discorso di Rho di Filippo Meda dell'anno precedente⁵, in cui l'avvocato milanese auspicava l'*immediata* formazione di un partito cattolico non confessionale, e prospettava l'ingresso dei cattolici nella vita pubblica con un proprio programma e con l'accettazione delle istituzioni vigenti, – auspicio che i tempi non maturi fecero fallire, per cui venne meno «il primo serio tentativo di fondare un organismo politico costituito da cattolici, ma aconfessionale, negli anni che precedettero la nascita del partito popolare»⁶ –, Sturzo a Caltagirone illustra con una prospettiva *a lungo termine* la sua idea politico-religiosa:

Ora, quando affermo che i cattolici si debbano anch'essi, come un nucleo di uomini di un ideale e di una vitalità specifica, porre davanti al problema nazionale, che fra gli altri problemi involve in sintesi anche il religioso, io suppongo i cattolici come tali, non come una congregazione religiosa, che propugna da sé un tenore di vita spirituale, né come l'autorità religiosa che guida la società dei fedeli, né come la turba dei fedeli che partecipa attivamente e passivamente alle elevazioni e ai combattimenti di vita spirituale, né come un partito clericale che difende i diritti storici della chiesa, in quanto vitalità umana di diverso ordine e di ragione concreta, specifica, ma come *una ragione di vita civile informata ai principi cristiani nella morale pubblica, nella ragione sociologica, nello sviluppo del pensiero fecondatore, nel concreto della vita politica*. Questa concezione è diversa da quella avuta da mezzo secolo a questa parte, quando una ragione così detta *clericale* faceva dei cattolici sostenitori dei diritti regi di tradizioni ecclesiastico-civili, di regimi politici di casta, traente origine dalla presente sovranità popolare assommavano in sé la guerra contro lo spirito della chiesa per abbattere le forme⁷.

Dal ripensamento della “mistica” democratica di Murri, dal distacco dal suo profetismo⁸ nasce lo Sturzo “messianico del riformismo”, così acutamente definito da Piero Gobetti, perfettamente calato nella realtà politica. Secondo Gobetti, infatti, l’attività di Sturzo «è in diretto rapporto con gli *elementi palingeneticici dell’avvenire dei popoli*. Egli può dunque tentare l’opera di proselitismo fallita ai democratici perché agita la bandiera del riformismo messianicamente e fa partecipare il popolo al processo della laicità [...]»⁹.

Per Gobetti, se Sturzo non accede all’utopia cristiano-democratica di Murri è perché ha ben chiara la distinzione tra riforma religiosa e rivoluzione sociale. Come nella realtà politica egli è il “messianico del riformismo”, così «nella storia della Chiesa, Sturzo rappresentò per un analogo atteggiamento e secondo un’identica misura la parte del *riformista del messianismo*, proprio perché politica e religione creano naturalmente posizioni reciproche. La guerra europea ha dimostrato che la Chiesa non può lottare contro tutta l’Europa, non può teorizzare la sua antitesi con l’eresia, ma deve anzi dialettizzarla con cautela in una pratica di diplomatici. Sturzo, alieno dalle posizioni rivoluzionarie, cercò anche in questa lotta la palingenesi pacifica e ai fermenti rumorosi oppose l’agilità di una transazione. Il Risorgimento è un risultato che bisogna accettare: non vi si può contrapporre una riforma religiosa come rivoluzione che scoppia dall’esterno [...]»¹⁰.

Secondo Sturzo, infatti,

la vitalità nazionale, alla quale fu estranea nel suo agitarsi organico, la forza dei cattolici (antichi e nuovi), e lo spirito della vita pubblica, basato sulla laicizzazione delle forme esterne per arrivare a scristianizzare le interne, non può assumere la guisa di una lotta religiosa, di una contesa per la fede, di una guerra di religione: essa è e resta civile nella sua caratteristica e nella sua finalità immediata, e chi vuole operare in essa, nella guisa presente, deve assumere questa posizione necessaria, imposta dalla natura dell’ambito di vita e dalle caratteristiche del pensiero presente¹¹.

Il riformismo sturziano appare così, a Gobetti, profondamente mosso da esigenze religiose e animato dal desiderio di «rimuovere quegli ostacoli, di ordine politico, sociale, giuridico, che bloccano e limitano la presenza del cristianesimo nel mondo»¹². Lo spirito di riforma

di Sturzo è tutto proteso «a far riuscire il suo cattolicesimo alla politica, andando al popolo attraverso il Vangelo. È in lui la fede del cristiano ottimista e cauto, che opera secondo i suoi limiti di uomo, senza crisi, e sa che la divinità non può non essergli presente perché è universale»¹³.

Sulla scia del motto di Pio X *instaurare omnia in Christo*, il messaggio di Sturzo è rivolto a tutti, «l’esegeta che dal suo studio penetra i segreti delle sacre carte vale quanto l’umile fra’ Galdino che raccoglie le noci mendicando alle porte degli operai di un villaggio, cui lascia la benedizione e l’augurio francescano [...]»¹⁴.

Auspiciando da parte dei cattolici il pieno distacco dall’intransigentismo, Sturzo afferma che

sia giunto il momento (tardi forse, all’uopo, ma non mai tardi per l’inizio di esso) che i cattolici, staccandosi dalle forme di una concezione pura clericale, che del passato storico formava una insegna di vita, e del presente una posizione antagonista di lotta – e sviluppandosi dalla concezione univoca della religione che non solo era primo logico e unico finale, ma insegna di vita civile e ragione anch’essa antagonista di lotta, – si mettano alla pari degli altri partiti della vita nazionale, non come unici depositari della religione, o come armata permanente delle autorità religiose che scendono in guerra guerreggiata, ma come rappresentanti di una tendenza popolare nazionale nello sviluppo del potere civile, che vuoi impregnato, animato da quei principi morali e sociali che derivano dalla civiltà cristiana come informatrice perenne e dinamica della coscienza privata e pubblica.

Ridotto il *non expedit* a una protesta più formale che sostanziale, Sturzo affrontò, secondo Gabriele De Rosa, la nuova situazione che si presentava nell’età giolittiana con il famoso discorso di Caltagirone, «vera *Magna Charta* del popolarismo, lucida e geniale analisi della passata esperienza del cattolicesimo intransigente e anticipazione consapevole e coraggiosa di ciò che avrebbe dovuto essere il futuro partito nazionale dei cattolici. Coraggiosa, perché non dimentichiamo il vero stato del cattolicesimo militante dell’epoca, dopo trent’anni di *non expedit*, diviso ancora tra nostalgici legittimisti, temporalisti, conservatori nazionali, democratici cristiani dalle varie tinte, da Murri a Meda [...]. Il discorso di Caltagirone di Sturzo è veramente





il primo grande discorso di un cattolicesimo moderatamente impegnato nella lotta politica, è il cominciamento di una storia di partito di ispirazione e struttura laica e democratica, è la piena acquisizione da parte della tradizione cattolica democratica di un concetto di partito come strumento per l'esercizio di un potere dentro e non più fuori dall'organizzazione liberale dello Stato moderno»¹⁵.

Il discorso del 1905 chiude dunque l'esperienza del movimento cattolico organizzato nell'Opera dei Congressi e la fase dell'ibridismo politico-religioso che caratterizzò le lotte dei cattolici democratici dalla fine del XIX secolo all'età giolittiana, e nello stesso tempo preannuncia con grande chiarezza le prospettive di impegno di un partito democratico, laico e popolare di cattolici di ispirazione cristiana, ma con la piena consapevolezza dei ruoli e dei fini della Chiesa, dello Stato e dei partiti in una società moderna.

E sebbene l'idea di un'identità politica fosse già molto chiara sin dal discorso di Caltagirone, sebbene nelle affermazioni sturziane ci fosse già una disponibilità sostanziale e storica all'invenzione di un nuovo grande partito di massa, tuttavia Sturzo – continua De Rosa – non si lasciò allora tentare perché «la Santa Sede, che aveva concesso le prime evasioni al *non expedit*, non permetteva la nascita del partito: ammetteva che i cattolici divenissero elettori ma non eletti. Gli amici di Murri tentarono l'operazione del partito anche in queste difficili circostanze senza esiti fruttuosi. Sturzo non si lasciò tentare. Era sicuro che, senza l'abolizione anche formale del *non expedit*, il partito sarebbe riuscito né più né meno di una *chiesuola*, di una congrega di patiti e di velleitari. Sfidare la Chiesa? Testimoniare per testimoniare? Non era affare suo. Il problema non era di fare per testimoniare, ma di fare per realizzare. I tempi erano difficili. L'ondata antimodernista aveva creato un clima di sospetti intorno a tutti i democratici cristiani: l'accusa di ribellione era temuta profondamente da Sturzo. Potremmo dire che egli voleva qualcosa di inimmaginabile per quell'epoca: un partito di cattolici, democratico e costituzionale, nell'ambito dell'ortodossia, un partito che non dilaniasse la coscienza del cattolico fra l'obbedienza alla Santa Sede e il suo pieno dovere civico, un partito che in pratica accettasse una metodologia politica ritenuta per lo più dai visitatori apostolici modernista

ed eretica, e però non fosse imputabile di ribellione. Siamo sempre ai limiti di quella situazione tipicamente sturziana, fra realismo e rischio, fra il buon senso di un curato di campagna e l'ansia realizzatrice del politico sincero e autentico»¹⁶.

Il buon senso e il realismo politico inducevano Sturzo a liberarsi da ogni indulgenza verso sogni integralisti, in difesa della necessità dell'autonomia, dell'aconfessionalismo e della vocazione democratica del futuro partito. Ma, secondo De Rosa, la chiarezza delle idee non significava senz'altro realizzabilità politica; bisognava nel frattempo puntare a salvare, grazie anche al coinvolgimento dei ceti medi rurali e artigiani, le opere sociali ed economiche cattoliche, evitando che esse venissero assorbite e depotenziate, dopo lo scioglimento dell'Opera, dalla pratica trasformista. Solo così si sarebbero create le condizioni affinché la nascita del partito avvenisse, ma al momento opportuno.

Sturzo affidava ogni riforma religiosa, non nel senso classico del termine, a una fiducia piena nella Provvidenza, a una meditazione ricca di fermenti, ma tradizionale. «Certo, egli voleva una riforma ed era quella del clero meridionale, che recava ancora ben visibile nella sua mentalità il vecchio sogno dell'organizzazione patrimoniale e privatistica delle chiese ricettizie, delle chiese cioè di patronato laicale sottratte alla soggezione diocesana, tipiche del Regno del Sud. Riforma del costume religioso e civile di questo clero per riportarlo nell'ambito della più rigorosa ortodossia romana: ecco in sostanza la preoccupazione fondamentale di Sturzo»¹⁷.

Il prete coraggioso, il primo Sturzo, ebbe il merito di indicare al meglio, con lungimiranza, il nuovo rapporto dei cattolici con la vita pubblica, un nuovo rapporto che abbandonasse ogni suggestione di tipo clericale, ogni confusione tra politica e religione, e al tempo stesso che fosse capace di proiettarsi nel futuro.

Era dunque possibile – si chiedeva il sacerdote siciliano – che la potenzialità dei cattolici si svolgesse in Italia nella torma di un partito nazionale?

È chiaro che un qualsiasi partito nazionale di cattolici avrà il diritto e il dovere di intervenire negli atteggiamenti che il governo piglia verso la chiesa, come interviene nel-

le altre nazioni, sostenendo quei principi e quei diritti della religione e dell'anima cristiana del popolo, che formano la caratteristica dei partiti cattolici moderni in tutte le nazioni, senza essere mai un partito clericale, cioè una emanazione di chiesa. E ribadisco questo concetto, già espresso, con la considerazione che altrimenti un partito nazionale parlamentare di cattolici non potrebbe sussistere né il papa vorrebbe affatto le ripercussioni di una attività laica, civile, politica, ispirata sia pure ai principi religiosi; né un tale partito potrebbe rappresentare mai il potere ecclesiastico, di cui esso diverrebbe una specie di gerente responsabile. [...] La necessità della democrazia del nostro programma? Oggi io non la saprei dimostrare, la sento come un istinto; è la vita del pensiero nostro. I conservatori sono dei fossili, per noi, siano pure dei cattolici: non possiamo assumerne alcuna responsabilità. [...] Essa, la democrazia cristiana, è un ideale e un programma che va divenendo, anche senza il nome, evoluzione di idee, convinzione di coscienze, speranza di vita; essa non può essere una designazione concreta di forze cattoliche, ma una aspirazione collettiva, sia pure ancora vaga e indistinta. Resti in questo stato ideale, impalpabile ispiratrice di concezioni pratiche in tutti i rami del nostro agire: economia, municipalismo, nazionalismo, politica; e sarà l'insegna di un partito autonomo, libero, forte, che si avventuri nelle lotte della vita nazionale¹⁸.

Furono necessari altri quattordici anni, la Grande Guerra, il pontificato di Benedetto XV, l'abrogazione del *non expedit*, la fine di ogni possibilità di ritorno al temporalismo, perché si arrivasse all'Appello "ai liberi e forti" e alla fondazione del Partito Popolare Italiano.

Il popolarismo – scriveva Sturzo – è democratico, ma differisce dalla democrazia liberale perché nega il sistema individualista e accentratore dello Stato e vuole lo Stato organico e decentrato; è liberale (nel senso sano della parola) perché si basa sulle libertà civili e politiche, che afferma uguali per tutti, senza monopoli di partiti e senza persecuzioni di religione, di razza e di classe; è sociale nel senso di una riforma a fondo del regime capitalista attuale, ma si distacca dal socialismo perché ammette la proprietà privata, pur rivendicandone la

funzione sociale; afferma il suo carattere cristiano, perché non vi può essere etica e civiltà che non sia cristiana. Il popolarismo era l'antitesi dello Stato totalitario; nacque nell'immediato dopoguerra, perché si presentava che la crisi più grave era la crisi dello Stato, il quale andava verso le concezioni totalitarie¹⁹.

Quell'«aspirazione collettiva» dei cattolici, quell'ideale e speranza di vita dell'opera del primo Sturzo sarà la grande eredità di Alcide De Gasperi, nel secondo dopoguerra, con il ritorno della democrazia.

NOTE

¹ Cfr. L. Sturzo, *I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani*, Caltagirone, 24 dicembre 1905, in <http://www.istitutodegasperi-emilia-romagna.it/pdf-mail/197-06112014a3.pdf> [URL consultato il 25-01-2019]. Sull'esatta datazione del discorso di Caltagirone, 24 o 29 dicembre 1905, la storiografia è discordante. Ci pare condivisibile, a riguardo, quanto riporta l'amico e collaboratore strettissimo di Sturzo, capo dell'ufficio stampa del Partito Popolare, don Giulio De Rossi, in *Il Partito Popolare Italiano dalle origini al Congresso di Napoli*, Francesco Ferrari editore, Roma 1920, p. 17: «[...] Questa sintesi profonda di tutte quelle vaghe aspirazioni dei democratici cristiani [...] fu messa limpidamente in luce dallo stesso D. Luigi Sturzo nel suo discorso di Caltagirone il 29 dicembre 1905». Per uno studio complessivo sull'Autore cfr. G. De Rosa, *Luigi Sturzo*, Utet, Torino 1977.

² M. Borghesi, *Critica della teologia politica*, Marietti, Genova-Milano 2013, p. 140.

³ Cfr. F. Rodano, *Questione democristiana e compromesso storico*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 62.

⁴ M. Borghesi, *op. cit.*, pp. 141-142. Cfr. L. Sturzo, *Il "popolarismo"*, in Id., *Scritti storico-politici (1926-1949)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984, pp. 30-38.

⁵ *Il discorso dell'avv. Meda a Rho. I cattolici italiani nella vita politica*, in «L'Osservatore Cattolico», 29 dicembre 1904.

⁶ G. De Rosa, *Filippo Meda e l'età liberale*, Le Monnier, Firenze 1959, p. 69.

⁷ L. Sturzo, *I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani*, cit. [Corsi nel testo]

⁸ Cfr. L. Bedeschi, *La corrispondenza inedita fra Sturzo e Murri (1898-1906)*, in Aa.Vv., *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici del '900*, a cura di G. Rossini, il Mulino, Bologna 1972, pp. 15-78.

⁹ P. Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Einaudi, Torino 1969, pp. 76-77 [Corsi nel testo].

¹⁰ *Ivi*, p. 77.

¹¹ L. Sturzo, *I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani*, cit.



¹² M. Borghesi, *op. cit.*, p. 144.

¹³ P. Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, cit., p. 77.

¹⁴ L. Sturzo, *I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani*, cit.

¹⁵ G. De Rosa, *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, in Aa.Vv., *Luigi Sturzo nel centenario della nascita*, Atti del Convegno internazionale di studi, Palermo-Caltagirone 26-28 novembre 1971, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, p. 57.

¹⁶ *Ivi*, p. 58.

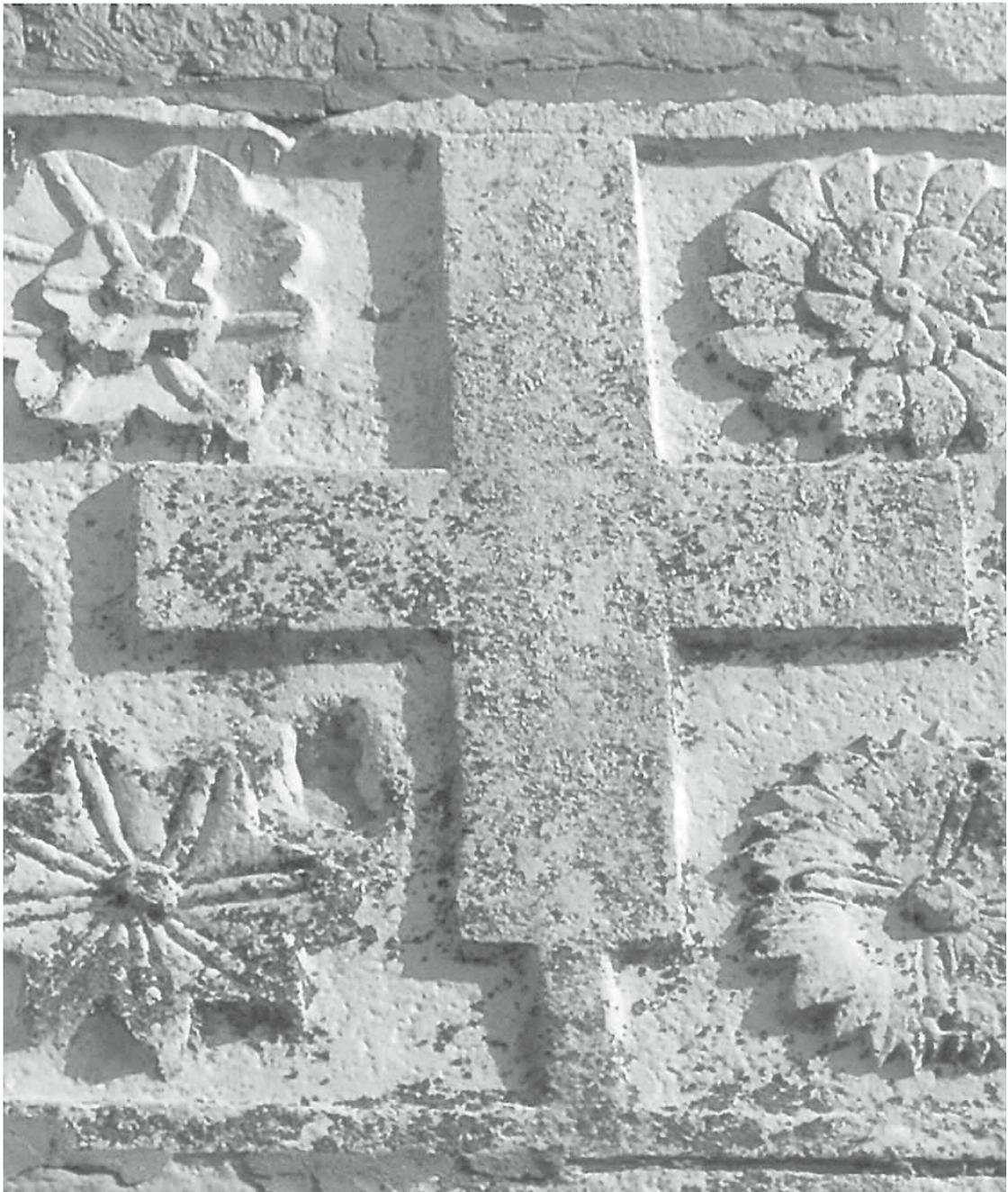
¹⁷ *Ivi*, p. 59.

¹⁸ L. Sturzo, *I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani*, cit.

¹⁹ L. Sturzo, *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, 1939, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, vol. II, p. 168, in <http://old.sturzo.it/luigistorzo/biblioteca-digitale/opera-omnia/01-prima-serie-opere/vol-06-chiesa-e-stato-vol-ii-1939> [URL consultato il 25-01-2019].

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
48-52

PP



Mutignano di Pineto. Chiesa di San Silvestro Papa, *Lastra di transenna DAT*, vol. V, Tomo II, p. 595

L'attualità del popolarismo e il problema politico dei cattolici

Fabio G. Angelini – *Straordinario di Diritto amministrativo presso l'Università Telematica Internazionale Uninettuno di Roma e Direttore Centro Studi Tocqueville-Acton*

Un secolo fa, il 18 gennaio 1919, Sturzo rivolgeva agli uomini liberi e forti un appello¹ senza precedenti nella storia, affinché questi ultimi cooperassero nella promozione degli ideali di giustizia e libertà «per il migliore avvenire della nostra Italia». Un appello quello di Sturzo che, rispetto al clima di rancore che serpeggia nella società italiana, di generale sfiducia e di smarrimento complessivo nel quale versa il Paese, ci pone di fronte a due interrogativi.

Il primo, con tutta la sua drammaticità, riguarda l'esistenza stessa, ai giorni nostri, di uomini liberi e forti a cui poterci appellare. Il secondo attiene, invece, alla capacità del popolarismo di comunicare ancora qualcosa all'uomo del nostro tempo, al punto da rappresentare una valida visione alternativa – e possibilmente più attraente – rispetto al nuovo populismo digitale e alla retorica sovranista/assistenzialista che sembrano essere invece diventati i perni su cui si regge la stagione del cambiamento in corso.

I cento anni che ci separano dalla fondazione del Partito Popolare Italiano hanno certamente segnato, nel bene e nel male, la nostra storia e contribuito a trasformare in profondità la nostra società². Nonostante questo però, a parere di chi scrive, la risposta a entrambi gli interrogativi poc'anzi prospettati può ancora essere affermativa e finanche rappresentare una concreta fonte di speranza per il Paese. A condizione però, di essere consapevoli di dover ripartire dalla (ri)costruzione dei presupposti per un'autentica democrazia. Di mettere in campo cioè, energie e idee nuove per contrastare, da un lato, il progressivo degrado culturale, umano, relazionale e valoriale che incide negativamente sul fronte dell'etica dei comportamenti e, dall'altro, la crescente sfiducia nelle istituzioni, la loro costante delegittimazione, il tentativo di neutralizzare i freni costituzionali e la sistematica violazione dei vincoli internazionali in nome di un malinteso concetto di sovranità popolare che, perdendo la sua connotazione di limite al potere politico³, pone problemi seri

sul corretto funzionamento della democrazia, richiedendo più cultura politica e soluzioni sul fronte giuridico-istituzionale.

A tale consapevolezza si giunge in virtù del fatto che il popolarismo sturziano presuppone, contribuendo altresì alla sua costante rigenerazione, un determinato ordine sociale e politico che ha come presupposto una società attiva e dinamica, capace di apprezzare e incoraggiare l'esercizio delle virtù umane e un assetto istituzionale in grado di promuovere la cooperazione volontaria nel pieno rispetto della libertà individuale e del principio di sussidiarietà. Questi due aspetti si tengono l'uno con l'altro, innescando un circolo virtuoso che alimenta e garantisce il corretto funzionamento dei processi democratici ed economico-sociali.

Si comprende dunque perché, nella prospettiva “plurarchica” sturziana, come l'ha definita uno dei più autorevoli studiosi⁴, la realizzazione del bene comune non possa essere oggetto di delega a favore di un'autorità terza qual è lo Stato, risultando essa piuttosto il frutto della cooperazione volontaria degli individui e, dunque, l'esito degli scambi che avvengono nella sfera privata e in quella pubblica⁵. Di qui il riconoscimento dell'assoluta centralità della persona e delle dinamiche dello scambio sociale quali premesse necessarie su cui si reggono tanto il sistema economico-sociale quanto quello politico.

La novità del metodo proposto da Sturzo risiede nel fatto che, pur senza negare l'articolazione e la disomogeneità della nozione di popolo⁶, egli individua in esso non solo la fonte di legittimazione del potere politico ma, soprattutto, attraverso il principio dello stato di diritto, il limite invalicabile del suo esercizio. Un limite rappresentato dall'esistenza di una società civile realmente libera e perciò sovrana, che riconosce nella persona e nella famiglia il suo nucleo essenziale, e che per questo attribuisce allo Stato solo un ruolo sussidiario e di organizzatore della solidarietà, lasciando ai





processi di scambio sociale e politico il compito di realizzare il bene comune⁷.

Processi questi ultimi che si reggono sui due poli di azione sociale umana⁸: lo scambio per equivalenti e la logica del dono⁹. Laddove, l'incidenza di quest'ultima sui processi di scambio (e, dunque, lo spazio riservato alla gratuità) dipende dal grado di virtuosismo espresso dagli individui che compongono la società civile¹⁰.

Fatte queste considerazioni introduttive possiamo individuare quattro aspetti della lezione sturziana che risultano particolarmente utili per comprendere le dinamiche del nostro tempo e gli eventuali residui spazi di azione.

Il primo aspetto su cui vorrei soffermarmi è il fatto che la forza dell'appello ai liberi e forti risiede, ancor prima che nel suo contenuto, nel suo sapersi rivolgere nello stesso tempo a coloro che rappresentano l'élite e all'intero popolo, richiamandosi alla libertà e alla responsabilità di tutti e di ciascuno. A un popolo cioè, nei confronti del quale si fa appello alla sua maturità civile e alla sua capacità di liberare energie positive, attribuendo a esso – e nella sua interezza – un ruolo attivo, non di semplice spettatore dei processi democratici bensì di fine ultimo dell'azione politico-sociale.

Un secondo aspetto che vale la pena evidenziare riguarda invece il fatto che, sebbene democrazia significhi, etimologicamente, dominio del popolo, essa non si traduce semplicemente nella regola della maggioranza¹¹. A coloro che si illudono di rinnovare la democrazia restituendola ai cittadini attraverso l'utilizzo di strumenti digitali per l'aggregazione delle preferenze individuali occorre rispondere che, a meno di non adottare la regola dell'unanimità¹² quale criterio per le scelte collettive, la mera sostituzione del tradizionale sistema di intermediazione politica con un algoritmo non implica affatto, né il superamento del sistema della delega politico-amministrativa, né la soluzione alle possibili distorsioni insite nel processo democratico¹³. Ciò in quanto – in un qualsiasi sistema democratico nel quale non viga il criterio dell'unanimità – l'adozione di ogni decisione pubblica comporta sempre svantaggi per alcuni e vantaggi per altri¹⁴ con la conseguenza che le scelte politiche tenderanno naturalmente a soddisfare solo una parte dei cittadini, mai l'intero popolo, risultando pertanto la restante parte costretta a sopportare i costi di tali decisioni, ovvero, a pagare per la produzione di beni pubblici che essa desidera in misura minore o non desidera affatto.

Un siffatto processo decisionale pubblico, caratterizzato dalla sussistenza di costi esterni e costi interni¹⁵, si scontra allora con trappole e dilemmi sociali tali per cui la ricerca dei vantaggi di breve periodo, per le ragioni di opportunismo che guidano i comportamenti razionali degli attori di tale processo, può condurre a risultati non desiderabili, con l'effetto di esporre gli individui e la loro libertà al costo dell'inefficienza delle decisioni e finanche alla progressiva erosione degli spazi di azione concessi a una società civile che appare via via più disaggregata e passiva, a fronte della crescita esponenziale del settore pubblico.

La conseguenza è ridurre la democrazia da processo inclusivo a uno estrattivo¹⁶, dando vita a una realtà sociale fondata sullo sfruttamento della popolazione e sulla creazione di monopoli con l'effetto di ridurre la vitalità della società riducendone la capacità di inventiva, di esprimere la solidarietà e di creare benessere sociale. Ciò vale, tanto per la democrazia tradizionale quanto per quella diretta/digitale. Il problema, infatti, in entrambi i casi, non sono le modalità attraverso cui i cittadini fanno sentire la propria voce, bensì l'esigenza di un assetto istituzionale capace di condurre a un'interazione umana in grado di orientare gli scambi che avvengono nella sfera pubblica verso risultati che siano nello stesso tempo efficienti dal punto di vista allocativo e rispettosi dei principi e valori di fondo iscritti nell'ordinamento giuridico. Risultato quest'ultimo a cui è possibile giungere solo interpretando la politica come servizio¹⁷ rivolto all'intero popolo e non solo a una parte di esso.

In nome del consenso (di una parte) del popolo e, più recentemente, del mito della democrazia diretta/digitale, assistiamo invece alla costante sopraffazione di una (presunta) maggioranza su una minoranza e alla pretesa di allentare i limiti imposti dall'ordinamento giuridico al potere politico in spregio a qualsivoglia principio dello stato di diritto e della stessa sovranità popolare.

Il risultato è il blocco della società, un clima di sfiducia generale e un preoccupante processo di disgregazione dei legami sociali e di imbarbarimento culturale e morale. Di fronte allo sdoganamento di parole come populismo e sovranismo, il metodo del popolarismo può rappresentare l'antidoto contro un malinteso concetto di democrazia. Dal ruolo delle istituzioni al valore dell'istruzione superiore, dal sapere scientifico e tecnologico a quello economico,

passando per i principi fondamentali della dignità umana e del rispetto della vita, tutto sembra ormai poter essere messo in discussione in nome di un'idea della democrazia che si regge sul depotenziamento dei principi dello Stato di diritto in nome della pretesa del potere governante di rivendicare margini di azione sempre maggiori, sull'esaltazione del mito della democrazia diretta e sulla pretesa di poter semplicemente rimettere ogni scelta della vita del Paese alla volontà della maggioranza.

Quanto detto sin qui non significa certo che il nostro sistema democratico fosse perfetto, né che le nuove tecnologie non possano contribuire sensibilmente al miglioramento dei processi democratici, limitandone le distorsioni e favorendo una maggiore aderenza delle scelte politiche alle preferenze dei cittadini, pur nel rispetto dei valori di fondo dell'ordinamento.

Tuttavia, la via del populismo digitale e del sovranismo/assistenzialista che ci viene proposta come prospettiva di cambiamento rappresenta in realtà una strada senza uscita, lungo la quale le ragioni della libertà individuale rischiano di essere sacrificate sull'altare della ricerca del consenso e dei limiti dello scambio politico-elettorale.

Per averne prova basti pensare alle ricadute in termini di costi esterni della vicenda *no vax*, dell'introduzione del reddito di cittadinanza e dei suoi meccanismi distorsivi come l'assunzione senza concorso di migliaia di *navigator*, del blocco delle grandi opere o, ancora, del braccio di ferro con l'Europa che ci è costato caro sia in termini di interessi sul debito sia, come nel caso dell'immigrazione, di vite umane. In tutti questi casi sono prevalse le ragioni di una parte nonostante i loro costi siano ricaduti sull'intera collettività. Non è questa la politica come servizio, non è questa la prospettiva plurarchica sturziana.

Ancora oggi dunque, a cento anni di distanza dall'appello ai liberi e forti, la vera via del cambiamento passa per la cooperazione volontaria degli individui e dalla capacità di coinvolgimento dell'intero popolo in un complessivo progetto per il Paese, secondo il metodo popolare tracciato da Luigi Sturzo, fondato sulla virtuosa interazione tra tutte le sfere di libertà dell'individuo.

Una democrazia autentica, infatti, non comprime la libertà individuale in nome del consenso popolare, bensì la richiede come suo presupposto indefettibile al pari di come la

libertà necessita della democrazia affinché di essa ne possa godere l'intero popolo e non solo una classe privilegiata¹⁸. È in questa tensione tra popolo e libertà che si risolve il populismo sturziano, rendendolo tuttora una ricetta non solo pienamente applicabile ai giorni nostri ma realmente rispettosa del principio della centralità della persona, coerente con una visione antropologica e morale che affonda le sue radici nell'umanesimo cristiano.

Il terzo aspetto che vorrei evidenziare è, allora, che proprio dalle persone e dall'esercizio delle virtù umane che occorre ripartire per riattualizzare la lezione sturziana. È allo spirito di iniziativa di questi uomini e donne che il nuovo appello ai liberi e forti deve essere rivolto affinché questi, riconoscendone i vantaggi morali e materiali, cooperino creando i presupposti per la riscoperta di un senso di fiducia senza il quale non può esserci né sviluppo né benessere sociale. Un benessere che transita necessariamente dal progresso delle idee, dalla creatività, dall'intelligenza e dalla volontà degli uomini perché, richiamando la lezione di Carlo Cattaneo, «non v'è lavoro, non v'è capitale, che non cominci con un atto di intelligenza» e «chiuso il circolo delle idee, resta chiuso anche il circolo delle ricchezze».

Arriviamo così al quarto e ultimo punto di questa riflessione. Per un autentico sviluppo e cioè, per uno sviluppo integrale della persona umana, le qualità morali, l'intelligenza, la capacità di innovare e di rischiare da sole non bastano. Occorre che tali qualità siano a loro volta sostenute e incoraggiate da un sistema istituzionale capace, da un lato, di riconoscerne l'altissimo valore e, dall'altro, di creare le condizioni affinché tutti possano partecipare ai processi economico-sociali che discendono dall'innovazione e dalla tecnologia, ponendo al centro la persona e tutelandone la dignità e la libertà.

Quest'ultima riflessione si lega a quella precedente perché, specie in un contesto digitale come quello attuale, nel quale i dati costituiscono una vera e propria fonte di ricchezza detenuta principalmente da soggetti privati, se si accetta la concentrazione del potere nelle mani di pochi, per di più garantita da meccanismi istituzionali estrattivi che negano la logica schumpeteriana della "distruzione creativa" come leva del ricambio in ambito politico, economico e culturale, l'assetto istituzionale risulterà tale da permettere lo sfruttamento di grandi ricchezze da parte di pochi, chiudendo



così il circolo delle idee e con esso quello delle ricchezze.

A conclusione di questa riflessione v'è dunque da chiedersi perché, nonostante la dimostrata attualità del popolarismo, la sua traduzione politica incontri così tante difficoltà e resistenze. Ritornando all'analisi iniziale, a parere di chi scrive, la difficile traduzione politica del popolarismo da parte degli eredi di quella tradizione sconta due problemi: un fattore umano e uno istituzionale. Senza intervenire prioritariamente su questi due fronti, intimamente connessi l'uno con l'altro, e pur senza negare l'attualità della lezione sturziana, non sussiste alcuno spazio di agibilità politica per un'offerta che incarni la visione della società e della politica sin qui illustrata.

Questa constatazione è legata a doppio filo con quella della presenza dei cattolici in politica¹⁹ laddove, la rinuncia a essere il lievito della società è coincisa con la passiva accettazione dei trend culturali del momento e con l'adozione di una strategia politica di mero posizionamento che ha reso i cattolici, per usare l'azzeccata espressione di Dario Antiseri, prima presenti ovunque e inefficaci dappertutto (se non complici dei peggiori misfatti) e, oggi, perfino completamente assenti dalla scena politica e culturale del Paese.

Il problema politico degli eredi della tradizione sturziana è allora quello di dover ripartire, prima che dalle sigle e dai contenitori, dalla propria fede, dall'adesione autentica ai propri valori e da quella visione relazionale che è al cuore della dottrina sociale cristiana, mettendola al servizio di un processo di ricostruzione dei presupposti culturali e morali della società italiana, che richiede gratuità nell'impegno sociale e una forte attenzione ai temi della formazione umana, culturale e professionale delle nuove generazioni.

Solo se si è disposti ad accettare il rischio di intraprendere questo lungo percorso – incontrando, formando, testimoniando e vigilando, essendo indisponibili a compromessi sui valori e sulle regole necessarie per un corretto svolgimento del processo democratico – sarà possibile immaginare una nuova stagione del popolarismo che, depurata dalle contraddizioni della precedente, possa portare al Paese una ventata di cambiamento nel segno della centralità della persona, dell'inclusione nei processi politico-amministrativi²⁰ e del reale esercizio della sovranità popolare.

NOTE

¹ L. Sturzo, *La costituzione del Partito Popolare Italiano. Appello al Paese*, in *Il pensiero economico. Antologia dei testi sturziani per un esame di coscienza culturale*, (a cura di) G. Palladino, Milano 2008.

² Per una ricostruzione storica delle vicende che hanno accompagnato la nascita e il declino della Repubblica italiana si rinvia a P. Craveri, *L'arte del non governo. L'inesorabile declino della Repubblica italiana*, Venezia 2016.

³ Si veda in proposito la teoria dell'autolimitazione di G. Jellinek, *Die Lehre des Staatenverbindungen*, Wien, 1882. Jellinek il quale definisce la sovranità come il potere giuridico che ha intrinsecamente in sé la capacità di limitarsi. Come evidenziato da A. Mattioni (*Sovranità*, Digesto Discipline Pubblicistiche, Aggiornamento, 2012, p. 700) «Per questa dottrina così come lo Stato nelle relazioni internazionali non può trovarsi limitato che per mezzo della sua volontà liberamente espressa, allo stesso modo l'ordinamento interno dello Stato non può che risultare sottoposto a limiti dipendenti dalla sua volontà così da poter concludere che la sovranità è la qualità della funzione pubblica in virtù della quale ha la facoltà esclusiva di limitarsi giuridicamente da se stessa; espressamente Jellinek sostiene che la sovranità non esige affatto che il potere dello Stato sia senza limiti ma richiede soltanto che i limiti dipendano soltanto dalla sua volontà». Come evidenziato da A. Spadaro, *Dalla "sovranità" monistica all'"equilibrio" pluralistico di legittimazioni del potere dello stato costituzionale contemporaneo*, «Rivista AIC», n. 3, 2017, «la sola idea di un "potere" sovrano, se intesa coerentemente e dunque alla lettera, comporta sempre – per chi se ne ammanta – il rischio dell'abuso, del delirio e, quindi, della ubris». È proprio «per cercare di "ingabbiare" l'incontenibile idea, prima teologica e poi politica, di sovranità [...] [che] va accettato il principio che ci debbano comunque essere "regole" che limitano ogni presunzione di potere "sovrano". E queste regole fortunatamente sono, oggi, le regole della Costituzione».

⁴ F. Felice, *La lezione di Sturzo, non solo i cattolici*, «Il Sole 24 Ore», 20 gennaio 2019.

⁵ Sulla democrazia come processo di scambio si è molto soffermata la teoria della scelta pubblica e, in particolare, gli esponenti della Scuola della Virginia. Come evidenziato da D. Da Empoli, *Introduzione*, in *Stato, mercato e libertà*, Bologna 2006, pp. 1-2, «l'economia delle scelte pubbliche viene normalmente definita come "studio economico delle decisioni non di mercato" o anche come "applicazione dell'economia alla scienza politica". [...] In netto contrasto con gli economisti di lingua inglese per questa problematica (specie all'inizio degli anni Cinquanta), Buchanan si è proposto di studiare le istituzioni e le regole su cui si fondano, ponendo l'individuo al centro di esse». James M. Buchanan, premio Nobel per l'economia nel 1986, è l'esponente più rappresentativo della *Public Choice* cfr. Richard E. Wagner, *James M. Buchanan and Liberal Political Economy: A Rational Reconstruction*, Lexington Book, 2017. Insieme a Gordon Tullock è l'autore del volume *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale*, Bologna, 1998 che contiene l'impostazione scientifica della teoria

della scelta pubblica. Il contributo scientifico di Buchanan è ora raccolto in *The Collected Works of James M. Buchanan*, Liberty Fund, Indianapolis, 20 vol., 1999-2000.

⁶ F. Felice, *La lezione di Sturzo, non solo i cattolici*, cit.

⁷ R. Buttiglione, *Dottrina economica e dottrina sociale a confronto*, in *Il problema politico dei cattolici*, Casale Monferrato 1994, p. 150 ss.

⁸ R. Buttiglione, *Verso una autentica democrazia*, in *Il problema politico dei cattolici*, Casale Monferrato 1994, p. 144 ss.

⁹ Sulla regola del dono e sulla sua importanza per il corretto funzionamento del sistema economico e sociale si è soffermato in particolare Benedetto XVI nella lettera enciclica *Caritas in veritate* evidenziando come «senza forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca il mercato non può pienamente espletare la propria funzione economica» (par. 34 e ss).

¹⁰ Sulle virtù borghesi cfr. F. Felice, *Neocon e teocon. Il ruolo della religione nella vita pubblica statunitense*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 54 ss. Per un approfondimento più generale sulle virtù umane, Josemaría Escrivà, *Le virtù umane*, in *Amici di Dio*, Milano 2009, p. 97 ss.

¹¹ R. Buttiglione, *Verso una autentica democrazia*, in *Il problema politico dei cattolici*, Casale Monferrato 1994, p. 137.

¹² La prospettiva teorica di riferimento è quella offerta da J.M. Buchanan - G. Tullock, *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale*, Bologna 1998.

¹³ Per un'analisi nella prospettiva della *public choice* v. F. Forte, *Manuale di Scienze delle Finanze*, Milano 2007.

¹⁴ J.M. Buchanan, *La rilevanza dell'ottimalità paretiana*, in *Stato, mercato e libertà*, Bologna 1989, pp. 141-143.

¹⁵ Secondo Buchanan e Tullock (*cit.*, pp. 116 ss. e 121 ss.) i costi esterni corrisponderebbero ai costi dell'interdipendenza sociale, diversamente da quelli interni che invece corrisponderebbero ai costi decisionali.

¹⁶ Secondo D. Acemoglu e J.A. Robinson, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di potenza, prosperità e povertà*, Milano 2013, esistono due tipologie di istituzioni: quelle «estrattive» e quelle «inclusive». Le prime («estrattive») comportano una realtà sociale fondata sullo sfruttamento della popolazione e sulla creazione di monopoli, riducendo gli incentivi e la capacità di iniziativa economica della maggior parte della popolazione. Esse permettono così a determinati gruppi sociali e corporazioni, talvolta anche con il tacito o esplicito consenso del decisore pubblico, di appropriarsi del reddito e della ricchezza prodotta da altri. Le seconde («inclusive»), invece, permettono, incoraggiano e favoriscono la partecipazione del maggior numero possibile di persone, al fine di canalizzare nel modo migliore i talenti e le abilità, permettendo a ciascuno di realizzare il proprio progetto di vita. Esse necessitano dello Stato, di uno Stato forte e imparziale, che garantisca il libero accesso a tutti alla competizione; di uno Stato regolatore e arbitro, ma mai giocatore o, peggio, colluso con qualche giocatore.

¹⁷ F. Felice - M. Serio, *Chiesa e mondo: la lavanda dei piedi e il lavarsene le mani. Il potere è puro «servizio» (ai cristiani lo insegna la Croce)*, «Avvenire», 29 marzo 2013.

¹⁸ Nel 1936, in occasione della fondazione del People and Freedom, Luigi Sturzo scriveva: «Popolo e libertà è il motto di Savonarola; popolo significa non solo la classe

lavoratrice ma l'intera cittadinanza, perché tutti devono godere della libertà e partecipare al governo. Popolo significa anche democrazia, ma la democrazia senza libertà significherebbe tirannia, proprio come la libertà senza democrazia diventerebbe libertà soltanto per alcune classi privilegiate, mai dell'intero popolo».

¹⁹ Per una riflessione critica sul tema, ancora pienamente attuale cfr. F.G. Angelini - F. Felice - D. Antiseri, *Cattolici e politica: un nuovo progetto*, «Corriere della Sera», 7 settembre 2012.

²⁰ Per le ragioni sin qui esposte risulta condivisibile l'opinione di F. Sciarretta, *La dimensione inclusiva dei processi decisionali pubblici quale forma di legittimazione dei pubblici poteri*, «Rivista AIC», n. 2, 2016 secondo cui «la dimensione democratica del potere, sintetizzata dalla formula costituzionale che attribuisce al popolo la sovranità e fondata sul concetto di rappresentanza politica, conosce ormai da tempo una crisi profonda e sempre più marcata». Secondo l'autore, «la rigenerazione della democrazia rappresentativa con conseguente riappropriazione popolare della sovranità non si realizza con una semplice revisione, per quanto incisiva, del circuito politico-istituzionale, ma passa necessariamente attraverso la democraticità dell'amministrazione [che, a sua volta, richiede un maggiore] grado di partecipazione dei cittadini nella sfera amministrativa, ancora sottratta a meccanismi diretti di sovranità popolare e caratterizzata dalla guida indiretta degli organi politici di vertice».



Atri. Chiesa di San Francesco, *Altare del braccio sinistro del transetto, particolare*, XVII sec. DAT, vol. V, p. 392



Il Bene in quanto fine della persona secondo Jacques Maritain

Parte II

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
58-64

Samuele Pinna – Sacerdote ambrosiano e teologo

A Vittorio Possenti nel suo ottantesimo compleanno

1. Desiderio di felicità

L'uomo è libero di determinare i suoi fini, di scegliere il suo fine ultimo, ma questa scelta non modifica il valore, che impegna la volontà: «ciò che è ultimo nell'ordine dell'esecuzione diventa il primo nell'ordine dell'intenzione»¹. Il valore è predeterminato dall'essere, nella sua oggettività, il fine è scelto per autodeterminazione dal soggetto, perché «il desiderio naturale di felicità è una specie di cornice vuota: dipende dalla mia scelta riempire questa cornice con un quadro determinato»². Tuttavia, per fondare una morale non basta il valore, perché nell'azione la causa formale deve esplicitarsi attraverso una causa finale: «la bontà o la malizia intrinseca di un atto ci forniscono il perché formale, ma resta necessario il perché finale, quando si tratta del passaggio all'esistenza; per avere presa sull'esistenza i valori debbono essere inseriti nel dinamismo della nostra naturale tendenza alla felicità»³. In realtà «la ricerca della felicità – spiega Possenti –, è per l'uomo qualcosa a cui tende non per libera scelta, ma per profonda e incoercibile necessità di natura: la perfetta e compiuta felicità è in tal modo il *fine ultimo soggettivo* dell'essere umano, come avevano ben compreso i Greci, che su tale assunto fondavano tanta parte delle loro dottrine morali»⁴. Se si vuole, tale fine ultimo soggettivo è quella nota costante, dove, tutto il resto, non è escluso ma marginale rispetto al tema principale. Quell'unica nota è ciò che permette l'incontro puro, perché purificato, con Dio. Una nota, come quella del *Preludio op. 28, n. 15* di Chopin, detta «la goccia», che ritorna continuamente nonostante le variazioni del tema (della vita). Si tratta di una nota sola, eppure quando ci si accorge di questa nota – fa osservare Luigi Giussani – non la si perde più, non si può più lasciarla o dimenticarla, resta una *fissazione*.

Tale pensiero fisso è il *desiderio della felicità*⁵. La sete di felicità si può obliare, ma – come afferma ancora Giussani – ritorna, come urgenza senza la quale l'uomo non può vivere: inizia e finisce il breve brano della nostra vita. È quanto suggerisce il Poeta nel viaggio della *Commedia*: l'uomo è, infatti, «desiderio, ossia in rapporto con le stelle, e Dante – con questa parola, dal latino *sidera* (*de-sidera*) – ha concluso tutte e tre le cantiche: «e quindi uscimmo a riveder le stelle» (*Inferno*, XXXIV, v. 138), «puro e disposto a salire alle stelle» (*Purgatorio*, XXXIII, v. 145), «l'amor che move il sole e l'altre stelle» (*Paradiso*, XXXIII, v. 145)»⁶. La ricerca della felicità, insita in ogni creatura, è tensione verso l'eterno, che coincide con la Verità, il Bene e la Bellezza. San Tommaso d'Aquino parlerà del *desiderium naturale videndi Deum* (desiderio naturale di vedere Dio): «la passione che attraversa l'uomo è quella di contemplare Dio, ma un Dio che non è in concorrenza con l'uomo, non è in dialettica con lui; un Dio così intimo all'uomo che promuove l'uomo stesso»⁷. Il desiderio porta a comprendere che con Dio è possibile la redenzione in cui è «salvo ogni particolare della vita, perché l'uomo viene al mondo con un grande desiderio, con una grande speranza, una grande promessa di bene; contraddetta, apparentemente, nell'esperienza quotidiana della presenza del male, della morte e del dolore. In questa ferita stanno tutta la dignità e la grandezza della vita dell'uomo. Dante, il cristiano Dante, scrive la *Divina Commedia* per raccomandarci di non disperare: una speranza è possibile, di certezza si può vivere, perché tutto è rapporto con le stelle»⁸.

L'etica cristiana, dunque, «secondo Maritain, non può che distinguere tra Bene e Felicità, e indicare che bisogna amare il *Fine ultimo assoluto* (Dio, Supremo Bene per sé sussistente) più che il fine ultimo soggettivo (la Felicità). Di fatto si può dire che il cristianesimo abolisce la separazione tra «Fine ultimo assoluto» e «Fine ultimo soggettivo», perché quest'ultimo, cioè

la beatitudine, altro non è che l'unione diretta e indissolubile con Dio, Fine ultimo assoluto. Purtuttavia i due fini di per sé rimangono distinti, essendo distinti la pienezza soprannaturale in cui il soggetto si compie e Dio stesso»⁹. Il desiderio della visione di Dio è iscritto nell'animo umano («che del disio di sé veder n'accora»¹⁰) e quando si compie rinasce ancora da se stesso («saziando di sé, di sé asseta»¹¹).

L'intero ordine delle creature – spiega Gilson – deriva da una sola causa e tende a un solo fine. Possiamo pertanto attenderci che il principio che regola le azioni morali sia identico a quello delle leggi fisiche; la causa profonda che fa sì che la pietra cada in basso, che la fiamma salga in alto, che i cieli siano mutanti e che gli uomini siano in grado di volere è sempre la medesima; ciascuno di questi esseri agisce esclusivamente per raggiungere, tramite specifiche operazioni, la perfezione che gli è propria, e per realizzare mediante ciò il suo stesso fine, che è quello di somigliare a Dio: *unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem*. Tuttavia, poiché ciascun essere è definito da una propria peculiare essenza, dobbiamo aggiungere che ciascuno avrà una sua peculiare maniera di realizzare il fine comune a tutti. Poiché tutte le creature, anche quelle sprovviste di intelletto, sono ordinate a Dio come loro fine ultimo, e poiché tutte le creature raggiungono il loro fine ultimo nella misura in cui partecipano alla somiglianza con Dio, è di conseguenza necessario che le creature intelligenti raggiungano il loro fine nella maniera a esse peculiare, vale a dire tramite l'operazione propria delle creature intelligenti e la conoscenza di essa. Risulta quindi immediatamente evidente che il fine ultimo di una creatura intelligente è conoscere Dio¹².

L'«errore»¹³ sta nel disgiungere l'obbligazione e il valore morale dal fine, perché – afferma Viotto – «il mio bene fa tutt'uno con il Bene in se stesso. Se Dio esiste, Egli è il fine ultimo e il bene dell'uomo. Ma questo fine non è raggiungibile nell'ordine naturale. La felicità naturale lascia l'uomo insoddisfatto, e l'uomo non può soddisfare il suo desiderio di vedere Dio, perché si trova esistenzialmente in uno stato di natura decaduta. Lo stato di natura pura è uno stato possibile, ma non reale. L'etnologia, la storia comparata delle religioni, la teologia spiegano questa insoddisfazione della condizione umana e l'aspirazione ad una condizione

sovraumana, che la filosofia indiana pretende di raggiungere mediante una mistica naturale, mentre la filosofia cristiana sa che è dono della grazia di Dio»¹⁴.

2. L'obbligazione morale e la sofferenza

L'obbligazione morale o il *dovere* è «una coercizione esercitata dall'intelletto sul libero arbitrio»¹⁵. Tuttavia, «la nozione di dovere e di obbligazione è fondamentale nell'ordine della moralità, come la nozione di unità o di numero nell'ordine matematico»¹⁶. Il sentimento di obbligazione, infatti, «è il sentimento di essere vincolato dal bene che io vedo»¹⁷. L'obbligazione dipende dal valore e si esprime in due momenti: 1. «fai il bene, evita il male»¹⁸, che è ancora un'affermazione tutta intellettuale; 2. «tu devi fare il bene ed evitare il male», quale formulazione universale dell'obbligazione morale. Ciò consiste in una «costrizione niente affatto fisica, una costrizione puramente intellettuale, costrizione della visione sul volere in virtù della natura stessa del volere»¹⁹.

L'obbligazione si riferisce alla natura dell'uomo, alla struttura del suo essere, anche se è rinforzata dai condizionamenti sociali e fortificata dai comandamenti divini.

Essa – precisa Viotto – non è una forma vuota, un imperativo categorico che si imponga dall'esterno sulla natura dell'uomo. La volontà non può volere il male per se stesso, in quanto tale, ma l'uomo nel suo autodeterminarsi è libero di scegliere il male, di non obbedire alla regola. Sul piano del *giudizio speculativamente pratico*, come visione astratta della norma, l'uomo non può non cogliere l'obbligazione, mentre sul piano del *giudizio praticamente pratico* dell'azione concreta da farsi l'uomo può trasgredire l'obbligazione, e contraddicendosi fare il male²⁰.

Nell'ordine della prassi, è presente anche l'errore, analizzato mediante quattro elementi: 1. l'atto esterno (la non conformità alla norma-pilota), 2. la consapevolezza morale (l'implicazione della volontà nell'atto perverso), 3. la responsabilità psicologica (le condizioni di esercizio del libero arbitrio), 4. l'opposizione contro qualche cosa (la società, la creazione, Dio).

Da qui, Maritain si sofferma sulla nozione di sanzione, che sviluppa alcune considerazioni





sul premio e sul castigo considerati come una conseguenza intrinseca all'ordine morale, perché «il male e il bene comportano un accrescimento o una privazione di essere»²¹. Il premio o il castigo dipendono dall'azione intrapresa, poiché sono una conseguenza naturale delle azioni compiute e, in qualche modo, ricadono sull'agente libero, in ragione della sua responsabilità. Sono, pertanto, una remunerazione per l'azione compiuta e non un rimedio sociale o personale: il male – afferma qui Maritain – ha nientificato l'essere e ha privato l'ordine di qualcosa di dovuto. È, qui, individuata la dialettica intrinseca dell'ordine morale: «la legge di riequilibrio dell'essere»²², dove si deve tenere presente che «la storia del mondo progredisce simultaneamente nella linea del bene e nella linea del male»²³.

Il male, che incide su chi lo compie, ristabilisce l'ordine e permette la guarigione morale mediante la pena, perché «il colpevole è ricondotto al suo vero posto, cessa di essere sfasato e dislocato, è esistenzialmente riordinato. Se accetta la pena come giusta, sarà guarito»²⁴. La pena e la sofferenza, hanno così un doppio significato, sono nella loro oggettività una *punizione-restaurazione* dell'ordine e nella soggettività una *punizione-rimedio*. Il peccato «ha privato Dio del dovuto, ma la misericordia di Dio va oltre (non contro) la giustizia, perché Dio può rimettere i peccati; e quando non c'è più colpa non è più necessaria la pena; la compensazione diventa superflua, perché l'amore di Dio accresce l'essere ben oltre la diminuzione causata dal male. Ma se il colpevole non accetta il perdono rimane nella sua colpa»²⁵. Il dannato è colui che ha scelto il castigo, rifiutando il bene e ottenendo quello che ha deciso, perché la legge della fruttificazione del bene e del male è «una specie di principio di Archimede metafisico»²⁶.

È la non considerazione della regola da parte dell'uomo la premessa per l'atto immorale, che è un venir meno al dover essere (causa deficiente). Non solo, introduce anche una ferita nell'essere che va risanata. Tuttavia, «se il male cresce assieme al bene, il bene cresce maggiormente»²⁷.

Si è di fronte al male, che produce sofferenza, che «in se stessa non è un bene, essa è un male»²⁸. Tuttavia, il suo effetto è ambivalente, perché «diminuisce ciò che vi è di biologico nell'uomo, ma può rafforzare e purificare ciò che vi è di morale in lui»²⁹. Maritain considera tre atteggiamenti di fronte alla sofferenza:

- a) è un fatto – riassume Viotto – dipendente dalla natura, una fatalità che si accetta curvando le spalle;
- b) è la conseguenza di una colpa originale, ma è un'assurdità che un innocente soffra. (Tappa della sofferenza cristiana offuscata, Dostoevskij);
- c) è una partecipazione alla sofferenza di Cristo. (Tappa della sofferenza cristiana allo stato maturo, Bloy)³⁰.

Secondo Léon Bloy, il quale è vissuto nella povertà e nella solitudine per una scelta personale (ossia per una coerenza morale con la visione del male e della menzogna che devastano il mondo), è soltanto la sofferenza che può redimere a partire dalla Croce di Cristo³¹.

Perché – si chiede Journet – la sofferenza e la morte delle persone? L'Apostolo risponde che, per colpa di uno solo, la morte ha regnato (Rm, 5, 17), che essa è la mercede del peccato (6, 23). E perché la sofferenza e la morte del Figlio dell'uomo? La risposta è nel Vangelo: «Il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (Lc, 19, 10). Quale ragione trovare a questa follia? «Dio ha tanto amato il mondo che ha dato il Suo unico Figlio affinché chiunque crede in Lui non perisca ma abbia la vita eterna» (Gv, 3, 16). La prova dell'amore può andare ancora oltre? Sì: «Non vi è prova di amore maggiore che dare la propria vita per i propri amici» (15, 13). Nel mondo c'era sofferenza e morte. Il Figlio di Dio scende nel mondo per partecipare a quella sofferenza e a quella morte «per diventare in tutto simile ai suoi fratelli» (Eb, 2, 17), per «essere provato in tutto come noi, eccetto che nel peccato» (4, 15), e noi possiamo aggiungere per sposare l'umanità nel punto più profondo della sua miseria, e capovolgere per lei il senso della sofferenza e della morte. Così si svolge l'inaudita dialettica della sofferenza cristiana. La sofferenza, la morte sono un male che Dio detesta, che non vuole per il primo uomo. Ma l'uomo le introduce nel mondo con la sua ribellione, e sotto di esse è oppresso, schiacciato. Da quel momento la sofferenza e la morte cambiano aspetto agli occhi di Dio. Gli erano odiose, ora Gli divengono desiderabili, invidiabili, da quando sono divenute umane. Egli scende dal cielo per prenderle su di Sé; ma non le sopprime, fa di più: dà loro un senso, le illumina dall'interno, le trasfigura, le divinizza. Ed allora esse possono essere desiderabili per l'uomo: diventano ciò che Gesù

stesso chiamava in modo profetico una croce, un riflesso della sua Croce; beati quelli che vorranno portarla con lui: essi saranno portati da lei là ove non vorrebbero andare, ma ove per loro è meglio andare. La dialettica della sofferenza cristiana è compiuta: Dio, che non voleva per noi né sofferenza né morte, le invidia quando sono diventate nostre; le trasfigura facendole Sue in Suo Figlio, affinché a nostra volta possiamo invidiarle³².

Dal canto suo, il filosofo francese spiega che «il Cristo non ha scelto la sofferenza perché è buona, ma ha voluto subirla per salvare il mondo»³³ e i santi «la amano e la tengono cara come sofferenza del Cristo cui essi partecipano, non come sofferenza, perché come tale essa è sempre odiosa»³⁴. La sofferenza ha, però, un senso, seppur «nell'ordine naturale si deve lottare contro di essa, si deve tentare di diminuirla per quanto è possibile, poiché è un male»³⁵. Tuttavia, «nell'ordine soprannaturale la sofferenza è pur sempre un male, ma un male di cui Dio si serve per il nostro bene e del quale soltanto Lui può servirsi con tanta sicurezza. Perciò quando essa giunge bisogna benedirlo, perché nelle mani di Dio, quel male può diventare un bene. Ma non si può desiderarla per altri, perché è un male»³⁶. La sofferenza diviene, addirittura, luminosa, non riducendo l'uomo a una vita schiacciata e oppressa.

La sofferenza – scrive ancora Journet – è un male nel Cristo come in noi. Ma la carità, che l'ha divinamente illuminata nel Cristo in Croce, può illuminarla anche in noi, estendendosi da lui a noi. «Il vostro sacrificio – viene detto a santa Caterina da Siena – dev'essere insieme del corpo e dello spirito, come la coppa e l'acqua che si offre al padrone: non gli si può dare l'acqua senza la coppa, e la coppa senza l'acqua non gli procurerebbe alcun piacere. Così Io vi dico, dovete offrirmi la coppa delle molteplici prove corporali secondo il modo col quale ve le mando: senza scegliere il luogo, il tempo, la prova, secondo il vostro desiderio, ma conformandovi al Mio. Ma questa coppa deve essere piena d'affezione, di amore e di vera pazienza, dimodoché voi portiate e sopportiate i difetti del vostro prossimo, provando odio e dolore del vostro peccato. Allora... ricevo questo dono dalle Mie dolci spose, cioè da ogni anima che Mi serve». San Paolo invitava così i Colossesi «a condividere la sorte dei santi nella luce» (1, 12)³⁷.

Il male è combattuto mediante le virtù con cui il cristiano può, nella libera accettazione, sopportare la sofferenza. Dalle *virtù teologali*, che sono delle disposizioni che abilitano alla vita eterna, alle *virtù morali acquisite*, che sono dei comportamenti che abilitano all'esistenza terrena. Tra questi due ordini, però, si situano le *virtù morali infuse*, di ordine soprannaturale, come le virtù teologali, che sopraelevano la vita morale per farla corrispondere al destino eterno, santificando l'uomo e rendendolo capace di vivere in questo mondo come cittadino del cielo, nel *già e non ancora*: «donate dalla grazia santificante, esse si impadroniscono della vita morale per farla corrispondere alle virtù teologali e al fine soprannaturale, di modo che noi diventiamo effettivamente *cives sanctorum et domestici Dei* (san Paolo, Ef 2, 19)»³⁸.

Esiste una relazione tra le virtù morali naturali e quelle infuse, poiché «le virtù morali infuse proporzionano la nostra azione al nostro fine eterno, il loro proprio campo è quello dello spirituale o della vita eterna iniziata quaggiù»³⁹. Maritain, riferendosi a Giovanni di San Tommaso, precisa che due sono i modi secondo i quali l'azione umana può essere sopraelevata dalla grazia di Dio e può produrre effetti superiori alle proprie capacità: o come *causa principale seconda*, che partecipa di una causalità superiore oppure come *causa strumentale* in senso stretto. Nel primo caso (è il piano della *filosofia*) si osserva come la virtù naturale abbia l'iniziativa nell'azione in riferimento alla vita terrena. Nel secondo (è il piano della *teologia*) invece, la virtù naturale è unita a quella soprannaturale infusa, come uno strumento adatto per raggiungere fini superiori e agisce per la vita eterna. Qui, le virtù morali infuse, infatti, sopraelevano strumentalmente le virtù morali acquisite, perché proporzionano l'azione umana a un suo fine superiore, direttamente soprannaturale. Essere forti – afferma Viotto – «per non cedere al male è una virtù morale acquisita; essere forti per non cedere al male in vista di conformarsi al Cristo sofferente e redentore è una virtù morale infusa, che va considerata diversamente sul piano morale e sul piano teologico»⁴⁰.

Maritain riconosce due modi di sopraelevazione delle virtù naturali e, tuttavia, distingue ancora nettamente il sapere filosofico dalla teologia. La filosofia cristiana, sulla scia dell'insegnamento dell'Angelico, distingue per unire e sulla base dell'unità vivente dell'uomo,



supera qualsiasi forma di naturalismo che separa i fini naturali e i fini soprannaturali della vita umana.

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
58-64

Il mondo di san Tommaso non è un mondo di essenze metafisicamente chiuse, isolate le une dalle altre, chiuse ciascuna nel suo cerchio di specificità come in un impenetrabile cerchio magico. Il mondo di san Tommaso è un mondo di mutua comunicazione e di interpenetrazione, un mondo di nature aperte, percorso dall'alto in basso dell'esistenza da un flusso di causalità che

fa partecipare le cose e le virtù le une alle altre e le eleva al di sopra di loro stesse⁴¹.

Sicché, «in tutti questi temi, Jacques Maritain ha seguito l'insegnamento di san Tommaso, vedendo nel tomismo una filosofia esistenziale, in quanto l'uomo non solo può conoscere la verità, abbandonandosi pienamente, secondo la stessa legge della conoscenza, all'oggettività dell'essere; ma in quanto esso (o, piuttosto, il soggetto pensante) vive questa stessa verità, l'attira e la incorpora nella propria soggettività»⁴².



Atri. Museo Capitolare, *Trittico con Madonna in trono tra i santi Giovanni Battista e Biagio*, XV sec. DAT, vol. V, p. 361

NOTE

¹ J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes. Volume IX*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1990, pp. 739-939: p. 821.

² *Ivi*, p. 825.

³ *Ivi*, p. 834.

⁴ V. Possenti, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Massimo, Milano 1984, p. 71.

⁵ Qualunque realtà si reputa fondamentale, da qualunque cosa uno sia attirato o desideri, al momento rende lieti, ma dopo passa. C'è invece una nota che rimane intatta, pur con qualche leggero mutamento; dal principio alla fine resta la stessa nella sua profondità, nella sua semplicità assoluta e nel suo carattere univoco domina la vita: è la sete di felicità: «Mi sono improvvisamente accorto – scrive Giussani – che la bellezza del preludio di Chopin era *apparentemente* determinata, dettata dalla melodia di primo piano – che è bellissima, ha delle variazioni bellissime –, ma l'attrattiva del pezzo, la profondità del pezzo, la verità del pezzo non era nella melodia di primo piano: era in una nota che incominciava a farsi sentire leggerissima e poi cresceva, cresceva, cresceva, così che la melodia passava in seconda linea e invece ingrossava questa nota, sempre quella, sempre quella – proprio “monotono” –, sempre quella; e poi passava in secondo piano e poi ripassava in primo piano. E quando uno incomincia ad accorgersi di quella nota, capisce che il tema del pezzo è quella nota e non la melodia, e quella nota diventa come una fissazione. Tant'è vero che alla terzultima o penultima battuta finalmente sembra che questa nota sia stata vinta: la melodia prende il sopravvento e detta le sue note lentamente, quasi dominando il campo. Ma dopo quattro o cinque di queste note che dominano il campo, tac tac tac: la goccia ritorna. E io ho capito improvvisamente, sentendo questo preludio di Chopin – dopo averlo sentito cento volte –, che questo è il senso della vita: il senso della vita è come quella nota, sempre quello, uniforme. Tutto il colore, tutta la varietà della vita è nell'apparenza; ma, pur essendo la varietà della vita, il colorito della vita, tutto nell'apparenza, non è quello il tema della vita. Quello che l'uomo vuole non è quello, quello che l'uomo aspetta non è quello: è piuttosto quella fissazione lì, che è il desiderio di felicità, il desiderio della felicità. Quella nota lì è nella melodia ciò che nell'uomo è il desiderio della felicità, l'esigenza del cuore, vale a dire il punto di fuga» (L. Giussani, *L'autocoscienza del cosmo*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2000, pp. 299-300).

⁶ S. Pinna, *Amore e perdono nella poesia di Dante. Meditazione teologica sulla misericordia*. Prima Parte, «Città di Vita» 72 (2017) 1, pp. 31-48: p. 36.

⁷ I. Biffi, *San Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia*, Jaca Book, Milano 1992, p. 27.

⁸ E. Nembrini, *Dante, poeta del desiderio. Conversazioni sulla Divina Commedia. Volume III - Paradiso*, con un intervento di Marco Bersanelli, Itaca, Castel Bolognese 2015, pp. 8-9. E scrive ancora: «Così si compie quel grande desiderio che ci fa vivere, il desiderio che la vita sia salva. Salva

non nel senso che andrà a finir bene nell'aldilà: che sia salva ora. Che sia salva l'amicizia che vivo con i miei amici, siano salvi i miei figli e la mia donna, siano salvi l'utilità del tempo che passa e il dolore che c'è. Che la vita e ogni particolare della vita siano salvi, cioè siano rapporto con le stelle, rapporto con l'Infinito e con l'Eterno» (*Ivi*, p. 9).

⁹ V. Possenti, *Una filosofia per la transizione*, cit., pp. 73-74.

¹⁰ *Purgatorio*, V, v. 57.

¹¹ *Ivi*, XXXI, v. 129. È ancora Dante a mostrare plasticamente quanto intende il filosofo francese. Il *Paradiso* è il compimento del desiderio, dove la sua soddisfazione non lo spegne, ma lo alimenta: «l'assenza di desiderio è l'inferno, è il contrario di Dio, è la morte dell'essere, perché l'essere è desiderio, è rapporto, è affermazione dell'altro, cioè amore, perciò movimento» (E. Nembrini, *Dante, poeta del desiderio*, cit., vol. III, p. 156).

¹² È. Gilson, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011, p. 581. Cfr. *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 25.

¹³ Per esempio quello di Kant, che – afferma Maritain – «ha falsato la nozione di filosofia morale del suo stesso carattere normativo, distaccando questo dalla sua fondazione nella natura, e dai suoi legami con l'esperienza, facendo della filosofia morale una disciplina puramente normativa, e normativa a priori» (J. Maritain, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes. Volume XI*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1991, pp. 233-1040: p. 432).

¹⁴ P. Viotto, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2003, p. 296.

¹⁵ J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cit., p. 900.

¹⁶ *Ivi*, p. 909.

¹⁷ *Ivi*, p. 900.

¹⁸ Id., *L'homme et l'État*, in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes. Volume IX*, pp. 471-736: p. 593.

¹⁹ J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cit., p. 902.

²⁰ P. Viotto, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, cit., p. 298.

²¹ *Ivi*, p. 299.

²² J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cit., p. 930.

²³ Id., *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes. Volume XII*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1992, pp. 663-1035: p. 672.

²⁴ J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cit., p. 930: p. 932.

²⁵ P. Viotto, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, cit., pp. 299-300.

²⁶ J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, cit., p. 931.

²⁷ Id., *Le paysan de la Garonne*, cit., p. 720.

²⁸ Id., *Sur la souffrance*, in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes. Volume XVI*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1999, pp. 259-264: p. 259.



²⁹ *Ibidem*.

³⁰ P. Viotto, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, cit., p. 367.

³¹ Cfr. J. Maritain, *Quelques pages sur Léon Bloy*, in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes. Volume I*, cit., pp. 991-1023.

³² C. Journet, *Il Male. Saggio Teologico*, Borla, Roma 1993², p. 287.

³³ J. Maritain, *Sur la souffrance*, cit., p. 264.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 261.

³⁶ *Ivi*, pp. 261-262.

³⁷ C. Journet, *Il Male*, cit., p. 288.

³⁸ J. Maritain, *Science et sagesse*, cit., p. 217.

³⁹ *Ivi*, p. 219.

⁴⁰ P. Viotto, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, cit., pp. 178-179.

⁴¹ J. Maritain *Science et sagesse, suivi d'éclaircissement sur la philosophie morale*, in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes. Volume VI*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1984, pp. 11-250: p. 217.

⁴² S. Pinna, *Un grande amico. Il Maritain di Viotto*, Edizioni Studium, Roma 2018, p. 112.

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
58-64



Atri. Cattedrale, *Andrea Delitio*, affreschi abside, *Presentazione della Vergine al Tempio*, DAT, vol. V, p. 257

La autorrealización de la persona: Personalismo, formación y valores

V CONGRESO IBEROAMERICANO DE PERSONALISMO

Santa Fe (Argentina)

22 al 24 de agosto de 2019

Organizan:
Asociación Iberoamericana de Personalismo - AIP
Universidad Católica de Santa Fe (Argentina)
Asociación Española de Personalismo - AEP

Se es persona desde el comienzo de la vida humana pero, de algún modo, también es necesario convertirse en persona a través de la formación, la autorrealización y el conocimiento e internalización de los valores. El presente Congreso quiere explorar cómo el personalismo entiende y propone estos itinerarios formativos, constructivos y educativos tanto en sus grandes clásicos como en nuevas propuestas que apliquen el pensamiento personalista a los nuevos mecanismos personales y sociales de creación de identidad y a los nuevos modelos educativos.

Además, y de acuerdo con su praxis habitual, el Congreso está abierto a toda investigación realizada en el marco del pensamiento personalista.

Comité Científico

Dirección: Juan Manuel Burgos (Universidad CEU-San Pablo, España)
Secretaría general: Lourdes Cabrera (Universidad Anáhuac, México)
James Beauregard (Rivier University, USA)
Mauricio Beuchot (UNAM, México)
José Cifuentes (Universidad Católica de Guayaquil, Ecuador)
John F. Crosby (Franciscan University of Steuvenville, USA)
Luis Fernando Fernández (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia)
Rafael Fayos (Universidad CEU-Cardenal Herrera, España)
Anabel Gaitán (Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)
Carmen González (Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)
Jorge Medina (UPAEP – Puebla, México)
Armando Mera (USAT, Chiclayo, Perú)
Inés Riego (Instituto Emmanuel Mounier-Argentina)
Rosa Zapién (Universidad Anáhuac, México)
René Zamora (Centro Bioética Juan Pablo II, Cuba)

Áreas temáticas

1. Antropología y teoría del personalismo
2. Bioética
3. Filosofía social y política
4. Cultura y fenómeno religioso
5. Educación
6. Salud psico-física
7. Arte y estética

Conferencia Inaugural

Mauricio Beuchot (UNAM, México), *Personalismo analógico y formación de valores*

Conferencia de clausura

Juan Manuel Burgos (Universidad CEU-San Pablo, España), *Aplicaciones educativas de la experiencia integral*

Normas para la presentación de ponencias

Las ponencias han de ser inéditas y tendrán un máximo de 13 páginas escritas con Times New Roman 12 y a 1,5 espacios. Se deberá enviar una **propuesta** de ponencia a la Secretaría General del Congreso,

Lourdes Cabrera (congresoaip2019@personalismo.org),

indicando el área en el que se desea presentar antes del **30 de marzo de 2019** con las siguientes características formales:

- Título de la propuesta en negrita, justificado y centrado.
- Nombres y datos identificativos (Universidad o centro de referencia, estatus académico, e-mail)
- Texto de la propuesta en un mínimo de 300 palabras y un máximo de 500 con la bibliografía de referencia que se empleará

El envío de la propuesta y datos de inscripción como ponente debe realizarse a través de este link <https://goo.gl/forms/uv6BH34T4XBV6A6d2>

La aprobación de las propuestas, con las indicaciones si las hubiere, se comunicará en el plazo de **1 mes** a partir de su recepción por la Secretaría del Congreso. La aprobación oficial de la propuesta permite la presentación de la correspondiente ponencia en el Congreso. Cada ponente contará con **20 minutos** para presentar sus investigaciones en el Congreso.

Normas para la inscripción en el Congreso

Más adelante se proporcionará la información para la inscripción en el Congreso que también deberán realizar los ponentes con ponencias aprobadas.

El precio de inscripción es: **80 dólares** ponentes y **40 dólares** participantes.

Presentación de libros de temática personalista

Se habilitará un tiempo para la presentación de libros de temática personalista de publicación reciente. Quien desee realizar esa presentación debe contactar con Lourdes Cabrera (congresoaip2019@personalismo.org)

Comité organizador del Congreso

Directora: Anabel Gaitán (agaitan@ucsf.edu.ar)

Secretaría general: Miriam Costamagna (mcostamagna@ucsf.edu.ar)

Miembros colaboradores: Mgtr. Eugenio De Palma (edepalma@ucsf.edu.ar); Abog. Ma. Graciela Mancini; Pbro. Lic. Carlos Scatizza; Pbro. Mgtr. Mario D'Angelo; Dra. Paula Catelán; Lic. Martín Alloatti; Lic. Marta Rucci

Más información en www.personalismo.org

Entidades Organizadoras:

Asociación Iberoamericana de Personalismo
Universidad Católica de Santa Fe (Argentina)
Asociación Española de Personalismo

Entidades Colaboradoras:

Asociación APAIS (Guatemala)
Asociación Colombiana de Personalismo
Asociación Mexicana de Personalismo
Cátedra de Personalismo Universidad Anahuac (México)
Centro Interdisciplinar de Estudios de Bioética (Brasil)
Centro de Investigaciones Sociales Avanzadas (México)
Instituto Jacques Maritain (Chile)
Instituto Emmanuel Mounier (Argentina)
Universidad Católica del Oriente (Colombia)
Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)
Universidad Politécnica de Guanajuato (México)





Atri. Museo Capitolare, *Croce processionale argento ed oro*, XV sec. DAT, vol. V, p. 452

PROSPETTIVA

• ΛΟΓΟΣ •

• Mistica e mistero



G. TONIOLO
PESCARA

Istituto Superiore di Scienze Religiose
Collegato alla Pontificia Università Lateranense

Via S. Benedetto 2
65127 Pescara (PE)
logos@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Settimio Luciano (coordinatore)
Roberto Di Paolo
Giovanni Giorgio
Claudia Mancini
Michela Miscischia
Marcello Paradiso
Angela Rossi

L'inserto "Prospettiva Λόγος"
è stato realizzato
con il contributo dell'Istituto Superiore
di Scienze Religiose "G. Toniolo"
e grazie alla Convenzione con la
Arcidiocesi di Pescara-Penne



Dio affascinato dall'anima umana

Rilettura eckhartiana del saluto
dell'angelo a Maria

Settimio Luciano – *Docente di filosofia teoretica presso l'Istituto Teologico di Chieti e l'ISSR Toniolo di Pescara*

Il vuoto spesso sembra avvolgere l'esistenza umana: una vita in cui c'è lo scintillare dell'immagine da offrire agli altri in uno spettacolo fatto di luci artificiali. La noia, o ancora peggio la disperazione non raccontata agli altri, è ciò che getta in un abisso di insignificanza dove non si prova più nulla. Tutto diventa sottile e pervadente disprezzo: l'anima sembra un paesaggio pallido e spettrale in cui non vi è che il respiro di un niente che logora e avvilisce lentamente e inesorabilmente.

Si può trasformare questo vuoto nullificante in uno spazio pronto a ospitare l'Altro? L'anima che si avverte come un asteroide proiettato nella solitudine di immensi e freddi spazi siderali, può incontrare uno sguardo che ammira quel vuoto e ne riconosce la fecondità perché è grazie a quello che si ritrova a essere felicemente ospitato? Che sia il vuoto di chi non crede in Dio o di chi non lo respira più, anche se continua a volgere gli occhi verso il "Cielo", non ha importanza: l'amore mendicante e che si approssima a chi è disposto a riconoscersi povero, parla a tutti e fa pensare e smuove.

Il dinamismo appena tratteggiato è quello che si ha la pretesa di avere intravisto negli scritti di Meister Eckhart, dove il percepire e comprendere la propria inconsistenza si trasforma in un senso di pienezza grazie a una visita che è luce e sostegno: laddove dominava il nientificante disprezzo di se stessi, emerge un'identità che diventa preziosa perché è un Altro a riconoscerla e a considerarla affascinante.

Più precisamente, si desidera essere attenti a una predica dove parla del saluto dell'angelo a Maria quando le annuncia il progetto divino su di lei. L'insegnamento del maestro renano nei suoi sermoni, predicati e scritti in lingua tedesca, non solo contiene un alto livello di speculazione filosofico-teologica, ma si caratterizza per un forte afflato mistico, di unione sponsale con Dio. Questo lo si desidera sottolineare perché le sue riflessioni manifestano un "sapore" di Dio e un'unione intensa con Lui, che possono essere interpretate al limite dell'eresia, ma non lo sono. È tipico dei mistici usare un linguaggio che rompe i confini spirituali soliti, perché vivono intensamente l'unione con Dio, ma che proprio per questo è capace di parlare a tutti per l'accoglienza immensa che da esso promana: a chi crede e a chi no.

La generazione di Dio nell'anima

Quando Eckhart descrive l'approssimarsi dell'angelo alla Madonna, col saluto *Ave gratia plena*, sostiene che «se Maria non avesse prima generato spiritualmente Dio, egli non sarebbe mai nato corporalmente da

lei»¹. Nel sermone *Jésus hiez sine jûngern úfgân* viene specificato che la Divinità si donò all'intelletto della Madonna e successivamente lo Spirito Santo formò il corpo del Cristo nel suo ventre e aggiunge che mai «ella avrebbe concepito Dio nel suo corpo se non avesse portato la divinità nel suo intelletto»². In un'altra predica (*Missus est Gabriel angelus*) il maestro domenicano sostiene «che Dio nacque spiritualmente in nostra Signora prima di essere concepito spiritualmente in essa, e, per la sovrabbondanza di questa nascita, per cui il Padre celeste generò nell'anima sua il Figlio unigenito, il Verbo eterno ricevette in lei la natura umana, ed ella rimase incinta corporalmente»³.

La generazione spirituale è la prospettiva in cui ognuno è l'unico Figlio generato dal Padre. Sotto questo aspetto si è talmente uniti a Dio da avvertirsi come dall'interno del Padre dove «sono le immagini originarie di tutte le creature»⁴. Se vi si legge il dinamismo platonico del rappresentarsi il Divino come Mondo delle Idee, quello che emerge è soprattutto un afflato mistico legato al dinamismo dell'incarnazione, della *kenosi* divina, del divenire simile all'uomo nella sua più intima fragilità, per amore. L'assunzione della natura umana è rendersi limitati e fragili come l'uomo per mostrargli, senza alcuna superiorità, il suo amore⁵.

Questo «abbassamento», operato nell'incarnazione divina, è per donare la più alta perfezione all'anima creata e Dio «ha versato in essa tutta la sua chiarezza nella prima purezza, ed è tuttavia rimasto senza commistione»⁶. È importante comprendere questo passaggio che indica che non si è in un quadro strettamente panteista ma di creazione e di unità intensa fra Dio e uomo nella piccola scintilla, presente in quest'ultimo, che non coincide con Dio, ma vi è affine e «porta in sé le immagini originarie di tutte le creature, immagini senza immagine e al di sopra dell'immagine»⁷. Nell'affinità è stabilita l'unità e la differenza: la generazione del Figlio e la generazione dell'uomo non sono la stessa cosa. Infatti il Cristo «è unigenito, cioè da un solo padre; noi generati sì, ma non da un solo padre. Egli per generazione, che implica l'essere, la specie, la natura, e perciò è figlio naturale; noi per rigenerazione, che è in conformità alla natura»⁸. Questo è comprensibile se si parte dalla visione eckhartiana dove «poiché fuori dell'essere è il nulla, Dio non crea fuori di sé, ma in se stesso; e non esce da sé ma *in se ipso solo quiescit* [...] Dio non è dunque la totalità degli enti, ma la totalità degli enti è in

Dio»⁹. Un ulteriore passaggio, dove il Maestro domenicano afferma la differenza e distanza fra Dio e l'uomo, dice: «Dio è al di sopra di tutte le cose, dimorante in se stesso, e, in quanto tale, contiene tutte le creature. Tutte le creature hanno una parte superiore ed una inferiore, ma non Dio. Dio è al di sopra di tutte le cose, e non è in alcun modo toccato da alcunché»¹⁰. Il discorso di somiglianza e dissomiglianza fra Dio e la creatura, viene elaborato anche nel testo eckhartiano del *Commento all'Esodo* dove vengono dispiegate una serie di riflessioni per affermare somiglianza e grande dissomiglianza fra creatura e Creatore¹¹.

Adesso si può tornare all'affermazione precedente dell'essere, ogni uomo, l'unico Figlio generato dal Padre: espressione da prendere in termini di analogia, di somiglianza e differenza. Infatti, quando Eckhart si chiede, per se stesso, se è il figlio unigenito eternamente generato dal Padre, risponde che in un certo senso lo è e in un altro non lo è. «Sì, come Figlio secondo il fatto che il Padre mi ha eternamente generato, ma non Figlio, in quanto non generato»¹². Il Faggin spiega che Eckhart non identifica generazione e creazione, «ma è pur vero che in lui la creazione perde ogni significato metafisico e ontologico: le creature, come tali, sono *unum puram nihil*»¹³. Le cose create sono in Dio, sono nell'Uno, sono nell'Essere: l'inquietudine è concepita come il considerarsi «fuori» dell'Essere; mentre la pace spirituale è concepirsi in Dio dove tutto s'acquieta in cui tutto sussiste¹⁴. «Il creato, come tale, è tratto dal nulla e perciò è nulla. Se il ritorno a Dio e la salvezza dello spirito hanno un senso e sono possibili, è necessario che l'Uomo sia immanente alla Vita divina e partecipi dell'Uno e dell'Eterno; se Dio è fuori dell'Uomo e in antitesi con Esso, il ritorno è l'assurdo, la salvezza è l'impossibile»¹⁵.

La salvezza è resa possibile nell'approssimarsi divino all'anima umana. Dio si rende presente all'uomo nella misura in cui quest'ultimo diventa umile e cioè accogliente rispetto alla Divinità, disposto a farle «spazio» in un atteggiamento di pura attesa e senza alcuno imporsi della volontà umana. L'umiltà si manifesta, secondo tale prospettiva, come un «non-fare», un «non-agire» per far agire Dio stesso nella propria coscienza umana ed è ciò che fa generare il Verbo nell'uomo per l'offrirsi di quest'ultimo nella nudità assoluta. «Nella conoscenza intellettiva l'uomo si dispoglia della sua individualità creaturale, diventa Figlio di Dio, Uomo universale, luogo





della Verità: quella conoscenza non è più la sua azione, ma l'azione di Dio in lui. In lui, diventato *exemplar hominis*, Dio agisce, pensa, genera; e genera in lui il Figlio, solo perché l'uomo è morto al creato»¹⁶. Il percorso di fede si prospetta come un entrare nel dinamismo dell'incarnazione di Dio che è mosso dall'amore verso l'uomo affinché quest'ultimo, a sua volta, risponda vivendo quello stesso dinamismo: comprendendo la forza dell'umiltà divina che accoglie l'uomo totalmente e senza paura di confrontarsi alla pari con lui. Entrare nella logica dell'umiltà divina, nel suo "abbassamento", è diventare, per certi aspetti, amore. E l'amore chiama, inevitabilmente, amore: «Quando l'uomo si umilia, Dio nella sua propria bontà non può trattenersi dall'abbassarsi e dall'effondersi nell'uomo umile, ed al più piccolo si comunica nel modo più grande, e si dona a lui completamente»¹⁷. Questo passaggio è incredibilmente bello. Dio è Colui che si muove verso l'uomo perché affascinato dalla sua capacità di fare spazio e accogliere, di amare e donarsi. Nel dinamismo dell'incarnazione si avverte tutto l'afflato di estrema fiducia che Dio ha rispetto all'uomo, fino a far riecheggiare l'espressione di Gesù: «Farete cose più grandi di me» (Gv. 14,12). Chi entra nella logica di questo dinamismo, non ha paura di Dio e non fugge da Lui perché lo scopre e lo vive come amore puro e immenso: Creatore che ama l'uomo nella sua più alta perfezione¹⁸.

Il cammino spirituale eckhartiano è ricomprensibile nel Principio, nell'atto di origine che è strettamente legato alla generazione del Figlio. S. Paolo presenta il Logos del Padre come il Modello o Archetipo di tutte le cose: il Padre ha creato il mondo fissando il Figlio e non si può pensare l'atto di creazione se non unito alla generazione del Figlio. Quando il Padre ha generato il Figlio, in Lui ha generato ogni essere umano, tutt'uno al movimento di generazione del Figlio. L'ha generato dall'eterna oscurità divina nascosta a tutti, dalla sua intima libertà, generando il Figlio. In un altro testo (*Espositio Evangelii secundum Johannem*) il Maestro domenicano specifica che non «si deve immaginare erroneamente che Cristo sia figlio di Dio in forza di una certa figliazione e di una certa immagine e l'uomo giusto e deiforme sia figlio di Dio in forza di un'altra»¹⁹. Ogni essere umano ha «eternamente riposato e dormito nella nascosta conoscenza dell'eterno Padre, permanendo interiormente inespresso»²⁰. Tutto

ciò affinché l'anima umana "divenga Padre" e generi colui dal quale è stato generato²¹. E più tardi afferma: «Così fa Dio: egli genera suo Figlio unigenito nella parte più alta dell'anima. Con lo stesso movimento con cui egli genera in me il Figlio unigenito, io lo genero di ritorno nel Padre»²².

La vita spirituale eckhartiana si presenta, più che come un andare dell'uomo verso Dio, un agire di quest'Ultimo nell'uomo generando in lui il Figlio: Dio agisce sempre e comunque e che l'uomo lo voglia o meno. L'uomo non avverte quest'azione quando si lega troppo alla sua creaturalità e non vi trova sapore; ma se il suo essere creatura fosse vissuto in Dio, sarebbe esaltazione e assaporamento di vita. Così, se «avessimo l'amore divino, gusteremmo Dio e tutte le opere compiute da lui, accoglieremmo da Dio tutte le cose ed opereremmo le stesse opere che egli opera. In questa uguaglianza noi tutti siamo un unico Figlio»²³. L'unità col Figlio è concepita in maniera così forte che il maestro domenicano lascia intendere che scopo ultimo e fine supremo dell'anima, ciò per cui è stata creata, è il "fidanzamento" col Cristo perché essa proviene dall'essere stata creata unitamente alla generazione del Figlio da parte del Padre. L'anima umana è stata creata e unita al Figlio fin dall'eternità e proprio per questo Egli si incarna per ricondurla «nella suprema altezza, dalla quale era venuta»²⁴.

Rifrangenze sulla vita personale

Per mostrare come queste riflessioni non siano un esercizio puramente speculativo, occorre chiedersi quale rifrangenza possano avere sia nella vita singolare e sia in quella relazionale dell'uomo. Concepire se stessi nell'atto creativo di Dio Padre unitamente alla generazione del Figlio, pone il credente nella prospettiva di fissare la sua origine, la profondità della sua identità, unita alla comunione trinitaria divina: nella fattispecie è identificarsi nel flusso della relazione con cui il Padre genera il Figlio e dunque nel loro più intenso amore. L'origine non è un Principio astratto, né può essere concepita nella solitudine della "gettatezza d'essere" in un avvertirsi disorientati e alla ricerca di un punto fermo che permetta di vivere e prospettarsi nel futuro. L'origine è nel flusso della generazione filiale e dunque è nel donarsi del Padre nel Figlio, e l'essere in "mente Dei" è interpretato internamente a tale comunione: la propria

identità è concepita come proveniente da una relazione d'amore, dal calore divino più intenso che è quello della filiazione.

La vita di fede è concepita non tanto in un processo di elevazione dell'uomo verso Dio (che pure c'è e si manifesta nel non legarsi possessivamente e ossessivamente alla propria creaturalità interpretandola in una singolarità asfissiante), ma è avvertire il fascino di Dio per l'uomo che sa farsi spazio per gli altri, che sa ascoltare, che si svuota per ospitare, che anche nel rifiuto da parte di altri, continua ad amare sempre e comunque. Dinanzi al cumulo di sensi di inferiorità, di svalutazione di se stessi, delle torture psicologiche in cui ognuno tende a rinchiudersi, si avverte il fascino di Dio per quella che ognuno percepisce come vita misera e al limite dello squallore: il fascino di un padre per un figlio. La fede, in questi termini, è avvertire non solo la fiducia di Dio, non è solo concepirsi nel suo sostegno a livello di dono d'esistenza (di vita), ma è la visita di Dio nell'anima: è l'abbraccio divino discreto e non soffocante che lascia avvertire il calore divino, è la tenerezza sovrumana che tocca l'anima ringraziandola per il dono di sé che la sua vita è. La solitudine necessaria della preghiera è illuminata da questo atto di donazione che rimembra quello primordiale e immette una forza incredibile nella propria vita.

Se la fede è, fra altri aspetti, anche la visita e l'approssimarsi di Dio verso l'anima, si può non interpretare la propria esistenza come un accostarsi alla vita degli altri, pieno di discrezione e sostegno? Non occorre riconoscere che fa parte intrinseca della fede l'afflato della fraternità? C'è il dolore, c'è la ferita, c'è il tradimento, c'è tutto il riversarsi oscuro dell'egoismo e di ogni tipo di cattiveria umana. Ma se si torna in se stessi per respirare l'afflato della visitazione divina, rimmerge il calore della fraternità di Dio che non cancella il dolore, che non cancella la ferita, ma ti accoglie e, nel dolore intenso di essa, ti apre sempre e comunque all'altro ma in termini di fecondità, di apprezzamento umano derivante dal fascino che prova Dio per l'uomo. La ferita si rimargina con l'amore: non solo quello ricevuto ma anche quello dato e anche nel credere alla capacità d'amare insita in ogni cuore che si incontra. La carità, al di là dell'aiuto concreto, si manifesta soprattutto quando si riesce a far tornare nell'altro la fiducia nella vita e nella capacità d'amare insita in ogni uomo.

NOTE

¹ Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985, p. 46.

² *Ivi*, p. 56.

³ *Ivi*, p. 236.

⁴ *Ivi*, p. 47.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 47.

⁶ *Ivi*, p. 48.

⁷ *Ivi*, p. 49.

⁸ Meister Eckhart, *La nascita eterna*, G.C. Sansoni Editore, Firenze 1953, p. 59.

⁹ G. Faggin, «Introduzione», in Meister Eckhart, *La nascita eterna*, cit., p. XVI-XVII.

¹⁰ Meister Eckhart, *La nobiltà dello spirito*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, pp. 139-140.

¹¹ «Bisogna dunque sapere che nulla è tanto dissomigliante quanto il creatore e qualsivoglia creatura. Inoltre, in secondo luogo, niente è tanto somigliante quanto il creatore e qualsivoglia creatura. Ma ancora, in terzo luogo, niente è tanto dissomigliante e insieme somigliante a qualcos'altro, quanto Dio e qualsivoglia creatura sono, insieme, somiglianti e dissomiglianti» (Meister Eckhart, *Commento all'Esodo*, Città Nuova Editrice, Roma 2004, pp. 93-94).

¹² Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 49.

¹³ G. Faggin, «Introduzione», in Meister Eckhart, *La nascita eterna*, cit., p. XIX.

¹⁴ Cfr. G. Faggin, *Ivi*, p. XIX.

¹⁵ G. Faggin, *Ivi*, p. XX.

¹⁶ G. Faggin, *Ivi*, p. XXIV.

¹⁷ Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 51.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 51.

¹⁹ Meister Eckhart, *La nascita eterna*, cit., p. 57.

²⁰ Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 49.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 49.

²² *Ivi*, p. 50.

²³ *Ivi*, p. 52.

²⁴ *Ivi*, p. 52.



Mutignano di Atri. Chiesa San Silvestro, *Andrea Delitio*, Pala d'altare con San Silvestro Papa. DAT, Vol V, p. 281.



Lo slancio mistico del “diabolico” compositore romantico Franz Liszt

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
72-74

Giusy Caruso – Pianista Concertista e ricercatrice presso il dipartimento di Musicologia, Arti, Musica e Teatro – Università di Ghent, Belgio

Franz Liszt (Raasdorf, 22 ottobre 1811 - Bayreuth, 31 luglio 1886), compositore e pianista ungherese, è un uomo la cui vita incarna il dualismo tipico dell'epoca romantica, a metà tra idilliaca purezza e fascino del demoniaco¹. Giovanissimo, inizia una leggendaria carriera pianistica itinerante in tutta Europa. È pianista virtuoso in grado di ammaliare le folte platee di ammiratori con il suo stile ricco di contrasti, che passa dall'esecuzione di suoni eterei e cantabili, a passaggi musicali possenti, dove sfodera inconsuete doti tecniche sullo strumento. Riesce a tenere la scena per ore, alternando proprie composizioni a libere improvvisazioni ideate al momento e, per questo motivo, viene considerato l'ideatore del moderno *recital* pianistico, il concerto per pianoforte solo². Le sue innovazioni sulla scrittura, sulla tecnica e sull'esecuzione pianistica, lo rendono un compositore-pianista dei “tempi nuovi”³. La sua brillante *exécution transcendente* (esecuzione trascendente), viene paragonata solo a quella di un altro virtuoso dell'epoca, il violinista Niccolò Paganini (1782-1840)⁴. Liszt plasma la materia sonora con estrema naturalezza, anche nei passaggi tecnicamente più complessi, riportandola a una semplice fluidità in empatia con i propri moti dell'anima.

La sua è una vita fatta di contraddizioni, paradossi e dicotomie in cui si riflette il dramma esistenziale dell'epoca romantica. È cattolico praticante, nonostante che nel corso della sua vita avesse partecipato alla loggia massonica, avesse collezionato avventure galanti e relazioni *more uxorio* con due donne sposate, da una delle quali ebbe tre figli. Nel 1861, alla fine della sua vita, in preda a delle crisi mistiche, prende gli ordini minori e diventa abate. Liszt è malato di quello struggimento infinito o struggimento dell'infinito che E.T.A. Hoffmann definisce *unendliche Sehnsucht*: l'inclinazione dell'essere umano verso l'assoluto, frenata dalla coscienza della propria finitezza⁵. In questa visione romantica, la musica è considerata arte privilegiata, poiché essa incarna la mediazione tra significato simbolico – la sua ideale essenza – e

materialità, l'elemento fisico (suono-spazio-tempo)⁶. L'inquietudine dell'anima romantica, che viveva dolorosamente il contrasto fra mondo terreno e Assoluto, «si rivolgeva all'arte come alla conciliatrice di questi opposti, come al campo spirituale in cui l'Assoluto si rivela in forma sensibile»⁷.

La vita, ma ancor più la musica di Franz Liszt, manifesta tutte le caratteristiche di questa sintesi di opposti, (citando Hegel) quella combinazione tra slancio verso il mistico e la caduta nella materialità⁸. Questo articolo vuole mettere in evidenza il dualismo musicale lisztiano, prendendo come esempi, dal vasto repertorio pianistico del compositore, due opere religiose: *Due Leggende*, dedicate ai Santi Francesco D'Assisi e Francesco di Paola e il brano poetico *Dopo una lettura di Dante. Fantasia. Quasi Sonata*. Il carattere descrittivo di tali composizioni rientra nella cosiddetta “Musica a Programma”, un tipo di composizione che narra una storia con mezzi puramente musicali⁹. Presente già nel XVIII secolo – un esempio sono le *4 Stagioni* di Antonio Vivaldi – questo stile musicale trova il massimo sviluppo nell'Ottocento, proprio a opera di Liszt, ma anche di Wagner e Berlioz.

Quando il vecchio abate Liszt, devoto a S. Francesco, entra in monastero a Roma in preda a crisi mistiche, riconquista il senso del rapporto col divino accostandosi alle figure dei Santi Francesco D'Assisi e Francesco di Paola¹⁰, cui dedica due brani “a programma” di grande simbolismo incantatorio e onomatopeico. In queste due composizioni di carattere religioso, Liszt continua, comunque, a esser scisso tra sentimenti di purezza e inquietudini demoniache.

Il brano di Franz Liszt, *St. François d'Assise: «La prédication aux oiseaux»* (1863), dipinge musicalmente l'episodio del Santo e la “Predica agli uccelli”. L'omonimo affresco, attribuito a Giotto, è la quindicesima delle ventotto scene del ciclo di storie su San Francesco che si trovano nella Basilica superiore di Assisi. Nella serie della *Legenda maior* di San Francesco (XII, 3) si legge: «Andando il beato Francesco verso

Bevagna, predicò a molti uccelli; e quelli esultanti stendevano i colli, protendevano le ali, aprivano i becchi, gli toccavano la tunica; e tutto ciò vedevano i compagni in attesa di lui sulla via»¹¹. Liszt ricalca questa leggenda attraverso una pura combinazione di suoni, dove poche linee melodiche, una o al massimo due, si alternano per evocare il canto degli uccelli e la voce di San Francesco D'Assisi. Il linguaggio musicale lisztiano è semplice e spoglio, e non presenta più quell'eloquente approccio teatrale tipico, per esempio, delle celebri *Rapsodie Ungheresi*¹². L'andamento poetico riproduce una religiosità intima, con particolari effetti sonori – come trilli e arpeggi – che decolorano la timbrica del pianoforte e la avvicinano alle sonorità dell'armonium e dell'arpa, o più semplicemente al canto degli uccelli. A questa parte introduttiva, dai toni bucolici, segue la “predicazione” di San Francesco. Un'unica linea melodica - monodica, che rappresenta la voce del Santo, viene inframmezzata dai trilli e arpeggi a richiamare il canto degli uccelli dell'introduzione¹³. La parte centrale della composizione presenta la massima espressione, caricata da una tale tensione armonica che riconduce immediatamente al tema della tentazione e della disperazione. Questo dualismo viene risolto nella parte conclusiva, dove la ripresa del tema iniziale cala nuovamente l'ascoltatore in un'atmosfera da sogno, lasciando nel cuore la speranza della pace ritrovata.

La leggenda di San Francesco di Paola che cammina sulle onde, proviene, invece, da racconti tramandati dalla tradizione o narrati da coloro che deposero ai vari processi di beatificazione del Santo. Tra i suoi biografi troviamo Lorenzo Delle Chiavi, o Clavense, discepolo contemporaneo di San Francesco, che con la firma di Anonimo scrisse la *Vita S. Francisci de Paula, Minimorum Ordinis Institutoris scripta ab anonimo ejusdem sancti discipulo, eiquecoaevo*¹⁴. La storia della traghettata dello Stretto di Messina sul mantello del Santo risale all'anno 1464, quando, Francesco, che risiede a Paola, piccola cittadina della costa tirrenica calabrese, si avvicina al padrone di una barca e lo prega, per amor di Gesù Cristo, di ospitarlo gratuitamente, con due confratelli, per la traversata dello Stretto. Il marinaio rifiuta la richiesta del Santo che, con l'aiuto del Signore, stende sulle onde il suo mantello, vi accoglie i confratelli e procede miracolosamente verso le coste siciliane. Franz Liszt racconta in musica questa leggenda nell'omonimo brano *St. François de Paule marchant sur les flots* con un linguaggio che presenta sin-

da subito dei toni accesi e violenti. Suggestivi tremoli, in crescendo e diminuendo, nel registro medio-basso del pianoforte, vengono alternati da scale diatoniche e cromatiche¹⁵, che simboleggiano le onde del mare e i pericoli della traversata. Il mito prometeico della lotta, del trionfo e della catarsi finale, tanto caro a Liszt, appare nella parte centrale di questa composizione, caratterizzata da un virtuosismo estremo, dove i temi iniziali vengono riproposti e variati con diverse tecniche compositive. Il finale presenta, come nell'altra leggenda, un messaggio di pace. La voce di San Francesco di Paola, che esorta alla redenzione dal dramma individuale della caduta dell'uomo, emerge da un canto espressivo che culmina in solenni accordi.

Liszt, figura emblematica del romanticismo, proietta la sua inquietudine esistenziale in ambito compositivo nella tecnica della “variazione tematica” che si sviluppa, successivamente, in una nuova forma musicale detta “ciclica”. La forma ciclica è caratterizzata da una continua elaborazione di temi musicali, che si avvicinano per lo più giustapposti, passando da armonie trionfali, a intimi interrogativi, per poi ritornare, e mai risolversi, in una tensione dialettica infinita¹⁶. Questa è la struttura di un altro pezzo descrittivo che ben esprime il dualismo lisztiano: *Après une lecture du Dante. Fantasia Quasi Sonata*, ultima composizione della raccolta *Deuxième année de pèlerinage* (1854) dedicata all'Italia. Il brano ha una chiara matrice letteraria: si ispira alla *Divina Commedia* e riporta il titolo dell'omonima poesia del noto poeta francese Victor Hugo (1802-1885). Antecedente alle due leggende di cui sopra, la *Lettura di Dante* è di notevole impatto emotivo per il suo virtuosismo rocamboloso e effetti di natura “orchestrata”. Liszt vuole rappresentare l'incredibile viaggio di Dante attraverso l'Inferno, il Purgatorio e il Paradiso, in analogia con il viaggio dell'uomo sulla Terra. L'attacco iniziale dell'*Andante Maestoso*, caratterizzato da una discesa su intervalli stridenti (di intervalli di tritono, *diabulus in musica*¹⁷) ci introduce il tema della caduta e l'ambiente infernale. La scala cromatica ascendente e discendente del *Presto Agitato Assai* evoca le sofferenze e i tormenti dei dannati, secondo la simbologia che individua nel cromatismo l'evocazione dell'oscurità delle tenebre e della morte e nel diatonismo il richiamo della luce e della trasfigurazione¹⁸. Dopo un breve sviluppo, il tema trionfante di Dio ci trascina verso il Purgatorio – l'*Andante* – dove le melodie iniziali, riprese e trasformate in forma cantabile, rendono l'atmosfera quasi sospesa, soffice e



addolcita. Questo tema cromatico discendente, riportato nel registro acuto del pianoforte a carattere quasi improvvisativo, introduce la mistica "visione" del Paradiso, come una luce, che, in lontananza, diventa poi sempre più abbagliante. Nelle pagine successive, visioni tenebrose e paradisiache si alternano confluendo nel febbricitante finale in cui emerge la tipica suggestione lisztiana del diabolico.

Le brevi pagine, qui dedicate a un'analisi di alcune delle opere pianistiche di Franz Liszt, evidenziano il carattere simbolico della musica del compositore ungherese. Il suo virtuosismo, definito "diabolico" per l'affascinante difficoltà, emerge costantemente anche nelle opere di carattere più religioso, a esprimere i moti demoniaci e deliranti placati dalla magica timbrica di suoni puri e cristallini. Il vecchio abate Liszt muore a Bayreuth nel 1886, lasciando una notevole eredità musicale che segna l'imprescindibilità della sua espressione artistica.

Non resta che invitare all'ascolto di questi brani e condividere le sensazioni del nostro

mistico-diabolico compositore, così come lui stesso scrive: «[...] il mio pianoforte, sono io, la mia parola, la mia vita; [...] in esso ho riposto tutti i miei desideri, i miei sogni, tutte le mie gioie e miei dolori. Le sue corde hanno vibrato sotto le mie passioni, i suoi tasti docili hanno obbedito a tutti i miei capricci»¹⁹.

NOTE

¹ Enrico Fubini, *Il pensiero musicale del Romanticismo*, EDT, Milano 2005.

² Piero Rattalino, *Storia del Pianoforte*, Il Saggiatore, Milano 1982.

³ Piero Rattalino, *Liszt pianista. Tecnica e ideologia*, Zecchini Editore, Milano 2016.

⁴ Caroline Boissier Butini, *Liszt maestro di piano*, 1832, trad. it. di A. Restelli, Sellerio editore, Palermo 1997.

⁵ Bonaventura Tecchi, *Ritratto di Hoffmann*, saggio introduttivo a *I Fedeli* di San Serapione, Gherardo Casini Editore, Roma 1957.

⁶ Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, *Poeta e compositore. Scritti scelti sulla musica*, a cura di Mariangela Donà, Firenze 1985. Discanto. Assoluto si rivela nella forma sensibile e in cui l'elemento ideale e spirituale ha il predominio su quello materiale.

⁷ *Ivi*, p. 11.

⁸ Piero Rattalino, *Liszt o il giardino di Armida*, EDT, Milano 1993.

⁹ Charles Rosen, *La generazione romantica*, Adelphi, Milano 1997.

¹⁰ Michael Saffle, *Franz Liszt*, Psychology Press, 2004.

¹¹ Bonaventura da Bagnorea, *Legenda maior*, Antonio Zarotto, Milano 1477.

¹² Ispirati ai moti patriottici ungheresi del 1848, le Rapsodie Ungheresi (S. 244) sono una raccolta di 19 brani per pianoforte composti da Franz Liszt in forma libera. Sei rapsodie sono state riadattate dallo stesso autore per orchestra. Le più celebri sono le n. 2, 6, 9, 12, 14 (Fantasia Ungherese), 15 (Marcia Rákóczi) e 19.

¹³ Amalia Collisani, *Musica e Simboli*, Sellerio editore, Palermo 1988.

¹⁴ Collezione Biblioteca Charitas Paola: <http://archive.digibess.eu/islandora/object/libria:28742#page/1/mode/2up>

¹⁵ Le scale sono una successione di suoni ordinati. Le scale cromatiche presentano tutti i 12 intervalli della scala occidentale, mentre quelle diatoniche sono organizzate in una successione strutturata di intervalli.

¹⁶ Charles Rosen, *La generazione romantica*, Adelphi, Milano 1997.

¹⁷ Il tritono è la distanza di tre toni tra due suoni ed è definito *diabolus in musica* per la difficoltà d'intonazione vocale.

¹⁸ Amalia Collisani, *Musica e Simboli*.

¹⁹ Tratto da *Gazette musicale* (1838) in Caroline Boissier Butini, *Liszt maestro di piano*, cit., p. 117.



Atri. Cattedrale, Andrea Delitio, afreschi dell'abside, Sposalizio della Madonna. DAT, Vol V ,pag 259

L'influenza teologica di Pierre Rousselot su Karl Rahner

Antonio Allegritti – Docente di Teologia fondamentale presso l'ISSR Toniolo di Pescara

Introduzione

In questo articolo si tenterà di mettere a fuoco l'influenza del pensiero di Pierre Rousselot, teologo vissuto a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento e morto prematuramente in guerra, su Karl Rahner. Si cercherà di evidenziare, avendo necessariamente sullo sfondo l'apologetica neoscolastica e la manualistica che si sviluppa dopo il Concilio Vaticano I, come l'influsso di Rousselot produca nel teologo tedesco un'idea specifica e originale del concetto di "mistero" inteso come principio teologico e permetta a Rahner una peculiare interpretazione dell'unità di credere e sapere, che venivano spesso eccessivamente scissi nell'apologetica neoscolastica, col rischio di una separazione rigorosa ma troppo netta tra fede e ragione, e altresì tra *fides quae* e *fides qua*¹.

Come vedremo, Rousselot si chiede se la fede come atto specifico (sintetizzabile come *fides qua*) sia separata dalla conoscenza dei motivi di credibilità (che sono contenuto proprio della *fides quae*) dello stesso atto di fede e se il carattere soprannaturale della fede implichi o meno il suo carattere razionale: tali questioni sono le stesse che si pone Rahner, nell'ambito del suo argomentare teologico. Pertanto, si dovrà presentare in questa ricerca – sempre avendo allo sfondo l'apologetica neoscolastica – in quale modo i *preambula fidei* siano interpretati nella teologia del gesuita tedesco.

Critica dell'estrinsecismo e concezione del "Mistero"

Rousselot elabora la sua teologia correggendo il metodo estrinsecista. Nel modello estrinsecista, sostiene Rahner:

le prove classiche dell'esistenza di Dio venivano proposte in un modo che non poteva non renderle, diciamo così, strane. Infatti si presentavano come se volessero convincere l'uomo di

qualcosa che gli era assolutamente ignoto, quasi che Dio e la sua esistenza somigliassero ad un paese lontano, che l'ascoltatore non aveva mai visto, ma di cui doveva accettare l'esistenza. Venivano cioè portate all'uomo dall'esterno. In fondo non pensavano che l'oggetto in discussione, per la sua peculiarità e per la capacità spirituale dell'uomo ad operare come soggetto di libertà e di conoscenza, esisteva sempre, magari in maniera non tematica, nell'interlocutore, il quale forse tale idea aveva già liberamente accettato. Le prove dell'esistenza di Dio perciò dovrebbero tendere ad oggettivare concettualmente ciò che è noto da sempre, sia pure in maniera trascendentale, implicita e atematica. Non ad un indottrinamento dall'esterno².

Tale prospettiva di non corrispondenza e cointeresse tra oggetto della rivelazione e soggetto che la riceve, definibile appunto estrinsecismo teologico e modificata sia da Rousselot sia da Rahner, rappresenta, come ora vedremo, l'esito di un'interpretazione radicale e troppo oggettivante del *duplex ordo cognitionis*, che comporta una rottura tra credere e sapere, tra natura e grazia, tra *demonstratio religiosa* e *demonstratio christiana*, tra ciò che è naturale e ciò che è soprannaturale.

La scissione tra natura e soprannatura sembra essere appunto originata dall'erronea tematizzazione del *duplex ordo cognitionis* del cap. IV della *Dei Filius*, che dobbiamo ora brevemente trattare anche per capire in seguito la novità del pensiero di Rousselot riguardo alla teologia della fede poi ereditato da Rahner: secondo questa dottrina, «l'ordine della conoscenza è duplice e la differenza è sostanziale perché concerne tanto il principio formale [...] quanto l'oggetto materiale in quanto "oltre quelle cose che la ragione naturale può capire, ci viene proposto di credere i misteri nascosti in Dio che non possono essere conosciuti se non sono rivelati dall'alto", perché i *mysteria in Deo abscondita* sono del tutto irriducibili *ad quae naturalis ratio pertingere*





potest»³. Con tale idea si confronta in modo del tutto originale Rousselot, la cui influenza al riguardo su Rahner è indiscussa: Rousselot cercherà, come vedremo, di stabilire i parametri di una certa proporzione tra i due oggetti formali, che non sono né opposti né dissimili. Rahner accoglie la teoria della *Dei Filius* dando un ruolo fondamentale all'analogia tra i due oggetti materiali distinti e interpretando in modo originalissimo il concetto di mistero. In Rahner, difatti, il mistero non è tanto ciò che non si sa, quanto piuttosto ciò che sta alla base di ciò che si sa. Il mistero è in Rahner la fonte del non mistero, l'origine dell'attività conoscitiva dello spirito umano, l'orizzonte del dinamismo dell'essere e del conoscere. «Il mistero non è il residuo non ancora esplorato, non ancora attuato e realizzato, ma è di tutto questo la premessa e il fondamento portante»⁴. Sia in Rahner sia in Rousselot tale idea del mistero deriva dalla concezione che elaborano della teologia della fede. Difatti, la fede in entrambi è proprio la capacità di comprensione piuttosto che la rinuncia a comprendere: essi analizzano nel soggetto il porsi dell'atto di fede (prima ancora che rivolgersi al contenuto della fede stessa) per rispondere a questa domanda: «cosa significa credere? Rinuncia alla comprensione? Accettazione di misteri che, in fin dei conti, sono imperscrutabili? Come si comprende credendo? Quale relazione intercorre tra credere e sapere?»⁵.

Proprio partendo dall'idea che la fede non è rinuncia alla comprensione, ma una nuova capacità di capire, Rahner sulla scia di Rousselot, tra mistero immanente in Dio e azione conoscitiva dell'uomo derivante dal comunicarsi economico di Dio, stabilisce così una circolarità assente nella manualistica tradizionale, che tutto vedeva in termini di tappe.

Nella manualistica che si sviluppa a seguito del Vaticano I, vediamo inoltre un certo dualismo tra autorità di Dio che si rivela e contenuto della rivelazione e altresì tra oggetto della rivelazione e soggetto credente. Nella suddetta manualistica:

la genesi della fede era esposta in modo tale che la conoscenza naturale della credibilità (della rivelazione in base a segni esterni) fosse considerata come antecedente alla fede sovrannaturale individuata nell'*assenso di fede*. Alla conoscenza del fatto della rivelazione seguiva il movimento volontaristico che induceva l'uomo a dire: credo. [...] L'apologetica arri-

vava sempre o troppo tardi (quando uno già credeva e non aveva bisogno di motivi di credibilità situati fuori dall'ambito dell'atto stesso di fede) o troppo presto (quando uno non credeva ancora e i motivi di credibilità situati fuori dall'ambito di fede non potevano perciò dire niente su questo stesso ambito di fede). In questo modo tale concezione proprio volendo assicurare la razionalità della fede mediante la dottrina della conoscenza previa naturale dei motivi di credibilità, rischiava di privare la fede della sua razionalità (carattere razionale) e della sua luce⁶.

La credibilità in questo modello contestato da Rahner sarebbe frutto delle facoltà naturali e verrebbe solo successivamente trasformata in adesione soprannaturale: la fede sarebbe necessaria, pertanto, per cogliere le sue stesse prove (i motivi di credibilità)! La condizione *princeps* della fede sarebbe l'autorità di Dio, ridimensionando così il ruolo del soggetto nell'atto di fede, ruolo poi recuperato da Rahner nel modello antropologico-trascendentale. Il giudizio di credibilità, secondo questo modello estrinseco, sarebbe inoltre distinto, previo e quasi indipendente dalla fede soprannaturale: sarebbe piuttosto la deduzione di un ragionamento. Rahner constata che:

nel modo di procedere della teologia fondamentale, *tradizionale* sin dal sec. XIX, si presuppone anzitutto già provato dalla metafisica speciale (*theologia naturalis* o *theodicea*) il fatto dell'esistenza di un Dio personale e trascendente. Si dimostra quindi che Dio può rivelarsi. [...] Si dimostra [...] che il Dio rivelatore da una parte può comunicare la conoscenza di questi misteri al soggetto della rivelazione in una ispirazione profetica, dall'altra può e deve attraverso i miracoli rendere il fatto della rivelazione assolutamente certo e indubitabile per gli uomini a cui questa è diretta. In una seconda sezione la teologia fondamentale si assume l'onere di provare che tale rivelazione è di fatto avvenuta in Cristo e continua a essere promulgata e conservata integra dal magistero della Chiesa cattolica. Nella teologia fondamentale si definisce in genere con molta superficialità il rapporto tra la conoscenza che la metafisica naturale ha di Dio e i contenuti possibili di una rivelazione. Sembra quasi che i misteri rivelati si allineino come un nuovo campo di conoscenza accanto alla conoscenza naturale⁷.

Ma Rahner constata come «il rapporto tra l'esperienza che l'uomo ha di sé e il contenuto degli enunciati teologici è pensabile anche in categorie che non rientrano nel semplice nesso logico di deduzione ed esplicitazione. Esistono nessi di "corrispondenza" e soprattutto un nesso che è costituito dal fatto che la "natura" (intesa qui come personale-spirituale e trascendentale) è un momento intrinseco, costitutivo e necessario non già astrattamente della grazia in quanto tale, sì invece della realtà e del processo in cui può realmente aversi grazia»⁸. La grazia sarebbe invece relegata nell'apologetica estrinsecista al ruolo di supplente alla mancanza delle ragioni del credere, e l'ordine naturale sembrerebbe estraneo al *lumen* della grazia stessa. Rahner evidenzia che questo modello estrinseco non mostra la connaturalità tra l'intelligenza e le verità soprannaturali e trasforma la grazia in una supplente delle carenze insite nella conoscenza umana. Questo modello sembra tacere il fatto che la grazia «crea la connaturalità e congenialità della conoscenza umana al suo oggetto. Per questo la grazia della fede non è un tappabuchi per ciò che manca al modo umano di conoscere; essa dà piuttosto un nuovo potere di visione e una nuova acutezza, che sola ci abilita a comprendere pienamente i segni della fede»⁹. A tale teoria estrinsecista Rousselot risponde, come ora vedremo, mostrando il ruolo sintetico della grazia come ponte tra fede e ragione, tra piano naturale e soprannaturale. Rahner poi trasporta sul piano soggettivo, sulla scia di Blondel, tale mediazione della grazia, attribuendo alla struttura trascendentale del soggetto tale capacità sintetica.

Nell'impostazione che stiamo definendo estrinsecista, tra fede e ragione, sembra rintracciarsi in fin dei conti un'estraneità¹⁰:

perché il contenuto della fede rimane piuttosto estrinseco se non estraneo alla ragione – dal momento che non può essere compreso da quest'ultima – al fine di evitare che la fede diventi un atto irresponsabile per l'uomo quale essere razionale, la ragione è chiamata a conoscere e dimostrare la credibilità-legittimità dell'atto di fede accettando la reale origine divina della rivelazione. Una credibilità tuttavia "esteriore", nel senso che, presupponendo il carattere soprannaturale della rivelazione e della fede, la dimostrazione della verità della fede non avviene *qua talis* ma mediante la mediazione razionale della pretesa della rivelazione di essere vera, e dunque astraendo dai contenu-

ti della medesima. La ragione, infatti, confinata nell'atrio della fede (*preambula fidei*) non ha accesso all'interno dei contenuti di fede e deve cercare quei motivi razionali esterni che, però, sono capaci di fondare solo una verosimiglianza teologica ma non una certezza, essendo, come dice Tommaso, il procedere della teologia legato all'argomento di autorità fondato sulla rivelazione, mentre la *ratio* e i suoi argomenti restano *quasi extranei et probabiles*¹¹.

L'atto di fede come sintesi di conoscenza naturale e soprannaturale

Rousselot mostra, nella sua opera fondamentale *Gli occhi della fede*, come l'atto di fede sintetizzi conoscenza naturale e soprannaturale. In questa opera, la più importante scritta da Rousselot nella sua breve ma intensa vita, egli fa sue le nuove teorie di Blondel coniugandole con l'analisi psicologica di Newman e ispirandosi alle teorie sulla conoscenza di Tommaso d'Aquino, come si vede anche ne *L'intellettualismo di san Tommaso*¹². In *Gli occhi della fede* Rousselot elabora una risposta alle seguenti domande: «come nasce la fede? Quale è la strada che conduce dal sapere al credere? Come, nell'atto di fede, sono tra loro mediati grazia, conoscenza dei motivi di credibilità e di fede, libertà e amore? Oppure: come si collegano tra loro fede creduta e fede credente, messaggio e comprensione di esso?»¹³. Nella suddetta opera Rousselot si pone il problema se la conoscenza «dei motivi di credibilità è anche essa portata dalla grazia, o lo è solo la fede stessa [...]; se la fede come atto specifico sia separata dalla conoscenza dei motivi di credibilità e sia così piuttosto aggiunta esteriormente alla conoscenza dei motivi di credibilità [...]; se il carattere soprannaturale della fede implichi o no il suo carattere razionale»¹⁴.

Rahner si mostra abbondantemente debitore di Rousselot, in quanto le succitate domande sono le stesse che Rahner si pone e cui dà risposta col modello antropologico-trascendentale. Dal punto di vista formale, Rahner ha un debito con Rousselot riguardo all'interpretazione attualizzata di Tommaso d'Aquino – che si scosta da certe correnti neotomiste –; da un punto di vista materiale, Rahner è debitore di Rousselot riguardo alla concezione di rivelazione che non risulta essere un insieme di verità astratte di ordine soprannaturale. Sia Rahner sia Rousselot, a loro modo, «stanno nella scia





di quella discussione tra la teologia neoscolastica e la filosofia di Kant e dell'idealismo tedesco, che è legata al nome di J. Maréchal»¹⁵. In questo contesto, la dipendenza di Rahner da Rousselot non si esprime tanto in una presenza tematica dei concetti di Rousselot nella teologia di Rahner, quanto piuttosto in un debito intellettuale generale: ciò che Rahner assume da Rousselot non sono tanto dei contenuti specifici, quanto piuttosto una nuova impostazione – non solo “esteriore” – nell'interpretazione del reale quale motivo di credibilità e della struttura interna dell'uomo quale luogo della plausibilità della bontà del credere. Rousselot influenza Rahner non tanto dal punto di vista sistematico – questo ruolo compete piuttosto a un altro teologo, Joseph Maréchal¹⁶ – ma in quanto pioniere di un modo nuovo di interpretare il reale senza spaccature tra naturale e soprannaturale.

Il metodo originale di interpretazione dei testi di Tommaso attuato da Rousselot sembra anticipare la “ripetizione”. Essa è una dinamica ermeneutica heideggeriana di interpretazione di un testo, abbondantemente presente in Rahner il quale si mostra debitore di Heidegger soprattutto sotto questo profilo metodologico di ricerca¹⁷. Tale dinamica ermeneutica permette il ritorno alle possibilità dell'esserci essenteci-stato non ancora pienamente esplicitato nelle sue possibilità. Un'opera può porre problemi e suscitare questioni che vanno oltre i problemi posti e le questioni suscitate dallo stesso autore dell'opera: il modo migliore per tradire Tommaso è perciò insinuare che ogni cosa sia già stata detta da Tommaso¹⁸.

Lo studioso di un'opera, pertanto, ha il compito di esplicitare ciò che è implicito attualmente ed esplicito in potenza: Rahner userà abbondantemente questo metodo, cercando di penetrare attraverso ciò che è scritto per cercarne la sua carica potenziale, e questo gli costerà non poche critiche e incomprensioni. Alla base di questa dinamica ermeneutica sta in Rahner un dato metafisico: l'oscurità permanente dell'oggetto che tuttavia si rischiarerà nel movimento della verità tutta intera. Il primo debito che Rahner ha con Rousselot, potremmo pertanto dire, è l'eredità tomista. Non è questo un fatto occasionale, dal momento che tale metodo dell'interpretazione di un testo o di un pensiero trova una radice propriamente filosofica nel pensiero di Rousselot. “Interpretazione” è un concetto chiave nel sistema del filosofo francese: la

fede stessa, potremmo dire, per Rousselot, è un modo nuovo di interpretazione del reale in cui le cose vengono viste quali indizi, simboli, in cui la realtà viene vista, potremmo dire noi utilizzando lo stesso metodo heideggeriano della ripetizione e quindi staccandoci dalla presentazione storico-sincronica del pensiero di Rousselot, nella sua valenza “sacramentale”. Il reale è percepito da Rousselot, come intriso di naturale e soprannaturale. Gli oggetti formali del naturale e soprannaturale sono rappresentati dalla medesima realtà. Difatti:

uno stesso essere può dunque appartenere sia all'ordine naturale della nostra esperienza che all'ordine soprannaturale della grazia. [...] Occorre che i due oggetti formali non siano né *opposti* né *disparati*, ma che l'uno inglobi e superi l'altro, approfondendolo e perfezionandolo *interiormente*. L'essere soprannaturale di cui parliamo è dunque l'essere naturale elevato¹⁹.

La fede in Rousselot non è perciò solo un assenso intellettuale a una serie di verità soprannaturali, ma «anche e simultaneamente una nuova capacità di interpretazione del mondo visibile e dell'essere naturale; una rinascita della ragione»²⁰. Tale capacità è un prodotto della grazia, che permette di far percepire, con un grado di certezza oggettiva e vera, delle ragioni che altrimenti potrebbero essere solo probabili per l'intelligenza naturale qualora fosse lasciata alle sue proprie forze. Rousselot, nella sua concezione della grazia come produttore un atto di fede e un giudizio di credibilità, come dono di occhi nuovi per vedere la medesima realtà intrisa di naturale e soprannaturale, si pone in equilibrio tra due estremi: quello blondeliano di considerare la grazia come un movente soggettivo e quello estrinsecista di considerare la grazia come un *Deus ex machina* intervenente a conclusione o nel bel mezzo del processo conoscitivo. Rousselot spiega come «il problema più ristretto dell'atto di fede [...] non è affatto apologetico, ma puramente teologico, [...] e il modo in cui viene risolto implica una filosofia della religione, cioè una teoria dei rapporti tra la natura e il soprannaturale. Il punto centrale è di nuovo, per usare un'espressione del linguaggio scolastico, la *connaturalità* della grazia celeste con un dato credo. Ma quel che occorre spiegare, per spiegare l'atto di fede, è il modo in cui si opera *nel singolo credente* la congiunzione dei due termini»²¹.

Rousselot infatti spiega come tra il credente e la verità rivelata si stabilisca, a opera della grazia, una connaturalità, interpretando in modo del tutto originale l'Aquinate, con fedeltà pari a libertà. Rousselot affronta infatti la teoria della conoscenza per *connaturalitatem* o simpatia, cercando di specificare in quale modo queste attrazioni possano avere la funzione di *operare* la conoscenza e non di supplirla, come esse possano far vedere piuttosto che dispensare dal vedere. Di contro all'estrinsecismo teologico, Rousselot constata come il ruolo della fede non possa essere semplicemente successivo a quello della ragione che ne pone i preamboli, e come la fede preceda, accompagni e segua l'attività razionale. Egli critica perciò all'apologetica neoscolastica di considerare l'inclinazione della fede come se «fosse destinata a *supplire* i motivi esteriori piuttosto che a *rischiararli*»²². In questa teoria, si riscontra la presenza dell'*illative sense* di Newman²³, che viene elaborato in modo nuovo: l'atto di fede non è un semplice perfezionamento dell'atto di conoscenza naturale, ma è effetto della grazia. «Per Newman la grazia risana ed eleva un volere, per Rousselot invece essa soprattutto corregge lo sguardo, dona occhi nuovi all'intelligenza, fa vedere l'essenza delle cose»²⁴. Rousselot attribuisce cioè alla fede la capacità di penetrare l'intelligenza, correggendo la tentazione presente nelle correnti estrinseciste di «spargere “una doratura di soprannaturale” ad un atto già posto perfettamente per le sole forze umane»²⁵ dell'intelligenza.

La ragione speculativa, in Rousselot e Rahner come già in Tommaso, non ha soltanto un ruolo regolativo, ma anche sintetico: mediante il sensibile e il naturale la ragione può arrivare a un giudizio non solo certo ma anche veritativo riguardo alla rivelazione, soprannaturale e naturale. A tal proposito, Rousselot constata come:

si siano moltiplicate le ricerche e le ipotesi sottili per spiegare in modo puramente naturale la percezione delle ragioni di credibilità. Sembra che la ragione di ciò stia nel fatto che coloro che ricorrevano alla grazia non mostravano in modo sufficientemente chiaro come essa potesse creare una perfetta certezza senza sconvolgere il contesto psicologico del credente, senza portare nuove nozioni, nuovi oggetti. [...] La maggior parte di questi teologi si limita ad *analizzare* lo stato di coscienza dei fedeli, tenendo conto solo degli *elementi*

della rappresentazione e trascurando l'*attività sintetica dell'intelligenza* naturale o soprannaturalizzata. [...] Non si aveva mai l'impressione di vedere con sufficiente chiarezza come l'illuminazione soprannaturale si accordi con una reale efficacia dei segni esteriori, di modo che questi due elementi integrino *una* stessa certezza²⁶.

Le prove scolastiche dell'esistenza di Dio vengono, in Rousselot e in Rahner, interiorizzate: in Rousselot mediante il ruolo della grazia, in Rahner mediante la trasposizione a livello trascendentale dell'obiettività metafisica. Perciò, non è l'accumulo di segni esteriori quali miracoli o profezie che costituisce motivo certo di credibilità nella rivelazione, ma è la capacità sintetica dell'attività intellettuale, insieme ai motivi esteriori, che permette un assenso certo: la credibilità non risiede soltanto nei segni esteriori, ma anche nel *lumen* della grazia che permette di vedere con occhi credenti una realtà che lasciata alle lenti di un'interpretazione soltanto naturale potrebbe anche non costituire una prova della rivelazione. Per questa ragione, secondo Rousselot:

non occorre affatto immaginare un “giudizio di credibilità” distinto dall'assenso di fede. La percezione della credibilità e la confessione della verità sono lo stesso atto. Se la percezione della credibilità forma una cosa sola con l'atto di fede, così come la percezione del rapporto tra indizio e ipotesi forma una cosa sola con l'assenso a tale ipotesi, allora non c'è più alcuna difficoltà ad affermare, con san Tommaso, che è la luce della fede a far vedere che bisogna credere. C'è un circolo vizioso se si pretende di dimostrare una certa proposizione per mezzo di un'altra, ancora non provata e appoggiatesi sulla prima. Ma non c'è neppure l'ombra di esso se si dice che una proposizione richiede, per essere affermata, il possesso della facoltà spirituale che manifesta il rapporto dei suoi termini, il possesso della facoltà sintetica che li unisce o, per parlare come gli antichi, della luce che li illumina²⁷.

La rivelazione, pertanto, non aggiunge oggetti nuovi da conoscere, ma dona occhi nuovi per conoscere: non aggiunge oggetti alla realtà, ma dona allo sguardo una capacità sintetica che permette di trovare Dio nelle realtà interpretabili come tracce della sua presenza. La «*lumen fidei*, quando si percepisce la credibilità [...]»



non dà affatto, a meno di miracoli, dei nuovi oggetti da conoscere: *determinatio fidei est ex auditu*. Le si deve invece la percezione della connessione, la sintesi, l'assenso»²⁸. *Fides ex auditu*: questo sarà il cardine di *Uditori della parola*; la rivelazione in Rahner è parola proprio in quanto un messaggio metastorico e ultramondano sarebbe inaccettabile, è parola in quanto la parola è ponte e sintesi tra la storicità dell'uomo e la storicità della rivelazione credibile. La realtà diventa pertanto parola offerta che racconta di una rivelazione credibile e intellegibile.

Soggetto, essere e ruolo della Grazia

Lo sguardo nuovo sulla realtà è lo sguardo del soggetto: Rousselot pone pertanto le premesse al tomismo trascendentale, sottolineando la centralità del soggetto, ma non muovendo dalle impostazioni del criticismo kantiano. È piuttosto la tradizione metafisica della conoscenza secondo la concezione di Tommaso che gli permette di sottolineare il ruolo del soggetto, che tende alla *Res* come al proprio fine.

Rousselot interpreta la conoscenza in termini di tensione verso la trasparenza dell'essere. Si stabilisce così una «casualità reciproca»²⁹, un circolo ermeneutico tra percezione della credibilità elaborabile dal soggetto e confessione della verità oggettiva, resi uniti e connaturali nel medesimo atto di fede; si sviluppa altresì una «priorità reciproca tra l'affermazione della legge e la percezione del fatto che serve da indizio»³⁰. Alla base di questo sta l'unità di ontologia e teologia, che Rahner elaborerà poi esplicitamente: in Rousselot la teologia è possibile in quanto l'uomo ontologicamente può guardare la realtà con occhi nuovi, in Rahner la teologia è possibile in quanto l'uomo può proferire parole su Dio visto che è ontologicamente ascoltatore della parola. In Rousselot la teologia è possibile in quanto la grazia precede l'attività intellettuale dell'uomo, in Rahner la teologia è possibile in quanto l'uomo nell'apertura dello spirito ha un anticipo della percezione del mondo e di Dio. Rousselot, tuttavia, sembra elaborare la sua teologia *ex parte Dei*, sottolineando il ruolo della grazia, mentre Rahner, *ex parte hominis*, sembra dare per acquisito il ruolo della grazia, elaborando il discorso sulle capacità umane di ascoltare la parola sulla base della soggettività.

Quello che per Rousselot è una tesi (la capacità sintetica della grazia) in Rahner è un'ipotesi già accertata e pertanto utilizzata a favore

dell'elaborazione teologica della capacità sintetica del pensiero, della questione dell'unità del movimento dello spirito umano, per cui l'uomo è *capax entis* in quanto *capax Dei* e viceversa. Rousselot evidenzia al riguardo come in Dio pensiero ed essere coincidano e pertanto non possa darsi nessun estrinsecismo in una retta teologia: se l'uomo è capace di Dio in quanto ente, è capace anche di pensare Dio. E se essere e pensiero sono coincidenti in Dio, allora anche nell'a priori del soggetto si può stabilire una sintesi tra conoscenza soprannaturale e conoscenza naturale. Rahner chiamerà tale sintesi soggettiva come *a priori trascendentale*, che trova quindi la propria radice nella coincidenza in Dio tra *Nous* e *Noumeno*. Pertanto, l'unità trasparente del termine della conoscenza dà all'a priori una caratteristica trascendentale, la possibilità cioè di accesso all'essere dell'idea, che è un essere personale. Rousselot ha l'intelligenza di non modificare nulla della dottrina tradizionale sull'atto di fede o sulla rivelazione, nulla sulla concezione di fede e ragione presentata dal magistero: tuttavia, mediante il concetto di grazia come *lumen* che permette una percezione previa che si sintetizza nella conoscenza delle cose quali indizi dell'esistenza di Dio, riesce a ricomporre in unità l'antinomia estrinsecista di ragione e grazia.

Rousselot sembra riscontrare una «razionalizzazione del divino» che fa derivare la religione «da un ragionamento deduttivo a partire dai fenomeni naturali o miracolosi» e in cui «la divinità di una confessione di fede può essere dimostrata a tal punto da costringere l'intelligenza»³¹. Così facendo, Rousselot non limita la credibilità della rivelazione a essere una specie di operazione matematica attraverso la quale la ragione offre alla fede il suo oggetto già confezionato in modo quasi costringente. Dio, che in Rahner assumerà spesso il nome dell'Assoluto, non è al termine di un percorso finalizzato (questa sarà soprattutto l'impostazione di Maréchal), ma è già all'origine dell'esperienza intellettuale e della dinamica intellettuale: in questa concezione la dipendenza di Rahner da Rousselot si rivela fortissima. La fede non è infatti per Rousselot il semplice complemento della ragione, ma l'orizzonte previo che permette alla ragione di essere tale, constatando come una concezione di fede quale atto successivo a una determinazione logica della ragione metterebbe in pericolo la possibilità di esistenza della fede dei semplici, i quali non giungono ordinariamente alla fede in conseguenza al porsi logico e certo dei *preambula fidei*.

La credibilità non risiede perciò in un ragionamento teorico di stampo sillogistico in

cui l'uomo al termine arriva a fidarsi dell'autorità di Dio: piuttosto l'uomo ha a che fare con l'essere ogni volta che ha a che fare con gli enti, ha a che fare con l'apertura a Dio quando ha a che fare con le cose della vita d'ogni giorno. La rivelazione diviene così l'orizzonte aprioristico che accade nella vita quotidiana: Rahner è pioniere dell'idea che tutto ciò che è autenticamente umano non può non essere divino (concetto che si fonda nell'unione ipostatica delle due nature in Cristo³²), e applica questo concetto alla rivelazione. La rivelazione perciò avviene da sempre e per sempre ed è tematizzabile perché il suo ascolto fa parte della struttura più propria dell'uomo in quanto spirito. Proprio in quanto spirito, l'uomo «ha l'orecchio teso a qualunque parola che possa venire dalla bocca dell'eterno»³³.

Nel caso della fede dei semplici, in cui possa mancare la rigosità della deduzione scientifica da premesse razionali e quindi le ragioni del credere possano essere carenti, Rousselot sottolinea come la fede di omaggio non possa rappresentare una soluzione del problema: l'autorità del rivelante cui si presta omaggio e sulla base della cui autorità si crede non basta a giustificare razionalmente l'esito di un modello che separa le componenti dell'atto di fede e le componenti dell'umano. Constata Rousselot: «ma come trovare nel piccolo contadino che studia il catechismo la fede scientifica, la dimostrazione razionale, o perlomeno la perfetta certezza della credibilità, fondata su ragioni assolutamente valide?»³⁴.

Rahner sottolineerà al riguardo che il diventare teologo è compito di ciascuno³⁵ e che la teologia non è nicchia accademica: anche ai non eruditi compete di diventare teologi, ovvero di ascoltare la parola rivelativa a essi offerta.

Ciò che Rousselot esprime come il *lumen* della grazia (di chiara derivazione agostiniana) che muove l'intelligenza si esprime in Rahner come l'a priori trascendentale. Il fatto che Dio è parola rende possibile, come già accennato, a ciascun uomo il diventare teologo: a ciascun uomo compete anzi il dovere di diventare teologo a prescindere dalla sua cultura. Si può parlare di Dio perché Dio è parola e ha pronunciato la sua parola: l'atto di fede in Rahner non è perciò né il punto di arrivo di un processo logico né un'analisi intellettuale di Dio quale causa prima dell'essere del mondo, ma è il riconoscimento dell'esperienza originaria dell'azione di Dio. Il sapere circa Dio non è quello solamente intellettuale, ma è un sapere trascendentale, ovverosia è originale ed essenziale in

quanto è dato a ogni uomo per il fatto stesso di esistere: a ogni uomo a prescindere dal suo livello di erudizione, sulla base di un'esperienza originaria. La teologia ha il compito di ragionare ed elaborare la sistematizzazione di tale sapere a livello riflesso con rigosità, ma questo sapere ha sempre i caratteri della datità di un'esperienza originaria, è possibile in virtù del rilevarsi di Dio in ciascun uomo e in ciascuna facoltà dell'umano.

È necessario qui accennare un altro aspetto del pensiero di Rousselot di cui Rahner è debitore: secondo Rousselot la teologia neoscolastica ha eccessivamente distinto tra facoltà dell'amare e facoltà del pensare, producendo un'elaborazione di Tommaso quasi da laboratorio, lontana dalla vita in cui è spesso l'amore che muove il conoscere e il sapere. Rousselot elabora così una gnoseologia che «sviluppando i principi posti da Tommaso d'Aquino, conceda spazio alla spontaneità attiva dello spirito e sia integrata da una filosofia dell'amore»³⁶. Il tema dell'amore, che fa da sintesi delle conoscenze naturali e soprannaturali ed è il movente di esse, è abbondantemente presente in Rahner anche per il tramite di Maréchal: indizio questo della presenza in Europa di uno spirito che tentava di limitare le pretese delle scienze positive e dell'ideologia positivista che si stavano divulgando nelle mentalità comuni. L'amore, in Rahner come in Rousselot – ed anche in Maréchal –, è la capacità della sintesi e della riduzione all'unità delle cose e nelle cose. Difatti, «si afferma abitualmente che la ragione umana è la facoltà dell'uno. Lo sarà sicuramente, ma in quanto facoltà di un "uno" formale, affezionato all'univocità logica. L'uno dell'amore è, invece, rispettoso delle differenze; più pratico, è più reale»³⁷. Perciò, Rousselot elabora una «metafisica dell'amore che egli congiunge intimamente con la metafisica della conoscenza. Ragione è amore per l'essere»³⁸.

L'amore si esprime come movente della conoscenza, anche di quella intellettuale o spirituale, nei termini del desiderio. Difatti, «"conoscenza" è, per Rousselot, non da identificare semplicemente con il conoscere concettualistico e razionalistico, ma è, bensì, la capacità di aprirsi all'altro, di capirlo ed abbracciarlo e di trovare, proprio così, se stessi. Questo "altro" è, in ultima analisi, il Tu di Dio, per il quale l'intelletto umano è fatto. Conoscere e desiderare (amare) hanno perciò qualcosa in comune»³⁹. Il *desiderium naturale videndi Deum* diviene un punto centrale della teologia di Rahner e Rousselot e



viene pertanto liberato, da entrambi, da ogni pretesa razionalista o illuminista. Nel pensiero di Rousselot il *desiderium Dei* è l'elemento dinamico e attivo della conoscenza: attraverso di esso si conoscono le cose; questo desiderio corrisponde all'intelligenza stessa, ne è una caratteristica innata, è in fin dei conti il suo stesso essere. Dunque, è per via dell'amore che la conoscenza di Dio non è più l'esito di un percorso che parte dalla ragione naturale che cerca delle prove, ma è la premessa del processo conoscitivo.

Questo processo conoscitivo di tipo induttivo, «che nella scienza moderna è venuto ad assumere un ruolo di primo piano a dispetto della mera deduzione, è applicato da Rousselot al caso particolare della rivelazione: in questo caso, l'attività umana, attraverso un'attività induttiva e sintetica, «deve saper cogliere i segni di credibilità quali indizi dell'intervento divino nella storia, intravedendo nel segno la realtà significata»⁴⁰.

NOTE

¹ Si anticipa ora, ai fini della comprensione della presente ricerca, una considerazione che potrebbe essere intesa come una conclusione dell'articolo stesso, e cioè la constatazione che tra *fides quae* e *fides qua* Rahner pone una circolarità, piuttosto che una separazione netta. Egli si rende conto di come la comprensione del messaggio cristiano con tutti i suoi contenuti necessiti di un'analisi della struttura della capacità di comprensione propria dell'uomo. La *fides qua* in questa prospettiva influenza e in parte determina la *fides quae*, dal momento che la struttura del messaggio da comprendere corrisponde almeno in parte alla struttura del comprendere. Tra contenuto fattuale del messaggio cristiano e aspetto formale di conoscenza di esso Rahner sviluppa una circolarità che eredita, come vedremo nel presente articolo, proprio da Rousselot, il quale mostra come «non è solo la *fides quae* a determinare la *fides qua*, ma [...] vale anche il contrario: la *fides quae* non ci è mediata se non attraverso la *fides qua*. [...] Si tratta dunque non solo di capire il messaggio cristiano, ma di capire lo stesso capire, affinché il tipo di comprensione non porti a fraintendimenti del messaggio» (Ursicin Gion Gieli Derungs, *Introduzione*, in Pierre Rousselot, *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977, p. 12).

² Karl Rahner, «Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione e sull'ateismo», in Id., *Nuovi Saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, p. 249.

³ Antonio Sabetta, *Dal senso cercato al senso donato*, LUP, Roma 2009, p. 50.

⁴ Karl Rahner, «Esperienza di Dio oggi», in Id., *Nuovi Saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, 213.

⁵ Ursicin Gion Gieli Derungs, *Introduzione*, in P. Rousselot, *Gli occhi della fede*, cit., p. 12.

⁶ Ursicin Gion Gieli Derungs, *Introduzione*, in P. Rousselot, *Gli occhi della fede*, cit., p. 22.

⁷ Karl Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977, p. 44.

⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁹ Walter Kasper, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1973, p. 79.

¹⁰ Tale estraneità è conseguenza, sul versante opposto a quello della fede e del magistero, degli sviluppi filosofici del XVIII e XIX secolo, in particolare del deismo, che è una delle matrici teologiche dell'illuminismo e che elabora una religione della pura ragione che prescinde dalla rivelazione. Ebbene, l'apologetica moderna difendendo rispetto al deismo si fa carico di giustificare, sullo stesso piano razionale esaltato dai deisti, l'evento della rivelazione avvenuto in Cristo e trasmesso dalla Chiesa cattolica: per una sorta di eterogenesi dei fini, l'apologetica moderna, confrontandosi col deismo, ne assume e ne sviluppa la medesima idea di ragione – la quale quasi matematicamente e per via di sillogismi nei trattati apologetici ha il compito di difendere la credibilità della rivelazione.

¹¹ Antonio Sabetta, *Dal senso cercato al senso donato*, cit., p. 32.

¹² Pierre Rousselot, *L'intellettualismo di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

¹³ Ursicin Gion Gieli Derungs, *Introduzione*, in P. Rousselot, *Gli occhi della fede*, cit., p. 17.

¹⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵ *Ibidem*, p. 15.

¹⁶ È da notare che Pierre Rousselot e Joseph Maréchal erano nati lo stesso anno: il primo il 29 dicembre 1878, il secondo il 1° luglio 1878. Rousselot morirà in guerra il 25 aprile 1915: a motivo della prematura scomparsa l'opera di Rousselot risulta meno organizzata e sistematizzata di quella di Maréchal, il quale morirà nel 1944.

¹⁷ Scrive Rahner che «taluni, parlando della mia teologia, danno spesso troppo peso all'influsso di Heidegger. È un'esagerazione già per il fatto che Heidegger non insegnava teologia, mentre io sono un teologo e non un "filosofo". In qualche modo, tuttavia, si può senz'altro parlare di un influsso di Heidegger su di me e sul mio confratello, allora come me in servizio militare, Johannes Baptist Lotz. Questo influsso riguardava un certo modo di pensare, circa non tanto i contenuti quanto piuttosto i metodi relativi a certe posizioni» (Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa: interviste*, a cura di P. Imhof - H. Biallowons, Città Nuova, Roma 1994, p. 31). Premettendo la considerazione che in Rahner teologia e filosofia in parte coincidono dal momento che l'Assoluto che hanno come oggetto è uno e medesimo, bisogna sottolineare come Heidegger fosse filosofo, mentre Rahner era teologo.

¹⁸ Cfr. Thomas Sheehan, *Karl Rahner, the philosophical foundations*, Ohio University Press, Athens (OH) 1987, p. 58.

¹⁹ *Ibidem*, p. 32.

²⁰ Henry De Lubac, *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano 1981, p. 336.

²¹ Pierre Rousselot, *Gli occhi della fede*, cit., p. 32.

²² *Ibidem*, p. 44.

²³ *L'illative sense*, trattato da Newman nel IX cap. della *Grammatica dell'assenso*, è «la facoltà sintetica della persona che le permette di unificare i dati isolati probabili in vista di quella certezza, aperta alla verità, superiore all'argomentazione

verbale o al processo rigido del razionalismo, perché è l'espressione dell'intera persona che nell'atto del ragionamento implica le altre sue proprie facoltà: la libertà e la volontà. Il "senso illativo", perciò, consente ai semplici di giungere a conclusioni certe anche operando soltanto nel campo delle "probabilità". Anche la teologia, scienza della fede, implica il senso illativo in quanto "professa di argomentare col sostegno di un raziocinio più che umano, su una garanzia data da un'autorità sovraumana" (F. Morrone, *Introduzione*, in John Henry Newman, *Apologia pro vita sua*, Paoline, Milano 2001, p. 59). Mediante l'*illative sense* la persona giudica e giunge a delle conclusioni, e attraverso l'*illative sense* – per la convergenza dell'esperienza e della probabilità degli indizi – risulta improvvisamente, come un oggetto visto, la conclusione di un ragionamento. Rousselot tuttavia sottolinea che «la teoria newmaniana della fede consiste essenzialmente nel dire che esiste una simpatia spirituale antecedente, che mette l'uomo in grado di interpretare in senso affermativo le prove della religione. Ma il torto di Newman è di non aver mostrato in modo sufficientemente chiaro che questa simpatia non è un semplice affinamento della vita morale naturale, bensì un effetto della grazia» (P. Rousselot, «*Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*», in *Recherches de Science Religieuse* 4 [1913], p. 27).

²⁴ Andrea Bellandi, «*Les yeux de la foi* di Pierre Rousselot. Un'opera da rileggere, ancora attuale», in *Vivens Homo* 6 (1995), II, p. 284.

²⁵ *Ibidem*, p. 285.

²⁶ Pierre Rousselot, *Gli occhi della fede*, cit., p. 43.

²⁷ *Ibidem*, p. 50.

²⁸ *Ibidem*, p. 47.

²⁹ *Ibidem*, p. 52.

³⁰ *Ibidem*, p. 49.

³¹ Andrea Bellandi, «*Les yeux de la foi* di Pierre Rousselot. Un'opera da rileggere, ancora attuale», cit., p. 285.

³² L'unione ipostatica è il fondamento cristologico del rifiuto di Rahner e Rousselot di una scissione eccessiva tra conoscenza naturale e fede soprannaturale. «Dio e l'uomo era lo stesso Gesù Cristo» (Pierre Rousselot, *Gli occhi della fede*, cit., p. 54): ciò comporta che nella fede non si conoscono gli oggetti formali dell'ordine naturale e soprannaturale in un rapporto di opposizione o dissomiglianza, nella stessa misura in cui si conosce un unico Cristo uomo-Dio di cui si può predicare tanto l'umanità quanto la divinità. La continuità e la parziale identità tra conoscenza naturale e fede soprannaturale risultano essere in tal senso un'applicazione del principio della *communicatio idiomatum*.

³³ Karl Rahner, *Uditori della parola*, cit., p. 99.

³⁴ Pierre Rousselot, *Gli occhi della fede*, cit., p. 41.

³⁵ Cfr. Karl Rahner, *Uditori della parola*, cit., p. 208.

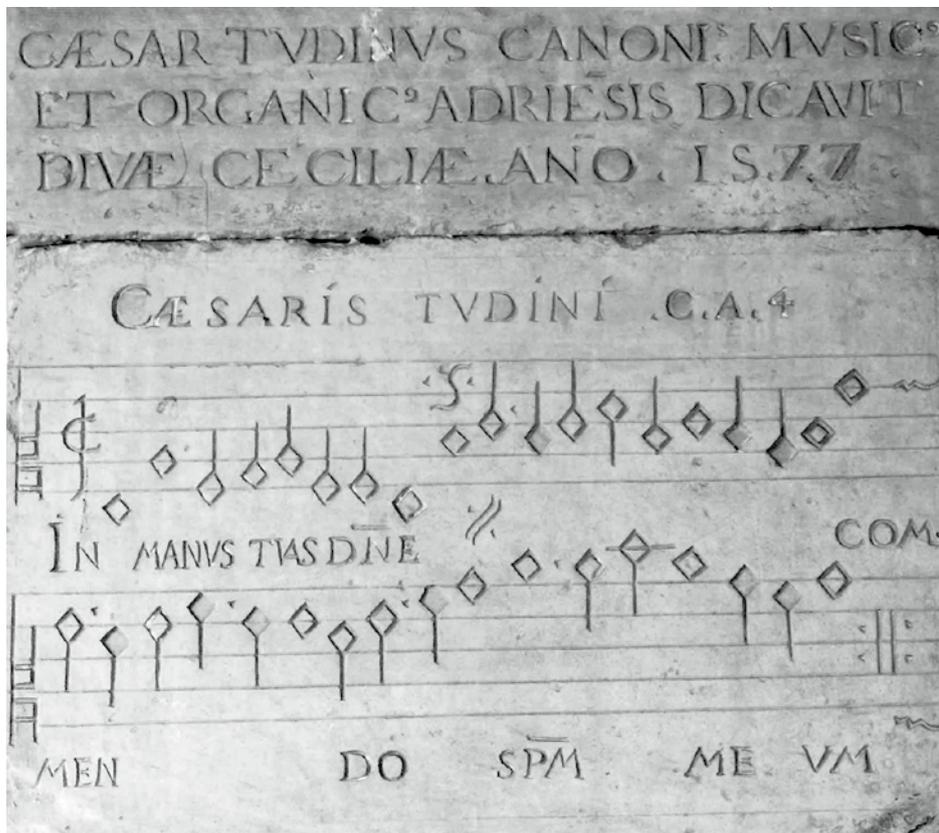
³⁶ Josef Schmitz, «La teologia fondamentale nel XX secolo», in R. Vander Gucht - H. Vorgrimler (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo*, II, Città Nuova, Roma 1972, p. 248.

³⁷ Paul Gilbert, «Maréchal, Rahner e "I sensi spirituali"», in Giorgia Salatiello (ed.), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, p. 15.

³⁸ Ursicin Gion Gieli Derungs, *Introduzione*, in Pierre Rousselot, *Gli occhi della fede*, cit., p. 26.

³⁹ *Ibidem*, p. 21.

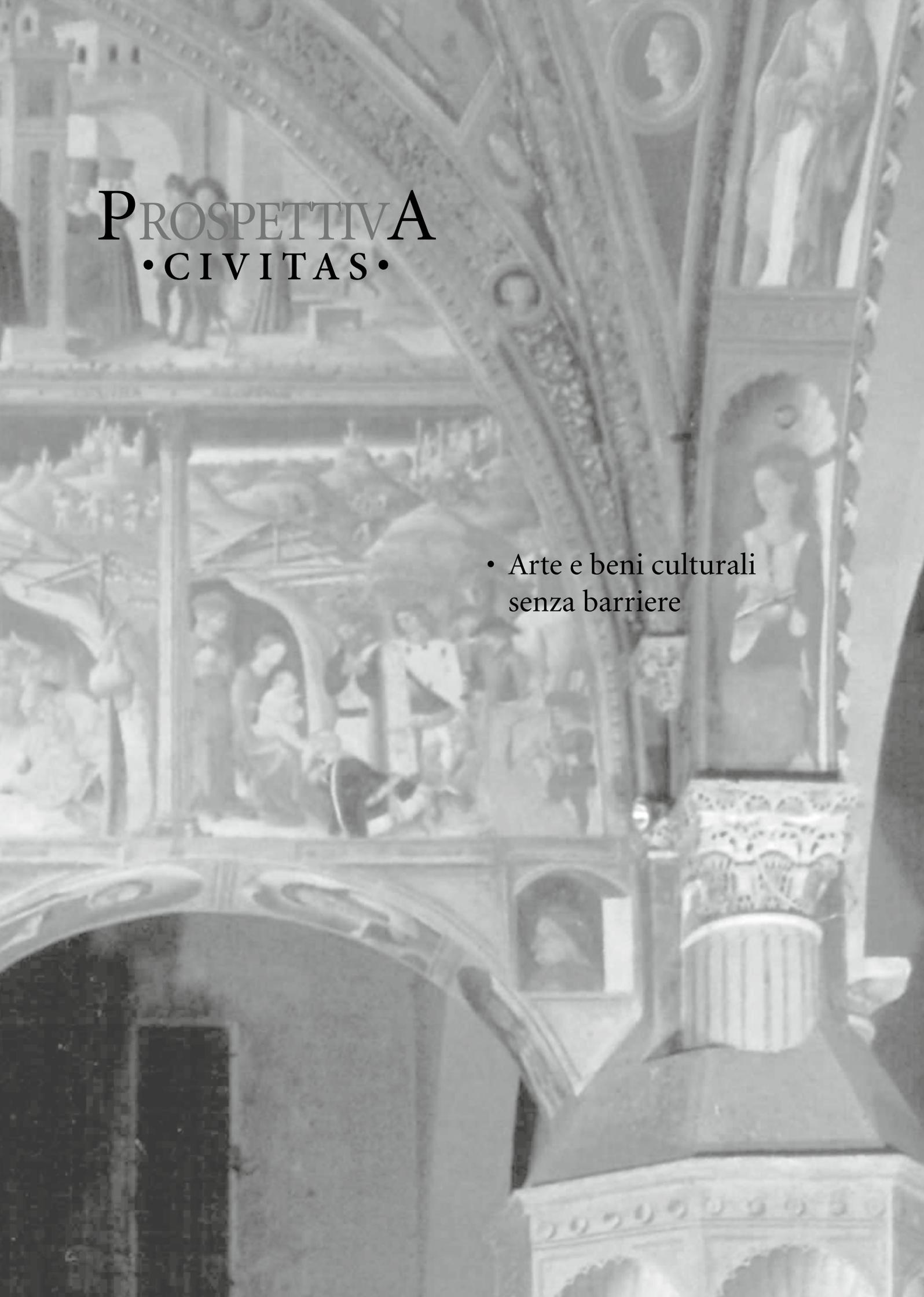
⁴⁰ *Ivi*.



Atri. Museo Capitolare, *Lapide con canone a 4 voci di Cesare Tudini (1577)*, DaAT, vol. V, p. 28







PROSPETTIVA • CIVITAS •

- Arte e beni culturali
senza barriere

c/o Fondazione Tercas
Largo Melatini 18, 64100 Teramo
civitas@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Antonio Campati
e Maurizio Serio (coordinatori)
Paolo Asolan
Fabio G. Angelini
Mauro Bontempi
Flavio Felice
† Sergio Lanza
Anna Maria Merlini
Fiore Zuccarini

L'inserto "Prospettiva Civitas"
è stato realizzato
grazie alla Convenzione
con la Fondazione Tercas
e la collaborazione scientifica
del Centro studi Tocqueville Acton

Arte e beni culturali senza barriere

Un percorso
di inclusione sociale

Maurilio Migliorati – *Presidente Associazione Culturale Italico Onlus*

L'Associazione Italico Onlus – *Centro Ricerca per Fare, Conservare e Valorizzare l'Arte* – con sede a Corropoli in provincia di Teramo – è impegnata sin dal 2006 nella salvaguardia e nella promozione dell'arte e della cultura. La sua *mission* consiste nel promuovere il valore universale della Bellezza e sostenere la creatività delle nuove generazioni mediante studi e attività che vedono l'archeologia, la conservazione, il restauro, la valorizzazione dei beni culturali e la creazione artistica, come aspetti di uno stesso percorso di ricerca. In questo senso anche la promozione di una cultura dell'accessibilità non solo fisica ma anche cognitiva ed esperienziale dell'arte è uno scopo di Italico Onlus. L'Associazione, che vive del volontariato esperto, intende fornire ai giovani i mezzi e gli utensili necessari perché possano continuare la loro formazione professionale, sapendosi accostare all'innovazione nel rispetto della tradizione. L'approccio è multidisciplinare e attento allo sviluppo di reti di relazione e di collaborazione in ambito locale, nazionale e internazionale.

L'impegno maggiore è stato finora riservato al famoso villaggio neolitico di Ripoli (5200-4000 a.C. circa.), santuario dell'archeologia preistorica italiana, scoperto nel 1865 dal medico e archeologo teramano Concezio Rosa. Grazie in particolare alla stretta collaborazione tra la Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio dell'Abruzzo, il Comune di Corropoli e Italico onlus, è ripresa l'attività di indagine scientifica, diretta da Andrea Pessina, e presto sarà possibile completare e rendere fruibile il Parco Archeologico e Museo di Ripoli.

Le attività didattiche, svolte a Ripoli e in particolare rivolte agli studenti della scuola primaria attraverso laboratori pratici ("hands-on": lavorazione della selce, produzione dei colori naturali, modellazione dell'argilla e cottura della stessa in fornaci preistoriche.), sono state sempre accessibili agli studenti con disabilità, anche intellettiva. Grazie però al sostegno della Fondazione Tercas e del Comune di Corropoli (Te), a partire dall'anno 2017 è stato possibile avviare un progetto sperimentale denominato "Arte e Beni Culturali senza barriere", in collaborazione con l'Istituto d'Istruzione Superiore Statale "G. Peano-C. Rosa" di Nereto (Te), esclusivamente dedicato alla comprensione e al miglioramento dell'accesso all'arte e ai beni culturali dei giovani con disabilità.

Sotto la guida dello scultore Dino Di Bernardino, direttore artistico del centro, che ha maturato una grande esperienza didattica anche in progetti di lettura tattile pionieristici in Italia, è stato possibile, quindi, coinvolgere attivamente un gruppo di giovani studenti con disabilità



non gravi, nella progettazione e realizzazione di manufatti artistici, offrendogli così un percorso di inclusione sociale attraverso l'arte. Grazie, infatti, al rapporto diretto e più concreto con professionisti esperti è possibile aprirsi a una formazione più autentica e altresì a una rinnovata sensibilità verso la valorizzazione del nostro immenso e fragile patrimonio culturale. L'obiettivo di fondo è quello di infrangere un muro che spesso esclude tutti noi dalla percezione, non solo estetica, delle opere d'arte. Accedere, infatti, all'arte e ai beni culturali non significa solo poter partecipare, ma consentire a tutte le persone, qualunque siano le loro abilità, di poter esprimersi mediante il processo di creazione artistica, così da sentirsi incluse e comprese nei loro bisogni e interessi. Questa attività permette concretamente alle persone di riconoscersi e sentirsi incluse, creando connessioni fra la propria vita e questa specifica esperienza di produzione culturale.

Un ristretto gruppo di giovani con disabilità individuate in situazione di svantaggio non grave, studenti dell'Istituto d'Istruzione Superiore Statale "G. Peano-C. Rosa"-Nereto (TE) che ha altresì collegato il progetto alla programmazione dell'alternanza scuola-lavoro, hanno attivamente partecipato alla realizzazione delle seguenti attività:

- realizzazione di un bassorilievo in argilla, formatura in gomma siliconica, realizzazione del positivo in gesso e patinatura in falso bronzo;
- introduzione all'arte ceramica con esperienza di lavorazione al tornio per realizzare manufatti semplici;
- illustrazione e applicazione di metodologie di progettazione e realizzazione di sistemi per incorniciare le opere d'arte;
- ideazione di un incontro culturale aperto al pubblico non solo della scuola;
- riproduzione con la tecnica della pittura a tempera e foglia oro su tavola, di alcuni dettagli di straordinarie opere d'arte conservate nel Polo Museale Città' di Teramo - Pinacoteca Civica (*Tavola di San Bonaventura e San Sebastiano* del Maestro dei Polittici Crivelleschi);
- introduzione al rilievo tridimensionale (3D) nei Beni Culturali;
- illustrazione delle attività di salvaguardia del patrimonio culturale colpito dal terremoto del centro Italia (in quanto nei nostri laboratori hanno avuto luogo al-

cune delle prime operazioni di messa in sicurezza e restauro di importanti opere d'arte, provenienti in particolare da Arquata del Tronto (Ap), sotto l'alta sorveglianza delle Soprintendenze di Abruzzo e Marche).

Il laboratorio di scultura e formatura, per esempio, è stato finalizzato a sviluppare negli studenti le conoscenze tecniche e artistiche del modellato e della formatura, così da poter realizzare un proprio bassorilievo, hanno appreso le delicate modalità per poter trasportare il lavoro da un materiale delicato come la creta ad uno più solido come il gesso, affrontando tutti i relativi passaggi tecnici, tra cui la realizzazione di un'armatura e il trasferimento del modello dalla creta al gesso mediante forma perduta (hanno pertanto realizzato sia il modello positivo che negativo). Il risultato di questa attività, compresi gli stampi ottenuti, è tuttora esposta nell'atrio di uno dei plessi dell'IISS "G. Peano - C. Rosa" di Nereto, così da rendere possibile la comprensione del processo artistico a un pubblico di coetanei più ampio, nonché ai docenti e alle famiglie.

Il Progetto "*Arte e Beni Culturali senza barriere*" si propone, pertanto, di incoraggiare il dialogo e il coinvolgimento con l'arte. Le persone con disabilità incontrano abitualmente molti ostacoli, non solo fisici. Laboratori dedicati alla creazione artistica e alla conservazione dei beni culturali, possono dunque rivestire un ruolo importante, diventando spazio di dialogo, all'interno dei quali i ragazzi con disabilità possono partecipare attivamente al pari eventualmente delle persone senza disabilità. Questa attività di inclusione ha un'influenza positiva non solo sui giovani con disabilità, ma anche sulle persone senza disabilità, come dimostrano i riscontri degli operatori esperti direttamente coinvolti nel progetto: le loro percezioni cambiano, hanno l'opportunità di produrne delle nuove, accrescendo i personali punti di vista e migliorando la stima verso l'altro e le sue e nostre differenze. Le attività in corso e in via di progettazione cercano di creare opportunità e occasioni di coinvolgimento all'arte, attraverso l'uso dei sensi, a partire dal tatto, anche perché l'approccio tattile non può ritenersi ristretto al solo pubblico con deficit della vista, ma deve anzi essere concepito e interpretato come ricchezza ed espansione sensoriale per tutte le persone.



Grazie all'esplorazione mediante l'uso dei sensi e all'impiego degli stessi, si possono ricavare nuove informazioni che permettono ai giovani coinvolti di fare una esperienza dell'arte, dialogando con degli esperti e in laboratori attrezzati, completamente differente rispetto alla passiva osservazione e frequentazione degli spazi artistici. In questa maniera ci si aiuta altresì a oltrepassare i limiti e i comuni pregiudizi sulle attitudini e le abilità dei giovani con disabilità, rispetto a quello che possono voler realizzare e/o essere capaci di produrre in un laboratorio artistico. Una scoperta importante in tal senso è poter ammirare come le differenze favoriscono il processo creativo. Una delle caratteristiche del nostro percorso, infatti, è quello, una volta stabiliti gli obiettivi generali delle singole attività, di cogliere le esperienze e i punti di vista dei giovani, così da rendere il processo creativo ricettivo dei loro desideri. Tale approccio è fonte di ispirazione e innovazione, grazie sempre all'obiettivo condiviso di realizzare *insieme* un manufatto artistico. La loro flessibilità di pensiero, anche nel suggerire idee nuove, sicuramente in parte legata alla necessità di superare quotidiani ostacoli, diventa allora opportunità per stimolare uno scambio di immaginazione e visioni con i professionisti.

Il percorso avviato ci sta consentendo di scoprire le esigenze cognitive dei giovani con disabilità, il bisogno di rimuovere ogni possibile ostacolo all'accessibilità, non solo fisica, e le opportunità di costruire un approccio più esteso e consapevole alla partecipazione attiva nella produzione artistica. "Arte e Beni Culturali senza barriere" è un progetto sperimentale e a carattere locale, sebbene la volontà è di svilupparlo anche grazie al progressivo confronto con le migliori pratiche nazionali e internazionali, portate avanti da altri soggetti operanti nel settore della produzione artistica contemporanea e della tutela e valorizzazione del patrimonio culturale. L'obiettivo rimane sempre quello di elaborare un approccio innovativo, che possa concretamente contribuire a migliorare le possibilità da offrire a tutti i giovani, anche con disabilità cognitive legate allo sviluppo, per poterli aiutare a *sognare* e a *fare*, grazie al contatto con la bellezza dell'arte e al dialogo costruttivo con gli esperti (ad oggi sono stati coinvolte le seguenti professionalità: scultore Dino Di Bernardino, pittore Giustino Massucci, ceramista Eugenio De Prophetis, corniciario Naudio Cretone, diagnosta Paolo

Cinaglia, restauratore Michele Aureli, restauratrice Serena Petrelli, restauratore Davide Di Silvestro).

Questo progetto ci aiuterà, altresì, a definire le competenze e i materiali per rispondere alle esigenze cognitive dei futuri visitatori del Parco Archeologico e Museo di Ripoli, affinché esso possa diventare un luogo a servizio della comunità, garantendo un accesso libero di tutti i cittadini, grazie a un moderno approccio all'accessibilità.



Arsita. Chiesa di San Vittoria, *Ostensorio*. DAT, Vol V, Tomo II, p. 514

DARIO ANTISERI, ENZO DI NUOSCIO, FLAVIO FELICE, *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, 194 pp.

Le trasformazioni dei regimi democratici contemporanei sono probabilmente l'oggetto di studio più frequentato oggi dalla letteratura politologica e dalla relativa pubblicistica, con esiti non sempre chiari e originali. Anche per questo, è benvenuto lo sforzo di adottare una prospettiva transdisciplinare che viene da lavori come quello di Dario Antiseri, Enzo Di Nuoscio e Flavio Felice e intitolato, assai efficacemente, *Democrazia avvelenata* (Rubbettino, 2018, pp. 194). Cosa avvelena, dunque, le nostre democrazie?

I tre autori, non da oggi – e, nel caso del professor Antiseri, in maniera pionieristica, se non profetica – sono concordi nel ritenere, pur nella diversità di stili e di accenti, che la partita si giochi sul piano della qualità delle istituzioni a presidio del gioco democratico, ma anche su quello della quantità di meccanismi di bilanciamento, pesi e contrappesi, che ogni costituzione d'impianto liberaldemocratico può fornire per articolare le domande popolari e comporle con gli output provenienti dai diversi centri decisionali. In fondo, proprio qui sta il punto, in polemica contro ogni populismo: smascherare la pretesa di un popolo indifferenziato che supporti l'azione di un dato partito o di un determinato governo e la correlativa presunzione di questi ultimi di poter interpretare, in via "autentica", la voce del primo.

Il volume propone una visione della realtà in cui alla differenziazione progressiva delle società avanzate occorre rispondere con assetti politici adeguati, in cui cioè la logica monistica top-down di un comando calato dall'alto per unificare e controllare il corpo sociale venga sostituita da un esercizio poliarchico delle prerogative di governo. Dividere cioè non per controllare meglio, come voleva un adagio della politica classica e del realismo, ma per meglio servire la complessità intrinseca della vita umana, cioè della persona e dei mondi vitali in cui es-

sa è inserita. Non si tratta dell'argomento abusato della decostruzione dell'individuo come attore razionale e unitario, sul quale al massimo si può imbastire una filosofia della governamentalità che, a seconda dell'ispirazione politica, conceda o neghi legittimazione alla pretesa di sovranità dello Stato sui propri cittadini. Piuttosto, i tre autori concordano nel riconoscere il personalismo cristiano (e in quello che esso mutua dalla filosofia greca) ciò che valorizza al pieno la "vita politica": la trama di relazioni (interessi, valori, stili di vita) in cui ciascuno di noi è inevitabilmente intricato per il fatto stesso di appartenere a una famiglia, a un popolo, a una tradizione culturale. Quindi decostruzione dell'individuo conseguente alla socialità liquida dei social network (in cui si è darwinianamente o follower, seguaci, o influencer, cioè, di fatto, "predatori") sulla quale oggi è imperniata non solo la comunicazione ma la stessa prassi politica, la prospettiva di questo lavoro oppone la decostruzione del populismo e delle sue debolissime premesse epistemologiche. Prima fra tutte, la concezione – ricordata da Flavio Felice, sulla scia di Tocqueville e del suo autorevole interprete Matteucci – della democrazia come "valore" metastorico anziché come "fatto" tutt'altro che irreversibile, "sempre cangiante e in trasformazione", sempre a prova di confutazione. Da questo equivoco, intenzionale perché radicato e derivato dalla visione rousseauiana, nasce anche una cultura del dogma democratico arroccata su fake news e complottismo, in cui i colpevoli delle crisi sono sempre "gli Altri".

Contro tale meccanismo di ignoranza e chiusura, gli autori del volume ripropongono l'ideale della società aperta di Popper, fondato su quella capacità critica e autonomia di giudizio che gli studi umanistici dovrebbero incentivare. E che, come appassionatamente argomenta Di Nuoscio, giustificerebbe la necessità oggi di incentivare questi ultimi, a loro volta. Il doppio condizionale è d'obbligo, per non farne un feticcio polemico, dunque inservibile, alimentato dalla retorica sulla loro presunta superiorità: come ricorda

Antiseri – che dall'alto della sua magistrale testimonianza di servizio alla filosofia non è certo accusabile di sminuirne l'importanza – tale presunzione di superiorità «va temuta» nella misura in cui l'educazione umanistica «è affidata ad oligopoli culturali ed autoreferenziali: allora è meglio una formazione tecnica, che ponga a contatto con problemi reali». Problemi che sovente rendono la democrazia un purgatorio, ma, nelle parole di Salvemini qui richiamate, la rendono tuttavia preferibile all'inferno della dittatura.

Maurizio Serio

ENRIQUE CAMBÓN, *Un Dio assente che inquieta e provoca*, Effatà ed., Cantalupa 2019.

Enrique Cambón è un sacerdote argentino che vive in Italia, docente di Scienze sociali, già attestato nel mondo della pubblicistica per i suoi studi a carattere sociale ed ecumenico. Egli pubblica ora questo libro sul "Dio assente" che si colloca in ideale continuità con la precedente *Trinità modello sociale* (Città Nuova, Roma 2009³) che ha già riscosso un significativo successo.

L'autore parte dalla domanda, stampata nella copertina: «Perché sempre più persone non riescono a credere in Dio anche quando lo vorrebbero?». Prende dunque atto che l'ateismo non è più quello della modernità orgogliosa della ragione, della scienza e della tecnica come totem contrapposti al Dio di una tradizione che farebbe parte, comtianamente, dell'epoca religiosa tradizionale in via di estinzione. Qui al contrario si rivela una profonda e amorevole attenzione nei confronti di coloro che non credono e che affrontano senza alterigia e anzi con sofferenza la "notte della fede": pur volendo, non riescono a credere in un Dio supposto consolatore e salvatore, ma talmente nascosto da non essere percepibile nell'anima né riconoscibile nelle leggi che regolano i freddi processi della natura e della storia. Il silenzio di fronte agli orrori della storia è quello che hanno provato senza poterselo spiegare migliaia di Ebrei increduli di fronte al loro Dio



che non muoveva un dito per salvarli dalla tragedia di Auschwitz; è lo stesso sgomento che provano quanti non riescono a conciliare un Dio presentato come "amore" che lascia morire milioni di bambini innocenti per fame, sevizie, abbandoni.

Cambón sembra mettersi dalla parte di tutti questi uomini e queste donne che amerebbero poter credere e anzi giungono a guardare con una certa invidia quanti vi riescono, ma non se la sentono di cadere nelle trappole di allucinazioni "divine" destinate a scomparire e lasciare ancor più frustrati. Eppure sono donne e uomini che non di rado si mostrano capaci di slanci di generosità e solidarietà eccezionali. Non a caso dedica un paragrafo ai "mistici" dell'assenza di Dio.

Dall'analisi spietata della religiosità e dell'ateismo contemporanei l'autore trae motivi di speranza, nella convinzione che le crisi, le eclissi, i tramonti precludano a nuove albe e siano fattori di rigenerazione. La cultura postmoderna contemporanea viene vista così come quella in cui la fede perde le sue vesti devozionistiche, ritualistiche, fondamentaliste, violente, ingenue, rigidamente dottrinali. Risultano così purificate le immagini inaccettabili agli occhi dei contemporanei di un Dio che afferma il suo potere, che giudica e punisce severamente, che impone regole oppressive o almeno frustranti. Egli trova non poche ragioni di ben sperare in un'umanità resa adulta dal cammino sin qui fatto: la secolarizzazione ha dissacrato ciò che si presentava come sacro al posto di dio, la fiducia della modernità nella tecnica è tramontata come pure l'adesione cieca alle dottrine e alle tradizioni. Eppure la religione nella sua essenza permane oltre le diverse configurazioni che assume nella storia, rivelando, a dispetto delle sue trasformazioni, la sua sovrastante eternità.

Sulla base di questa convinzione e riprendendo il filo del discorso affrontato nel libro sulla "Trinità", Cambón parla di relazioni da reimpostare sul modello di quella "unitrità" che rompe il monoteismo aristotelico e apre a una necessaria pluralità nei punti di vista, nella

tolleranza, nei dialoghi non pregiudiziali e costruttivi tra i diversi. Le grandi difficoltà della fede risalgono, nell'ottica di Cambón, alla mancata comprensione di un tale Dio Uno e Trino. Non si tratta di affermare solo un dogma cristiano in certo modo limitato al discorso teologico, ma di riscoprire il senso dell'analogia tra rapporti interni alla Trinità e rapporti interpersonali e dunque di una chiave di lettura indispensabile a concepire tutte le relazioni: Dio con Dio, Dio con l'umanità, gli esseri umani tra loro, mondi sociali, culture, ideologie. L'autore non manca di evidenziare la necessità di un tale modello anche all'interno della Chiesa cattolica giacché rispetto all'irrigidimento delle contrapposizioni dottrinali, il modello unitritario se è ben compreso, sviluppato e applicato ottimizzerebbe tutte le dimensioni della vita, favorendo il prevalere di relazioni meno conflittuali e più dialogali, meno anonime e più comunionali. Il discorso evoca una diversa impostazione teologica e pedagogica giacché propone un'educazione alla pace che non si limita a sventolare bandiere, ma educa a quella "kenosi" dell'amore che esige la capacità di pagare il prezzo dell'unità. Perciò Cambón conclude relativamente alla Chiesa cattolica: «Così facendo, essa non perderà, ma al contrario ritroverà, diversamente situati e in una più grande verità, gli elementi permanenti e definitivi della tradizione precedente, mentre altri cadranno senza pregiudizio né per la Chiesa né per gli uomini» (pp. 387-388).

Atilio Danese

GALLAZZI SANDRO - ANNA MARIA RIZZANTE, *La teologia delle donne alle quali Dio ha rivelato i suoi misteri*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2016, 314 pp.

La prefazione a firma di Maria Soave Buscemi indica il taglio preciso della pubblicazione: «Sandro Gallazzi e Annamaria Rizzante sanno, con grande maestria e attenzione, ridonarci la voce e le gesta di queste donne bibliche, vere teologhe di un Dio che è "presenza liberatrice"

in mezzo a noi. Scopriamo così, percorrendo queste pagine, in cui incontriamo Agar, Anna, Gomer, Rut, Ester, Maria e molte altre, quel vento di coraggio e di tenerezza che aleggia in tutta la storia biblica: è la Ruah del Signore, presenza materna e femminile di Dio, madre e padre della Vita».

La coppia Sandro Gallazzi - Anna Maria Rizzante vive in Brasile, l'uno di origine lombarda, l'altra veronese. Macapá, alla foce del Rio delle Amazzoni, è il luogo in cui leggono la Bibbia dal basso, con il popolo. Sandro è membro del movimento biblico latinoamericano e del Centro Ecumenico di Studi Biblici (CEBI). Entrambi lavorano nella Commissione Pastorale della Terra a servizio dell'organizzazione dei movimenti sociali, nella difesa dell'ambiente e dei diritti dei poveri: «Viviamo un'epoca di venti deboli, incapaci quasi di farci navigare in mare aperto. Abbiamo respiri corti, spesso in affanno, che a fatica permettono di farci camminare verso un'umanità condivisa e solidale. La voce delle donne, che esce dai testi biblici, ha la capacità e la freschezza di indicarci nuove pratiche e nuovi linguaggi che aprano al respiro della Vita. Dal loro grembo e dalle loro parole/azioni sgorga la difesa della Vita e per questo il volto del vero Dio "amante della Vita". È una voce spesso messa a tacere da uomini-maschi detentori del potere e del sacro. Per secoli, una coltre maschilista ha avvolto la loro voce e nascosto le loro azioni».

Il metodo della lettura popolare della Bibbia, diventa perciò una presenza liberatrice: «Fare teologia è parlare di Dio. Molte persone e in molte maniere hanno parlato e continuano a parlare di Dio. A volte le teologie son diventate ideologie a servizio dei potenti, si son trasformate in religioni, giustificando riti, strutture, dottrine e norme morali. Troppe volte le teologie sono diventate dogmi rigidi, eterni ed immutabili, incapaci di dialogare con teologie differenti. Molta vita è stata tolta, molta violenza fu giustificata in nome del dio e degli dei delle teologie. Nei testi biblici incontriamo queste stesse situazioni: teologie

che diventarono teocrazie per legittimare re e sommi sacerdoti ed esigere tributi, offerte e sacrifici per alimentare santi e potenti, considerati, contemporaneamente, rappresentanti, mediatori e bocche, parlanti e mangianti, di un dio potente, altissimo e sempre insaziabile. C'è, però un'altra teologia: una teologia che non è frutto delle speculazioni ideologiche degli esperti, parlatori compulsivi, al servizio del potere. È una teologia che viene dalla "rivelazione", che viene da un Dio che si lascia vedere, si lascia conoscere. È quello che Gesù ha detto, andando, come sempre, al contrario della logica ufficiale dei sacerdoti e dei dottori della legge: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai saggi ed agli esperti e le hai rivelate ai piccolini. Sì, o Padre, perché così hai voluto (Mt 11,25-26; Lc 10,21-22)". Saggi ed esperti sono teologi inutili, falsi profeti: non conoscono le cose di Dio; Dio si è nascosto a loro e si è rivelato ai piccolini. È dalla loro bocca che possiamo sentir parlare di Dio in un modo diverso, di un Dio diverso. Loro ci parleranno del Dio degli esclusi, dei poveri, degli ultimi. È il Dio dei profeti e delle profetesse, di Maria e di Gesù, sacrificato in nome della teologia ufficiale. È per questo che noi teologi/ghe non dobbiamo correr dietro a visioni di iniziati né a speculazioni di saggi. Noi dobbiamo, semplicemente, aprire le nostre orecchie a quello che dicono, molte volte anche senza parole, coloro che una società escludente e ingiusta ritiene un avanzo, il "resto" che non serve più a niente. La teologia, così come la profezia, nascono dalla fedeltà al Dio dei poveri e dalla fedeltà ai poveri di Dio. Questa duplice e indissolubile fedeltà ci ha portato ad ascoltare con attenzione e con entusiasmo la sempre sorprendente e indescrivibile ricchezza della voce delle donne che esce dai testi biblici. Le donne, madri, sorelle, amanti, complici della vita, sono state capaci di conoscere e di parlarci di un altro Dio. A loro dobbiamo tutte le maggiori e più belle rivelazioni sul "nostro" Dio. Gli uomini, dopo, hanno organizzato e sistematizzato queste rivelazioni e, quando al potere, mol-

te volte, le hanno sfigurate, deturpate, hanno cercato di dimenticarle. In questa collezione di ritratti femminili abbiamo voluto ritrovare e contemplare con semplicità quello che Dio ha rivelato alle nostre madri nella fede».

In quella linea che, sia nel pensiero teologico, sia nella ricerca biblica, unendo uomo e donna, si apre sempre più fecondamente.

Cristiana Dobner

JAN ZIELONKA, *Contro-rivoluzione. La disfatta dell'Europa liberale*, Laterza, 2018, 191 pp.

Alcuni mesi dopo la caduta del Muro di Berlino, Ralf Dahrendorf scrisse una «lettera immaginaria a un amico di Varsavia» nella quale condensava le sue riflessioni sulla «rivoluzione in Europa» allora in corso, che aveva come obiettivo la diffusione del credo liberale anche nei paesi dell'Europa orientale. Trent'anni dopo, Jan Zielonka, docente di Politiche europee all'University of Oxford e Ralf Dahrendorf Fellow al St. Antony's College, scrive questo pamphlet, anch'esso sotto forma di lettera indirizzata proprio a Dahrendorf, per denunciare lo svilupparsi di una «contro-rivoluzione illiberale» orientata nella direzione opposta a quella avviata nel 1989. Anzi, è ancora più esplicito quando sostiene che «stiamo assistendo a uno sforzo concertato di smantellare il sistema creato dopo la caduta del Muro di Berlino». L'ondata antiliberale che si starebbe consumando all'interno del Vecchio Continente si snoda secondo diverse varianti locali, ma ha un tratto comune che dovrebbe destare non poche preoccupazioni: la contrarietà all'ordine liberale e ai suoi progetti chiave come l'integrazione europea, il liberalismo costituzionale e l'economia liberista.

A differenza delle numerose analisi che vengono proposte su questi temi, il libro di Zielonka non indugia solamente sulle cause che hanno prodotto l'attuale situazione di instabilità, ma punta il dito specialmente contro le élite liberali, responsabili di non aver intercettato i profondi cambiamenti in corso nella

società e nell'economia globalizzata. Una colpa ancor più grave se si tiene conto del fatto che, per l'autore, all'interno del contesto europeo, la politica si è configurata sempre più come un'arte di ingegneria istituzionale anziché come arte di negoziazione fra le élite e l'elettorato.

Pertanto, oggi ci troviamo davanti a una competizione tra i vincitori della rivoluzione post-1989 e coloro che ne vogliono smantellare il sistema che ne è derivato. L'aspetto cruciale è che i controrivoluzionari – sebbene possano formare alleanze tattiche fino a poco tempo fa impensabili, presentarsi come populistici, nazionalisti e finanche post-marxisti e, quindi, rappresentare «un miscuglio molto assortito» – hanno comunque una chiara missione in mente da realizzare. In tal senso, la critica di Zielonka ai liberali europei si fa ancora più sottile perché ricorda loro come talvolta abbiano trascurato la complessità del liberalismo, adottandolo, almeno negli ultimi trent'anni, come pura ideologia di potere e di legittimazione e accettando che al suo interno vi confluissero anche coloro che si professano liberali, ma che, in realtà, non lo sono. Ciò ha ingenerato una confusione tale da consentire ai contro-rivoluzionari di appropriarsi di temi che in origine appartenevano alla tradizione liberale e che, oggi, dovrebbero essere riconquistati (come uguaglianza, comunità, verità). E ci costringe oggi a capire effettivamente che cos'è il liberalismo.

In non pochi passaggi, l'attenzione di Zielonka si sofferma sul malfunzionamento della rappresentanza sottolineando come il popolo europeo si senta insufficientemente rappresentato non solo a causa delle istituzioni e delle leggi formali, ma anche per via del meccanismo poco trasparente che regola le reti informali, spesso caratterizzate da una serie di conflitti di interesse e di scambi di favori e non da una comunanza di valori etici, professionali e politici. Infatti, sostiene che la democrazia non si riduce più a una delega del potere a funzionari eletti all'interno di Stati territoriali racchiusi in confini definiti, né tantomeno a un governo che realizza la "volontà" ge-



nerale di una data maggioranza. Per queste ragioni, l'autore illustra un "pensiero innovativo" proponendo persino il superamento della rappresentanza parlamentare per adottare nuove forme di partecipazione capaci di tenere insieme una maggiore partecipazione di città, regioni e organizzazioni transnazionali. Tutto ciò può avvenire anche attraverso internet, purché il fitto intreccio delle reti digitali sia più trasparente, responsabile e rispondente. Eppure – sottolinea Ziolkna – la contro-rivoluzione non sarà sconfitta solo con la «persuasione razionale»: oltre a escludere assolutamente la violenza, sostiene che la mobilitazione civile, pur importante, non è tuttavia sufficiente. È necessario proporre nuove visioni della democrazia, del capitalismo e dell'integrazione; in pratica, è indispensabile individuare «un senso della direzione» prima ancora di scegliere i leader che dovranno guidare questo processo. Al di là delle diverse proposte illustrate nel libro, occorre riconoscere a Ziolkna lo sforzo di spronare all'elaborazione di una "nuova agenda liberale" non tanto perché debba essere considerata a prescindere come la migliore, ma per evitare il rischio che quella "illiberale" si presenti come l'unica opzione in campo nell'immediato futuro.

Antonio Campati

ATTILIO DANESE, *All'ombra del principe. La politica dalle origini a Machiavelli. Problemi attuali e prospettive*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, 440 pp.

Nell'ultimo libro: *All'ombra del Principe*, Attilio Danese ha riflettuto su alcuni passaggi decisivi della storia del pensiero politico, intrecciando le elaborazioni teoriche di autori dell'antichità e dell'evo moderno con le problematiche più urgenti della nostra epoca.

Un tratto che caratterizza il libro in oggetto è il tema esposto dall'autore in forza del quale, con l'avvento del Rinascimento, l'azione politica avrebbe intrapreso un percorso che l'avrebbe condotta verso la meta attuale, passando per un processo di

progressiva secolarizzazione e concretizzandosi – talvolta – in forme di laicità in cui la distinzione tra Stato e Chiesa è giunta fino alla pretesa «subbordinazione della Chiesa allo Stato». A tal proposito, come ha sottolineato l'autore «l'attenzione si concentra sulle dinamiche del potere» e, in questa prospettiva, Machiavelli si pone come il vero protagonista di un simile cambio di paradigma. Le sue riflessioni mirano a spostare il focus su un «pragmatismo politico»: l'obiettivo è quello di riuscire a governare, garantendo una sicura stabilità politica.

Danese introduce il tema dedicato all'opera del Segretario fiorentino, affermando che, nel *Principe*, Machiavelli avanza la visione di una creazione di Stati territoriali che sarebbero dovuti succedere alla «naturale scomparsa delle Repubbliche». Queste nuove forme di governo avrebbero dovuto ruotare attorno alla figura carismatica e forte di un solo individuo. Quello che egli chiama il principe non è altro che un condottiero dotato di virtù ormai "sbiadite" nella contemporaneità vissuta da Machiavelli. Il popolo non può garantire nessuna stabilità governativa e tanto meno nessuna forza di sbarramento contro l'avanzata del Principe.

Al cuore della ricostruzione concettuale dell'Autore troviamo l'analisi dell'interpretazione gramsciana del pensiero del Segretario fiorentino. Secondo Danese, Antonio Gramsci comprese precocemente l'utilizzo strumentale al quale si prestava l'opera di Machiavelli. Decise così di dedicare parte dei suoi ultimi sforzi intellettuali alla figura del fiorentino e della sua opera più nota. Nello scenario di un uomo solo al comando, in grado di governare solo attraverso la forza, Gramsci contrappose la centralità del partito. Un organismo in grado di incanalare le virtù del principe, di usare la forza all'occorrenza e di governare in nome di una rappresentanza collettiva. Per fare questo Gramsci rilanciava anche l'importanza di una classe di intellettuali pronta a supportare il partito nella sua trasformazione in «Moderno Principe».

La ricognizione storica del «concetto di politica» operata da Danese,

passando in rassegna una pluralità di teorie e di sistemi politici, afferma lo stesso autore, «ci ha condotto al *Principe* di Machiavelli, presentato in discordanza concorde (per quanto riguarda gli obiettivi finali) con gli utopisti del tempo (Moro, Erasmo, Bruno e Campanella) e riletto nel Novecento da Antonio Gramsci, che lo ha riconsegnato a noi nella nuova veste di *Moderno Principe-partito*». Su queste basi Danese affronta i nodi attuali di una cultura politica democratica "avvelenata", le prospettive di post democrazia, di anti e di post politica.

La ricognizione storico-concettuale di Danese non si esaurisce nella ricostruzione del pensiero politico del passato, essa fa i conti con le sfide che globalizzazione e secolarizzazione hanno lanciato alla tradizionale nozione di democrazia liberale. L'autore è consapevole del fatto che, «sebbene le critiche alla democrazia siano tutt'altro che inedite», la denuncia oggi riguarda direttamente la nozione di «popolo», presupponendo che «la corruzione si moltiplica quando tutti pretendono di essere uguali e di sostenere valori equipollenti» – una sorta di relativismo democratico in virtù del quale i valori non sono tutti diversi e, di conseguenza, sottoposti alla discussione critica all'interno della pubblica piazza, bensì tutti uguali e per questo indifferenti rispetto alle sorti della vita democratica di una comunità.

Ecco, dunque, che l'autore formula la sua tesi, tanto impietosa quanto circostanziata: «le democrazie "sfigurare" hanno perduto ogni aura ideale» e la loro sopravvivenza, nel formalismo e nel proceduralismo, esprime più l'impossibilità di accedere ad alternative che la profonda convinzione circa la loro capacità di rispondere alle sfide della contemporaneità.

Flavio Felice

G. GALEAZZI, *Il pensiero di Jacques Maritain. Il filosofo e le Marche*, Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche, 2018, 532 pp.

Questo corposo e importante volume si articola in due distinte sezioni, bene

indicate dallo stesso titolo dell'opera: da una parte una riflessione complessiva sul pensiero di Jacques Maritain (e qui Galeazzi presenta una serie di suoi importanti contributi, quali quelli sulla "Filosofia del sapere", "La filosofia della persona", "La filosofia Politica"), dall'altra un'ampia panoramica in ordine al contributo che la regione Marche, con caratteristiche, riteniamo, uniche in Italia, ha offerto a una migliore conoscenza dell'insigne filosofo.

Nell'impossibilità di analizzare, in una breve nota, i contributi propriamente teorici che Galeazzi, in decenni di serio impegno culturale, ha dato a una migliore conoscenza del pensiero maritainiano, vorremmo qui soffermarci soprattutto sulla seconda parte, che ricostruisce analiticamente una presenza importante e assidua, concentrata soprattutto su due poli: da un lato Urbino e la sua Università, con le importanti presenze di Carlo Bo e di Italo Mancini con i loro allievi; dall'altro Ancona, con un folto gruppo di studiosi come lo stesso Galeazzi e il compianto parlamentare e sindaco di Ancona, Alberto Trifogli, patrocinatore di importanti convegni, sullo sfondo di quel "Circolo Maritain" anconetano che, per l'insieme delle sue attività e l'autorevolezza degli studiosi in esso confluiti ha rappresentato quasi un *unicum* in Italia.

Pagine dunque tra impegno teoretico e "storia delle idee" dalle quali emergono validi contributi teoretici e insieme puntuali notizie su un'importante, e per certi versi unica, area di diffusione del "maritainismo" in Italia. Pagine dunque sui cui dovranno soffermarsi tanto gli studiosi di storia delle idee quanto gli appassionati della "storia della cultura".

Giorgio Campanini

PAOLO CUGINI, *Pensare cristianamente la storia. Emmanuel Mounier e la rivista "Esprit"*, Amazon (GB), 2018, 139 pp.

Anche se si è sensibilmente ridotto rispetto agli anni in cui le opere e il pensiero di Emmanuel Mounier sono stati ampiamente studiati in Italia, l'interesse per il pensatore francese

non è mai venuto meno. Significativo, al riguardo, l'ampio spazio che a Mounier è stato riservato nell'*Enciclopedia della Persona* (Napoli 2008) da Guy Coq, uno dei successori di Mounier nella direzione di "Esprit". La ricerca di Cugini è più circoscritta e mirata, perché da un lato affronta il momento genetico della rivista "Esprit", iniziata nel 1932 e tuttora attivamente presente nel dibattito culturale, e dall'altro si sofferma analiticamente su un momento critico nella storia della rivista, gli anni 1939-1940, allorché Mounier si misurò con il serio problema di coscienza rappresentato dall'abbandono degli ideali pacifisti cari alla rivista, per far fronte in qualche modo al crescente espansionismo della Germania nazista, causa prima della successiva seconda guerra mondiale.

Di particolare interesse, in questa ricerca, le pagine sulla genesi di

"Esprit", sui non facili rapporti interni fra uomini di diversa formazione e orientamento, sulle relazioni (inizialmente amicali e poi sempre più fredde) con l'altro grande maestro del personalismo, Jacques Maritain.

Ne emerge un quadro a tutto campo della genesi della rivista e del suo non facile cammino nel periodo 1932-1940. Come noto, con il 1944 si aprì una nuova stagione, ben presto interrotta dalla precoce morte di Mounier (1950), periodo nel complesso più conosciuto e studiato. Ma avere riflettuto, con ampiezza di documentazione, sul primo settennio di "Esprit" è merito non secondario di questo volume assai documentato e ricco di suggestioni, soprattutto in ordine al rapporto fede-storia, uno dei "nodi critici" con i quali i giovani fondatori di "Esprit" non mancarono di misurarsi.

Giorgio Campanini



Atri. Museo Capitolare. Dossale ligneo di San Giacomo, XIV-XV sec. DAT, vol. V, p. 356



ANGELO BERTONI E LIDIA PICCIONI (a cura di), *Raccontare, leggere e immaginare la città contemporanea. Raconter, lire et imaginer la ville contemporaine*, Leo S. Olschki, Firenze 2018, 264 pp.

I saggi qui raccolti propongono una riflessione sulle diverse interpretazioni della città contemporanea e sui soggetti che le hanno prodotte. Incentrato sul confronto interdisciplinare di strumenti, fonti e metodi, questo lavoro è frutto di un dialogo tra studiosi di storia moderna e contemporanea, antropologi, sociologi, storici dell'arte e urbanisti.

ANDREA MONDA, *Raccontare Dio oggi*, Città Nuova, Roma 2018, 116 pp.

Esiste ancora uno spazio per le grandi domande dell'esistenza?

Dio è caduto nell'oblio o rimane in fondo a tutte le grandi questioni che agitano i cuori delle generazioni più giovani?

Come affrontare la sfida di "dire Dio" in questo contesto?

Alla luce della sua esperienza di insegnante di liceo, il professor Andrea Monda racconta e si racconta, cercando di individuare possibili chiavi per aprire il cuore delle nuove generazioni.

Come affrontare la sfida di "raccontare Dio" ai giovani, alla cosiddetta "prima generazione incredula"? Andrea Monda si avventura in un dialogo con una generazione per cui la salvezza è «quella per non retrocedere in serie B», e lo fa senza nessun pregiudizio o disprezzo snobistico, mosso dalla convinzione che ciascuno di noi non solo ha una storia da raccontare, ma esso stesso è una storia da raccontare. E che questa storia è il motore di ogni relazione.

PAPA FRANCESCO E ALEXANDRE AWI MELLO, *È mia madre. Incontri con Maria. Papa Francesco in dialogo con Alexandre Awi Mello*, Città Nuova, Roma 2018, 328 pp.

Fin dall'inizio del suo pontificato, Papa Francesco ha sorpreso tutti

con la sua personalità semplice e travolgente. Si è scritto molto su di lui. Mancava ancora, però, la descrizione e l'analisi di una dimensione fondamentale – forse non sempre percettibile – della sua fede e della sua azione pastorale: il suo rapporto con la Vergine Maria. Francesco imparò ad amare la Madonna insieme al popolo e, nel suo ministero pastorale, pratica una mariologia applicata alla vita.

A partire da un'intervista personale concessa all'autore, Francesco descrive i suoi incontri con la Madonna, dalla sua infanzia fino alla sua missione attuale come Vescovo di Roma.

Parla delle sue preghiere e devozioni mariane preferite, dell'importanza dei santuari mariani, del valore della pietà popolare, del ruolo della donna e di Maria nella Chiesa, oltre ad affrontare altri temi di attualità.

L'autore riesce a capire il pensiero e il cuore mariani del Papa e invita il lettore a fare questo percorso.

GIUSEPPE ALCAMO (a cura di), *Educare all'«umanesimo solidale» per nuovi stili di vita*, Paoline, Milano 2018, 304 pp.

Frutto dell'annuale convegno organizzato dalla Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, il testo offre un contributo di analisi e di riflessione per l'edificazione di quello che papa Francesco chiama «umanesimo solidale». L'intento di cogliere il nesso che c'è tra evangelizzazione, catechesi ed educazione consente di ritornare sugli Orientamenti pastorali della CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo*, alla luce del magistero di papa Francesco (*Evangelii gaudium, Amoris laetitia, Laudato si' e I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*), per ricomprendere e riformulare i contenuti dell'«umanesimo solidale» in vista di un'adeguata trasmissione della fede oggi, coniugando il processo educativo con tre dimensioni della vita: rispettare il creato, assumersi le proprie responsabilità e promuovere buone relazioni.

Gli obiettivi sono: focalizzare, sul tema "educare", i contenuti presen-

ti nel magistero di papa Francesco; sviluppare le dimensioni psicopedagogiche del processo educativo nel contesto odierno; individuare alcuni aspetti per educare a nuovi stili di vita: l'accoglienza, la fragilità, la legalità, la vita politica ecc.; evidenziare la spiritualità come dimensione imprescindibile per la vita buona del Vangelo; formare a una soggettualità ecclesiale che crei interesse verso il sociale e il politico, come forma di carità evangelica.

ANTONIO FATIGATI E FRANCESCA MANCINI, *Storie di ordinaria famiglia*, Paoline/TV2000, Milano 2018, 120 pp.

Il libro presenta quindici storie di famiglie raccolte e raccontate a TV2000, tra ottobre 2017 e giugno 2018, nell'ambito del programma pomeridiano "Siamo noi". La struttura è originale e si articola in: una testimonianza che racconta in prima persona una situazione di criticità; un breve commento degli autori, in cui si focalizza il nucleo della criticità; la narrazione di una storia familiare analoga che indica piste costruttive riguardo alla situazione presentata; un commento più ampio che evidenzia i passi da fare per affrontare positivamente la situazione. Alcuni temi trattati sono: la sindrome del nido vuoto; quando l'altro diventa un estraneo; l'uomo casalingo; l'adozione; il figlio dell'altro; la violenza in famiglia; la perdita del figlio; il figlio disabile; l'amore in tarda età. La prefazione è di Gabriella Facondo, conduttrice di TV2000.

FAUSTINO FERRARI, *Del morire (e del vivere)*, Effatà, Cantalupa (To) 2018, 80 pp.

Una breve, intensa riflessione sulla morte scritta senza retorica. Una lettura spirituale che suscita domande senza imporre soluzioni, adatta perciò a chi crede e a chi non crede, a chi sta vivendo un lutto e a chi si interroga sul senso della vita. Già, la vita. Perché la morte ne è solo l'epilogo. Perché è possibile prepararsi alla morte solo vivendo in pienezza ogni istante, dando il

giusto peso alle cose e agli avvenimenti. La morte delle persone care può diventare occasione per un colloquio che non avrà più termine. Scopriamo che la morte non chiude la nostra comunicazione. Ci apre a un nuovo mondo. I nostri giorni diventano abitati dalla presenza di molti e noi c'intratteniamo con loro. Poiché ora sappiamo che cosa dire e che cosa ascoltare. Prefazione di Luigi Bettazzi.

LUCIANO MASI, *Il complesso di Edipo nella famiglia allargata*, Efatà, Cantalupa (To) 2018, 128 pp.

Agli inizi del XX secolo, Freud iniziò a esaminare le dinamiche familiari a partire dal complesso di Edipo. Sulla base di questa impostazione, molti terapeuti hanno continuato per decenni a leggere e interpretare le relazioni primarie, finché un impetuoso vento di cambiamento non ha scompaginato le carte in tavola. Rapidamente, si sono aperti scenari nuovi in cui gli schemi culturali precedenti non bastavano più. La famiglia di oggi, infatti, non è più quella che Freud aveva descritto. Nel cuore della famiglia allargata non c'è più un solo Edipo, ma molti, con diverse connotazioni, con «richieste» profonde che vanno a complicare il quadro iniziale. In queste pagine l'autore, alla luce della sua lunga esperienza clinica, affronta le grandi sfide che attendono i terapeuti e le madri, i padri, i bambini e gli adolescenti di oggi, cercando di indicare alcune possibili soluzioni non solo per «sopravvivere» a questo cambiamento epocale, ma anche per aspirare a una nuova serenità. Che ne è dell'Edipo, disperso nel caos affettivo della famiglia allargata? Cosa fare e, soprattutto, cosa non fare?

ROBERTO GOUSSOT, *Rischierò tutto per amore*, Tau editrice, Todi (Pg) 2018, 124 pp.

Le pagine di questo libro narrano una storia vera. I protagonisti sono una coppia di sposi che hanno saputo vivere in modo straordinario

la forza dell'amore in tutte le sue dimensioni, anche e soprattutto nella diversità della fede. Questo testo è per testimoniare che vale la pena fidarsi di Dio, che è straordinario sposarsi, anche se mancano tutte quelle certezze materiali che sembrano così indispensabili, che è stupendo amarsi fino al sacrificio.

FRANCO PESCE, *Una lettera d'amore. L'Amoris laetitia letta in famiglia*, EDB, Bologna 2018, 144 pp.

La «pastorale del divano» non indica pigrizia o indolenza, ma la centralità delle relazioni umane nella vita di un pastore e di una comunità cristiana. Dedicare tempo alle persone per ascoltarle, accoglierle, accompagnarle e incoraggiarle consente di guardare gli altri non solo come «prestatori d'opera» e di chiedersi se le parrocchie abbiano bisogno di «persone per tenere in piedi le attività» o propongano attività «per tenere in piedi le persone». Proprio ascoltando alcune famiglie che hanno letto e approfondito l'esortazione *Amoris laetitia*, e quindi mettendo in pratica la «pastorale del divano», sono nate queste pagine di introduzione e approfondimento al testo di papa Francesco. Con la convinzione che la vita e le relazioni familiari possano costituire un luogo teologico in cui la riflessione sulla fede viene provocata e interpellata.

MARCO D'AGOSTINO, *Ero nudo e non mi sono nascosto*, Paoline, Milano 2018, 112 pp.

Il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?» Rispose: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto» (Gn 3,9-10).

Marco D'Agostino, in questo suo nuovo lavoro, è partito, si può ben dire, dalla genesi!

È partito dalla pagina del primo libro della Bibbia che racconta la disobbedienza e il disordine che sono all'origine della fatica della creatura a scegliere la Vita. Al Creatore che gli chiede perché si sia nascosto, Adamo risponde: ho avuto paura,

perché sono nudo, e mi sono nascosto.

Questa pagina biblica diventa, per l'autore, chiave di rilettura delle più famose parabole della misericordia: la parabola del padre misericordioso, conosciuta meglio come la parabola del figlio prodigo, e la parabola del buon samaritano. È sempre la nudità il filo rosso che attraversa le pagine evangeliche scelte dall'autore. La nudità del figlio minore che era partito da casa vestito e ricco di beni e si ritrova lacero, senza vestiti, senza cibo e, soprattutto, solo con il suo fallimento. La nudità di chi è assalito e derubato dai briganti, ferito e impotente, anche lui solo e abbandonato.

La nudità che ci fa paura, che brucia di più, secondo l'autore è proprio quella della nostra inadeguatezza, della nostra fragilità che ci costringe, nostro malgrado, a dire: non ce la faccio, sono ferito e non sono in grado di curarmi da solo! La tentazione è quella di nascondere le ferite, nell'illusione che nascondendole scompaiano. Ma c'è una nudità che non fa paura perché non è necessario nascondere: è la nudità guardata da Lui, il Padre buono.

Il figlio minore, che ha fallito scegliendo l'indipendenza senza amore, accetta di tornare, di rischiare il rifiuto e di lasciarsi guardare nella sua nudità e si ritrova libero, vestito a festa, dentro una casa le cui porte sono sempre state aperte, anche quando lui non lo sapeva o non voleva saperlo. Perché il Padre «c'è sempre e non ha orario. Attende se non voglio entrare e attende i miei tempi quando decido di tornare. Corre fuori per convincere il figlio più grande a entrare e corre incontro al più piccolo per farlo sentire a casa».

Questo sguardo – che riveste la nudità, che cura le ferite e ospita il viandante che scendendo da Gerusalemme a Gerico incappa nei briganti – è la strategia di Dio nei nostri confronti, perché, scrive ancora l'autore, «il Dio che Gesù ci ha annunciato è capace di perdere tempo con noi, si ferma, rimanda i suoi impegni e sta con noi. Con i nostri mali e i nostri dolori. Se li



carica, facendoli suoi. Pagando di tasca sua.

E noi siamo salvi».

Un Dio così ci spiazza, ci mette a disagio, è vero, ma è proprio questo spiazzamento che riduce le nostre difese e permette al Suo sguardo di guarirci, di ri-crearci, di liberarci dalla paura e dalla vergogna di essere nudi.

Così si spiega e si capisce il titolo che l'autore ha scelto per questo libro, piccolo per dimensioni, ma prezioso per contenuto: *Ero nudo e non mi sono nascosto*.

Va da sé che un amore così chiede una contropartita: provare, con fatica, certo, ma anche con la certezza che ne vale la pena, a coltivare uno sguardo che assomigli un po' al Suo. Tutta l'ascesi, la contemplazione e la mistica non avrebbero senso senza l'impegno a calarsi nella realtà, a sporcarsi le mani e a condividere. E, per concludere, ancora una citazione dal libro, tanto intensa quanto lieve: «Insieme. Senza fretta di scappare come il sacerdote e il levita. Fermarsi è il primo passo per vivere la misericordia. Soccorrere, il secondo per sentirsi amati. Curare, il terzo per condividere il bene. Portare alla locanda, il quarto. Per esagerare!»

PROSPETTIVA
PERSONA
107 (2019)
89-96

BP



Atri. Chiesa San Domenico, *Portale principale particolare*, XIII sec. DAT, Vol V, pag 314