
Indice

EDITORIALE

Redazione

Il contributo della prospettiva personalista al binomio “Stato/mercato”

The Contribution of the Personalist Perspective to the Binomial “State/Market”

Pag. 6

PROSPETTIVA CIVITAS

Flavio Felice, Luca Sandonà

**Cattolicesimo liberale italiano ed economia sociale di mercato tedesca:
una convergenza transnazionale dietro il Trattato di Roma del 1957**

*Italian Liberal Catholicism and German Social Market Economy: a Transnational
Convergence Behind the 1957 Treaty of Rome*

Pag. 12

Paolo Heritier

**Libertà e persona. Il soggetto-Re presunto liberale: critica dell'autoreferenzialità
del soggetto totalitario**

*Freedom and the Person. The Supposedly Liberal Subject-King: Critique of the Self-
Referentiality of the Totalitarian Subject*

Pag. 28

Paolo Silvestri

Il troppo umano welfare state. Libertà tra dono e corruzione

The Too Human Welfare State: Freedom Between Gift and Corruption

Pag. 46

Markus Krienke

Considerazioni etico-sociali sul messaggio biblico circa il denaro

About Money: Social-Ethical Considerations on the Biblical Message

Pag. 71

Antonio Magliulo

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

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

Pag. 88

Alberto Mingardi

Traditori benintenzionati: i liberali italiani e lo Stato

Well-Intentioned Traitors: Italian Liberals and the State

Pag. 103

Carlo Marsonet

Ordine morale ed economia di mercato in Russell Kirk

Moral Order and Market Economy in Russell Kirk

Pag. 115

Mauro Bontempi

Libertà e responsabilità nel mercato: il personalismo di Angelo Costa

Freedom and Responsibility in the Market: the Personalism of Angelo Costa

Pag. 133

FONDAZIONE TERCAS

Chiara Ciminà

“Per Aspera ad Astra - come riconfigurare il carcere attraverso la cultura e la bellezza”

“Per Aspera ad Astra - How to Reconfigure Prison Through Culture and Beauty”

Pag. 150

PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

Settimio Luciano

Presentazione

Pag. 154

Giovanni Giorgio

All'ombra del “maligno”: considerazioni sulle due anime dell'individualismo moderno

In the Shadow of “The Devil”: Consideration on the Two Faces of Modern Individualism

Pag. 157

Claudia Mancini

Il quadrato del “Sator-Rotas”: l'interpretazione di Margherita Guarducci e i misteri dell'alfabeto

The “Sator-Rotas” square: the Margherita Guarducci's Interpretation and the Alphabeth Mystery

Pag. 180

STUDI PERSONALISTI

Nunzio Bombaci

I principi di una economia personalista nel pensiero di Emmanuel Mounier

Principles of Personalistic Economics in Emmanuel Mounier's Thought

Pag. 198

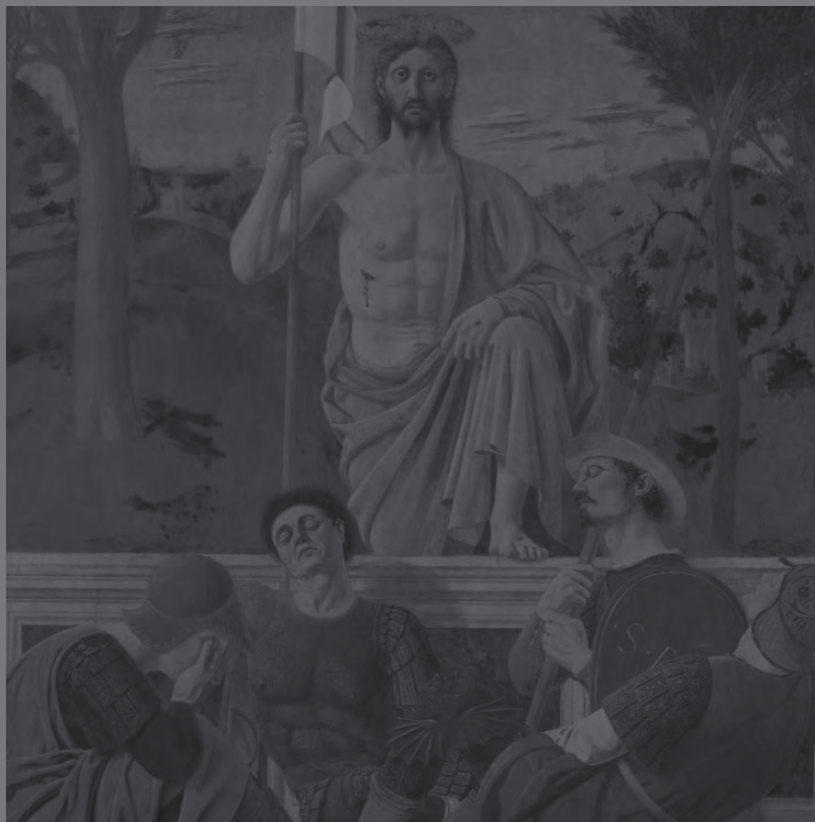
RECENSIONI

Pag. 218

LIBRI RICEVUTI

Pag. 227

Norme redazionali



Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti modalità di consegna:

I lavori inviati alla rivista devono essere originali, ossia non pubblicati altrove, e non devono superare i 40.000 caratteri di lunghezza, note e riferimenti bibliografici inclusi e le 5000 battute per le Recensioni. I testi devono essere introdotti da un abstract di 1000 battute circa, in italiano e in inglese e da 4 keywords in italiano.

I testi devono essere inviati via e-mail, corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso e accompagnati dalla qualifica.

La responsabilità ultima di titoli e abstract è della Redazione, la quale si riserva di

modificarli. 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).

Tutti i contributi proposti vanno inviati per posta elettronica al seguente indirizzo: redazione@prospettivapersona.it. La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente. Gli articoli sono pubblicati dopo essere stati accettati previa *double blind peer review* (v. processo di peer review) e solo in casi eccezionali su invito.

Prospettiva Persona

Rivista semestrale del
Centro Ricerche Personaliste
Fondata da Attilio Danese
& Giulia Paola Di Nicola

Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE
Iscr. R.O.C. n. 5615

ISSN 1126-5191
Cnr PT01088839

ANVUR Cineca E183905
I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica sono stati
confermati il 9/11/2020, per le seguenti aree: Area 11, Area 12,
Area 14

La rivista è realizzata grazie al contributo della Fondazione
Tercas e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"G. Toniolo" dell'Arcidiocesi di Pescara-Penne.

www.prospettivapersona.it
Via Torre Bruciata, 17 – 64100 Teramo
Tel./Fax: 0861/244763
mail@prospettivapersona.it

Direttore Editoriale

Flavio Felice
direttore@prospettivapersona.it

Direttore Responsabile

Attilio Danese
Ordine dei Giornalisti di Teramo
mail@prospettivapersona.it

Comitato Editoriale

Pietro D'Alimonte
Attilio Danese
Giulia Paola Di Nicola
Flavio Felice

Comitato Scientifico

† *Ricoeur P.* – Primo Presidente onorario

Royal R. – Faith & Reason Institute, Washington – Presidente

Abbruzzese S. – Università degli Studi di Trento
Alici L. – Università degli Studi di Macerata
Anderson B. – Manhattan Institute, Washington D.C.
Angelini F.G. – Università degli Studi Uninettuno, Roma
Antiseri D. – Emerito LUISS Guido Carli, Roma
Bellino F. – Università degli Studi di Bari
Bottaro G. – Università degli Studi di Messina
Brezzi F. – Università degli Studi di Roma Tre
Butturini E. – Università degli Studi di Verona
Callebaut B. – Istituto Universitario "Sophia", Loppiano (FI)
Campanini G. – Presidente onorario emerito
Campati A. – Università Cattolica del Sacro Cuore
Canciani D. – Università degli Studi di Padova
Caroniti D. – Università degli Studi di Messina
Cipriani R. – Università degli Studi di Roma Tre
Coq G. – già presidente Ass. "Amis d'E. Mounier", Parigi
De Dominicis E. – Università degli Studi di Macerata
Di Marco V. – Centro Studi "Vincenzo Filippone-Thaulero",
Roseto (TE)
Di Paolo R. – Istituto di Scienze Religiose "Toniolo", Pescara
Donati P.P. – Università degli Studi di Bologna
Forcina M. – Università degli Studi del Salento
Giorgio G. – già docente di Filosofia teoretica PUL Roma e
Istit. Teologico ITAM-PIANUM Chieti
Gramigna A. – Università degli Studi di Ferrara
Grassi P. – Università degli Studi di Urbino
Guccione E. – Università degli Studi di Palermo
Lisciani P. – Università degli Studi di Salerno
Lorenzon A. – Presidente onorario emerito
Mancini C. – Istituto di Scienze Religiose "Toniolo", Pescara
Mantovani M. – Rettore, UPS Roma
Miano F. – Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Mingardi A. – IULM, Milano
Mongin O. – Direttore "Esprit", Parigi
Mura G. – Pontificia Università Urbaniana, Roma
Occhiocupo N. – Università degli Studi di Parma
Paradiso M. – Istituto Teologico ITAM-PIANUM Chieti e
Istituto di Scienze Religiose Toniolo, Pescara
Pozzo R. – Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Serio M. – Università degli Studi "Guglielmo Marconi"
Stasi D. – Università degli Studi di Foggia
Verstraeten J. – Università di Lovanio (Belgio)
Zamagni S. – Pontificia Accademia delle Scienze Sociali

Redazione

redazione@prospettivapersona.it

Pietro D'Alimonte (Caporedattore)
Simone Guido (Segretario di redazione)
Mauro Bontempi, Veronica Diomede,
Sara Mecca, Fiore Zuccarini

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

Abbonamento

ANNUALE DIGITALE € 30,00
Per abbonarsi è possibile farlo direttamente online nel nostro sito web www.prospettivapersona.it nella sezione abbonamenti, utilizzando la carta di credito o carta paypal, oppure effettuando un versamento intestato a Centro Ricerche Personaliste
Via Nicola Palma 33 - 64100 Teramo,
specificando la causale del versamento su Iban.

Banca Generali
IT12R0307502200CC8500800897
Bic/Swift BGENIT2T

Poste impresa
IT83C 07601 1530 0000010759645
Bic/Swift BPPITRRXXX

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

Riproduzione, anche parziale, consentita solo se autorizzata dalla Direzione.

Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti modalità di consegna

I lavori inviati alla rivista devono essere originali, ossia non pubblicati altrove, e non devono superare i 40.000 caratteri di lunghezza, note e riferimenti bibliografici inclusi e le 5000 battute per le Recensioni.

I testi devono essere introdotti da un abstract di 1000 battute circa, in italiano e in inglese e da 4 keywords in italiano.

I testi devono essere inviati via e-mail, corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso e accompagnati dalla qualifica.

La responsabilità ultima di titoli e abstract è della Redazione, la quale si riserva di modificarli.

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).
Tutti i contributi proposti vanno inviati per posta elettronica al seguente indirizzo: redazione@prospettivapersona.it

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

Gli articoli sono pubblicati dopo essere stati accettati previa double blind *peer review* (v. processo di peer review) e solo in casi eccezionali su invito.

Il contributo della prospettiva personalista al binomio “Stato/mercato”

The Contribution of the Personalist Perspective to the Binomial “State/Market”

Redazione

Il pensiero sociale cattolico ha sempre assunto tra i suoi obiettivi prioritari quello di contribuire allo sviluppo umano all’interno delle istituzioni civili politiche, economiche e culturali della società. Si è altresì sempre guardato dal considerarle come sistemi chiusi ed autoreferenziali o addirittura deterministicamente condizionanti l’agire umano, con ciò avversando quelle impostazioni teoriche e pratiche che negano l’apertura al trascendente insita nella persona umana.

La principale risorsa del metodo personalista cristiano è stata infatti la capacità di accogliere la pluralità delle forme vitali e dei processi reali entro una prospettiva inclusiva e aperta, in cui il ruolo degli attori sociali, e a fortiori di quelli politici ed economici, non fosse disciplinato da altro se non da criteri di libertà e di responsabilità personalmente imputabili.

Per questa ragione, i contributi della sezione “Prospettiva Civitas” del presente fascicolo rifletteranno sul metodo e sugli esiti della prospettiva personalista in ordine all’interpretazione del binomio otto-novecentesco “Stato/mercato” o di quello, a noi più contemporaneo, “autorità politica/organizzazione economica”.

In particolare, si valuterà la pertinenza e l’utilità pratica tanto degli approcci che considerano la politica come momento sintetico della vita associata quanto di quelli che la intendono piuttosto come composizione aperta e non definitiva degli inevitabili conflitti che emergono nelle nostre società complesse e globali.

Felice e Sandonà: *Cattolicesimo liberale italiano ed economia sociale di mercato tedesca: una convergenza transnazionale dietro il Trattato di Roma del 1957*, mettono al centro del loro contributo l’opera politica di Alcide De Gasperi e di Konrad Adenauer, due dei padri fondatori dell’integrazione europea; due figure che condivisero una cultura bilingue, una profonda fede cattolica e un approccio economico rivolto al mercato, basato sul principio di sussidiarietà. Inoltre, gli autori hanno analizzato le riflessioni sull’integrazione economica europea del cattolicesimo liberale italiano di Luigi Sturzo e Luigi Einaudi e dell’economia sociale di mercato dei pensa-

tori tedeschi Alfred Müller-Armack e Wilhelm Röpke, ciascuno dei quali influenzò le politiche di De Gasperi e di Adenauer e il loro contributo al Trattato di Roma (1957). Le conclusioni tracciano un insegnamento per il presente e per il futuro dell'Unione Europea.

Nel contributo di Paolo Heritier: *Libertà e persona. Il soggetto-Re presunto liberale: critica dell'autoreferenzialità del soggetto totalitario*, la nozione di persona assume una valenza critica nei confronti di una concezione della libertà intesa come assenza di limiti nell'azione umana. La nozione di soggetto-Re indica come il soggetto presunto liberale rischi di trasporre i difetti dell'assolutismo politico e giuridico moderno, finendo per svelarsi come individuo mini-Stato. Una lettura fenomenologica della nozione di persona consente invece di individuare una dimensione relazionale e affettiva alla nozione teologica di generazione, rilevante anche sul piano sociale e politico

Paolo Silvestri, con il saggio *Il troppo umano welfare state. Libertà tra dono e corruzione*, si domanda se la tassazione e la redistribuzione della ricchezza, attraverso il welfare state, possano essere concepite come un moderno sistema di circolazione del dono e se, una volta istituzionalizzato, regolato e sanzionato attraverso meccanismi giuridici, non rischi di essere pervertito o corrotto, e/o di non lasciare spazio a motivazioni genuinamente altruistiche. A tali questioni preliminari segue logicamente un'altra: la logica utilitaristica del mercato può corrompere o "spiazzare" sentimenti o motivazioni altruistiche, cosa ci fa pensare che anche il welfare state non possa essere fonte di corruzione? Per spiegare le classiche risposte alle suddette domande e le loro implicazioni, Silvestri analizza anzitutto due posizioni opposte, assunte nel saggio come esempi paradigmatici: da un lato, il lavoro di Titmuss e il mai sopito dibattito su di esso; dall'altro, la posizione di Godbout, nella misura in cui mostra come le argomentazioni di Titmuss possano essere facilmente capovolte. A tal proposito, viene introdotta e reinterpretata la teoria del "punto critico" di Luigi Einaudi come una più complessa e ricca spiegazione antropologica dei problemi e delle risposte qui considerate. Attraverso l'analisi di queste posizioni paradigmatiche, l'autore sviluppa due argomenti interrelati. 1) Il modo in cui questi problemi sono posti e le classiche risposte ad essi sono: a) soggetti a fallacie: la fallacia dicotomica e la fallacia di composizione; b) troppo riduttivi e semplicistici: dovremmo almeno cercare di chiarire di che tipo di "dono" o di "corruzione" stiamo parlando, e chi (o "cosa") sono il "donatore", il "corruttore", il "donatario" e/o il "corrotto". 2) Le risposte a questi problemi non possono essere trovate con un approccio meramente teorico, né possono essere basate solo sull'evidenza empirica; devono

invece tener conto della sempre problematica, ambigua e imprevedibile libertà umana.

Nell'articolo *Considerazioni etico-sociali sul messaggio biblico circa il denaro*, Markus Krienke ci offre una riflessione sulle considerazioni del magistero sociale attuale circa il denaro in riferimento alla fede e quindi come una prospettiva etico-religiosa porti alla questione, poco considerata attraverso studi specifici, su cosa affermi la Bibbia e specialmente il Gesù dei Vangeli in merito. È opinione dell'autore che sarebbe riduttivo identificare il messaggio biblico con il *Caesaris Caesari, Dei Deo* secondo cui non viene condannata la ricchezza bensì il suo cattivo uso quando l'uomo nel suo cuore non sceglie Dio bensì Mammona: in questo modo si perderebbero riflessioni importanti su proprietà e concorrenza, giusto profitto e solidarietà, etica della ricchezza e della povertà. L'economia sociale di mercato può trovare in quest'analisi importanti punti di riferimento e può trarne la conclusione di non essere affatto "smentita" dal magistero di Papa Francesco.

Con il saggio *Il pensiero economico dei cattolici italiani: una o più tradizioni?*, Antonio Magliulo si prefigge lo scopo di verificare se in Italia, dopo l'Unità, all'interno del mondo cattolico, abbia prevalso una unitaria tradizione di pensiero economico che ha ispirato azioni e proposte di politica economica o se, al contrario, vi sono state almeno due distinte, e talvolta contrapposte, tradizioni di pensiero: una cattolico-liberale e l'altra cattolico-statalista.

Alberto Mingardi in: *Traditori benintenzionati: i liberali italiani e lo Stato*, parte dalla considerazione che la scarsa influenza del liberalismo italiano contemporaneo non sia riconducibile solo a fatti contingenti, ma affondi le sue radici nelle peculiarità della declinazione italiana di questa dottrina politica. In particolare, l'identificazione con lo Stato centrale e la sordità ai corpi intermedi, anche in funzione anti-cattolica, marcano sin da principio la sua storia. Ciò ha enfatizzato le difficoltà nel rapporto fra liberalismo e democrazia, indebolendo la capacità dei liberali di comprendere la società italiana. Quelle difficoltà, risalenti all'epoca dell'unificazione, riverberano nella cosiddetta prima repubblica e nell'epoca attuale. Un confronto con pensatori come Francesco Ferrara e Luigi Sturzo, quest'ultimo un faro del "personalismo" italiano, consentono di capire meglio i problemi di ieri e di oggi, che fanno sì che il liberalismo in Italia spesso sia stato incapace di opporsi allo "Stato tutto".

Ordine morale ed economia di mercato in Russell Kirk è il contributo che Carlo Marsonet dedica all'opera di Russell Kirk (1918-1994), un autore ancora poco studiato in Italia. Nonostante sia stato un fondamentale

pensatore nell'ambito del conservatorismo americano e, in generale, del pensiero politico e sociale del Novecento, Kirk rimane quasi ignorato. Con il presente saggio l'autore intende esaminare la sua rilevanza in riferimento al rapporto tra persona, autorità economica e autorità politica. In seguito, le critiche di Kirk rivolte a Mises, Hayek e all'utilitarismo. Infine, Marsonet esamina la concezione kirkiana dell'ordine morale come fondamento e prerequisito dell'ordine umano, sia nell'ambito politico che economico, enfatizzando la continuità con le posizioni espresse da Wilhelm Röpke.

Mauro Bontempi in *Libertà e responsabilità: il personalismo di Angelo Costa* tenta di tratteggiare i punti salienti del personalismo liberale di Angelo Costa (1901-1976), nel momento della loro prima esposizione, attorno ai valori della libertà d'impresa, della responsabilità personale, della sussidiarietà, al fine di agganciarne gli esiti alla riflessione tanto del cattolicesimo liberale ottocentesco quanto, in prospettiva, all'elaborazione dell'ordoliberalismo, secondo il duplice criterio della centralità degli elementi extraeconomici e della conformità degli interventi pubblici rispetto alla messa a terra di una "sana" economia di mercato.

Il percorso del presente numero di "Prospettiva Logos" è composto da due studi di natura diversa. Uno è dedicato all'approfondimento dell'individualismo moderno nella considerazione degli aspetti razionali e irrazionali che lo animano, analizzandone la radice attraverso quanto emerge dalla considerazione del "genio maligno" di cartesiana memoria. Il secondo ha come oggetto alcune considerazioni attinenti al misterioso quadrato *Sator-Rosas*, avendo presente soprattutto l'interpretazione di Margherita Guarducci: l'epigrafista che ha scoperto la tomba di Pietro negli scavi della basilica vaticana.

Per la sezione "Studi personalisti", presentiamo il contributo di Nunzio Bombaci su: *I principi di una economia personalista nel pensiero di Emmanuel Mounier*. Emmanuel Mounier ha delineato un modello di economia che rispetti le prerogative della persona umana. La rivista "Esprit" diviene l'organo della sua battaglia culturale contro l'oppressione della persona da parte dei regimi politici ed economici dell'epoca. L'economia personalista si iscrive nella tradizione del pensiero umanista di ispirazione cristiana. Il personalismo comunitario si contrappone quindi alle ideologie che svincolano l'economia dal rapporto con l'etica. Mounier preconizza uno Stato al servizio della persona e dei gruppi intermedi che essa costituisce. L'economia personalista promuove lo sviluppo di comunità di lavoro dotate di iniziativa e di responsabilità e costituisce una "federazione di imprese", in gran parte autogestite. Essa intende sostituire a

un sistema finalizzato al profitto uno che si fondi su una visione globale delle molteplici esigenze della persona, che trasferisca la proprietà dei mezzi di produzione alle comunità di lavoratori e affermi il primato del lavoro sul capitale.

Prospettiva Civitas



Cattolicesimo liberale italiano ed economia sociale di mercato tedesca: una convergenza transnazionale dietro il Trattato di Roma del 1957*

Italian Liberal Catholicism and German Social Market Economy: a Transnational Convergence Behind the 1957 Treaty of Rome

Flavio Felice, Luca Sandonà*

Alcide De Gasperi e Konrad Adenauer, due dei padri fondatori dell'integrazione europea, condivisero una cultura bilingue, una profonda fede cattolica e un approccio economico rivolto al mercato basato sul principio di sussidiarietà. Abbiamo analizzato le riflessioni sull'integrazione economica europea del cattolicesimo liberale italiano di Luigi Sturzo e di Luigi Einaudi e dell'economia sociale di mercato dei pensatori tedeschi Alfred Müller-Armack e Wilhelm Röpke, ciascuno dei quali influenzò le politiche di De Gasperi e di Adenauer e il loro contributo al Trattato di Roma (1957). Le conclusioni tracciano un possibile insegnamento per il presente e il futuro dell'Unione Europea.

Alcide De Gasperi and Konrad Adenauer, two founding fathers of European integration, shared a bilingual culture, a strong Catholic faith, and a market-oriented economic approach based on the principle of subsidiarity. We analyse the reflections on European economic integration by the Italian values-grounded liberals Luigi Sturzo and Luigi Einaudi and by the German social market economists Alfred Müller-Armack and Wilhelm Röpke, all of whom influenced the policies of De Gasperi and Adenauer and their contributions to the Treaty of Rome. The conclusion draws a possible lesson for the present and future state of the European Union.

Keywords: Cattolicesimo liberale, Unione europea, Economia sociale di mercato, Federalismo.

* Si ringrazia la prestigiosa rivista internazionale «Journal of European Economic History» per la gentile concessione di poter tradurre e ripubblicare l'articolo originalmente scritto in inglese e apparso nel fascicolo numero 3 del 2017.

** Flavio Felice, ordinario di Storia delle Dottrine politiche, Dipartimento di Scienze umane, sociali e della formazione, Unimol (Campobasso); Luca Sandonà, Fellow Centro Studi Tocqueville-Acton.

Introduzione

Alcide De Gasperi e Konrad Adenauer furono certamente due tra i più influenti padri fondatori della Comunità europea. De Gasperi morì nel 1954 ma fu determinante nel processo di preparazione che portò al Trattato di Roma, firmato nel 1957 dal democristiano Antonio Segni e dal liberale Gaetano Martino, rispettivamente primo ministro e ministro degli esteri italiani. Adenauer non fu solo un firmatario, ma una delle figure principali nella stesura del documento.

De Gasperi e Adenauer condividevano una cultura bilingue, la fede cattolica e una visione economica orientata al mercato e in grado di valorizzare il principio di sussidiarietà. In questo contesto esamineremo, da una parte, la relazione tra le teorie del cattolicesimo liberale italiano e l'economia sociale di mercato di stampo tedesco e, dall'altra, il processo di costituzione del mercato unico europeo. Queste due scuole di pensiero hanno ispirato le politiche economiche europee, incluse quelle inerenti il mercato del lavoro¹.

Sia il cattolicesimo liberale italiano che l'economia sociale di mercato di matrice tedesca furono coerenti con la Dottrina sociale della Chiesa. Entrambe le tradizioni hanno promosso il principio di solidarietà mediante quello di sussidiarietà per il raggiungimento del bene comune². In questo senso, si distinsero dalle tradizioni economiche liberali anglosassone e austriaca nel sostenere che, in alcuni casi, lo Stato deve intervenire per ristabilire una concorrenza leale nei mercati e indirizzarli verso il raggiungimento di obiettivi sociali³. Le tradizioni economiche di De Gasperi e di Adenauer hanno influenzato lo sviluppo della legislazione europea sulla concorrenza, che differisce dall'approccio di stampo americano.

Infine, il cattolicesimo liberale italiano e l'economia sociale di mercato di stampo tedesco hanno contribuito allo sviluppo di una ricerca economica di alta qualità a livello internazionale⁴. Diversi esponenti di queste scuole, che fungevano da consulenti per politici di spicco e istituzioni governative, applicarono la teoria economica alla pratica politica⁵.

La prima sezione di questo saggio esamina le vicende personali di De Gasperi e di Adenauer, con particolare attenzione al loro percorso umano e alla loro sensibilità economica. La seconda sezione analizza l'influenza di Luigi Sturzo⁶ e di Luigi Einaudi sulla prima generazione dei democristiani italiani, quelli che hanno guidato il partito dalla fondazione della Repubblica nel 1946 attraverso gli anni '50⁷. La terza sezione esamina le teorie economiche di Alfred Müller-Armack e Wilhelm Röpke⁸, i quali giocarono un ruolo cruciale nella politica socio-economica di Ludwig Erhard in Ger-

mania, così come nella definizione del contributo di Adenauer alla stesura del Trattato di Roma.

La convergenza transnazionale delle due scuole di pensiero economico è stata cruciale per raggiungere i due principali obiettivi della Comunità Economica Europea: «un mercato comune basato sulla libera concorrenza tra le imprese e la rimozione dei dazi e delle quote per i beni scambiati tra gli stati membri» e «una politica commerciale comune con un'unica barriera doganale»⁹.

Bilinguismo, cattolicesimo, economia orientata al mercato

De Gasperi e Adenauer ebbero diverse caratteristiche in comune. Innanzitutto, nacquero in zone di confine con i territori di altri paesi europei, perciò furono bilingui. In secondo luogo, credevano nei principi della Dottrina sociale della Chiesa che testimoniarono anche in ambito politico. In terzo luogo, promossero un'economia orientata al mercato in grado di valorizzare il principio di sussidiarietà¹⁰.

De Gasperi nacque in provincia di Trento, che in quell'epoca era parte dell'Impero austro-ungarico. Per cui la sua lingua ufficiale fu il tedesco, la sua lingua parlata l'italiano. All'inizio della sua carriera, De Gasperi fu membro del parlamento austro-ungarico, militando tra le file del Partito popolare austriaco. Quando Trento fu annessa all'Italia, De Gasperi divenne un illustre membro del Parlamento italiano, in rappresentanza del Partito popolare italiano. Verso la fine della seconda guerra mondiale e negli anni successivi, ricoprì il ruolo di Ministro degli Affari Esteri (1944-46), Segretario e Presidente del Partito democristiano (rispettivamente nei periodi 1944-46 e 1946-54), Primo Ministro (1946-53), e Presidente dell'Assemblea parlamentare europea (1954). Nel 1952, De Gasperi ricevette il Premio "Carlo Magno".

Adenauer fu un membro del Partito di centro in Germania, a cavallo tra le due guerre mondiali. Verso la fine del conflitto e negli anni susseguenti contribuì a creare l'Unione Cristiana Democratica (CDU) in Germania e il Partito popolare europeo continentale. Adenauer fu Sindaco di Colonia (1945), Cancelliere (1949-1963) e Presidente della CDU (1950-66). Nel 1954, ricevette il Premio "Carlo Magno". Ludwig Erhard fu Ministro dell'Economia nel governo di Adenauer, applicando politiche economiche ispirate all'economia sociale di mercato¹¹.

Sia Adenauer che De Gasperi credevano che i cattolici dovessero applicare i principi etici della Dottrina sociale della Chiesa nel loro processo decisionale, secondo la prospettiva dell'influente mons. Giovanni

Battista Montini, il futuro Paolo VI¹². Di conseguenza, ascoltarono le esortazioni di Papa Pio XII¹³ che invitava a dare il via a un processo federalista di integrazione europea per garantire la dignità umana, la pace, il benessere e la cooperazione, nello spirito del cristianesimo e dell'ordine naturale. Diversamente dalla Conferenza Episcopale Italiana, che mantenne un approccio neutrale nei confronti del processo di integrazione europea¹⁴, Pio XII ha elogiato la Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio (CECA) del 1951 e ha stimolato la creazione di altre istituzioni europee in grado di integrare le economie nazionali e di risolvere possibili conflitti di interesse tra gli Stati. In questa prospettiva, De Gasperi e Adenauer condivisero e promossero fortemente il piano Pleven del 1950 per la Comunità Europea di Difesa (CED). La creazione di un apparato di forze armate sovranazionali doveva servire come risposta all'invito americano per il riarmo della Germania occidentale. La Comunità di difesa europea doveva fornire una forza militare in caso di conflitto con l'Unione Sovietica e facilitare la realizzazione della Comunità Politica Europea, che aveva ottenuto l'approvazione olandese grazie all'influenza del Vaticano¹⁵. Tuttavia, la sconfitta francese nella guerra in Indocina e lo stallo in Corea, la morte di Stalin nel 1953 e la rinnovata "grandeur" nazionalista francese portarono il parlamento transalpino a respingere il progetto, che era stato proposto dal primo ministro francese René Pleven soltanto tre anni prima. Dopo il fallimento della Comunità europea di difesa e della Comunità politica europea, la prospettiva funzionalista di Jean Monnet prevalse su quella federalista promossa da Adenauer e De Gasperi ma anche da altri eminenti pensatori laici, quali Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi¹⁶. Monnet riteneva che solo un'integrazione graduale, pragmatica e settoriale avrebbe potuto avere successo in Europa, mentre De Gasperi, Adenauer e i firmatari del Manifesto di Ventotene sostenevano l'idea di Einaudi di un "grande salto" che implicava l'integrazione politica europea. Spinelli e Rossi confessarono che il loro sogno federalista era legato alle idee pionieristiche contenute ne *Le lettere politiche di Junius*, una raccolta di 14 lettere che Einaudi pubblicò con uno pseudonimo sul «Corriere della Sera» tra 1917 e 1919 (raccolte in un volume nel 1920). In ogni caso, seguendo l'approccio di integrazione europea di Monnet, la Conferenza di Messina del 1955 creò il Comitato Henry Spaak, istituito per elaborare una tabella di marcia per la Comunità economica europea e la Comunità europea dell'energia atomica. Secondo Pio XII, entrambe le istituzioni erano «risultati importanti»¹⁷, sebbene il loro accordo esecutivo fosse «un passo indietro»¹⁸ rispetto alla Comunità europea del carbone e dell'acciaio. Nella Comunità economica europea

e nella Comunità europea dell'energia atomica, gli «Stati membri hanno creato una commissione senza carattere sovranazionale, in altre parole, senza i pieni poteri dell'Alta autorità per il carbone e l'acciaio, concedendo poteri legislativi ed esecutivi ai Consigli dei ministri dei singoli paesi»¹⁹. Il Papa esortò i cattolici a costruire «un organismo politico unitario»²⁰ basato sui principi del federalismo, della sussidiarietà e del bene comune. Questa comunità politica sovranazionale avrebbe dovuto essere fondata sull'etica cristiana e su valori spirituali quali la pace, la democrazia, la solidarietà e la centralità dell'essere umano. I principali esponenti della Chiesa²¹, distinti intellettuali cattolici²², le principali riviste del mondo cattolico²³ e i più influenti movimenti cattolici²⁴ condivisero la prospettiva di Pio XII, anche se con sensibilità diverse²⁵.

Il cattolicesimo liberale italiano

Il rapporto tra De Gasperi, Sturzo ed Einaudi ha una lunga storia. Sturzo ed Einaudi furono rispettivamente il politologo e l'economista che ispirarono le politiche di De Gasperi nel secondo dopoguerra²⁶. Il loro cattolicesimo liberale si focalizzava su «come le questioni economiche fossero connesse a questioni morali e religiose, cioè a dire il fine che rende la vita degna di essere vissuta»²⁷.

Nel 1919, Sturzo fondò il Partito popolare italiano. Nel 1921, quando la provincia di Trento divenne parte dello Stato italiano, De Gasperi divenne deputato all'interno di questo gruppo politico. Sturzo e De Gasperi si trovarono spesso sulle stesse posizioni. Per cominciare, entrambi sostenevano che il fascismo fosse incompatibile con la Dottrina sociale della Chiesa. Nel 1923 Sturzo si dimise dal ruolo di segretario del partito e un anno dopo fu costretto all'esilio. Trascorse il suo esilio a Londra e negli Stati Uniti, prima di fare ritorno in Italia nel 1946. Nel frattempo, nel 1927, il regime fascista imprigionò De Gasperi per circa un anno. Successivamente questi lavorò alla Biblioteca Vaticana fino al termine del conflitto, nel 1945. Nel periodo successivo alla guerra, Sturzo non partecipò direttamente alla fondazione della Democrazia Cristiana, ma nell'aprile del 1952 fu attivo nelle elezioni municipali a Roma²⁸.

Nel settembre del 1952, Luigi Einaudi, che era ormai divenuto Presidente della Repubblica grazie al sostegno di De Gasperi, nominò Sturzo senatore a vita. Possiamo ragionevolmente supporre che questa nomina sia stata previamente concordata da Einaudi con De Gasperi.

Nel 1928, Sturzo aveva pubblicato *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, auspicando legami istituzionali di natura giudiziaria tra le nazioni

per realizzare l'internazionalismo senza guerra²⁹. Nel 1934, il prete siciliano sottolineava l'esistenza di "un'urgente necessità" riferendosi a «un'etica superiore [...] che [avrebbe portato] l'Europa lontano dalla persecuzione, dalla barbarie basata sulla razza e dall'eliminazione dei partiti politici eterodossi»³⁰. Nel 1948, scrisse *La federazione europea*, descrivendo tale confederazione degli stati europei come «un'idea formata nel subconscio della nostra civiltà cristiana dalla caduta dell'impero romano»³¹. Di conseguenza, Sturzo propose una forte e coerente organizzazione interna dei singoli Stati, con governi che avessero il potere di difendere la nazione nei confronti delle rivoluzioni fomentate internamente o esternamente, l'abbandono della mentalità nazionalista, l'istituzione di una federazione europea soggetta a vincoli morali e politici e un'unione economica «efficiente, e quindi graduale»³². In termini di istituzioni politiche, propose la creazione di un'assemblea parlamentare europea composta da rappresentanti dei parlamenti nazionali dei paesi membri³³. Sturzo ha sottolineato come la strada verso un'assemblea più inclusiva e favorevole alle persone passasse per la rappresentanza parlamentare, piuttosto che per quella di natura governativa. Ha inoltre affermato che ogni paese dovrebbe essere lasciato libero di scegliere il proprio processo di selezione dei suoi rappresentanti. L'argomento era originale, in quanto i rappresentanti europei potevano essere esponenti dei partiti di minoranza dei parlamenti nazionali, con la possibilità di sostenere politiche internazionali non in linea con le agende dei governi nazionali. Sturzo, cioè, riconobbe «i limiti degli accordi governativi», ossia la loro incapacità di «connettere le persone con una politica e un'economia comuni»³⁴.

A partire da questa prospettiva, nel 1950 Sturzo si unì al Comitato che propose una petizione per la stipula di un patto federale per l'Europa, uno dei manifesti europei più significativi. In questo documento, possiamo trovare la seguente chiara affermazione:

La Federazione Europea significa una soluzione comune ai problemi dei paesi associati e il rispetto delle tradizioni e dell'indipendenza degli Stati membri per quanto riguarda i loro interessi particolari: un Parlamento europeo eletto a suffragio universale da tutti i cittadini, un governo europeo dotato degli strumenti necessari nei suoi poteri costituzionali per dirigere le politiche nazionali; un tribunale europeo in difesa dell'uguaglianza e della libertà del popolo; una politica estera, difensiva, economica e monetaria comune³⁵.

Sturzo avversò le cosiddette tre “bestie” della democrazia: statalismo, partitocrazia e spreco di denaro pubblico³⁶. Criticò Ugo La Malfa, Eugenio Scalfari ed Ernesto Rossi per non aver sostenuto il processo di integrazione europea, difendendo la proprietà privata e supportando il libero mercato mediante la competizione internazionale³⁷. Sturzo si trovava d'accordo con Einaudi a proposito del fatto che le priorità della politica economica avrebbero dovuto essere: bassa inflazione, bilanci in ordine, tassi di cambio stabili, prevenzione del monopolio e sostegno all'imprenditorialità. Di conseguenza, il cattolicesimo liberale differiva dall'approccio al welfarista inglese proposto da William Beveridge, così come da una certa interpretazione del cattolicesimo sociale di tipo organicistica e corporativistica³⁸.

Einaudi era «in linea con l'ordo-liberalismo della scuola di Friburgo»³⁹ nel respingere il *laissez-faire*, mentre definiva come «moralmente abietta» l'idea di un'economia completamente controllata da regole e costrizioni⁴⁰. Questo approccio a favore dell'economia di mercato fondato sui valori etici è emerso chiaramente nella disputa Einaudi-Croce sulla natura del liberalismo.

Con particolare riferimento all'integrazione europea, nel 1945 Einaudi pubblicò *I problemi economici della federazione europea*. A partire dalla sua prospettiva federalista⁴¹, Einaudi ha ricalcato le riflessioni di Sturzo, Lionel Robbins⁴², Friedrich A. von Hayek⁴³ e Wilhelm Röpke⁴⁴. Inoltre, Einaudi ha contestualizzato la sua analisi a proposito dell'integrazione europea in relazione alle due guerre mondiali⁴⁵. In un discorso all'Assemblea costituente del 29 luglio 1947, *La prospettiva storica sul problema*, Einaudi avanzò delle critiche alla Società delle Nazioni in quanto «lega di stati indipendenti che mantenevano i loro eserciti, i loro regimi doganali autonomi e i loro rappresentanti diplomatici nazionali»⁴⁶. La Società delle Nazioni aveva istituzioni sovranazionali subordinate alle sovranità nazionali, in contrasto con il pensiero di Immanuel Kant, Alexander Hamilton e dei federalisti unionisti. Invece, Einaudi credeva negli Stati Uniti d'Europa. Spiegò che questo progetto era realizzabile usando la «spada di Dio o quella di Satana». Nel passato recente, quel “satanismo” aveva ispirato Hitler, il moderno Attila, che aveva tentato l'unificazione attraverso l'impiego della violenza. Aveva fallito miseramente e provocato orrori inimmaginabili. La sconfitta di Hitler fu dovuta al fatto che la religione cristiana aveva modellato la cultura occidentale intorno ai valori della libertà umana, del «progresso individuale e della elevazione autonoma dell'uomo verso Dio». Al contrario, la “spada di Dio” avrebbe consentito alle persone di prosperare attraverso la crescita spirituale e la «coopera-

zione volontaria per il bene comune»⁴⁷. Era necessario promuovere una società europea aperta e pluralistica costituendo una confederazione di stati europei e forgiando un “popolo federale europeo”. Nel solco della tradizione hamiltoniana, Einaudi propose un parlamento composto da due camere, una con rappresentanti eletti direttamente dai cittadini, in proporzione alla popolazione di ciascuna nazione, e uno in cui ogni nazione avrebbe avuto lo stesso numero di rappresentanti⁴⁸.

L'economia sociale di mercato tedesca

Nell'agosto del 1934, Röpke scrisse una lettera a Einaudi, lodandone le opinioni sulla situazione economica europea e sulle politiche da porre in essere. I due economisti si confrontarono a proposito della possibilità di costruire un quadro giuridico in grado di orientare un'economia libera verso obiettivi sociali⁴⁹. La CDU di Adenauer riteneva che mercati aperti, liberi e dinamici potessero dare un contributo essenziale al progresso sociale. La “questione sociale” ha trovato la sua prima, decisiva risposta nell'ottica della concorrenza – né contro, né per il mercato, ma con il mercato. Ludwig Erhard, allievo di Franz Oppenheimer all'Università di Francoforte, ha applicato questo approccio all'elaborazione delle coordinate politiche, prestando servizio come Direttore dell'amministrazione economica dei territori tedeschi occupati dalle forze anglo-americane dopo la seconda guerra mondiale, come Ministro federale dell'Economia nel governo Adenauer e, infine, come Cancelliere. Ritenne che i mercati e la concorrenza fossero mezzi per raggiungere fini sociali. In pratica, ciò significava che «una legge antitrust era indispensabile come legge economica fondamentale»⁵⁰, e il processo decisionale doveva essere caratterizzato da «un piccolo numero di leggi» e da «una forte volontà indipendente da tutti i compromessi»⁵¹.

Pertanto, l'economia sociale di mercato era ed è un approccio economico basato sui valori liberali e cristiani all'interno di un sistema istituzionale⁵². Tutte e tre le scuole di pensiero della tradizione dell'economia sociale di mercato hanno un substrato etico cristiano⁵³: l'approccio di Müller-Armack che è quello tradizionale; l'approccio fenomenologico, giuridico ed economico di Walter Eucken e Franz Böhm; e l'approccio socio-economico umanistico di Wilhelm Röpke e Alexander Rüstow. Il loro “liberalismo delle regole” prevedeva la cogestione tra datori di lavoro e lavoratori, il controllo dell'inflazione, il benessere aziendale, il ruolo di coordinamento delle istituzioni politiche e il controllo del debito pubblico.

In particolare, Müller-Armack introdusse il termine “economia sociale di mercato”, dal titolo del secondo capitolo della sua opera *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft* (1946). Secondo questa interpretazione, l’economia sociale di mercato è una questione di «connessione, sulla base dell’economia della concorrenza, della libera impresa e del progresso sociale, assicurata proprio attraverso la performance di un’economia di mercato»⁵⁴. Nel 1940, Müller-Armack divenne Presidente del dipartimento di economia dell’Università di Münster. Nel 1950, si trasferì all’Università di Colonia. Dal 1952 al 1963 fu Direttore del Ministero dell’Economia e Segretario di Stato per gli Affari Esteri. In questa veste, partecipò alla stesura del Trattato di Roma. Sostenne un ordine economico europeo che avrebbe portato a un futuro ordine monetario europeo basato su tassi di cambio fissi. Questo obiettivo richiedeva un programma di convergenza tra le economie nazionali della Comunità europea.

Non possiamo costruire un ordine monetario se ci sono diversi tassi di inflazione e crescita. In tutti gli Stati, abbiamo bisogno di introdurre un quadro politico economico basato sulla stabilità finanziaria, sull’equilibrio dei conti pubblici e su un’adeguata crescita economica. L’ordine monetario è un obiettivo a lungo termine che possiamo ottenere solo garantendo la stabilità all’interno di ogni paese⁵⁵.

Müller-Armack riteneva che solo un ordine monetario basato su tassi di cambio sostanzialmente fissi potesse servire da base per una crescita ordinata e sostenuta. Questa era una premessa necessaria per il benessere delle imprese, dei lavoratori, dei consumatori e dell’amministrazione pubblica.

Röpke, dal canto suo, era scettico riguardo a un’integrazione europea che fosse basata esclusivamente sull’aspetto economico. Pensava che l’economicismo avrebbe generato errori pratici⁵⁶. Secondo la sua interpretazione, l’errore principale consisteva nel:

dare la priorità all’integrazione economica dell’Europa, piuttosto che alla sua integrazione politica e intellettuale [...] senza considerare il fatto che le due forme di integrazione dipendono l’una dall’altra e che è molto pericoloso forzare l’integrazione economica oltre il punto in cui l’integrazione politica e culturale potrebbe giungere senza provocare violenza⁵⁷.

Di conseguenza, l’integrazione monetaria non avrebbe potuto verificarsi senza l’integrazione politica. In assenza di un piano di politica eco-

nomica e sociale, Röpke avvertì: «L'Europa potrebbe essere seriamente a rischio in nome di un esagerato europeismo»⁵⁸.

Riteneva che esistessero solo due modalità di “organizzazione politica universale”: uno stato mondiale che avrebbe negato la sovranità degli stati nazionali e uno stato mondiale che non negava, ma piuttosto limitava, la sovranità nazionale. La *civitas maxima*, in termini economici, avrebbe significato la costruzione di una singola economia internazionale che avrebbe abbracciato tutte le nazioni e avrebbe garantito la pace mondiale. Tuttavia, una simile economia universale non avrebbe potuto fare a meno di un esecutivo politico globale che avrebbe agito da vertice sintetico, negando la sovranità degli stati nazionali e le specifiche responsabilità della rete istituzionale. In breve, il risultato sarebbe coinciso con la fine del pluralismo e la creazione di un nuovo Leviatano globale che avrebbe imposto mercati comuni, prezzi e pagamenti.

Viceversa, l'approccio federalista avrebbe costruito un'autentica economia globale, ogni Stato nazionale avrebbe ceduto quella porzione di sovranità necessaria e sufficiente a promuovere la libertà, il multilateralismo e la libera circolazione. Ciò avrebbe favorito i processi economici internazionali, i mercati e i prezzi comuni. Un sistema monetario avrebbe fornito spontaneamente una piattaforma di pagamento⁵⁹.

Le riflessioni di Röpke rispecchiavano quelle di Einaudi, di Hayek e di Robbins, i quali sostenevano che il federalismo richiedesse un contesto di libero mercato. Un'economia focalizzata sullo sviluppo della competitività, in conformità con la teoria del liberalismo secondo la concezione della Scuola di Friburgo⁶⁰, avrebbe purificato il capitalismo storico e avrebbe permesso lo sviluppo di un'economia sociale di mercato caratterizzata da dinamismo e solidarietà. Questo programma includeva una teoria delle condizioni per l'intervento pubblico, vale a dire il potere di assestare e mitigare la forza dei terremoti economici, limitandone il danno. Röpke sosteneva la necessità di limitare i poteri sovrani dei singoli Stati nazionali al fine di costruire un nuovo ordine politico degno della *Civitas humana*.

Secondo Einaudi, Röpke è stato un economista straordinario perché ha formulato una «terza via [...] alla luce della sua visione del mondo e, più precisamente, della storia dei paesi della società occidentale degli ultimi due secoli»⁶¹. Einaudi ha altresì elogiato le considerazioni di Röpke sugli aspetti non economici dell'integrazione europea: in effetti, Röpke analizzò anche le posizioni di «filosofi, politici, moralisti e storici»⁶² perché era consapevole che le idee precedono i fatti e che la realtà è variegata e complessa. È forse da questa prospettiva più ampia che Papa Francesco ha sostenuto

pubblicamente l'economia sociale di mercato, in occasione del conferimento del Premio Carlo Magno il 6 maggio 2016, quando ha chiesto:

modelli economici più inclusivi ed equi, non orientati al servizio di pochi, ma al beneficio della gente e della società. E questo ci chiede il passaggio da un'economia liquida a un'economia sociale. Penso ad esempio all'economia sociale di mercato, incoraggiata anche dai miei Predecessori... Passare da un'economia che punta al reddito e al profitto in base alla speculazione e al prestito a interesse ad un'economia sociale che investa sulle persone creando posti di lavoro e qualificazione.

Il cattolicesimo liberale italiano e l'economia sociale di mercato tedesca rappresentarono un argine teorico alla pretesa del potere politico di diventare una fonte arbitraria di disordine e assunsero come impegno la rimozione di tutte le strutture monopolistiche, favorendo un ordine caratterizzato da libertà e competizione⁶³. Entrambe le tradizioni ritennero che i fini sociali potessero essere raggiunti attraverso le dinamiche del mercato e che le politiche sociali richiedessero la cooperazione tra lo Stato e la società civile. Entrambe le scuole di pensiero affermarono che le libere associazioni, le cooperative sociali e la libera impresa dovessero agire in modo socialmente responsabile.

Conclusion

Il cattolicesimo liberale italiano e l'economia sociale di mercato tedesca hanno entrambi postulato un percorso dal basso per quanto concerne l'integrazione europea. Il principio di sussidiarietà è stato fondamentale per evitare che l'istanza sovranazionale producesse lo "Stato continentale"⁶⁴. Una federazione europea di stati avrebbe potuto garantire la rappresentanza di tutte le persone. Questo punto di vista sostiene anche che lo Stato, «forte ma neutrale, è chiamato a svolgere le funzioni di riequilibrio e di garanzia istituzionale dei meccanismi del mercato»⁶⁵.

In breve, si può affermare che l'enfasi posta sulla cultura del mercato e le politiche antitrust nel processo di integrazione europea derivino dal cattolicesimo liberale e dall'economia sociale di mercato tedesca⁶⁶. Ciò si riferisce in particolare agli articoli 85, 86 e 90 del Trattato di Roma⁶⁷, vale a dire il passaggio riguardante «norme comuni in materia di concorrenza, tassazione e ravvicinamento delle legislazioni». In questi articoli, la concorrenza funge da principio ermeneutico che esprime l'identità economica dell'Europa – la cosiddetta "costituzione economica"⁶⁸. Il diritto comunitario vieta

gli accordi tra imprese e associazioni – cioè a dire tutte quelle pratiche che minano la libera concorrenza – e l'abuso delle posizioni dominanti.

D'altra parte, se potessimo chiedere a De Gasperi e ad Adenauer se si ritengano soddisfatti del processo di integrazione europea per come lo vediamo oggi, molto probabilmente risponderebbero negativamente. La storia dell'integrazione europea è sempre stata governata più strettamente da un'ideologia pragmatica e utilitaristica. L'economicismo e la massimizzazione del profitto sono diventati dogmi nell'esperienza europea degli ultimi decenni⁶⁹. Teorie economiche imperniate su paradigmi monetari hanno dominato il dibattito politico e culturale, una specie particolare di economia di mercato che di fatto ha favorito le grandi corporazioni del commercio e della produzione. Questa situazione che si è venuta a creare certamente differisce dalle aspettative dei padri fondatori De Gasperi e Adenauer.

Come abbiamo cercato di dimostrare, il cattolicesimo liberale italiano e l'economia sociale di mercato tedesca hanno sostenuto un'integrazione basata su elementi culturali e politici. In particolare, la metafora di Einaudi del "grande salto" ha messo in luce la necessità di una serie di decisioni politiche coraggiose in nome della *philia* tra i popoli europei: prima l'integrazione politica e culturale e solo successivamente la sua estensione alla sfera economica e monetaria. Questa proposta non ha avuto successo negli anni '50, anche se la seconda guerra mondiale aveva reso evidente la necessità della fraternità tra i popoli. Più recentemente, tuttavia, sulla scia della recessione del 2008-2009 e della successiva crisi del debito sovrano, abbiamo assistito a nuove richieste di una rinnovata integrazione politica. Mario Draghi, da presidente della Banca centrale europea, ha affermato⁷⁰:

Ciò di cui abbiamo bisogno in Europa per garantire che la crescita economica e una maggiore prosperità siano sostenute nel tempo sono le riforme strutturali e un rinnovato senso ultimo per l'UE... Sono necessari ulteriori progressi. L'architettura istituzionale dell'Unione economica e monetaria rimane incompleta in molti aspetti. La crisi ha messo in luce debolezze organiche nella nostra struttura e ci ha costretti ad affrontarle. La ricostruzione è iniziata con la creazione dell'unione bancaria. Ma il lavoro è tutt'altro che finito e le sfide che affrontiamo vanno oltre l'Unione economica e monetaria. Si riferiscono alla sicurezza, all'immigrazione, alla difesa e in generale a tutte quelle sfide che possono essere affrontate solo mettendo in comune la sovranità [...] I valori e la valutazione sono al centro di tutte le nostre imprese.

Questa enfasi su valori condivisi di primaria importanza è stata una caratteristica centrale della Dichiarazione di Roma dei leader politici europei in occasione del 60° anniversario del Trattato di Roma. Hanno sottolineato i progressi rappresentati dall'integrazione europea, «un'unica Unione con istituzioni comuni e valori forti, una comunità di pace, libertà, democrazia, diritti umani e stato di diritto». Tuttavia, hanno anche riconosciuto il problema di «sfide senza precedenti, sia globali che nazionali: conflitti regionali, terrorismo, crescenti pressioni migratorie, protezionismo e disuguaglianze sociali ed economiche» che potrebbero mettere a repentaglio la coesione europea e far deragliare il processo di integrazione. Tornando ai valori di De Gasperi e Adenauer, i leader hanno osservato che l'unità è «sia una necessità che la nostra libera scelta» per raggiungere, «in linea con il principio di sussidiarietà», un'Unione che sia «sicura e garantita, prospera, competitiva, sostenibile e socialmente responsabile».

A nostro avviso, oggi è essenziale concentrarsi sull'economia reale, sulla politica e sulla cultura europea. De Gasperi e Adenauer hanno avuto una visione dell'Europa come una famiglia di nazioni, l'Europa come una “nazione di nazioni”, in cui ogni identità nazionale originaria sia ampliata in un'identità europea più inclusiva. Pensavano che le nostre radici culturali greco-romane e giudaico-cristiane avrebbero favorito l'integrazione. Siamo convinti che la società libera europea necessiti di un'economia di libero mercato, istituzioni politiche democratiche, in quanto “inclusive”, e una cultura liberale e plurale⁷¹.

¹ Cfr. M. TACCOLINI, *La costruzione di un'Europa del lavoro. Relazioni e proposte della Commissione per gli affari sociali dalle origini all'applicazione del Trattato di Roma (1953-1960)*, Franco Angeli, Milano 2006.

² Cfr. M. VATIERO, *The ordoliberal notion of market power: An institutionalist reassessment*, in «European Competition Journal Law», 6, 2010.

³ Cfr. D. NIENTIEDT, E.A. KÖHLER, *Liberalism and democracy - a comparative reading of Eucken and Hayek*, in «Cambridge Journal of Economics», 40(6), 2015.

⁴ Cfr. F. FELICE, M. VATIERO, *Ordo and European Competition Law*, in «A Research Annual (Research in the History of Economic Thought and Methodology)», 32/2014.

⁵ Cfr. R. MARCHIONATTI, F. CASSATA, G. BECCHIO, F. MORNATI, *When Italian economics 'was second to none'. Luigi Einaudi and the Turin school of economics*, in «European Journal of the History of Economic Thought», 20(5), 2013.

⁶ Cfr. H. RIETER, M. SCHMOLZ, *The ideas of German ordoliberalism 1938-45: Pointing the way to a new economic order*, in «European Journal of the History of Economic Thought», 1(1), 1993.

⁷ Nel 1954 De Gasperi morì. Paolo Emilio Taviani, Giulio Andreotti e Antonio Segni dettero seguito alle sue politiche, tanto in ambito economico quanto in sede europea, mentre Amintore Fanfani, leader della seconda generazione e nuovo segretario della Democrazia Cristiana, promosse un "Neo-Atlantismo" in politica estera e dottrine keynesiane in politica economica. Fanfani fu in disaccordo con l'idea di De Gasperi che le relazioni europee e americane fossero due facce della stessa medaglia, preferendo un dialogo diretto da pari a pari con gli Stati Uniti. Fanfani sostenne anche un intervento governativo in sostegno della spesa in deficit per stimolare la crescita economica e la redistribuzione del reddito.

⁸ Cfr. A. PEACOCK, H. WILLGEORDT (a cura di), *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, Palgrave Macmillan, London 1989; cfr. A.J. NICHOLLS, *Freedom with Responsibility: The Social Market Economy in Germany, 1918-1963*, Oxford University Press, Oxford 1994.

⁹ F. MONDELLO, *The fiftieth anniversary of signing of the Treaty of Rome*, in «The Journal of European Economic History», vol. 35, n. 3, 2006, pp. 191-210.

¹⁰ Anche un altro padre fondatore, il francese Robert Schuman, ebbe simili caratteristiche.

Nacque in Lussemburgo, da madre lussemburghese e da padre originario dalla Lorena, territorio all'epoca francese ma di lingua tedesca. Schuman studiò a Metz, Bonn, Berlino, Monaco e Strasburgo. La regione dell'Alsazia-Lorena divenne un territorio francese nel 1918, perciò Schuman assunse la cittadinanza francese. Dopo il 1948, partecipò alle attività del Movimento Repubblicano Popolare, il cui programma risultava coerente con i suoi valori cattolici. Fu Primo Ministro (1958-1960) e presidente dell'Assemblea parlamentare europea (1958-1960). Nel 1958 fu insignito del Premio "Carlo Magno".

¹¹ Cfr. C.L. GLOSSNER, *The Making of German Post-War Economy. Political Communication and Public Reception of the Social Market Economy After World War Two*, Tauris Academic Studies, London 2010.

¹² Cfr. G. GREGORINI, *Che sarà di noi? Giovanni Battista Montini e le diseguaglianze economiche nel secolo del lavoro, degli intellettuali e della politica*, Speech at SISE Conference, *The Income Inequalities in the History*, Brescia, Catholic University of Sacred Heart, October 21, 2016.

¹³ PIUS XII, *Allocutio ad Legatos populares legibus ferendis, Romae coadunatus, ob Conventum Coetus, qui 'Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier' appellatur (CECA)*, 4 November, *Acta Apostolicae Sedis*, Commentarium ufficiale, XXXIX, ser. II, vol. XXIV, n. 16, 25 novembre 1957, pp. 966-969.

¹⁴ Anche Mons. Domenico Tadini ebbe una posizione neutrale.

¹⁵ PH. CHENAUX, *Une Europe vaticaine? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*, Ciaco, Bruxelles 1990, pp. 171-172.

¹⁶ Il 4 novembre del 1950, De Gasperi firmò la petizione in favore dell'unione federalista, un'iniziativa proposta dal Movimento Federalista Europeo di Spinelli.

¹⁷ PIUS XII, *Allocutio ad Sodales iuvenes Berolinensis ex Christlich-Demokratische Union*, 28 March, *Acta Apostolicae Sedis*, Commentarium ufficiale, XXXIX, ser. II, vol. XXIV, n. 6, 24 maggio 1957, p. 287.

¹⁸ *Ivi*, p. 288

¹⁹ MONDELLO, *op. cit.*, p. 543.

²⁰ PIUS XII, *Allocutio ad Sodales iuvenes Berolinensis*, *cit.*, p. 288.

²¹ Fra gli altri: Monsignor Montini, Monsignor Angelo Dell'Acqua, Monsignor Franco Costa, padre Agostino Gemelli, don Primo Mazzolari, Padre Antonio Messineo, Padre Gustav Gundlach.

²² Fra gli altri si ricordano Sergio Paronetto, Francesco Vito, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Mario Vaglio, Leopoldo Elia, Vittorio Ba-chelet, Vittorino Veronese, Gianni Baget Bozzo, Jean Daniélou, Luigi Gedda, Piero Malvestiti, Franco Nobili.

²³ Alcune riviste di riferimento erano «Civiltà Cattolica», «Aggiornamenti sociali», «Rivista internazionale di scienze sociali», «Orientamenti sociali», «Adesso», «Civitas», «Studium», «Vita e Pensiero», «La Croix», «Humanitas», «Cronache sociali», «Idea» e «Ricerca».

²⁴ Per esempio: *Federazione universitaria cattolici italiani e Movimento laureati di Azione Cattolica*.

²⁵ P.G. BALLINI (a cura di), *I trattati di Roma*, tomo II: *La Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane di fronte al processo di integrazione europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

²⁶ F. MALGERI (a cura di), *Luigi Sturzo - Alcide De Gasperi. Carteggio (1920-1953)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

²⁷ L. EINAUDI, *Le lotte del lavoro*, Gobetti, Torino 1924, p. 221.

²⁸ A. RICCARDI, *Pio XII e Alcide De Gasperi - Una storia segreta*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 98; cfr. A. D'Angelo, *De Gasperi, le destre e l'operazione Sturzo. Voto amministrativo del 1952 e progetti di riforma elettorale*, Studium, Roma 2002.

²⁹ R. GARGANO, *Il federalismo nella battaglia anti-statalista di Luigi Sturzo*, in «Il pensiero federalista», vol. 8, n. 3, 2009.

³⁰ L. STURZO [1934], *L'Austria e l'Inghilterra*, in «New Britain», 28 febbraio. Oggi in L. STURZO, *Miscellanea londinese (Anni 1934-1936)*, Zanichelli, Bologna 1970, p. 26.

³¹ *Ivi*, pp. 421-422.

³² L. STURZO [1950], *La Democrazia nell'ora attuale in Europa*, in «Il Popolo», 13 April. Ora in L. STURZO, *Politica di questi anni (1950-1951)*, a cura di C. Argiolas, Zanichelli, Bologna 1957, p. 109.

³³ Cfr. E. GUCCIONE, *Municipalismo e federalismo in Luigi Sturzo*, SEI, Torino 1994.

³⁴ L. STURZO [1948], *La federazione europea*, in «Il Popolo», 29 aprile. Ora in L. STURZO, *Politica di questi anni (Settembre 1946 - aprile 1948)*, a cura di C. Argiolas, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, p. 26.

³⁵ Questo manifesto venne pubblicato in «Europa Federata», 30 marzo 1950, p. 5.

³⁶ Cfr. L. STURZO [1957], *Non confondiamo cattolici sociali e socialisti*, in «L'Azione Popolare»,

28 gennaio. Ora in L. STURZO, *Politica di questi anni*, cit.; cfr. L. STURZO [1957], *Paura della libertà*, in «Il Giornale d'Italia», 29 dicembre. Ora in L. STURZO (1998), *Politica di questi anni*, a cura di C. Argiolas, Gangemi Editore, Roma 1998; cfr. L. STURZO [1958], *Il rischio che educa*, in «Il Giornale d'Italia», 20 agosto. Ora in *ibidem*; cfr. L. STURZO [1958], *Sociale parola magica*, in «Il Giornale d'Italia», 26 agosto. Ora in *ibidem*; cfr. L. STURZO [1959], *Stato e statalismo*, in «Il Giornale d'Italia», 23 gennaio. Ora in *ibidem*.

³⁷ Cfr. L. STURZO [1957], *Libertà economica (risposta ai tre)*, in «Il Giornale d'Italia», 27 novembre. Ora in *ibidem*.

³⁸ Cfr. S. BAIETTI, G. FARESE, *Sergio Paronetto e il formarsi della costituzione economica italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

³⁹ Cfr. P. SAVONA, *Luigi Einaudi: fifty years from his death*, in «The Journal of European Economic History», vol. 39, n. 2, 2010, p. 1999.

⁴⁰ G. CARLI, *Cinquant'anni di vita italiana*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 33.

⁴¹ Cfr. A. SANTAGOSTINO, *Unione europea. Una visione liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015; F. FORTE, *L'economia liberale di Luigi Einaudi. Saggi*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2009.

⁴² L. ROBBINS, *Economic Planning and International Order*, McMillan and Co., London 1937.

⁴³ F.A. VON HAYEK, *Le condizioni economiche del federalismo tra stati* [1939], Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

⁴⁴ W. RÖPKE, *Lordine internazionale*, Rizzoli, Milano 1946.

⁴⁵ M. ALBERTINI, *Il federalismo e lo stato federale. Antologia e definizione*, Giuffrè Editore, Milano 1963, pp. 184-185.

⁴⁶ L. EINAUDI, *Il riferimento storico del problema*, Atti dell'Assemblea Costituente, seduta pomeridiana, Roma 29 luglio 1947, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1948, p. 6423.

⁴⁷ *Ivi*, p. 6424.

⁴⁸ *Ivi*, p. 6426.

⁴⁹ F. FELICE, M. KRIENKE, *Understanding Social Market Economy, Francesco Forte and His Interpretation*, in «International Advances in Economic Research», (2017) 23/2017.

⁵⁰ L. ERHARD, *Benessere per tutti*, Garzanti, Milano 1957, p. 3.

⁵¹ *Ivi*, pp. 14-15.

⁵² Cfr. F. FELICE, *The social market economy: origins and interpreters*, in «The EuroAtlantic Union Review», vol. 2, no. 1/2015.

⁵³ Cfr. M. RESICO, S. SOLARI, *The social market economy as a feasible policy option for Latin countries*, in «History of Economic Thought and Policy», n. 2/2016.

⁵⁴ N. GOLDSCHMIDT, *Alfred Müller-Armack et Ludwig Erhard: le libéralisme social de marché*, in AA.VV., *Histoire du libéralisme en Europe*, a cura di P. Nemo e J. Petitot, PUF, Paris 2006, p. 956.

⁵⁵ A. MÜLLER-ARMACK, *I cinque grandi temi della futura politica economica*, in AA.VV., *L'economia sociale di mercato e i suoi nemici*, a cura di F. Forte e F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 1978, p. 443.

⁵⁶ Cfr. S. SOLARI, *Röpke's Economic Humanism and its Relevance to the Understanding of Industrial District*, in «Storia del pensiero economico», 1/2007.

⁵⁷ W. RÖPKE, *Europa als wirtschaftliche Aufgabe*, in A. Hunold (a cura di), *Europa - Besinnung und Hoffnung*, Erlenbach, Zürich-Stuttgart 1957, p. 167.

⁵⁸ W. RÖPKE, *Gemeinsamer Markt und Freihandelszone, 28 Thesen als Richtpunkte*, «ORDO - Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft», vol. 10/1958, p. 32.

⁵⁹ B. JESSOP, *Multilevel governance and multi-level metagovernance*, in I. BACHE-MATTHEW FLINDERS (a cura di), *MultiLevel Governance*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 49-74.

⁶⁰ Cfr. F. FORTE, F. FELICE (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016².

⁶¹ Cfr. L. EINAUDI, *Recensione del volume di Wilhelm Röpke intitolato Economia di concorrenza e capitalismo storico*, in «Rivista di storia economica», 1942.

⁶² Cfr. *ibidem*.

⁶³ Cfr. F. FELICE, M. SERIO, *Europe as a relational good*, in «Global & Local Economic Review», vol. 19, n. 1, 2015.

⁶⁴ Cfr. M. WOHLGEMUTH, *Social Market Economy and the European Union. Ordnungspolitik during the crisis*, in AA.VV., *Economia Sociale di Mercato: genesi ed eredità tra Germania, Europa e interdipendenza globale*, a cura di M. De Angelis e F. Felice, Istituto di Studi Germanici, Roma 2017.

⁶⁵ M. DE BENEDETTO, *L'autorità garante della concorrenza e del mercato*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 18-19.

⁶⁶ Cfr. D. VELO, *Social Market Economy and the Future of European Unification*, in J.M. GIL RO-

BLES, F. DE QUADROS, D. VELO (a cura di), *The European Union and the Social Market Economy*, Cacucci, Bari 2014.

⁶⁷ Artt. 81, 82 e 86 del Trattato di Maastricht.

⁶⁸ Cfr. M.E. STREIT, *Economic order, private law and public policy: The Freiburg School of law and economics*, in «Journal of Institutional and Theoretical Economics», 148/1992.

⁶⁹ Cfr. G. DI TARANTO, *L'Europa tradita. Dall'economia di mercato all'economia del profitto*, in F. CAPRIGLIONE (a cura di), *La nuova disciplina della società europea*, CEDAM, Padova 2008.

⁷⁰ M. DRAGHI, *Speech on the Receipt of an Honorary Doctorate from Tel Aviv University*, 18 maggio 2017; cfr. D. ACEMOGLU, J. ROBINSON, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, Crown Business, New York 2013.

⁷¹ Cfr. M. NOVAK, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Lanham, Rowman & Littlefield, New York 1982.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Paesaggio lacustre con imbarcazioni e figurine*, Grue Francesco Antonio Saverio (1686/1746) - 1700-1724 - maiolica dipinta a smalto, cm 2 x 18 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas.

Libertà e persona. Il soggetto-Re presunto liberale: critica dell'autoreferenzialità del soggetto totalitario

Freedom and the Person. The Supposedly Liberal Subject-King: Critique of the Self-Referentiality of the Totalitarian Subject

Paolo Heritier*

La nozione di persona assume una valenza critica nei confronti di una concezione della libertà intesa come assenza di limiti nell'azione umana. La nozione di soggetto-Re indica come il soggetto presunto liberale rischi di trasporre i difetti dell'assolutismo politico e giuridico moderno, finendo per svelarsi come individuo mini-Stato. Una lettura fenomenologica della nozione di persona consente invece di legare una dimensione relazionale e affettiva alla nozione teologica di generazione, rilevante anche sul piano sociale e politico.

The notion of the person assumes a critical significance vis-à-vis a conception of freedom understood as the absence of limits in human action. The notion of the subject-King indicates how the supposedly liberal subject is in danger of transposing the failures of modern political and legal absolutism, eventually revealing itself as a mini-state individual. Instead, a phenomenological reading of the concept of person allows us to join a relational and affective perspective to the theological notion of generation, which is also relevant on a social and political level.

Keywords: Persona, Soggetto-Re, Libertà.

L'asino e la persona: estetica liberale del riferimento fondatore

NON TIBI SED RELIGIONI

Hanc citharam, à lembi quae forma halieutica fertur,
Vendicat et propriam Musa latina sibi,
Accipe Dux, placeat nostrum hoc tibi tempore munus,
Quo nova cum sociis foedera: inire paras.

* Paolo Heritier, professore ordinario di Filosofia del Diritto, Università del Piemonte orientale.

Difficile est, nisi docto homini, tot tendere chordas,
Unaque si fuerit non bene tenta fides,
Ruptave (quod facile est) perit omnis gratia conchae,
Illeque praececellens cantus, ineptus erit.
Sic Itali coeunt proceres in foedera: concors,
Nil est quod timeas, si tibi constet amor.
At si aliquis desciscat (uti plerunque videmus)
In nihilum illa omnis solvitur harmonia.

(Emblema XXXV, *Emblemata*, del giurista Andrea Alciato, 1534)¹

Potrebbe apparire affatto singolare riferire l'Emblema di un giurista del '500, Andrea Alciato, alla configurazione attuale del tema della persona, in riferimento al nesso tra libertà e legge nell'orizzonte della globalizzazione, dopo il 1989, il 2001, il 2008 e le crisi pandemica. In realtà, l'emblema *Non tibi sed religioni*, insieme di un'immagine, un motto e un testo narrativo, a partire da una prospettiva di estetica giuridica, individua efficacemente la profondità antropologica insita nel tema della libertà, e il totale fraintendimento che il dibattito sul concetto ha evocato negli ultimi decenni in relazione alla nozione di soggetto autofondato, privo di limiti.

In questo senso l'emblema può essere facilmente accostato ad altre figure sintetiche, o parole d'ordine, come l'individuo mini-stato di Wenders/Handke, al soggetto-Re di Legendre e alle tre figure di libertà della De Monticelli, a cui ci riferiremo nell'articolo, percorrendo un itinerario a un tempo teorico e figurale.

Il sostenitore ingenuo della teoria della libertà degli ultimi decenni può forse essere paragonato all'asino cui si riferisce Alciato, che si inserisce in una serie di asini noti della letteratura e della filosofia, da Aristofane a Erasmo, "portans mysteria"².

Come punto di partenza per l'analisi di un tema fortemente frainteso, l'emblema di Alciato può essere adattato all'equivoco intorno a cui si struttura il dibattito sulla libertà e la persona, e al suo rapporto con la norma, in particolare nell'opinione pubblica contemporanea, spesso volta a identificare – nell'immaginario condiviso – la libertà con la licenza di far tutto ciò che si desidera. Mi riferisco all'idea diffusa che la libertà coincida con l'assenza di ogni imperativo, mero arbitrio del soggetto e assenza di limiti, che può ben essere raffigurata con la nozione politico-giuridica di individuo mini-Stato, mutuata da Peter Handke, come vedremo.

Il nostro sciocco asinello che fraintende le ragioni del successo riscontrato al suo passaggio può essere indicativamente sovrapposto al soggetto

“emancipato” della modernità, che intende riferito alla propria emancipazione dalle norme e dalle tradizioni, ritenute oppressive, tutto quello che invece rimanda a un processo sociale di costituzione della soggettività che precede e rende possibile il soggetto: entro un processo di elaborazione mitica, sostenuto dalla vulgata e dai mezzi di comunicazione di massa, dell'autofondazione di sé, *à la* Foucault. Il che non significa che la *pars destruens* di questo autore, o di Nietzsche, non sia di grande interesse e attualità nel denunciare il *dispositivo* della verità, ma semplicemente che non si tratta dell'ultima parola possibile sul tema. La concezione classica della persona, in autori come Rosmini e Einaudi, appare molto più interessante di prospettive liberiste oggi *à la page*.

La semplificazione mediante la quale nel dibattito pubblico massmediatico, e nella sua ricezione nell'immaginario sociale, viene intesa la nozione di soggetto, veicolata anche dall'uso politico e ideologico del termine libertà, sembra aggravare il punto e svuotarne il lessico. Opponendo così legge e libertà, presentate come due alternative: o l'uomo sarebbe sotto il dominio dispotico, autoritario, della legge e dell'ordine, che si presenta sotto le forme occulte e mistificate del sistema opprimente e alienante, o contribuisce al processo di emancipazione, fondato sulla nozione di libertà. Questa impostazione, non presente peraltro in nessuna teoria liberale in questi termini, tende a permeare di sé l'immaginario sociale in un modo che inneggia ugualmente alla nozione di libertà dalla politica liberale di destra o dall'anarchismo di sinistra, accrescendo il valore oppositivo e anti-istituzionale del tema, in un quadro in cui alla libertà si opporrebbe, sempre retoricamente, la responsabilità, se non la solidarietà. Le ragioni di questo modo d'impostare il discorso pubblico sono risalenti, e chiamano forse in causa la stessa origine del dibattito liberismo/liberalismo, fin dalle sue origini ottocentesche presenti nella critica cattolica di Luigi Taparelli D'Azeglio alle “nuove dottrine” economiche d'oltre alpe³. Senza entrare in questo tema di confine tra l'economico e il teoretico, un punto mi appare, però, rilevante.

La libertà, in qualsiasi modo possa essere intesa, non è il punto di arrivo, ma è la condizione che definisce l'ambito stesso dell'antropologico. Essa è data preliminarmente – almeno potenzialmente – a ogni uomo che vede la luce, si riferisce a una soggettività non auto-costituita, che può tuttavia auto-costituire la propria storicità, il proprio modo di essere in quel mondo in cui è si gettati, senza una previa scelta di farvi approdo. Mantenere questa duplicità di prospettive che si intersecano, la libertà e l'istituzione del limite, senza ridurne l'una all'altra, mi sembra la difficoltà teorica del tema della persona, almeno a partire da quel celebre discorso dell'uomo a Dio nel

Preambolo dell'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola. Visione antropologica che attesta appunto, ad esempio nel riferimento che vi fa Legendre⁴, come il discorso sulla libertà sia un discorso istituito, che rinvia alle proprie condizioni di costituzione. Per riprendere un tema ampiamente noto: l'ingiunzione "Sii libero!" mantiene appunto *la forma dell'ingiunzione*, anche laddove il suo contenuto normativo è proprio il comando di liberarsi dall'ingiunzione stessa.

Se non si tiene conto di questa onda lunga, di questa condizione linguistica e discorsiva del discorso sulla libertà, di qualsiasi discorso sulla libertà, il tema viene equivocato fin dalla sua partenza: innescando equivoci equivalenti a quello dell'asinello, che crede riferiti narcisisticamente a sé, all'individuo autofondato, gli applausi. L'entrata in scena della nozione moderna di libertà, legata alla liberazione della sfera economica dello scambio dalla dimensione ricattatoria del dono e dell'obbedienza⁵, solleva altrettanti applausi, che non sono tuttavia riferiti solo a se stessa. La libertà implica una dimensione non autoreferenziale, ma relazionale e sociale, entro la quale il suo esercizio trova senso individuale per il soggetto. Essa è tuttavia radicata nella concezione medioevale di persona, scaturita dalla tecnica del diritto romano della *fictio iuris* e dal dibattito teologico⁶, nel suo sviluppo filosofico, e questo tratto occorre riprendere oggi. Ancor più chiaramente, l'uomo non nasce libero, ma scopre faticosamente di poterlo (forse) essere, nell'arco di un cammino che costituisce l'orizzonte della sua vita: l'affermazione "l'uomo nasce libero" assume la forma del comando, generando problemi di doppi vincoli e di teoria della comunicazione. Potremmo dire, l'uomo nasce libero, ma necessita di un'ingiunzione che lo renda consapevole della sua libertà⁷.

D'altra parte, se la libertà rimanda a un qualcosa che la precede e la rende possibile, pensabile, esperibile, si tratta di una figura di fondamento ambigua, che prende la forma della legge e del fondamento del potere, da cui essa si deve costantemente difendere, in quanto proprio l'assolutizzazione della legge implica inevitabilmente una minaccia alla stessa nozione di libertà intesa in senso individuale. Il mistero della libertà è così paradossalmente portato, suo malgrado, nell'Emblema, dall'asino, che pur la fraintende sistematicamente e si pensa come soggetto autofondato, individuo mini-Stato, soggetto-Re, slegato da una norma che costruisce la libertà *per* l'uomo.

In questa ambiguità *fondamentale e logica del problema della libertà*, vale a dire a un tempo rinviante allo spazio esistenziale del pratico e della sfera economica della proprietà nel tempo, nell'arco di una vita umana, e parimenti istitutiva del problema del fondamento come mistero sacrale

numinoso e tremendo, risiede un'autentica filosofia del diritto volta a riconfigurare il nesso imprescindibile, ma anche antropologicamente irrisolvibile, se inteso come esito rassicurante e garantito, tra *legge e libertà in relazione alla costituzione della nozione di persona*.

La legge tende anche a vedere la libertà come il suo più pericoloso nemico, come fattore di dissoluzione dell'ordine e della tradizione che il diritto dovrebbe portare, ma non ha potuto, almeno nella complessa storia istituzionale dell'Occidente, fare a meno della sua tematizzazione e della sua difesa. Il che non implica il presentare la storia del diritto come una storia dei tradimenti sistematici della libertà e dei modi, sempre nuovi, inventati dall'uomo sull'uomo, per impedirne l'esercizio.

La storia della libertà è una storia *portans mysteria*, che porta su di sé il suo mistero, e se ne deve assumere le inevitabili contraddizioni. Si tratta di un dispositivo assai delicato e fragile, eppur potente, sia nei suoi aspetti individuali, sia nelle dimensioni sociali e collettive, come l'attualità derivante dalla crisi del sogno di un mondo liberale, retto dalla globalizzazione dopo la caduta del muro di Berlino, torna a indicare⁸.

L'ambivalenza di tale nesso non può essere risolta se non mediante una prospettiva personalistica relazionale, volta a individuare come la libertà si costituisca come articolazione di istanze differenti e contrapposte, in un gioco di forze volte a sorreggere l'architettura dogmatica del soggetto e delle istituzioni di fronte all'emergere dell'irriducibile istanza del singolo, che, nutrendosi di esse, se ne deve al tempo stesso distanziare ed emancipare. Anche secondo una logica, che può essere fisiologica e legata alla finitezza dell'uomo e della sua conoscenza, come precisava in sede economica Hayek⁹. Ben più spesso la libertà fraintesa, però, si ispira a un narcisismo, se non a una sorta di autismo intellettuale, retto da una logica meramente oppositiva e distruttiva di ciò che non appare autofondato, a cui possiamo dare il nome di male, come nel mito biblico della prima violazione della legge da parte di Adamo ed Eva. Inteso nel suo aspetto di ignoranza e di nuova *presunzione fatale*, qui, in un lessico emblematico, è ben rappresentato emblematicamente dall'asinello, inteso come figura dell'uomo che rinuncia alla sua umanità ridivenendo animale (*homo homini lupus*). Egli, non rendendosi conto di essere condotto dalla vita stessa che istituisce la possibile libertà, ritiene di portare e possedere entro di sé, e non entro di sé in quanto riflesso di luce altrà, quel che apparentemente lo accredita come elemento di interesse e di approvazione agli occhi degli astanti: in un quadro, ancora attuale, che disegna gli eccessi del soggetto. Il nostro asinello contemporaneo della libertà è infatti inviato e compare nell'emblema come mosso da un soggetto che lo frusta e gli impone il giogo, eppure nella effimera vana-

gloria dell'approvazione che gli astanti rivolgono al suo passaggio, si vuole convincere di essere l'artefice del proprio destino, per dimenticare la sua miserevole condizione. Ora, nel leggere i trattati sulla libertà, ad esempio in ambito economico o politico, si ha spesso l'impressione di trovarsi di fronte ad asinelli, che discettano di una cosa che non posseggono e tuttavia credono di possedere e di poter dominare. Anche Erasmo, negli *Adagia* si riferisce alla figura dell'asino che porta i misteri, nel duplice senso di «quelli che si facevano carico di un compito per cui non avevano le competenze» e anche «quanti fanno un lavoro utile solo per altri e a loro stessi non ne viene che fastidi». Vien da dire che il soggetto postmoderno che si ritiene soddisfatto della sua libertà di scelta di oggetti e di cose rischia di essere come l'asino delle Rane di Aristofane citato da Erasmo, che potrebbe esclamare: «Per Zeus, sono davvero un asino che va ai misteri»¹⁰! L'apologia della libertà rischia di divenire la personificazione postmoderna dell'asino che portava i misteri, senza avvedersi minimamente dei misteri che porta e del complesso radicamento religioso in cui la nozione di persona (e della sua libertà) è inserita. D'altra parte proprio il dispositivo della libertà e della sua finitezza custodisce la garanzia individuale contro l'appropriarsi esclusivo della verità da parte del sistema dogmatico al potere (teologico-giuridico, politico-economico, comunicativo-mediatico, scientifico-tecnologico che sia, di volta in volta in epoche diverse, dominante la vita sociale). Entro questi opposti eccessi e garanzie, è possibile porre un discorso sul tema della libertà a venticinque anni dalla caduta del muro di Berlino, senza dimenticare che anche questo discorso, proprio in quanto discorso o *predica inutile*, per usare l'espressione einaudiana¹¹, è potenzialmente lesivo del fenomeno della libertà nell'alludere a una "norma della libertà" da seguire. Il paradosso del discorso sulla libertà appare logicamente irrisolvibile.

Tre figure di libertà e di persona

Un punto di partenza sintetico può essere individuato facendo riferimento a tre figure di libertà, poste da Roberta de Monticelli in un suo testo, *La novità di ognuno. Persona e libertà*¹². Senza poter analizzare i presupposti di questa teoria, che qui non appaiono significativi, l'elemento di interesse che appare possibile ravvisare è che sono in esso indicate tre *figure* di libertà in modo allusivo, ma teoreticamente preciso. Esse muovono da un accostamento fenomenologico relativo alla concezione di persona e indicano tuttavia con chiarezza una possibile direzione di sviluppo del discorso, che mi pare interessante al fine di oltrepassare l'ambiguità indicata, insita nella concezione della libertà. Si tratta di una sorta di gioco di figure rappresen-

tative di un dibattito complesso, in cui le figure di libertà vengono presentate ancora come immagini emblematiche. Diversamente, però, dall'emblema di Alciato (immagine che rinvia a un concetto), esse sono parole che rinviano a un'immagine. Concetti, storicamente e teoreticamente individuabili che sono efficacemente riassunti, tramite un'associazione dell'immagine e del concetto. Si tratta di tre figure che possono essere colte l'una dopo l'altra, come in una sequenza che pare significativa, indicativa di una direzione di ricerca:

La prima, è quella dell'uomo che spezza le catene. La seconda è quella di un uomo che si trova a un bivio – a noi importerà poco che sia, come propone un'iconografia già greca classica, Ercole al bivio fra il Vizio e la Virtù. La terza è una bellissima, slanciata figura di danzatrice, nel mezzo di un'evoluzione armoniosa¹³.

Il primo senso, quello indicato dalla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo per la quale le persone nascono libere e non sono per natura assoggettate al volere di altri, può essere riferita, secondo l'autrice, all'agire in assenza di costrizioni sulla volontà di un agente da parte di altri. Vi sono naturalmente eccezioni che possono essere considerate, quali le condizioni di minorità o di carcerazione, ma questa concezione, secondo autori diversi come Hobbes e Hayek, indica l'idea di libertà come assenza di una costrizione fisica. Secondo il primo, infatti, nell'indicare la distinzione tra un libero, un cittadino e un servo non è possibile considerare la libertà come il fare ogni cosa a proprio arbitrio e, all'opposto, la servitù il non poterlo fare, perché occorre riconoscere che non vi è alcuno stato che non abbia qualche potere di agire. La libertà, allora non è che «l'assenza di impedimenti al moto» e chi è chiuso in una cella ampia «ha maggiore *libertà* di chi è chiuso in una cella angusta» per cui «sono liberi tutti i *servi* che non si trovano in catene o in carcere»¹⁴. Per il secondo la libertà «si riferisce unicamente al rapporto tra un uomo e un altro e può essere violata unicamente dalla coercizione esercitata dall'uomo» e non dalla natura; essa presuppone che «l'uomo abbia una sua sicura sfera privata e che l'ambiente attorno a lui sia tale da non permettere a nessuno di interferire»¹⁵. Queste due concezioni possono essere spiegate laddove si faccia riferimento al passaggio dalla forma arcaica di società, in cui sono presenti forme significative di oppressione della società, a quella moderna, in cui è l'individuo a spezzare le catene delle forme collettive e politiche che lo costringono: è il lessico del mutamento dalla società del “dono” a quella dello “scambio”, che conduce a dare forma alla filosofia della libertà espressa nella celebre contrapposizione tra libertà negativa e libertà positiva, per usare la terminologia di Berlin¹⁶. Secondo De Monticelli, l'opporre libertà positiva e

negativa appare una riduzione alla sfera politica della filosofia della persona; significa negare «che cioè ci sono forze interne oltre che esterne a ostacolare, impedire, coartare la libertà di una persona»¹⁷. Il che conduce l'autrice a innestare il problema metafisico della nozione di persona concernente il libero arbitrio sulla nozione politica di libertà (la prima concezione della libertà indicata nella liberazione dalle catene).

La seconda concezione, infatti, rappresentata dall'immagine del bivio e della scelta, nel fronteggiare le sfide da un lato dei maestri del sospetto, d'altro lato delle neuroscienze e della concezione tecnoscientista contemporanea¹⁸, consente di affermare la peculiarità della nozione di *creatività* e di *novità*, legata alla nozione di persona, nel tentativo di proporre una teoria del volere «come base per una delucidazione ontologica della responsabilità»¹⁹. Il teologo Sergio Ubbiali interviene sul punto concernente la radice ontologica della persona, precisando il ruolo centrale della fede nella costituzione della novità e della singolarità del soggetto, innescando la dimensione propriamente fenomenologica del riferimento su ciò che fonda la singolarità e la novità dell'umano:

La fede non è per l'uomo né la semplice resa al divino né la fine per la cura riguardo a sé. I cosiddetti "maestri del sospetto" (Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Wilhelm Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud) denunciando nella religione la falsa coscienza umana ribadiscono, ma non superano, la profonda crisi alla quale il discorso moderno si espone, quando esamina l'accesso umano al divino²⁰.

Novità della persona e singolarità della sua libertà implicano un riferimento alla dimensione costitutiva antropologica della fede:

Cosa per sé la fede rivendica è come l'uomo conosca il senso divino *poiché* egli vi si implica cogliendovi Chi (Chi non cosa, giacché in causa vi è l'uomo) lo riguarda in modo proprio, l'unico suo proprio, dunque come l'uomo conosca il senso divino *poiché* egli lo accoglie cogliendovi la radice assoluta per il proprio esserci personale. Dio non è chi riempie o integra il vuoto rinvenibile sul piano umano tanto meno Egli è Chi soddisfa il bisogno umano, Dio è Chi rende possibile in senso reale l'uomo²¹.

Il tema del fondamento dell'umano, attraverso le due dimensioni ontologica di De Monticelli e fenomenologia-teologica di Ubbiali, precisa allora a un tempo la nozione di persona e quella di libertà, mostrandone la connessione in una direzione che non si limita al lessico normativo del limite e della legge, ma si allinea alla reale dimensione antropologica della singolarità

e della novità che l'uomo rende possibile. Il lessico della libertà si allontana dunque dalle dimensioni della *libertà di* e della *libertà da* per accostarsi alla dimensione della *libertà per* in cui si radica la singolarità di ogni persona.

In questo senso la terza immagine della libertà, la slanciata danzatrice nel mezzo di un'evoluzione armoniosa, evoca una dimensione antropologica della libertà: «un movimento senza impedimento o indugio. Eppure – se lo percepiamo come danza – non senza “legge”: conformità a una musica, per esempio, o ritmo»²². La danza allude a una modalità intrinsecamente felice dell'agire, non senza legge, apparentemente senza scopo estraneo all'azione stessa, che è posta al di fuori degli obblighi assunti, ma legata a un'esperienza di «*piena adesione della persona intera a quello che fa*, che si è liberamente vincolata a fare»²³.

In questo senso l'esperienza della libertà raggiunge l'efficacia della grazia antropologica, di cui la danza, l'arte in genere, è immagine, è metafora, estendendo la dimensione propria dell'esperienza artistica a qualificare (un aspetto del) la vita quotidiana. Per così dire, la terza dimensione della libertà conferisce *profondità antropologica alle prime due nozioni di libertà, svelandone il senso propriamente umano*. Non si tratta di un'esperienza limitata all'esperienza estetica o artistica, ma relativa alla dimensione propriamente creativa di ogni persona, intesa però nella quotidianità della propria esperienza, non nella sublimazione del momento artistico come performance. In questo senso si può parlare di una dimensione, estetica, della libertà al di là della stessa esperienza estetica tradizionalmente intesa in relazione un'opera d'arte, ad esempio di un'estetica giuridica²⁴, o della figura del giurista come artista della ragione²⁵, o configurare un'estetica della libertà²⁶.

Nuovamente è, però, anche oggi, in continuità con la linea teologico politica della formazione storica del concetto di persona, una prospettiva teologica come quella di Sequeri a qualificare in senso affettivo l'esperienza della generazione come caratterizzante il lessico cristiano della creazione e della metafisica, fino a configurare una “svolta affettiva” in metafisica²⁷. Nel paragrafo conclusivo dell'articolo riprenderemo brevemente questa prospettiva.

La possibile uscita dall'individuo “mini-Stato”

Può una società aperta “chiudersi”? Può una concezione di libertà divenire gabbia che imprigiona l'individuo? Farsi idea che nega l'uomo nella sua concreta e irripetibile individualità, tutelata e resa possibile da diritti, che dovrebbero garantire dagli arbitrii, sempre rinascenti in nuove forme, di un *potere opprimente*, costantemente cangiante nella storia, ma sempre uguale nell'istanza che dell'uomo teme la potenzialità creativa, *potere* che è stato

capace di assumere forme storiche assai diverse, religiose e politiche, ma anche economiche e tecnologiche? Religione, politica, economia, scienza-tecnologia, da ultimo comunicazione: saperi che hanno assunto una posizione centrale in un dato momento di un'evoluzione della società sempre frutto di contrasti anche radicali tra le emergenti e le obsolete forme di conoscenza e dominio. Mutamenti sempre avvertiti *come passaggi portatori di libertà*, moti liberatori di energie umane, che tuttavia non ne hanno mai definitivamente archiviato la questione. Ogni movimento ha rischiato di risolversi nel suo contrario e la questione del libero agire dell'uomo non è mai stata teoreticamente svolta, né praticamente realizzata, nella sua compiutezza. Quale modo di impostare il discorso è allora errato: il pensare alla libertà come una condizione di civiltà raggiunta nelle democrazie occidentali oppure il cercare di formulare una teoria esaustiva della libertà?

Una prima risposta è che il nodo della libertà non può essere sciolto, *non può che rimanere problematico* e anzi, come postulano molte teorie, la stessa ricerca della libertà *totale* si rivela a sua volta oppressiva. Occorre allora, pragmaticamente, accontentarsi di libertà pratiche ben definite e circoscritte, come sembrano insegnare i liberalismi economici e politici degli ultimi due secoli, per evitare che la libertà si trasformi nel suo contrario? È sufficiente questo, per mantenere viva l'idea di libertà e raggiungerla? Oppure v'è un'altra libertà concepibile e realizzabile?

Sembrano riproporsi oggi, con maggior forza e radicalità questi interrogativi già espressi nel 2008²⁸. Testi come il volume di Zuboff sul capitalismo digitale²⁹ e di Sadin sulla tirannia dell'Io³⁰ ripropongono una serie di critiche già espresse da altri autori nel corso degli anni '90 adattati al nuovo contesto internazionale. Il dubbio che la globalizzazione sia stata condotta con i criteri di un costruttivismo pianificatorio in salsa liberale, ma appunto costruttivista (in senso hayekiano) e pertanto negatore dei principi stessi del liberalismo e poco rispettoso delle tradizioni e delle prospettive culturali, affiora³¹. Riprendiamo allora la concezione dell'individuo mini-Stato, ravvisata da Legendre in Handke e Wenders, per poi rivolgerci conclusivamente alla prospettiva di Sequeri.

In uno dei testi inviati da Peter Handke a Wim Wenders come base per la sceneggiatura del film *Il cielo sopra Berlino*, l'idea di individuo mini-Stato, di un individuo che si pensa come lo Stato hobbesiano assoluto, viene espressa:

Ci sono ancora confini? Più che mai. Ogni strada ha la sua barriera o frontiera.

Tra i singoli terreni c'è una striscia, una terra di nessuno, nascosta da una siepe o da un fossato. Chi ci capita, casca sui cavalli di Frisia o viene colpito da un raggio laser...

Ogni padrone di casa o proprietario cuce sulla porta una targa col suo nome come uno stemma e al mattino studia il giornale da padrone del mondo. Il popolo tedesco è disgregato in tanti piccoli Stati, quanti sono i singoli uomini. E i singoli stati isolati sono mobili: ognuno porta il suo con sé ed esige un diritto di passaggio se un altro vuole entrarci in forma di mosca racchiusa nell'ambra o di fiasco. Questo vale solo per i confini, ma più avanti, in ogni piccolo stato, si va unicamente con le rispettive parole d'ordine.

L'anima tedesca di oggi è conquistata e diretta solo da colui che arriverà in ogni singolo piccolo stato con le sue singole parole d'ordine. Per fortuna al momento nessuno ne è capace, così ognuno per sé vola all'estero facendo sventolare ai quattro venti la bandierina del regno d'un solo uomo. Anche i suoi figli suonano già le loro raganelle...³².

«Il popolo tedesco è disgregato in tanti piccoli Stati, dove ci sono singoli uomini». Una riflessione (letteraria, cinematografica) che considera l'individuo un "piccolo Stato" (potenzialmente assoluto) ha un indubbio valore provocatorio e, per certi versi, tenendo conto del momento in cui queste parole sono state scritte nel 1987, due anni prima della caduta del Muro di Berlino, anticipatore di una tendenza che, dopo le speranze della costruzione di un mondo libero, si è osservata ed è attuale più che mai oggi. Intendo subito precisare il senso della questione: la formulazione di Wenders, e poi la critica di Legendre che proprio da queste parole ricava la nozione di "individuo mini-Stato", ha un valore corrosivo nei confronti delle teorie liberali. Se infatti la parte più significativa della critica liberale del novecento è rivolta proprio all'idea di Stato, sia nei suoi esiti totalitaristici nazisti e comunisti, sia nelle versioni moderate ispirate al Welfare State³³, la nozione provocatoria di "individuo mini-Stato" mostra un intendimento critico rivolto proprio al cuore di alcuni esiti inattesi della difesa della nozione di individuo *contro lo Stato*. Come se Wenders e Legendre sostenessero la seguente posizione: è presente una teoria, che si fonda sulla nozione di soggetto autonomo, auto-fondato, che implica una critica antipaternalistica nei confronti dello Stato, al centro di ogni concezione liberale contemporanea. L'individuo non ha bisogno di alcuna entità collettiva posta al di sopra, nessuno stato che decida al suo posto: l'individuo è auto-nomo, se ha avuto in passato numi tutelari che si sono attribuiti il compito di proteggerne e custodirne il futuro, oggi è in grado di farcela da sé, senza rivolgersi a uno stato, che, dal suo tratto paternalistico, diviene facilmente totalitario, in varie forme. L'individuo mini-Stato è il *Soggetto-Re*, il soggetto che, chiuso nel suo regno, con il suo stemma sulla porta di casa, «studia il giornale da padrone del mondo».

Senza poter approfondire il nodo – un tema vasto e da affondare con attenzione, per evitare facili incomprensioni, per evitare di scivolare su false piste – che rappresenta il fondamento teorico di posizioni federaliste, efficientiste e critiche dell'apparato statale burocratico che sono oggi divenute la vulgata, le parole d'ordine³⁴ che appaiono sui media e sulle labbra dei politici, di sinistra e di destra – osserviamo in questa sede che la valenza critica dell'espressione "individuo mini-Stato" nei confronti di una teoria della libertà fondata sull'individuo è assai rilevante. Quasi a dire che proprio l'esito radicalmente contestato e criticato dello statalismo viene ugualmente raggiunto per altra via, tramite la (presunta) attuazione del pensiero liberale nella globalizzazione; quasi a dire che proprio la forza oppressiva del potere politico privo di limite all'origine dei totalitarismi del Novecento si rivela paradossalmente attraverso l'individuo auto-nomo, vale a dire sciolto dai legami, da qualunque forma del limite posto a se stesso. Quasi a dire che l'esito *inintenzionale* della libertà individuale, se intesa nella forma di oltrepassamento di ogni limite, possa costituire una nuova forma di totalitarismo, o, più precisamente, di post-totalitarismo. Non stiamo naturalmente dicendo che il pensiero liberale conduca al post-totalitarismo: queste forme di analisi o di profezie del futuro appartengono a un definitivamente superato sistema di pensiero che ha causato tanti guasti, intellettuali e politici, al pianeta, e non si tratta certo di riprenderne le movenze. Anche perché è evidente a chi abbia anche solo scorso rapidamente le pagine di autori liberali come Hayek che una teoria liberale non può affatto prescindere dalla nozione di "limite" posto al potere che a quegli autori sembrava più pericoloso ed oppressivo in quel momento storico, il potere dello Stato positivista che riduceva il diritto a mera volontà dello Stato, prendendo a tratti il volto del Leviatano hobbesiano. E che tutti coloro che non osservano questo limite, non possono essere detti liberali. Limite che, invece, si pone nei confronti di tutte le istanze che presumano di "possedere" la forma ultima della verità, siano esse di derivazione religiosa, o scienziata, o fondate, appunto, su deliri narcisistici personali non più appannaggio di dittatori di improbabili stati, ma resi accessibili a tutti i consumatori, "deliri narcisistici di massa", fondati su una falsa concezione della libertà intesa come assenza di limite³⁵ e una falsa concezione della conoscenza, asservita a un ritorno di prospettive scienziaste e costruttiviste³⁶.

Così, la critica rivolta da Legendre a quelle versioni del liberalismo, che uniscono scientismo, inteso come posizione che conferisce alla scienza il ruolo di sapere fondante e indiscusso, di sapere mitizzato, e idea della libertà come assenza di limiti, è utile ai fini di un'analisi della contemporaneità in cui, *in nome di* supposte posizioni liberali, vengono perseguite istanze di tutt'altro tenore, che lo storico definisce post-totalitarie. In questo senso, la

cifra della critica legendriana e il carico e la portata della sua provocazione – l'individuo liberale rappresentativo ed emblematico della concezione dello Stato moderno, posto in continuità con esso – sembra un criterio di distinzione utile a individuare, nell'attuale ambito delle teorie che si presentano come ispirate a una teoria della libertà, molti falsi argomenti, apparentemente liberali e emancipatori, in realtà oscurantisti e antilibertari.

Tornando a *Il cielo sopra Berlino*, proprio la continuità con l'esperienza totalitarista del nazismo sembra implicita nei pensieri e nel viaggio nello spazio e nel tempo, nell'opporre a una facile retorica sulla abbattimento dei confini e delle barriere tra gli stati, un nuovo fronte di confini, posti tra quei mini-Stati, gli individui "finalmente liberi e autonomi", entro il cui territorio per penetrare è necessario conoscere la "parola d'ordine":

L'anima tedesca di oggi è conquistata e diretta solo da colui che arriverà in ogni singolo piccolo stato con le sue singole parole d'ordine. Per fortuna nessuno al momento ne è capace...

Questa frase, nel film, è come sospesa tra il passato, l'esperienza del nazismo, in cui la "parola d'ordine" è forse veramente giunta in ogni individuo in Germania, che ancora non si pensava come "mini-Stato", e un presente in cui le forme di totalitarismo sono latenti, annidate nell'uso politico e commerciale dell'immagine e dei social network. Senza porre inutili allarmismi («al momento nessuno ne è capace»), né fornire figure inutilmente apocalittiche di un vivere che ha raggiunto livelli di benessere e di tecnologia mai raggiunto nella storia dell'uomo, ma anche senza illudersi che il livello di benessere e di tecnologia abbia definitivamente confinato nel passato gli spettri e i mostri, che oggi vivono sopiti nella incrementata violenza della vita quotidiana, nell'assenza di fiducia, negli scontri di identità e di cultura sempre più radicali: siamo oggi sorretti da un sempre più insopportabile narcisismo di massa, ove soggetti sempre più autoreferenziali, chiusi in mondi sempre più piccoli, ritagliati sulle immagini-spazzatura di una televisione-spazzatura e di social network spazzatura promossi a modello ideale di comportamento, che spargono intorno a sé appunto la loro spazzatura.

Il problema della libertà e delle sue concezioni, nel suo rapporto con la legge e con il limite, è stato il tema portante dell'articolo. A seguito del trasformarsi sempre possibile della libertà autofondata in una semplice abolizione di ogni limite, si è criticata la nozione di *individuo mini-Stato*. Espressione questa, mutuata da Wenders e da Legendre, che ha il pregio di indicare quanto possa essere difficoltoso prendere congedo dalle istanze totalitarie, pensate a livello politico e giuridico come nei totalitarismi novecenteschi, ma anche oggi a livello di singolo uomo.

Si è così cercato di mostrare come il problema della libertà, entro la società complessa, debba essere pensato allo stesso tempo a livello politico-giuridico e sul piano identitario-psicologico, senza trascurare la connessione necessaria dei due piani. Tenendo poi conto dell'aspetto *estetico*, e della questione della normatività dell'immagine, per pensare questa connessione si nota come, almeno su questo piano, posizioni assai diverse, anzi opposte (come quella di Popper nel suo scritto *Contro la televisione* e di Legendre, ad esempio), trovino inedite forme di prossimità, che non appare opportuno enfatizzare, ma che tuttavia sussistono.

Questo breve itinerario, a tratti faticoso ed ellittico, deve in sede finale e quindi sinteticamente, trovare un esito, una possibile via di uscita costruttiva, dando conto del riferimento alla sfera dell'antropologico, più volte richiamata, ma solo per cenni, come appello realistico alla vicenda umana, in grado di fornire senso e di collocare l'individuo e la sua irripetibile singolarità entro le vicende dei "sistemi" in cui siamo immersi, siano essi giuridici, economici, morali, comunicativi.

Un tale itinerario è ravvisabile nel pensiero di Sequeri e nel suo tentativo di fondare la nozione di *generazione* come fondamento di una concezione estetica, ma non estetizzante, della libertà.

Nel suo pensiero la critica al tratto dispotico, normativo, della verità oggettiva della scienza si ribalta pertanto nella critica al valore pur emancipativo – *à la Spinoza* – ma anch'esso totalizzante della sensazione, assunta come spazio del provvisorio e dell'irrazionale, delle passioni (e della fede) come altro dalla ragione moderna: le ragioni del cuore... per definizione prive di razionalità, inafferrabili, volubili. Le ragioni assolute del cuore sono oggi come altro dell'assoluto della ragione e della scienza-tecnica. Questa figura moderna della libertà, irrazionale, emancipativa, movimentista, appare autocontraddittoria e autodistruttiva: essa si concepisce come la libertà dai legami, da ogni legame, perfino nei confronti di quello che si è attualmente e che fra poco non si sarà più («La coscienza, il sentimento è come mi sento adesso», precisa l'autore, ove l'irrazionalità del sentire provvisorio si rivela nella sua pretesa di assolutezza). Il teologo milanese osserva come, in altri termini «la qualità di un atto libero finisce nel momento stesso in cui si realizza»³⁷. Concezione della libertà, questa, che mostra effetti sensibili anche sulla nozione razionalistica di scelta e di decisione, le quali proprio nell'attuarsi finiscono per annullarsi, per esaurirsi nell'istante, confinando la prospettiva individuale del senso nella temporalità istantanea del loro esercizio nella scelta tra possibili – e non nella durata della fedeltà del loro mantenersi³⁸. L'effetto perverso della concezione della libertà come emancipazione è il tratto contraddittorio

del negarsi affermandosi: la libertà, così intesa, “è il lavoro di Sisifo”³⁹, la ricerca di un desiderio necessariamente impossibile da raggiungere:

L'ideale dell'autorealizzazione funziona ora come oppio laico per i popoli. Ma appunto, poiché un simile ideale ha storicamente incorporato i motivi della libertà individuale e della dignità soggettiva, il suo smascheramento è doverosamente affidato all'opera di un discernimento fine e accorto. In ogni caso, l'autoreferenzialità... fa finire la storia e macchinizza il vivente. La sua redistribuzione antropologica, nell'odierno narcisismo di massa, non crea democrazie delle differenze, bensì micro-conflitto ossessivo delle identità⁴⁰.

Il riferimento alla conflittualità identifica con precisione la radice individualistica della crisi delle istituzioni, che determina l'aumento della violenza osservabile nella società, sempre più invivibile nella sua dimensione relazionale quotidiana: «Il presupposto ideologico di questo modello è l'uomo che “si fa da sé”, che non dipende da nessuno, che trova in se stesso e in niente altro la ragione delle proprie convinzioni e delle proprie azioni, il suo ideale è quello di “non dipendere da nessuno”»; perciò la sua libertà si esalta soltanto quando può sottrarsi a ogni vincolo e si sente un eroe quando «non deve niente» a nessuno⁴¹.

Più che il superuomo di Nietzsche, secondo il teologo, questo è l'Unico di Stirner: «quello che non vuole avere nessun fondamento della propria unicità, e non vuole essere il fondamento di nessuno»⁴². Egli non è però un eroe, osserva Sequeri, ma il perfetto parassita: non vuole sostenere la vita di nessuno,

però fu messo al mondo, accudito e nutrito. Gli si insegnò a camminare e a parlare, ben prima che fosse in grado di pensare a sé e a sostenersi da sé... ed esiste una rete della società umana, e una struttura sociale del diritto, che gli offre risorse per la sua vita⁴³.

La libertà autoreferenziale è considerata così nella sua dimensione autocontraddittoria, come accennato in una sorta di duplicazione individualistica del teorema di Böckenförde: «la libertà individuale si nutre di presupposti collettivi che essa stessa non riesce a garantire»: è l'ideale proprio del Soggetto-Re, o dell'individuo mini-Stato.

A questa concezione Sequeri oppone quella che potremmo definire una “svolta affettiva” in metafisica e in teologia, volta a individuare la dimensione originariamente relazionale del modello opposto all'auto-afezione del soggetto, che egli definisce *proaffezione*. La intendiamo conclusivamente come forma costitutiva di una *libertà per*, idealmente corrispondente alla terza figura della libertà, l'immagine della danzatrice proposta da De Monticelli, priva-

ta dei suoi possibili aspetti individualistici. La figura della danza, radicata *in interiore homine* è infatti anche sembra una modalità di interazione sociale, di natura consuetudinaria.

Riferendosi al Prologo del *Commento al De Trinitate* di Boezio di San Tommaso, Sequeri individua il ruolo strategico del concetto di generazione, da intendere a mio avviso in senso *antropologico* e non solo teologico, relativo alla nozione della *persona*. La categoria della generazione è la *Ratio* stessa della Trinità delle persone in un'unica essenza divina sorgente dalla prima generazione (coincidente con la creazione), inizio e fondamento di qualunque altra generazione, in quanto essa accoglie perfettamente la natura del generante nel generato:

Ogni altra generazione è dunque 'imitazione' della generazione divina, costitutiva dell'essere trinitario. L'eterna generazione del Logos (della Sapienza, del Figlio) è dunque il principio della costituzione trinitaria dell'essenza divina e (con diversa ragione essenziale) di tutto ciò che ha forma e forma di generazione⁴⁴.

Non è tanto la dimensione teologica della nozione che interessa, in questa sede, ma l'implicazione concernente la dimensione *relazionale e affettiva* della nozione di persona, da riferirsi alla nozione di generazione, in quanto differente dalla metafora "macchinica" della creazione, riferibile all'universo greco. L'universo teologico – sempre fondante la nozione teologico giuridica di persona – incontra qui, mi pare, la prospettiva della libertà in relazione alla figura della danzatrice come forma specifica della *novità di ognuno* e del *potenziale generativo dell'umano*. Lasciamo conclusivamente alle parole di Sequeri l'indicazione di una prospettiva antropologica volta a mettere al centro della nozione di libertà la categoria affettiva e relazionale della generazione:

La categoria di generazione, come già notato, include un'intrinseca connotazione affettiva. Dice anche di un rimando a un *ordine* degli affetti, a una certa costellazione di possibili della *giustizia*. Non è mera causazione produttiva di altro, non è semplice partecipazione sostanziale di sé. La generazione è il momento – e rimane il profilo – di una costituzione dell'alterità che rappresenta il primo, e forse il più formidabile, enigma della costituzione del vivente. Il vivente si ri-produce in un'alterità che non è più in alcun modo replicazione che può essere distrutta ma non ri-assorbita: è il *novum* di una vita individua⁴⁵.

Potremmo aggiungere, conclusivamente: ha la forma stessa della libertà della persona.

¹ *Non a te ma alla religione*: «Uno sciocco asinello portava una statua di Iside, / e aveva sul dorso ricurvo i venerandi misteri. / Così qualsiasi passante adorava riverente la dea, / pronunziando in ginocchio le pie preghiere, / ma l'asino credeva che tanto onore fosse rivolto / a lui stesso, gonfiandosi ben pieno di superbia, / finché lo stalliere frenandolo a colpi di sferza disse: / «Non sei tu il dio, asinello, ma il dio che porti»» (traduzione di A. ALCIATO, *Libro degli Emblemi*, a cura di M. Gabriele, Adelphi, Milano 2009, pp. 209-213).

² A. ALCIATO, *Il libro degli emblemi secondo le edizioni del 1531 e del 1534*, trad. e commento di M. Gabriele, Adelphi, Milano 2009, pp. 209-213.

³ Ho accennato al tema in P. HERITIER, *Il personalismo liberale cattolico nell'Italia del XIX secolo*, in P. NEMO, J. PETITOT (a cura di), *Storia del liberalismo in Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 505-530. La prospettiva rosminiana rappresenta al contrario una visione che sarebbe da riprendere in relazione a questi temi, anche se qui non appare possibile svolgere il tema. Su Rosmini, F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 2014; A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, edizione in italiano corrente a cura di F. Bellelli, con nota editoriale di R. Cubeddu, Cantagalli, Siena 2021.

⁴ P. LEGENDRE, *Leçons I. La 901^e Conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Fayard, Paris 1999.

⁵ Su questi temi, a partire da M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002, interessante l'analisi compiuta da M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, ETS, Pisa 2021 e M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città aperta, Troina 2006.

⁶ Ci limitiamo al fondamentale lavoro in tema di E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Einaudi, Torino 2012.

⁷ Il significato del racconto biblico della prima trasgressione della legge divino da parte di Adamo ed Eva verte proprio su questo inserimento della norma e della sua violazione nella comprensione della nozione di libertà. Per una rilettura figurale del tema, P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano.

⁸ Sul tema, nella bibliografia sterminata, T. NICHOLS, *Il nemico dentro. Perché siamo noi stes-*

si a distruggere la democrazia, Luiss University Press, Roma 2021.

⁹ F.A. HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano 1997.

¹⁰ ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, Bompiani, Milano 2013, n. 1104, pp. 1025-1027.

¹¹ P. HERITIER (2012), *Useless non-preaching? The critical point and the complex anthropology of freedom in Luigi Einaudi*, in P. HERITIER, P. SILVESTRI (a cura di), *Good Government, Governance, Human Complexity*, Leo S. Olschki, Firenze 2012, pp. 275-312.

¹² R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009.

¹³ R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, pp. 35 e s.

¹⁴ T. HOBBS, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 163.

¹⁵ F.A. HAYEK, *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1966, p. 31.

¹⁶ I. BERLIN, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

¹⁷ R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, p. 61.

¹⁸ Nel dibattito contemporaneo sul *free will*, De Monticelli si concentra in un confronto con la posizione di Libet in relazione al suo celebre esperimento. B. LIBET, *Mind Time - Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2007. R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, pp. 90 e ss.

¹⁹ R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, p. 112.

²⁰ S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008, p. 210. Per una fondazione filosofico teologica della nozione di singolarità del soggetto, S. PETROSINO, S. UBBIALI, *Il peso che porta in alto. Agostino e la confessione del soggetto*, Cittadella, Assisi 2017. Sulla prospettiva di Ubbiali, G. NOBERASCO, F. PERUZ-ZOTTI, *Il segreto della libertà. Studi in onore di Sergio Ubbiali nel suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 2021.

²¹ S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano*, cit., p. 210.

²² R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, p. 37.

²³ R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ P. HERITIER, *Estetica giuridica*, 2 voll., Giappichelli, Torino 2012.

²⁵ P. LEGENDRE, *Il giurista artista della ragione*, Giappichelli, Torino 2001.

²⁶ P. NEMO, *Esthétique de la liberté*, PUF, Paris 2014, si vedano anche degli articoli di E. DI ROBILANT, *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, pp. 163-198, e P. NEMO, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e Cristianesimo*, pp. 129-162, in P. HERITIER (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

²⁷ P.A. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, Giappichelli, Torino 2020.

²⁸ P. HERITIER, *Uscire dal secondo millennio? Problemi metodologici nel discorso sulla libertà*, in P. HERITIER (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, cit., 2008. Per una critica risalente al mito globalizzazione da parte di uno degli studiosi più accreditati di Hayek, J. GRAY, *Alba bugiarda. Il mito del capitalismo globale e il suo fallimento*, Ponte alle grazie, Milano 1998.

²⁹ S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.

³⁰ E. SADIN, *Io tiranno. La società digitale e la fine del mondo comune*, Luiss University Press, Roma 2022.

³¹ Prospettiva critica emergente già nell'ultimo testo, già citato, di HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo* (e del razionalismo pan-critico di Bartley), testo che forse oggi potrebbe esser riscritto con l'aggiunta al sottotitolo: "e del liberalismo costruttivista".

³² Trascrizione del discorso di un autista in *Il Cielo sopra Berlino*, in P. HERITIER, *Società post-hitleriane?*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 159 e s.

³³ È sufficiente riferirsi ai nomi di Hayek e von Mises e alla loro critica della pianificazione economica per intendere ciò a cui ci riferiamo.

³⁴ Espressione che mi piace mutuare da DELEUZE, GUATTARI, *4 novembre 1923. Postulati della linguistica*, in *Millepiani, I. Rizoma*, Castelvecchi, Roma 1997, pp. 133 e ss. «Il linguaggio non è fatto nemmeno per essere creduto, ma per obbedire e far obbedire», p. 134. «Il linguaggio non è la vita, dà ordini alla vita; la vita non parla, ascolta e attende. In ogni parola d'ordine, pure quella di un padre a suo figlio, c'è una piccola sentenza di morte – un Verdetto –, diceva Kafka»; in modo più tecnico, con riferimento al performativo e all'illocutivo, p. 138. «Chiamiamo parole d'ordine non una categoria particolare di enunciati espliciti (per esempio all'imperativo), ma il rapporto di ogni parola o di ogni enunciato con presupposti impliciti, cioè con atti di parola che si compiono nell'enunciato e possono compiersi soltanto in esso. Le parole d'ordine non rinviano dunque soltanto a comandi, ma a tutti gli atti che sono legati a enunciati da un "obbligo so-

ciale". Non vi è enunciato che non presenti questo legame, direttamente o indirettamente. Una domanda, una promessa, sono parole d'ordine. Il linguaggio non può essere definito se non dall'insieme delle parole d'ordine, presupposti impliciti o atti di parola che insistono a un dato momento in una lingua».

³⁵ Di grande interesse, in relazione a una configurazione interessante e non falsamente dogmatica del liberalismo contemporaneo, nel suo sostenere posizioni comunque nette e radicali, l'articolo di P. NEMO, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e cristianesimo*, in *Problemi di libertà*, cit., che, a proposito dei nessi tra cristianesimo e liberalismo, e presupponendo la base biblica e il fondamento storico giuridico-romano della teoria della libertà mostrata in altre sue opere, chiarisce l'imprescindibilità del nesso esistente tra liberalismo e pensiero religioso, proprio sullo sfondo della nozione di limite, concludendo addirittura, nei confronti di posizioni utilitariste (la libertà per il progresso) o autoriferite (la libertà per se stessa): «Non stupiamoci che quelli che non credono in Dio siano votati a tradire la libertà un giorno o l'altro». Di Nemo si veda anche P. NEMO, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, PUF, Paris 1998.

³⁶ Sulla critica dello scientismo e del costruttivismo, si veda F.A. HAYEK, *The Counter-Revolution of Science*, Free Press, Glencoe, Illinois 1952; F.A. HAYEK, *Legge, Legislazione, Libertà*, il Saggiatore, Roma 1988; F.A. HAYEK, *La presunzione fatale*, cit.

³⁷ P.A. SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna 2012, p. 75. Si vedano anche P.A. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e pensiero, Milano 2002; P.A. SEQUERI, SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016; P.A. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e pensiero, Milano 2017.

³⁸ P.A. SEQUERI, *L'amore della ragione*, cit., p. 76.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 90.

⁴¹ *Ivi*, p. 106.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 110.

⁴⁴ *Ivi*, p. 94.

⁴⁵ *Ivi*, p. 95.

Il troppo umano welfare state. Libertà tra dono e corruzione*

The Too Human Welfare State: Freedom Between Gift and Corruption

Paolo Silvestri**

La tassazione e la redistribuzione della ricchezza attraverso il welfare state possono essere concepite come un moderno sistema di circolazione del dono? Ma una volta che tale dono viene istituzionalizzato, regolato e sanzionato attraverso meccanismi giuridici, non rischia di essere pervertito o corrotto, e/o di non lasciare spazio a motivazioni genuinamente altruistiche? E ancora: se la logica utilitaristica del mercato può corrompere o “spiazzare” sentimenti o motivazioni altruistiche, cosa ci fa pensare che anche il welfare state non possa essere fonte di corruzione?

Per spiegare le classiche risposte alle suddette domande e le loro implicazioni, analizzo anzitutto due posizioni opposte, assunte qui come esempi paradigmatici: da un lato, il lavoro di Titmuss e il mai sopito dibattito su di esso; dall'altro, la posizione di Godbout, nella misura in cui mostra come le argomentazioni di Titmuss possano essere facilmente capovolte. Introduco poi e reinterpreto la teoria del “punto critico” di Einaudi come una più complessa e ricca spiegazione antropologica dei problemi e delle risposte qui considerati.

Attraverso l'analisi di queste posizioni paradigmatiche svilupperò due argomenti interrelati. 1) Il modo in cui questi problemi sono posti e le classiche risposte ad essi sono: a) soggetti a fallacie: la fallacia dicotomica e la fallacia di composizione; b) troppo riduttivi e semplicistici: dovremmo almeno cercare di chiarire di che tipo di “dono” o “corruzione” stiamo parlando, e chi (o “cosa”) sono il “donatore”, il “corruttore”, il “donatario” e/o il “corrotto”. 2) Le risposte a questi problemi non possono essere trovate con un approccio meramente teorico, né possono essere basate solo sull'evidenza empirica; devono invece tener conto della sempre problematica, ambigua e imprevedibile libertà umana.

Can taxation and the redistribution of wealth through the welfare state be conceived as a modern system of circulation of the gift? But once such a gift is institutionalized, regulated and sanctioned through legal mechanisms, does it not risk being perverted

* Questo articolo è la traduzione di P. SILVESTRI, *The All too Human Welfare State. Freedom Between Gift and Corruption*, in «Teoria e Critica della Regolazione Sociale», 2.2019, pp. 123-145. Ringrazio la rivista «TCRS» per la gentile concessione.

** Paolo Silvestri, ricercatore in Filosofia del Diritto, Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Catania (paolo.silvestri@unicat.it).

or corrupted, and/or not leaving room for genuinely altruistic motives? What is more: if the market's utilitarian logic can corrupt or "crowd out" altruistic feelings or motivations, what makes us think that the welfare state cannot also be a source of corruption?

To explain the standard answers to the abovementioned questions as well as their implications I will first re-examine two opposing positions assumed here as paradigmatic examples of other similar positions: on the one hand, Titmuss' work and the never-ending debate about it; on the other, Godbout's position, in-so-far as it shows how Titmuss' arguments can easily be turned upside down. I will then introduce and reinterpret Einaudi's "critical point" theory as a more complex and richer anthropological explanation of the problems and answers considered herein. Through the analysis of these paradigmatic positions, I will develop two interrelated arguments. 1) The way these problems are posed as well as the standard answers to them are: a) subject to fallacies: the dichotomy fallacy and the fallacy of composition; b) too reductive and simplistic: we should at least try to clarify what kind of "gift" or "corruption" we are thinking about, and who or what the "giver", the "corrupter", the "receiver" and/or the "corrupted" party are. 2) The answers to these problems cannot be found by merely following a theoretical approach, nor can they be merely based on empirical evidence; instead, they need to take into account the forever troublesome, ambiguous and unpredictable matter of human freedom.

Keywords: Stato sociale, Tassazione, Libertà, Dono.

Introduzione

La tassazione e la redistribuzione della ricchezza attraverso il welfare state possono essere intesi alla stregua di un sistema moderno di circolazione del dono? Ma un dono così concepito, una volta che è istituzionalizzato, regolarizzato e sanzionato attraverso meccanismi giuridici, non rischia di essere pervertito o corrotto, cioè di non essere più dono, e non lasciare spazio a moventi genuinamente altruistici? Di più, se la logica utilitarista del mercato può corrompere o creare effetti di "crowding out" ("allontanamento" o "spiazzamento") di sentimenti o moventi altruistici, cosa ci fa pensare che il welfare state non possa anch'esso essere una fonte di corruzione?

I termini del dibattito che intendo analizzare possono essere riassunti, semplificando un po', ricorrendo alla contrapposizione paradigmatica tra le due posizioni seguenti: coloro che considerano i meccanismi di redistribuzione del welfare state come un moderno sistema di circolazione del dono¹ – idea successivamente sviluppata da Titmuss² attraverso l'analogia

tra il dono di sangue, visto come un dono a estranei, e il welfare state – e chi sostiene che la redistribuzione istituzionalizzata dello Stato da un lato è incompatibile con qualsiasi idea di dono perché si basa su un sistema di tassazione coercitiva, e dall'altro è sempre suscettibile di pervertire, corrompere o spiazzare l'idea stessa di dono³.

Una terza posizione, intermedia e più sfumata, è emblematicamente rappresentata dal pensiero di Luigi Einaudi nelle sue *Lezioni di politica sociale*⁴, dove sviluppa la teoria del “punto critico”. Tale posizione sembra evidenziare i limiti intrinseci al modo riduzionista di porre i problemi sopra citati, non solo perché il pensiero interdisciplinare di Einaudi è antropologicamente più complesso e ricco delle posizioni summenzionate, ma soprattutto perché tiene conto della complessità della libertà umana e della sua sempre ambivalente possibilità di oscillare, per così dire, tra dono e corruzione.

Riesaminando criticamente queste tre posizioni – che qui prendo come esempi paradigmatici di altre posizioni simili o assimilabili – in questo articolo avanzo due argomenti correlati. 1) Il modo in cui questi problemi sono stati solitamente posti e affrontati: a) è soggetto a fallacie – la fallacia dicotomica (o falsa dicotomia) e la fallacia di composizione; b) è troppo riduttivo e semplicistico – si dovrebbe almeno tentare di chiarire di quale tipo di “dono” o “corruzione” stiamo parlando e chi (o “cosa”) sono il “donatore”, il “corrotto”, il “donatario” e/o il “corrotto”. 2) Le risposte a questi problemi non possono essere trovate seguendo un approccio meramente teorico, né possono basarsi semplicemente sull'evidenza empirica; devono invece tenere conto della sempre problematica, ambigua e imprevedibile libertà umana.

L'articolo è strutturato come segue: nella sezione 1, analizzo la posizione paradigmatica di Titmuss, con particolare riferimento al modo in cui la sua difesa socialista e comunitaria del welfare state come istituzione che alimenta l'altruismo è guidata dalla sua battaglia ideologica contro il mercato e l'homo economicus e come questa posizione lo porti a un “bipolarismo manicheo”, affetto dalla fallacia dicotomica, nonché a conclusioni paradossali sulla libertà e sull'altruismo. Nella sezione 2, affronto il famoso “argomento della corruzione” di Titmuss, mostrando la sua intrinseca ambiguità (e non chiara distinzione) tra corruzione delle motivazioni altruistiche e corruzione del legame sociale, e come tale ambiguità porti a una fallacia di composizione. Analizzo poi la critica di Godbout a Titmuss, mostrando come le tesi di Titmuss possano essere facilmente ribaltate in posizione eguali e contrarie. Nella sezione 3, reinterpreto la teoria del “punto critico” di Einaudi come una spiegazione antropologica più complessa e ricca dei

problemi e delle risposte qui considerati. Nella sezione 4 concluderò con alcune osservazioni finali.

1. Il dono

Il libro di Titmuss, *The gift relationship. From human blood to social policy*, è ormai riconosciuto come un classico degli studi di “social policy”, e non ha mai smesso di suscitare riflessioni, lodi e critiche⁵. In ogni caso Titmuss è ancora considerato il principale punto di riferimento, almeno per coloro che hanno seguito il “quasi-Titmuss paradigm”⁶ nel giustificare il welfare state. Il libro è presentato da Titmuss sullo sfondo dei suoi precedenti studi sul welfare state britannico, di cui è stato uno dei principali difensori e sostenitori:

the study originated, and grew over many years of introspection, from a series of value questions formulated within the context of attempts to distinguish the ‘social’ from the ‘economic’ in public policies and in those institutions and services with declared ‘welfare’ goals⁷.

Il libro si basa su un’analisi comparativa dei sistemi di donazione del sangue nel Regno Unito e negli Stati Uniti, rispettivamente, un sistema basato su donatori volontari e un sistema in cui l’offerta di sangue è principalmente gestita da imprese for-profit operanti sul mercato, dove il “donatore” di sangue riceve una remunerazione per il sangue donato. Il principale scopo di Titmuss è mostrare come il sistema volontario britannico, basato sull’altruismo, sia superiore al sistema di mercato americano sia dal punto di vista *morale* che *economico*. Non di meno, questo studio finì con il sollevare interrogativi vicini alla “political philosophy” – “fundamental issues posed by philosophers for centuries” – e persino “methaphysical questions”⁸, temi sui quali Titmuss stesso si sentiva meno sicuro, come ammesso sin dalla prefazione al suo libro.

Mi concentrerò sulle questioni più specificamente morali e filosofiche di *The gift relationship*. Seguendo il modo in cui Titmuss imposta, nell’introduzione, i temi principali del suo studio, si possono individuare almeno due grandi questioni: 1) la questione ideologica; 2) il ruolo dell’altruismo nelle società moderne e la connessa questione della libertà. Un’analisi attenta del testo mostra però come le tesi e gli argomenti sostenuti da Titmuss siano diversi e non sempre amalgamati in un quadro coerente ed unitario.⁹ Ritengo quindi importante distinguere analiticamente queste tesi e argomenti di Titmuss.

1.1. *La questione ideologica*

La questione ideologica è esplicitata da Titmuss tanto all'inizio quanto alla fine dell'introduzione. Da un punto di vista contingente, *The gift relationship* è anche un tentativo di risposta a coloro che avevano sostenuto la necessità di introdurre un mercato del sangue negli UK e di trattare il sangue come una merce, alla stregua di ogni altro bene di mercato¹⁰. Tuttavia, l'opera ha una lunga gestazione, iniziata molti anni prima, e va compresa nell'orizzonte della difesa socialista e comunitarista del welfare state da parte di Titmuss¹¹. Egli temeva che la *commodification* o mercificazione del sangue, cioè la sua riduzione a bene di consumo avrebbe condotto alla mercificazione di ogni altro bene e servizio distribuito dal welfare state¹² – sanità, educazione, assicurazioni sociali, sicurezza etc. – o alla colonizzazione di questi ambiti da parte dei “individualistic private markets”:

all policy would become in the end economic policy and the only values that would count would be those that could be measured in terms of money and pursued in the dialectic of hedonism. Each individual would act egoistically for the good of all by selling his blood for what the market would pay. To abolish the moral choice of giving to strangers could lead to an ideology to end all ideologies¹³.

Pertanto, concludeva Titmuss nella sua introduzione,

this study, in one small sector of human affairs, disputes both the death of ideology and the philistine resurrection of economic men in social policy. It is therefore concerned with the values we accord to people for what they give to strangers; not for what they get out of society¹⁴.

Queste battute iniziali testimoniano la presenza di una serie di dicotomie – probabilmente riconducibili al desiderio di Titmuss di «distinguere il ‘sociale’ dall’‘economico’»¹⁵ – non sufficientemente esplicitate e tematizzate: Stato/mercato, società/individuo, altruismo/egoismo, gratuità/interesse, dono/scambio. Nel discorso di Titmuss, queste dicotomie sono a tal punto estremizzate da divenire falsi dilemmi. Emblematico è il “bipolarismo manicheo”,¹⁶ con cui Titmuss pensa e si rappresenta la questione dono/scambio e sociale/economico:

The grant, or the gift or unilateral transfer – whether it takes the form of cash, time, energy, satisfaction, blood or even life itself – is the distinguishing mark of the social [...] just as exchange or bilateral transfer is a mark of the economic¹⁷.

Si ha a volte l'impressione che Titmuss, nel tentativo di combattere l'ideologia di mercato, finisca nella classica trappola dell'ideologia dell'anti-ideologia. A questo riguardo, come afferma Reisman, uno dei più attenti studiosi di Titmuss, è vero che «he never accepted that market could complement welfare and need not be its enemy»¹⁸.

1.2. *Altruismo e libertà nella società moderna*

La seconda importante questione affrontata da Titmuss è il «ruolo dell'altruismo nella società moderna»:

[this] study is about the role of altruism in modern society – hence its title. It attempts to fuse the politics of welfare and the morality of individual wills. Men are not born to give; as newcomers, they face none of the dilemmas of altruism and self-love. How can they and how do they learn to give [...]?¹⁹

Sebbene Titmuss ammetta di «non rispondere a queste grandi domande» – egli non abbandona mai la convinzione del ruolo imprescindibile di una “socialist social policy” per alimentare l'altruismo nella società e il legame sociale, anche se questo assunto non è mai dimostrato. Nell'esaminare «the extent to which specific instruments of public policy encourage or discourage, foster or destroy the individual expression of altruism and regard for the needs of others», Titmuss è interessato a comprendere

whether these instruments or institutions positively created areas of moral conflict for society by providing and extending opportunities for altruism in opposition to the possessive egoism of the marketplace. If the opportunity to behave altruistically – to exercise a moral choice to give in non-monetary forms to strangers – is an essential human right, then this book is also about the definition of freedom. Should men be free to sell their blood? Or should this freedom be curtailed to allow them to give or not to give blood? And if this freedom is to be paramount, do we not then have to regard social policy institutions as agents of altruistic opportunities [...] and not simply utilitarian instruments of welfare?²⁰

Policy and processes should enable men to be free to choose to give to unnamed strangers. They should not be coerced or constrained by the market. In the interests of the freedom of all men, they should not, however, be free to sell their blood or decide on a specific destination of the gift. The choice between these claims – between different kinds of freedom – has to be a social decision; in other words, it is a moral and political decision for the society as a whole²¹.

La questione della libertà, formulata in termini così dicotomici – tralasciando il pur rilevante uso improprio, erroneo o “fuorviante” di concetti e termini giuridici²² – appare, ed in effetti è apparsa a molti, paradossale, se non insensata. Questo dilemma della libertà, se analizzato in termini rigorosamente logico-formali, ed assumendo una nozione di libertà come insieme di opportunità di scelta, è davvero incomprensibile. L'introduzione di un mercato del sangue dovrebbe incrementare la libertà delle persone se e nella misura in cui incrementa le opportunità di scelta, in questo caso tra donare e vendere il proprio sangue²³. Da questa prospettiva è difficile comprendere come il mercato possa essere “coercitivo” o “costrittivo”.

L'obiezione sollevata da Arrow, tuttavia, è non meno ideologica. Al fondo della critica di Arrow sembra esserci quella che Mirowski²⁴ ha denominato la “futility thesis”, cioè la non necessità di introdurre il dono, l'altruismo e le questioni etiche nell'analisi economica. Assumendo le “altruistic motivations” come “scarce resource”, Arrow ritiene che sarebbe meglio che «ethical behavior to be confined to those circumstances where the price system breaks down»²⁵.

A difesa di Titmuss, Peter Singer critica e in parte rovescia le tesi di Arrow. In primo luogo, l'altruismo è ben lungi da essere una risorsa scarsa: in un contesto appropriato, l'altruismo alimenta l'altruismo. In secondo luogo, Singer sostiene che il cuore dell'analisi di Titmuss sia il problema della non facile separabilità tra economia ed etica²⁶, e, in particolare, l'analisi degli effetti dell'introduzione di norme di mercato nella sfera morale:

I find it hardest to act with consideration for others when the norm in the circle of people I move in is to act egoistically. When altruism is expected of me, however, I find it much easier to be genuinely altruistic²⁷.

Anche se si può avere l'impressione che l'idea di libertà di Titmuss rinvii a una concezione più “profonda”, importante e valoriale della libertà – la libertà di donare, intesa quasi come una sorta di libertà positiva se non un “privilegio”,²⁸ sono d'accordo con chi ha sostenuto che il lavoro di Titmuss non abbia nulla a che fare con il problema della libertà²⁹.

Direi di più: se *The gift relationship* riguarda, secondo il suo autore, la “definizione di libertà”, tale definizione non è mai formulata. Anzi, si ha di nuovo l'impressione che nel contrapporre due tipi di libertà (quella di donare e quella di vendere il sangue), e supponendo che “dono=libertà” e “mercato=coercizione”, Titmuss costruisca un falso dilemma, e finisca ancora una volta intrappolato nell'ideologia dell'anti-ideologia.

2. La corruzione

«The commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, erodes the sense of community»³⁰. Tra le tesi conclusive di Titmuss, questa è forse la più famosa, ed è stata variamente ripresa come uno dei suoi lasciti più fecondi. È il cosiddetto «argomento della corruzione»³¹, che diversi studiosi hanno ripreso alla luce della letteratura sul «crowding out effect»³² o nel contesto più generale del dibattito sui limiti morali del mercato³³. Allo stesso tempo, altri studiosi hanno criticato e/o minimizzato la portata dell'argomento della corruzione di Titmuss e le sue reinterpretazioni, e il dibattito è ancora in corso³⁴.

Tuttavia, a mio avviso, tali riletture di Titmuss richiederebbero una migliore specificazione del se e *in che misura* l'«effetto domino» temuto da Titmuss appartenga alla logica della *necessità* o della *libertà*. Specificheremo meglio questo problema nella prossima sezione.

In questa sede interessa comprendere due questioni: 1) se e in che senso la commercializzazione del sangue *corrompe* non solo i moventi altruistici ma *anche* il senso di comunità o il legame sociale, e 2) quale sia il «nesso» tra dono di sangue, legame sociale e «social policy».

2.1. Corruzione delle motivazioni altruistiche e/o corruzione del legame sociale?

Per comprendere la prima questione, credo sia importante innanzitutto chiarire alcune ambiguità insite nella concezione di Titmuss del legame sociale e, in secondo luogo, soffermarsi sulla sua assunzione acritica dell'«altruismo» come sinonimo di «socialità» e «legame sociale», per mostrare perché essa conduca a una fallacia di composizione.

La stessa caratterizzazione del dono unilaterale e la riflessione sul dono di sangue come dono a stranieri e forma di altruismo impersonale ha suscitato non poche critiche, in primis fra gli antropologi, già a partire dalla problematica rilettura di Mauss *nel contesto* di *The gift relationship*:

customs and practices of non-economic giving [...] thus may tell us much, as Marcel Mauss so sensitively demonstrated in his book *The Gift*, about the texture of personal and group relationships in different cultures, past and present. We are reminded, whenever we think about the meaning of customs in historical civilizations, of how much we have lost, whatever we may have otherwise gained, by the substitution of large-scale economic systems for systems in which exchange of goods and services was not an impersonal but a moral transaction, bringing

about and maintaining personal relationships between individuals and groups³⁵.

L'insistenza di Titmuss sul ruolo del dono impersonale sembra sortire effetti paradossali e contrari a quelli da lui voluti. Come infatti si è spesso notato, le caratteristiche tipiche del dono, cioè il legame e la *relazione personale* tra donante e ricevente e il circuito del dare-ricevere-ricambiare, finiscono con lo svanire, al punto che *The gift relationship* è sembrato persino “mistakenly named”³⁶. Il dono così concepito sembra appiattito sul solo momento del dare³⁷. Di più, l'interesse di Titmuss per l'altruismo impersonale non solo lo allontana dalla concezione del dono come tipicamente appartenente a un contesto relazionale, familiare o comunitario, ma una tale concezione dell'altruismo impersonale «is as far removed from the feelings of personal interaction as any marketplace»³⁸, rendendo le dinamiche del dono impersonale difficilmente distinguibili da quelle impersonali del mercato, criticate da Titmuss.

In sintesi, nel pensiero di Titmuss sembrerebbe sussistere una tensione irrisolta tra una concezione del dono impersonale, puro e libero – di cui il dono di sangue è l'emblema –, e un'istanza comunitarista che invece si nutre di legami affettivi e relazioni personali.

Titmuss però sottolinea più volte che la sua è una riflessione sul senso di comunità non delle società arcaiche, bensì delle società moderne³⁹, e che la questione della distinzione tra “economico” e “sociale” lo aveva condotto inevitabilmente a porsi domande sulla

morality of society and of man's regard or disregard for the needs of others. Why should man not contract out of the 'social' and act to their own immediate advantage? Why give to strangers? – a question provoking and even more fundamental moral issue: who is my stranger in the relatively affluent, acquisitive and divisive society of the twentieth century? What are the connections then, if obligations are extended, between the reciprocals of giving and receiving and modern welfare system?⁴⁰

Rimane tuttavia il sospetto che Titmuss *proietti* sulla moderna *big society* il suo spirito comunitarista, o quantomeno il sospetto che egli tema, per usare la terminologia di Tönnies da lui richiamata, che il “*do, ut des*” della *Gesellschaft* finisca per colonizzare lo “scambio di doni” su cui si reggerebbe la *Gemeinschaft*.⁴¹ Anche assumendo che questa distinzione abbia senso, la proiezione di Titmuss è la spia di una fallacia di composizione, tanto più che non ha mai spiegato come questa colonizzazione possa aver luogo (v. *infra*).

Un altro problema del modo di pensare di Titmuss, che sembra (ancora una volta) essere collegato al suo tentativo di distinguere il “sociale” dall’“economico”, è il suo dare per scontato che “altruismo” sia un sinonimo di “socialità” e legame sociale. Per capire perché questa associazione è altamente problematica, suggerisco di scomporre l’argomento della corruzione in due tesi che occorre tenere ben distinte: «[1] The commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, [2] erodes the sense of community». Queste due affermazioni non sono necessariamente connesse, nel senso che il secondo effetto *non è una conseguenza necessaria* del primo.

Nella prospettiva di Titmuss, l’“erosione” o la corruzione dei sentimenti altruistici condurrebbe alla corruzione del legame sociale:

the evidence [...] shows the extent to which commercialization and profit in blood has been driving out the voluntary donor. Moreover, it is likely that a decline in the spirit of altruism in one sphere of human activities will be accompanied by similar changes in attitudes, motives and relationships in other spheres⁴².

In verità, Titmuss dimostra al massimo che l’introduzione di un mercato di compravendita del sangue “drives out” o corrompe lo spirito donativo. Mentre invece non fornisce prove della sua conclusione, che sembra essere più l’espressione di un timore che di una articolata spiegazione: manca cioè una spiegazione del nesso probabilistico (“it is likely...”) tra effetto di “driving out” nell’ambito del sistema di dono del sangue ed effetto di corruzione in altri ambiti del welfare state (timore fra l’altro richiamato, come abbiamo visto, sin dall’introduzione di *The gift relationship* nel contesto della questione ideologica).

Questa è la ragione per cui ritengo che il ragionamento di Titmuss incorra in una fallacia di composizione. Anche assumendo, come fa Titmuss, che circa l’80 per cento dei donatori di sangue possa essere classificato come “altruista” – cioè «having a high sense of social responsibility towards the needs of other members of society» (*ivi*, 302-303)⁴³ – rimane il fatto che i donatori di sangue sono una percentuale molto esigua dell’intera popolazione (in media il 3-4% della popolazione, nei paesi occidentali). Come può la corruzione dello spirito di dono in questa piccola *parte* della popolazione determinare la corruzione di *tutto* il legame sociale?

Per rispondere a questa domanda occorre comprendere il modo in cui Titmuss pensa il “nesso” tra dono di sangue, legame sociale e social policy.

2.2. *Sangue umano come legame umano o politica sociale (socialista) come legame sociale?*

È importante insistere sulla fede di Titmuss – tanto incondizionata quanto non giustificata (teoricamente) – nell’idea che una “politica sociale socialista” debba favorire il senso di comunità, cioè funzioni come linfa vitale e collante del legame sociale. A questo riguardo, azzarderei la seguente interpretazione filosofico-giuridica e filosofico-politica di *The gift relationship*: il sottotitolo “*From human blood to social policy*” tradisce una metafora organicistica su cui si regge il pensiero di Titmuss. Come notato da Fontaine, nell’opera di Titmuss:

blood, so crucial to bodily integrity, was ideally suited for illustrating the centrality of gift giving to the maintenance of the integrity of the body politic. Its transfusion could carry life or death into the body; metaphorically, the gift of blood illustrated the consolidation of the social bond, while its sale stood for social collapse. What made for the impact of Titmuss’s book, then, was [...] also its reflections on *what it is that holds a society together*. And here Titmuss argued that a “socialist” social policy, in encouraging the sense of community, played a central role⁴⁴.

A mio avviso, attraverso l’analogia tra corpo umano e corpo politico Titmuss intuisce la necessità di una sorta di *riferimento simbolico fondatore del legame sociale*. Questa interpretazione è basata sulle prime pagine del primo capitolo di *The gift relationship*, completamente trascurate dal dibattito successivo alla sua pubblicazione, dove Titmuss analizza l’importanza cruciale del significato simbolico del sangue per diverse culture, società e religioni. Leggiamone solo l’incipit:

There is a bond that links all men and women in the world so closely and intimately that every difference of colour, religious belief and cultural heritage is insignificant beside it. Never varying in temperature more than five or six degrees, composed of 55 percent water, the life stream of blood that runs in the veins of every member of the human race proves that the family of man is a reality⁴⁵.

Il dono di sangue, come “dono a stranieri” e, in quanto tale, non soggetto ad alcun ritorno-remunerazione economica, incentivo o disincentivo, premio o punizione, è una sorta di dono puro che, nell’analisi di Titmuss⁴⁶, assurge a simbolo, indice o “indicator” del legame sociale: «one of the most sensitive universal social indicators which [...] tells us something about the quality of relationships and of human values prevailing in a society».

A questo riguardo, riprendendo nel penultimo capitolo la questione del dono e dell'altruismo nelle società moderne, formulata nei termini di "who is my stranger?", Titmuss scrive:

we speak here [...] of those areas of personal behaviour and relationships which lie outside the reciprocal rights and obligations of family and kinship in modern society. we are chiefly concerned – as much of social policy is – with 'stranger' relationships, with processes, institutions and structures which encourage or discourage the intensity and extensiveness of anonymous helpfulness in society; with 'ultra obligations' which derive from our own characters and are not contractual in nature. In the ultimate analysis, it is these concerns and their expression which distinguish social policy from economic policy or, as Kenneth Boulding put it, '[...] social policy is that which is centred in those institutions that create integration and discourage alienation (Boulding 1967⁴⁷)⁴⁸.

Titmuss aveva ben chiaro che, alla fine della sua ricerca, si era ritrovato tra le mani questioni che trascendevano i suoi stessi scopi: *in primis* il problema dell'obbligazione (sociale e politico-giuridica), cioè, citando Isaiah Berlin,

the central question of politics – the question of obedience and coercion: "why should I (or anyone) obey anyone else?". "Why should I not live as I like?" (Berlin 1969⁴⁹) Why should I not 'contract out' of 'giving relationships'?⁵⁰

La questione cruciale sollevata dal lavoro di Titmuss è non solo «what sort of society do we want?»⁵¹, ma, prima di tutto, «cosa tiene assieme una società?»⁵². Titmuss pur intuendo che ciò che tiene assieme le "relazioni" tra gli "stranieri" delle società moderne sono i riferimenti simbolici e fondanti delle istituzioni sociali, e che anche la questione dell'"obbligazione" non può prescindere dalla credenza dei membri di una società in questi riferimenti simbolici e istituzionali, sposta continuamente l'accento sul valore di una "socialist social policy" quale garante del legame sociale, contro la potenziale corruzione di esso da parte del mercato. L'intuizione del valore simbolico del dono di sangue come riferimento-simbolico-fondatore del legame sociale, sembra quasi ridursi a una strategia di legittimazione della politica sociale socialista, e la questione filosofica, politica e giuridica del legame sociale rimane, in fin dei conti, in sospeso. Il sottotitolo del suo libro è "From human blood to *social policy*", non "From human blood to *social bond*".

2.3. Quando lo stato sostituisce il dono

Passiamo ora ad analizzare alcune delle principali obiezioni a Titmuss formulate da Godbout in un capitolo de *Lo spirito del dono* intitolato *Quando lo stato sostituisce il dono*: 1) lo stato non coincide con il sistema del dono; 2) lo stato può anche pervertire il dono; 3) l'imposta non è il dono⁵³.

Godbout sostiene che «anche se lo stato intrattiene stretti rapporti con il dono, non fa parte dello stesso universo, ma di una sfera che si basa su principi diversi»⁵⁴. In particolare, nella produzione di servizi al cittadino lo stato “collabora” con ambiti della società che hanno una maggiore vocazione al dono: il terzo settore, come il settore associativo e del volontariato, e le reti primarie, come la famiglia. Ma la loro coabitazione non è facile, poiché

lo spirito del dono entra in contraddizione con il principio di uguaglianza che svolge lo stesso ruolo, nel sistema statale, di quello di equivalenza per il mercato. Ora, il dono si basa su un principio diverso: esso rifugge dal calcolo, che lo contrappone tanto al principio pubblico di eguaglianza quanto al principio mercantile di equivalenza⁵⁵.

In secondo luogo, il rischio paventato da Godbout è che lo stato finisca con il colonizzare (o “sostituirsi” a) gli ambiti della socialità primaria, come è stato agli albori del welfare state, soprattutto nella misura in cui si fa dispensatore di servizi universali. Qui Godbout sembra quasi rovesciare le tesi di Titmuss: è lo Stato che causa l'*effetto di allontanamento o spiazzamento delle motivazioni altruistiche*⁵⁶.

L'intervento dello stato tenderà sempre a trasformare l'atto gratuito di qualcuno in lavoro non pagato, a cambiarne il senso, e a effettuare la decostruzione sociale del dono inserendolo in un modello di equivalenza monetaria. Contrariamente a quel che lascia intendere Titmuss, l'assunzione dei programmi sociali da parte dello stato – che evidentemente resta auspicabile per altre ragioni, come la giustizia – non ha necessariamente un effetto di trascinamento, non stimola necessariamente le “disposizioni altruistiche” dell'individuo. Essa può al contrario rompere delle reti di dono⁵⁷.

La terza critica di Godbout tocca un altro punto fragile della costruzione di Titmuss: egli trascura completamente il lato delle “entrate” del welfare state, vale a dire le imposte, e sembra assumere implicitamente, ma senza alcuna spiegazione al riguardo, che donare il sangue sia come pagare le imposte allo Stato.

La genesi dello stato moderno è consistita nel passare “dal dono all’imposta”, per riprendere la frase di Alain Guéry (1983). Ma un dono “imposta” non è un dono. [...] [L’imposta, in quanto] imposizione [e] costrizione (in parte liberamente consentita nel caso dei regimi democratici, dove la rappresentanza precede la tassazione, per riprendere la formula celebre) è esattamente il contrario di un dono volontario.⁵⁸

Godbout, pur insistendo sul fatto che Titmuss avrebbe confuso il sistema di dono con il sistema statale, sembra però voler attenuare la sua contrapposizione a Titmuss, lì dove riconosce che occorre introdurre delle sfumature e porre

*la questione dei limiti dell’intervento dello Stato-providenza [...], limiti oltre i quali il processo si capovolgerebbe. La diffusione del rapporto tra estranei a partire dallo stato può facilmente produrre effetti perversi se non è accompagnata dalla reti sociali e non è ‘in fase’ con esse.*⁵⁹

Infine, Godbout sembra voler in ogni caso salvare Titmuss per quanto riguarda la sua intuizione del dono a estranei quale specifico della modernità, anche se esso è classificato da Godbout in una “quarta sfera”, oltre la classica tripartizione “casa”, “mercato”, “stato”.⁶⁰

Se si può essere d’accordo con le tre principali obiezioni di Godbout a Titmuss, occorre precisare due punti importanti della sua riflessione per evitare di cadere nella trappola dei falsi dilemmi o delle esclusioni reciproche tra tesi contrapposte: la questione dell’imposta come “coercizione”, e il problema dei limiti. L’argomento “tassazione = coercizione” testimonia una concezione un po’ riduttiva delle istituzioni da parte di Godbout, e rischia di riprodurre l’argomento di Titmuss “mercato = coercizione” in maniera eguale e contraria. La questione del limite, invece, introduce una riflessione più pacata e meno ideologica sul rapporto Stato/mercato. Un’adeguata comprensione di questi aspetti permette di riformulare e superare sia la fallacia di composizione di Titmuss sia le false dicotomie incontrate finora.

3. Il punto critico della libertà

È a questo riguardo che la lunga e profonda riflessione di Einaudi sul buon governo e la good society⁶¹ è particolarmente utile e illuminante. Mi limiterò a richiamare implicitamente alcune delle questioni emerse nella precedente ricostruzione critica, e mostrerò, a mo’ di riflessioni conclusive,

come esse debbano essere comprese in un quadro antropologico più complesso e meno riduttivo.

Mi concentrerò su ciò che considero l'apice della riflessione di Einaudi, cioè la riflessione che va dai due capitoli conclusivi dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria*⁶² alle successive riflessioni epistemologiche⁶³ sino alle *Lezioni di politica sociale*⁶⁴. Si tratta di una riflessione eminentemente antropologica e umanistica, all'intersezione tra scienza delle finanze, storia, economia, filosofia del diritto e della politica.

3.1. Tassazione come coercizione? Il problema dell'obbligazione politico-giuridica

Einaudi aveva sostenuto ripetutamente che quasi tutta la sua riflessione teorica nella Scienza delle finanze poteva riassumersi nel tentativo di togliere all'imposta quella "taccia" di "[essere] imposta", cioè di levarle quel senso di costrizione, di ciò che "grava" e "pesa" sul contribuente. La domanda "perché pagare le tasse?" era divenuta nelle sue riflessioni la questione politico-giuridica per eccellenza, cioè il problema dell'obbligazione: perché obbedire alla legge? O, con riferimento alle tasse: qual è il fondamento di legittimità del potere di tassare?⁶⁵ Vale a dire il problema che, come visto in precedenza, era rimasto in sospeso (nell'analisi di Titmuss), oppure concepito in maniera riduttiva, assimilando cioè la tassazione alla mera coercizione (nell'analisi di Godbout).

Nella visione di Einaudi, concepire la tassazione come mera coercizione implica parlare della patologia e non della fisiologia del rapporto tra individuo e istituzioni, libertà e diritto. Eppure, nella tradizione italiana della finanza pubblica, anche in virtù dell'influenza delle teorie delle *élites* e della legittimità sviluppate da Mosca, Pareto e Michels⁶⁶, questa relazione patologica è stata concepita come una legge ineluttabile della storia.

Per Einaudi, la fisiologia del rapporto tra individuo e istituzioni, invece, implica che la cosiddetta "coercizione" della tassazione non dovrebbe essere percepita come tale se il potere (e il potere di tassare) si fondasse su valori condivisi e riconosciuti, su un senso condiviso di fiducia reciproca, o, come la chiama lui, "atmosfera di compromesso" e "accessione" o consenso, cioè il riconoscimento reciproco, prima di tutto, nei moderni regimi democratici, tra maggioranza e minoranza, dove il consenso è, prima di tutto, il presupposto del voto democratico e non (solo) il suo risultato, altrimenti la decisione della maggioranza non sarebbe mai riconosciuta dalla minoranza. A questo proposito, Einaudi si riferiva ai fondamenti culturali, morali e simbolici, cioè alle "risorse" fiduciarie (o quello che oggi si chiama "capitale sociale") e simboliche⁶⁷ che costituiscono il fondamento di ogni le-

game sociale, e attraverso le quali le società riescono a superare i cosiddetti “dilemmi sociali”, come quello dei beni pubblici e dei free riders⁶⁸.

Ecco perché, secondo Einaudi, la coercizione è il “supremo paradosso fiscale”⁶⁹, nel senso che la sanzione della coercizione entra in gioco solo quando il livello minimo di cooperazione tra i cittadini e tra i cittadini e le istituzioni (necessario per mantenere in vita la società) sta per interrompersi o, in altre parole, quando il circolo virtuoso della cooperazione si sta trasformando in circolo vizioso⁷⁰.

3.2. La (buona) politeia e i casi storici di imposta come dono

Per comprendere meglio il fenomeno fiscale, Einaudi lo studia attraverso una ricerca storico-antropologica, quasi etnografica. In questo modo, Einaudi separa il problema dell'obbligo fiscale dalle risposte basate sull'imperativismo giuridico della sua epoca e facenti perno sulla nozione di *sovranità* statale, al fine di comprendere questo problema nell'orizzonte della sempre problematica tensione antropologica tra legge e libertà, istituzionale e individuale. Attraverso un'analisi approfondita della finanza pubblica di modelli storicamente esistiti di buon governo e buona società, in primis la Polis di Pericle, Einaudi scopre l'esistenza delle *liturgie*: forme di contribuzione fiscale volontaria, “oblazioni spontanee” o “donazioni volontarie” alla *res publica*.

Di questo “dono” fiscale Einaudi mette in evidenza il suo potenziale per il legame sociale e, allo stesso tempo, la sua ambiguità e fragilità strutturale. Dalla sua analisi emerge come il dono è sempre suscettibile di essere mutato da una buona a una cattiva forma di dono, nonché in grado di minare quello stesso legame sociale.

Per questa via, Einaudi scopre la presenza latente nella Polis periclea, come in ogni società, di circoli virtuosi e viziosi – in questo caso, ad esempio: “ambizione” ed “emulazione”, e “paura” e “invidia” tra coloro che contribuiscono con le liturgie (principalmente i ricchi), e tra questi e gli altri cittadini. Tali circoli virtuosi/viziosi, dipendenti dalle relazioni sociali e politiche (orizzontali e verticali) di reciprocità, sono al centro di un equilibrio sociale “estremamente delicato”, in cui il sistema fiscale svolge un ruolo centrale nella distribuzione degli oneri e dei benefici tra i cittadini: «la città tocca il fastigio più alto non a causa della finanza da essa condotta, ma la finanza periclea è nel tempo stesso *condizione effetto ed indice* della città giunta a perfezione politica»⁷¹.

3.3. Il punto critico della libertà

Questa riflessione condurrà Einaudi alla formulazione della teoria del punto critico, che è il nucleo teorico delle sue *Lezioni di politica sociale*. È

una teoria epistemologica e antropologica del limite e della libertà⁷², e, allo stesso tempo, una teoria esplicativa dei circoli viziosi/virtuosi fondanti ogni società e istituzione, il cui fondamento ultimo è basato, nel *bene* e nel *male*, sulla libertà umana. La libertà di cui parla Einaudi è, in questo caso, una libertà antropologicamente fondamentale. È la libertà-responsabilità di fare il bene e il male con i suoi conseguenti effetti a livello sociale: è una libertà sempre in bilico tra buono e cattivo governo, buona e cattiva società.

La teoria del punto critico afferma semplicemente che nei fenomeni sociali (siano essi associazioni di individui, istituzioni, culture e tradizioni, famiglie, mercato, stato, terzo settore etc.) esiste sempre un punto, una soglia, oltrepassata la quale ciò che prima era “buono” si tramuta in “cattivo” o viceversa. Dal punto di vista epistemologico è una teoria della conoscenza “negativa”: sappiamo che esiste questo limite, ma non sappiamo se e quando lo supereremo⁷³.

La teoria del punto critico nasce da una riflessione di Einaudi sulle ragioni dell'ascesa e della caduta delle società, e in quanto tale diviene una riflessione sulla tenuta o disgregazione del legame sociale. Questa tenuta o disgregazione del legame sociale dipende, in ultima istanza, dall'esercizio concreto della libertà e della responsabilità da parte degli individui componenti la società: dal rapporto che gli individui intrattengono tra di loro e con le istituzioni.

Non esiste una regola teorica la quale ci dica quando la diversità degenera nell'anarchia e quando l'uniformità è il prodotto della tirannia. Sappiamo soltanto che esiste un punto critico, superato il quale ogni elemento della vita sociale, ogni modo di vita, ogni costume che era sino ad allora mezzo di elevazione e di perfezionamento umano diventa strumento di degenerazione e di decadenza⁷⁴.

Nelle *Lezioni di politica sociale* non c'è alcuna contrapposizione ideologica tra stato e mercato. Non c'è un dono buono e uno scambio economico cattivo (o viceversa), né uno stato buono e un mercato cattivo (o viceversa). Non ci sono i “buoni” e i “cattivi”, per almeno due ragioni.

In primo luogo, perché le “forze” del “bene” e del “male” coesistono sempre *in* ogni individuo, *in* ogni ambito sociale e in ogni epoca⁷⁵: tanto *nello* stato, quanto *nel* mercato, come anche *nella* società civile, ma anche, come abbiamo visto nelle *poleis* antiche dove la *corruzione* dei circoli virtuosi del dono (fiscale) non poteva essere colpa del mercato (nel senso in cui lo conosciamo oggi), bensì a causa delle passioni umane relazionali (invidia, odio, paura, etc.). Questa *relazionalità* è la causa di una *dinamica* sostanzialmente *non predicibile e non formalizzabile da un punto di vista teorico*.

In secondo luogo, perché il problema della linea di demarcazione tra stato e mercato non è un problema risolvibile teoreticamente, semmai, e anzitutto, è un *problema di limiti*, che vale tanto per l'ingerenza dello Stato nel mercato, quanto per l'eventuale ingerenza o allargamento della logica economica del mercato in altri ambiti. È il problema, ad esempio, di capire se e quando l'intervento dello Stato si trasforma da fisiologico in patologico.

Di fronte all'emergente welfare state, Einaudi si mostra molto favorevole al principio dell'"eguaglianza nei punti di partenza", ma mostra subito come la discussione sulla validità e ambito di applicazione di questo principio non possa essere risolta teoreticamente, dipendendo ancora una volta dalle dinamiche, non predicibili, delle relazioni sociali e politiche, e, in ultima analisi, dalla libertà-responsabilità umana.

La sua analisi dei pro e contro della "garanzia di statale di un minimo di vita" (o quello che oggi chiameremmo un reddito minimo garantito) e dell'introduzione di un sistema pensionistico universale è, al riguardo, illuminante, sia per comprendere il ragionamento sulla questione del limite, sia perché individua lucidamente tre potenziali fonti di corruzione *del welfare state*, nel doppio senso *oggettivo e soggettivo*.

La concessione di un dono gratuito non produce di solito gratitudine e sforzo per meritare il dono, ma recriminazioni per l'insufficienza di esso. E come le scene più abbominevoli di contegno indecente fra persone ordinariamente bene educate si osservano nei grandi ricevimenti, nei quali è offerto elegante ed abbondante rinfresco; così è temibile la corsa al chiedere da parte degli elettori e al promettere di partiti politici aumenti alla miserabile e spregevole cifra della pensione di stato. Dopo brevissimi anni si dimenticherà la premessa essenziale del sistema: che la misura della pensione debba essere fissata ad un livello che sia un punto di *partenza*, e si finirà per mutarla in guisa che essa sia per i più il punto di arrivo, crescendo a dismisura lo stimolo dell'ozio [...] Roma non cade sotto i colpi dei barbari, era già caduta prima, guasta dalla corruzione interna la quale aveva trovata lapidaria espressione nelle immortali parole *panem et circenses*⁷⁶.

Nelle *Lezioni di politica sociale* Einaudi non individua solo il problema per cui il welfare state può corrompere lo spirito donativo, di aiuto reciproco e mutua assistenza insito nella socialità primaria. Egli individua anche quei fattori di rischio che molti anni dopo, a partire dalla (mai finita) crisi del welfare state, verranno considerati tra i peggiori "mali" e malfunzionamenti del welfare state: 1) il rischio insito nel concepire e mettere in pratica un welfare state come dono puro e "gratuito"; 2) il rischio che la classe politica strumentalizzi il "dono" del welfare state per fini di consenso politico,

diventando a sua volta fonte di corruzione e clientelismi, e che i cittadini, a loro volta, si lascino corrompere da questi “doni” (una caso particolare di “dono avvelenato”); 3) il rischio che il welfare state corrompa l’etica del lavoro e lo spirito di iniziativa, autonomia e responsabilità (creando quelle situazioni che verranno poi chiamate di *welfare dependency*⁷⁷), e che, in ultima istanza, finisca con l’allontanare o “spiazzare” lo stesso senso di responsabilità collettiva⁷⁸.

A questo riguardo, è stato giustamente sostenuto che se si può parlare di “*limiti morali del mercato*”⁷⁹ occorre ricordare che ci sono anche “*limiti morali del welfare*”⁸⁰. Tuttavia, portare prove empiriche non è sufficiente per argomentare i pro e i contro di queste teorie⁸¹, e ancor meno per risolvere la questione del limite. L’evidenza empirica può al massimo dimostrare la verità di una situazione storicamente contingente, o forse l’esistenza di diverse culture di mercato o culture del welfare o della cosiddetta “morale fiscale”⁸².

La soluzione di questi dilemmi morali – i limiti morali del mercato e i limiti morali del welfare – infatti non è fornita da Einaudi né in chiave teorica, né con prove empiriche (se non parzialmente attingendo al “laboratorio” della storia, e a ragionamenti ispirati dalla prudenza), né in chiave meramente istituzionale, appunto perché tale “soluzione” rinvia al punto critico della libertà individuale e collettiva. Questo non vuol dire che le istituzioni non siano importanti. Ma un conto sono le istituzioni, o la “lettera” della “legge”, un altro è il loro “*spirito*”, per usare la distinzione di S. Paolo, richiamata da Einaudi:

la libertà, che è esigenza dello spirito, che è ideale e dovere morale, non abbisogna di istituzioni giuridiche che la sanciscono e la proteggono, non ha d’uopo di vivere in questa o quella specie di società politica, autoritaria o parlamentare, tirannica o democratica; di una particolare economia liberistica o di mercato ovvero comunista o programmata. La libertà esiste, se esistono uomini liberi; muore se gli uomini hanno l’animo di servi⁸³.

La libertà non dipende da fatti esteriori come l’organizzazione sociale e politica. Queste sono non la causa, ma il risultato della libertà o della sua mancanza. Se in una società esiste un bastevole numero di uomini veramente liberi, non importa quale sia la sua organizzazione economica sociale o politica. La lettera non potrà uccidere lo spirito⁸⁴.

4. Conclusioni

Abbiamo visto come le posizioni di Titmuss e Godbout siano emblematiche, seppur con sfumature diverse, dello spettro di posizioni che vanno dalla concezione del welfare state come dono, meramente contrapposto alla logica di mercato, al welfare state come fattore di corruzione e/o spiazzamento di motivazioni genuinamente altruistiche. Questa diversità di posizioni dipende dalle diverse concezioni del dono e, di conseguenza, dal diverso “luogo” in cui il dono è o dovrebbe essere situato (rispettivamente: welfare state vs. socialità primaria e terzo settore), ma anche dai diversi fattori di corruzione del dono stesso (il mercato o lo Stato/welfare state).

Nel caso di Titmuss, il suo desiderio di distinguere il sociale dall'economico, e di difendere il sociale dalla potenziale corruzione del mercato, lo induce a cadere nella trappola di falsi dilemmi, al limite del manicheismo, come: dono/scambio, Stato/mercato, società/individuo, altruismo/egoismo, disinteresse/interesse, libertà/coercizione, in cui gli opposti sono sempre acriticamente e ideologicamente assunti come i lati “buoni” e “cattivi” della dicotomia. Di qui la fallacia dicotomica. Inoltre, rimane inspiegabile come il potenziale effetto corruttivo del mercato sulle motivazioni altruistiche o pro-sociali, esistenti in una piccola parte della vita sociale (i donatori di sangue), possa finire per corrompere l'intero legame sociale. Di qui la fallacia di composizione.

La posizione di Godbout, più cauta e prudente di quella di Titmuss nella misura in cui rifugge da un'opposizione netta tra dono e scambio, in alcuni casi rischia semplicemente di rovesciarne la logica, soprattutto quando identifica la tassazione con la coercizione. Tuttavia, Godbout non ha difficoltà a moderare la sua posizione quando nota chiaramente, anche se solo di sfuggita, come il problema della cooperazione o del conflitto tra le sfere dello Stato, del mercato e del dono (e della socialità primaria e del terzo settore) dipenda in ultima analisi dalla questione del limite dell'ingerenza di una sfera nell'altra.

La teoria del punto critico di Einaudi mette in luce proprio questo problema del limite e, allo stesso tempo, l'impossibilità di una soluzione teorica ai dilemmi sopra citati o di una dimostrazione empirica a favore della “bontà” o “cattiveria” di uno dei due lati della dicotomia. Questa teoria mostra la dinamica evolutiva e sostanzialmente imprevedibile della libertà-responsabilità degli individui nelle relazioni sociali e con la dimensione istituzionale. Non esistono i “buoni” o i “cattivi”: sia perché “bene” e “male” coesistono sempre in ogni individuo, società o istituzione, sia perché ciò che prima era tendenzialmente “buono” può sempre trasformarsi in “cattivo”, e viceversa,

come evidenziato nell'analisi antropologicamente ricca e complessa dei casi storici di tassazione volontaria o di offerte oblativo. L'analisi di Einaudi mostra anche come il welfare state possa corrompere non solo le motivazioni altruistiche o pro-sociali insite nella socialità primaria, ma anche l'etica del lavoro e la responsabilità sociale, fino ai casi peggiori di utilizzo delle politiche di welfare per ragioni clientelari o di consenso politico, dove, nella dinamica perversa che può venire a crearsi tra cittadini e classe politica, diventa persino difficile distinguere chi è il servo e chi il padrone, chi dà e chi riceve, chi è il corruttore e chi il corrotto.

Per riprendere il riferimento di Einaudi alla distinzione di San Paolo tra la lettera e lo spirito della legge: in una società autenticamente liberale e di cittadini "adulti" e responsabili, la risposta non può che essere rinviata alla loro libertà: alla loro capacità o incapacità di tenere in vita quello spirito, e alla loro capacità o incapacità di non lasciarsi "uccidere" da quelle istituzioni che hanno creato per servire la libertà e non per asservirla.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Paesaggio con edifici antichi, rovine e figura muliebre recante un cesto di fiori*, Cappelletti Nicola (1691/1767) - 1740-1760 - maiolica dipinta a smalto, cm 18 x 26 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

- ¹ M. MAUSS, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* [1923-24], W.W. Norton & Company, New York 1990.
- ² R.M. TITMUS, *The Gift Relationship. From human blood to social policy* [1970], a cura di A. Oakley e J. Ashton, edizione aggiornata, George Allen & Unwin, Londra 1997.
- ³ J.T. GOUBOUT, A.C. CAILLÉ, *L'Esprit du don*, édition la Découverte. Trad. ingl.: *The World of the Gift*, in collaborazione con A. Caillé, McGill Queen's University Press, Montréal 1998, pp. 51-64.
- ⁴ L. EINAUDI, *Lezioni di politica sociale*, Einaudi, Torino 1949.
- ⁵ Per un'analisi approfondita delle discussioni suscitate dal libro di R.M. TITMUS, *The Gift Relationship*; P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science. Richard Titmuss and the Institute of Economic Affairs, 1957-1973*, in «Isis», 93(3), 2002.
- ⁶ A. DEACON, *Perspectives on Welfare: Ideas, Ideologies, and Policy Debates*, McGraw-Hill Education (UK), 2002, p. 22.
- ⁷ R.M. TITMUS, *The Gift Relationship*, p. 57, corsivo mio.
- ⁸ *Ivi*, pp. 58-59.
- ⁹ Nelle conclusioni Titmuss tenta di fornire un quadro unitario delle tesi da lui sostenute, anche se il nesso tra le stesse, e quali siano le tesi principali o secondarie, non è del tutto chiaro: «The commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, erodes the sense of community, lowers scientific standards, limits both personal and professional freedoms, sanctions the making of profits in hospitals and clinical laboratories, legalizes hostility between doctor and patient, subjects critical areas of medicine to the laws of the marketplace, places immense costs on those least able to bear them – the poor, the sick and the inept – increases the danger of unethical behaviour in various sectors of medical science and practice, and results in situations in which proportionately more blood is supplied by the poor, the unskilled (and) the unemployed, Negroes and other low income groups and categories of exploited human populations of high blood yielders. Redistribution in terms of blood and blood products from the poor to the rich appears to be one of the dominant effects of the American blood banking systems»; *ivi*, p. 314.
- ¹⁰ M. COOPER, A. CULYER, *The Price of Blood: An Economic Study of the Charitable and Commercial Principle*, Institute of Economic Affairs, Londra 1968.
- ¹¹ P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science*; D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: Welfare and Society*, Palgrave, Londra 2001²; D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: welfare as good conduct*, in «European Journal of Political Economy», 20(2004); N. SCOTT, J. SEGLOW, *Altruism*, Open University Press, 2007, pp. 103-111.
- ¹² R.M. TITMUS, *The Gift Relationship*, cit., p. 263.
- ¹³ *Ivi*, p. 58.
- ¹⁴ *Ivi*, p. 60.
- ¹⁵ Sulla distinzione tra “economico” e “sociale” e l'influenza di Boulding su Titmuss, si v. P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science*, cit., pp. 411-412.
- ¹⁶ D.A. REISMAN, *Richard Titmuss*, cit., p. 780.
- ¹⁷ R.M. TITMUS, *Commitment to Welfare*, George Allen and Unwin, Londra 1968, p. 22.
- ¹⁸ R.M. TITMUS, *The Gift Relationship*, p. 780.
- ¹⁹ *Ivi*, p. 59.
- ²⁰ *Ibidem*.
- ²¹ *Ivi*, p. 310.
- ²² P. SINGER, *Altruism and commerce: a defense of Titmuss against Arrow*, in «Philosophy & public affairs», 1973, p. 313.
- ²³ K. ARROW, *Gifts and exchanges*, «Philosophy & Public Affairs», 1972, pp. 349-50.
- ²⁴ P. MIROWSKI, *Refusing the gift*, in S. CULLENBERG, J. AMARIGLIO, D.F. RUCCIO (a cura di), *Postmodernism, Economics and Knowledge*, Routledge, 2001.
- ²⁵ Cito per esteso: «Like many economists, I do not want to rely too heavily on substituting ethics for self-interest. I think it is best on the whole that the requirement of ethical behavior be confined to those circumstances where the price system breaks down as suggested above. Wholesale usage of ethical standards is apt to have undesirable consequences. We do not wish to use up recklessly the scarce resources of altruistic motivation, and in any case ethically motivated behavior may even have a negative value to others if the agent acts without sufficient knowledge of the situation». K. ARROW, *Gifts and exchanges*, cit., pp. 354-355.
- ²⁶ Su questo v. anche D.M. HAUSMAN, M.S. MCPHERSON, S. MICHAEL, *Economic Analysis*,

- Moral Philosophy and Public Policy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 301-304.
- ²⁷ SINGER, *op. cit.*, p. 319.
- ²⁸ L.E., LOMASKY, E. LOREN, *Gift Relations, Sexual Relations and Freedom*, in «The Philosophical Quarterly», 33, 132(1983); R.M. STEWART, *Morality and the market in blood*, in «Journal of applied philosophy», 1, 1984.
- ²⁹ D. ARCHARD, *Selling yourself: Titmuss's argument against a market in blood*, in «The journal of ethics», 6(1) 2002, pp. 90-91; N. SCOTT, J. SEGLOW, *Altruism*, Open University Press, 2007, pp. 108-109.
- ³⁰ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., p. 314.
- ³¹ J. LE GRAND, *Afterword*, in R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., pp. 337-38; J. LE GRAND, *Knights, Knaves or Pawn? Human behavior and social policy*, in «Journal of Social Policy», 26, 2(1997); D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: welfare as good conduct*; P. FONTAINE, *Richard Titmuss on social cohesion: a comment*, in «European Journal of Political Economy», 20(2004).
- ³² B.S. FREY, *Not Just for the Money. An Economic Theory of Personal Motivation*, Edward Elgar Publishing, Aldershot 1997; P. STEINER, *Gifts of blood and organs: the market and "fictitious" commodities*, in «Revue française de sociologie», 44(5), 2003.
- ³³ D. SATZ, *Why Some Things Should Not be for Sale: The Moral Limits of Markets*, Oxford University Press, New York 2010; M. SANDEL, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Allen Lane, Londra 2012, pp. 122-125.
- ³⁴ S. BOWLES, *How Markets Crowd In Morals*, in «Boston Review», 25 giugno, 2012 (<http://bostonreview.net/bowles-markets-crowd-in-morals>); H. GINTIS, *Giving Economists Their Due*, in «Boston Review», 25 giugno 2012 (<http://bostonreview.net/gintis-giving-economists-their-due>), J.F. BRENNAN, P. JAWORSKI, *Markets without limits: Moral virtues and commercial interests*, Routledge 2015.
- ³⁵ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., pp. 124-125.
- ³⁶ M. DOUGLAS, *Review of 'The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy'*, in «Man», New Series, 6(3), 1971.
- ³⁷ J.T. GODBOUT, A.C. CAILLÉ, *op. cit.*, p. 71.
- ³⁸ K. ARROW, *op. cit.*, p. 360.
- ³⁹ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., pp. 276-279.
- ⁴⁰ *Ivi*, pp. 57-58.
- ⁴¹ *Ivi*, p. 278.
- ⁴² *Ivi*, p. 263.
- ⁴³ Titmuss interpreta in un senso molto ampio l'altruismo dei donatori di sangue. Sulla scorta delle risposte fornite dai donatori di sangue al questionario sottopostogli da Titmuss, si possono tuttavia avere seri dubbi circa questa interpretazione: V. N. SCOTT, J. Seglow, *op. cit.*, pp. 106-107.
- ⁴⁴ P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science*, cit., p. 404, corsivo mio.
- ⁴⁵ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., p. 61.
- ⁴⁶ *Ivi*, pp. 127-128 e 140.
- ⁴⁷ K. BOULDING, *The Boundaries of Social Policy*, in «Social Work», 12, 1967, p. 7.
- ⁴⁸ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., p. 279.
- ⁴⁹ I. BERLIN, *Two concepts of Liberty*, in *Four Essays On Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, p. 121.
- ⁵⁰ R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship*, cit., p. 305.
- ⁵¹ P. SINGER, *op. cit.*, p. 320.
- ⁵² P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science*, cit., p. 404.
- ⁵³ J.T. GODBOUT, *op. cit.*, pp. 65-85.
- ⁵⁴ *Ivi*, p. 69.
- ⁵⁵ *Ivi*, pp. 76-77.
- ⁵⁶ Simili argomenti sul modo in cui l'emersione dello Stato sociale "spiazzi" o allontani le organizzazioni di mutuo soccorso o di volontariato della società civile sono stati avanzati da D.T. BEITO, *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social Services, 1890 -1967*, University of North Carolina Press Chapel Hill, NC 2000.
- ⁵⁷ J.T. GODBOUT, *op. cit.*, p. 78.
- ⁵⁸ *Ivi*, pp. 79-80. Un argomento simile è stato avanzato da J. SEGLOW, *op. cit.*
- ⁵⁹ J.T. GODBOUT, *op. cit.*, p. 80, corsivo mio.
- ⁶⁰ *Ivi*, p. 83.
- ⁶¹ Riprendo in questa sede una serie di conclusioni a cui sono pervenuto in alcuni miei lavori precedenti P. SILVESTRI, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; ID., *The ideal of good government in Luigi Einaudi's Thought and Life: Between Law and Freedom*, in P. HERITIER, P. SILVESTRI (a cura di), *Good gov-*

ernment, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society, Leo Olschki, Florence 2012 e soprattutto P. SILVESTRI, *Anthropology of freedom and tax justice: between exchange and gift. Thoughts for an interdisciplinary research agenda*, in «Teoria e critica della regolazione sociale», 2(2015), da cui è tratta la sintesi dei paragrafi 3.1 e 3.2.

⁶² L. EINAUDI, *Miti e paradossi della giustizia tributaria*, Einaudi, Torino 1940.

⁶³ L. EINAUDI, *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value judgments in Economic Sciences*, critical edition with an Introduction and Afterword by P. Silvestri, Routledge, Londra-New York 2017.

⁶⁴ L. Einaudi, *Lezioni*, cit.

⁶⁵ Si tratta di una questione fondamentale: «per poter essere esercitato in modo duraturo, il potere deve essere riconosciuto. Senza questo riconoscimento, esso è destinato a degenerare ben presto o nella violenza o nel crimine. Da ciò deriva la famosa domanda [...] da Bodin a Kelsen, e che si rivela ancor oggi di grande attualità: che cosa differenzia un governo da una banda di ladri? Le risposte a questa domanda...chiamano tutte in causa l'idea di un Riferimento. Riconosciamo il potere solo quando si riferisce a un senso a cui aderiamo»; A. SUPLOT, *Homo Juridicus*, Edition du Seuil. Trad. ingl. a cura di S. BROWN, *Homo juridicus: on the anthropological function of the law*, Verso, Londra 2007, p. 175.

⁶⁶ Sulla teoria delle élite e i suoi sviluppi nella tradizione italiana di scienza delle finanze, v. P. SILVESTRI, *Il buongoverno nel pensiero di Einaudi e Mosca: tra governo della legge e governo degli uomini*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XL, 2006; F. FORTE, P. SILVESTRI, *Pareto's sociological maximum of utility of the community and the theory of the elites*, in J.G. BACKHAUS (a cura di), *Essentials of Fiscal Sociology. Conceptions of an Encyclopedia*, Series Finanzsoziologie, vol. 5, Peter Lang, Frankfurt am Main 2013.

⁶⁷ Si v. P. SILVESTRI, *The ideal of good government in Luigi Einaudi's Thought and Life: Between Law and Freedom*, in P. HERITIER, P. SILVESTRI (a cura di), *Good government, Governance and Human Complexity*, cit., pp. 55-95.

⁶⁸ In questa prospettiva, la classe governante, a condizione che sia riconosciuta (e governi) in nome di valori condivisi, è una figura di

terzietà che sta al di là della mera legalità o positività della legge e garantisce l'equilibrio del sistema e la sua legittimità, inclusa la legittimità delle tasse. Come scrive Einaudi nelle parole conclusive dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria*: «A far pagare coattivamente imposte son buoni i reggitori qualunque. Ma il capo scelto dalla *valentior pars* dei cittadini [...] intende elevare i mortali dalla città terrena alla città divina, dove la parola "imposta" è sconosciuta, perché tutti sanno la ragione ed il valore del sacrificio offerto sull'altare della cosa comune»; L. EINAUDI, *Miti e paradossi*, cit., p. 297).

⁶⁹ *Ivi*, p. 248.

⁷⁰ Per una interpretazione antropologica dei circoli virtuosi e viziosi, si v. M.R. ANSPACH, *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocity*, Seuil, Parigi 2002.

⁷¹ L. EINAUDI, *Miti e paradossi*, cit., p. 272, corsivo mio.

⁷² P. SILVESTRI, *The ideal of good government in Luigi Einaudi's Thought and Life*, cit., pp. 89-91; P. HERITIER, *Useless Non-Peaching? The Critical Point and the Complex Anthropology of Freedom in Luigi Einaudi*, in P. HERITIER, P. SILVESTRI (a cura di), *Good government*. Sulla teoria del punto critico di Einaudi, si v. anche B. LEONI, *Luigi Einaudi e la scienza del governo*, Einaudi, Torino 1964 e L. BRUNI, *Critical Point*, in *A Lexicon of Social Well-Being*, Palgrave Macmillan, Houndsmill, UK 2015.

⁷³ P. HERITIER, *op. cit.*

⁷⁴ EINAUDI, *Lezioni*, cit., p. 231.

⁷⁵ L. EINAUDI, *On Abstract and Historical Hypotheses*, cit., pp. 61-65.

⁷⁶ L. EINAUDI, *Lezioni*, cit., p. 86.

⁷⁷ Questo tipo di problemi è stato anche inquadrato e analizzato in termini di "dilemma del samaritano"; L. BUCHANAN, *The Samaritan's Dilemma*, in E.S. PHELPS (a cura di), *Altruism, Morality and Economic Theory*, Russell Sage Foundation, New York 1975; C.C. GIBSON, K. ANDERSSON, E. OSTROM, S. SHIVAKUMAR, *The Samaritan's Dilemma: The Political Economy of Development Aid*, Oxford University Press, Oxford 2005; D. SCHMIDTCHEN, *To Help or Not to Help: The Samaritan's Dilemma Revisited*, in G. BRENNAN, H. KLIEMT, R. TOLLISON (a cura di), *Method and Morals in Constitutional Economics: Essays in Honor of James M. Buchanan*, Springer, New York 2002; E. SKARBEBK, *Aid, Ethics, and the Samaritan's*

Dilemma: Strategic Courage in Constitutional Entrepreneurship, in «Journal of Institutional Economics», 12(2), 2016; N.P. GOODMAN, R.Q. HERZBERG, *Gifts as governance: Church Welfare and the Samaritan's dilemma*, in «Journal of Institutional Economics», 1-12. <https://doi.org/10.1017/S174413741900047X>, 2019.

⁷⁸ Cfr. R.E. GOODIN, B. HEADLEY, R. MUFFELS, H.J. DIRVEN, *The Real Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; D. SCHMIDTZ, *'Taking Responsibility'. Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 63-72; N. PEARSON, *Our Right to Take Responsibility*, Noel Pearson and Associates, Cairns 2000, pp. 21-22; P. SAUNDERS, *The Government Giveth and the Government Taketh Away*, The Centre for Independent Studies, St. Leonards 2007, p. 54.

⁷⁹ M. SANDEL, *op. cit.*

⁸⁰ K. CURCHIN, *From the Moral Limits of Markets to the Moral Limits of Welfare*, in «Journal of Social Policy», 45, 101-118, doi:10.1017/S0047279415000501, 2016.

⁸¹ Cfr. H. GINTIS, *op. cit.*; S. BOWLES, *How Markets Crowd In Morals*, in «Boston Review», 25 giugno 2012 (<http://bostonreview.net/bowles-markets-crowd-in-morals>).

⁸² Cfr. A.O. HIRSCHMAN, *Rival interpretations of market society: civilizing, destructive, or feeble?*, in «Journal of Economic Literature», 20, 1982; G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Polity Press, Cambridge 1990; J. ALM, B. TORGLER, *Culture differences and tax morale in the United States and in Europe*, in «Journal of Economic Psychology», 27, 2006.

⁸³ L. EINAUDI, *Lezioni*, cit., p. 239.

⁸⁴ *Ivi*, p. 241.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Pastore col flauto in groppa a un mulo, figure e animali*, Grue Aurelio (1699/Post 1746) - 1740-1760 - maiolica dipinta a smalto, cm 19 x 26 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Considerazioni etico-sociali sul messaggio biblico circa il denaro

About Money: Social-Ethical Considerations on the Biblical Message

Markus Krienke*

Una riflessione sulle considerazioni del magistero sociale attuale circa il denaro in riferimento alla fede e quindi in una prospettiva etico-religiosa porta alla questione, poco considerata attraverso studi specifici, che cosa affermi la Bibbia e specialmente il Gesù dei Vangeli in merito. Sarebbe riduttivo identificare il messaggio biblico con il *Caesaris Caesari, Dei Deo* secondo cui non viene condannata la ricchezza bensì il suo cattivo uso quando l'uomo nel suo cuore non sceglie Dio bensì Mammona: in questo modo si perderebbero riflessioni importanti su proprietà e concorrenza, giusto profitto e solidarietà, etica della ricchezza e della povertà. Non solo l'*economia civile*, ma anche l'*economia sociale di mercato* possono trovare in quest'analisi importanti punti di riferimento, e specialmente quest'ultima ne può trarre la conclusione di non essere affatto "smentita" dal magistero di Papa Francesco.

A reflection on the considerations of the current social teaching of the Church on money in relation to faith and thus from an ethical-religious perspective leads to the question, little considered in specific studies, of what the Bible and especially the Jesus of the Gospels affirms on this subject. It would be reductive to identify the biblical message simply with Caesaris Caesari, Dei Deo, according to which wealth is not condemned, but rather its misuse when man does not choose God in his heart but Mammon. In this way we would miss important reflections on property and competition, fair profit and solidarity, ethics of wealth and poverty. Not only the civil economy but also the social market economy can find important points of reference in this analysis, and the latter in particular can draw the conclusion that it is in no way "contradicted" by the magisterium of Pope Francis.

Keywords: Proprietà, Concorrenza, Giusto profitto, Solidarietà.

* Markus Krienke, professore di Filosofia moderna ed Etica sociale presso la Facoltà di Teologia di Lugano. Direttore della Cattedra Rosmini.

1. La considerazione del denaro nell'attuale magistero sociale della Chiesa

Nell'enciclica *Evangelii gaudium* Papa Francesco afferma in modo provocatorio che le dinamiche del *denaro*, intorno al quale ruota l'economia capitalista, "uccidono" (n. 53), perché alimentano la «brama del potere e dell'avere [che] non conosce limiti» (n. 56). Le «ideologie che difendono l'autonomia assoluta dei mercati», e quindi un determinato "senso" ed "utilizzo" del denaro, si basano sul «rifiuto dell'etica e il rifiuto di Dio» (nn. 56-57). Al contrario, il «denaro deve servire e non governare» (n. 58). Come suona nel contesto di queste puntualizzazioni di Papa Francesco l'affermazione di Lloyd Blankfein, che nell'ormai lontano 2009 come presidente e direttore generale della Goldman Sachs affermò di fare semplicemente «il lavoro di Dio»? Naturalmente si è dovuto scusare per quest'affermazione – bisognerebbe però capire esattamente per quale motivo. E ciò ci porta direttamente al centro della questione aperta da Papa Francesco.

Innanzitutto, con le sue affermazioni, egli certamente non ha cambiato l'impostazione teoretica con cui il messaggio biblico è stato riproposto dalla lunga tradizione della Dottrina sociale della Chiesa. Riguardo all'economia di libero mercato – o «capitalismo» – Giovanni Paolo II aveva formulato nella *Centesimus annus* (1991) che il «capitalismo» quale «sistema sociale vincente» contro il socialismo può senz'altro essere ritenuto il modello verso cui indirizzare gli sforzi di (ri)costruire economicamente la società qualora si indica con questo termine (senz'altro ritenuto non particolarmente "felice") «un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia» (n. 42). Infatti, già nella *Quadragesimo anno* del 1931 si leggeva che l'«ordinamento capitalistico [...] non è in se stesso da condannarsi. Infatti non è di sua natura vizioso» (n. 101). Laddove però questi presupposti mancano e quindi l'economia incentrata sulla massimizzazione del profitto lede la «libertà umana integrale [...] il cui centro è etico e religioso», la risposta della *Centesimus annus* alla domanda se un tale capitalismo possa essere approvato dalla Dottrina sociale, è «decisamente negativa» (n. 42). Come si vede, il giudizio positivo della Chiesa sull'economia e sul denaro si giustifica eticamente e religiosamente in riferimento al criterio se in pari tempo sono espressione di una visione positiva dell'uomo nella sua integrità e se sono costruttivi per l'edificazione di una società *umana*.

La dipendenza del significato dell'economia dall'etica è stata espressa già da Max Weber nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, dove

egli individua nel calvinismo un atteggiamento spirituale idoneo come presupposto culturale per la realizzazione del capitalismo: l'organizzazione razionale della vita per ottenere quel successo che sarebbe segno inconfondibile dell'elezione dalla predestinazione divina. A ben vedere, infatti, il capitalismo è visto da Weber non tanto come risultato del calvinismo bensì dell'acquisizione di un determinato stile di vita che risultò dalla paura religiosa di fronte alla predestinazione divina. Nell'etica del lavoro, il credente acquisisce quella sicurezza esistenziale di cui ha bisogno per sconfiggere la paura, perché «Dio aiuta colui che si aiuta»¹. Per questo, «il capitalismo si identifica con la ricerca del *guadagno*»², ma non con il suo uso smoderato o una vita in ricchezza. Abbiamo quindi anche in questo caso a che fare con un'etica religiosa per la quale il denaro, e di conseguenza la ricchezza, sono soltanto mezzo subordinato al fine ultimo della vita umana.

In questo senso, è da sempre che la Dottrina sociale della Chiesa ha considerato il principio di libera concorrenza, basata sull'individualismo metodologico del libero mercato (*homo oeconomicus*), non solo nella sua forza propulsiva per l'affermazione della libertà e lo sviluppo di ricchezza e prosperità, ma anche nei suoi esiti negativi per le relazioni sociali e ultimamente per l'ambiente. Pertanto, la Dottrina sociale cerca di integrare la *giustizia commutativa* del mercato con quella di un necessario ordinamento istituzionale responsabile di una giustizia sociale che si arricchisce con la dimensione del *dono* (carità sociale) e del rispetto dell'ambiente³.

La Dottrina sociale della Chiesa però è consapevole che la solidarietà non può essere concretamente definita «senza il diretto riferimento all'efficienza, essendo la produzione quantitativa dei beni una condizione essenziale (anche se non evidentemente unica) per rispondere ai bisogni umani, e dunque per raggiungere gli obiettivi di crescita relazionale e sociale»⁴. Proprio in questo senso, l'*ordoliberalismo* riconducibile a Walter Eucken (1891-1950) intende

creare [...] un ordine economico e sociale che garantisca al medesimo tempo il buon funzionamento dell'attività economica e condizioni di vita decenti e umane. Noi siamo a favore dell'economia di concorrenza poiché è essa che permette il conseguimento di questi scopi. E si può anche dire che tale scopo non può essere ottenuto che con questo mezzo. La concorrenza è un mezzo, e non un fine in sé⁵.

A partire da questo pensiero si formò nel secondo dopoguerra l'*economia sociale di mercato* nella quale, secondo uno dei suoi esponenti più importanti Wilhelm Röpke, si tratta di superare il *capitalismo*, senza per

questo creare una «caduta mortale»⁶, salvando i meccanismi di libero mercato indispensabili per garantire a ogni persona la possibilità di realizzarsi ed esercitare, tramite la sua proprietà privata e il mezzo del denaro, la propria responsabilità sociale.

L'*economia civile*, da parte sua, tende a correggere le conseguenze distruttive, a livello personale, della libera concorrenza sostituendo il principio individualistico di concorrenza con un approccio relazionale. Avendo le sue radici nell'illuminismo italiano di Antonio Genovesi (1712-1769) e di Gaetano Filangieri (1752-1788), esso cerca di evitare le conseguenze distruttive dell'economia individualista pensandola non tramite il principio di concorrenza, considerata un'espressione hobbesiana dell'inimicizia tra gli uomini, ma con quello della reciprocità e comunionalità in cui ogni agire economico si troverebbe sempre collocato⁷. Considerando le stesse intenzioni di questo modello di economica – senza condannare la ricchezza, si cerca di evitarne le conseguenze sociali distruttive considerando l'economia come espressione della società civile – e che inoltre la dimensione relazionale non risulta affatto esclusa dall'*economia sociale di mercato*, Felice interpreta quest'ultima come realizzazione dell'*idea di economia civile* attraverso concrete istituzioni economico-giuridiche, finalizzate ai valori umanistici di condivisione e bene comune. In questa prospettiva, nell'economia sociale di mercato l'idea antica dell'economia civile assume realtà concreta che si esprime sia contro forme di economia di Stato, sia contro un mercato privato non regolamentato del tutto⁸.

In questo modo si valorizza anche in chiave di attualizzazione l'eredità dell'umanesimo italiano del '700 e dell'800 caratterizzato dallo sforzo di “tradurre” il messaggio biblico in una riflessione economico-culturale critica. Così leggiamo in Filangieri che

[I]e ricchezze esorbitanti di alcuni cittadini, e l'ozio di alcuni altri suppongono l'infelicità e la miseria della maggior parte. Questa parzialità civile è contraria al bene pubblico. Uno Stato non si può dire ricco e felice che in un solo caso, allorché ogni cittadino con un lavoro discreto di alcune ore può comodamente supplire ai suoi bisogni ed a quelli della sua famiglia⁹.

Antonio Rosmini (1797-1855), invece, indaga sui problemi morali alla base degli squilibri della ricchezza, e distanziandosi da un egualitarismo materialistico e una comprensione ugualmente materialistica dei problemi sociali, pone la domanda a che cosa deve in fin dei conti servire il denaro. Solo se esso serve all'*appagamento* del cuore umano, così la sua conclusione, esso è moralmente giustificato, ma ciò esclude, appunto, di cercare tale

appagamento nella soddisfazione di desideri artificialmente creati dall'economia moderna: «i piaceri e l'appagamento sono cose diverse, come sono pure cose diverse i dolori e l'infelicità»¹⁰. Traducendo il messaggio biblico per la società moderna, egli afferma che «il regno della corruzione non ha sede altrove che nel cuore umano» per cui «la corruzione si misur[a] non da quanto spende l'uomo, ma da quanto vorrebbe spendere e comprare»¹¹. In questo contesto l'economia acquisisce per lui un'importanza imprescindibile per la politica in quanto essa

c'insegnerà ad accrescere le ricchezze private e pubbliche; ma le ricchezze non sono che un elemento della vera prosperità sociale. E gli uomini possono essere viziosi e infelici anche nell'abbondanza delle ricchezze: le ricchezze stesse possono distruggere se medesime¹².

Nell'economia sociale di mercato si eredita quindi una tradizione di pensiero che in riferimento al messaggio biblico e tramite l'idea di *economia civile di mercato* considera il denaro, e quindi il profitto, non come unico fine della realtà economica. In questo modo, il tema del denaro si apre a una considerazione della società e delle sue istituzioni in prospettiva morale e culturale. Infatti,

[l']economia moderna, politica (anglosassone) [“riformata” dall'economia sociale di mercato] o civile (italiana) nacque quindi inserita all'interno di ricche e complesse antropologie, che espressero la ricerca dell'interesse personale come una passione compatibile con l'interesse degli altri, quindi in forte continuità con la tradizione che vedeva nella reciprocità la fondazione del civile. Non opposero all'interesse la benevolenza o l'altruismo, ma dissero che *l'interesse personale (o felicità privata) è solo una faccia di una medaglia*, di cui l'altra è occupata dagli interessi degli altri¹³.

Infatti, il messaggio biblico a cui la *Dottrina sociale della Chiesa* dà una veste riflessiva e in dialogo con la società moderna, puntualizza quei principi e atteggiamenti di base che in queste tradizioni variegata di pensiero economico si traducono in istituzioni e regole dell'economia. Ciò che avviene è precisamente il fatto che la *carità* quale messaggio centrale e più denso della Bibbia, anche in materia di denaro e di economia, diventa forza sociale e “rivoluziona” i rapporti umani¹⁴. Essa cambia i rapporti umani che l'etica e l'economia riflettono poi sotto il criterio della *giustizia*. La carità biblica, infatti, che vede nell'altro incondizionatamente la persona, il volto di Dio, a cui dà precedenza rispetto al proprio “ego” arriva a cogliere ciò che in ogni essere umano è sottratto all'altro e cioè la sua unicità e creaturalità¹⁵.

In fondo, è proprio questo rapporto tra *carità* e *giustizia* che sta all'orizzonte di ogni ragionamento economico della *Dottrina sociale della Chiesa* e trova espressione non solo nella *Quadragesimo anno* (n. 89), ma anche nell'interpretazione etico-sociale della parabola del buon samaritano nella *Fratelli tutti* (n. 69). Già Rosmini delineò questa dinamica della carità che spinge verso l'istituzionalizzazione e resta proprio per questo ispirazione indispensabile per l'ordinamento economico:

Ora chi mai può disconoscere il fatto, che il Cristianesimo, introducendo la carità nel mondo, vi pose un *principio d'incessante azione*, e ch'egli ha così immensamente aumentata e perpetuata l'attività negli uomini? [...] Un *principio di libertà* sì manifesto, che mentre all'umanità gentile pareva non potersi muovere oppressa sotto il peso d'inesorabile fato, l'uomo cristiano all'opposto sente la propria individualità, e svolge in sè stesso una sempre nuova libera sua potenza?¹⁶

Per lo stesso motivo, infatti, gli ordoliberali hanno sempre sottolineato l'importanza della base etica e umanistica del liberalismo:

Il liberalismo non è [...] nella sua essenza abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale, e soltanto una straordinaria riduzione delle prospettive storiche può indurre a scambiare il liberalismo con il libertinismo. Esso incarna piuttosto nel campo della filosofia sociale quanto di meglio ci hanno potuto tramandare tre millenni di pensiero occidentale, l'idea di umanità, il diritto di natura, la cultura della persona e il senso dell'universalità¹⁷.

È questo il modo specificamente moderno in cui si legge la Bibbia alla luce delle sfide del tempo; tuttavia, questo interesse non è specificamente moderno, anzi, in tutte le epoche sin dall'antichità il denaro e le istituzioni economiche sono stati oggetto di interesse ermeneutico.

2. Il messaggio biblico

Reagendo alla sfida del socialismo, e preparato dalla riflessione e dall'azione soprattutto di Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) che nel 1864 pubblicò *La questione degli operai e il cristianesimo*, la *Rerum novarum* tradusse in un messaggio attuale il nucleo "sociale" della Bibbia che è tutt'altro che "rivoluzionario" (nel senso marxista del termine) e anzi prevede che i poveri e gli schiavi rimangono nella loro condizione sociale (*1 Cor* 7,20-24) «sapendo di possedere beni migliori e più duraturi» (*Eb* 10,34).

Solo l'utilizzo buono e non «disonesto» del denaro da parte del possidente potevano, tramite la misericordia, lenire questa situazione (Lc 16,9). Così Gesù, «[a]ccettando la società quale è, chiede ai suoi discepoli di servirvi Dio e di staccarsi dal mondo»¹⁸. Questo messaggio fu presentato – osservazione di interessante curiosità: non servendosi della Bibbia (che fu citata solo “occasionalmente” ma non influì sull'argomentazione) ma del pensiero, appunto, di Tommaso d'Aquino letto tramite gli occhiali dei neoscolastici – per la società moderna, legittimando in questo modo l'impegno dei laici cristiani (sebbene ancora con certe restrizioni) nel mondo economico, politico e sociale e l'utilizzo dei rispettivi mezzi come innanzitutto del denaro.

Ora, che cosa dice però la Bibbia, in questa prospettiva *sistematica* di tipo social-etico? Come l'ordinamento sociale in generale, anche il denaro, e le relative istituzioni e transazioni economiche in particolare, non furono sottoposte da Gesù a una critica radicale, anzi – come emerge chiaramente dal Nuovo Testamento – facevano parte della normalità quotidiana. Le parabole dei lavoratori (Mt 20,1-16) e dei talenti (Mt 25,14-30), al di là del loro significato specifico, attestano che questioni di salario minimo e di aumento di denaro non sono per niente scandalose per Gesù. Anzi, nella seconda parabola vengono menzionati senz'alcun commento gli stessi cambiavalute che Gesù aveva cacciato dal tempio (Mt 21,12). Gesù stesso frequentò ugualmente sia i ricchi che i poveri; tra i ricchi si pensi solo a Zaccheo, Giuseppe d'Arimatea e probabilmente Lazzaro.

Inoltre, *Mammona* deve essere usato per quello che è ossia mero mezzo, da impiegare per la realizzazione di valori umani e religiosi. La parabola dell'amministratore disonesto presenta addirittura come esemplare chi al livello del mero denaro appare disonesto, qualora lo impiega per realizzare i «tesori del cielo» (Lc 16,1-9). Proprio nella pericope che riunisce tutti i concetti greci “oikonomici”¹⁹, l'apprezzamento del padrone non si rivolge affatto alla persona del fattore, bensì soltanto alla sua «avvedutezza», cioè alla sua furbizia e scaltrezza, si potrebbe dire, insieme alla sua padronanza del mestiere. Qui risuona un po' infatti il versetto di Matteo «siate prudenti come i serpenti» (Mt 10,16). Chi investe bene i beni materiali (*Mammona*), che rispetto a quelli spirituali restano sempre relativi, sarà premiato da Dio. Il ricco, invece, ha accumulato egoisticamente per sé «un bene che, secondo il pensiero biblico, appartiene a Dio solo ed è destinato a tutti»²⁰. Nella prospettiva del regno di Dio le misure si modificano, e chi aiuta i poveri (secondo una vecchia tradizione interpretativa, gli «amici» sono un sinonimo per i «poveri») guadagnerà l'assicurazione per il futuro. Tuttavia dal testo non emerge «che il denaro è male per natura sua, anche se dal punto di vista del regno di Dio (non dalla prospettiva della giustizia terrena) non esiste

denaro pulito. Il dono è l'unica possibilità di lavare e pulire il denaro sporco: ecco il culmine del testo»²¹. Proprio con l'esempio di una persona disonesta, Gesù – spaventando evidentemente i suoi ascoltatori – fa comprendere che nell'utilizzo del denaro l'uomo può scoprire in sé possibilità ed energie per migliorare la propria posizione. Nella conseguenza di quest'annuncio di Gesù, il denaro non deve determinare quella che è la “casa di Dio”, ossia il tempio: l'intreccio tra denaro e culto religioso va definitivamente tagliato (*Mt 21,12-17*).

La stretta relazione che il Nuovo Testamento pone tra il denaro e la bramosia nonché l'avarizia, e quindi il rischio che l'uomo dimentichi Dio e il prossimo quando si fa determinare da Mammona (*Mt 6,24; Lc 16,13*), indica il vero avversario dell'annuncio di Gesù: non l'imperatore – egli può coesistere con Dio come dice la sua famosa affermazione «[r]endete dunque quello che è di Cesare a Cesare e quello che è di Dio a Dio» (*Lc 20,25; Mt 22,21; Mc 12,17*) – ma il denaro che acquista tutto il potere sull'uomo. Con questa che forse rimane l'affermazione più nota su Mammona, Gesù indica che il nemico principale non sta in una figura concreta della storia, ma si trova nell'intimo di ogni uomo stesso; e che egli non può facilmente sottrarsi a questa sfida definendo i due ambiti – fede e denaro – scissi e separati l'uno dall'altro: «la questione teologica di Dio e di come servirlo con tutto il nostro cuore e le questioni individuali-etiche, sociali e politiche di come gestire il denaro e i beni», nella prospettiva del Vangelo sono intimamente correlate²². Non Dio ha bisogno di lottare contro Mammona, che appunto non è una sorta di “contro-divinità”, ma l'uomo dentro il suo cuore. Infatti, l'equivalente della moneta che porta il volto dell'imperatore e deve essere resa a Cesare, è l'essere umano proprio, immagine di Dio, che con tutto se stesso deve essere reso a Dio. Per questo, il *logion* su Mammona va letto anche in diretto riferimento alla povera vedova che dona due spiccioli e viene lodata da Gesù perché sebbene avrebbe donato oggettivamente poco, relativamente al suo avere «ha messo più di tutti» (*Lc 21,1-4*).

Tornando ancora sulla frase di Gesù *Caesaris Caesari, Dei Deo*, va rilevato non soltanto che certamente essa è costruita in modo tale da finalizzare l'ubbidienza al Cesare tramite le tasse a quella di Dio, ma soprattutto il fatto che il sorprendente utilizzo del verbo “rendere” ha portato molti interpreti all'idea che si tratta dell'accettazione, da parte del cristiano che paga le tasse, della stabilità economica e pace politica dell'impero romano²³. Il fatto che quindi la *giustizia* economica e sociale “del mondo” non viene tolta e cancellata dalla grazia divina, ma al contrario confermata, si esprime poi anche nella parabola dei lavoratori nella vigna (*Mt 20,1-16*). Il salario che riceve l'ultimo semplicemente *corregge* la giustizia terrena, che si esprime

tramite il denaro, laddove essa produrrebbe povertà ed esclusione. Anche all'ultimo, infatti, deve essere garantito il minimo per vivere. Tale grazia, però, non gli si "comunica" oltrepassando i meccanismi economici umani: anch'essa lo raggiunge tramite il salario, cioè il denaro. In altre parole, il sistema economico e la "sua" giustizia può e deve senz'altro diventare *luogo* della grazia. Per questo motivo, la stessa economia deve sempre tenere conto nei suoi meccanismi del principio di *solidarietà*.

Ora, precisamente in questa prospettiva si chiarisce anche la radicalità dell'episodio del ricco giovane (*Mc* 10,17-31; *Mt* 19,16-30) al quale Gesù impone come ultimo passo alla perfezione quello di «vendere tutto e dare i soldi ai poveri». Di seguito si legge una delle frasi più discusse nella storia ermeneutica ossia che è «più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio». Occupiamoci innanzitutto della prima affermazione che, di nuovo, critica non l'aver in sé ma l'attaccamento ad esso, altrimenti nell'episodio di Zaccheo (*Lc* 19,1-10) Gesù non premierebbe con la salvezza il fatto che il capo dei pubblicani si converte promettendo di dare «la metà dei miei beni ai poveri». La radicale critica del denaro che nell'episodio del ricco giovane si conferma poi nella seconda affermazione, si comprende, quindi, non come un ideale di povertà materiale ma come radicale battaglia al rischio che esso si mette al posto di Dio (Mammona). Anche se fa parte del nostro mondo quotidiano, e Gesù l'ha riconosciuto in quanto tale – del resto le nostre società crollerebbero se da un giorno all'altro non ci fosse più la funzione sociale del denaro –, esso ha in sé la dinamica di pervadere tutto, rendere tutto paragonabile a tutto, e perciò si rischia di trasformarlo da "mezzo" a "fine". A ben vedere è proprio questa dinamica che viene denunciata da *Fratelli tutti*, citando nel n. 273 l'enciclica *Centesimus annus*: «[s]e non si riconosce la verità trascendente, allora trionfa la forza del potere, e ciascuno tende a utilizzare fino in fondo i mezzi di cui dispone per imporre il proprio interesse o la propria opinione, senza riguardo ai diritti dell'altro» (n. 44). Come diceva Georg Simmel, il denaro è *incolore* nel senso che può abbinarsi a tutto e qualsiasi cosa, facendo non solo perdere in questo modo all'uomo la vista per i veri fini della sua vita, ma anche erigendosi esso stesso all'assoluto perché "riceve" dagli uomini i predicati di Dio.

Il pensiero di Dio trova la sua essenza più profonda nel fatto che tutte le varietà e tutti i contrasti del mondo raggiungono in esso l'unità: [...] è la *coincidentia oppositorum*. [...] Indubbiamente, le sensazioni che il denaro suscita hanno, nel loro campo, un'affinità psicologica con quello²⁴.

In altre parole, il compito della *Dottrina sociale della Chiesa* è di prendere sul serio queste affermazioni neotestamentarie di Gesù senza cadere in «una specie di *pio dilettantismo* di gente che si compiace in un moralismo da quattro soldi, invece di ritenere suo preciso dovere morale procurarsi prima di tutto le necessarie cognizioni», perché «*un economicismo sordo alle esigenze morali è nefasto, ma non è meno nefasto un moralismo ignorante in fatto di economia*»²⁵. In questo senso, per Röpke proprio la riflessione liberale sul denaro appoggia e garantisce la realizzazione sociale dei valori cristiani: evitare l'inflazione crea stabilità sociale e non scarica i debiti sulle generazioni future, mentre inseguire il profitto ha la funzione non affatto anti-evangelica di essere provvidenza prima per se stessi e la famiglia, e poi agli altri. Nel caso contrario, come egli sottolinea, si creano quel collettivismo e socialismo che politicizza la carità e quindi la “snatura” dal suo essere virtù ossia espressione della conversione del cuore a Dio. Il denaro non ha la funzione di trasformarci in santi ed eroi, ma di assicurare quella libertà di fondo che ci consente di realizzare pienamente la scelta tra Dio e Mammona. Certamente, per diventare “santi” l’attaccamento al denaro è la strada sbagliata, ma questa decisione si situa appunto al livello della virtù individuale (e fede, speranza e carità, come si sa, sono come *virtù teologali*, la più egregia espressione di esse, e segni di grazia divina).

Proprio a tale punto, però, all’improvviso la parabola dei talenti sembra di stonare con questo risultato (*Mt 25,14-18*): Dio giustifica qualsiasi agire per profitto? Nel *Romanzo da tre soldi*, Bertolt Brecht chiede infatti se ogni forma (“capitalistica”) di fare profitto e di mettere a rischio persino le vite di altre persone, può ritenersi “coperta” da questa parabola?²⁶ Al limite, i talenti che vengono sfruttati per il guadagno, possono essere anche delle vite umane? Infatti, dato il tasso altissimo del guadagno dei primi due servi, certamente si pone la domanda in che modo essi l’hanno ottenuto: si può quindi pensare alla “santificazione di qualsiasi mezzo” per ottenere il profitto? Anche la dichiarazione del padrone («io mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso») non fa pensare a metodi “moralì”²⁷.

Specificando che certamente una tale interpretazione sarebbe in totale disaccordo con quanto rilevato dalla lettura di tutti gli altri testi del Vangelo, bisogna innanzitutto distinguere tra i primi due e il terzo servo. Per quanto riguarda i primi due, dalla parabola deriva il messaggio che siccome i talenti riportano alle *capacità* dei singoli, allora la parabola non presenta un Dio cinico ma comprensivo con l’uomo: un signore buono che non soltanto non sovraccarica l’uomo con le sue aspettative, ma che assegna i compiti ai singoli a seconda delle loro possibilità. Inoltre, i talenti non sono capacità che si realizzano automaticamente, ma caratteristiche del soggetto a cui non

viene tolto l'obbligo di impegnarsi. Il terzo servo, infatti, nella sua risposta che dà al padrone appare come dissimulatore e quindi la sua paura come atteggiamento che non porta a nessun risultato. Ma soprattutto, il discorso del signore rivela che anche con un minimo di talenti, si può fare del bene: Dio non premia la quantità del risultato, ma la volontà buona. Proprio per questo significato etico-teologico del successo economico, Calvino poteva identificare questa parabola in modo particolare con la sua teologia interpretando i talenti come l'utilità che ciascuno porta alla società, e che in questo modo viene realizzata la volontà di Dio²⁸.

Prendendo sul serio il dato biblico, ne emerge una radicale critica sociale che qualifica in modo particolare il pontificato di Francesco. Le affermazioni di quest'ultimo devono quindi essere lette nella prospettiva più ampia della santificazione che Gesù chiede al cristiano, all'interno della quale l'uso del denaro trova la sua giusta collocazione: «Gesù sintetizza tutta la Rivelazione chiedendo al credente di *arricchire davanti a Dio*»²⁹.

Sta in questo aspetto il momento decisivo della parabola del debitore spietato (*Mt 18,23-35*): se la si legge non dall'inizio, cioè dalla remissione dell'immenso debito al primo servo, ma direttamente a partire dall'atteggiamento di questo contro il secondo servo che gli doveva la 600.000ma parte del suo debito, esso appare del tutto usuale rispetto alle leggi ed istituzioni di allora³⁰. Solo l'immensa remissione del re cambia lo sguardo su ciò che accade tra i due servi. Il *dono*, come sottolinea l'enciclica *Caritas in veritate*, è un elemento che nell'ordinamento economico non può mancare, esattamente come il denaro, i contratti, le istituzioni e gli ordinamenti, affinché si può parlare di un'economia *umana*. Certamente questa umanità appare qualora si considera la dinamica economica e la funzione del denaro nella luce della grazia divina. Contemporaneamente, la parabola insegna che questo atteggiamento di magnanimità non si può richiedere o assicurare tramite i mezzi della politica, ma solo tramite l'*imitatio*. Il primo servo appare in una cattiva luce proprio in quanto non è riuscito ad imitare ciò che il re ha fatto nei suoi confronti.

Dalla prospettiva esattamente contraria viene raccontato l'episodio del denaro sporco (*Mt 27,3-10*): il fatto che i sommi sacerdoti si rifiutano di aggiungere le monete d'argento al tesoro del Tempio, li rende ipocriti, dato che nel giustificare la crocifissione di Gesù non si sono posti nemmeno un minimo di tali pensieri. Il denaro, di per sé "mezzo" e quindi "neutro", in questo contesto diventa un simbolo che tradisce la loro falsità. Nello stesso tempo, l'investimento di tale somma nell'acquisto del Campo del vasaio realizza l'ultimo compimento del Vangelo di Matteo (è speculare a *Mt 2,17*): come nelle mani degli uomini il denaro può diventare tradimento della

loro falsità, per Dio diventa mezzo per compiere la storia della salvezza. In questo senso, proprio Lutero ha sottolineato come le trenta monete divennero quel peso per l'esistenza stessa di Giuda che nonostante il suicidio non lo lascia: il peccato si rivela qui, in lui come in ogni uomo, come l'*homo incurvatus*, in sé chiuso³¹, e non a caso in questo momento simbolo esteriore ne è il denaro.

3. La povertà spirituale e la legittimità della ricchezza e del denaro: linee concrete di responsabilità

L'analisi biblica nella luce di una riflessione etico-sociale dà espressione, in modo variegato, del versetto: «L'amore del denaro è la radice di ogni sorta di cose dannose, e correndo dietro a questo amore alcuni [...] si sono del tutto feriti con molte pene» (1 Tim 6,10). Il ricco, così sintetizza il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* con i Padri della Chiesa – Clemente Alessandrino, Giovanni Crisostomo, Basilio il Grande, Gregorio Magno – nella Bibbia non viene condannato ma la sua responsabilità sta nell'essere «amministratore di ciò che possiede» e quindi nella funzione sociale del suo possesso³². Con quest'analisi conviene anche la disanima dell'atteggiamento di Gesù stesso di fronte al denaro, in quanto egli secondo la sintesi di Bruno Maggioni «non usa denaro, ma non per una visione dualistica delle cose, né per una scelta ascetica»³³, così come non ha mai preteso una vita ascetica da parte dei suoi discepoli.

Come dimostra anche la parabola del ricco cattivo e l'episodio di Zaccheo (Lc 19,1-10), sono dunque gli atteggiamenti verso i poveri – sia a livello individuale in forma di aiuti concreti, sia a livello politico-economico tramite la realizzazione di inclusione e giustizia sociale – che qualificano la ricchezza. Essa in ultima analisi non si identifica quindi *tout court* con un valore o un disvalore, ma acquisisce questa qualificazione morale e religiosa tramite l'atteggiamento che il singolo, come singolo o nella sua funzione nel mondo politico ed economico, esprime attraverso il suo utilizzo e la sua destinazione. Per questo motivo, per la *Dottrina sociale della Chiesa* la dignità umana impedisce di degradare il povero a mero ricevente di denaro: l'aiuto deve mirare alla sua reintegrazione attiva nei processi sociali, a partire dal lavoro.

Se la ricchezza *in sé* non è un valore o disvalore, lo stesso vale anche per la povertà: il messaggio del Vangelo non è che solo il povero si salva (da cui deriverebbe come messaggio individuale e sociale un invito ad impoverirsi); anzi, nella parabola della donna che ritrova la moneta perduta (Lc 15,8), il versetto immediatamente seguente parla della gioia della donna che essa

condivide immediatamente con «le amiche e le vicine». Qui il denaro risulta esplicitamente connotato con un sentimento positivo.

Questo ragionamento della *Dottrina sociale della Chiesa*, rispetto al messaggio biblico che si basa non solo sulla predicazione di Gesù – che si potrebbe riassumere nel non essere legati a Mammona ma trovare il proprio tesoro in cielo – ma anche sull'esperienza delle prime comunità cristiane che vendevano tutto e vivevano spesso di elemosina, cerca uno sguardo che comprenda tutta la società. Grazie alle istituzioni politico-economiche moderne, si esprime in modo coerente quel messaggio che non solo nella Bibbia ma anche nella tradizione cristiana spesso è espresso in modo addirittura contraddittorio: così, molti Padri della Chiesa e teologi nell'antichità e medioevo accusavano i ricchi di essere colpevoli per la loro stessa ricchezza, mentre non si vedeva nessun problema di continuare a chiedere loro delle elemosine, e quindi di “vivere” della loro ricchezza. E per ottenere più elemosina, si disegnava la vita dei poveri come miseria disumana, ma ciò certamente non impediva di presentare il povero come «uomo felice e virtuoso». Queste contraddizioni nascevano, come analizza Leclercq, non solo dall'occasionalità del tema negli stessi scritti dei Padri, ma anche per il fatto che la «prima riflessione cristiana è puramente morale; non si occupa di organizzazione sociale»³⁴.

Nell'enciclica *Fratelli tutti* si legge a proposito:

è carità stare vicino a una persona che soffre, ed è pure carità tutto ciò che si fa, anche senza avere un contatto diretto con quella persona, per modificare le condizioni sociali che provocano la sua sofferenza. [...] Se qualcuno aiuta un altro dandogli da mangiare, il politico crea per lui un posto di lavoro, ed esercita una forma altissima di carità che nobilita la sua azione politica (n. 186).

Accanto al politico sta però, con la stessa argomentazione, anche l'imprenditore, il direttore di banca e chiunque si impegna, investendo il proprio denaro, a creare ricchezza per gli altri e soprattutto aiuto per i poveri. Condizione per vedere nell'agire *in oeconomicis* un atto di carità è, però, come nel caso del politico, che il fine dell'agire è il bene comune e dell'altro. In questo modo, usare il denaro può essere ugualmente caritatevole quanto donarlo, anzi si comprende come le due attività si richiedono e si completano a vicenda. Mentre la povertà deve innanzitutto esprimere un atteggiamento, quindi uno stile di umiltà e rinuncia individuale all'ego per fare spazio e includere l'altro, e smette di essere “virtù” quando è una situazione forzata e non dipendente dalle scelte del singolo, la ricchezza non de-

ve sostituirsi ai veri fini della vita, che oltre materiali devono sempre essere spirituali, ma è legittima e anzi eticamente positiva a livello sociale dove crea le libertà e possibilità affinché il singolo possa realizzare scelte morali e progetti di vita, contribuendo al miglioramento della situazione per tutti e *a fortiori* per i poveri. Wilhelm Röpke affermava giustamente:

[l]a *charitas* è senza dubbio sempre salutare e fa bene all'anima del donatore. Ma credo che sia una forma superiore del donare, se si considera prima se rappresenti sempre la cosa migliore per chi riceve il dono. Il maggiore beneficio per lui è senza dubbio quello di renderlo non bisognoso di beneficenza³⁵.

Con questa distinzione tra livello *individuale* e *sociale* di ragionare sul denaro nella dialettica tra povertà e ricchezza, si riesce ad individuare il *giusto rapporto* tra esse, che rispecchia la predicazione di Gesù e la fa comprendere al nostro mondo di oggi.

Nell'enciclica *Quadragesimo anno* troviamo esplicitato, infatti, il «principio direttivo dell'economia», nel senso che le dinamiche economiche, tra cui la distribuzione della ricchezza tramite la funzione sociale del denaro, devono essere governate da un *doppio principio*, «e tali sono la giustizia e la carità sociali»: mentre la giustizia sociale si riferisce alle *regole giuste* del mercato e gestisce quel corretto realizzarsi di essa che garantisce libertà e produce ricchezza nel modo giusto, la «carità sociale poi deve essere come l'anima di questo ordine» (n. 89). In altre parole, anche l'ordinamento più giusto e le istituzioni più eque non realizzano ancora un sistema adeguato alla dignità di ogni essere umano quale figlio e figlia di Dio. Senza un atteggiamento spirituale – che può essere inteso in senso religioso o laico – di prossimità, cioè di rendersi continuamente prossimo dell'altro, anche la migliore economia degenera in un sistema disumano. È precisamente questo il senso dell'affermazione provocatoria di Papa Francesco: «[q]uesta economia uccide» (*Evangelii gaudium*, n. 53). Non si tratta, in altre parole, della condanna dell'economia del libero mercato, ma della denuncia profetica delle gravi disuguaglianze e infine anche della distruzione di libertà che esso ormai crea. Tale denuncia, del resto, non è nuova, in quanto liberisti, keynesiani, ordoliberali e altri hanno cercato, con questa analisi, di “migliorare” il liberalismo economico sin dall'inizio del XX secolo. Nelle parole della *Dottrina sociale della Chiesa* si afferma che la sola ragione o logica economica certamente «è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità» (*Caritas in veritate*, n. 19). Questo rapporto emerge

con particolare chiarezza da quella parabola che Papa Francesco ha messo al centro della sua ultima enciclica: il buon samaritano (*Lc* 10,25-37) individua che cosa significa la carità cristiana nei confronti del *prossimo*. Come contro-narrazione dell'umanità rispetto al "paradigma" di Caino ed Abele, Gesù ci presenta l'immagine di un'umanità guidata dall'amore del prossimo. Ma anche questo amore, così spiegano Peter Turkson e Peter Schallenberg, ha dei presupposti impliciti di ordine economico, e quindi della funzione oggettiva e "buona" del denaro: da dove il samaritano ha preso l'asino, senza il quale non avrebbe mai potuto aiutare il povero? Nel caso probabile che l'abbia dovuto comprare, la stessa parabola ci riporterebbe alla necessità di poter guadagnare e risparmiare denaro. Lo stesso ragionamento vale per l'esistenza della locanda che senz'altro è un'impresa con cui l'oste deve inseguire un'attività lucrativa³⁶. E infine, per assicurare l'eventuale cura in futuro, cioè in assenza dello stesso samaritano, quest'ultimo lascia «due denari» e la promessa di pagare anche l'eventuale differenza di costi purché l'oste adoperi la necessaria cura. Infine, il ragionamento di non lasciare queste cure al "caso" di un buon samaritano che passa, ma che bisogna istituzionalizzare tale *amore sociale* o solidarietà, porta all'esigenza di regole e istituzioni politiche per l'organizzazione economica della carità. Dalla parabola emerge quindi, in modo indiretto ma tutt'altro che velato, che questioni di giustizia economica (denaro) e carità individuale devono, nella prospettiva sociale del Vangelo, sempre integrarsi a vicenda.

Il vero problema nella nostra società, secondo la *Fratelli tutti*, è che nonostante lo sviluppo e la ricchezza acquisita, «siamo cresciuti in tanti aspetti ma siamo analfabeti nell'accompagnare, curare e sostenere i più fragili e deboli» (n. 64). Ciò può essere certamente anche una conseguenza del fatto che abbiamo sostituito Dio con Mammona; ma senza denaro e ricchezza diventa ugualmente impossibile soccorrere le tante persone fragili e deboli: per comprenderlo basta guardare agli ospedali cattolici, alle scuole e alle tante istituzioni gestite dalla Chiesa, e che senza sostegno pubblico non potrebbero reggersi in piedi. Lo sguardo preferenziale ai poveri, che l'attuale magistero richiama per formulare un'autentica proposta di *umanesimo cristiano*³⁷, non esclude affatto di occuparsi di questioni relative a denaro, ricchezza ed economia in generale, ma al contrario può essere credibile solo a patto di includerle.

- ¹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, a cura di G. Galli, BUR, Milano 2014²¹, p. 176.
- ² *Ivi*, p. 37.
- ³ Cfr. *Caritas in veritate*, n. 37.
- ⁴ G. PIANA, *Regole di mercato e coscienza cristiana*, in AA.VV., *Denaro, ricchezza, uso dei beni (Parole spirito e vita. Quaderni di lettura biblica, 42)*, EDB, Bologna 2000, pp. 119-130 e 233-250, qui p. 241.
- ⁵ W. EUCKEN, F. BÖHM, *Vorwort. Die Aufgabe des Jahrbuchs*, in *Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft 1 (1948)*, pp. VII-XI, cit. in F. FELICE, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 26.
- ⁶ W. RÖPKE, *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, trad. it. di S. Cotellessa, il Mulino, Bologna 2004, p. 58.
- ⁷ Cfr. L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 160-161.
- ⁸ Cfr. F. FELICE, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Scholé-Morcelliana, Brescia 2021, p. 73.
- ⁹ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, Grimaldi, Napoli 1780, p. 12; cit. in BRUNI, ZAMAGNI, *Economia civile*, cit., p. 75.
- ¹⁰ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. d'Addio (*Ediz. crit.*, 33), Città Nuova, Roma-Stresa 1997, p. 495.
- ¹¹ A. ROSMINI, *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda*, in ID., *Sulla felicità. Saggi su Foscolo, Gioia, Romagnosi*, a cura di P. P. Ottonello (*Ediz. crit.*, 54), Città Nuova, Roma-Stresa 2011, pp. 123-174, qui p. 143.
- ¹² ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 44.
- ¹³ L. BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2009³, p. 84.
- ¹⁴ Cfr. FELICE, *Popolarismo liberale*, cit., pp. 26, 32 e 36.
- ¹⁵ Cfr. W. KORFF, *Der sozialethische Paradigmenwechsel: Voraussetzungen und Konsequenzen*, in AA.VV., *Handbuch der Wirtschaftsethik*, vol. 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, pp. 212-225.
- ¹⁶ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia (*Ediz. crit.*, 27-28A), Città Nuova, Roma-Stresa 2013-2015, III, p. 136.
- ¹⁷ Cfr. W. RÖPKE, *Umanesimo liberale*, a cura di M. Baldini (*I Grandi Liberali*, 5), Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 113.
- ¹⁸ J. LECLERCQ, *Il cristiano di fronte al denaro* (*Enciclopedia cattolica dell'uomo d'oggi*, V,59), trad. it. di O. Pittatore Cassinis, Paoline, Catania 1958, p. 31.
- ¹⁹ L'amministratore è l'*oikonomós* che realizza l'amministrazione, *oikonomía*, nella misura in cui amministra, *oikonomein*.
- ²⁰ G. ROSSÉ, *Il denaro e la ricchezza nell'evangelista Luca*, in AA.VV., *Denaro, ricchezza*, cit., p. 124.
- ²¹ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, vol. 3. Lk 15,1-19,27 (*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, III,3), Benzinger-Neukirchener, Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn 2001, p. 80.
- ²² A. MERZ, *Mammon als schärfster Konkurrent Gottes: Jesu Vision vom Reich Gottes und das Geld*, in S.J. LEDERHILGER (a cura di), *Gott oder Mammon: Christliche Ethik und die Religion des Geldes*, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern 2001, pp. 34-90, qui p. 90; trad. nostra. La stessa interpretazione si trova in A. NAUD, *Il Vangelo e il denaro*, trad. it. di G. Romagnoli, Queriniana, Brescia 2017, pp. 27-32.
- ²³ Cfr. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lucas*, vol. 4. Lk 19-28-24-53 (*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, III,4), Neukirchener-Patmos, Neukirchen-Vluyn-Düsseldorf 2009, p. 96.
- ²⁴ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino 2004, p. 345.
- ²⁵ W. RÖPKE, *La statizzazione dell'uomo*, in ID., *Il Vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, a cura di C. Lottieri, Rubbettino-Leonardo Facco, Soveria Mannelli-Treviglio 2006, pp. 143-154, qui p. 148.
- ²⁶ Cfr. B. BRECHT, *Dreigroschenroman*, in ID., *Gesammelte Werke XIII*, Frankfurt a.M. 1967, pp. 1142-1143.
- ²⁷ Cfr. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, vol. 3, Mt 18-25 (*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, I,3), Benzinger-Neukirchener, Zürich-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1997, p. 501.
- ²⁸ Cfr. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, cit., p. 513.
- ²⁹ *Compendio*, n. 326; con riferimento a Lc 12,21.
- ³⁰ Cfr. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, cit., p. 71.
- ³¹ Cfr. *ivi*, p. 244.
- ³² *Compendio*, n. 329.

³³ B. MAGGIONI, *Gesù e il denaro*, in AA.VV., *Denaro, ricchezza*, cit., pp. 111-118, qui p. 111.

³⁴ LECLERCQ, *Il cristiano*, cit., p. 39.

³⁵ W. RÖPKE, *Il Vangelo non è socialista*, in ID., *Il Vangelo non è socialista*, cit., pp. 65-76, qui p. 75.

³⁶ Per l'interpretazione, cfr. P. TURKSON, P. SCHALLENBERG, *Fratelli tutti. Eine theologische Sozialethik der politischen Liebe* (Kirche und Gesellschaft, 475), [https://www.gruene-reihe.](https://www.gruene-reihe.eu/wp-content/uploads/2020/12/Kath_Gesell_Broschuere_Nr-475_A5_final.pdf)

[eu/wp-content/uploads/2020/12/Kath_Gesell_Broschuere_Nr-475_A5_final.pdf](https://www.gruene-reihe.eu/wp-content/uploads/2020/12/Kath_Gesell_Broschuere_Nr-475_A5_final.pdf) (consultato il 1° aprile 2021), p. 11.

³⁷ Cfr. M. SCHLAG, *The Historical Development of Christian-Catholic Humanism*, in: D. MELÉ, M. SCHLAG (a cura di), *Humanism in Economics and Business. Perspectives of the Catholic Social Tradition*, Springer, Dordrecht et al. 2015, pp. 13-32.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Coppia di puttini librati in volo*, Pardi Rinaldo (1898/1945) - 1920-ca. 1925 - maiolica dipinta a smalto, lumeggiata in oro sulla tesa, cm 3 x 16 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

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

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

Antonio Magliulo*

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

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

Keywords: Statalismo, Liberalismo, Mercato, Costituzione.

1. Introduzione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Conclusione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ *Ivi*, p. 147.

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

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

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

¹² *Ivi*, p. 49.

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

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

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



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

Traditori benintenzionati: i liberali italiani e lo Stato

Well-Intentioned Traitors: Italian Liberals and the State

Alberto Mingardi*

La scarsa influenza del liberalismo italiano contemporaneo non è riconducibile solo a fatti contingenti, ma affonda le sue radici nelle peculiarità della declinazione italiana di questa dottrina politica. In particolare, l'identificazione con lo Stato centrale e la sordità ai corpi intermedi, anche in funzione anti-cattolica, marcano sin da principio la sua storia. Ciò ha enfatizzato le difficoltà nel rapporto fra liberalismo e democrazia, indebolendo la capacità dei liberali di comprendere la società italiana. Quelle difficoltà, risalenti all'epoca dell'unificazione, riverberano nella cosiddetta prima repubblica e nell'epoca attuale. Un confronto con pensatori come Francesco Ferrara e Luigi Sturzo, quest'ultimo un faro del "personalismo" italiano, consentono di capire meglio i problemi di ieri e di oggi, che fanno sì che il liberalismo in Italia spesso sia stato incapace di opporsi allo "Stato tutto".

The vanishing relevance of contemporary Italian liberalism is not only due to contingent facts, but is rooted in the peculiarities of the Italian declination of this political doctrine. In particular, the identification with the central state and the deafness to intermediate bodies, non least in an anti-Catholic function, marked its history from the beginning. This emphasized the difficulties in the relationship between liberalism and democracy, weakening the ability of liberals to understand Italian society.

Those difficulties, dating back to the time of the unification of the Italian Kingdom, reverberate in the so-called first republic and in the current era. A comparison with thinkers such as Francesco Ferrara and Luigi Sturzo, the latter a leading light of Italian "personalism", allows a better understanding of the problems of yore and of today, which often make liberalism in Italy incapable of opposing the "State-everything" decried by Sturzo.

Keywords: Italia, Federalismo, Liberalismo.

La debolezza di una cultura politica si vede nel momento in cui è messa sotto stress. Gli ultimi dieci anni di vita italiana ci hanno consegnato la scomparsa della "libertà liberale" dal vocabolario politico.

* Alberto Mingardi, professore associato in Storia delle dottrine politiche, Università IULM Milano.

In questo decennio, al contrario, il dibattito pubblico si è incardinato sempre di più sui temi identitari, non diversamente che in altri Paesi occidentali. Tuttavia, stupisce come dall'agenda non siano scomparse solo alcune "risposte" liberali (l'introduzione di alcuni elementi di concorrenza nella fornitura dei servizi pubblici, la riduzione della pressione fiscale, la privatizzazione delle imprese pubbliche) ma in generale le stesse "domande" attorno a cui gli italiani si sono interrogati a partire dalla fine della prima repubblica. Siamo, da allora, un Paese "in transizione", che ha cercato di adeguare il proprio modello istituzionale, attraverso grandi e piccole riforme (Costituzione, pubblico impiego, eccetera), alcune di successo e molte invece naufragate. Durante questa lunga transizione incompiuta, la stessa parola "libertà" si era inflazionata e veniva utilizzata nei modi più diversi, spesso approssimativi ma comunque rivelatori di un bisogno: quello di collocarsi nel solco di una cultura "liberale", dopo la fine della guerra fredda. A destra come a sinistra, quella sorta di *belle époque* seguita al crollo del muro in Italia è stata segnata dal proliferare di simboli politici attraverso i quali il Paese e la sua classe dirigente hanno cercato, disperatamente, di aggrapparsi all'Occidente avanzato. Dall'uso improprio della parola "liberal"¹, che paradossalmente diede il nome a una rivista e una fondazione di cultura politica non avversa al centro destra, all'utilizzo di immagini come l'"asinello" e l'"elefantino" nell'onomastica elettorale, sino alla parola "governatore" appiccicata addosso ai Presidenti di Regione: abbiamo, per qualche anno, provato a fare gli americani.

Quest'ansia di modernizzazione è stata disattesa. È probabile che, prima ancora della pandemia, gli italiani fossero già "stanchi": stanchi di aver puntato sui leader più diversi (l'imprenditore e il professore, il grande tecnico e il giovane sindaco) ma tutti, alla fine, analogamente incapaci di lasciare un segno profondo. Può essere che troppo spesso la politica abbia fatto appello al "vincolo esterno" rappresentato dall'appartenenza all'Unione europea: a furia di invocarlo come grimaldello per scardinare rendite e meccanismi perversi, si è costruito inavvertitamente un racconto per cui ogni riforma è quasi per definizione etero-diretta, estranea al vissuto e alle sensibilità del Paese. Può essere che tutto il sistema dei partiti sia in crisi, incapace ormai strutturalmente di attrarre talenti e persone determinate, orfano di qualsiasi impalcatura intellettuale e proprio per questo destinato a fare da buca delle lettere per i diversi gruppi di interesse.

Tuttavia, colpisce la convergenza sostanziale fra "internazionalisti" (sostenitori a spada tratta dell'opzione europea) e "sovranisti" (nazionalisti), fra "tecnocrati" (fautori della "competenza" al governo) e "populisti" (per cui è l'efficace rappresentanza dei sentimenti del Paese l'unico requisito del

buon governante)². Convergenza sull'idea che l'intervento pubblico (gestito rispettivamente dai "competenti" e dagli "onesti") sia l'unica risposta accettabile a qualsiasi problema sociale. Che creare spazi di competizione e di mercato non possa essere un modo per stimolare attori sociali diversi a provare, ciascuno a suo modo, a offrire una soluzione. Ciò ha ripercussioni serie, che sono vieppiù evidenti: si pensi all'enorme aumento del debito pubblico (passato dal 134,6 al 156% del PIL), non appena il contesto pandemico ha consentito l'allentamento dei vincoli europei, e all'idea che le diverse "transizioni" (energetica e digitale) debbano essere pilotate dall'alto, in una logica di sottomissione della tecnologia alla politica. Ci sono idee che hanno davvero conseguenze, tangibili e immediate.

Fra le concause di quanto sta avvenendo in questi anni c'è anche la debolezza storica del liberalismo italiano. Una debolezza che non riguarda tanto, per così dire, una tradizione di pensiero, che in Italia ha avuto esponenti di assoluto rilievo, ma invece le circostanze in cui è maturata una cultura politica.

Quando nel 1994 Forza Italia si presentò agli elettori come "partito liberale di massa", in molti non riuscirono a trattenere un sorriso. Nei libri di storia, Forza Italia non verrà ricordata per la sua pretesa impronta ideologica ma per le eccentricità della sua leadership. Sia chi lo ama che chi lo odia deve ammettere che Silvio Berlusconi ha cambiato il linguaggio politico: semplificandolo e "democratizzandolo". Mentre usava le stesse parole del discorso comune, Berlusconi però ha avvicinato anche i *temi* della politica ai cittadini, facendo di pressione fiscale e asfissia normativa i *topoi* della cosiddetta seconda repubblica. Fra il dire e il fare, però...

Nei suoi vent'anni di vita, quella forza politica è stata a lungo un partito "di massa", ha attinto a una retorica liberale nelle sue campagne elettorali, raramente ha preso iniziative liberali una volta al governo. Perché il suo leader adottò quelle parole d'ordine, nel giorno della discesa in campo, si capisce. Erano coerenti col suo profilo d'imprenditore, con la promessa più o meno esplicita di raddrizzare il carrozzone dello Stato italiano come fosse un'azienda, ma più ancora s'inserivano nel campo che era stato arato, nel decennio precedente, da Ronald Reagan (1911-2004) negli Stati Uniti e da Margaret Thatcher (1925-2013) in Inghilterra. L'Italia della prima repubblica, coi suoi "politici di professione", non aveva prodotto nulla del genere. La cosa che ci somigliava di più era il ribellismo fiscale della prima Lega. L'uomo che aveva americanizzato la televisione (per inciso, con una serie, *Dallas*, il cui *plot* si basa su una rappresentazione talmente caricaturale del capitalismo che farebbe sospettare il proprietario di Canale5 di intelligenza col nemico) ora americanizzava la politica.

Il fatto che non ci fosse stata nessuna svolta “liberal-liberista” nella politica italiana dell’epoca, con Giovanni Malagodi (1904-1991) molto attento a tenere le distanze dal “neo-liberismo” (non si chiamava ancora così), e che semmai a cogliere la portata del fenomeno e a esserne affascinato fu qualche esponente della Democrazia cristiana o, per ironia della sorte, del Partito socialista, dice molto del fallimento cultural-politico del liberalismo nell’Italia del dopoguerra. Un partito liberale di massa induceva al sorriso non solo perché la cultura liberale era elitaria, a suo modo fiera di rappresentarsi come quel che rimaneva di un’avanguardia ottocentesca. Ma anche per ciò che, in Italia, quell’avanguardia ottocentesca rappresentava. Più che di uno “Stato minimo”, nell’Italia di quel tempo si coltiva l’immagine di uno “Stato serio” (in larga misura immotivata, visto che scandali e ruberie appartengono alla storia della nostra classe politica sin dall’avvento dello Stato unitario), contrapposto a quello, grottesco, fascista e a quello partitocratico che vi ha fatto seguito.

Il problema di fondo risiede proprio qui: nella sovrapposizione fra liberalismo e Stato.

Quando nasce lo Stato, nel nostro Paese, è uno Stato che si dice “liberale”. Liberale è il primo quarantennio di storia del Regno: il liberalismo dell’epoca è inteso come l’ideologia unificante del ceto politico e funzionariale. La sorpresa non è tanto che venga travolto dall’avvento della politica di massa. Le difficoltà dei liberali nel venire alle prese con l’espansione del suffragio, che pure è in qualche modo una conseguenza del vocabolario che essi stessi riescono ad affermare predicando riforme ed emancipazione per diversi gruppi sociali, non è un fenomeno esclusivamente italiano. Nel suo *Europe Transformed: 1878-1919*, Norman Stone (1941-2019) ha proposto un grande affresco sincronico della politica europea al volgere del secolo. Per la prima volta, ragiona Stone, il progresso economico “colpisce” comunità politiche diverse per istituzioni e cultura, ma grossomodo nello stesso tempo. Si accorciano i ritardi nell’industrializzazione e le trasformazioni economiche innescano contraccolpi sociali un po’ dappertutto. Così come dappertutto la politica si pone il problema di come “governarli”. In un contesto nel quale per la prima volta si osservano partiti politici organizzati e solidi, le reazioni di diversi sistemi politici appaiono sincrone.

A partire dagli anni Settanta dell’Ottocento, per Stone, il liberalismo cambia pelle e carattere. Si eclissano i “liberali classici” («i liberali classici credevano nel libero scambio e nell’opportunità di contenere al massimo l’interferenza dello Stato nell’economia»³), a vantaggio di un paradigma dell’“efficienza nazionale” (che «significava governo forte, combinato con misure di assistenza sociale per tacitare i socialisti»⁴), una sorta di “liberali-

smo tecnocratico” che si poneva il problema di gestire l’incipiente questione sociale portandone le istanze all’interno del dibattito politico. Questo in Italia avviene con maggiore facilità e maggiore profondità che altrove. Il Regno d’Italia è uno di quei rari casi in cui un’istituzione viene progettata prima al tavolo da disegno e poi costruita nel mondo delle cose e degli uomini. La sua natura di “progetto” è evidente se pensiamo che esso nasce come sogno e aspirazione delle classi colte, invaghitesi di un sentimento “unitarista” che coincide con la proiezione politica di un’identità culturale. L’Italia è un caso da manuale di nazionalismo: prima la lingua, poi la cultura, poi un’indipendenza politica da conquistare in una “lotta” che è idealmente un processo di purificazione. Ma il Regno è un progetto anche perché le astrazioni degli intellettuali mal si piegano alle necessità concrete dei politici. L’unità è vagheggiata a lungo ma conquistata in men che non si dica, complici una serie di fortune o di incidenti della storia. La necessità di venire alle prese coi problemi eminentemente pratici che essa pone costringono a fare di necessità virtù e imporre a tutto il Paese il modello politico e amministrativo del Piemonte. I Savoia possono farlo perché “conquistano” il resto della Penisola. La classe dirigente, sabauda e non solo, converge su quel modello perché pensa di non avere più tempo per immaginarne un altro. Dopo l’Unità, l’unico tentativo di diluire il centralismo sabauda è quello di Marco Minghetti (1818-1886), che prospettò un sistema articolato per Regioni (“consorzi obbligatori fra province”) immaginando che ciascuna di esse potesse diventare l’ente di riferimento per l’erogazione di alcuni beni pubblici. Il punto di vista di Minghetti era che l’unità politica non dovesse passare automaticamente per l’unità amministrativa. La sua intuizione, a lungo pervicacemente negata dalle classi dirigenti italiane, era che l’eredità pluralistica del Paese non dovesse essere intesa come un qualche cosa di cui liberarsi ma al contrario come un “dato”, sul quale provare a cucire il nuovo vestito unitario. Com’è noto, il successivo governo, guidato da Bettino Ricasoli (1809-1880), affossò i progetti minghettiani.

Poche idee sono più intrinsecamente illiberali di quella del desiderio di ridurre la diversità a unità. Dove è una cultura politica “forte” (come in Inghilterra), il liberalismo non coincide con un progetto da imporre a un Paese riottoso. L’elaborazione intellettuale arriva al traino di una storia istituzionale, fatta di tentativi più o meno riusciti di reagire alle pretese del potere arbitrario. Non è un caso se non ricordiamo come particolarmente “liberali” quei Paesi che nel corso del Settecento hanno incrociato un sovrano “illuminato”, pronto a mettere i suoi poteri al servizio di un progetto di emancipazione. L’eredità dei sovrani “illuminati” è al massimo amministrativa, non politica. La cultura liberale è forte dove si specchia

in un arcipelago di istituzioni che magari, prese singolarmente, “liberali” non sono, ma ciascuna rappresenta a suo modo un punto di frizione con le pretese del potere sovrano.

L'Italia dove il liberalismo è endemico è fortemente centralista, forse più per necessità che per convinzione: ma uno Stato accentratore tende, dirà don Luigi Sturzo (1871-1959) nell'Appello ai Liberi e Forti, a «limitare e regolare ogni potere organico e ogni attività civica e individuale». Del paradigma dell'“efficienza nazionale” e dei suoi tempi, l'Italia liberale assorbe il positivismo giuridico, che nella variante italiana diventa una dottrina delle norme che giustifica il potere discrezionale dei “normatori”. Lo Stato che si dice “liberale” è una grande burocrazia, che s'incurva a vantaggio di alcuni gruppi sociali (l'incipiente borghesia industriale), i quali uniscono a una chiara percezione dei propri interessi una retorica del progresso. La grande industria italiana succhia fin da subito tutti i privilegi che può, si fa “proteggere” da una burocrazia “amica” alla quale dà credito e dalla quale si fa fare credito. Anche per questo, da noi, il passo verso le nazionalizzazioni risulterà più breve che altrove e anche per questo non mette radici quella “cultura del mercato” che richiede diffidenza e antagonismo, non connivenza, con lo Stato imprenditore. Il grande motivo culturale del progresso da noi non è solo protezione, ma sta anche nelle avventure coloniali, quelle con cui speriamo di guadagnarci un posto al tavolo dei grandi, e in quell'anticlericalismo che è il vero motivo ideologico di fondo dell'Italia liberale. Nel nostro Paese l'anticlericalismo rappresenta non la rivolta di un'eterodossia contro un'ortodossia, ma la sostituzione di un'ortodossia a un'altra, l'esperimento di divellere la cultura cattolica perché incompatibile con la legittimità del nuovo potere.

Nei Paesi dove il liberalismo è forte e radicato, la libertà religiosa è il calco sul quale tutte le altre si modellano. Anche la libertà di ricerca, indispensabile cornice della scienza, viene di lì. Da noi la libertà religiosa – di cui la libertà di aprire scuole e università religiose fa parte a pieno titolo – è negata in nome di un liberalismo che deve preservare la fragile lealtà di cui gode lo Stato dalla competizione comprensibilmente temuta della Chiesa cattolica. A un monopolio di credenze non si sostituisce la concorrenza ma un altro monopolio.

Dovendo trovare un momento in cui l'Italia ha avuto un grande partito liberale, e non sapeva di averlo, forse bisognerebbe tornare proprio a un prete cattolico, a don Sturzo e alla sua «delenda Carthago» che è la «riforma organica dello Stato», nel senso di quella che chiama «la semplificazione dello stato e l'attenuazione dei suoi poteri amministrativi», per spostare «dal centro alla periferia molti interessi».

In un discorso straordinario, del 18 gennaio 1922, Sturzo denuncia, nell'Italia di allora, i guasti dello "Stato amministrativo". La "classe burocratica", ovvero «tutta quella che nella grande categoria del pubblico impiego dal più alto grado, consiglio di stato, al più piccolo ente locale, partecipa e sostanzialmente dirige la vita pubblica del paese» è «assunta a vera potenza nell'aumento esagerato, ipertrofico delle funzioni degli enti pubblici, nell'accumulo delle competenze e dell'intervento statale»⁵.

Continua Sturzo:

Le statistiche e le indagini, le inchieste e gli studi che vengono fuori dai ministeri sembrano a noi, che viviamo nella vita, echi d'oltretomba; arrivano quando i fenomeni sopra i quali insistono sono sorpassati ovvero han mutato caratteristiche; e le costruzioni legali hanno un pensiero giuridico così equivoco e difforme da uno all'altro ministero, che determina una vera confusione di lingue e dà il segno di un collasso mentale, nello sforzo di afferrare la realtà che sfugge e che è più potente. E la vita che pulsa di fuori resta costretta da un accentramento statale, al quale si è talmente abituato il pensiero di tutti, da subirlo come il fato della tragedia greca. Grandi speculatori e grandi organizzazioni economiche e politiche si avvicinano al grande Moloch del dio stato, per partecipare al cumulo degli interessi che ha monopolizzato [...] La lotta è fra l'elemento, formalista, analitico, pedante dei ministeri e quello faccendiere, procacciante, parassitario dei trafficanti sul pubblico danaro⁶.

Nei trent'anni seguiti al governo Depretis, Sturzo individua «il fatale passaggio del potere legislativo e politico dal parlamento al governo e dal governo alla burocrazia e alle forze estranee agli organismi costituzionali; il parlamento si è andato svuotando delle sue funzioni anche le più delicate, man mano che aumentavano le attività statali e premeva l'accentramento burocratico e amministrativo». I governi fanno le leggi, il Parlamento funziona da riserva di rappresentanza: un'istantanea nella quale ci sono, in nuce, i problemi attuali delle liberaldemocrazie.

Sturzo non solo li mette a fuoco ma coglie il nesso fra forma e sostanza: lo strapotere della burocrazia non è che un epifenomeno di quello che chiamerà lo stato-tutto, il quale prende in mano «tutte le risorse del paese» perché non ha altro modo di sopportare «l'elefantiasi dell'accentramento». Egli fa professione di realismo, sa che «noi crediamo di governarci ma sono i pochi che governano nel gioco alterno e perenne della lotta fra elementi di conservazione ed elemento di progresso», coglie come «l'istituto dello stato non è un ente astratto, non è un principio etico, non è una ragione sociale se non in quanto è un organico concreto e completo»⁷.

La crisi dello Stato s'intreccia al declino di una classe dirigente che quello Stato l'ha fatto «atomistico, centralizzatore, burocratico»⁸. La sua riorganizzazione su base federalista toglierebbe «allo stato una ragione di decadenza politica, di svecchiamento burocratico e di senilità morale»⁹ ma creerebbe anche spazi per il pluralismo, contribuirebbe alla mozione di “caratteri nella vita pubblica” di tipo diverso, coerente con le differenze che potrebbero ravvivare l'esperienza unitaria e non necessariamente indebolirla. Ma questo progetto che non avrà occasione di realizzarsi non è nelle corde e nella storia del liberalismo italiano. Al contrario, dopo il fascismo buona parte delle persone di sensibilità liberale guardano indietro, vagheggiano il ritorno all'esperienza degli anni immediatamente successivi all'unificazione, spolverano il santino di Cavour ignorando le penetranti osservazioni di Sturzo.

Quell'Italia che si dice “liberale” è, alla meglio, tecnocratica e tecnocratico resterà anche il liberalismo che, in epoca repubblicana, si guarda alle spalle e prova ad arrabattare un partito sulla nostalgia. Ciò di cui i liberali italiani sentivano la mancanza era il profilo colto e l'uso di mondo dei loro predecessori, una politica di buone letture e punti di vista informati. Che, per carità, non è poco, ma non necessariamente ha molto a che spartire con la libertà.

La libertà ha a che fare coi tentativi di una società di immaginare se stessa, non con la superimposizione a un Paese riottoso di un più virtuoso esoscheletro politico. Da questo punto di vista, il centralismo dei liberali è il primo sintomo che qualcosa non andava e non va nel loro rapporto col Paese.

Sturzo coglie anche questo e infatti è federalista e “municipalista”, non per vezzo ma perché la frittata la si fa con le uova che si hanno e la cultura, e con essa la cultura politica, in Italia è municipale, e come potrebbe essere altrimenti vista la storia che abbiamo alle spalle?

Non è un caso se qualcosa di simile l'aveva capito anzitempo il gigante assoluto del liberalismo italiano, un altro siciliano, Francesco Ferrara (1810-1900).

In un articolo del 1848, Francesco Ferrara distingue tra l'unirsi e l'unificarsi. Il '48 comincia in Sicilia e i rivoltosi anti-borbonici, di cui Ferrara fa parte, guardano al Piemonte. Eppure, ragionando sulle istituzioni, Ferrara vede chiaramente che all'Italia serviva un equilibrio «tra la forza che dee concentrare e quella che tende a dissipare»¹⁰. L'economista palermitano intuisce che le complessità dell'età contemporanea “costringeranno” i Paesi a diventare più pluralisti e federalisti, dovranno farlo gli Stati nazione, dovranno farlo i grandi Imperi, perché non si può pensare che il centro disponga di tutte le informazioni necessarie a gestire una realtà sempre più

cangiante e mutevole. Il movimento storico andava verso “l’emancipazione”. Nel «sistema federativo [...] è ben probabile che andranno un giorno a finire tutte le forme politiche e tutte le teorie sociali»¹¹.

Come aveva scritto pochi giorni prima, in un altro articolo critico del «programma di Carlo Alberto», un conto è unirsi «come si unirono i popoli liberi, come si unirono gli americani», tutt’altro consegnarsi a un singolo uomo e a un singolo sistema politico. L’unità dovrebbe essere fatta

come conviene al passato, alle secolari abitudini, di tante popolazioni che non si possono *fondere* insieme se non sotto una mano di ferro spolatrice e tiranna, e non possono conservare la libertà se non sotto il legame della semplice federazione¹².

Il ritardo dell’unificazione italiana potrebbe essere paradossalmente un consentirle di saltare «dallo stato di sgregamento [sic] in cui state finora [...] allo stato federativo». Per questo, auspicava un’Italia «unita in un patto di volontaria federazione» e non «unificata dalla forza dell’interesse dinastico»¹³.

Scrivendo del nuovo “concetto di Stato” sortito dalla Rivoluzione francese, Jacob Burckhardt (1818-1897) mette in guardia che

quando vige un’unica autorità e unica provvidenza dello Stato, è inutile qualsiasi intenzioni di decentrare. I governi non lasciano a province, città e ad altri particolari istituti alcun reale potere. Bensì solo quelle incombenze e miserie che non possono più assolvere¹⁴.

Questa frase, in Italia, ha quasi il sapore della profezia. Anticipa anni di discussione sull’articolazione *amministrativa* dello Stato, una discussione pensata nell’ottica di un mero riparto di competenze e fondi, spesso funzionale al bisogno di alimentare pezzi diversi di classe politica. La sfida delle mille sfumature del Paese e della sua società viene ricomposta, con i diversi tentativi di “decentramento”: la logica è quella di incanalare verso l’alto eventuali conflitti, di disciplinare i territori, non di liberare una competizione fra gli stessi che possa risultare in un processo di evoluzione e cambiamento. Ciò è risultato particolarmente evidente nell’assurdo del federalismo fiscale declinato secondo il principio dirigistico dell’identificazione di “costi standard” per le spese delle amministrazioni: forse si trattava di un commendevole progetto di governo della finanza pubblica, ma certo con il principio federativo aveva poco a che fare. Se “come si unirono gli americani”, per dirla alla Ferrara, implica l’accettazione di una logica di

contrapposizione e di mutuo bilanciamento fra poteri differenti, noi quella logica abbiamo fatto di tutto per circoscriverla e disinnescarla. Forse perché, esattamente come i liberali del secondo Ottocento, pensavamo che lo Stato unitario fosse un vaso incollato alla bell'e meglio, e che quindi doveva essere tenuto unito con lo spago e con lo scotch.

Forse non è proprio un caso che queste intuizioni sui mali del nuovo Stato, le intuizioni di Ferrara e Sturzo, arrivassero dalla Sicilia. Proprio la provenienza ne suggella l'eccentricità, rispetto alle traiettorie dominanti del pensiero del tempo. Ferrara insegnerà a Torino, farà parte della Corte dei Conti e sarà, per pochi mesi, Ministro, ma resta un elemento estraneo rispetto all'establishment del tempo. Ancora di più Sturzo, outsider per la politica e outsider per la Chiesa, padre nobile ma scomodo per la Democrazia Cristiana del secondo dopoguerra. Quest'ultima non proverà nemmeno a essere un "partito liberale di massa", un po' perché non può esserlo in un Paese in cui anticlericalismo e liberalismo sono sinonimi, un po' per il rapporto ambiguo che intratterrà sempre con gli Stati Uniti: garanti del suo quarantennale dominio politico e nel contempo emblema di un'economia di mercato mal digerita dalla sua classe dirigente, corporativa per storia e per vocazione. Il fatto che, dopo la scomparsa di Alcide De Gasperi (1881-1954) e l'accidentato ritiro dalle scene di Attilio Piccioni (1892-1976), la Democrazia Cristiana peschi voti al centro e a destra, sia insomma il partito di chi non accetta per l'Italia altro che una collocazione in seno all'alleanza atlantica, ma poi non sappia articolare politiche economiche ispirate al bilanciamento fra economia e politica tipico delle democrazie liberali suggerisce molte cose. Suggerisce che in un certo senso la DC della prima repubblica ebbe un progetto politico contrario a quello dei liberali post-unitari: se quelli ambivano a calare dall'alto un'idea di Paese su un'Italia riot-tosa, i democristiani presero le misure al Paese talmente bene da evitargli quand'anche l'idea di stringere, in qualsiasi situazione, la cinghia. Suggerisce che il ceto politico democristiano era intriso di un pensiero economico maturato nell'Italia fascista e che non seppe immaginare nulla di diverso che un corporativismo frettolosamente sciacquato in acque democratiche. Indica le debolezze e le difficoltà del dialogo fra il mondo cattolico e le idee liberali, sino a tempi recentissimi.

L'unificazione sul modello sabaudo ci ha dato uno Stato fortemente accentrato, in una certa misura in guerra con territorio, culture e scaturigini sociali che individuava come potenzialmente disgregatrici. Un'unità gracile ha portato alla diffidenza verso tutto ciò che non veniva, linearmente, dall'alto. Dal momento che le classi dirigenti della nuova Italia si dicevano "liberali", il nostro liberalismo è figlio loro ed anche in epoca repubblicana

ne ha ereditato il culto dell'unità anziché dell'unione, la visione non solo strumentale dello Stato, la diffidenza non tanto verso il pluralismo dei valori ma verso il pluralismo delle istituzioni, che del primo non può che essere il presidio nella sempre imperfetta realtà dei fatti politici. Forse anche per questo i nostri tentativi, per entusiasti e vigorosi che fossero, di aggrapparci a un progetto di modernizzazione sono naufragati: perché incardinati su una forma istituzionale incongrua, rispetto alla natura del Paese stesso.

Il liberalismo dei liberali "ufficiali", se vogliamo chiamarli così, si è allora risolto in un'impresa abbastanza sterile. Era ed è rimasto centralista per vocazione e dunque per forza privo di quella capacità di interpretare invece il pluralismo, la novità, l'eccentricità, il cambiamento senza cui le idee liberali hanno, nei tempi per loro già ardui della politica democratica, giusto il fascino del servizio buono della nonna.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Scena di caccia con i cani*, Gentili Giacomo Il Giovane (1717/ 1765) - 1725-1749 - maiolica dipinta a smalto, cm 20 x 27 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

¹ Un primo e sfortunato tentativo di chiarificazione fu N. IANNELLO, *Liberal non vuol dire liberale*, in «Federalismo & Società», IV, n. 1-2, 1997, pp. 269-301.

² Ho sviluppato riflessioni simili anche in A. MINGARDI, *Argini caduti. Appunti su liberalismo e democrazia ai tempi del populismo*, in «Prospettiva Persona», 28, n. 111-112, 2020, pp. 34-38.

³ N. STONE, *Europe Transformed 1878-1919*, Fontana Paperbacks, London 1983, pp. 42-43.

⁴ *Ivi*, p. 104.

⁵ L. STURZO, *Crisi e innovazione dello Stato*, in *ID.*, *Il Partito Popolare Italiano*, vol. I, Zanichelli, Bologna 1956, p. 237.

⁶ *Ivi*, pp. 238-239.

⁷ *Ivi*, pp. 243-244.

⁸ *Ivi*, p. 245.

⁹ *Ivi*, p. 252.

¹⁰ F. FERRARA, *Unione non unità*, in «L'indipendenza e la Lega. Giornale di Palermo», 2 giugno 1848, ora in *ID.*, *Opere complete*, vol. VI, a cura di F. Caffè e F. Sirugo, Bancaria Editrice, Roma 1965, p. 331.

¹¹ *Ivi*, p. 330.

¹² F. FERRARA, *Il programma di Carlo Alberto e l'Unità italiana*, in «L'indipendenza e la Lega. Giornale di Palermo», 30 maggio 1848, ora in *ID.*, *Opere complete*, vol. VI, cit., p. 322.

¹³ F. FERRARA, *Unione non unità*, cit., p. 331.

¹⁴ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale* (1942), SE, Milano 2009, p. 227.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Stemma* - 1740-1760 - maiolica modellata, dipinta a smalto, cm 25 x 14 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Ordine morale ed economia di mercato in Russell Kirk

Moral Order and Market Economy in Russell Kirk

Carlo Marsonet*

Russell Kirk (1918-1994) è un autore ancora poco studiato in Italia. Nonostante egli sia stato un fondamentale pensatore nell'ambito del conservatorismo americano e, in generale, del pensiero politico e sociale del Novecento, egli rimane quasi ignorato. Con il presente saggio si vuole esaminare, dopo una breve introduzione del pensatore, la sua rilevanza in riferimento al rapporto tra persona, autorità economica e autorità politica. In seguito, si considerano le sue critiche rivolte a Mises, Hayek e all'utilitarismo. Infine, si passa ad esaminare la sua concezione dell'ordine morale come fondamento e prerequisito dell'ordine umano, sia nell'ambito politico che economico, enfatizzando la continuità con le posizioni espresse da Wilhelm Röpke.

In Italy the studies about Russell Kirk (1918-1994) are not yet developed. Although he has been a fundamental thinker in the field of American conservatism and also, more generally, in the political and social thought of the Twentieth century, he is still almost ignored. After a brief introduction of the author, this essay aims at examining his contribution to the reflection about the relationship between the person, the economic as well as the political authority. After that, his critiques of Mises, Hayek and the utilitarianism will be considered. In the end, his conception of the moral order as the basis and prerequisite of the human order, both in the political and in the economical field, will be examined, also emphasizing the similarities of his thought with Wilhelm Röpke's.

Keywords: Russell Kirk, Ordine morale, Economia di mercato, Conservatorismo, Wilhelm Röpke.

The true conservative knows that the economic problem blends into the political problem, and the political problem into the ethical problem, and the ethical problem into the religious problem. There exists a hierarchy of difficulties, as well as a hierarchy of values [R. Kirk, *Prospects for Conservatives* (1956)].

* Carlo Marsonet, dottorando Università Luiss, Dipartimento di Scienze politiche, viale Romania 32, 00197 Roma, cmarsonet@luiss.it.

Lacking an apprehension of norms, there is no living in society or out of it. Lacking sound conventions, the civil social order dissolves. And lacking variety of life and diversity of institutions, normality succumbs to the tyranny of standardization without standards [R. Kirk, *Enemies of the Permanent Things* (1969)].

Introduzione

Russell Kirk (1918-1994) è stato probabilmente il pensatore conservatore americano più importante del Novecento¹. La sua opera principale o, se non altro, quella che lo ha reso famoso, *The Conservative Mind*, pubblicata originariamente nel 1953, e più volte riedita con alcuni sostanziali cambiamenti², s'inserisce con prepotenza in quel contesto di rinascita del pensiero conservatore già iniziata negli anni Quaranta per mezzo di alcune importanti pubblicazioni critiche del *liberalism* contemporaneo, sia sul lato *libertarian* che sul lato del tradizionalismo conservatore³. Pensatore estremamente prolifico, autore di più di venti volumi e di centinaia di articoli⁴, Kirk è stato uno storico delle idee appassionato di letteratura⁵. Questa, secondo lui, non solo doveva insegnare, insieme alla tradizione religiosa, le norme, i canoni e gli alti standard attraverso cui agire durante la propria esistenza. Ma pure doveva servire a collegare le generazioni, ad insegnare ad andare nella profondità delle cose, contrariamente al dominio razionalistico e tecnico-quantitativo che l'età contemporanea, affetta da "benthamismo", perseguiva⁶. La letteratura, insomma, doveva servire a ordinare il mondo esteriore attraverso un'educazione all'ordine interiore⁷. Essa doveva risvegliare quella "immaginazione morale"⁸ che il mondo andava perdendo sotto i colpi inferti dal razionalismo utilitaristico all'educazione umanistica: vi sono delle *permanent things* che la società di massa ormai stava dimenticando⁹.

Secondo Kirk, il *liberalism* americano che imperversava si basava su e promuoveva una errata visione dell'uomo¹⁰. Quest'ultimo, in buona sostanza, veniva ridotto a mero atomo sociale interessato eminentemente a questioni di ordine economico. Ma ciò, secondo Kirk, non fa che creare una complessiva "noia sociale" che un potere centralizzato promette di colmare attraverso la promessa della realizzazione dei desideri individuali. La persona, così, non diveniva altro che un "uomo-massa" parte di quella "folla solitaria", disorientata e frammentata che è l'antitesi di una comunità sana costituita dall'uomo rettamente inteso dal pensatore americano¹¹. Svuotato di ogni contenuto morale e pre-politico, l'uomo contemporaneo per Kirk era ormai un essere de-cristianizzato, concentrato solo sugli aspetti materiali

e terreni della vita. Con un'anima inaridita e una mente utilitaristica e tendenzialmente propensa ad accettare il dominio della maggioranza, l'*homo democraticus* diveniva un facile manichino in vista di progetti ideologici, ovvero volti alla ricostruzione della società. Come Tocqueville, considerato da Kirk «il miglior amico che la democrazia abbia mai avuto»¹², il “saggio di Mecosta” temeva l'inaridimento etico-spirituale che una “demolatria”, ovvero uno stato sociale democratico non temperato da sentimenti aristocratici, promuoveva¹³. L'esito sarebbe stato un'apatia universale che lasciava poco o nullo scampo ad un uomo non più in grado di sostenere il peso della responsabilità a cui era chiamato¹⁴. Come Burke, prima e principale fonte di ispirazione nel suo sviluppo intellettuale¹⁵, Kirk paventava il dominio di una ragione astratta che riduceva la società ad aggregato massificato e disgregato di amorfi individui. Secondo lui, la persona doveva ritrovare quelle fonti morali che servivano da sostegno ad una esistenza davvero umana e non proletarizzata.

Persona, mercato e autorità politica: un rapporto da riconsiderare

Verso la fine della sua autobiografia, *The Sword of Imagination* (1995), Russell Kirk così scrive: «Kirk had come to understand that there exists a realm of being beyond this temporal world and that a mysterious providence works in human affairs – that man is made for eternity»¹⁶. Fin dalle prime pagine della stessa, in realtà, Kirk dichiara di aver compreso, o meglio intuito, a un certo punto della sua giovinezza mentre si guardava allo specchio, che egli non era dotato solo di un corpo e di una mente: egli possedeva anche un'anima¹⁷. Questa consapevolezza, che lo congiungerà al dualismo platonico e al cristianesimo, lo accompagnerà successivamente fino alla morte.

La persona dotata di un'anima, dunque, è l'unità di misura del mondo umano. Non vi è, secondo Kirk, l'uomo in quanto semplice individuo caratterizzato da volizioni contingenti e bramosie momentanee. Pur non facendo formalmente parte della Chiesa cattolica romana fino al 1964¹⁸, Kirk giunse ben presto a credere che vi fosse *qualcosa* oltre l'esistenza terrena. Attraverso la lettura degli esponenti del “new humanism”, in particolare di P.E. More, Kirk incontrò Sant'Agostino. Ciò lo segnò profondamente¹⁹. Seppure non aderisse formalmente a nessuna religione, come si è detto fino al 1964, la fede era già parte di lui. In *The Conservative Mind*, si noti, molteplici sono i pensatori cattolici di cui parlò favorevolmente: al di là dello scettico Tocqueville, per cui, com'è noto, il sentimento religioso è una delle condizioni per non sviluppare una personalità servile²⁰, Kirk tratterà

il Cardinale Newman e O. Brownson, P.E. More, Christopher Dawson e T.S. Eliot, ad esempio.

È comunque il primo canone della sensibilità conservatrice a chiarire, già di per sé, le idee kirkiane in fatto di religione e fede. Esso, infatti, riguarda

la fiducia nell'ordine trascendentale, o nel diritto naturale, che regola la società tanto quanto la coscienza. I problemi politici, in fondo, sono problemi religiosi e sociali. Una limitata razionalità – prosegue Kirk – non può da sola soddisfare le necessità umane²¹.

È in particolare riferendosi a Irving Babbitt che il pensatore di Mecosta riconduce ogni questione umana a problemi di ordine etico e religioso²². Nel 1957, in *The American Cause*, egli poneva i vari principi che governavano l'esistenza dell'uomo, non solo americano od occidentali, in ordine gerarchico. Secondo Kirk,

il primo e più importante di questi corpi di principio è l'insieme di convinzioni morali che un popolo possiede: le sue idee sulla relazione fra Dio e l'uomo, sulla virtù e sul vizio, sull'onesta e la disonestà, sull'onore e sul disonore²³.

Senza ciò, l'ordine umano, prima interno alla persona e, di conseguenza, esterno ad essa si frantuma. In secondo luogo, poi, stava «l'insieme di convinzioni politiche che un popolo possiede: le sue idee di giustizia e sull'ingiustizia, sulla libertà e sulla tirannia, sui diritti personali e sul potere e sull'intero complesso problema del vivere assieme in modo pacifico»²⁴. Infine, secondo Kirk, vi era «l'insieme di convinzioni economiche», ovvero «le sue idee sulla ricchezza e sulla proprietà, sulle responsabilità pubbliche e private nella questione del guadagnarsi da vivere e sulla distribuzione di beni e servizi»²⁵. Certamente, a vedere tale gerarchia può sembrare che le questioni di carattere politico ed economico siano in Kirk di second'ordine. Ma non è proprio così.

Secondo lui, infatti, tutto si tiene armonicamente a partire dall'ordine interiore alla persona, ovvero dal suo equilibrio nel rapporto con l'ordine trascendente. L'ordine politico, concepito normativamente da Kirk, ovvero come dovrebbe essere per non ledere la dignità intrinseca ad ogni persona e la sua libertà, è un governo limitato, federale e decentrato. Limitato, giacché non dovrebbe fare più di quel è necessario. Dovrebbe, inoltre, essere decentrato e così inteso all'insegna del principio di sussidiarietà, prima orizzontale e poi anche verticale²⁶. Ciò perché, altrimenti, conculcherebbe

non solo la libertà individuale e l'ineffabile dignità che pertiene, in quanto diritto naturale, a ciascuno. Ma perché ridurrebbe l'uomo in uno stato di servilismo²⁷. Nel campo dell'economia, poi, Kirk ha in mente un ordine tendenzialmente libero ovvero all'insegna di un mercato che, pur regolato nella cornice dal potere politico, pena il degenerare in anarchia, sia costituito da persone che, moralmente sane, riescano a incontrarsi, competere e collaborare in modo spontaneo²⁸. Ciò che ne risulta, insomma, è un ordine basato su principi di giustizia e libertà, al centro del quale è posto il primato della persona che, equilibrata e moralmente sana, dà vita a istituzioni terrene accettabili, sebbene non perfette²⁹.

Secondo Kirk, insomma, tanto l'ordine politico quanto l'ordine economico non solo sottostanno, nel senso cioè che dipendono, dall'ordine morale e religioso che educa la persona. Essi vanno pure relativizzati ovvero non idolatrati, giacché semplici mezzi per fini sono di natura personali. Sul potere politico, ovvero l'autorità dello stato, così Kirk scrive: «We obey the state [...] because its authority, in a Christian moral order, is clearly limited; once the power of the state becomes limitless, our loyalty, our loving obedience, begins to disintegrate»³⁰. Lo stato, ovvero l'autorità politica creata dall'uomo per tutelare i diritti basilari della persona, non è che un semplice mezzo e, perciò, non va in alcun modo idoleggiata. Quanto all'economia, nella fattispecie l'economia di mercato o libera, ovvero l'istituzione umana preposta alla produzione di beni di consumo e servizi per l'uomo, Kirk non la demonizza in quanto tale giacché si tratta di un mezzo che ha creato benessere, ricchezza e prosperità. Infatti, essa ha provveduto a tirar fuori l'uomo da uno stato di povertà materiale. Nondimeno, egli nota come il sistema economico non vada visto come un Dio, in ciò criticando alcune tendenze che egli riscontrava nell'uomo moderno: «economics is not a religion [...] nor is a sure recipe for happiness»³¹. Come tutti i mezzi di cui può usufruire l'uomo, essa non può sostituirsi ai fini che rimangono umani e che non si riducono ad esigenze di pura natura terrena. Il sistema politico e quello economico, insomma, non possono essere resi autoreferenziali, ovvero separarsi da quell'ordine morale duraturo che rende l'uomo una persona³².

Mises, Hayek e l'utilitarismo: la critica di Kirk

Tra i mali che Kirk riscontrava nel proprio tempo, uno, e forse il più esiziale, era costituito dalla diffusione onnipervasiva della mentalità utilitarista. Jeremy Bentham, certamente, ma poi Karl Marx e lo sviluppo del "nuovo liberalismo" che da Bentham prese avvio e si espanse enormemente anche in America, in modo particolare con John Dewey. L'utilitarismo,

secondo Kirk, minacciava alla radice la persona come essere dotato di una dignità morale pre-economica. Basata su un calcolo equazionale di piacere e dolore, la felicità benthamiana non coglieva come la persona sia qualcosa di più che un fascio di emozioni e di piaceri quantitativi. Così descrive Bentham in *The Conservative Mind*: «Totalmente privo di immaginazione, incapace di afferrare la natura dell'amore e dell'odio, ignorava l'aspirazione morale nell'uomo e, come per equilibrare la bilancia, non parlava mai di peccato»³³. Come il pensiero marxista successivamente, il benthamismo divenì, per Kirk, una vera e propria malattia che definì "benthamite": l'uomo è ridotto a mero atomo sociale, parte di un tutto più ampio di cui il potere politico può disporre, proprio in nome del benessere del maggior numero. In Bentham, insomma, la persona non è una sostanza prima dotata di una dignità sua propria, ma una semplice componente inserita in un ingranaggio più vasto. Il suo individualismo radicale, scrive Kirk, comporta la decadenza di qualsiasi strenuo legame comunitario naturale. Ciò che ne può derivare è uno stato centrale capillare e ominoso per la persona, come già Tocqueville aveva visto. Ma l'utilitarismo benthamiano, per Kirk, costituiva un pericolo tanto quanto il manchesterismo. Entrambe le correnti, si fondavano su un'assunzione utilitaristica dell'uomo, il cui fine si ridurrebbe a un calcolo produzione-consumo. In tal modo, le basi di un'esistenza umana e di un'economia moralmente sana verrebbero meno e darebbero vita a una condizione di servilismo³⁴. Ma il primato dell'economico sull'umano, si potrebbe dire, non veniva riscontrato solo in tali correnti di pensiero. Kirk era critico pure degli austriaci Ludwig von Mises e, sebbene in misura tutto sommato minore, di Friedrich von Hayek.

Entrambi, secondo Kirk, avevano avuto il merito di demolire il mito del socialismo e le fallacie della dottrina marxista. Mises, in particolare, aveva dimostrato l'impossibilità del calcolo economico in regimi di piano³⁵ e combattuto, a livello ideale, contro "lo stato onnipotente"³⁶. *Human Action* (1949) era stata la grande controffensiva a Marx e a Keynes. Tuttavia, nota Kirk, Mises ha fatto non solo della ragione l'*unico* strumento di cui l'uomo può servirsi per vincere l'errore, ma ha fatto del motivo economico la sola molla che spinge l'uomo ad agire³⁷. Mises, afferma Kirk, appare cieco al fatto che gli uomini sono tenuti insieme pure dall'amore che in piccole comunità, a partire dalla famiglia, si sviluppa tra gli uomini. Non solo. La ragione è un mezzo fondamentale per la vita dell'uomo, ma la fede, asserisce Kirk, gli consente di vedere più in profondità, oltre mere considerazioni di natura materiale. Mises ha posto giustamente enfasi sul benessere che un sistema di libero mercato o capitalistico ha creato: ma utilizzando l'economia come unico parametro, non ritorniamo a Bentham, si domanda Kirk? L'auto-inte-

resse razionale ed economico svolge un ruolo importante per far funzionare il mercato: ma che ne è della comunità e di ciò che sta alla base, moralmente, dello stesso mercato e della stessa comunità? Così scrive Kirk:

once supernatural and traditional sanctions are dissolved, economic self-interest or community-interest are ridiculously inadequate to hold an economic system together, and even less adequate to preserve civil society [...] men refuse to live by economic reasonableness alone³⁸.

Secondo Kirk, infatti, l'economia deve rimanere un mezzo in vista dei fini dell'uomo e non assorbire la sua intera esistenza. Efficienza, progresso, benessere sono tutti obiettivi che, però, devono essere inseriti in un contesto più ampio, ovvero essere messi al servizio dell'uomo, e non divenirne padroni. Il capitalismo o l'economia di mercato non adeguatamente posta all'interno di un ordine morale, sostiene Kirk, ha contribuito alla massificazione e all'abbruttimento dell'uomo proprio perché ha ristretto la sua visuale³⁹.

Se il razionalismo utilitarista di Mises pareva inconciliabile con la visione della persona e dell'economia di Kirk⁴⁰, il razionalismo temperato, ovvero scettico, di Hayek si poneva in una posizione più simpatetica rispetto al pensatore di Mecosta. Ma vi erano anche considerevoli punti di attrito. Hayek aveva, infatti, certamente una visione più umile della ragione⁴¹ e, tutto sommato, l'individualismo "vero" di cui parlava Hayek aveva alcuni tratti comunitari⁴².

Kirk e Hayek, peraltro, erano accomunati dalla predilezione per due autori da cui entrambi furono massimamente influenzati, ovvero Edmund Burke e A. de Tocqueville. Tuttavia, Hayek rifiutava di definirsi un conservatore e anteponeva comunque l'economia ai principi morali di un ordine bene inteso⁴³. Hayek stesso, peraltro, pronunciò al meeting del 1957 della da lui fondata "Mont-Pelerin Society" un discorso che poneva enfasi sul fatto che la sua visione non fosse conservatrice, ma "Old Whig", ovvero liberale nel senso classico⁴⁴. Tale discorso, annesso poi come poscritto a *The Constitution of Liberty* (1960)⁴⁵ è stato considerato una critica diretta a Kirk e al di qualche anno prima *The Conservative Mind*⁴⁶. Quello che Kirk rimproverava a Hayek, che pure era come detto meno distante dalle sue posizioni che non Mises, era che non aveva posto abbastanza enfasi sui prerequisiti morali dell'ordine, il quale non poteva, secondo Kirk, divenire un ordine totalmente di mercato⁴⁷: «Conservatives do defend free economy; they defend it, however, as bound up with a complex social structure of order and justice and freedom, founded upon an understanding of man as a moral being»⁴⁸.

Hayek, è bene ricordarlo, ha più volte ricordato come un ordine libero non poteva che avere come cardini alcuni prerequisiti morali. In quello che è forse il suo più grande lavoro di teoria politica, *The Constitution of Liberty*, ha infatti affermato come

in effetti, è una verità cui tutti i grandi apostoli della libertà fuori della scuola razionalistica, non si sono mai stancati di dare grande rilievo quella secondo la quale la libertà senza principi morali ben radicati non ha mai funzionato⁴⁹.

Ma, alla fine, secondo lui, nota Kirk, è sempre la libertà economica a essere il punto di partenza per un'esistenza libera, giacché se un individuo non detiene i mezzi mediante cui provare a raggiungere i propri fini non potrà mai essere davvero libero⁵⁰. Kirk, a ben vedere, non nega tutto ciò. Tuttavia, ritiene che la libertà si giochi a partire primariamente da un ordine interiore ben equilibrato e che proietti sulle istituzioni umane ad esso esterne quella decente condizione morale che gli perviene dalla tradizione occidentale cristiana⁵¹.

Röpke, Kirk e i prerequisiti morali dell'ordine libero

La libertà, per Kirk, non si manifesta solo nell'atto di scelta. Essere liberi significa, più propriamente, essere in grado di sostenere la condizione di libertà attraverso dei prerequisiti morali. Tali virtù, in buona sostanza, vengono trasmesse dalla tradizione e da buone pratiche a cui l'educazione liberale provvede. Si potrebbe anche sostenere che il vero liberalismo, secondo Kirk, è da ricondurre a tale educazione⁵². Ciò è molto ben visibile in un articolo del 1955 che tratta il tema della dissoluzione del liberalismo contemporaneo:

The truly humane man is a person who knows we were not born yesterday. He is familiar with many of the great books and the great men of the past, and with the best in the thought of his own generation. He has received training of mind and character that chastens and ennobles and emancipates. He is a man genuinely free; but free only because he obeys the ancient laws, the norms, which govern human nature. [...]. He knows what it is to be a man – to be truly and fully human. He knows what things a man is forbidden to do. He knows his rights and his corresponding duties. He knows the purpose of his work. He knows that there is a law for man, and law for thing⁵³.

Una persona davvero libera, insomma, non è certamente eterodiretta, ma nemmeno completamente autodiretta. È un essere che cerca il più possibile di essere indipendente e padrone di sé, e che quindi sarà difficilmente occupabile dall'esterno; ma che riconosce, al medesimo tempo, di essere dipendente dagli altri e in modo particolare dall'eredità del passato⁵⁴. Secondo Kirk, è dunque a Wilhelm Röpke che bisogna guardare, in quanto liberal-conservatore che mescola cosa vi è di un buono del liberalismo (classico) e del conservatorismo⁵⁵. «True conservatism and true liberalism, both of which owe so much to Burke, may join once more and agree upon a social principle that regards man as a spiritual being, not simply as a functioning machine»⁵⁶, scrive Kirk nel 1955.

Ed è lo stesso Röpke che ammette che la sua prospettiva, dapprima in *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart* (1942), e successivamente in *Civitas Humana* (1944) e in *Jenseits von Angebot und Nachfrage* (1958) può definirsi una combinazione di conservatorismo e liberalismo⁵⁷. Si potrebbe anche dire che l'economia di mercato, nell'ottica röpkeiana, non può che poggiare su alcuni prerequisiti di ordine conservatore: la sua visione di un'«economia umana», «umanesimo economico», poneva enfasi sul fondamento etico della persona affinché l'economia non degenerasse in qualcosa di anti-umano.

Entrambi gli autori, peraltro amici ed estimatori dei propri rispettivi scritti, avevano compreso come la mentalità utilitaristica e un'economia che diveniva il nuovo idolo, fossero una minaccia per la persona, ridotta a massa proletarizzata, e per una società sana, ridotta a macchina impersonale. Già nelle prime pagine di *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart*, considerato da Kirk uno dei più importanti libri conservatori⁵⁸, Röpke aveva posto in luce come il problema del tempo, ed erano gli inizi degli anni Quaranta in pieno secondo conflitto mondiale, fosse la mancanza di orientamento e la conseguente disintegrazione o sfibramento morale delle persone, frutto di una de-spiritualizzazione del mondo occidentale⁵⁹. Si era diffusa una tendenza che egli denominò «proletarizzazione», ovvero una complessiva mancanza di indipendenza e padronanza di sé, una mentalità materialistica, e un complessivo sradicamento che aveva condotto all'abbruttimento degli individui. Se l'economia di mercato aveva prodotto meraviglie in campo materiale, la libertà economica per il tedesco non era sufficiente a una vita umana, giacché i presupposti di una vita libera stavano anche, o soprattutto, altrove:

Per riconoscere ciò che sta veramente agli antipodi della società collettivista, dobbiamo invece spingere lo sguardo molto più lontano della semplice libertà economica. Troviamo quegli antipodi in una costituzione della società, che al maggior numero possibile di uomini consenta un'esistenza

fondata sulla proprietà e su un ambito di attività volontariamente determinate; un'esistenza – continua il tedesco – tale da dar loro indipendenza interna e quanto più possibile esterna, che li ponga cioè in condizione di essere realmente liberi⁶⁰.

Come Kirk, ma anche Hayek, Röpke trova nel razionalismo estremo, che sorregge il materialismo, un vulnus esiziale per una società di uomini liberi⁶¹. Ciò che riscontrava era una vera infezione di quello che denomina «saint-simonismo eterno», ovvero la razionalizzazione totale dell'esistenza⁶². L'infezione, è insomma una confusione morale che dipende dall'aver accantonato le basi fondanti di una società sana, quale, ad esempio, la fede religiosa. Perché, come già aveva visto Tocqueville e pure in una certa misura Burke, autori di riferimento anche per Röpke, il sentimento religioso fortifica il carattere ma soprattutto relativizza e depotenzia il razionalismo dell'uomo e desacralizza ogni potere, ponendo la coscienza umana come vero giudice di ogni presunto assoluto terreno. Ed è il cristianesimo, per Röpke, come per Kirk, ad aver condotto la persona verso il sentiero di una libertà ordinata, senza la quale un ordine libero non può esistere⁶³. E se viene a decadere questa fede, allora l'anima vuota, come ha notato anche Kirk, viene a essere occupata da surrogati ovvero religioni politiche e secolarizzate.

La «massa allo stato cronico»⁶⁴, ovvero l'insieme degli uomini proletarizzati privi di orientamento e indipendenza, scevri di spirito religioso e spirito comunitario, può essere rinsavita secondo Röpke solo a partire dal porre l'economia al giusto posto e ripristinare le condizioni affinché la libertà, intesa non solo in senso economico, sia esperibile. È una visione umana «decentrista» a costituire il punto di riferimento röpkeiano⁶⁵: la persona umana al centro, coi suoi limiti, la sua ignoranza, la sua fallibilità, il suo essere capace di fare il bene così come il male, e considerata nella sua concretezza, giacché inserita nei contesti comunitari spontanei e naturali. La mancanza di orientamento e il disordine spirituale, per lui, passavano soprattutto attraverso la de-massificazione e il decentramento⁶⁶, tornando a concepire la persona come essere primariamente etico-spirituale, e non consumatore⁶⁷. Infatti, anche solo per funzionare adeguatamente, il mercato necessita di uomini moralmente saldi. E tali riserve morali non vengono prodotte da esso, ma sono dei suoi prerequisiti⁶⁸:

L'economia di mercato di una società atomizzata, livellata, dominata dallo spirito di massa e dalla concentrazione, è ben diversa dall'economia di mercato di una società in cui la proprietà sia largamente distribuita, di

una società di uomini la cui esistenza sia solidamente radicata e articolata in quelle vere comunità (a cominciare dalla famiglia) che danno all'individuo una grande solidità morale; di una società che possa contare su un vasto ceto medio indipendente, e sia distribuita in giusta misura fra la città e la campagna, l'industria e l'agricoltura. [...] In altre parole, il destino dell'economia di mercato [...] si decide al di là dell'offerta e della domanda⁶⁹.

Come è stato notato, in Röpke l'etica assume un ruolo rilevante giacché senza di essa l'economia è cieca. Al contempo, tuttavia, senza il mercato, ovvero l'economia libera, l'etica è vuota, giacché l'uomo non solo morirebbe di fame, ma sarebbe degradato a una condizione di dipendenza servile dal potere politico che disporrebbe della massa a suo piacimento⁷⁰. Analogamente, per Kirk, una visione dell'ordine liberal-conservatore doveva necessariamente poggiare su elementi che non necessariamente avrebbero dovuto avere una qualche utilità immediata, basti pensare al sentimento religioso. Seppure l'ambito della produzione di beni e servizi sia necessario per una vita buona, esso non può tuttavia ricomprendere l'intera esistenza umana, giacché senza un ordine morale duraturo, di tipo etico-culturale la stessa persona umana non saprebbe come vivere in quanto non più indipendente e padrone di sé, bensì disorientata, sfibrata, confusa e apatica, e lo stesso mercato degenererebbe in quello che Röpke definiva «capitalismo storico»:

I hope – scriveva Kirk negli anni Cinquanta – we Americans will conserve “free enterprise” and “economic stability” and all the best features of an economy governed by volition rather than compulsion. But we will conserve these things only if we set our sights higher and conserve something larger, a society of variety and tradition and veneration⁷¹.

Senza una certa visione etico-spirituale dell'uomo, insomma, nessuna economia di mercato, nessun governo limitato e nessuna società libera può autosostenersi, secondo Kirk e Röpke: in tempi democratici, le riserve morali di un'aristocrazia di pensiero – non di status o di sangue, si badi: già Burke e Tocqueville lo avevano posto in luce – sono ancor più necessarie che nel passato.

¹ Sul pensatore di Mecosta sono state scritte diverse monografie in inglese. Cfr. J.E. PERSON JR., *Russell Kirk. A Critical Biography of a Conservative Mind*, Madison Books, Lanham-New York-Oxford 1999; W.W. McDONALD, *Russell Kirk and the Age of Ideology*, University of Missouri Press, Columbia and London 2004; G.J. RUSSELL, *The Postmodern Imagination of Russell Kirk*, University Press of Missouri, Columbia 2007; J.M. PAFFORD, *Russell Kirk*, Continuum Books, New York-London 2010; B.J. BIRZER, *Russell Kirk. American Conservative*, University Press of Kentucky, Lexington 2015. Per un ulteriore inquadramento dell'Autore qui trattato, si tenga in considerazione il fascicolo monografico ed egli dedicato dalla rivista «Intercollegiate Review», Fall 1994. Si veda inoltre J.E. PERSON JR. (a cura di), *The Unbought Grace of Life. Essays in Honor of Russell Kirk*, Sherwood Sudgen & Company, Peru 1999. In italiano, per contro, la letteratura dedicata a Kirk è oltremodo carente: A. Donno, *In nome della libertà. Conservatorismo americano e guerra fredda*, Le Lettere, Firenze 2004, in particolare pp. 124-139; G. BORGOGNONE, *La destra americana. Dall'isolazionismo ai neocons*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 110-112 e 124-125; S. PUPO, *La comunità e i suoi nemici*, Le Lettere, Firenze 2008, pp. 160-176; ID., *Introduzione a R. NISBET, Conservatorismo: sogno e realtà*, a cura di S. Pupo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012. Si contano finora quattro traduzioni italiane dei libri del pensatore americano: R. KIRK, *The Roots of American Order*, ISI Books, Wilmington 2020, 7° ristampa (ed. or. 1974); trad. it. a cura di M. RESPINTI, *Le radici dell'ordine americano*, Mondadori, Milano 1996; ID., *The Politics of Prudence*, ISI Books, Wilmington 2004 (ed. or. 1993); trad. it. di A. Costantini ed edizione italiana P. COLONELLO, P. GIUSTINIANI (a cura di), *La prudenza come criterio politico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002; ID., *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Regnery Gateway, Washington 2021 (ed. or. 1953); trad. it. a cura di F. GIUBILEI, *Il pensiero conservatore. Da Burke a Eliot*, Giubilei Regnani, Roma-Cesena 2018; ID., *The American Cause*, ISI Books, Wilmington 2002 (ed. or. 1957); trad. it. a cura di P. MAZZARENGHI, *The American cause. Il manuale del buon conservatore*, D'Etto Editore, Crotone 2021.

² È opportuno ricordare come il volume, essenzialmente una storia del pensiero conservatore anglo-americano, sia l'esito della ricerca dotto-

rale condotta da Kirk tra il 1948 e il 1952 presso la scozzese St. Andrews University. Ristampato in sette edizioni, è già tra la prima e la seconda che vengono apportate alcune modifiche, fin dal sottotitolo: in prima edizione *Da Burke a Santayana*, per poi divenire dalla seconda in poi *Da Burke a Eliot*. I cambiamenti alla struttura del volume riguardano il mutare delle sensibilità kirkiane, inizialmente più favorevoli al *libertarianism* di A.J. Nock e F.A. von Hayek, per poi spostarsi su posizioni più tradizionaliste con un peso vieppiù crescente alla dimensione religiosa e trascendente dell'esistenza umana. Cfr. in particolare B.J. BIRZER, *Seven Conservative Minds*, in «The American Conservative», 3 dicembre 2013. Cfr. inoltre il capitolo della sua biografia dedicata a Kirk dedicato interamente al volume, B.J. BIRZER, *Russell Kirk. American Conservative*, cit., pp. 89-124. Tale biografia è probabilmente la più completa e accurata tra quelle scritte finora ed è pertanto quella maggiormente ivi utilizzata.

³ Tra i volumi più importanti sul lato *libertarian*, che in Italia definiremmo liberale classico, non possono non essere citati quelli di L. von Mises e F.A. von Hayek: L. VON MISES, *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*, Yale University Press, New Haven 1944; trad. it. *Lo stato onnipotente*, Rusconi, Milano 1995; ID., *Bureaucracy*, Yale University Press, New Haven 1944; trad. it. *Burocrazia*, Rusconi, Milano 1991; ID., *Human Action. A Treatise on Economics*, Yale University Press, New Haven 1949; trad. it. *L'azione umana. Trattato di economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016; F.A. VON HAYEK, *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago 1944; trad. it. *La via della schiavitù*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011. Sul *coté* tradizionalista, per citarne alcuni: R.M. WEAVER, *Ideas Have Consequences* (1948), University of Chicago Press, Chicago and London 1984, paperback edition; P. VIERECK, *Conservatism Revisited. The Revolt Against Ideology* (1949), Routledge, London and New York 2017; E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1952; trad. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Roma 1968; L. STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2009; R. NISBET, *The Quest for Community* (1953), ISI Books, Wilmington 2010; trad. it. *La comunità e lo stato*, Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea 1957. Sul plurale e poliedrico movi-

mento conservatore americano l'opera principale di riferimento è G.H. NASH, *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, ISI Books, Wilmington, 2006 (1st ed. 1976).

⁴ Per una rassegna bibliografica dell'opera kiriana cfr. CH. BROWN, *Russell Kirk: A Bibliography*, ISI Books, Wilmington 2011 (1^a ed. 1981).

⁵ La centralità della letteratura in Kirk si evince fin dal titolo della sua seconda autobiografia: *The Sword of Imagination. Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1995.

⁶ Sul punto cfr. in particolare R. KIRK, *Enemies of the Permanent Things. Observations of Abnormality in Literature and Politics* (1969), Cluny, Providence 2016.

⁷ In Kirk questo è un passaggio fondamentale: senza un ordine interiore alla persona, ciò che è esterno non può che essere confuso, ovvero il riflesso, per l'appunto, di uno sfiamento interno ad essa. Sul punto è cruciale il rinvio a R. KIRK, *The Roots of American Order*, cit. il cui primo capitolo, rifacendosi in modo particolare Simone Weil, è denominato *Order. The First Need of All*, pp. 3-10. Così scrive lo stesso Kirk a proposito del bisogno di ordine: «A disordered existence is a confused and miserable existence. If a society falls into general disorder, many of its members will cease to exist at all. And if the members of a society are disordered in spirit, the outward order of the commonwealth cannot endure», *ivi*, p. 5.

⁸ L'espressione è ricavata da E. BURKE, *Riflessione sulla rivoluzione francese* (1790), in *id.*, *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, UTET, Torino 1963, p. 245. Sul significato attribuitole da Kirk cfr. B.J. BIRZER, *Russell Kirk. American Conservative*, cit., pp. 239-242.

⁹ L'espressione di cui tanto si sarebbe servito Kirk è di T.S. Eliot. Egli la usò in una conversazione radiofonica del 1937, poi inclusa in *The Idea of a Christian Society*, Faber and Faber, London 1939; trad. it. *L'idea di una società cristiana*, Gribaudi, Milano 1998, p. 120: «Troppo spesso il conservatorismo è la conservazione dell'errore, il progressismo un rilassamento della disciplina e la rivoluzione la negazione delle realtà permanenti». Su Eliot Kirk scriverà pure un intero volume: *Eliot and His Age. T.S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century* (1971), ISI Books, Wilmington 2008. Sull'idea di «permanent things», cfr. R. KIRK, *Enemies of the Permanent Things*, cit., pp. 43-55.

¹⁰ Sul punto cfr. in particolare R. KIRK, *The Dissolution of Liberalism*, in «Commonweal», 7 gennaio, 1955, ora in «Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture», 22, 4, Fall 2019, pp. 145-173.

¹¹ Il riferimento all'uomo massa è chiaramente a J. Ortega y Gasset (2001), *La rebelion de las masas*, 1929; trad. it. *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001 e alla folla solitaria a D. RIESMAN, *The Lonely Crowd*, Princeton University Press, 1950; trad. it. *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1999. Entrambi vengono citati da Kirk, in modo particolare in *id.*, *A Program for Conservatives*, Henry Regnery Company, Chicago 1954, poi riedito con modifiche come *Prospects for Conservatives* (1956), Imaginative Conservative Books, New York 2013. I riferimenti principali di Kirk per la propria idea di comunità sono R. NISBET, *La comunità e lo stato*, cit. e W. RÖPKE, in particolare il suo *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich, 1942; trad. it. *La crisi sociale del nostro tempo*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020 in particolare in R. KIRK, *Prospects for Conservatives*, cit.

¹² R. KIRK, *Il Pensiero Conservatore. Da Burke a Eliot*, cit., p. 269.

¹³ Così A. de Tocqueville a proposito del disorientamento che la democrazia promuove: «L'uomo ha sempre avuto sotto gli occhi, come oggi, un mondo in cui tutto è slegato, ove la virtù è senza genio e il genio senza onore? Dove l'amore dell'ordine si confonde con il gusto dei tiranni e il sacro culto della libertà col disprezzo delle leggi? Dove la coscienza getta soltanto una luce dubbiosa sulle azioni umane, e nulla sembra più vietato né permesso, né onesto né vergognoso, né vero né falso?», in *id.*, *La democrazia in America (1835-1840)*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 2019, pp. 25-26.

¹⁴ Così Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 867: «Ciò che bisogna combattere è dunque meno l'anarchia o il dispotismo dell'apatia, che può creare pressoché indifferentemente o l'una o l'altra».

¹⁵ L'irlandese era infatti il punto di partenza e metro di misura della sua storia del conservatorismo. All'autore critico della rivoluzione francese e dello spirito rivoluzionario in generale Kirk dedicò pure un'intera monografia: *Edmund Burke. A Genius Reconsidered* (1967), ISI Books, Wilmington 2009. Burke, secondo Kirk, era il filosofo della prescrizione e dell'onore, del-

la prudenza e della saggezza, della tradizione e dell'umiltà, da opporsi al radicale e dottrinario razionalismo di ogni astrattismo rivoluzionario. Su questa opposizione, cfr. R. KIRK, *Il pensiero conservatore. Da Burke a Eliot*, cit., pp. 60-62 in cui vengono esposti i sei canoni o principi della mentalità conservatrice che saranno più volte rivisti, giacché il conservatorismo, secondo Kirk, è l'antitesi di un chiuso e onnicomprensivo sistema di pensiero ideologico. Per un confronto cfr. i dieci principi invece enunciati in uno degli ultimi volumi kirkiani, *La prudenza come criterio politico*, cit., pp. 29-38.

¹⁶ R. KIRK, *The Sword of Imagination. Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict*, cit., p. 474. Da notare che lo scritto, una sorta di bilancio della propria vita, è in terza persona.

¹⁷ *Ivi*, p. 13.

¹⁸ Cfr. B.J. BIRZER, *Russell Kirk. American Conservative*, cit., p. 367.

¹⁹ Kirk, a ben guardare, ebbe certamente alcuni imprescindibili autori di riferimento, quali E. Burke, T.S. Eliot e l'umanesimo cristiano, ad esempio, di Ch. Dawson. Ma, in realtà, già a partire da *The Conservative Mind*, svariati e variegati sono gli influssi che subisce: non solo i sopracitati autori, ma pure l'associazionismo e il comunitarismo liberale di Tocqueville e dei Padri Fondatori; l'umanesimo di I. Babbitt e P.E. More; l'umanesimo cristiano di C.S Lewis e G. Marcel; una tradizione individualistica che deriva da A.J. Nock; la narrativa distopica di A. Huxley, R. Bradbury e G. Orwell; l'agrarianismo di A. Tate, R.P. Warren e D. Davidson. Sul punto cfr. B.J. BIRZER, *Russell Kirk. American Conservative*, cit., p. 129.

²⁰ La fede, secondo Tocqueville, non solo evita l'abbruttimento della persona, trasmettendogli la fede che l'esistenza non sia solo una questione di materia e desideri terreni da soddisfare. Ma infonde pure la speranza, colma gli animi, aiuta a de-sacralizzare ogni potere umano, e allontana dubbi che potrebbero far cadere l'uomo facile preda di ideologie secolari che gli portino via la libertà in nome della sicurezza. In sostanza, non solo è amica di un'esistenza davvero libera, ma nel complesso più umana, ovvero consapevole dell'imperfezione delle faccende umane. Su ciò, cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., pp. 508-511.

²¹ R. KIRK, *Il Pensiero Conservatore. Da Burke a Eliot*, cit., pp. 58-59. Come detto, più volte Kirk modificherà tali canoni o principi. In *La*

prudenza come criterio politico, cit., p. 30, così scriverà: «I conservatori credono che esista un ordine morale duraturo. Un ordine fatto per l'uomo, così come l'uomo è fatto per tale ordine. La natura umana è una costante, e quindi le verità morali sono stabili». Sebbene non vi siano esplicitamente contenuti di ordine religioso, con "ordine morale duraturo" egli intende proprio l'idea che la persona sia dotata di un'anima e che sia parte di qualcosa che va al di là dell'esperienza terrena. Infatti, alla fine del capitolo, sostiene che il vero «spartiacque» nel mondo moderno è tra chi immagina «che l'ordine temporale sia il solo possibile» e chi, per contro, riconosce «un durevole ordine morale nell'universo, una stabile natura umana e dei doveri supremi nei confronti sia dell'ordine spirituale che di quello temporale», in *ivi*, p. 38.

²² Così si era espresso I. BABBITT, *Democracy and Leadership*, Liberty Fund, Indianapolis, 2020 (ed. or. 1924), p. 23: «when studied with any degree of thoroughness, the economic problem will be found to run into the political problem, the political problem in turn into the philosophical problem, and the philosophical problem itself to be almost indissolubly bound up at last with the religious problem». Nell'introduzione al volume, risalente al 1979, Kirk definì l'opera di Babbitt come uno dei veri capolavori del pensiero politico americano, *ivi*, p. 19.

²³ R. KIRK, *The American Cause*, cit., p. 32.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ La critica allo Stato centralizzato in Kirk non deriva solo da Burke e Tocqueville, ma sicuramente ha un ruolo notevole pure il pensiero agrarian americano di inizio Novecento. Come si evince ad esempio da una lettera spedita nel 1990 a un agrarian contemporaneo come Wendell Berry, Kirk si considerava addirittura un «Northern Agrarian», J.E. PERSON JR. (a cura di), *Imaginative Conservatism. The Letters of Russell Kirk*, University Press of Kentucky 2018, p. 325. Ma tale influsso, ovvero uno scetticismo nei confronti del centralismo statale democratico e una predilezione per un decentramento territoriale all'insegna della tradizione, dei costumi e delle abitudini ereditate, oltre che essere citato in *Il Pensiero Conservatore. Da Burke a Eliot*, cit., pp. 498 e 560 è ben esemplificato ad esempio dall'introduzione del 1991 al volume dell'agrarian D. DAVIDSON, *Regionalism and Nationalism in the United States. The Attack on Leviathan*

(1938), Routledge, New York 1991. Allo stesso modo va considerate la grande stima per il contemporaneo Richard M. Weaver, amico di Kirk ed epigono degli *agrarians*. Cfr. in particolare R. KIRK, *Introduzione* a R.M. WEAVER, *Visions of Order. The Cultural Crisis of Our Time* (1994), ISI Books, Wilmington 1995. Entrambi verranno pure copiosamente citati in R. KIRK, *La prudenza come criterio politico*, cit.: Davidson sarà oggetto di un intero capitolo, pp. 91-102 e il volume sopraccitato consigliato come uno dei dieci libri conservatori che Kirk consigliava, p. 57; Weaver sarà considerato, nel medesimo volume kirkiano, una delle dieci personalità conservatrici esemplari, pp. 72 e 73 e il suo *Ideas Have Consequences*, cit., incluso nella lista dei volumi conservatori da considerare, p. 52. Di entrambi tratterà diffusamente pure in *The Sword of Imagination*, cit., in particolare pp. 176-180 (Davidson) e 172-175 (Weaver). Sulla critica allo Stato centralizzato, cfr. anche R. KIRK, *La prudenza come criterio politico*, cit., pp. 181-192.

²⁷ Sull'ordine politico, cfr. diffusamente R. KIRK, *The American Cause*, cit., pp. 63-94.

²⁸ Cfr. diffusamente *ivi*, pp. 95-115.

²⁹ Come detto, secondo Kirk, non esistono e non possono esistere assoluti, ovvero situazioni di perfezione nel mondo umano. Ciò distingue per l'appunto la mentalità conservatrice da quella ideologica che, per contro, è convinta della perfettibilità umana. Sul tema dell'ordine, comunque, rimane cruciale R. KIRK, *The Roots of the American Order*, cit., in seno al quale vengono indagate non solo le radici cristiane, ma pure greche e romane dell'ordine americano.

³⁰ R. KIRK, *King Demos. The Meaning of Democracy*, in «The Month», 13, 4, aprile 1955, p. 248.

³¹ R. KIRK, *Economics: Work and Prosperity*, Pensacola Christian College Pensacola, p. 39.

³² Cfr. Anche R. KIRK, *Religion in the Civil Social Order*, in «Modern Age», 28, 4, 1984, pp. 306-309; Id., *Capitalism and the Moral Basis of Social Order*, in «Modern Age», 35, 2, 1992, pp. 99-105. Sul tema, che verrà a breve affrontato, cfr.: B. FROHNEN, *Russell Kirk on Cultivating the Good Life*, in «The Intercollegiate Review», 30, 1, pp. 63-67, 1994, J. ATTARIAN, *Russell Kirk's Economics of the Permanent Things. A Free Market Serves Humane Values*, in «Foundations for Economic Education», Monday, 1 aprile, 1996; Id., *Russell Kirk's Political Economy*, in «Modern Age», 40, 1, pp. 87-97, 1998; J.E. JEWELL, *The Extent of Russell Kirk's Support for the Free Market*,

in «Journal of Markets & Morality», 23, 1, 2020, pp. 61-75.

³³ R. KIRK, *Il Pensiero Conservatore. Da Burke a Eliot*, cit., p. 175.

³⁴ R. KIRK, *Prospects for Conservatives*, cit., p. 109.

³⁵ L. VON MISES, *Socialism. An Economic and Sociological Analysis* (1922), Liberty Fund, Indianapolis 1988; trad. it. *Socialismo*, Rusconi, Milano 1990.

³⁶ L. VON MISES, *Lo stato onnipotente*, cit.

³⁷ Il principale riferimento a Mises è al suo capolavoro *Human Action. A Treatise on Economics*, Yale University Press, New Haven 1949; trad. it. *Lazione umana. Trattato di economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016. Le critiche di Kirk all'austriaco si trovano in R. KIRK, *Program for Conservatives*, cit., pp. 143-150, considerazioni pressoché eliminate nella riedizione, col titolo modificato, *Prospects for Conservatives*, cit., eccezion fatta per un riferimento a p. 112. Cfr. inoltre R. KIRK, *The New Humanism of Political Economy*, in «The South Atlantic Quarterly», 52, 2, 1953, pp. 180-196; Id., *Il Pensiero conservatore*, cit., p. 294; Id., *The Sword of Imagination*, cit., pp. 198-199.

³⁸ R. KIRK, *The New Humanism of Political Economy*, cit., p. 186.

³⁹ R. KIRK, *Il Pensiero Conservatore*, cit., p. 294. Va notato che Kirk si spinge persino a dire che, in fondo, a causa della sua visione economica e materiale dell'uomo, Mises non sembra differire nei suoi punti di partenza, certamente non in quelli di arrivo, dalla concezione di Marx, essendo entrambi figli di Bentham, in Id., *The New Humanism of Political Economy*, cit., p. 390; Id., *Prospects for Conservatives*, cit., p. 112;

⁴⁰ È lo stesso Hayek che, quantunque ammetta come Mises sia stato la persona da cui più ha appreso, egli rimase comunque un razionalista utilitarista. Cfr. F.A. VON HAYEK, *Hayek on Hayek. An autobiographical dialogue*, University of Chicago Press, Chicago 1994; trad. it. *Hayek su Hayek*, a cura di S. Kresge e L. Wenar, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, pp. 100 e 105. Il nodo cruciale è che Mises, che comunque rimase sempre un economista, mentre Kirk fondamentalmente era un uomo di lettere e di storia del pensiero, concepiva non il motivo che spingeva l'uomo ad agire come economico, ma la stessa azione umana come economica. Trovandosi in uno stato perenne di scarsità e volendo migliorare la propria condizione, l'uomo per Mises necessariamente agiva economicamente, ovvero

cercando di combattere la condizione umana di scarsità. Sul punto in Mises, cfr. ID., *Lazione umana*, cit., pp. 45-54. Sull'idea di ragione, Mises ha certo una concezione della stessa come un fortissimo strumento, ma in realtà non certo un assoluto. Essa, anche in Mises, come in Kirk, che però affianca alla ragione l'immaginazione che deriva dal sentimento religioso, assente invece in Mises, è tutto sommato limitata. Questo induce pure a considerare come il potere politico non sia nelle condizioni di ergersi come onnisciente e onnipotente: cfr. *ivi*, pp. 113-114. Certamente, Mises e Kirk sono pure differenziati dall'idea che, secondo il primo, l'uomo tende naturalmente ad avere desideri che si espandono, e ha quindi una propensione epicurea, in *ivi*, p. 61; per Kirk, al contrario, come si è visto pure dall'influenza babbittiana, l'uomo deve stoicamente e cristianamente sopprimere i propri impulsi, cfr. ad esempio *Il Pensiero Conservatore*, cit., pp. 509-511. Sul tema della religione e sull'uomo come essere spirituale o meno, Mises è un esponente della scuola austriaca e, all'interno di essa, la religione risulta ancillare e tutto sommato di secondaria importanza. Sul punto cfr. R. CUBEDDU, *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca*, Edizioni ETS, Pisa 2019. Della religione Mises parla in *Lazione umana*, cit., pp. 199-201. Si veda anche ID., *Liberalismus*, Gustav Fischer, Jena 1927; trad. it. *Liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, pp. 29-30 quando afferma che se il liberalismo, basato sul capitalismo, non si focalizza che sul piano materiale dell'esistenza, è perché le condizioni preliminari per lo sviluppo della vita integrale ed interiore dell'individuo possono essere meglio soddisfatte da chi ha la pancia piena. Chiaramente, una tale posizione è assai distante dalla posizione di Kirk.

⁴¹ Si veda in particolare F.A. VON HAYEK, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, The Free Press, 1952; trad. it. *L'abuso della ragione*, Edizioni Seam, Roma 1997 e i primi due capitoli in ID., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, London 1978; trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, pp. 11-44, nonché ID., *Competizione e conoscenza*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2018 che comprende alcuni dei più importanti interventi in cui Hayek delinea la sua visione dell'uomo come un essere altamente ignorante e quindi fallibile.

⁴² È Birzer ad affermare che l'individualismo di Kirk ha caratteri assai simili a quello di Hayek, cfr. *Russell Kirk. American Conservative*, cit., p. 462. Sull'individualismo di Hayek, cfr. F.A. VON HAYEK, *Individualism: true and false*, Routledge, London 1949; trad. it. *Individualismo: quello vero e quello falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997. L'idea di individualismo vero e falso rimanda a due tipi di razionalismo, il primo scettico e umile, che concepisce l'uomo come parte dipendente dalla società; il secondo, invece, "abusa" della ragione e vede l'uomo come parte di un ingranaggio più grande che si può dirigere e pianificare per il tramite di una super-mente. Sul punto cfr. anche ID., *Liberalismo*, in ID., in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., pp. 134-167; ID., *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge, London 1978; trad. it. *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano 1997; ID., *Tipi di razionalismo*, in ID., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge, London 1967; trad. it. *Studi di filosofia, politica ed economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 167-188. Tutto ciò conduce a due tipi di utilitarismo che Kirk, tuttavia, distingue poco. Sui due utilitarismi, oltre alle opere hayekiane, cfr. da ultimo L. INFANTINO, *Alle origini delle scienze sociali*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2022, pp. 129-138.

⁴³ In *La prudenza come criterio politico*, cit., p. 52, Kirk riconosce la comune passione per i due classici del passato, e nota come Hayek, che rifiutava parimenti l'appellativo di liberale o *libertarian*, poteva essere in fondo più conservatore di quanto non riconoscesse effettivamente.

⁴⁴ In *Hayek su Hayek*, cit., p. 193 ammise infine di star diventando un «liberale burkeano».

⁴⁵ F.A. VON HAYEK, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1960; trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 659-678.

⁴⁶ Cfr. H. REGNER (1995), *The Making of the Conservative Mind*, intr. to R. KIRK, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, cit.; A. BURGIN, *The Great Persuasion. Reinventing Free Markets since the Depression*, Harvard University Press, Cambridge-London 2012, pp. 142-143. Ciò è ricordato pure in A. MASALA, *Stato, società e libertà. Dal liberalismo al neoliberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 86 e 159.

⁴⁷ R. KIRK, *The Sword of Imagination*, cit., pp. 199-200. Per una critica personale e anche piuttosto salace, invece, si veda la lettera del 20

dicembre 1961 diretta a Buckley Jr, in J.E. PERSON (a cura di), *Imaginative Conservatism. The Letters of Russell Kirk*, cit., p. 98.

⁴⁸ *Ivi*, p. 443.

⁴⁹ F.A. VON HAYEK, *La società libera*, cit., p. 147.

⁵⁰ Nota è la pagina nel *La via della schiavitù*, cit., p. 139 in cui sostiene che se un'autorità centralizzata disponesse e controllasse tutti i mezzi allora deciderebbe pure sui fini di tutti, eliminando di fatto la libertà individuale.

⁵¹ Sul punto cfr. R. KIRK, *The New Humanism of Political Economy*, cit.; ID., *Ideology and Political Economy*, in «America», 96, 14, January 5, 1957, pp. 388-191; ID., *Religion in the Civil Social Order*, cit.; ID., *Capitalism and the Moral Basis of Social Order*, cit.

⁵² Cfr. B.J. BIRZER, *Russell Kirk. American Conservative*, cit., p. 151.

⁵³ R. KIRK, *The Dissolution of Liberalism*, cit., p. 170.

⁵⁴ La classica distinzione tra personalità eterodiretta, autodiretta e diretta dalla tradizione si ha in D. RIESMAN, *The Lonely Crowd*, Princeton University Press, Princeton 1950; trad. it. *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1999. Kirk lo cita copiosamente con rispetto, ma anche criticandolo a più riprese poiché è l'emblema, secondo lui, del *liberal* contemporaneo che si ritiene autonomo e autodiretto. Cfr. R. KIRK, *Prospects for Conservatives*, cit., pp. 63-74 e 80-87.

⁵⁵ I riferimenti al sociologo ed economista tedesco sono molteplici. Cfr. ad esempio R. KIRK, *The New Humanism of Political Economy*, cit.; ID., *A Program for Conservatives*, cit., pp. 150-154; ID., *Prospects for Conservatives*, cit., pp. 114-116; ID., *Cultural Debris: Two Conferences & the Future of Our Civilization*, in «Modern Age», 2, 2, 1958, pp. 164-169; ID., *La prudenza come criterio politico*, cit., pp. 103-110; ID., *The Sword of Imagination*, cit., pp. 203-207.

⁵⁶ R. KIRK, *The New Humanism of Political Economy*, cit., p. 196.

⁵⁷ I testi citati sono, rispettivamente, W. RÖPKE, *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart*, Eugen Rentsch Verlag, Erlench-Zürich 1942; trad. it. *La crisi sociale del nostro tempo*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020; ID., *Röpke*, Eugen Rentsch Verlag, Erlench-Zürich 1944; trad. it. *Civitas Humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016; ID., *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Eugen Rentsch Verlag, Erlench-Zürich 1958;

trad. it. *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*, a cura di D. Antiseri e F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

⁵⁸ R. KIRK, *La prudenza come criterio politico*, cit., p. 57.

⁵⁹ W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 3.

⁶⁰ *Ivi*, p. ???

⁶¹ Il punto è in massima parte toccato in ID., *Civitas Humana*, cit., pp. 105-128.

⁶² *Ivi*, pp. 129-137.

⁶³ Cfr. W. RÖPKE, *La crisi del collettivismo*, La Nuova Italia, Firenze 1951, pp. 79-107; ID., *Liberalism and Christianity*, in «Modern Age», 1, 2, 1957, pp. 128-134;

⁶⁴ Cfr. ID., *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., pp. 62-63. Il sociologo ed economista tedesco distingue nella fattispecie tra essa e la «massa allo stato acuto»: quest'ultima è meno pericolosa, poiché contingente, come ad esempio essere parte di una folla; la prima è invece la malattia spirituale del tempo poiché abbassa l'uomo ad atomo sociale. Cfr. R. KIRK, *La prudenza come criterio politico*, cit., cap. XVII, *Prospettive per il proletariato*, pp. 203-215.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 249-264, in cui si pone l'accento sulla divisione tra decentrismo, appunto, ovvero una filosofia sociale che potremmo definire di tipo conservatrice e liberale, che si preoccupa dell'uomo in carne e ossa, da una razionalista e *liberal*, focalizzata invece sull'astratto e disancorato individuo che va saldandosi a uno stato capillare e intrusivo.

⁶⁶ Cfr. anche W. RÖPKE, *The Economic Necessity of Freedom*, in «Modern Age», 3, 3, 1959, pp. 227-236.

⁶⁷ È questo, forse, uno dei punti che maggiormente differenziano gli Austriaci da Röpke e Kirk. Come detto, gli Austriaci, e Mises ancor più di Hayek, sottostimano la religione, poiché considerata solo come uno dei tanti fattori sociali. Essi, nondimeno, non idolatrano il consumatore: egli, come uomo, è ignorante, fallibile e vive all'insegna della scarsità che attanaglia la sua esistenza. Ma non si focalizzano, o forse non lo fanno abbastanza, e sicuramente meno Mises che Hayek, come invece fanno il tedesco e l'americano, Röpke e Kirk, sul fatto che il consumatore, prima di essere tale, ha bisogno di tutta una serie di prerequisiti morali. Sottovalutano, insomma, cosa precede il funzionamento del mercato e chi l'uomo sia prima di essere consumatore.

⁶⁸ Cfr. ID., *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 141.

⁶⁹ *Ivi*, p. 42. Cfr. R. KIRK, *Economics: Work and Prosperity*, cit., *The Moral Foundations of Economics*, pp. 365-369.

⁷⁰ G. FRANCO, *Religion, Society, and the Market: The Contribution and the Legacy of Wilhelm Röpke (1899-1966)*, in «Journal of Markets &

Morality», 23, 1, 2020, pp. 77-114. Cfr. anche E. ANCIL, *The Third Way: Wilhelm Röpke's Vision of Social Order*, in «The Intercollegiate Review», Fall 1986, pp. 33-42; ID., *The Romanticism of Wilhelm Röpke*, in «Modern Age», Summer, 1999, pp. 199-208.

⁷¹ R. KIRK, *The Dissolution of Liberalism*, cit., p. 155.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Fiori*, Fuina Gesualdo (1755/1822) - 1790-1799 - maiolica modellata, dipinta, cm 25 x 14 x 17, altezza senza coperchio cm 23 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Libertà e responsabilità nel mercato: il personalismo di Angelo Costa

Freedom and Responsibility in the Market: the Personalism of Angelo Costa

Mauro Bontempi*

In questo saggio si cercherà di tratteggiare i punti salienti del personalismo liberale di Angelo Costa (1901-1976), nel momento della loro prima esposizione, attorno ai valori della libertà d'impresa, della responsabilità personale, della sussidiarietà per agganciarne gli esiti alla riflessione tanto del cattolicesimo liberale ottocentesco quanto, in prospettiva, all'elaborazione dell'ordoliberalismo, secondo il duplice criterio della centralità degli elementi extraeconomici e della conformità degli interventi pubblici rispetto alla messa a terra di una "sana" economia di mercato.

In this essay we will try to outline the salient points of the liberal personalism of Angelo Costa (1901-1976), at the time of their first exposition, around the values of freedom of enterprise, personal responsibility, subsidiarity in order to link the results to the reflection both of the liberal catholicism of the nineteenth century and, in perspective, to the elaboration of ordoliberalism, according to the double criterion of the centrality of the extra-economic elements and the conformity of public interventions to the establishment of a "healthy" market economy.

Keywords: Personalismo liberale, Imprenditorialità, Responsabilità, Sussidiarietà.

Premessa

Nell'ordine umano nulla è possibile senza la libertà. Considerazione patente, quasi banale, se non fosse che, tra gli stessi esponenti del pensiero liberale, c'è chi ammette la coesistenza della libertà anche «in prigione, mentre, per il liberalismo "empirico" anglosassone, tale affermazione suona poco meno di una bestemmia»¹. Ebbene, secondo la visione del cattolico e liberale Angelo Costa (1901-1976)² la libertà, dono di Dio che si riverbera sugli ordinamenti positivi, si realizza anche attraverso il diritto al lavoro

* Mauro Bontempi, Adjunct Fellow del Centro Tocqueville-Acton.

e alla libertà di intraprendere, agganciando, così, il valore ideale, di per sé evanescente e astratto, al portato etico-morale che discende dall'origine divina del principio stesso. In certo qual modo Costa integra, non esplicitamente ma nel ragionamento, il giusnaturalismo della Scolastica con il principio dei distinti di Croce e la legge di Hume³. Inoltre, pur non trovando mai menzionata direttamente, nei suoi interventi, nessuna enciclica pontificia, ciononostante esistono solidi e fondati motivi – come emergerà sinteticamente nel presente saggio – per definire Angelo Costa un limpido esempio di cattolicesimo liberale, sin dalla prima fase della sua produzione scritta, ossia tra il 1942 e l'elezione alla Presidenza di Confindustria, tre anni dopo.

Libertà e lavoro

È la primavera del 1943, quando l'affermato armatore ligure inizia la sua, personale, difesa di un liberalismo ove «la libertà economica fa parte della libertà dell'uomo e della sua dignità»⁴, secondo le condizioni concrete dell'economia del tempo. Perseguire obiettivi di politica economica, che spostino i redditi dal risparmio al consumo, ad esempio, comporterebbe una riduzione della ricchezza nazionale; dall'altro canto, nemmeno una più equa distribuzione dei redditi consumati porterebbe ad un miglioramento delle condizioni di vita dei meno agiati, considerato lo squilibrio numerico tra una élite di ricchi rispetto al crescente numero di bisognosi. Ferme restando queste obiezioni di carattere squisitamente economico, Costa non ha dubbi: nel mondo, ove è chiamato a farsi testimone della propria fede, l'imprenditore, che ha in mente e che intende difendere e rappresentare il futuro presidente della Confindustria, è naturalmente portato a guardare all'operaio come il «prossimo particolarmente a lui vicino»⁵, il quale ha diritto ad un salario capace di sostenere il *ménage* familiare, anche mediante opportune integrazioni economiche tali da consentire ai figli più capaci di proseguire gli studi.

Scettico circa la partecipazione agli utili da parte dei lavoratori, pur riconoscendone il portato simbolico e, in parte, pratico di questa forma di coinvolgimento, l'imprenditore ligure difende il “diritto-dovere” dei dipendenti di collaborare al «ciclo produttivo [...] come controparte, sia pure nello spirito di massima, reciproca comprensione». La riduzione del gap fra le classi sociali può avvenire solo «aumentando la ricchezza di tutti, certamente ottenibile meglio che per qualsiasi altra via attraverso la libertà», che non scade nell'anarchia perché si muove «entro i limiti di leggi, per impedire che gli eccessi dei più forti incidano sulla libertà degli altri»⁶. «Per migliorare le condizioni sociali dei lavoratori – afferma Costa – non esiste che una via:

aumentare le ricchezza della comunità» attraverso la produzione di «beni che servono a soddisfare le necessità dell'uomo» e realizzata dal lavoro «nella pace e nella giustizia»⁷. I lavoratori hanno diritto ad intervenire «come controparte, sia pure nello spirito di massima, reciproca comprensione», pur in un contesto di distinzione fra la parte datoriale e quella produttiva⁸. La confusione di ruoli genera solo ingiustizia e caos, mentre è nella diversità dei compiti e nella dialettica fra le parti, (finanche lo scontro rispettoso e legittimo) che nascono i margini per il miglioramento o almeno il chiarimento delle varie posizioni.

Senza un aumento della produzione, la semplice estensione della proprietà non basta ad elevare la condizione dei lavoratori: è il *mantra* sul quale batterà sempre Costa, indipendentemente dalle difficoltà contingenti. Innalzare i salari nominali a produzione invariata, crea solo inflazione e, ultimamente, un impoverimento netto:

Non è possibile con le disposizioni, fare altro che correggere i casi anomali ed aiutare l'azione delle forze naturali, che sole possono produrre effetti reali⁹.

Senza un mercato libero e aperto, invocare la “pace sociale” è pura retorica¹⁰. Ad avviso di Costa, per spiegare l'esistenza di quelle “gravi deficienze” all'interno delle varie aggregazioni sociali tali da generare la lotta di classe, possono essere addotti fattori endogeni o esogeni, volontari o involontari, che interagiscono tra loro e producono situazioni di conflittualità¹¹. Essi innescano la dialettica fra classi che la politica, secondo l'armatore ligure, spesso strumentalizza per la conquista del potere, senza preoccuparsi nemmeno delle gravi conseguenze che da ciò possano derivare¹². In questo quadro, il futuro presidente della Confindustria stigmatizza le posizioni di coloro che, anche nel mondo cattolico, hanno infuso nella popolazione «l'impressione che per migliorare le condizioni di vita la via naturale [fosse] quella di prendere agli altri, sia direttamente, sia indirettamente, attraverso lo Stato»¹³; ed è ovvio che le “sirene” della demagogia attraggono sempre, anche quando rivendicano la sospensione dei licenziamenti, la cui riuscita viene poi sbandierata come un successo del proprio intervento. Al contrario, il «primo problema politico – secondo Costa – di ogni tempo è quello di salvare la libertà dell'uomo»¹⁴ che è essenzialmente «inscindibile: non ci sono tante libertà: politica, di religione, economica, ecc.: basta intaccare un solo aspetto della libertà per ledere la libertà dell'uomo nella sua essenza»¹⁵. È questo un problema talmente esiziale per il cattolico che la difesa della libertà – scrive Costa in un altro contesto – risulta condizione prima e neces-

saria per la stessa difesa della Chiesa: «infatti soltanto nella libertà la Chiesa può condurre un'esistenza vitale»¹⁶. L'unica uguaglianza possibile – egli afferma – è quella di «tutti gli uomini davanti a Dio, e su questa uguaglianza non c'è certo autorità terrena che possa incidere»¹⁷. Pretendere di realizzare, attraverso strumenti umani, l'uguaglianza economica fra tutti i membri della comunità non solo è utopico ma anche pernicioso perché, così come prospettato, accomuna diversità ed ingiustizia, impone l'uguaglianza dei punti di partenza e di arrivo. Fino a che punto l'uomo può intervenire? Fino a che punto il desiderio di una società più giusta si trasforma in pauperismo, in un regime che impone un'etica di malinteso cristianesimo? Né l'uomo, né il mondo possono togliere la dignità di un essere umano, perché essa non proviene dal mondo ma da Dio-Padre, eppure dall'uomo stesso (soprattutto attraverso il potere istituzionalizzato) può essere pesantemente limitata e offesa. Scrivendo il 9 dicembre 1943 ad un amico, Costa torna sulla centralità della «dignità della persona» mortificata dalla crescente invadenza normativa, ad esempio, sul risparmio obbligatorio e sulla partecipazione agli utili, che tanto più cresce tanto meno consente agli individui di risparmiare.

L'interventismo dello Stato

Sono le economie controllate che «fanno andare avanti non i migliori, mai i più intriganti e normalmente i più disonesti»¹⁹. Allorquando lo Stato si sostituisce al mercato nell'allocazione delle risorse, i gruppi finanziari entrano sempre più pesantemente «nella cosa pubblica». Si innesca il solito circolo vizioso: si confondono ruoli e competenze; privilegi, sprechi e ingiustizie ne conseguono direttamente, così come, in determinate circostanze, il proposito di scatenare conflitti militari. Non è stata forse la Germania – prosegue Costa – ad invadere la Polonia e accendere la miccia della Seconda guerra mondiale? E con essa non erano forse solidali, col Patto Molotov-Ribbentrop, l'Unione Sovietica e, in forza del Patto d'Acciaio, alleate l'Italia e il Giappone? Tutti paesi ad economia non libera. Tutti paesi illiberali e antidemocratici. *Nihil sub sole novum*, aggiungiamo noi.

La caduta del fascismo e la riorganizzazione della vita politica impongono una riflessione sul ruolo dello Stato nella vita economica del Paese. In uno scritto del 5 novembre 1943 Costa condensa tutto il suo pensiero sui limiti all'intervento dello Stato nella vita economica.

Se esistesse una piena libertà di movimento di beni, servizi e persone, allo Stato basterebbe intervenire in materia di servizi pubblici e raccolta dei mezzi di finanziamento dell'apparato statale. È il pensiero classico ad affermare che laddove esiste abbondanza di materie prime e libertà d'impresa, il

livello di produzione è tale da assicurare il fabbisogno della popolazione e quindi il benessere della collettività, quantunque ciò non elimini le disuguaglianze interne (come i polli di Trillussa!). L'intervento dello Stato è, quindi, necessario ma non assoluto: deve essere un intervento legittimo, indispensabile e limitato. Strettamente sottoposto ad alcune condizioni. Ribadito il fatto che la presenza dello Stato nell'economia (di mercato) non costituisca una «brillante conquista» ma una «non desiderabile conseguenza di situazioni di fatto» e che essa produce effetti immediati (rilevabili e positivi) e mediati (più complessi ed importanti ma anche più dannosi), è necessario che tale intervento sia legittimo (cioè *ex lege*) e «duraturo, e cioè soggetto il meno possibile a variazioni» arbitrarie, lasciando al singolo operatore di muoversi liberamente entro tale cornice (al contrario di quanto accadeva con il sistema delle concessioni industriali che di fatto risultavano arbitrarie ed esposte a forme di ingerenza e malcostume). Inoltre e soprattutto, ogni decisione, precisa Costa, avrebbe dovuto tener conto degli effetti morali dell'intervento, non meno importanti di quelli economici²⁰. Si ha qui una conferma del fatto che il futuro presidente della Confindustria non escludesse affatto l'importanza delle esternalità economiche ed extraeconomiche del mercato, rispetto alle quali sarebbe stata necessaria una valutazione specifica, indipendentemente dalla forma di Stato che l'Italia avrebbe adottato. Indubbiamente un importante intervento pubblico nella vita economica avrebbe interessato la riconversione industriale ed il probabile incremento del tasso di disoccupazione, nel quadro del ripristino del sistema produttivo e della stabilizzazione monetaria²¹. Costa ne accetta la legittimità come una soluzione di ripiego «imposta da superiori situazioni di fatto»²²: «Nelle condizioni attuali – scrive ad un amico – non si può far altro che ricorrere a mezzi straordinari» che in uno scenario normale sarebbero un «errore anche da punto di vista dei dipendenti»²³.

Nel giugno 1945, l'armatore ligure introduce nella sua riflessione una importante precisazione metodologica, nel solco della scuola einaudiana: per conoscere i fenomeni economici non possiamo ricorrere a categorie morali o etiche che invece hanno legittimo campo d'azione sul giudizio dei risultati ottenuti. Per prevenire una conseguenza è necessario conoscerla nella sua effettività²⁴. Ed ancora, il 26 luglio 1945, pochi mesi prima dell'elezione alla guida di Confindustria, sostenendo ancora una volta l'unitarietà del «fenomeno economico», Costa definisce l'economia pianificata «una delle massime espressioni della presunzione umana»²⁵. È su questa rotta che egli fisserà la barra della sua Presidenza e, più in generale, della sua attività pubblica.

Tornando al ragionamento sui margini d'intervento «conforme» (per usare la terminologia di Roepke) dello Stato, soprattutto sul piano dei

servizi alle imprese, Costa ne intuisce le enormi potenzialità positive, sin dagli aspetti più concreti ed immediati, ad esempio, sul piano dell'assistenza logistica alle esportazioni, ovvero, a breve termine, al calcolo e allo snellimento burocratico nella riscossione dei danni di guerra subiti dalle imprese, ovvero ancora ai servizi per l'accesso agli aiuti del Piano Marshall. Uno Stato al servizio di tutti, ossia "fornitore" di servizi (più che di sovvenzioni, aiuti, prebende "a pioggia"), orientati ad obiettivi concreti che in armonia con il mercato, devono rispondere alla "vocazione" al bene comune, inteso – nell'accezione che ritroveremo molto anni dopo nell'enciclica di Benedetto XVI *Caritas in Veritate* – come «bene di quel "noi-tutti", formato da individui, famiglie e gruppi intermedi che si uniscono in comunità sociale»²⁶.

L'azione redistributiva, a proposito di bene comune e ruolo dello Stato, non può derogare, come tutta la finanza pubblica, dalla regola aurea – di buon senso oltre che uno dei capisaldi del liberismo – secondo la quale «lo Stato, per bene adempiere alla sua funzione, diretta ad una migliore distribuzione della ricchezza, deve avere il bilancio in pareggio»²⁷.

Più in generale, se esistesse una piena libertà di movimento di beni, servizi e persone, all'autorità pubblica basterebbe concentrarsi su servizi pubblici, assistenza sociale e raccolta dei mezzi di finanziamento dell'apparato statale, attraverso una tassazione trasparente e ponderata. È il pensiero economico classico ad affermare che laddove esiste abbondanza di materie prime e libertà d'impresa, il livello di produzione è tale da assicurare il fabbisogno della popolazione e quindi il benessere della collettività. Sol quando ciò non sia possibile, l'intervento dello Stato è necessario ma strettamente sottoposto ad alcune condizioni. Non è questione lessicale ma sostanziale, il vincolo della "necessità e gradualità": sia perché ribadisce il valore sussidiario dell'interventismo statale, di per sé non auspicabile, sia, d'altra parte, perché condensa alcune delle caratteristiche tipiche del liberalismo, o almeno del liberalismo concepito da Costa: un sano realismo, la concretezza, l'antidogmatismo e l'antiutopismo, che consentono di interpretare la realtà, *quale essa è* e non solo (e non tanto) *quale dovrebbe essere*.

L'analisi dei fenomeni economici, secondo lo schema logico adottato da Costa, segue sempre lo stesso iter tripartito o trifasico: anzitutto valutazione tecnica e operativa (calcolo economico, identificazione degli strumenti per l'attuazione), impatto morale dell'operazione, verifica sul piano etico dell'ipotesi economica. Non fa eccezione un intervento economico dello Stato, che risponde alle stesse condizioni morali ed etiche che valgono per l'operatore privato con l'aggiunta della necessità. Pertanto, qualsiasi manipolazione delle regole del mercato da parte del governo, fino al punto da

avocare a sé un comparto o un asset proprietario sarebbe moralmente assai discutibile, come, cent'anni prima di Costa, già Rosmini aveva sottolineato:

Il governo civile opera contro il suo mandato, quand'egli si mette in concorrenza co' cittadini, colle società ch'essi stringono insieme per ottenere qualche utilità speciale: molto più quando, vietando tali imprese agli individui o alle loro società, ne riserva a sé il monopolio. Le società civili per lo contrario s'avvicinano al loro ideale più che esse si scaricano di tali imprese, abbandonandole all'attività privata ch'esse debbono tutelare e promuovere; e si può con sicurezza asserire che [...] fece maggiori progressi nell'incivilimento quel governo che ottenne più di ben pubblico mediante l'opera spontanea d'individui e di società private da lui protette, e meno di mette alla testa di tali imprese²⁹.

Ciononostante, il futuro presidente di Confindustria, analogamente a quello che sarebbe stato definito il liberalismo delle regole degli ordoliberali³⁰, è consapevole della necessità di un adeguato intervento dello Stato nella vita economica, sul versante della riconversione industriale e sul fronte occupazionale, contrastando la crescita della disoccupazione attraverso interventi *labour-extensive*³¹, ma senza deflettere dal compito, proprio dell'esecutivo, alla stabilizzazione monetaria e al risanamento dei conti pubblici.

Costa, in definitiva, accetta l'intervento come una soluzione di ripiego «imposta da superiori situazioni di fatto»³², chiarendo che

nelle condizioni attuali non si può far altro che ricorrere a mezzi straordinari che in uno scenario normale sarebbero un errore anche dal punto di vista dei dipendenti³³.

Più che al fallimento del mercato, Costa sembra riferirsi al “fallimento della sussidiarietà”, giacché l'intervento dello Stato non è più “ausiliare” rispetto alle difficoltà del proprio “esercito”³⁴, ma autonomo e “non richiesto” da parte dello Stato, attraverso politiche protezionistiche o interventistiche di varia natura, l'esito delle quali è sempre quello di, ultimamente, ingolfare e bloccare il mercato. Solo eliminando le bardature, i privilegi, i protezionismi particolari, le concessioni, e tutto ciò che impedisce l'esistenza in Italia di un libero mercato, sarà possibile verificare, sembra affermare l'armatore ligure, i possibili “fallimenti” del mercato. Non è certo un caso che nella sua prima lettera ad Einaudi, Costa scriva che «le grandi concentrazioni industriali, sviluppatasi particolarmente in questi ultimi anni, impediscano il funzionamento della sana, libera concorrenza»³⁵.

Scuola e previdenza

Alla formazione scolastica e professionale, nonché alla promozione del merito (anticipando il dettato costituzionale all'articolo 34), Costa dedica una specifica attenzione nei suoi scritti, come uno dei *driver* della rinascita del Paese.

Partendo dal principio che non si possa «pretendere di fabbricare “uomini”»³⁶, Costa giudica, ovviamente, fondamentale il ruolo della scuola, pur sempre subordinato a quello della famiglia, nella formazione morale ed intellettuale dell'uomo. Sul piano più specifico del *management training* la visione di Costa è molto originale, lungimirante e anticipatrice degli sviluppi futuri. L'istruzione occupa un posto importante nella pensiero di Costa, solo se fatta con nozione di causa, secondo obiettivi precisi, e sempre con costruttivo realismo. A cominciare da una constatazione: la *universitas studiorum* nasce e deve continuare ad essere una fucina di uomini completi e non di lavoratori specializzati. Il sapere tecnico, specifico, settoriale si deve innestare su un terreno ricco, preparato, pronto ad accogliere qualsiasi tipo di semina, grazie ai nutrienti che ha accumulato nel tempo.

L'università presenta infatti due caratteristiche apparentemente opposte: per un verso è una istituzione «di massa»; per l'altro è una «scuola specializzata». Al centro del processo formativo, comunque, c'è l'uomo, il cui valore, anche ai fini di un incarico aziendale, è assolutamente indipendente dal corso di laurea prescelto, perché, secondo Costa, è relativamente facile formare tecnicamente una personalità matura e predisposta all'apprendimento, che potrà avvenire (attraverso master, corsi post-laurea – si direbbe in termini attuali –) «con laute borse di studio», per coloro che non potessero sostenere un ulteriore tempo di studi, ed una selezione iniziale che combinasse il voto di laurea ed un esame d'ingresso tale da verificare la preparazione minima dei candidati nei settori nei quali non è specializzato (ad esempio, gli ingegneri in materia economico-finanziaria; i laureati in economia in materie più tecniche). L'incontro fra università ed impresa deve essere reciprocamente fecondo, partendo dall'universalità del sapere che procede secondo progressive specializzazioni agganciate al percorso lavorativo. Certo – ammette Costa – i docenti dei corsi di perfezionamento tecnico dovrebbero essere prevalentemente delle «persone pratiche»³⁷, ossia brillanti operatori del settore («industriali, commercianti e banchieri»), affiancati da accademici, nei periodi di assenza dei primi per le esigenze della propria attività.

Costa, inoltre, suggerisce un innalzamento delle tasse scolastiche a fronte di un miglioramento complessivo del servizio che, grazie all'aumento dei

fondi a disposizione, potrebbe meglio configurare forme di esenzione quasi totale per i meritevoli³⁸: un sistema educativo fondato sul merito, ove si riverbera sia la lezione di Einaudi sull'eguaglianza dei punti di partenza³⁹, sia la risonanza dell'esperienza personale dello stesso Costa: una formazione completa, ampia, che valorizzi le "eccellenze" soprattutto fra gli studenti socialmente più svantaggiati.

Il welfare state che ha in mente Costa, molto vicino a quello che oggi prende il nome di "welfare aziendale"⁴⁰, è, ancora una volta, piuttosto originale rispetto a come veniva intesa l'assistenza e la previdenza sociale nel mondo cattolico. «Erroneamente – egli scrive – viene spesso considerato come ideale il raggiungimento della cosiddetta "sicurezza sociale"»: nozione ambigua, se considerata in senso ampio, o irrealizzabile, se interpretata in chiave dogmatica, essa è spesso associata all'ideale presunzione di sottrarre il cittadino dall'incertezza di vita si fonda su un'idea distorta di carità. Ottenuta senza fatica la «sicurezza del necessario», rileva Costa, il beneficiario chiederà anche il superfluo, fomentando negli altri il risentimento e la corsa a sempre maggiori e più ampie elargizioni, prebende e aiuti. Si scivola progressivamente verso l'assistenzialismo indifferenziato, anticamera del caos. A quella fascia di popolazione oggettivamente impossibilitata a provvedere autonomamente al proprio sostentamento dovrà essere garantita, secondo Costa, la «sicurezza sociale»⁴¹, nel senso più ampio e completo. Non a tutti, come invece pretenderebbe asserviscono la socialità a finalità politiche⁴². Un welfare selettivo – si direbbe oggi – improntato su un modello complementare e sussidiario tra pubblico e privato.

Fede, libertà e mercato

Il fine ultimo cui dovrebbe tendere ogni società, scrive Costa, «è la maggior gloria e la salvezza delle anime»⁴³, ma tra la dannazione e la salvezza, esiste una gamma di obiettivi intermedi, di grado inferiore ma coerenti con il più alto intento. Secondo l'armatore ligure, anche l'accrescimento della ricchezza rappresenta una tappa di questo cammino verso la salvezza, se esso intercetta e incrocia il percorso della comunità nella quale ogni uomo è inserito e realizza la propria vocazione allo scambio e al dono. Accrescere la ricchezza di un Paese, per un imprenditore come Angelo Costa, significa ricavar frutto dalle proprie capacità e dalla propria attività, le cui sorti sono legate a doppio filo con quelle di molti altri uomini. Sono doni di Dio che se non producono frutto, meritano la condanna del Signore come al servo «malvagio e infingardo»⁴⁴ che non investe il proprio capitale,

nemmeno depositandolo per riceverne un interesse, come hanno fatto gli altri servi. Serve coraggio per investire, per mettersi in gioco, soprattutto quando lo scenario non è dei più esaltanti. Si tratta di una “vocazione”, che ha per obiettivo il progresso integrale personale, dei propri collaboratori, della collettività⁴⁵.

Nella dottrina liberale che in materia economica io [Costa] professo non ho mai trovato nulla che potesse contraddire con le encicliche papali⁴⁶.

Ancora una volta Costa ricorda la sua impostazione metodologica anti-perfettista che separa teoria e prassi, “tecnica” ed “applicazione”: «la tecnica economica per avere idee chiare, va studiata prescindendo dalle considerazioni di carattere morale, religioso e sociale, che devono essere invece ben tenute presenti quando si tratta di applicarla». Ritorna la “teoria dei distinti” di Croce, alla quale Costa apporta una rilettura derivante dalla sua cultura e dal suo personale punto di vista. Saper discernere i limiti delle umane disposizioni dalla infallibilità della legge divina non significa recidere il legame fra le disposizioni dell’uomo ed i precetti di Dio, disancorando le formule umane da una sostanza etica. Scopo della distinzione è invece evitare di far assurde le scelte fallibili dell’uomo all’interpretazione della volontà divina.

Ammettendo che nessuno può esserne interprete autentico, il liberalismo politico ed economico per Costa è:

la scuola [...] che maggiormente garantisce la libertà dell’uomo e con questo la dignità della persona umana, il maggior benessere collettivo particolarmente a favore delle categorie più bisognose, una maggiore possibilità di salire per merito proprio a chi è in basso, la minor possibilità di conservare non meritatamente posizioni acquisite⁴⁷.

Altrove, Costa aveva affermato che «pur vedendo nella dottrina liberale meglio interpretare le leggi economiche, [...] nessuna dottrina ha diritto di chiamarle (le leggi naturali) con il proprio nome»⁴⁸. Sono le pratiche, gli atteggiamenti, il quotidiano rapportarsi con il “prossimo più vicino” – per usare un’espressione di Costa – che consentono di “vivere” un’economia secondo la sua intrinseca natura etica.

Il futuro presidente della Confindustria non intende accreditare la teoria liberale come *il* modello di riferimento per un credente, ma come *un* modello economico coerente, anzitutto, con il personalismo cattolico e con il magistero della Chiesa⁴⁹. Inoltre, Costa non vuole nemmeno ergersi a

paladino di un liberalismo dogmatico, ma al contrario si fa sostenitore di un «relativismo positivo» ante litteram⁵⁰, aperto al confronto. Cosa lo spinge – ci si può domandare – a tali e tanti interventi, pubblici e privati? La passione civile e una granitica coerenza al proprio codice etico-morale e alla logica interna ad ogni scienza sociale, capace di integrarsi con le altre e ricapitolarsi nelle scienze morali⁵¹: il liberalismo, come metodo; la giustizia e la verità, come fine.

Solo un sistema di mercato in virtù delle sue caratteristiche proprie è capace di adattarsi alla complessità dei fenomeni umani, i quali – come sosterrà Hayek – non possono ridursi ad alcuna forma razionalizzata astratta ed aprioristica della realtà⁵².

In questo contesto non è affatto indifferente o nemica la “politica” intesa, secondo Costa, come un dovere, un servizio alla comunità e non «il diritto a sedersi ad una tavola imbandita»⁵³. L'Italia ha bisogno di una classe politica efficiente e preparata: alla pari di qualsiasi altro servizio prestato alla collettività, non c'è spazio per l'improvvisazione, soprattutto in un tempo così delicato e decisivo per le sorti del Paese. Non esiste nessuna «buona ragione per immettere degli ignoranti nella vita politica», finendo col favorire solo gli uomini più ambiziosi e desiderosi di fare solo i propri interessi⁵⁴. «Una politica sociale onesta» secondo Costa è ispirata a cinque parole d'ordine:

Sincerità: servire la sostanza e non le apparenze;

purezza di intenzioni: “amore del prossimo”. I fini politici sono secondi: saranno soddisfatti tanto meglio quanto meno influiranno sull'azione;

non dimenticare che “non sunt facienda mala ut veniant bona”, anche se il male è piccolissimo ed il bene sperato è grandissimo;

non essere “colpevolmente ignoranti” in materia economica (troppo spesso si preferisce agire a sentimento e mettersi in pace le coscienze dicendo a se stessi che alla fin fine si agisce a fin di bene);

avere la forza di valutare nel giusto rapporto il valore del presente rispetto a quello del futuro. Il presente vale certo molto più del futuro, ma si tende sempre a sopravvalutarlo⁵⁵.

Sembra un moderno “codice etico” composto da due sezioni: l'una generale – valida *erga omnes* – l'altra rivolta esplicitamente alla classe politica, sulla scia del “decalogo del buon politico” di don Sturzo (1948)⁵⁶. Da questi principi fondamentali derivano i seguenti corollari:

Consentire e facilitare il rispetto dei comandamenti di Dio.

Salvare la libertà individuale.

Rafforzare la famiglia, cellula della società.

Fare in modo che le capacità individuali possano essere meglio utilizzate per aumentare la produzione nell'interesse collettivo.

Fare in modo che chi è meritevole abbia la facilità massima possibile di salire in alto e chi immeritadamente si trova in alto debba cadere con la maggiore rapidità.

Dare possibilmente a tutti una sufficiente sicurezza, ma non eccessiva perché sarebbe controproducente nei riguardi del bene comune⁵⁷.

Non esiste contrasto tra economia e socialità: «quello che è economico è sociale, quello che non è economico è antisociale»⁵⁸; ma affinché possa crescere il bene comune, è giusto e necessario che l'imprenditore più efficiente (cioè colui che a parità di unità produttive produce una quantità maggiore di bene) «riceva un maggiore beneficio, ed entro i giusti limiti è di maggiore interesse [per tutti] che questo beneficio [resti] a lui per essere impiegato utilmente a produrre maggiori beni, piuttosto che distribuito su tutta la collettività attraverso lo Stato»; e conclude:

È interesse della collettività che chi sa ben operare sui beni economici possa espandere la propria attività e sfruttare al massimo le proprie capacità produttive⁵⁹.

D'altra parte, se è vero che l'economia di mercato è coerente con la Dottrina sociale della Chiesa, deve esistere un principio etico capace di giustificare questa linearità, questo collegamento. È il principio della "diversità". La forza del mercato sta nella varietà che Dio ha espresso nella sua opera creatrice: varietà nella morfologia della terra, nei climi, nella flora e nella fauna; varietà anche nei "talenti" e nella capacità di espressione che il Creatore ha posto in ciascun uomo, un essere unico agli occhi di Dio. Possiamo noi, "creature", trasformare questo giardino variopinto voluto dal Creatore, in un inospitale tappeto monocromatico? È la *polis* platonica⁶⁰ e la mano invisibile di Smith, che s'incontrano in Costa, ove ogni membro, svolgendo l'attività più vicina alla sua sensibilità o metten-

do a frutto i doni concessi da Dio, realizza quella mirabile armonia divina che «consente di soddisfare i bisogni dell'uomo senza dover mai ricorrere ai lavori forzati»⁶¹.

Chi dispone di beni ha il diritto di usarli dentro i limiti del bene comune al quale deve essere diretta ogni attività umana ed ha il dovere anche di dare il buon esempio al prossimo⁶².

Ne consegue che:

un buon governo deve preoccuparsi che i cittadini possano risparmiare nell'interesse comune, ma anche di ridurre le manifestazioni di lusso dannose soprattutto al bene spirituale dei cittadini, anche perché fonti di odi, invidie e disordini morali⁶³.

Occorre quindi un «risanamento morale nel campo economico» che passi anzitutto attraverso il ripristino di un «regime di concorrenza libera e onesta», che si traduca in una lotta seria «ai guadagni senza merito» prodotti da una cattiva legislazione: una legislazione iniqua, inefficace e pletorica. Memore degli errori del passato, la nuova organizzazione dello Stato dovrebbe smantellare vincoli, facilitazioni e burocrazie volte a creare artificialmente condizioni dominanti sul mercato; allo stesso tempo varare una riforma fiscale organica che disciplini la materia con strumenti normativi essenziali, equi, ed efficaci⁶⁴, finanche una maggiore imposizione sui consumi di lusso, i cui ricavi, tuttavia, serviranno ben poco alle casse dello Stato, senza una vasta e profonda operazione di riforma dell'ordinamento economico, fondata sul rigore di bilancio e tesa alla valorizzazione della libera iniziativa, mediante un piano di alleggerimento dei vincoli burocratici, delle imposte e degli oneri fiscali⁶⁵.

Una eredità senza eredi?

Sin dai primi scritti, l'atto umano è considerato in Costa non solo come azione ma più profondamente come realizzazione di se stessi ed «appropriazione del proprio essere»⁶⁶, alla luce di una ermeneutica irradiata dalla fede, nella quale il feticcio dell'*homo oeconomicus* viene sostituito dalla realtà dell'*homo agens*, un soggetto capace di coniugare l'etica della distribuzione con l'etica della produzione⁶⁷. Un habitat favorevole allo sviluppo di questa concezione antropologica è l'economia libera o d'impresa⁶⁸, ove, tra l'altro, l'imprenditore condivide «l'umile virtù della

intrapresa»: il «presupposto etico della libertà cristianamente intesa» tiene insieme e garantisce, al tempo stesso, una simile architettura⁶⁹.

Erede della migliore tradizione cattolico-liberale italiana, Costa muove la sua riflessione anzitutto dall'antiperfettismo cristiano che riconduce le cosiddette «strutture di peccato» a ciascuna creatura⁷⁰. Ne deriva, come corollario, che le istituzioni politiche non possono che riflettere i limiti dei propri artefici e di coloro che, di volta in volta, ne ricoprono il ruolo⁷¹. La centralità dell'individuo in ogni organizzazione sociale, creato libero e sottoposto anzitutto alle leggi del diritto naturale, trova un punto di sintesi nel personalismo cattolico di influenza anglosassone (almeno nell'accezione di Roepke)⁷². La centralità dell'individuo libero, *faber et agens*, si rivela nel pensiero di Angelo Costa nell'armonia del rapporto con Dio e con le scienze umane.

Un «cavaliere solitario» è stato definito l'armatore ligure⁷³ e «un conservatore senza rigidità sul piano sociale, un cattolico convinto della possibilità di un capitalismo etico e un liberista dalla mente aperta sul piano economico»⁷⁴, ma, più ancora, il cardinale Tettamanzi, ricordando la figura dell'imprenditore nel 2001, afferma: «Un punto nevralgico della concezione ed azione di Angelo Costa è la centralità dell'uomo, sia imprenditore che lavoratore, nell'impresa e nella sua formazione morale [...]. La vita, è creazione continua, creazione dell'uomo e di quel che di divino, di spirituale è nell'uomo: si lavora, si produce e si risparmia in forza di questa spinta ideale che investe migliaia, milioni di individui»⁷⁵. Questa centralità dell'uomo decide del problema delle relazioni umane che, sempre secondo Angelo Costa, non è risolvibile con la semplice cura degli aspetti economici, tecnici e psicologici, perché esige, in ultima istanza, una coraggiosa e costante opera propriamente educativa. Tutto si lega e si dispiega nel suo significato più autentico: «la vera etica non frena né spegne l'economia; al contrario la stimola ad essere autentica, cioè umana: al servizio del bene integrale dell'uomo, a cominciare dagli stessi imprenditori e lavoratori»⁷⁶.

Chiarificatore in proposito il passaggio, già citato in questo lavoro, laddove Costa afferma:

Quando il Signore ha detto “ama il prossimo tuo” è evidente che non ha voluto imporre all'uomo un sentimento emotivo verso i suoi simili, ma ha comandato a tutti gli uomini di cooperare per il bene comune. L'obbligo morale di chi possiede dei beni di impiegarli per il bene comune è della stessa natura dell'obbligo che ha chi detiene doti intellettuali e fisiche di rivolgerle pure al bene comune⁷⁷.

Non si tratta quindi di “pragmatismo economico”, nel caso di Costa, né tanto meno di liberismo ortodosso, quanto piuttosto di una «economia fondata sulla realtà»⁷⁸ tra Smith, Einaudi ed il francescanesimo⁷⁹.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Paesaggio con castello*, Grue Niccolò Tommaso Di Giovanni (1726/1781) - 1790-1799 - maiolica modellata, dipinta a smalto, cm 6 x 7 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

¹ P. OSTELLINO, *L'Italia antiliberalista dei maghi incantatori*, in «Il Corriere della Sera», 4 giugno 2012, p. 30

² Angelo Costa (Genova 1901-ivi 1976), imprenditore ligure, esponente del cattolicesimo liberale del secondo dopoguerra, fu per due volte presidente della Confederazione generale dell'Industria italiana (1945-1955 e 1966-1970). I suoi scritti sono raccolti in otto volumi a cura di Franco Mattei per la casa editrice Franco Angeli: A. COSTA, *Scritti e discorsi*, Franco Angeli Milano 1981 (citato in seguito con l'indicazione COSTA seguito dal tomo di riferimento).

³ Cfr. P. OSTELLINO, *L'Italia antiliberalista...*, cit.

⁴ COSTA, I, p. 31.

⁵ *Ivi*, p. 32.

⁶ *Ivi*, p. 103.

⁷ *Ivi*, p. 33.

⁸ *Ivi*, p. 95.

⁹ *Ivi*, p. 60.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Sul piano concreto, Costa raggruppa in due tipologie le possibili forme di intervento dello Stato a favore dei lavoratori: strumenti di tutela di tipo "sindacale" (minimi salariali, monte-ore lavorative massimo, norme sul licenziamento, assicurazione obbligatoria non selettiva); azioni a sostegno del reddito dei lavoratori. Altri tipi di interventi veramente efficaci per le classi meno abbienti potrebbero essere: un fisco equo, tarato su un sistema progressivo, distribuendo «il costo dei servizi pubblici» in base al proprio livello di reddito, ma anche redistributivo, «destinando particolarmente a favore delle classi lavoratrici una parte dei proventi delle imposte», senza «arrivare al punto di scoraggiare il risparmio ed il lavoro». COSTA, I, p. 120.

¹² COSTA, II, pp. 403-406.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ COSTA, II, p. 375.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ COSTA, I, p. 111.

¹⁸ COSTA, I, p. 78.

¹⁹ COSTA, I, p. 51.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 52.

²² *Ivi*, p. 53.

²³ *Ivi*, pp. 91-92.

²⁴ *Ivi*, p. 98.

²⁵ *Ivi*, p. 120.

²⁶ BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, 7.

²⁷ COSTA, I, p. 120.

²⁸ COSTA, I, p. 51.

²⁹ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, Sodalitas, Stresa 1997, cap VIII.

³⁰ F. FORTE, F. FELICE (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

³¹ COSTA, I, p. 52.

³² *Ivi*, p. 53.

³³ *Ivi*, pp. 91-92.

³⁴ Questa, infatti, l'origine storico-etimologica del termine "sussidiarietà": da *auxilium*, che nella strategia bellica dei Romani erano le truppe d'intervento utilizzate in caso di peggioramento del conflitto.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 95.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Così facendo «si sfoltirebbero le scuole di pesi morti e il paese di laureati e diplomati ignoranti». COSTA, II, p. 385.

³⁹ «Accanto al ruolo centrale del mercato, l'Einaudi indicò il ruolo dello Stato democratico (cioè libero da ogni condizionamento di gruppi di pressione), oltre che nel fornire servizi pubblici efficienti, nell'assicurare, attraverso un sistema scolastico a larga base e un sistema tributario che incoraggiasse il risparmio delle classi meno abbienti, quella "eguaglianza nei punti di partenza" che giustamente egli riteneva l'essenza di una società libera». R. FAUCCI, «Luigi Einaudi» (*sub voce*), in *Dizionario Biografico degli Italiani*, <www.treccani.it>.

⁴⁰ Miglioramento del sistema dei servizi a sostegno del lavoro e delle esigenze familiari: asili nido, edilizia aziendale (pur con tutte le cautele).

⁴¹ COSTA, II, p. 386.

⁴² *Ivi*, p. 387. Il tema della previdenza e dell'assistenza sociale nel pensiero di Costa meriterebbe uno spazio una trattazione più ampia, impossibile in questa sede, ma sicuramente degna di attenzione.

⁴³ COSTA, I, p. 53.

⁴⁴ *Mt.* 25,14-30.

⁴⁵ *Ibidem*. Temi sviscerati brillantemente molti anni dopo da Michael Novak nella sua ricca produzione a cui rimandiamo. Per una introduzione, si rinvia a F. FELICE, *Michael Novak*, IBL Libri, Torino 2022.

⁴⁶ COSTA, II, p. 409.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 429. In altre parole le leggi economiche rispondono a finalità metaeconomiche che papa Benedetto XVI ha riassunto nel duplice principio: inviolabile dignità della persona umana e il trascendente valore delle norme morali naturali (CV, 45). «L'economia – scriverà, mezzo secolo dopo le riflessioni di Costa, Papa Benedetto XVI – ha bisogno dell'etica per il suo corretto funzionamento; non di un'etica qualsiasi, bensì di un'è-

tica amica della persona» protetta dalle ideologie fondamentali e da un uso strumentale del termine, quasi che fosse etico solo ciò che formalmente viene definito tale» (CV, 45).

⁴⁹ COSTA, II, p. 430.

⁵⁰ «Il relativismo positivo vede la relazione tra loro dei diversi punti di vista presenti in una società, e sottolinea questa relazione più delle differenze» (E. PEYRETTI, *Relativismo*, <<http://www.ildialogo.org/pace/relativismo104052006.htm>>). Posizione perfettamente conciliabile con la migliore tradizione cattolica e con lo stesso magistero di Benedetto XVI, secondo Antiseri, in chiave antirazionalistica e antimaterialistica (D. ANTISERI, *Il relativismo contemporaneo filosofia inevitabile e virtuosa*, 12 aprile 2012, <http://www.corriere.it/cultura/12_aprile_19/antiseri-relativismo-contemporaneo_e3e26180-8a17-11e1-a379-94571f4a698e.shtml>). Il relativismo positivo di Costa si traduce nella duplice considerazione, da una parte, circa l'incapacità delle scienze umane di accreditarsi come compiute e perfette in se stesse, ma limitate e limitabili dal confronto dialettico; dall'altra, si muove in una visione pluralistica e dinamica, donde solo dallo studio e dal confronto fra le varie scienze è possibile avvicinarsi all'idea dell'universalità del sapere.

⁵¹ COSTA, I, pp. 159-160.

⁵² ASSINDUSTRIA GENOVA, CONFITARMA, *Angelo Costa. Etica e impresa*, Erga edizioni, Genova 2001, pp. 63-64.

⁵³ COSTA, I, p. 111.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 111-112.

⁵⁵ COSTA, II, pp. 381-382.

⁵⁶ Cfr. L. STURZO, *Decalogo del buon politico*, <<http://www.italianilibrieforti.it/files/il-decalogo-di-italiani-liberi-e-forti.pdf>>.

⁵⁷ COSTA, II, p. 409.

⁵⁸ *Ivi*, p. 382.

⁵⁹ *Ivi*, p. 383.

⁶⁰ Cfr. E. CATTANEI, R. ENNO, *Polis e cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

⁶¹ COSTA, II, p. 384.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ «Le frodi che oggi si verificano in molti settori, per deficienza delle leggi, che spesso pretendono di disciplinare l'indispensabile, mettono il produttore onesto, che di solito è il migliore in condizione di inferiorità ed il frodatore realizza utili producendo anche a costi più elevati e cioè distruggendo ricchezza». *Ibidem*.

⁶⁵ Costa si rivela un imprenditore, vicino soprattutto alla realtà dei piccoli imprenditori, degli artigiani e dei coltivatori diretti, il cui diritto a

nascere e a non soccombere senza ragione ha una fondamentale ricaduta economica: la teoria della divisione del lavoro ci dice infatti che talune lavorazioni possono essere svolte in modo efficiente solo da piccole e medie imprese (e viceversa).

⁶⁶ F. FELICE, *Introduzione* a D. ANTISERI, M. NOVAK, R. SIRICO, *Cattolicesimo, Liberalismo, Globalizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 7 e note 5-6.

⁶⁷ *Ivi*, p. 8.

⁶⁸ Si pronunzia in tal senso l'enciclica *Centesimus Annus* al n. 42.

⁶⁹ Anche su questo aspetto il magistero di Giovanni Paolo II ha annoverato fra i diritti umani incomprimibili assieme alla libertà religiosa, di partecipazione, di associazione e di sindacato, la libertà di iniziativa economica (*Sollicitudo Rei Socialis*) e la capacità d'imprenditorialità (*Centesimus Annus*). Vedi F. FELICE, *Introduzione*, cit., pp. 12 e 16-17.

⁷⁰ «La vera natura del male, a cui ci si trova di fronte nella questione dello «sviluppo dei popoli»: si tratta di un male morale, frutto di molti peccati, che portano a «strutture di peccato» (Giovanni Paolo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 37). Queste forme di istituzionalizzazione del peccato in campo sociale, politico ed economico, «si vincono solo – presupposto l'aiuto della grazia divina – con un atteggiamento diametralmente opposto: l'impegno per il bene del prossimo con la disponibilità, in senso evangelico, a “perdersi” a favore dell'altro invece di sfruttarlo, e a “servirlo” invece di opprimerlo per il proprio tornaconto (cfr. *Mt* 10,40-42; *20,25*; *Mc* 10,42-45; *Lc* 22,25-27)» (Idem, 38).

⁷¹ F. FELICE, *Introduzione*, cit., p. 22.

⁷² W. Roepke distingue fra un liberalismo razionalista, utilitarista e materializza, figlio della Rivoluzione francese, ed uno anglosassone, classico, sostenitore di un approccio pluralista e anti-ideologico. Cfr. F. Felice, *Introduzione*, cit., p. 41.

⁷³ Cfr. G. DE RITA in A. COSTA, *Etica e impresa*, Erga, Genova 2001.

⁷⁴ E. DELLACASA, *I Costa. Storia di una famiglia e di un'impresa*, Marsilio, Venezia 2012, p. 270.

⁷⁵ D. TETTAMANZI, *Intervento all'Assemblea aperta alla città Genova: le radici dello sviluppo*, 9 ottobre 2001, <<http://www.diocesi.genova.it/vescovo/tettamanzi/as011009.htm>>.

⁷⁶ Cit. in *ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cit. J. CASSIDY in S. CARRUBA, *Non di solo mercato*, in «Domenica», 12 settembre 2010, p. 40.

⁷⁹ «Il pensiero economico francescano propone una sintesi tra concorrenza e condivisione», in O. BAZZICHI, *Appunti sull'etica economica della Scuola francescana*, I/2012, p. 40.

“Per Aspera ad Astra - come riconfigurare il carcere attraverso la cultura e la bellezza”

“Per Aspera ad Astra - How to Reconfigure Prison Through Culture and Beauty”

Chiara Ciminà*

“*Per Aspera ad Astra – Come riconfigurare il carcere attraverso la cultura e la bellezza*” è l’iniziativa promossa da ACRI Associazione di Fondazioni e di Casse di Risparmio Spa in sinergia con il Ministero della Cultura, con il Dipartimento di Amministrazione Penitenziaria e condivisa da undici Fondazioni di origine bancaria, tra cui si annovera nell’edizione 2021-2022 in corso, la Fondazione Tercas.

Il progetto, giunto alla sua quarta edizione, contempla la realizzazione di laboratori formativi e professionalizzanti sui mestieri del teatro, non solo attori e drammaturghi, ma anche tecnici del suono, addetti alle luci, macchinisti, scenografi, costumisti e truccatori.

ACRI ha individuato ne “La Compagnia della Fortezza”, operativa presso la Casa di Reclusione di Volterra dal 1988, il massimo riferimento di buone pratiche da salvaguardare e accrescere.

“La Compagnia della Fortezza”, guidata dal drammaturgo e regista Armando Punzo, ha costruito un patrimonio solido e trascinate, pertanto, si profila come guida e pone la propria esperienza al servizio dei partners. ACS Abruzzo Circuito Spettacolo ha aderito alla rete originata dalla Compagnia della Fortezza in sinergia con la Casa Circondariale di Castrogno di Teramo, la Fondazione Tercas ed il Comune di Teramo, ponendo come nodo focale di interesse l’arte e la cultura attraverso l’apprendimento e l’esercizio del teatro.

Il Corso di formazione “I mestieri del teatro” con la direzione del regista e drammaturgo Domenico Polidoro, vede coinvolti docenti abruzzesi di alto valore artistico e professionale: Gianni Chiarini, Davide Grotta e Federico Maria Fiamma, laboratorio audio-video; Renato Ciminà, laboratorio di costumi e sartoria; Filippo Iezzi e Angelo Boccadifuoco laboratorio di scenotecnica.

Il percorso professionalizzante, iniziato il 2 ottobre scorso, terminerà a luglio per un monte ore complessivo di 270 e interessa 30 detenuti nel

* Chiara Ciminà, responsabile Comunicazione ACS Abruzzo.

circuito di alta sicurezza con 3 riserve (persone in attesa di scarcerazione o trasferimento) che, al termine del corso, riceveranno un attestato di qualifica e una indennità di frequenza.

L'associazione si propone di realizzare una programmazione artistica e culturale tesa a valorizzare la rinascita della collettività servendosi dei linguaggi dello spettacolo dal vivo al fine di rinsaldare l'unità e la coesione degli attori sociali, favorendo al contempo il benessere mentale dell'individuo attraverso attività che ricostruiscano canali di comunicazione e confronto incentrati su quel fare insieme che si indentifica come fondamento essenziale per la ri-costruzione dell'identità civile e sociale del cittadino.

A Teramo, in armonia con il progetto generale di "Per Aspera ad Astra", che sistematicamente rigetta qualsivoglia dimensione hobbistica, il direttore artistico del laboratorio Domenico Polidoro sta conducendo lo studio esplorativo per la messinscena di *Aspettando Godot* di Samuel Beckett, premio Nobel per la letteratura.

Una *pièce* imprescindibile per la drammaturgia contemporanea di cui ricorre quest'anno il settantesimo anniversario della pubblicazione, e il sessantesimo della messinscena che l'ergastolano Rick Cluchey realizzò nelle carceri di San Quentin, divenendo uno dei più apprezzati interpreti del teatro di Beckett.

L'innovazione e la forza dell'idea progettuale si potrebbero portare a sintesi nel teatro inteso come il cuore dell'iniziativa, la parte fondante, con la sua complessità e lo straordinario vigore culturale e umano, in tal senso il teatro indica il valore dell'utopia.

Ribadendo che anche i detenuti hanno diritto all'arte e al suo eccezionale valore liberatorio, si favorisce il riscatto personale e di riflesso si avviano percorsi per il pieno reinserimento nel mondo esterno.

L'iniziativa muove dall'esigenza di costruire un ponte ideale tra l'Istituto Penitenziario e la città attraverso l'esperienza della bellezza nel luogo che comunemente viene assimilato dalla comunità all'abbruttimento dell'essere umano.

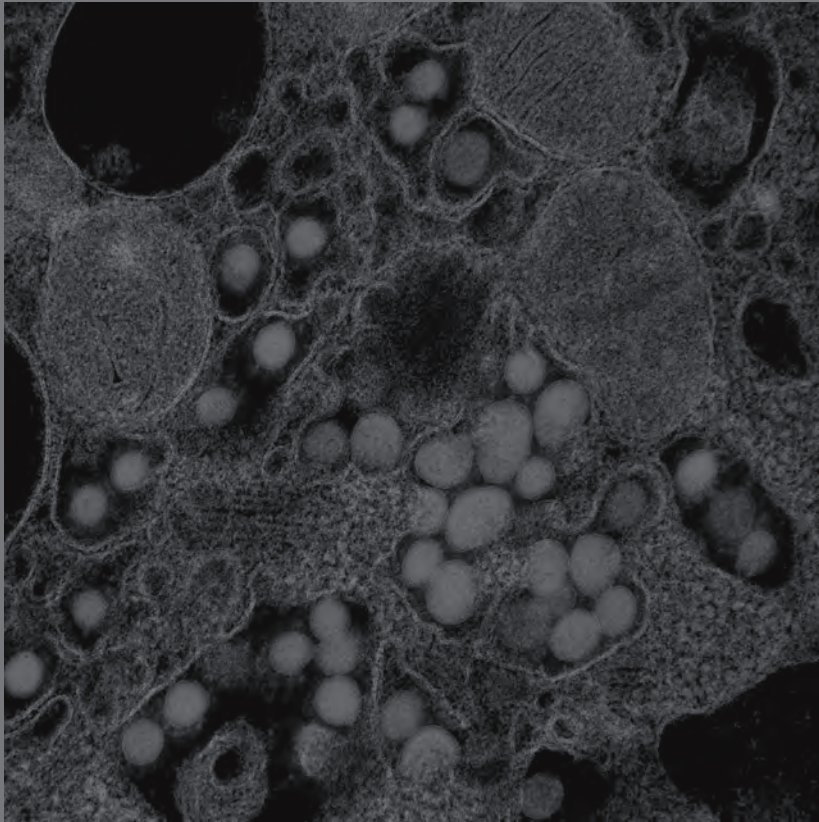
La platea degli studenti, trasversale per età e cultura, sta già realizzando con il personale specializzato dell'Istituto teramano un processo virtuoso di rigenerazione e affrancamento; il progetto sembra intervenire naturalmente in questo percorso promuovendo l'inclusione sociale di persone che vivono un disagio e a contrasto della "disculturazione" che generalmente si accompagna all'isolamento penitenziario, cercando di tramutare la condizione di reclusione in nuove opportunità che possano divenire una risorsa non solo per gli studenti ma per la città.

Il percorso professionalizzante ha come fondamento indifferibile il riconoscimento di pari dignità sociale ed il rispetto dell'altro, nelle attività teatrali in essere ciascun partecipante riveste esclusivamente il ruolo attoriale o tecnico, i laboratori difatti prescindono da qualsiasi giudizio valoriale sulla persona bensì attengono al *hic et nunc*.

Lo studio su Beckett e il suo *Godot* sollecita la riflessione sull'attesa intesa come azione che appartiene tanto alle persone detenute quando al mondo "fuori" e ci riunisce in una comune considerazione sull'assurdità dell'esistenza.

L'indagine drammaturgica condotta dal regista Domenico Polidoro coinvolge gli allievi nella composizione e rielaborazione della messa in scena assolvendo in tal modo con il confronto, l'esercizio e la sperimentazione alla funzione riflessiva connaturata al teatro.

Prospettiva Λογος



Presentazione

Settimio Luciano*

Il percorso del presente numero di *Prospettiva Logos* è composto da due studi di natura diversa. Uno è dedicato all'approfondimento dell'individualismo moderno nella considerazione degli aspetti razionali e irrazionali che lo animano, analizzandone la radice attraverso quanto emerge dalla considerazione del “genio maligno” di cartesiana memoria. L'altro ha come oggetto alcune considerazioni attinenti al misterioso quadrato SATOR-ROSAS avendo presente soprattutto l'interpretazione di Margherita Guarducci: l'epigrafista che ha scoperto la tomba di Pietro negli scavi della basilica vaticana.

L'individuo moderno, con la sua ansia di libertà e desiderio, è animato da una conflittualità che esprime la sua stessa identità complessa fatta di senso di trascendenza e passionalità, una tessitura fra irrazionale e razionale: un vivo senso di contraddittorietà vissuto nella propria interiorità. Giorgio propone un'analisi della radice di tutto ciò. A livello letterario l'anima irrazionalistica si trova in personaggi come Faust, don Chisciotte, il seduttore Giovanni e Robinson Crusoe: in essi emerge un io esorbitante, colmo di senso di estrema originalità e ricerca del nuovo, dell'inusuale, con un senso di libertà che sfida l'ordinario e rischia anche la dannazione o vi ci cade, una libertà che si esprime nel contrasto col “mondo”. A livello filosofico – e dunque razionale ma poi si vedrà quanto la posizione sia più complessa – l'esprimersi della libertà rispetto al mondo è ciò che si trova nel dinamismo dell'io cartesiano, nel suo modo di emendarsi o purificarsi dalla possibilità di ingannarsi ed essere ingannati, e giungere alla verità. Questa ricerca è individuale e si presenta come un desiderio di sicurezza a partire da se stessi e senza appoggiarsi ad altro: tradizione, autorità o altro ancora in un'atmosfera fatta di feconda solitudine, di sereno rapporto con sé e senza dialoghi con un altro, con una ulteriorità.

In questo percorso di ricerca del vero condotto nel purificarsi dall'errore e dagli inganni provenienti dall'altro (mondo, tradizione, relazioni ecc.) riveste un ruolo particolare la figura del “genio maligno” che è uno stratagemma metodologico ma di cui non bisogna sottovalutare lo spessore metafisico che conduce alla riflessione sul manifestarsi e affermarsi della libertà e dell'io nell'impossibilità di mettere in dubbio

* Settimio Luciano, docente di Filosofia presso ITAM-PIANUM e ISSR Toniolo Pescara.

il fatto di pensare ed esistere. Questa sicurezza è il frutto del porsi dinanzi al dubbio per manifestare una volontà libera di fronte al mondo e a quanto, anche dentro se stessi, può ingannare e allontanare dal vero: è la volontà libera ed infinita che esprime l'essere a immagine e somiglianza di Dio. Volontà superiore, in ciò, anche alla facoltà d'intendere e che esprime la capacità di autodeterminarsi e di essere indipendente e in ciò somiglia, pur nella estrema differenza, all'essere causa di sé anche se non come Dio. Prima della ragione disciplinatrice vi è la libertà che si esprime lottando, dubitando, ponendosi in contraddizione da sé per affermarsi nella sua sicurezza e felice indipendenza: l'io cartesiano è fatto soprattutto di questo in maniera preliminare e fondante. Si comprende, a questo punto, il riecheggiare delle figure storico-letterarie a cui si è fatto riferimento inizialmente, soprattutto il Faust. Il confronto fra l'io cartesiano e la figura del famoso dottore, viene esaminata attraverso la lettura della versione teatrale di Marlowe. Quest'ultimo presenta il Faust in un'opera dove parte più rilevante sono i monologhi in cui egli dialoga con se stesso e la scena è il proprio studio: in analogia col posto appartato e riscaldato dove il filosofo francese svolge le sue meditazioni. Altra analogia è l'uso della magia: l'autore dell'articolo ricorda che anche Cartesio conosceva alcuni libri di negromanzia seppure, differentemente dal Faust, li mette da parte. L'analogia più interessante è quella fra l'uso della ragione, che trattiene la licenziosità della volontà; e l'irretirsi e vincolarsi con la magia da parte del noto dottore: quest'ultimo seguirà l'eccesso della magia diventandone prigioniero, là dove la libertà cartesiana si lascia aiutare dall'equilibrio dei principi di ragione. Qual è, a questo punto, l'analogia tra Mefistofele e il Genio maligno cartesiano? Quest'ultimo rappresenta il *Deus absconditus* non vincolato alla bontà e all'affidabilità, dando luogo a un senso di libertà che si erge di fronte al mondo e a Dio stesso vissuto come rivale della medesima libertà: appare quasi la via che condurrà Nietzsche ad affermare l'oppressione del dio compassionevole che invade ogni lato della vita umana.

Il secondo articolo ha come oggetto di riflessione il quadrato SATOR-ROTAS e le molteplici interpretazioni a esso correlate. L'autrice rilegge tale argomento alla luce, soprattutto, delle interpretazioni di Margherita Guarducci: insigne epigrafista. La peculiarità di tale rilettura è mostrare il livello di simbolo religioso del quadrato al di là dei riferimenti cristiani o pagani che sono implicati dalle due correnti interpretative. Lo studio fa un *excursus* sui ritrovamenti archeologici, a livello di graffiti, di esemplari del famoso quadrato: Inghilterra, Palestina, Pompei e altri siti. Quello della famosa città romana è uno dei ritrova-

menti più importanti che mette in seria difficoltà l'interpretazione cristiana dei vari studiosi: a Pompei, infatti, non esisteva una comunità di cristiani seppure vi sono dubbi anche su ciò. La Guarducci segue la linea interpretativa della crittografia mistica cristiana nata in rapporto alla cultura pagana dei giochi di parole: un tema estremamente affascinante che lascia fissare lo sguardo su un mondo non molto conosciuto. Sotto questo aspetto l'interpretazione della Guarducci non può essere ridotta al semplice gioco letterale data la relazione col mondo della crittografia di spessore cristiano a cui si è fatto riferimento ed è da considerare in rapporto alla capacità simbolica dell'*homo religiosus*.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Trionfo di Bacco e Arianna*, Attanasio G. (Notizie sec. XIX) - (?) - 1875 - maiolica invetriata e dipinta soprasmalto, cm 53 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

All'ombra del "maligno": considerazioni sulle due anime dell'individualismo moderno

In the Shadow of "The Devil": Consideration on the Two Faces of Modern Individualism

Giovanni Giorgio*

Nell'individualismo moderno è possibile riscontrare due anime, quella irrazionalista ed eccessiva e quella razionalista e controllata. Nell'articolo si cercano di trovare dei punti di contatto tra queste due anime, qui esemplarmente rappresentate dalla figura irrazionalista del Faust di Marlowe e dalla figura razionale di Cartesio. Sia Cartesio, sia il Faust di Marlowe emergono nel loro individualismo da un confronto con la figura del "maligno", con esiti tuttavia differenti: un ego luminoso e freddo in Cartesio, un ego oscuro e caldo in Marlowe, preannunciando un conflitto interiore all'individuo che resta vivo ancora oggi.

In modern individualism it is possible to find two souls, the irrationalist and excessive on one hand, and the rationalist and controlled on the other. In the article we try to find points of contact between these two souls, here exemplarily represented by the irrationalist figure of Marlowe's Faust and the rational figure of Descartes. Both Descartes and the Faust of Marlowe emerge in their individualism from a confrontation with the figure of the "evil", with different outcomes: a bright and cold ego in Descartes, a dark and warm ego in Marlowe, heralding an inner conflict with the individual who remains alive even today.

Keywords: Individualismo moderno, Razionalismo, Irrazionalismo, Maligno.

«Il termine "individualismo" comprende le cose più eterogenee»¹: la considerazione di Max Weber, che auspicava una rinnovata analisi del concetto che fosse storicamente orientata, in modo da aggiornare le classiche formulazioni di Jacob Burckhardt², rimane ancora attuale. Non è perciò difficile essere d'accordo con Elena Pulcini³, nel considerare che chi voglia oggi tentare di definire l'individualismo, si trova gettato in un concetto complesso⁴, investito di significati diversi e proteiformi, a secon-

* Giovanni Giorgio, già docente di Filosofia teoretica presso PUL Roma.

da del contesto nel quale il concetto viene collocato. Passiamo dall'individualismo metafisico a quello logico, da quello religioso a quello storico, da quello etico a quello politico, da quello economico a quello metodologico⁵, tanto per citarne alcuni. Non potrò certo risolvere la questione nei limiti di questo articolo, il quale vuole mettere a fuoco qualcosa di diverso. Perciò, per introdurmi nell'argomento, mi rifarò – nonostante la sua datazione – alla classica considerazione di Jacob Burkhardt. Secondo la sua ricostruzione storica, nel Rinascimento italiano emerge un chiaro tratto antropologico che distingue l'uomo medievale da quello rinascimentale:

l'uomo [medievale] non aveva valore se non come membro di una famiglia, di un popolo, di un partito, di una corporazione, di cui quasi interamente viveva la vita. L'Italia è la prima a squarciare questo velo e a considerare lo Stato e tutte le cose terrene da un punto di vista *oggettivo*; ma al tempo stesso si risveglia potente nell'italiano il sentimento di sé e del suo valore personale o *soggettivo*: l'uomo si trasforma nell'*individuo*, e come tale si afferma. [...] l'anatema che prima aveva pesato sull'individualità è rimosso per sempre, e a migliaia sorgono le personalità dotate d'un carattere decisamente proprio⁶.

Probabilmente questa visione deve essere in qualche modo ricondotta ad una maggiore continuità tra Medioevo e Rinascimento, poiché, come sosteneva Ernst Cassirer,

sembra innegabile che l'opposizione tra 'l'uomo medioevale' e 'l'uomo del Rinascimento' rischia di diventare sempre più inafferrabile e sfuggente quanto più si cerca di condurla *in concreto*, quanto più progrediscono le *singole ricerche biografiche* su artisti, pensatori, eruditi e politici del Rinascimento⁷.

Tuttavia, nonostante questa precisazione, la distinzione sembra permanere, se diventa possibile distinguere, storicamente parlando, le caratteristiche proprie de "l'uomo medievale" da quelle proprie de "l'uomo rinascimentale". Scrive a proposito de "l'uomo medievale" Jacques Le Goff :

gli stessi uomini del Medioevo riconoscevano una realtà che bisognava chiamare *l'uomo*? [...] La risposta è senza dubbio affermativa e si deve anche sottolineare che poche epoche hanno avuto quanto il Medioevo cristiano occidentale dei secoli XI-XV la convinzione dell'esistenza universale ed eterna di un modello umano. In questa società, dominata, impregnata fino alle sue più intime fibre della religione, un tale modello,

evidentemente, era definito dalla religione e, in primo luogo, dalla più alta espressione della scienza religiosa: la teologia⁸.

Gli fa eco Eugenio Garin, che, a proposito de “l'uomo rinascimentale” sostiene:

fino dalle origini del Rinascimento, l'idea del 'rinascere', del nascere a nuova vita, accompagnò come un programma e un mito vari aspetti del movimento stesso. L'idea che una nuova età e nuovi tempi fossero ormai nati circola insistente nel XV secolo, tanto che non pochi storici, in anni non troppo lontani, vi hanno battuto a lungo, giungendo fino a considerarla un carattere distintivo dell'intero periodo. Se una conclusione del genere è molto discutibile, è invece da tenere presente che quello che *rinasce*, che si riafferma, che si esalta, non è solo, e non è tanto, il mondo dei valori antichi, classici, greci e romani, a cui si ritorna programmaticamente. Il risveglio culturale, che caratterizza fino dalle origini il Rinascimento, è innanzitutto una rinnovata affermazione dell'uomo, dei valori umani, nei vari campi, dalle arti alla vita civile. Non a caso quello che più colpisce negli scrittori, e negli storici, fino dalle origini, è questa preoccupazione per gli uomini, per il loro mondo, per la loro attività nel mondo. Se la famosa battuta di Jacob Burckhardt – tratta del resto da Michelet – che “la civiltà del Rinascimento scopre per prima e mette in luce l'intera, la ricca figura dell'uomo”, è intrisa di retorica, e oramai divenuta quasi insopportabile, è pur vero che essa affonda le radici in una realtà in cui le storie degli uomini, i casi degli uomini, le figure e i corpi stessi degli uomini, sono centrali: in cui pittori e scultori ritraggono indimenticabili figure umane, e in cui i filosofi ripetono: “grande miracolo è l'uomo (*magnum miraculum est homo*)”⁹.

Testimonianza pregnante di questa nuova coscienza di sé dell'uomo rinascimentale emerge nel genere letterario della biografia, straordinariamente presente. Sono le storie di uomini (e donne!) nella loro singolarità che vengono alla ribalta, sia, per dirla con Isaiah Berlin, nella loro *libertà negativa* da interferenze nella propria vita privata, sia nella loro *libertà positiva* di orientare il volere secondo proprie idee e finalità, senza delegare ad altri il potere sulla propria vita. Questo è il fatto nuovo che viene affermandosi:

questa dottrina [individualista, e molto discussa, di essere un uomo con una propria vita da vivere] è relativamente moderna. Nel mondo antico non troviamo, praticamente, nessuna discussione della libertà individuale come ideale politico consapevole [...]. Il senso stesso della privacy, dell'area delle relazioni personali come di qualcosa di sacro in sé, deriva da una

concezione della libertà che, pur con tutte le sue radici religiose, non risale, nella sua forma sviluppata, più in là del Rinascimento o della Riforma¹⁰.

Tuttavia, nota ancora Isaiah Berlin, questa nuova idea di uomo che si va affermando, si muove in un conflitto, poiché si trova diviso tra un io “alto” che domina, che viene identificato, generalmente, con la ragione, e un io “basso” che scalpita, che viene identificato, generalmente, con l’impulso irrazionale, il desiderio incontrollato. Io “basso” che, dunque, ha bisogno di essere disciplinato rigorosamente, se mai vuole ergersi in tutta la statura della sua “reale” natura. Tant’è che, annota Berlin:

la concezione ‘positiva’ della libertà come signoria di sé, con la sua immagine di un uomo diviso e in lotta con se stesso, si è prestata più facilmente, sul piano storico, dottrinale e pratico, a questa scissione in due della personalità fra un’istanza di controllo trascendente e dominante e il garbuglio empirico dei desideri e delle passioni, che devono essere disciplinati e sottomessi¹¹.

Questa figura scissa dell’uomo moderno, appena sbocciato nella storia, apprezzato nella sua individualità, troverà poi una più compiuta manifestazione nell’“uomo barocco”, espressione inconsueta che vuole riferirsi ai protagonisti di un periodo storico difficile, quello del XVII secolo, che così viene sinteticamente presentato da Rosario Villari:

l’aspetto peculiare della conflittualità barocca, [...] non è tanto il contrasto tra soggetti diversi quanto invece la presenza di atteggiamenti apparentemente incompatibili o evidentemente contraddittori all’interno dello stesso soggetto. La convivenza di tradizionalismo e ricerca del nuovo, di conservatorismo e ribellione, di amore della verità e cultura della dissimulazione, di saggezza e follia, di sensualità e misticismo, di superstizione e razionalità, di austerità e ‘consumismo’, dell’affermazione del diritto naturale e dell’esaltazione del potere assoluto, è fenomeno di cui si possono trovare esempi innumerevoli nella cultura e nella realtà del mondo barocco. A lungo la cultura storica, di fronte alla difficoltà di penetrare il mistero di questa contraddizione strutturale e interiore, e suggestionata dalla potenza dell’immagine negativa che l’età barocca ha trasmesso di se stessa, delle sue tensioni e dei suoi mali, ha dato per scontato, per quel periodo, una sorta di offuscamento della capacità di contribuire con ampi movimenti di idee e con un impegno collettivo al progresso della civiltà. Contraddizione e conflittualità sono state a lungo considerate il segno dell’ingorgo e della stasi delle forze propulsive. [...] Sullo sfondo, alcune personalità d’eccezione sono state considerate piuttosto come anticipatrici

che come autentiche espressioni del loro tempo: Bruno, Galilei, Bodin, Bacone, Cartesio, Harvey, Sarpi, Spinoza...¹².

Questa conflittualità che anima fin dall'inizio il concetto di uomo tipico dell'individualismo moderno, vorrei ora metter sotto la lente di ingrandimento, perché è in questo conflitto che vanno delineandosi le due anime dell'individualismo: l'anima *irrazionalista* e quella *razionalista*, secondo una terminologia che riprendo da Ernst Troeltsch, decontestualizzandola dal suo sito originario¹³, per declinarla secondo gli scopi di questo articolo.

1. Miti dell'individualismo irrazionalistico moderno

L'anima irrazionalistica dell'individualismo può trovarsi rappresentato in miti letterari come Faust, don Chisciotte, don Juan e Robinson Crusoe, personaggi letterari che incarnano alcuni dei tratti caratterizzanti l'individualismo ben prima delle riflessioni di un Locke o di un Tocqueville. Questo, almeno, è quello che ha proposto il noto critico letterario Ian Watt (1917-1999) ripercorrendo le vicissitudini delle opere in cui questi personaggi compaiono: i primi tre meglio del quarto. Ciò che accomuna i primi tre, pure nelle loro differenze, è che

hanno un Io esorbitante, quello che tutti e tre decidono di tentare è qualcosa che nessun altro ha mai fatto, è effetto di una loro scelta totalmente libera, perseguita ad ogni costo – e, nel caso di Faust e don Juan, non solo a costo della vita, ma anche della dannazione eterna¹⁴.

Aggiunge ulteriormente Ian Watt, quasi che essi fossero scolpiti nella posizione tragico-prometeica di coloro che hanno visto sgretolarsi la sicurezza dell'olismo medievale, che

tutti e tre adottano la postura dell'*ego contra mundum*. Inoltre vivono le loro vite senza preoccuparsi, anzi senza neppure notare l'esistenza di intermediazioni tra se stessi e le realtà sociali e intellettuali che li circondano¹⁵.

Il *mundum* sembrerebbe essere il grande utero sociale dal quale si sono affrancati per scelta. Essi consistono in se stessi e non sentono il bisogno di una patria o di una qualche appartenenza: sono viaggiatori indefessi, tendenzialmente nomadi e solitari. Sono avventurieri¹⁶ che escono dalla norma, dalle regole, dalle strade condivise dagli altri, e intraprendono il proprio cammino. Del resto «i nostri protagonisti non hanno legami fa-

miliari o quasi: non hanno genitori, fratelli, mogli o figli di cui si sappia, oppure si sono allontanati dagli altri membri della famiglia; nessuno di loro fa un normale matrimonio»¹⁷. In questo vuoto domestico e/o familiare, in cui viene rifiutato anche il più piccolo universo olistico, quello della famiglia, il rapporto più intimo è quello che hanno con il rispettivo servitore, astuzia letteraria che

fornisce all'eroe un interlocutore e permette la presentazione di un altro punto di vista, spesso molto diverso. Ma, nel contesto in questione, consente soprattutto all'eroe di conservare un forte grado di isolamento dal mondo [quello normale] che lo circonda¹⁸.

2. Una figura dell'individualismo razionalistico moderno

La postura di un *ego contra mundum* non sembra riguardare solo la letteratura, ma estendere il suo *imprinting* anche nell'ambito del pensiero filosofico. Esemplarmente qui richiamo la figura di René Descartes (1596-1650), senza alcuna preoccupazione di ortodossia filologica, per così dire, quanto piuttosto per la piega che il suo gesto speculativo può assumere in questo breve percorso. L'aspetto che mi interessa mettere sotto la lente di ingrandimento non è tanto quello legato all'epistemologia, che resta indiscusso, quanto il lavoro di purificazione che egli propone perché la mente possa essere liberata da ciò che la inganna.

Già nella seconda parte del *Discorso sul metodo* pubblicato nel 1637, è chiaro che «la ricerca della Verità è un'impresa solitaria, una missione individuale»¹⁹. Troviamo così Cartesio che ci racconta il clima che avvolge il suo pensare: gli studi compiuti furono portatori di tanti dubbi ed errori che lo avevano istruito, a suo dire, solo nella crescente scoperta della sua ignoranza. Non diversamente erano andate le cose nei viaggi che compì, poiché dagli usi e dai costumi dei diversi popoli e dalla frequentazione di ambienti cortigiani e militari non aveva trovato particolari motivi di sicurezza, riscontrando una diversità di opinioni tra le persone che era pari solo a quella delle opinioni dei filosofi. Così, racconta Cartesio, «mi trovai come costretto a cominciare ad essere la guida di me stesso [... per] ricercare il vero metodo per giungere alla conoscenza di tutte le cose di cui il mio ingegno sarebbe stato capace»²⁰. La vicenda andò così, come ci racconta ancora Cartesio:

presi un giorno la risoluzione di studiare anche in me stesso e di impiegare tutte le mie forze nella scelta della vita che dovevo seguire. Il che mi riuscì molto meglio, credo, che se non mi fossi mai allontanato dal mio paese o

dai miei libri. Mi trovavo allora in Germania, e [...] l'inizio dell'inverno mi bloccò in un accampamento dove, non trovando alcuna conversazione che mi distraesse e non avendo, per fortuna, preoccupazioni o passioni che mi angustiavano, rimanevo tutto il giorno chiuso da solo in una stanza riscaldata, dove avevo tutto l'agio di intrattenermi con i miei pensieri²¹.

Nella stessa solitudine si aprono le *Meditazioni di Filosofia prima*, pubblicate nel 1641. Anche in questo caso, Cartesio non cerca la verità attraverso il dialogo, alla maniera platonica, non segue la concezione che lega il sorgere della domanda filosofica ad una questione particolare su cui si vuole trovare un accordo, ma sceglie la via di

una meditazione *solitaria* che sorge da se stessa e che si lascia unicamente guidare dall'esigenza di *liberarsi* da ogni falsa opinione per potersi appropriare di un sapere certissimo [...]. La sfiducia nel sapere tramandato e comunemente condiviso si è irrigidita nel gesto filosofico del dubbio metodico ed il filosofo deve abbandonare il terreno del dialogo per cercare da solo il cammino²².

Nell'itinerario delle *Meditazioni* – diverso e più radicale di quello del *Discorso*, in cui non compare la figura del genio maligno – via via viene posta nella sospensione del giudizio non solo l'*episteme* delle scienze, ma anche la *doxa* dell'esperienza comune, fino ad ipotizzare che Dio stesso ci abbia creati proprio così, come soggetti votati all'errore, cosa che tuttavia ripugna all'idea di un Dio buono, e che Cartesio mette momentaneamente da parte per tornare poi sull'argomento nella terza meditazione. E tuttavia, se l'idea di un Dio perfetto impedisce di pensarlo come ingannatore, pure questa strana idea risorge immediatamente dopo sotto la maschera del notissimo *genius aliquid malignus*, non meno potente ed astuto che ingannatore, che potrebbe avere impiegato tutta la sua abilità per distoglierci dal vero. Si tratta, come si sa, di uno stratagemma metodologico, ma non per questo da sottovalutare nel suo valore metafisico: la sospensione del giudizio che ne deriva è un gesto distruttivo, ma è insieme anche «l'espressione di una libertà che prelude ad una costruzione nuova e definitivamente fondata»²³. Posso dubitare di ciò che penso ed esperisco, ma non di pensare ed esperire. È noto che nella seconda delle *Meditazioni*, Cartesio propone così il suo ragionamento:

mi sono persuaso che assolutamente nulla esiste al mondo: né cielo, né Terra, né menti, né corpi; forse che allora non esisto neanch'io? Al contrario, esisteva certamente, se mi sono persuaso di qualcosa. Ma esiste

un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto che, ad arte, mi fa sbagliare sempre. Senza dubbio, allora esisto anche io, se egli mi fa sbagliare, e, mi faccia sbagliare quanto può, mai tuttavia farà sì che io non sia nulla, fino a quando penserò d'essere qualcosa. Così, dopo aver ben bene ponderato tutto ciò, si deve infine stabilire che questo enunciato, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente²⁴.

L'ego sum, ego existo, in quanto verità certa, non è frutto di un sillogismo, ma è il rinculo, per così dire, del dubbio lanciato come anatema su ogni cosa. In effetti sembra che proprio *l'ego sum*, raggiunto a partire dalla posizione di un genio maligno che rinchiude la mente nella sua solitudine metafisica indubitabile, costituisca il *sum* dell'*ego*, appunto, *contra mundum*. *L'ego*, pertanto, pur a partire dalla preoccupazione epistemologica che guida il pensiero di Cartesio, non si pone semplicemente come mero pensiero, quanto come volontà libera²⁵, di proporzioni immense: «Dio ci ha dato una volontà senza limiti. Così è principalmente a causa di questa volontà infinita che è in noi, che si può dire che ci ha creati a sua immagine»²⁶. Poiché è infinita, questa volontà può essere detta libera. La libertà dell'arbitrio, o più direttamente, il libero arbitrio, a giudizio di Cartesio, è una nozione primitiva, né più né meno di quella dell'infinito, con la quale si confonde, ma, come tutte le nozioni primitive, risponde ad un dato d'esperienza. E l'esperienza ci dice che:

in me non c'è niente altro di tanto perfetto o grande che io non intenda poter essere ancora più perfetto o più grande. Infatti, se considero ad esempio la facoltà di intendere, riconosco subito che essa è in me molto esigua e finita [...]. Allo stesso modo, se esamino la facoltà di ricordare, o di immaginare, o qualsiasi altra, non ne trovo assolutamente alcuna che non intenda tenue e circoscritta in me, immensa in Dio. C'è solo la volontà, ossia la libertà dell'arbitrio, che sperimento in me tanto grande da non poter apprendere l'idea di nessuna altra più grande²⁷.

Proprio per questo essa eguaglia, a modo suo, quella stessa di Dio, tanto da poter far dire a Cartesio che «è soprattutto attraverso di essa che intendo di portare in me una certa immagine e somiglianza di Dio»²⁸. Indubbiamente, la volontà è «senza paragone più grande in Dio che in me, sia in ragione della conoscenza e della potenza che ad essa sono congiunte e la rendono più solida ed efficace, sia in ragione dell'oggetto, poiché essa si estende ad un numero maggiore di oggetti»²⁹. Ma questa inferiorità le viene dall'intelletto, che non le presenta mai se non un esiguo numero di cose da

volere, oppure dal corpo, tramite il quale essa deve passare per agire. Ma «considerata in sé formalmente e precisamente, non sembra più grande [in Dio che in me]»³⁰.

E, per andare più a fondo, in che consiste questa volontà?

In questo soltanto, che possiamo fare o non fare (ossia, affermare o negare, ricercare o fuggire) una stessa cosa, o, piuttosto, in questo soltanto, che siamo portati verso quel che l'intelletto ci propone di affermare o di negare, ossia di ricercare o di fuggire, in modo tale da non sentirci determinati a ciò da alcuna forza esterna³¹.

Questa libertà, come potrebbe suggerire il testo, non deve tuttavia essere intesa come mero esonero da costrizione, cioè nella sola *spontaneità* dei nostri atti. Piuttosto essa implica una «potenza reale e positiva di autodeterminarsi»³². Essa, in altre parole, quasi come Dio, che è *causa sui*, è fonte dei propri atti, in quanto questi dipendono esclusivamente da essa. Nulla di esterno ad essa può costringerla a volere né impedirglielo. Ciò che ne sottolinea, assieme alla illimitatezza, la sua *indipendenza*. La quale si manifesta, soprattutto, come sostiene Jean Laporte, in una «*indifferenza d'elezione* – il potere, quale che sia la nostra propensione verso una soluzione, di scegliere in contrario»³³.

Il primato della libertà risulta evidente ne *I principi della filosofia*, pubblicati nel 1644, lì dove la certezza della libertà è il fondamento su cui si può costruire l'*ego cogito, ergo sum*, che segue³⁴. Dopo aver messo in dubbio anche le dimostrazioni matematiche ed i principi ritenuti per sé noti, giustifica questa presa di posizione introducendo la figura di Dio onnipotente dal quale noi uomini siamo stati creati. E prosegue così:

Non sappiamo, infatti, se egli non ci abbia forse voluto creare tali che ci sbagliamo sempre, anche in ciò che ci appare notissimo; giacché questo non sembra essere stato meno possibile dello sbagliarsi talvolta: cosa che abbiamo sopra notato che accade. Se poi vogliamo fingere che non veniamo da un Dio onnipotente, ma da noi stessi, o da chiunque altro: ebbene, quanto meno potente sarà l'autore che assegneremo alla nostra origine, tanto più sarà credibile che noi siamo tanto imperfetti da sbagliare sempre. Ma già fin d'ora, da chiunque noi infine veniamo, e per quanto costui sia potente, per quanto sia fallace, cionondimeno facciamo esperienza che c'è in noi questa libertà per cui possiamo sempre astenerci dal credere quelle cose che non sono certe e scandagliate fino in fondo; e possiamo così badare a non commettere mai errori³⁵.

La figura del genio maligno, come si evince, è stata rimossa, ma rimane quella di un *Deus omnipotens et absconditus*, tanto misterioso da non poter sapere, almeno per via di lume naturale, se egli sia o meno fallace. Contro la possibilità dell'inganno proveniente da «chiunque noi infine veniamo (!)» e del conseguente errore nostro, sorge la libertà, certa di potersi astenere dal credere cose incerte e non scandagliate a fondo, obbedendo quindi alla ragione³⁶. Questa certezza viene immediatamente *prima* del famoso *ego cogito, ergo sum*. Di essa, sostiene ancora Cartesio, «noi siamo così consapevoli, che non v'è nulla che comprendiamo in modo più evidente e perfetto»³⁷. La lotta contro il genio maligno, secondo quanto qui richiamato, si direbbe una lotta interna all'*ego*, quasi si tratti della stessa lotta che Sant'Ignazio di Lojola propone nei suoi *Esercizi spirituali* fra lo spirito buono e lo spirito cattivo, nemico del nostro bene e della salute eterna, ma trasposta su di un altro piano³⁸. Tale lotta, ultimamente, prova che «dal primo all'ultimo momento del suo esercizio, il libero arbitrio, considerato in se stesso, manifesta un'attività che si sottrae all'analisi come pure alle direttive dell'intelletto»³⁹. Esso dà così prova di sé a se stesso. Come scrive Cartesio a Mesland:

sempre ci è possibile infatti ritrarci dal perseguire un bene conosciuto chiaramente, o dal dare il nostro assenso ad una verità evidente, purché soltanto pensiamo che sia un bene attestare in tal modo la libertà del nostro arbitrio⁴⁰.

Tutto questo suggerisce che l'*ego*, nel cammino che gli permette di giungere al *sum*, non sembra porsi tanto e solo come mero pensiero, quanto come libertà che, metodicamente, attesta prima di tutto se stessa, come condizione di possibilità di un retto pensare. È questa libertà che sceglie di dubitare, ed è sempre questa libertà che resta presupposta nel momento in cui essa si lascia disciplinare da una ragione che ha come regola di assentire solo a ciò che si presenta con evidenza, pur potendo la libertà sospendere il giudizio anche di fronte all'evidenza. È la libertà dell'*ego*, pertanto, che si afferma nel *sum* – prima del *cogito* – come libertà assicurata a se stessa, padrona di sé, perché certa di sé, trasparente a se stessa. Nessuna fessura la separa da sé: è, appunto, *in-divisa*, pienamente aderente a se stessa, senza residui⁴¹. Essa costituisce l'uomo nella sua somiglianza con Dio e consiste in una radicale indipendenza, come sostiene Cartesio nella quarta meditazione, più sopra richiamata. Nella perfetta indipendenza dal mondo l'*ego*, pura libertà indivisa e padrona di sé, si afferma *contra mundum*.

A tutto questo si aggiunga che Cartesio vive con orgoglio la novità del suo pensiero⁴², sia nella finta modestia con cui apre il *Discorso sul metodo*, sia in precise affermazioni che dicono di sé: prima di me nessuno (*nemo ante me*)⁴³, Cartesio si affanna dall'un lato a sminuire, limitare, occultare ogni antecedente, come Isack Beeckman, suo ispiratore su alcuni temi chiave quali il meccanicismo, il copernicanesimo, l'idea che Dio abbia creato il mondo secondo parametri quantitativi, e altro⁴⁴; e dall'altro si affanna a confutare le obiezioni degli autori più diversi, non evitando toni anche dispregiativi verso alcuni di coloro con cui discuteva⁴⁵. Per non parlare dei teologi nemici e degli scolari infedeli⁴⁶. Egli stesso, da questo punto di vista, si presenta secondo la postura dell'*ego contra mundum*.

3. All'ombra del “maligno”: il gioco della libertà in Cartesio e Marlowe

Christopher Marlowe (1564-1593) compose il suo *Doctor Faustus*⁴⁷ negli ultimi anni della sua breve vita, conclusasi in circostanze oscure. Alcuni critici sostengono che l'opera dati prima del 1590, altri propendono per considerarla la sua ultima opera teatrale delle sette che scrisse negli ultimi suoi sette anni trascorsi a Londra. L'opera venne stampata postuma in due versioni corrotte, una ridotta del 1604 (testo A) e una del 1616 (testo B) con censure e aggiunte attribuite a due autori minori, William Birde e Samuel Rowley. Non ci troviamo, pertanto, di fronte ad un'opera coeva con quelle di Cartesio. E tuttavia la presenza del “maligno” in un caso e nell'altro, mi pare, possa essere quell'elemento comune che ci permette di cogliere, anche in questo caso, le due anime dell'individualismo di cui più sopra dicevo.

Una prima osservazione è di carattere letterario. Cartesio, sia nel *Discorso* che nelle *Meditazioni* usa, in genere, la prima persona singolare, e anche, ma come *plurale majestatis*, la prima persona plurale. Di tono più trattatistico sono i *Principi*, in cui è prevalente la prima persona plurale, anche se qualche ricaduta nella prima persona singolare pure rimane. In ogni caso, quando Cartesio racconta di sé e ragiona, prendendo il suo caso personale come esemplare, comunque ci fa trovare di fronte ad un lungo monologo. Una cosa analoga succede nel *Doctor Faustus*, non nel senso che spariscano i dialoghi, ma almeno nel senso che sono i monologhi di Faust ad essere i punti più densi della tragedia, lì dove Marlowe riesce a dare il meglio della sua scrittura. Non sempre, del resto, Faust parla in prima persona singolare, ma spesso usa la seconda persona, quasi dialogasse con se stesso. Rilevante, tuttavia, per quanto capisco, è il monologo che, in entrambi i casi, fa emergere un chiaro tratto individualistico già nel modulo letterario prescelto.

Proseguo con le analogie. Si direbbe che la scena di inizio del *Doctor Faustus*, subito dopo il Coro I di ingresso, sia alquanto analoga alla descrizione di Cartesio nella seconda parte del *Discorso sul metodo*, più sopra richiamata. Anche Faust se ne sta chiuso nel suo studio e, come il Cartesio della prima parte del *Discorso*, passa in rassegna le varie discipline, non per cercare in quale di essa si possa ritrovare un metodo certo di conoscenza, ma per decidere a quale di essa votarsi: «Decidi i tuoi programmi, Faust, comincia / a sondare a fondo ciò che professerai»⁴⁸. Così Faust prende in considerazione la logica, la medicina, la giurisprudenza e la teologia, per scegliere alla fine la «metafisica dei maghi»⁴⁹, i libri di negromanzia che Cartesio pure conosce, poiché annota, sempre nella prima parte del *Discorso*, che, non contento delle scienze che gli insegnavano, aveva consultato tutti i libri che gli erano capitati tra le mani, anche quelli che trattavano delle «scienze ritenute le più curiose e rare»⁵⁰. Ma mentre Cartesio li lascia da parte, Faust ne rimane affascinato. Viene colto da un'ebbrezza⁵¹ che rasenta il delirio di onnipotenza quando dice a se stesso:

O quale mondo di profitto e di delizia
di potere di onore e onnipotenza
è promesso a un artefice d'ingegno!
Tutto ciò che si muove tra i poli fermi
sarà ai miei ordini⁵².

Si tratta dell'ebbrezza derivante da una libertà che prova a vivere interamente se stessa, fino in fondo, in una *hybris* che sembra aver scoperto la strada per varcare ogni limite. Certo, come sostiene la D'Agostino, «a seconda del codice di decifrazione che si adotta, il progetto di Faust può essere letto come una colpa o come una virtù, come saggezza o come follia»⁵³. L'impressione che io colgo è che, se di follia si tratta, si tratta di una follia che parla della libertà come di una *volontà di eccedenza* rispetto a ciò che ordinariamente si incontra nel mondo.

L'analogia può andare avanti rilevando un ulteriore elemento di comunanza, che riguarda il gioco della libertà tra affermazione di se stessa e vincolo ad altro. Ho cercato più sopra di mostrare che per Cartesio la libertà è condizione di possibilità della ragione, la quale tuttavia, da parte sua, vincola la libertà alle sue regole: «Cartesio vuole un punto d'appoggio, un angolo caldo e sicuro vicino alla stufa [... della sua camera]. La certezza della verità è non andar oltre, è non avventurarsi, è rimanere al sicuro vicino alla stufa dell'intelletto»⁵⁴. Per questo la libertà non deve andare oltre, non deve eccedere. Per Cartesio, la ragione rappresenta «il freno che trattiene la licen-

ziosità della volontà, ove essa oltrepassi i limiti della ragione. La ragione è non-libertà. Esclude più di quanto include»⁵⁵. Se la libertà può sospendere il giudizio anche di fronte all'evidenza e può acconsentire anche al non evidente, andando oltre la mera ragione, si lascia tuttavia vincolare non dalla pleora delle regole della logica, ma da alcuni fondamentali precetti⁵⁶ cui obbedire, supponendo, affianco a questi, che governavano il rigore del ragionamento, il principio cardine di non contraddizione. Questo *ordine* del ragionare, tanto tassonomico quanto regolativo, ci dice però una cosa: che la ragione non può che essere monovalente, per così dire, poiché si muove nell'universo dell'*aut-aut*. Solo così si possono raggiungere punti fermi, evidenze chiare e distinte. Anche nel *Doctor Faustus* assistiamo ad un progressivo vincolarsi della libertà. E anche qui assistiamo ad una progressiva inversione di posizione e di potere, poiché nel momento in cui Faust sceglie la magia come via del compimento di ogni suo desiderio – la magia gli darà infatti tutto ciò che brama e scioglierà tutti i suoi dubbi (!) – la sua libertà si lascia irretire dalla magia, con quanto promette, e si impadronisce di lui: «È la magia, la magia che m'ha sedotto»⁵⁷. Come bene dice la D'Agostino,

nella sua scelta Faust è insieme attivo gettandosi con *hybris* nella magia e assumendo tutte le responsabilità dell'azione, e passivo, perché nessuno in quel contesto spirituale sfugge alle trame del diavolo che è l'ingannatore di professione⁵⁸.

Una libertà che si nutre della sua eccedenza cade sotto il potere della magia, che, in Marlowe, viene nobilitata come metafisica⁵⁹, nel senso etimologico di scienza delle cose sovrannaturali, poste al di là della natura. Ma la libertà faustiana, che varca i limiti della natura e si porta in un oltre di cui non riesce a vedere i confini e misurarne la portata, rapita dalla magia, viene ad assumere una posizione ambivalente, tipica della tragedia: non *l'aut-aut*, ma *l'et-et* governa l'intreccio tragico, poiché la libertà, proprio nel momento in cui si mostra in tutto il suo spessore, diventa artefice del suo suicidio. Così mentre la libertà in Cartesio rimane padrona dei passi che compie, proprio vincolandosi alla ragione, in Faust la libertà deborda verso un al di là di se stessa che sfugge al suo potere⁶⁰. Sicché, come nella tragedia greca, non è tanto l'agente a spiegare l'azione, quanto l'azione che, rivelando a cose fatte il suo significato autentico, ricade sull'agente, svelandogli ciò che egli è e ciò che ha compiuto senza rendersene conto, accecato dall'ebbrezza del suo gesto titanico.

In questa cornice è da inquadrare la figura del *genio maligno* per Cartesio e del personaggio di *Mefistofele* per Faust. Partiamo da Cartesio. Come

visto più sopra, la figura del genio maligno compare nelle *Meditazioni* e si accompagna ad un ragionamento su Dio che, al contrario, è presente sia nel *Discorso* che nelle *Meditazioni* che nei *Principi*. Mi pare che proprio quanto scritto nei *Principi* ne sia l'attestazione più chiara⁶¹. Un possibile collegamento con il nominalismo francescano del XIV secolo mi pare ben colto dal Blumenberg, che così scrive:

il Dio nominalistico non è il *genius malignus*, ma solo il Dio che non dà all'uomo la certezza di non esserlo. Il *deus absconditus* e *deus mutabilissimus*, non vincolato alla propria bontà e affidabilità al di fuori delle condizioni di salvezza rivelate, poteva essere messo in conto filosoficamente solo come se egli fosse, per la certezza umana del mondo, il *genius malignus*⁶².

Certo, si obietterà, non si può dimenticare che si tratta di una finzione metodologica. Questo non lo nego, ma l'artificio cartesiano manifesta qualcosa di più rilevante, poiché la libertà umana pone se stessa come diffidente verso una figura divina divenuta imperscrutabile, che, quindi, *potrebbe* anche ingannarci. Certo, Cartesio, grazie a questa finzione, riesce a raggiungere un obiettivo notevole, che è quello di aprire una strada in mezzo allo scetticismo imperante dell'epoca⁶³. Ma il prezzo pagato è altissimo, poiché, nonostante ripercorra più avanti, sia pure a suo modo, la via anselmiana, si vede bene come la figura divina venga a confondersi con quella diabolica, ingannatrice per eccellenza. Sicché non mi pare errato scovare in quello che dice il testo, al di là delle intenzioni dell'autore, una legittimazione della libertà dell'*ego* che si pone *contra mundum*, includendo in questo anche Dio:

così dunque, mentre rigettiamo tutto ciò di cui possiamo in qualche modo dubitare, e anzi fingiamo che sia falso, supponiamo bensì facilmente che non v'è un Dio, non v'è un cielo, non vi sono corpi; e inoltre che noi stessi non abbiamo mani, né piedi, insomma non abbiamo corpo alcuno; ma non per questo possiamo supporre che noi, che pensiamo ciò, non siamo nulla: è assurdo, infatti, ritenere che ciò che pensa, per il tempo stesso nel quale pensa, non esista. E pertanto questa conoscenza: 'io penso, dunque sono', è tra tutte la prima e la più certa che si presenti a chi filosofi con ordine⁶⁴.

In questo senso si compie la svolta della filosofia moderna che si è soliti iniziare con il pensiero di Cartesio. In lui il tema antropologico subentra al tema teologico che domina la filosofia medievale. Egli si direbbe concludere un cammino che, iniziato con Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, trova in

lui una sistemazione che influenzerà il prosieguo del pensiero occidentale. Il progetto scolastico di una relazione pacifica tra fede e ragione muore già con il nominalismo, e, dopo l'avvento del luteranesimo, troverà la sua fine definitiva. Il risultato più evidente, per quanto qui ci riguarda, sarà quello di porre filosoficamente la figura di Dio come presunto rivale della libertà umana individuale, o feticcio antropologico, o avviatore del movimento cosmico che prosegue da sé, o ancora, tutt'al più, come un elemento, tra gli altri, dell'esperienza culturale dei vari gruppi umani. Ogni teologia razionale o metafisica, nel senso classico, sarà preclusa, e diventerà possibile al massimo una filosofia della/e religione/i, di cui il primo protagonista sarà Spinoza.

Questa sfida lanciata al Dio cristiano percorre anche le pagine del *Doctor Faustus*, allorché, dopo nemmeno cento versi, e in opposizione all'avvio della tragedia, riemerge il modello medievale faustiano, quello dell'uomo scisso e conteso tra il bene e il male, con l'apparizione dei due angeli, quello buono e quello cattivo. La tragedia marlowiana si sviluppa, tuttavia, in modo da interiorizzare nell'eroe tragico gli elementi della moralità medievale⁶⁵, invertendone però la valenza! Infatti lo spazio del valore *bene*, quello dell'angelo buono,

diventa la sfera dominata dal dio nascosto, tirannico, e dal suo dogma, cioè la sfera della predestinazione inaccettabile, della servitù e della privazione; e [... lo spazio del valore *male*, quello dell'angelo cattivo,] per converso il campo della libertà e della positività come possesso, piacere, conoscenza, ecc.⁶⁶.

Il modello medievale, in tal senso, sembra attrarre più volte, con la sua forza di gravità, la novità introdotta dalla tragedia di Marlowe, tant'è che la trama potrebbe ridursi ad una serie di conati impotenti di Faust a rimettere in discussione la scelta fatta inizialmente, seguiti però ogni volta dal riaffermarsi della tendenza opposta, quella della fedeltà alla scelta compiuta. Quando Faust, all'inizio della scena terza del primo atto, si rivolge a Lucifero e ai quattro diavoli, apparsi in alto sul palcoscenico, entra in scena Mefistofele, al quale viene ordinato da Faust di cambiare immediatamente aspetto e di apparire nelle sembianze di un vecchio frate minore, in evidente polemica con il cattolicesimo. E quando Mefistofele esce di scena per cambiare sembianze, Faust commenta:

Sono davvero potenti le mie parole celesti!
Chi non vorrebbe eccellere in quest'arte?

Com'è docile questo Mefistofele,
com'è ubbidiente, com'è umile
sotto il mio forte incanto.
Ormai Faust, sei un mago laureato
se dai ordini al grande Mefistofele.

Il quale non può evitare, nostalgicamente, un tuffo nel passato, quando ricorda di aver visto il volto del Signore e di sapere cos'è il cielo. Di fronte a questa debolezza, Faust lo rimprovera con parole che hanno tutta la potenza di chi si erge titanico dinanzi al soprannaturale, e oppone al sistema teocentrico una visione tutta antropocentrica:

Impara da Faust a essere forte come un uomo
e disprezza la felicità che hai perduta⁶⁷.

Learne thou of Faustus manly fortitude, recita il testo inglese, in una *hybris* esaltata ed esaltante. La cosa è confermata all'inizio del secondo atto, quando per Faust è chiara la sua sorte e, nonostante una voce all'orecchio gli sussurri di rinnegare la magia e di tornare a Dio, dice sprezzante:

A Dio? Ma Dio non ti ama.
Il dio che servi è il tuo desiderio (*appetite*)
e in esso è piantato l'amore del diavolo⁶⁸.

Il «*Consummatum est*»⁶⁹ che segue più avanti, ripetendo le parole di Cristo sulla croce, non è solo e tanto blasfemia, quanto consapevolezza lacerante di un atto che, col suo peso enorme, merita, si direbbe, quelle parole solenni: esse sole sembrano dare il senso della grandezza e della inesorabilità di una scelta che diventa destino⁷⁰: «le cose profonde che attirano spiriti arditi / a esperire ciò che il cielo ha proibito», sono state quelle che Faust ha desiderato e scelto, pagando con la dannazione eterna⁷¹.

4. Conclusioni

Tirando le somme di questo confronto, mi pare di poter sottolineare come l'enfasi antropologica, tipica della Modernità, si declini in questi nostri autori in una chiara prospettiva individualista. L'uomo moderno, sia nella via razionalista che nella via irrazionalista – in questo caso, tragica – viaggia da solo, si direbbe. Solitario pensa, come Cartesio, solitario combatte e vive come Faust. E tuttavia questa esplosione dell'*ego*

che emerge dalla vita corporata del Medioevo, si declina diversamente. Il razionalismo cartesiano, come ogni razionalismo, non riesce ad evitare di diventare sistema chiuso, rigido depositario di verità chiare e distinte: spiegazioni univoche del mondo che sono in grado di dare risposte ad ogni domanda, chiudendo il *mundum* entro i confini dell'*ego*, che diventa sua condizione costitutiva di possibilità. Dio resta una remota presenza di difficile collocazione, fino a diventare mera idea o mero postulato etico con Kant. Ma se il razionalismo aborrisce ogni ambiguità e trova un posto per ogni cosa, mettendo ogni cosa al suo posto, non è così per la via tragica che ci propone il teatro elisabettiano di fine Cinquecento. L'istanza individualista, presente nella sua enormità, sfida cielo e inferi, e si fa luogo di un conflitto inesausto. L'*ego* appare in tutta la sua problematicità irriducibile al concetto, portando sulla scena il suo ermetico e sacrale mistero. Così come il *mundum* appare abitato da forze non così facilmente dominabili dall'*ego*: esso è ambiguo e irriducibile ad un significato univoco. Da questo punto di vista, se in Cartesio la libertà si lascia limitare dalla ragione, in Marlowe essa esplode nel ripetuto «*I will*» che costella i versi del dramma. Il *Doctor Faustus* di Marlowe, pertanto, sollecita il discorso verso il bisogno di dare corpo al desiderio, all'ignoto, alla follia, di portare all'aperto il lato oscuro e caldo della coscienza umana, contrapponendolo al lato luminoso e freddo della *reine Vernunft*. Faust, come don Chisciotte, se di primo acchito può apparire perduto nel suo destino infernale, si fa paladino proprio di quelle passioni smisurate, di quella *hybris* che il razionalismo sembra voler addomesticare. Faust diventa una cartina al tornasole per rivelare l'inganno di una ragione troppo sicura di se stessa, e che alla fine vuole incasellare ogni cosa.

La sapienza tragica pone soltanto un interrogativo che risulta da tutti gli interrogativi di cui vive e in cui si riscatta il personaggio che domina la scena. All'uomo, per vivere, è necessario avere delle certezze, e poter spiegare e giudicare. Ma il tragico sa che la verità è inattuabile, e che il mondo in cui l'uomo escluso dal vero per sempre viene gettato può solo mostrarsi in una forma enigmatica che rende necessaria un'interpretazione ininterrotta, che è, a sua volta, un interrogarsi senza fine⁷².

Quello che sostiene la D'Agostino è vero e, personalmente, mi trovo affascinato dalle figure tragiche che hanno abitato anche l'ambito filosofico: basti ricordare il solo Friederich Nietzsche. Tuttavia non vorrei indulgere ad un tragicismo che terremota ogni certezza, segando il ramo sul quale sta seduta la vita umana. Qui la D'Agostino pecca proprio dello

stesso peccato che rimprovera al razionalismo, quello di porre l'*aut-aut*. Se *la verità* è inattuabile, *la verità* resta l'ideale regolativo di ogni ricerca umana, anche di quella tragica. E la presunta condanna ad un interrogarsi senza fine pure riesce, in una misura semplicemente umana, a trovare qualche risposta che renda la vita vivibile, cosa che non è affatto esclusa dalle possibilità umane.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Puttini a rilievo e paesaggi dipinti con architetture* - 1790-1810 - ceramica modellata a stampo e a barbottina, invetriata, cm 43 x 20 x 20 - *collocazione*: Teramo (TE) - Palazzo Melatino - piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas

¹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905, 1944), con *La storia di una controversia*, di E. FISCHOFF, *Introduzione* di G. Galli, Rizzoli, Milano 2002¹², nota 23, p. 251.

² J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia (1860, 1869)*, edizione integrale, con *Introduzione* di L. Gatto, Newton Compton, Roma 2020. «La prima trattazione importante dei concetti impliciti nei termini individuale e individualità si trova nello studio, ancora oggi classico, di Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). La seconda delle sei parti dell'opera, intitolata *Lo svolgimento dell'individualità*, tratta del contrasto tra gli uomini delle società più antiche e il fiorire senza precedenti della "libera personalità" nell'Italia del Rinascimento e specialmente a Firenze», I. WATT, *Miti dell'individualismo moderno. Faust, don Chisciotte, don Giovanni, Robinson Crusoe* (1996), Donzelli, Roma 2007², p. 105. Il volume del Burckhardt è stato rieditato in tedesco nella *Gesamtausgabe* di 14 voll., edita dalla Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, Berlin, Leipzig 1929-1934, come vol. V. Sulla figura di Burckhardt, si veda l'opera di K. LÖWITZ, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia* (1984), Laterza, Roma-Bari 1991.

³ E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 9.

⁴ Cfr. A. PIEPER, *Individuo*, in H. KRINGS, H.M. BAUMGARTNER, CH. WILD (a cura di), *Concetti fondamentali di filosofia* (1973-1974), 3 voll., Queriniana, Brescia 1982, vol. II, pp. 1029-1038; S. CREMASCHI, P. BARROTTA, *Individualismo*, e G. MORRA, G. DELLA NORA, *Individuo*, in *Enciclopedia filosofica*, 12 voll., Bompiani, Milano 2006, vol. VI, alle voci.

⁵ Cfr. CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Dizionario delle idee*, Sansoni, Firenze, 1977 alla voce *Individualismo*.

⁶ J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, cit., pp. 113-114. Si tratta dell'inizio della parte seconda dedicata a *Lo svolgimento dell'individualità*. Mi pare rilevante che Burckhardt richiami anche le figure di alcune donne, di cui abbiamo notizia nelle loro biografie, come Giovanna Malatesta, Paola Gonzaga, Orsina Torella, Bona Lombarda, Riccarda d'Este e le donne più importanti della famiglia Sforza. «Fra esse c'è più d'una *virago*, cui non manca nemmeno l'ultimo perfezionamento dell'individualità, una elevata cultura umanistica», p. 114, nota 4.

⁷ E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (2002), Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 7.

⁸ J. LE GOFF (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari 1987, 2005¹⁸, p. 3.

⁹ E. GARIN (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988, 2002⁵, pp. 1-2. Sul concetto di "uomo del Rinascimento", si veda l'ampia trattazione di A. HELLER, *L'uomo del Rinascimento. La rivoluzione umanista* (1967), pgreco, Milano 2013, edizione che ripropone in copia anastatica l'edizione del 1977 de La Nuova Italia di Firenze.

¹⁰ I. BERLIN, *Libertà* (2002), Feltrinelli, Milano 2005, p. 179. Nella nota 17 della stessa pagina, l'autore aggiunge che «la fede cristiana (nonché ebraica e musulmana) nell'autorità assoluta delle leggi divine o naturali, o nell'uguaglianza di tutti gli uomini al cospetto di Dio, è molto diversa dalla fede nella libertà di vivere come si preferisce».

¹¹ I. BERLIN, *Libertà*, cit., p. 184.

¹² R. VILLARI (a cura di), *Luomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1991, 2001², pp. IX-X.

¹³ «Si può parlare di un individualismo *razionalistico*, che trae origine dal diritto naturale svincolato dal fondamentalismo cristiano, e di un individualismo *irrazionalistico*, che scaturisce dall'esigenza di libertà della fede e della cultura di fronte all'onnipotenza dello Stato», E. TROELTSCH, *L'essenza dello spirito moderno* (1907), in *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 127-174, qui p. 137. Nel caso dell'individualismo razionalistico prevale il principio dell'uguaglianza naturale degli individui e l'esigenza di uno Stato capace di realizzare gli scopi vitali del singolo: siamo già in una fase in cui il liberalismo ha mostrato il fianco alla critica, in quanto dottrina che tutela solo la borghesia. La democrazia di Rousseau rientra in questo spirito, come tutte le dottrine che seguiranno fino alla socialdemocrazia. Nel caso dell'individualismo irrazionalistico prevale il presupposto di una totale libertà della vita che deve essere difesa dall'onnipotenza dello Stato e deve essere guidata alla propria realizzazione. Un progetto realizzabile solo a condizione di poter controllare costantemente lo Stato stesso affinché renda sempre possibile una tale libertà, o a condizione che lo Stato sia ridotto ad uno "Stato minimo", «ridotto strettamente alle funzioni di protezione contro la forza, il furto, la frode, di esecuzione dei contratti», come recita Robert Nozick nel

suo *Anarchia, Stato e utopia* (1974), Le Monnier, Firenze 1981, p. 353. Per una storia del liberalismo, si vedano: P. MANENT, *Storia intellettuale del liberalismo* (1987), a cura di A. Campi e G. De Ligio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 1992, 2004; D. LOSURDO, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹⁴ I. WATT, *Miti dell'individualismo moderno*, cit., p. 106.

¹⁵ *Ivi*, p. 107.

¹⁶ Come Galileo Galilei, Cristoforo Colombo, Caravaggio e altri, che si vivono come protagonisti di imprese rischiose e nuove, rispetto al passato.

¹⁷ I. WATT, *Miti dell'individualismo moderno*, cit., p. 107.

¹⁸ *Ivi*, p. 108.

¹⁹ J. Campbell, *La grande bugia. La necessità e l'utilità della menzogna in natura, nella storia, nella politica, in amore e nelle arti* (2001), Garzanti, Milano 2002, p. 97.

²⁰ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo e Saggi*, in *Opere 1637-1649*, edizione bilingue, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 41-43.

²¹ *Ivi*, p. 37.

²² P. SPINICCI, *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, CUEM, Milano 2000, p. 66.

²³ *Ivi*, p. 69.

²⁴ R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, in *Opere 1637-1649*, edizione bilingue, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 713-715.

²⁵ Per Cartesio il libero arbitrio o libertà e la volontà sono una medesima cosa: «non c'è nessuno che, allorché consideri solo se stesso, non sperimenti che volontario e libero sono una sola e identica cosa», R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., *Terze obiezioni e risposte*, XII, p. 937.

²⁶ *Lettera a Mersenne*, 25 dicembre 1639, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, edizione bilingue a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, p. 1105.

²⁷ *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., *Quarta meditazione*, p. 755.

²⁸ *Ivi*, p. 757.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*. Cfr. anche R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 35, in *Opere 1737-1649*, cit., p. 1735.

³² *Lettera a Mesland*, 2 maggio 1644, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., p. 1913.

³³ J. LAPORTE, *Il razionalismo di Descartes* (1945), intr., trad. e note di M.V. Romeo, Morcelliana, Brescia 2016, p. 340.

³⁴ Si vedano, dopo l'enunciazione del *cogito*, le considerazioni in R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 37 e 39, in *Opere 1737-1649*, cit., pp. 1735 e 1737.

³⁵ R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 5-6, in *Opere 1737-1649*, p. 1715. In I, 7 si sostiene: «così dunque, mentre rigettiamo tutto ciò di cui possiamo in qualche modo dubitare, e anzi fingiamo che sia falso, [...] non per questo possiamo supporre che noi, che pensiamo ciò, non siamo nulla: è assurdo, infatti, ritenere che ciò che pensa, per il tempo stesso nel quale pensa, non esista. E pertanto questa conoscenza: 'io penso, dunque sono' è tra tutte la prima e la più certa che si presenti a chi filosofi con ordine».

³⁶ Per Cartesio la teoria dell'errore gioca tutto su questo vincolo. Cfr. R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., *Meditazione IV. Il vero e il falso*, pp. 751-763.

³⁷ R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 41, in *Opere 1737-1649*, cit., p. 1739.

³⁸ Cfr. I. DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, a cura di P. Schiavone s.j., Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988. Gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola furono tradotti in lingua latina dal p. Andrea Freux, umanista di chiara fama e approvati da Papa Paolo III con il Breve *Pastoralis officii* il 31 luglio 1548. Il riferimento al pensiero di Ignazio di Loyola – in generale e per quanto riguarda il genio maligno – mi pare possa essere pertinente, anche se non documentato né nelle biografie, né nelle lettere. Cartesio era un credente e aveva studiato presso il Collegio gesuita di La Flèche per circa nove anni, dalla Pasqua del 1605 all'agosto del 1613, secondo le tesi più accreditate. Ignazio, nei suoi esercizi, punta sulla insostituibilità dell'*esperienza personale*, pur se guidata da colui che dà gli esercizi. Colui che segue gli esercizi è chiamato ad *isolarsi*, o meglio, a seguire Gesù nel deserto. «Lontano dal proprio ambiente di lavoro, nella serenità e nella pace, rifletterà, in distensione e libertà – ma anche con impegno e generosità – sull'esistenza e sulla maniera di realizzarsi nel migliore dei modi», P. SCHIAVONE, *Introduzione*, in I. DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., p. 11. Si noti inoltre come, secondo Ignazio, per cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita bisognerà

servirsi soprattutto dell'esperienza delle consolazioni e delle desolazioni, quasi fosse, appunto, un *metodo*, fatto di vere e proprie *regole*, tra cui spiccano, tra le *Regole per avvertire e conoscere in qualche modo i vari movimenti che avvengono nell'anima*, ad esempio, la regola 2^a b: «è proprio del cattivo spirito rimordere, rattristare, creare impedimenti, turbando con false ragioni affinché non si vada avanti» (n. 315, p. 223); la regola 12^a b: «è proprio del nemico indebolirsi, perdersi d'animo e indietreggiare con le sue tentazioni quando la persona che si esercita nelle cose spirituali si oppone con fermezza alle sue tentazioni» (n. 325; p. 231). Come pure tra le *Regole utili allo stesso scopo attraverso un maggiore discernimento degli spiriti*, ad esempio, la regola 5^a: «Dobbiamo fare molta attenzione al corso dei pensieri» (n. 333, p. 236); la regola 6^a: «[...] conviene molto esaminare subito il corso dei buoni pensieri che egli [il nemico della natura umana] le suggerirà e l'inizio di essi e come, a poco a poco, cercò di farla scendere dalla soavità e dal godimento spirituale in cui si trovava, fino a trascinarla al suo intento depravato. *b.* Questo affinché per mezzo di tale esperienza, fatta propria e ben ribadita, possa guardarsi in seguito dai suoi soliti inganni» (n. 334, p. 238). Se Ignazio vuole una lotta contro il nemico della natura umana, al fine di trovare nell'equilibrio sobrio dell'anima la volontà di Dio e la sua consolazione, obbedendo a precise regole di metodo, in Cartesio tutto questo sembra trasposto in termini di lotta contro il genio maligno e ogni forma di possibile inganno, al fine di giungere alla certezza fondata, obbedendo a precise regole di metodo.

³⁹ J. LAPORTE, *Il razionalismo di Descartes*, cit., p. 343.

⁴⁰ R. DESCARTES, *Lettera a Mesland*, 9 febbraio 1645, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., p. 1969.

⁴¹ Con le parole di Cartesio circa la *mens*: «c'è una grande differenza fra la mente e il corpo, per il fatto che il corpo è per sua natura sempre divisibile, mentre la mente assolutamente indivisibile. [...] io sono una cosa assolutamente una ed intera. [...] e neppure le facoltà di volere, di sentire, di intendere, ecc. possono essere dette sue [della mente] parti, perché a volere, sentire, intendere è una sola e medesima mente», R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., p. 795.

⁴² Almeno rispetto alla Scolastica allora diffusa. Ma è noto che l'argomento cartesiano era stato già proposto da Agostino di Ippona, per esem-

pio, nel suo *De Trinitate*, 10, 10, 14: «Di vivere tuttavia, di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di sapere e giudicare chi potrebbe dubitare? Poiché, anche se dubita, vive; se dubita, ricorda donde provenga il suo dubbio; se dubita, comprende di dubitare; se dubita, vuole arrivare alla certezza, se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera», nell'edizione bilingue, con *Introduzione* di A. Trapè e M.F. Sciacca, tr. it. di G. Beschin (Opere di Sant'Agostino, IV), Città Nuova, Roma 1987², p. 415. Si tratta di una delle formule più efficaci e vive del principio dell'autocoscienza, da cui comincia il filosofare agostiniano.

⁴³ R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., *Settime obiezioni e risposte*, III, *Note*, p. 1381: «E poiché esse [che Dio esiste e che l'anima è immortale] sono state da me così provate – e da nessuno prima di me, almeno per quel che so –, non mi sembra che...»; *Note contro un certo programma*, in *Opere 1737-1649*, cit., p. 2259: «Infatti nessuno prima di me, a quel che so, ha affermato che essa [l'anima razionale] consista nel solo pensiero, o nella sola facoltà di pensare, e in un principio interno (si aggiunga: di pensare)».

⁴⁴ Cfr. G. MORI, *Cartesio*, Carocci, Roma 2010, pp. 19-26.

⁴⁵ È nota la polemica con Thomas Hobbes, di cui danno testimonianza le *Terze obiezioni con le risposte dell'autore delle Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 909-943. Nella *Lettera a Mersenne* del 21 aprile 1641, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, p. 1447, Cartesio sostiene quanto segue: «non ho creduto di dovermi dilungare più di quanto abbia fatto nelle mie *Risposte* all'Inglese [Thomas Hobbes], poiché le sue *Obiezioni* mi sono sembrate così poco verosimili, che rispondergli in maniera più estesa sarebbe stato accordar loro troppo valore».

⁴⁶ E. GARIN, *vita e opere di Cartesio* (1967), Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 173-180.

⁴⁷ C. MARLOWE, *Il dottor Faust*, edizione bilingue a cura di N. D'Agostino, con un saggio di T. S. Eliot, Mondadori, Milano 1992. Come già ci diceva il libro di Ian Watt, la leggenda di Faust, come anche quella di don Giovanni, rappresenta un leit-motiv dell'arte occidentale per mezzo millennio.

⁴⁸ C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., I, 29-30, dove il verbo *professe*, in inglese, significa professione lavorativa e professione di fede.

⁴⁹ *Ivi*, I, 76.

⁵⁰ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., p. 29. «nell'uso del Seicento si chiamavano scienze curiose (*sciences curieuses*) le scienze note a pochi, in possesso di segreti particolari, come la chimica, quella parte dell'ottica che fa vedere cose straordinarie mediante specchi e lenti, e molte altre scienze vane per mezzo delle quali si crede di vedere il futuro, come l'astrologia giudiziaria, la chiromanzia, la geomanzia, a cui si uniscono anche la cabala, la magia ecc.», in CARTESIO, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1986, vol. I, nota 4, p. 294.

⁵¹ «Che ebbrezza mi dà quest'idea!», C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., I, 105.

⁵² *Ivi*, I, 80-84.

⁵³ *Ivi*, nota al verso I, 29, p. 216.

⁵⁴ A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 315 e 317.

⁵⁵ J. CAMPBELL, *La grande bugia*, cit., p. 97. Né si può dimenticare l'idraulica delle passioni, altra fonte d'errore: «il rimedio più generale e più facile da praticare contro tutti gli eccessi delle passioni, è che, quando sci si sente il sangue così in sommovimento, bisogna stare all'erta e ricordarsi che tutto quanto si presenta all'immaginazione tende a ingannare l'anima e a farle sembrare le ragioni che servono a persuaderla riguardo all'oggetto della sua passione molto più forti di quanto non siano, e molto più deboli quelle che servono a dissuaderla», R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, III, 211, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 2525.

⁵⁶ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., p. 45: «Il primo era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non avessi conosciuto con evidenza essere tale: vale a dire, evitare con cura la precipitazione e la prevenzione e non comprendere nei miei giudizi nulla più di ciò che si presentasse così chiaramente e distintamente alla mia mente da non avere motivo alcuno per metterlo in dubbio. Il secondo era di dividere ciascuna delle difficoltà che esaminassi in tante piccole parti, per quanto fosse possibile e per quanto fosse richiesto per meglio risolverla. Il terzo era di condurre con ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e facili da conoscere, per risalire poco a poco, come per gradi, fino alla conoscenza dei più composti; supponendo un ordine anche tra quelli in cui gli uni non precedono naturalmente gli altri. E

l'ultimo di fare ovunque delle enumerazioni così intere e delle revisioni così complete da essere sicuro di non omettere nulla».

⁵⁷ C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., I, 137. Il testo inglese recita: «'Tis magick, magick, that hath ravischt me». Per cui mi permetto di enfatizzare la traduzione di Nemi D'Agostino che così traduce: ««È la magia, la magia che m'ha innamorato». Il senso, mi pare, è che Faust sia stato, incantato, sedotto, affascinato, rapito dalla magia, che, nella frase originale, è soggetto dell'azione su Faust.

⁵⁸ *Ivi*, nota al *Primo monologo di Faust*, p. 216.

⁵⁹ «Questa metafisica dei maghi, /questi libri di negromanzia sono divini!», *ivi*, I, 76-77.

⁶⁰ Tale inversione diventa palese nel secondo atto, allorché Faust è invaso dal rimorso per la scelta compiuta, cosa che determina l'arrivo in forze dei potentati infernali e il rovesciamento della figura faustiana, da eroe superbo a suddito umile e atterrito. I grandi diavoli mettono in evidenza in Faust «la capacità umana, tristemente nota, appunto, in tempi di processi di stato e campi di concentramento, di adeguarsi alla sopravvivenza anche in condizioni intollerabili. La vittima si allea con l'aguzzino, regredisce a condizioni di dipendenza infantili», *ivi*, nota ai versi II, 618 e ss.

⁶¹ Cfr. *supra*, nota 33.

⁶² H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna* (1966, 1974), Marietti, Genova 1992, p. 194.

⁶³ Cfr. F. FONTENELLE LOQUE, *Scetticismo e religione all'inizio dell'età moderna. L'ambivalenza dello scetticismo cristiano* (2010), Morcelliana, Brescia 2018. Si vedano ancora, tra gli altri: R.H. POPKIN, *Storia dello scetticismo* (1979), Paravia Bruno Mondadori, Milano 2000; B. STROUD, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon, Oxford 1984; R.H. POPKIN, A. STROLL, *Il dovere del dubbio. Filosofia scettica per tutti* (2002), il Saggiatore, Milano 2004; M. DE CARO, E. SPINELLI (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007; A. COLIVA, *Scetticismo. Dubbio, paradosso e conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 2012.

⁶⁴ R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 7, in *Opere 1737-1649*, p. 1715.

⁶⁵ «Nel mio petto l'inferno combatte con la grazia», C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., V, 1741.

⁶⁶ *Ivi*, nota alla Didascalia «Enter the Angell and Spirit», dopo il verso I, 96, p. 219.

⁶⁷ *Ivi*, I, 313-314.

⁶⁸ *Ivi*, II, 398-399.

⁶⁹ *Ivi*, II, 463.

⁷⁰ L'incontro con la figura di Elena sembra ratificare tutto questo. Essa è figura idolatrata che, compiendo il desiderio di Faust, ne sancisce la fine: «Elena, rendimi immortale con un bacio. / Le sue labbra succhiano l'anima. Guarda dove vola. / Vieni Elena, vieni, ridammi l'anima. / Qui resterò, che il cielo è in queste labbra / e tutto tranne Elena è fango». *Ivi*, V, 1770-1774. «Il *topos* di Elena diventa simbolo dell'ambiguità della stessa tragedia. Elena è Afrodite, forma della serenità pagana, archetipo di gioventù, bellezza, amore e fecondità, figura della poesia che rende immortali e del desiderio che muove la vita [...]. Unione di potenza e di dolcezza e di altri contrari, è il simbolo del tutto che Faust ha cercato di raggiungere, e della classicità ma-

neristica, alta nel cielo come una falce di luna sulla notte della modernità. Ma nello stesso tempo è anche l'Elena coperta d'obbrobrio dai Padri della Chiesa, *vas voluptatis*, prostituta e beatrice satanica, Eva, Lilith, Venere del Tannhäuser, compagna di maghi, succuba e classica forma diabolica. Ella succhia l'anima dalla bocca di Faust come i demoni dalla bocca degli agonizzanti nell'*Ars moriendi*», *Ivi*, nota ai versi V, 1768-1787, p. 238.

⁷¹ L'ultimo monologo di Faust, a un'ora dalla sua morte, è davvero straziante. Mentre viene trascinato in basso, gli occhi sono costretti a guardare in alto «il sangue di Cristo [che] allaga il firmamento». *Ivi*, V, 1926-1982.

⁷² N. D'AGOSTINO, *Introduzione*, in C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., pp. 7-25, qui p. 25.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Scena galante in un interno*, Grue Saverio (1731/1799) - 1740-1760 - maiolica dipinta a smalto, cm 20 x 26 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Il quadrato del “Sator-Rotas”: l’interpretazione di Margherita Guarducci e i misteri dell’alfabeto

The “Sator Square”: the Margherita Guarducci’s Interpretation and the Alphabeth Mistery

Claudia Mancini*

Questo contributo esamina la storia del cosiddetto «Quadrato Sator-Rotas». Questo “quadrato delle parole” è uno dei più antichi crittogrammi irrisolti al mondo, dal I secolo d.C. fino a questo periodo. Ha visto interpretazioni sia cristiane che pagane. Ci siamo soffermati sulla particolare interpretazione di Margherita Guarducci, autrice e docente di epigrafia greca, che ha identificato la cassetta funeraria contenente le ossa di San Pietro sottostante in Vaticano. È lei che ha studiato anche numerosi “giochi di lettere” greci e romani, scoprendo infine, nelle iscrizioni romane al di fuori della necropoli vaticana, una scrittura segreta chiamata «crittografia mistica». Il curatore presenta l’interpretazione del «quadrato Sator-Rotas» fornita da Guarducci nell’ambito dei suoi studi sulla «crittografia mistica».

This paper examines the history of the so-called “Sator-Rotas Square”. This “square of words” is one of the oldest unresolved cryptograms in the world, from the first century AD until this period. He has seen both Christian and pagan interpretations. We focused on the particular interpretation of Margherita Guarducci, author and professor of Greek epigraphy, who identified the funeral box containing the bones of St. Peter below in the Vatican. She also studied numerous Greek and Roman “games of letters”, finally discovering, in the Roman inscriptions outside the Vatican necropolis, a secret writing called “mystical cryptography”. The curator presents the interpretation of the “Sator-Rotas square” provided by Guarducci as part of his studies on “mystical cryptography”.

Keywords: Sator Rotas, Crittografia Mistica, Epigrafia, Palindromo.

Chi non conosce il misterioso Quadrato del «Sator-Rotas»? Le testimonianze più antiche della sua esistenza risalgono al I secolo d.C. per l’Italia con i reperti di Pompei, al II sec. d.C. per il resto d’Europa con Aquincum, e al III sec. d.C. in Medio Oriente con Dura-Europos. Durante i secoli, innu-

* Claudia Mancini, docente di filosofia ISSR Toniolo Pescara.

merevoli volte quelle misteriose parole sono state ritrovate in diversi paesi d'Europa, d'Asia, d'Africa; sono giunte perfino nell'America del Sud. E da più di duecento anni a questa parte esse non hanno mai cessato di attirare l'attenzione degli uomini, di esercitare l'ingegno degli studiosi, di stimolare la fantasia degli scrittori.

Nel nostro contributo, dopo aver esposto le molteplici interpretazioni sul Quadrato, ci soffermeremo particolarmente sugli studi dell'insigne epigrafista Margherita Guarducci¹, cui va il merito di aver identificato sia le reliquie di san Pietro sotto la Basilica Vaticana (1965) sia l'uso di una scrittura segreta – la «crittografia mistica» – attraverso l'ardua decifrazione dei graffiti vaticani sotto la Confessione (1958).

Ancora oggi, sull'origine e sul significato del «Sator-Rotas» si contrappongono due correnti di pensiero sviluppatasi nel corso del tempo: c'è il gruppo dei sostenitori della cristianità del Quadrato; c'è il gruppo che vi vede solo un'origine pagana e ludica². Il fine del nostro lavoro è mostrare come la Guarducci si sia posta al di fuori della risaputa dialettica cristiano/non cristiano, considerando il Quadrato come un simbolo di quello spirito di religiosità, che, insieme all'amore per le cose arcane, da sempre è conaturato all'animo umano.

Il Quadrato del «Sator-Rotas»

Nel corso dei secoli il quadrato palindromo per eccellenza, il «Sator-Rotas», ci è pervenuto in due diverse versioni; la più antica inizia con ROTAS e si colloca tra l'inizio del periodo imperiale romano e l'alto medioevo:

**ROTAS
OPERA
TENET
AREPO
SATOR**

mentre la seconda inizia con SATOR e si può datare a partire dall'XI-XII secolo:

**SATOR
AREPO
TENET
OPERA
ROTAS**

Sono cinque parole di cinque lettere ciascuna, congegnate in modo da poter essere lette da sinistra a destra e viceversa, dall'alto al basso e viceversa, mentre la terza (TENET) si distingue per la peculiarità di essere leggibile non soltanto come un palindromo ma anche come un bifronte, cioè mantenendosi uguale nelle due direzioni. Se poi si scrivono tutte e cinque le parole di seguito, l'uno accanto all'altra, la frase che ne risulta può essere letta ugualmente bene anche in senso contrario.

Tante caratteristiche concentrate in un solo quadrato palindromo non potevano passare inosservate.

Da quasi due secoli gli studiosi si adoperano, senza risparmio, per penetrare il mistero di quelle 25 lettere. Ancora oggi, sull'origine e sul significato della formula si contrappongono due correnti di pensiero sviluppatesi nel corso del tempo: c'è il gruppo dei sostenitori della cristianità del Quadrato; c'è il gruppo che vi vede solo un'origine pagana e ludica. Ai fiumi di parole versati dai sostenitori dei due schieramenti, vorremmo aggiungere un po' delle nostre. Crediamo di avere qualcosa di nuovo da dire in merito al pensiero di Margherita Guarducci.

Rino Cammilleri, nel suo libro, *Il Quadrato magico*³, definisce l'insigne epigrafista come la più convinta e convincente sostenitrice «dell'ipotesi del Quadrato come semplice gioco enigmistico»; e Roberto Giordano, autore de *Lenigma perfetto. I luoghi del Sator in Italia*⁴, scrive che ella, a conclusione dei suoi studi, «ritenne abbandonata ogni idea di significato cristiano sul Palindromo», considerandolo un «semplice gioco enigmistico ideato in ambiente pagano, che rappresenta, quindi, il risultato di un passatempo [...]».

È questa l'interpretazione della Guarducci sul celebre Palindromo? Rispondere è complesso; e bisogna procedere con ordine. Partiamo qui di seguito, a titolo riassuntivo, con una panoramica sulle molteplici interpretazioni del Quadrato.

Gli studi sul palindromo del «Sator-Rotas»⁵

Fino alla metà del 1800 tutti gli esemplari noti del Quadrato appartenevano alla piena età cristiana; nessuno era anteriore al VI secolo. Nel 1868, una nuova scoperta cambia lo scenario.

In Inghilterra, e precisamente a Watermore presso Cirencester, nel corso degli scavi archeologici tra i resti della città romana di Corinium Dobunorum, si riconobbe – graffito sul muro di una casa romana – un esemplare del Quadrato nella versione del ROTAS. Si risaliva così, a prima del VI secolo, ad una età compresa tra il II e il IV.

Alla scoperta di Cirencester, seguì, sessantacinque anni dopo, quella di Dura-Europos. In questa colonia romana della Mesopotamia, gli scavi americani, diretti dal professore Rostovtzeff della Yale University, riportarono alla luce, tra il 1922 e il 1933, ben altri quattro esemplari del Quadrato, sempre nella forma che ha ROTAS al primo posto. I palindromi furono trovati graffiti sul muro esterno di una stanza usata dagli *actuarii*, ossia da quei sottufficiali che svolgevano funzioni amministrative nelle coorti romane stanziata a Dura.

Uno degli esemplari era scritto in rosso entro la sagoma di una piccola stele, gli altri tre erano graffiti; tre erano scritti in lettere latine, un quarto, in maiuscole greche, rappresenta, fino a oggi, il più antico esempio conosciuto in quella lingua. I quattro nuovi esemplari retrodatavano il Palidromo, rispetto al ritrovamento di Cirencester, perché era noto che Dura-Europos fu abbandonata dai romani dopo il 256 d.C., anno in cui la città fu distrutta dai Persiani.

Ma la scoperta più importante avvenne nel 1936, quando l'archeologo Matteo Della Corte (1875-1962), il famoso studioso dei graffiti di Pompei, annunciò di aver trovato due esemplari del Quadrato fra le rovine della città vesuviana. Uno degli esemplari – integro – era graffito nello stucco che rivestiva una colonna della grande Palestra presso l'Anfiteatro, l'altro – mutilo – era venuto alla luce una decina d'anni prima nella casa di Paquius Proculus.

I due esemplari di Pompei, che hanno anch'essi inizio con ROTAS, riportavano, dunque, l'origine del quadrato a prima del 79 d.C., anno della famosa eruzione, e forse ancora prima del 62, anno del violentissimo terremoto che precedette l'eruzione, ammesso che almeno uno degli esemplari si trovasse su una parete sopravvissuta alla prima catastrofe⁶.

Fino al 1936, prima che Matteo della Corte annunciasse la scoperta dei due esemplari di Pompei, la maggior parte degli studiosi erano concordi nel ritenere che il Quadrato fosse di origine cristiana. Induceva a crederlo la constatazione dell'uso larghissimo che i cristiani ne avevano fatto nei secoli, incidendolo a scopo profilattico negli edifici sacri e profani e scrivendolo al medesimo scopo sui papiri e sugli amuleti, o da solo o insieme a preghiere ed a formule di benedizione.

Tale intenso uso da parte dei cristiani lasciava immaginare che i cristiani stessi avessero escogitato quella ingegnosa combinazione di lettere alla quale attribuivano così gran valore.

La tesi dell'origine cristiana fu avvalorata quando, nel 1926, un pastore evangelico tedesco, Felix Grosser, pubblicò un articolo⁷, dove si andava a mostrare come le 25 parole del quadrato potessero formare, mediante anagramma, due *Pater noster* incrociati, col residuo di due AO, cioè di due

coppie delle lettere «apocalittiche» di Giovanni, significanti Dio (o Cristo) principio e fine delle cose create.

A
P
A
T
E
R
A PATERNOSTER O
O
S
T
E
R
O

Più tardi, il padre gesuita Guillame de Jerphanion⁸ mise in evidenza un'altra qualità del Quadrato: la mirabile formula avrebbe contenuto anche il simbolo della Croce, dissimulato quattro volte nelle quattro T dei due TENET (le quali, per di più, venivano a trovarsi fra le lettere apocalittiche AO, o, viceversa, OA), e un'altra volta nello stesso intersecarsi dei due TENET all'interno del Quadrato.

ROTAS
OPERA
TENET
AREPO
SATOR

Dunque la maggior parte degli studiosi propendeva per l'origine cristiana del Palindromo. Già, ma cosa vogliono dire allora quelle parole misteriose? Per l'ipotesi cristiana, la difficoltà maggiore stava tutta in AREPO: l'unica parola di origine non latina, e di cui non si conoscesse il significato.

Ma nel 1934 irruppe nell'autorevole schiera cristiana anche Jérôme Carcopino, studioso di antichità, facendo rilevare, in un breve articolo⁹, come AREPO, appunto, fosse molto simile alla voce gallica *arepennis*, che nel I

secolo d.C. Columella cita nella sua opera *De re rustica* (5, I, 6), traducendola come *semmiuger* («mezzo iugero»).

La Gallia richiamava alla memoria Lione, città di cui fu vescovo, proprio durante la persecuzione anticristiana del 177, sant'Ireneo (130-210 d.C.), uomo colto e abile nel simbolismo cristiano. Fu da questo che il Carcopino si sentì autorizzato a concludere che il Palindromo, senza dubbio di origine cristiana, fosse nato nell'antica Gallia, per mano o ispirazione di sant'Ireneo non prima del 177 d.C., e che, dunque, la traduzione possibile fosse: «Il Seminatore – cioè il Salvatore, figlio dell'uomo che semina il grano – stando all'aratro – cioè sulla sua Croce – regge – grazie al suo sacrificio le ruote del destino».

Questa traduzione, per quanto forzata, rimase altamente suggestiva fino alla scoperta attribuita a Matteo della Corte. Come conciliare infatti l'attribuzione del Quadrato a sant'Ireneo, o alle comunità cristiane della Gallia, col dato di fatto che due esemplari fossero stati ritrovati a Pompei, sepolta come tutti sanno nel 79 d.C. dalla celebre eruzione? Se il quadrato fu escogitato intorno al 177, come poteva essere noto prima del 79? E ritornava anche il dilemma sul significato di AREPO.

Davanti a tale obiezione, il Carcopino non si scoraggiò. A suo giudizio, nessuno obbligava a datare i due esemplari di Pompei a prima del 79 d.C.. Essi potevano benissimo essere stati realizzati sulle pareti degli edifici pompeiani, dopo la catastrofe, per mano dei *fossores*, ovvero gli ignoti scavatori cristiani venuti a cercare tesori nascosti sotto la coltre di lava di ceneri e lapilli che aveva tragicamente distrutto la città.

Di nuovo, la tesi del Carcopino fu confutata dai fatti: Matteo Della Corte, con Amedeo Maiuri (1886-1963), entrambi responsabili degli scavi di Pompei, produssero una documentazione fotografica a dimostrazione che i due esemplari del Quadrato fossero stati rinvenuti in un «terreno vergine» senza alcuna traccia di manomissioni posteriori alla catastrofe. Non si poteva dunque pensare che i due graffiti fossero stati scritti dopo il 79 d.C. da scavatori clandestini.

In aggiunta a questo, nel 1954, le teorie del Carcopino furono compromesse anche dal ritrovamento di un altro esemplare del Quadrato, a Budapest, fra le rovine del palazzo abitato dal governatore dell'antica Aquincum. Si trattava, questa volta, di una tegola, su cui il Quadrato, sempre iniziato da ROTAS, era stato inciso prima della cottura dell'argilla. L'editore, Szilágyi, lo datò, per motivi di ordine archeologico e paleografico, intorno al 107, all'inizio del II secolo d.C. e, dunque, prima dell'ipotesi del Carcopino secondo cui l'origine del Quadrato fosse da ricercare nelle comunità cristiane della Gallia (177 d.C.).

Ma è proprio dopo la scoperta degli esemplari di Pompei, nel 1936, che la schiera dei difensori dell'origine cristiana del Quadrato si scompagina. E il più importante esponente del gruppo, il gesuita p. de Jerphanion, in occasione di una conferenza tenuta alla *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, nel 1937, elencò le principali ragioni per cui l'origine cristiana fosse da considerarsi ormai priva di fondamento: 1) a Pompei nessun documento attendibile mostrava l'esistenza di una comunità cristiana; 2) se il quadrato fosse nato come cristiano, esso avrebbe dovuto – prima del 79 a.C. – essere concepito in greco e non in latino (non, dunque, «*Pater noster*»); 3) è arduo ammettere l'uso delle lettere apocalittiche AO (ΑΩ) quando l'Apocalisse non era ancora stata scritta; 4) è ugualmente arduo ammettere in epoca così antica la presenza di una Croce dissimulata sulle parole TENET; 5) è troppo presto per pensare a una familiarità dei cristiani con il simbolismo e la crittografia.

La convergenza di tutti questi argomenti era sufficiente, secondo p. de Jerphanion, a far decadere l'origine cristiana del Quadrato.

L'interpretazione di Margherita Guarducci e il documento nuovo

Mentre il Carcopino seguiva imperterrito a raccogliere altre prove a suo favore, per riunirle poi nel libro *Études d'histoire chrétienne* (Paris 1953), alla schiera di studiosi che aderivano alla tesi sull'origine non cristiana del Quadrato si aggiungeva Margherita Guarducci, pubblicando, nel 1966, uno studio dal titolo *Il misterioso quadrato magico*¹⁰.

La studiosa riprende innanzitutto le critiche al Carcopino già note fino al quel momento: abbraccia completamente le argomentazioni di Matteo della Corte e Amedeo Maiuri; concorda con p. de Jerphanion su tutto, escluso sul fatto che non fosse documentabile la presenza di una comunità cristiana a Pompei nel 79 a.C.¹¹. Ma è nel seguente passaggio che la Guarducci introduce un *argomento nuovo* a supporto di una personale tesi sull'origine del Quadrato:

Chi scrisse il quadrato, sia sulla colonna della Palestra sia sulla parete della casa di Paquius Proculus, non ebbe certamente la consapevolezza di scrivere una formula in cui fossero concentrati preziosi tesori di ordine spirituale. Ho infatti già messo in rilievo che l'esemplare della Palestra è scritto in mezzo a una folla di altri graffiti contemporanei, i quali non presentano la benché minima traccia di religiosità cristiana. Aggiungo ora che la medesima osservazione può farsi a proposito dei quattro esemplari di Dura-Europos, circondati anch'essi da numerosi graffiti, i quali, lunghi

dal dimostrare un carattere cristiano, sembrano piuttosto richiamare al mondo pagano.

E allora? Quale sarebbe l'origine del Quadrato? A riguardo, si legge:

Forse che era ignoto, nella società romana dell'Impero, il gusto di giocare con le lettere dell'alfabeto? Tutt'altro. Era un gusto che i Romani avevano ereditato dai Greci dell'età ellenistica e che essi si dettero a perfezionare. Nel I secolo d.Cr., quelli che noi moderni, con un termine appositamente creato, chiamiamo [...] i *carmina figurata*, gli acrostici, i palindromi, gli anagrammi ed anche le parole incrociate, erano di gran moda. Ci furono persone che acquisirono, nel creare questi giochetti, una straordinaria abilità.

Dunque, non costituendo un'eccezione sui muri dell'antica Pompei, il Palindromo era, in buona sostanza, espressione di un certo gusto per il «gioco letterale» che ha origini molto antiche, passando dalla Grecia all'Italia e perdurando qui dall'età repubblicana all'età imperiale, per poi diffondersi a tutto il bacino del Mediterraneo, sempre più dominato da Roma.

Ad avvalorare tale argomentazione concorrevano anche l'esemplare scoperto ad Aquincum, nel 1954, e da noi già citato. Questo si trova, infatti, su di una tegola sulla quale sono riprodotte tre bande striate e, nell'angolo sinistro, formato da esse, lo scopritore del reperto, J. Szilágyi, fece rilevare che:

1) due diverse mani avessero inciso queste frasi:

ROMA TIBI SUB [di seguito] ITA [quindi] ROTAS/OPERA/TENET/
AREPO/SATOR;

2) la prima delle frasi coincidesse con l'inizio del notissimo verso «*Roma tibi subito motibus ibit amor*» che, nel V secolo d.C., Sidonio Apollinare, il dotto vescovo di Clermont, citò in una sua epistola (*Epist.* 9,14) come un antico esempio di *versus recurrens*, ossia tale da poter essere letto da sinistra a destra e da destra a sinistra.

A giudizio dello studioso ungherese, ambedue le epigrafi sarebbero due palindromi, o, per dirlo con le parole della Guarducci, «si tratterebbe di una gara fra gli autori delle due iscrizioni, aventi l'una e l'altra il carattere di palindromo».

Ma è tornando sui muri di Pompei – «dove la messe è ricca: il gusto dei palindromi doveva essere una mania» – che la studiosa trova la dimostrazione definitiva di come il tanto discusso Quadrato altro non sia stato, nella mente di chi lo creò, che un «gioco di parole».

Sempre nella città vesuviana, infatti, nel 1927, lo stesso Della Corte aveva scoperto un altro quadrato sopra un muro dell'*Insula X* dandone la seguente trascrizione:

ROMA
OIIM
MIIO
AMOR

«Altri che riprodussero successivamente il quadrato – scrive la Guarducci – soppressero i quattro tratti all'interno, ritenendo, evidentemente, che con quelle lettere verticali il Della Corte avesse voluto indicare mancanza di lettere». Si trattava, dunque, di un quadrato “vuoto” di quattro lettere costruito sul suggestivo palindromo ROMA-AMOR.

Se quest'ultimo quadrato era noto, è nello scritto *Il misterioso quadrato magico* che la studiosa produce, a sorpresa, un documento fino a quel momento inedito. Si tratta di un esemplare analogo al medesimo quadrato ROMA-AMOR di Pompei, ritrovato ad Ostia, nel 1963, dal prof. Armando Petrucci, il quale, scrive la Guarducci, «con grande cortesia – di cui gli sono molto riconoscente – ha voluto cedermene la pubblicazione».

Il graffito al momento del ritrovamento si trovava in un ambiente della caserma dei vigili ed era inciso con letterine alte fra 1 cm e 1,6 cm. Esso attesta, chiaramente, che il quadrato noto a Pompei prima del 79, lo fosse ancora – ad Ostia – nel II secolo, almeno fino all'epoca di Adriano.

Il testo è il seguente:

ROMA
OLIM
MILO
AMOR

Quale sarebbe il suo significato? Così risponde, la Guarducci:

Si tratta di parole indipendenti – per il significato – l'una dall'altra e legate solo dal filo del congegno grafico. [...] è chiarissimo che OLIM e il suo rovescio MILO nacqero soltanto dal desiderio di riempire il quadrato costruito sulle due più importanti parole “Roma-Amor”.

Dunque, provato che a Pompei esistesse già un altro quadrato palindromo, ossia un «gioco di parole», non solo sembrava assurdo negare la

parentela tra questo e il «Sator-Rotas», ma era logico pensare che i due palindromi avessero avuto un'analoga origine e che l'ingegnoso artefice del Palindromo fosse giunto così al risultato, più o meno:

Si sapeva che ROTAS era il palindromo di SATOR. Con queste due parole si costruì la «cornice». Si notò poi che i quattro lati della «cornice» presentavano nel mezzo la lettera T, e ci si fermò subito con il pensiero al verbo TENET, palindromo perfetto, che si può leggere nell'un senso e nell'altro, producendo non soltanto una parola ragionevole ma propria la medesima. Bastava trovare altre due lettere per riempire il quadrato. Nella seconda riga si offriva da sé la comunissima parola *opera* [...]. Il rovescio di *opera* era *arepo*. Questa parola è priva di significato, ma non si poteva fare a meno di accoglierla. Era già molto essere riusciti a costruire un quadrato di cinque lettere, ed altre probabilità di far meglio non si vedevano. Del resto non era affatto necessario che il quadrato avesse un senso nel suo complesso e nelle sue parti [...] e, in fondo, non significa nulla nemmeno il palindromo latino *Roma tibi subito motibus ibit amor*. C'è, anzi, da osservare che il suono misterioso della parola *arepo* aggiungeva una nota gradevole a tutto il resto.

La Guarducci era giunta alla fine della sua ricerca. Il quadrato ostiense, inedito fino a quel momento, aveva assunto, a suo giudizio, un ruolo decisivo nella risoluzione del secolare problema costituito dal misterioso «Sator-Rotas»;

si trattava di uno scherzo grafico: di un gioco parole. Esempio unico perché, mentre gli altri pervenutici dall'antichità sono costruiti su parole, greche o latine, di tre o quattro lettere, questo su parole di ben cinque lettere, ed è l'unico.

La crittografia mistica cristiana, il gioco letterale e il simbolismo alfabetico

Partendo da una critica serrata al Carcopino, e a quanti sostenessero l'origine cristiana del Palindromo, la Guarducci era giunta alla fine della sua ricerca a definire esplicitamente il «Sator-Rotas» come «uno scherzo grafico: un gioco di parole».

Tuttavia, ci sembra riduttivo affermare che per la studiosa il Palindromo sia *solo* un gioco enigmistico, come scrive Camilleri nel libro già citato, o che ella sia l'esponente più rappresentativa dell'origine *esclusivamente* ludico-pagana del Quadrato, secondo l'interpretazione di Giordano. Per comprendere cosa intendesse l'epigrafista con la locuzione «gioco letterale», pensiamo sia necessario fare un passo indietro.

Prima che fosse pubblicato *Il misterioso quadrato magico*, la studiosa aveva già dato alle stampe, nel 1958, un'opera in tre volumi intitolata *I graffiti sotto la confessione di san Pietro in Vaticano* (Libreria Editrice Vaticana). Conducendo indagini nei sotterranei della Basilica Vaticana, a partire dal 1952, infatti, prima aveva accertato la presenza della tomba di San Pietro sotto l'altare della Confessione, arrivando perfino a identificare le superstiti reliquie dell'Apostolo, poi, era riuscita anche a decifrare i graffiti incisi sulla parete del cosiddetto «muro g», scoprendo l'esistenza e le regole di una scrittura segreta grazie alla quale gli antichi cristiani, giunti sulla sacra tomba di Pietro, intendevano esprimere auguri di vita eterna ai morti. La Guarducci denominerà «crittografia mistica cristiana» tale scrittura segreta, della quale fino allora nulla o quasi nulla si sapeva.

Il «muro g», così chiamato convenzionalmente da coloro che tra il 1940 e il 1949 eseguirono gli scavi sotto la Confessione della Basilica Vaticana, è il residuo di un piccolo ambiente che fu costruito nel III secolo, per esigenze di culto, presso l'originaria tomba terragna di Pietro.

Quando l'imperatore Costantino, intorno al 315-320, decise di erigere sull'originaria tomba dell'Apostolo un monumento-tomba, il «muro g» fu incluso dentro il monumento e utilizzato per accogliere, entro un loculo appositamente scavato nel suo interno, le superstiti ossa di Pietro prelevate dalla terra e avvolte in un prezioso drappo di porpora e d'oro, divenendo così la seconda e definitiva tomba dell'Apostolo e il centro della Basilica Vaticana.

Il lavoro di decifrazione dei graffiti incisi sul «muro g» perdurò dal 1953 al 1958, e, trent'anni dopo, quando diede alle stampe il suo *Misteri dell'alfabeto. Enigmistica degli antichi cristiani*¹², la Guarducci ricordava bene il momento preciso in cui un'intuizione le avesse aperto la strada verso la scoperta della «crittografia mistica cristiana»:

Ciò avvenne (lo ricordo bene) il giorno di Natale del 1953, mentre esaminavo una delle tante fotografie [...] riconobbi con certezza l'intenzionale applicazione della formula ΩA al nome di una defunta e compresi che l'inversione della nota formula $A\Omega$ attestata nell'Apocalisse per significare Dio (Cristo), principio e fine dell'universo, assumeva il significato di augurio rivolto alla defunta di passare dalla fine al principio, cioè dalla morte alla vita, una vita che s'identificava con l'eterno godimento in Cristo. [...] questo fu il principio; il quale però mi dette subito la certezza di essere davanti a un sistema di crittografia mistica che si serviva delle lettere, delle loro congiunzioni, delle loro trasfigurazioni, per esprimere verità della fede cristiana a conforto tanto delle anime dei defunti quanto di quelle dei fedeli superstiti.

Riuscendo a stabilire con la massima precisione possibile l'età dei graffiti del «muro g» – siamo intorno alla fine del secolo II e l'inizio del IV, quando, evidentemente, la tomba di Pietro era oggetto di un'intensa venerazione –, la Guarducci definisce «una meravigliosa pagina di spiritualità cristiana» quelle iscrizioni, che, in definitiva, non riproducono altro che nomi di defunti e auguri a loro rivolti di una vita beata, più altre acclamazioni che inneggiano alla comune vittoria di Cristo, di Pietro e Maria, la triade a cui è associata sempre la parola NICA (NIKA).

A folgorare la studiosa fu soprattutto un dettaglio, tutt'altro che secondario, essendo il significato dei numerosi graffiti sempre celato attraverso un triplice «artificio»: «giocando» con le lettere; dando a certe lettere uno specifico valore simbolico, oppure, associando alle lettere immagini figurate, caratteristica, quest'ultima, per cui all'espressione «crittografia mistica cristiana» si associa anche l'altra di «enigmistica degli antichi cristiani». Perché i cristiani sarebbero ricorsi a tale «artificio», per esprimere quei messaggi spirituali associati a verità di fede?

Comparando le deduzioni elargite dai graffiti vaticani con ulteriori conferme ritrovate in altri luoghi di Roma e fuori le mura, la Guarducci arrivò alla conclusione che il singolare fenomeno da lei scoperto, «la crittografia mistica cristiana», affondasse le radici nel mondo pagano: si trattava di una secolare vicenda che nata in Oriente, aveva coinvolto tutto il bacino del Mediterraneo assumendo impulsi e aspetti caratteristici dapprima nella cultura classica dei greci e dei romani, e solo poi nella spiritualità dei cristiani.

Scrive a riguardo:

La crittografia mistica cristiana nacque dall'incontro di due precedenti fenomeni: il gioco letterale, cioè il gusto di «scherzare» con i segni della scrittura e con le relative disposizioni e combinazioni; e il simbolismo alfabetico, cioè l'uso di attribuire a determinati segni dell'alfabeto determinati valori di più o meno profondo significato spirituale. I due fenomeni hanno i loro precedenti nel mondo pagano e il primo, che è il più antico, affonda le sue radici in età remotissima.

E dunque la crittografia mistica, che ha goduto di particolare fervore a Roma tra il III secolo e il V, avrebbe avuto radici molto più antiche. Da quando la scrittura fece la sua comparsa nel bacino del Mediterraneo – alla fine del quarto millennio a.C. nella Mesopotamia e nell'Egitto, per ricevere con i Fenici un impulso decisivo nella seconda metà del secondo millennio – gli antichi capirono subito di trovarsi davanti a una grande invenzione dell'ingegno umano, capace con pochi segni di fissare il pen-

siero dell'uomo nel tempo, tanto che da subito questa creazione umana fu innalzata alla *sfera del divino*.

E quando tra il X e IX secolo l'alfabeto fenicio passò nel mondo greco, i Greci ne attribuirono direttamente l'invenzione a vari personaggi della *religione mitologica*, ora Palamede, ora Prometeo, ora Ermete.

Oltre all'ammirazione per l'alfabeto, nei Greci nacque il gusto del «gioco letterale»: acrostici, palindromi, anagrammi, sistemi di parole incrociate, fiorivano rigogliosi su pareti di case, di taverne, di palestre, ai crocicchi delle vie, dimostrando a quale popolarità fosse giunto l'antichissimo uso di giocare con la scrittura. Non solo: i greci si servirono proprio del «gioco letterale» per esaltare il *valore sacro* attribuito da sempre alla scrittura, reputando l'acrostico particolarmente adatto a essere usato nei testi oracolari, ovvero a suscitare di per sé nell'animo dei fedeli un *sensu di arcano* che alla sacralità degli oracoli ben s'intonava.

Sempre ai Greci spetta il merito di aver dato inizio a un altro fenomeno, quel «simbolismo alfabetico» con cui si stabilisce che una determinata lettera possa rappresentare di per sé un'idea. Le lettere alle quali i Greci del paganesimo attribuirono valore simbolico furono secondo l'ordine alfabetico le seguenti: *delta, epsilon theta, tau, ypsilon, psi*.

La prerogativa del simbolo venne ad esse attribuita o perché erano inizio di parole significative – come nello *psi* c'è l'inizio della parola *psyché* (anima); nel *theta* il principio di *thánatos* (morte) –, oppure perché la loro forma ricordava oggetti di speciale interesse – il *tau* evocò nei Greci l'immagine di uno *strumentum* di supplizio come la croce. Fu così che si finì per attribuire a certe lettere gli stessi *valori spirituali* suggeriti dalla somiglianza con i rispettivi oggetti.

Quando la religione di Cristo comparve, il «gioco letterale» e il «simbolismo alfabetico» avevano fatto un lungo cammino. I cristiani accolsero l'uno e l'altro e li arricchirono di nuovi valori intonati ai principi della nuova fede. Nati nell'Oriente greco e passati poi nell'occidente latino, i due fenomeni mantennero per un certo tempo l'originaria lingua greca, ma poi si espressero anche in latino. E spesso intrecciandosi fra loro, perdurarono fino al medio Evo.

Delle lettere simboliche essi mantenendo il pitagorico Y nel senso di Ὑγίεια (*hygieia*; «salute») e dettero naturalmente grande impulso alla lettera *tau*, T, nel significato di Croce. Oltre lo Y e il T il simbolismo cristiano utilizzò anche il *chi*, X, iniziale del nome Χριστός (*Christós*). Insieme con il *tau* vennero ben presto messe a profitto dai Cristiani anche l'*alpha* e l'*omega*, cioè la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco, nelle quali già la Bibbia riconosceva Dio (o Cristo) principio e fine dell'universo.

Se alcune lettere greche dotate di valore simbolico cristiano passarono in Occidente, e vi furono largamente usate, altre desunte dall'alfabeto latino furono aggiunte nell'Occidente stesso dai cristiani di lingua latina che man mano avevano abbracciato la nuova fede. Le lettere latine elevate a simbolo furono D, F, M, rispettivamente iniziali di *Deus*, *Filius*, *Maria*. I Cristiani d'Occidente s'ingegnarono, inoltre, con speciale impegno, nel dare espressione simbolica al nome di *Pietro*, al quale furono ben presto associate le due prime lettere *PE* del nome latino *Petrus*, dando così origine a una tipica sigla che, richiamando l'immagine della chiave, ricordava le simboliche chiavi affidate appunto all'apostolo dal Redentore.

Conclusioni

Chiudiamo il nostro ragionamento tornando alla domanda iniziale: secondo l'interpretazione della Guarducci, il Palindromo sarebbe semplicemente un «gioco», e, questo, niente altro che un «passatempo»? Considerando il pensiero della studiosa, nel suo complesso, crediamo non sia così. Oltre a concorrere con il «simbolismo alfabetico» alla nascita della «crittografia mistica cristiana», infatti, il «gioco letterale» – in sé e per sé – e fin dalla sua nascita in ambiente pagano, è considerato dalla Guarducci come l'espressione di un'attitudine dell'uomo a conferire un «valore mistico alle lettere dell'alfabeto». Scrive a riguardo:

I principali sentimenti che animano – in tutto il suo secolare sviluppo – il fenomeno in cui rientra la crittografia mistica sono i seguenti: 1) ammirato rispetto per quella grande invenzione dell'intelletto umano che fu la scrittura, in particolare la scrittura alfabetica; 2) il gusto dell'artificio; 3) l'amore delle cose arcane. Il gusto dell'artificio dette ben presto luogo all'uso del gioco letterale, in quanto ci si accorse che l'accostamento e la combinazione di determinati segni erano in grado di produrre inattesi e piacevoli effetti che appagavano l'occhio, e, insieme, la mente; l'amore delle cose arcane provocò a sua volta il desiderio di attribuire a certe lettere un valore simbolico. A tutto ciò si aggiungeva, dove più dove meno evidente, lo spirito di religiosità connaturato all'anima umana¹³.

*L'homo religiosus è homo symbolicus*¹⁴: lo spirito di religiosità strutturale all'animo umano – inteso come innata apertura al trascendente – rende l'uomo primordiale avido nel ricercare simboli capaci di esprimere la meraviglia che su di lui esercitano da sempre le «cose arcane».

L'*homo symbolicus* cerca mezzi espressivi atti a rappresentare il suo universo sensibile senza dimenticare, insieme, quello soprasensibile; fin dalle origini, infatti, il pensiero umano ha elaborato simboli capaci di manifestare il *fascinans* e il *tremendum* da cui è colto davanti all'arcano, il godimento vertiginoso a cui lo espone il mistero di ciò che trascende la sua comprensione.

Uscendo fuori dalla trita dialettica Palindromo cristiano/non cristiano, il pensiero della Guarducci si pone piuttosto nel raggio di senso dell'*homo religiosus* – secondo il nostro giudizio. È grazie ai suoi lunghi studi sul misterioso Palindromo, e non solo, che ci è dato sapere qualcosa di nuovo: l'*homo religiosus* – pagano non meno che cristiano – considerò il gioco letterale, come del resto il simbolismo alfabetico, strumento «utile per esercitare l'intelletto, per provare la virtù e dare gioia quando l'uomo riesca con la sua fatica a dissipare i veli che lo nascondano».

Acrostici, palindromi, anagrammi, giochi enigmistici sono “templi” dell'*obscuritas* e, per dirla con le parole della studiosa, l'*«obscuritas fu voluta da Dio per il bene dell'umanità»*. La rappresentazione simbolica del mistero racchiuso in qualsivoglia «gioco letterale» è, infatti, dimostrazione dell'esistenza di un Mistero in sé che da sempre si *ri-vela* all'uomo. E allora il Palindromo resti ciò che è da due secoli: esercizio e godimento strutturale dell'*homo symbolicus* – cristiano come pagano – a indagare con l'intelletto ciò che trascende l'umana comprensione, lasciandosi meravigliare dalle cose arcane.

¹ Margherita Guarducci (1902-1999), fiorentina di famiglia e di nascita, si laureò a Bologna nel 1924 e frequentò la Scuola Archeologica Italiana di Atene. Archeologa e, in particolare, specialista di epigrafia greca, materia che insegnò fino al 1973 all'Università La Sapienza di Roma e poi, negli anni successivi, alla Scuola Nazionale di Archeologia, fece parte di numerose accademie scientifiche italiane e straniere, tra le quali l'Accademia Nazionale dei Lincei e la Pontificia Accademia Romana di Archeologia. La sua attività scientifica si concretizzò in circa 400 pubblicazioni in Italia e all'estero. Ricordiamo i quattro volumi di *Inscriptiones creticae* (1935-1950), che raccolgono i risultati di lunghe ricerche nell'isola di Creta, e i quattro volumi dell'*Epigrafia greca* (1967-1978), cui si è aggiunto poi il volume singolo *Epigrafia greca* (1987). Largo interesse hanno destato anche le ricerche epigrafico archeologiche sulla casa di Properzio ad Assisi (1979-1985) e quelle sulla falsità della celebre *Fibula Prenestina* (1980-1987). Ma più che a tutto, ella dedicò gran parte della sua esistenza e delle sue fatiche allo studio della tomba di S. Pietro in Vaticano, lasciando, come sintesi dei suoi studi (circa 40 scritti), due libri volutamente divulgativi: *La tomba di San Pietro* (Rusconi, Milano 1989); *Il primato della Chiesa di Roma* (Rusconi, Milano 1991).

² In tempi recenti si è andata ad affermare anche una corrente interpretativa legata a un filone misterico occulto; abbiamo scelto di non includerla nel presente studio, perché non è rilevante ai fini della tesi che andiamo a esporre. Per chi volesse approfondire, rimandiamo a: M.G. LOPARDI, *Il quadrato magico del Sator. Il segreto dei maestri costruttori*, Edizioni Mediterranee, Roma 2008.

³ R. CAMILLERI, *Il Quadrato magico. Un enigma che dura da duemila anni*, BUR Saggi, marzo 2018, pp. 231. Lo abbiamo scelto perché rappresenta il compendio più recente ed esaustivo della tesi cristiana sull'origine del Quadrato. In questa stessa schiera hanno brillato nel corso dei secoli molti nomi insigni fra cui il gesuita Guillaume de Jerphanion, Franz Cumont, Franz Dornseiff, Hans Lietzmann, Michael Rostovtzeff, Otto Weinreich; la cit. è a p. 45.

⁴ R. GIORDANO, *Lenigma perfetto. Il luoghi del Sator in Italia*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2013, p. 193. Attraverso una ricerca accurata, il testo fornisce l'unico censimento della presenza del Quadrato del «Sator-Rotas» in Italia: 14 schede regionali che raccolgono 30 segnalazioni nelle quali è descritto il contesto

storico-artistico nel quale si trova il Quadrato; la cit. è alle pp. 36-37.

⁵ Per la redazione del paragrafo ci siamo avvalsi di uno studio comparato tra le seguenti fonti: M. GUARDUCCI, *Il misterioso quadrato magico: l'interpretazione di Jérôme Carcopino e documenti nuovi*, in «Rivista di Archeologia classica», vol. 17 (1965), pp. 219-270; ID., *Il misterioso AREPO*, in «Rivista di Archeologia classica», vol. 43 (1991), pp. 589-596; R. CAMILLERI, *Il Quadrato magico. Un enigma che dura da duemila anni*, cit.; R. GIORDANO, *Lenigma perfetto. Il luoghi del Sator in Italia*, cit.

⁶ Per approfondimenti sul ritrovamento di Matteo Della Corte, cfr. M. GUARDUCCI, *Il misterioso «Quadrato magico»*, cit., pp. 221-222; sulle fonti cfr. *ivi*, p. 222, nota 6.

⁷ F. GROSSER, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIV, 1926, pp. 165-169.

⁸ G. DE JERPHANION, in *Recherches de science religieuse*, XXV, 1935, pp. 188-225 (= *La voix des moonuments*, Roma-Parigi 1938, pp. 38-76).

⁹ J. CARCOPINO, in «Bull. de la Soc. des Antiquaires de France», 1934 (14 nov.), pp. 200-204.

¹⁰ Cfr. nota 5. Le citazioni riportate in questo paragrafo sono contenute nel saggio citato rispettivamente alle pp. 257, 260, 263-265, 266-268.

¹¹ Sulla comprovata presenza di comunità cristiane a Pompei, R. CAMILLERI, *Il Quadrato magico*, cit., fornisce un'ampia documentazione nei capitoli VIII-IX cui rimandiamo. Tuttavia, M. Guarducci era giunta già alle medesime conclusioni, basandosi soprattutto sul ritrovamento della «Croce di Ercolano» – croce oggetto di culto cristiano a Ercolano prima del 79 d.C. – rinvenuta il 3 febbraio del 1938 durante gli scavi eseguiti a Ercolano dalla Soprintendenza delle antichità della Campania; cfr. M. GUARDUCCI, *Il misterioso «Quadrato magico»*, cit., pp. 256-257.

¹² M. GUARDUCCI, *Misteri dell'alfabeto. Enigmistica degli antichi cristiani*, Rusconi, Milano 1993. Le citazioni presenti nel paragrafo si trovano rispettivamente alle pp. 11 e 87. Sulla crittografia mistica cristiana, cfr. ID., *Dal gioco letterale alla crittografia mistica*, in *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, E.J. Brill, Leida 1983.

¹³ M. GUARDUCCI, *Misteri dell'alfabeto. Enigmistica degli antichi cristiani*, cit., pp. 14-15.

¹⁴ Per ragioni di spazio, non possiamo approfondire ulteriormente il legame tra *Homo religiosus* e *Homo symbolicus*. Sull'argomento rimandiamo soprattutto al saggio di D. NAVARRA, *Introduzione all'antropologia simbolica. Eliade, Durand, Ries, Vita e Pensiero*, Milano 2015.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Salita di Cristo al monte Calvario*, Grue Francesco Saverio Maria Di Giovanni (1721/1755) - 1740-ante 1755 - maiolica dipinta a smalto, cm 26 x 38 - *collocazione*: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Paesaggio con alberi, architetture e viandanti*, Grue Niccolò Tommaso Di Giovanni (1726/1781) - 1790-1799 - maiolica dipinta a smalto, cm 18 x 27 - *collocazione*: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas

Studi personalisti



I principi di una economia personalista nel pensiero di Emmanuel Mounier

Principles of Personalistic Economics in Emmanuel Mounier's Thought

Nunzio Bombaci*

Emmanuel Mounier ha delineato un modello di economia che rispetti le prerogative della *persona umana*. La rivista «Esprit» diviene l'organo della sua battaglia culturale contro l'oppressione della persona da parte dei regimi politici ed economici dell'epoca. L'economia personalista si iscrive nella tradizione del pensiero umanista di ispirazione cristiana. Il *personalismo comunitario* si contrappone quindi alle ideologie che svincolano l'economia dal rapporto con l'etica. Mounier preconizza uno Stato al servizio della *persona* e dei gruppi intermedi che essa costituisce. L'economia personalista promuove lo sviluppo di comunità di lavoro dotate di iniziativa e responsabilità e costituisce una "federazione di imprese", in gran parte autogestite. Essa intende sostituire a un sistema finalizzato al profitto uno che si fondi su una visione globale delle molteplici esigenze della persona, che trasferisca la proprietà dei mezzi di produzione alle comunità di lavoratori (non allo Stato, a differenza del marxismo) e affermi il primato del lavoro sul capitale.

Emmanuel Mounier outlined an economic model that respects the prerogatives of the human person. The review «Esprit» became the organ of his cultural battle against the oppression of the person carried out by the political and economic regimes of his time. Personalist economics places itself in the tradition of humanistic thought inspired by Christianity. Communitarian Personalism opposes ideologies that relieve economics from any relationship with ethics. Mounier conceived also a State at the service of the person and of the the intermediate groups constituted just by persons. Personalist economics promotes the development of working communities endowed of initiative and responsibility and constitutes a "federation of companies", largely self-managed. Such an economy intends to replace a profit-oriented system with another one based on a global vision of the several needs of the person, which transfers the ownership of the means of production to workers' communities (not to the State, unlike Marxism) and claims the primacy of work on capital.

Keywords: Persona, Personalismo comunitario, Etica ed economia, Crisi.

* Nunzio Bombaci, Phd Philosophy and Theories of Human Sciences - Università di Macerata.

L'uomo, che ha cominciato a divenire soggetto, sul piano politico, con la democrazia liberale, resta in genere oggetto sul piano della vita economica. La potenza anonima del denaro, il suo privilegio nella distribuzione dei profitti e dei vantaggi di questo mondo cristallizzano le classi e ne allontanano l'uomo reale. Egli deve ritrovare la facoltà di disporre di sé, i suoi valori sovvertiti dalla tirannia della produzione dell'utile, la sua condizione travisata dagli eccessi della speculazione¹.

1. Un filosofo militante

Emmanuel Mounier è annoverato tra i filosofi europei che, nel corso del ventesimo secolo, hanno prospettato un modello di economia tale da rispettare le prerogative fondamentali della *persona umana*. La rivista «Esprit», da lui fondata nel 1932², costituisce l'organo della sua filosofia militante, ovvero della sua battaglia culturale per la difesa e la promozione dei diritti della persona, conculcate dai regimi politici vigenti in Europa nel periodo tra le due guerre mondiali³. Pur in forme molto diverse, la sua forte critica si rivolge pertanto sia alla società liberale e borghese della sua Francia sia – in modo ancora più vigoroso sino a diventare condanna – agli opposti totalitarismi che all'epoca non riconoscono i diritti della persona: il nazismo, il fascismo, il franchismo e il marxismo sovietico. Questi regimi si fondano su una *ideologia* che soffoca la vita spirituale, in quanto considera l'essere umano come la pedina fungibile di un sistema oppure lo rende servo di un leader che presume di incarnare il bene dello Stato e della società. Come ha posto in rilievo Jean Lacroix, anch'egli intellettuale della cerchia di «Esprit», il personalismo espresso dalla rivista, poiché intende difendere la persona dal fascino dei miti costruiti dalle ideologie del tempo, si propone quale *antideologia*⁴, smascherando le falsità insite in ciascuno di questi presunti sistemi – dogmatici, talvolta totalitari – di conoscenza della realtà.

Mounier non è un economista, bensì un filosofo dai molteplici interessi teorici che comprendono, tra le altre discipline, la mistica, la teologia, l'antropologia, la politica, la pedagogia⁵ e la sociologia. Il suo progetto di *economia personalista* si iscrive in una amplissima tradizione di pensiero di ispirazione cristiana la cui perenne attualità, nella Francia del Novecento, viene posta in luce soprattutto da Jacques Maritain⁶. Tale tradizione considera l'economia, la politica e la cultura come ambiti dell'attività umana che, pur mantenendo la propria autonomia e il proprio ordine normativo, si possono e debbono animare attuando al loro interno, per quanto possibile, i valori peculiari della vita personale⁷.

La riflessione di Mounier – nella scia del pensiero tomista propostogli da Maritain e, soprattutto, della fenomenologia di impronta personalista elaborata da Max Scheler – propone una gerarchia dei *valori* che informano la vita personale⁸. Al vertice essa pone i valori spirituali della persona, tra i quali il bene e l'amore. Seguono i valori culturali, tra cui quelli che si esprimono nelle più svariate forme della letteratura e dell'arte, i valori vitali (quali la forza e la salute) e, infine, quelli materiali, i quali sono veicolati dai beni necessari alla sussistenza dell'uomo.

In correlazione ai suddetti valori, il fondatore di «Esprit» delinea una tipologia delle azioni che l'essere umano compie nel suo rapportarsi al mondo e agli altri. Essa è enucleata con esemplare chiarezza in uno dei suoi ultimi libri, *Le personnalisme*, da lui stesso concepito come un compendio della propria riflessione. La traduzione italiana – *Il personalismo* – ha goduto di una notevole fortuna editoriale, attestata dalle dodici edizioni sinora pubblicate.

Al gradino più basso di tali azioni, Mounier pone il “fare” (in greco, *poiéin*)⁹. In questo ambito, il fine dell'azione è il dominio sulla realtà materiale. Si tratta dell'*azione economica*, il cui fondamentale criterio di valutazione è l'*efficacia*.

L'*azione etica* (*prattein*), invece, non mira principalmente alla costruzione di un'opera visibile, bensì «a formare colui che agisce, le sue abilità, le sue facoltà, la sua unità personale»¹⁰. Questo tipo di azione si valuta in base al criterio dell'*autenticità*. Ancora più elevata è l'*azione contemplativa* (solo in apparenza l'espressione è contraddittoria). Si tratta del *theorein* dei filosofi greci. In virtù di tale azione la persona si rapporta ai valori, se ne arricchisce e cerca di “incarnarle” nelle strutture – politiche, sociali, economiche – in cui essa opera. Il quarto e ultimo tipo è costituito dalla *azione collettiva*, che si esplica all'interno dei molteplici gruppi umani. Per l'autore, tra le varie forme di aggregazione umana, la *comunità* è quella più elevata sul piano spirituale, poiché al suo interno il fondamentale agente di coesione è l'amore. L'autore scrive:

Comunità di lavoro, comunità di destino o comunione spirituale sono indispensabili all'umanizzazione integrale dell'azione: molta della forza di attrazione del comunismo e del fascismo dipende proprio dal fatto che questi valori collettivi sono stati offerti, più o meno contaminati, a coloro che non li ritrovavano più nell'ambiente della loro vita o del loro paese¹¹.

Mediante la politica, l'azione economica si pone in rapporto con l'etica. In sintesi, possiamo affermare che in Mounier si riscontra quasi una

corrispondenza speculare tra i vari ordini della vita umana – economico, politico, etico e spirituale – e i diversi valori, materiali, vitali, culturali e spirituali. Si comprende allora che il *personalismo comunitario* si contrappone a ogni indirizzo di pensiero che scinda l'azione economica o quella politica da qualsivoglia rapporto con l'etica, sul presupposto della loro estraneità ad essa. Quanto alla politica, l'autore non la considera l'attività umana più importante¹², sebbene sia la più urgente nella temperie storica in cui vive. In modo lapidario, scrive: «La politica non è una meta ultima, che assorba tutte le altre. Ma, se la politica non è tutto, essa è presente in tutto»¹³.

Il rapporto della persona con i valori è delineato da Mounier in un brano del *Manifesto al servizio del personalismo*¹⁴, ove egli tenta di offrire una “indicazione” relativa alla persona stessa, nella consapevolezza di non poterne dare una “definizione” esaustiva. Qui dal linguaggio del filosofo – soprattutto per quanto attiene al rapporto tra la persona e i valori – traluce l'influsso del pensiero di Max Scheler, al quale presta attenzione a partire dai primi anni Trenta:

Una persona è un essere spirituale costituito come tale da un modo di sussistenza e di indipendenza del suo essere; essa mantiene questa sussistenza mediante la sua adesione a una gerarchia di valori liberamente eletti, assimilati e vissuti con un impegno responsabile e una costante conversione; la persona unifica così tutta la sua attività nella libertà e sviluppa nella crescita attraverso atti creativi la singolarità della sua vocazione¹⁵.

2. L'intellettuale dinanzi alla crisi

Il pensiero di Emmanuel Mounier si va delineando in un periodo storico molto tormentato, ovvero durante la crisi della civiltà europea degli anni Trenta¹⁶, riguardo alla quale la letteratura critica è amplissima. Si tratta di una crisi che ha certamente degli aspetti economici e politici ma – come avvertono l'autore e molti intellettuali della sua generazione¹⁷ – non si limita al campo delle strutture e delle istituzioni. Essa è una crisi globale, che trae origine dalla concezione dell'uomo propria dell'Età Moderna e risale al Rinascimento. Da questa concezione sono scaturite, rispettivamente a partire dal XVII e dal XIX secolo, ideologie quali il liberalismo borghese e il collettivismo marxista.

Allorché le opposte ideologie ispirano la prassi politica, per gli intellettuali di «Esprit» è necessario un nuovo umanesimo, che riaffermi con vigore il primato dello *spirito*¹⁸ nella vita personale e sociale. Si tratta di un umanesimo che, rispetto a quello culminato nel Rinascimento (fonda-

mentalmente individualista), intende comprendere nella sua complessità la realtà dell'uomo, essere originariamente aperto alla relazione con il mondo, i propri simili e la Trascendenza: bisogna, quindi, «Rifare il Rinascimento». Questa celebre (e ambiziosa) espressione dà il titolo all'editoriale del primo numero di «Esprit».

Un umanesimo nuovo si potrà affermare mediante una *rivoluzione* che proponga una nuova gerarchia di valori¹⁹ ed edifichi nuove strutture politiche, sociali ed economiche. Qui la rivoluzione è intesa non come rovesciamento delle istituzioni politiche ed economiche mediante la violenza, bensì come profondo rinnovamento, a partire dalla vita, interiore ed esteriore, dell'uomo. Per il cristiano, si tratta dunque di una *conversione* (*metánoia*).

Va considerata nei suoi giusti limiti l'importanza dell'aspetto economico della crisi del capitalismo iniziata nel 1929 (pur riconosciuta da Mounier²⁰) nel determinare la scelta rivoluzionaria della rivista «Esprit». Allorché, nel 1930 l'intellettuale e i suoi amici iniziano a progettare una rivista²¹ che sia, tra l'altro, lo strumento della loro critica radicale del capitalismo e della società borghese, gli effetti della suddetta crisi non si sono ancora manifestati pienamente in Europa. Solo qualche anno dopo si risconterà nel Vecchio Continente un forte aumento della disoccupazione e della conflittualità sociale.

Poiché pone la categoria di *persona* al centro della propria riflessione, Mounier è fautore di uno Stato che sia innanzitutto una istituzione al servizio della persona stessa e dei gruppi intermedi che essa costituisce, a partire dalla «comunità naturale di persone»²², ovvero la famiglia. Per quanto riguarda in particolare l'economia, nel *Manifeste au service du personnalisme* l'autore auspica *un'economia decentrata fino alla persona*. La riflessione mounieriana riguardo all'economia di una società personalista va ricercata, oltre che nel *Manifeste*, soprattutto in saggi quali *Le personnalisme* e *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*²³.

Mounier è annoverato tra gli intellettuali *non conformisti degli anni Trenta*²⁴, molti dei quali, in quel periodo, si proclamano rivoluzionari, pur partendo dalle più svariate matrici culturali. All'interno della riflessione svolta da questi giovani si va delineando la ricerca di una *terza via* (alternativa al capitalismo e al collettivismo marxista) e l'esplicitazione di nuclei teorici che avranno una ricca «storia degli effetti» nella seconda metà del Novecento, tra i quali la nozione di democrazia, di pluralismo e di federalismo. Alcuni di loro auspicano il sorgere di una federazione degli Stati europei, in vista di un'Europa unita.

Va detto che, in quella temperie storica, anche al di fuori della Francia, la ricerca di una terza via anima l'opera di autorevoli intellettuali. Si pensi, ad esempio, alle giovani élites che in quegli anni operano all'interno

della Repubblica Spagnola (1931-1936), tra i quali si segnalano coloro che credono nella possibilità di coniugare, proprio in quella fragile esperienza politica, le istanze della democrazia liberale con l'esigenza di una maggiore uguaglianza sociale, propugnata dal socialismo.

Ancora, non va sottaciuta la ricerca di una «terza via», perseguita negli anni Venti e Trenta del Novecento, già durante la Repubblica di Weimar, dagli economisti e giuristi tedeschi ascrivibili all'*Ordoliberalismus*. Questa denominazione richiama il titolo della rivista «Ordo», fondata nel 1936 dall'economista Walter Eucken. La loro opera, in quel periodo di crisi, contribuirà alla successiva affermazione di una *economia sociale di mercato*²⁵, volta a salvaguardare la libertà in tutte le sue espressioni, in virtù di un liberalismo rinnovato, come pure l'iniziativa economica dei privati. Nella Germania del dopoguerra l'ordoliberalismo ha ispirato la politica economica del governo e i principi della Costituzione della Repubblica Federale Tedesca. Tale teoria economica contempla un intervento discreto dello Stato per prevenire i «fallimenti» e le crisi del mercato. Pertanto lo Stato non interviene direttamente nell'economia, attraverso gli investimenti pubblici auspicati da Keynes, ma adotta provvedimenti legislativi, economici e finanziari volti a promuovere il migliore funzionamento del mercato nel modo migliore. L'assertore più autorevole di questa forma di società economica è Wilhelm Röpke, che la concepisce quale terza via²⁶ nonché «umanesimo economico».

A differenza degli ordoliberali, molti dei coevi «non conformisti» francesi – che si riconoscono nel motto *ni droite ni gauche*²⁷ – non credono in una riforma del liberalismo né del mercato e avversano i valori propri della borghesia capitalista. Nell'opporsi al regno del denaro, ovvero alla *plutocrazia*, stigmatizzata un secolo prima dal socialismo libertario di Pierre-Joseph Proudhon, alcuni di loro vagheggiano l'improbabile ritorno a un'economia prevalentemente agricola, preindustriale. Al riguardo, essi si situano nella scia del poeta e saggista Charles Péguy²⁸, autore molto importante anche nella formazione di Mounier, e dello scrittore Georges Bernanos. Altri intellettuali, analogamente al fondatore di «Esprit», auspicano invece il superamento del capitalismo e l'avvento di un tipo di società che, pur non rinnegando il progresso scientifico e tecnico, riscopra i valori spirituali mortificati dall'individualismo borghese. Pertanto, la condanna da parte di Mounier del *disordine stabilito* (*désordre établi*)²⁹ della società capitalista non è ispirata da una nostalgia romantica del passato bensì «da un desiderio di inventare l'avvenire con tutte le conquiste autentiche del presente»³⁰.

3. I miti e la realtà dell'economia capitalista

Nella sua riflessione sul capitalismo, Mounier condanna innanzitutto il primato dell'economia sulla persona, dall'*inflazione dell'economico*³¹, che esso instaura. Tale primato è affermato dall'ideologia che in seguito il Concilio Ecumenico Vaticano II chiamerà «spirito economicista»³² e Giovanni Paolo II denominerà «economismo»³³. A giudizio del filosofo, che riguardo a tale primato prende nettamente le distanze dal pensiero marxista, non si tratta di una situazione necessaria ma di una condizione storica da superare («il primato dell'economia è una situazione storica anormale da cui bisogna uscire»)³⁴. Finché perdura tale situazione l'essere umano continuerà ad essere «oggetto» dell'economia di mercato, anche se all'interno delle democrazie liberali si è già avviato un processo che conduce al riconoscimento della persona come *soggetto* nell'ambito politico e giuridico.

Pochi anni dopo la Seconda guerra mondiale, l'autore rinviene in particolare una mancanza di inventiva nel capitalismo europeo, meno florido di quello americano, che comunque conosce anch'esso delle fasi di grave crisi. Da parte sua Jacques Maritain, che nel periodo bellico ha vissuto da esule negli Stati Uniti, valuta positivamente il capitalismo nordamericano, nel quale giunge a ravvisare un «umanesimo economico», in ragione del pluralismo, dell'importanza dei «corpi intermedi» in cui si articola la società civile, dello spazio accordato alla libera iniziativa imprenditoriale e della libertà di espressione³⁵.

Anche per quanto riguarda la distribuzione delle risorse il capitalismo appare fallimentare a Mounier. Esso non promuove condizioni di vita dignitose per la gran parte della popolazione e, al contrario, genera enormi sperequazioni economiche. Ai nostri giorni, possiamo aggiungere che in molti paesi occidentali tali diseguaglianze si sono accresciute nel corso degli ultimi decenni.

Lottimismo proprio del pensiero liberale è quindi illusorio. Sulla scia del filosofo scozzese Adam Smith – fondatore dell'economia politica nonché autorevole esponente di quella tradizione di pensiero³⁶ – gli economisti di orientamento liberale sostengono che il sistema economico di una nazione, se viene lasciato libero dalle ingerenze dello Stato, è in grado di autoregolarsi nel modo migliore. Secondo questo paradigma teorico l'egoismo dei singoli operatori, la cui attività è volta al profitto, viene indirizzato dai meccanismi propri del mercato – quasi in virtù di una «mano invisibile»³⁷, per Adam Smith – al conseguimento del benessere generale.

Il mercato è dunque un sistema che tende spontaneamente all'equilibrio: è, questa, la fede professata dall'economia classica e neoclassica, le quali co-

stituiscono il *mainstream* della teoria economica rispettivamente nel primo Ottocento e nel periodo che intercorre tra la metà dello stesso secolo e i primi decenni del successivo. La presunta capacità di autoregolarsi attribuita al mercato trova espressione paradigmatica nella *legge degli sbocchi*, formulata dall'economista francese Jean-Baptiste Say³⁸. Secondo l'autore, l'economia capitalista non può attraversare crisi di lungo periodo, nelle quali l'offerta di beni e servizi superi la rispettiva domanda, poiché comunque «l'offerta crea la domanda» in virtù della flessibilità dei prezzi.

Inoltre, per gli esponenti della surrinchiamata scuola neoclassica nell'economia capitalista ogni fattore produttivo – anche il lavoro – riceve il giusto corrispettivo per il suo contributo alla produzione. Il lavoratore verrebbe quindi remunerato in proporzione al suo apporto al processo produttivo.

Sarà il più grande economista del primo Novecento, John Maynard Keynes, a confutare radicalmente il paradigma teorico dell'economia neoclassica e la «legge del Say». Sul piano della realtà effettuale, quest'ultima viene smentita in modo eclatante anche prima, dalla crisi economica del 1929 che comporta, tra l'altro, un'eccedenza della produzione sul consumo: il prodotto, quindi, non trova alcuno «sbocco», con buona pace di Jean-Baptiste Say.

Da parte sua, Keynes prende atto delle gravi crisi cicliche del capitalismo, studiandone le cause e le possibili strategie di politica economica volte a superarle. La celebre *General Theory*³⁹ viene pubblicata nel 1936, lo stesso anno in cui Mounier dà alle stampe il *Manifeste*. Eppure, il direttore e gli intellettuali di «Esprit» non si confronteranno in modo significativo con il pensiero keynesiano. D'altronde, in fondo Keynes è un liberale di rango, che crede nella possibilità di emendare il capitalismo dalle sue deficienze e dai suoi squilibri, per converso, Mounier non ritiene riformabili né lo Stato liberale né l'economia capitalista. In una prospettiva più generale, va detto che neppure gli economisti francesi coevi tributano grande attenzione alla rivoluzione copernicana arrecata da Keynes all'economia politica e alla politica economica allorché afferma che non è l'offerta a creare la domanda, bensì è questa a promuovere quella. Anche nel dopoguerra, in Francia il pensiero di Keynes avrà meno fortuna che negli altri paesi occidentali, sebbene l'edizione francese della sua celebre opera venga pubblicata già nel 1942⁴⁰.

Per la sua forte critica agli aspetti iniqui della società liberale e dell'economia liberista, Mounier si situa nell'alveo della tradizione del cattolicesimo sociale, la quale prende avvio verso la metà del diciannovesimo secolo in Francia, in Germania e, successivamente, in Italia. All'interno di tale tradizione si distinguono il beato Frédéric Ozanam in Francia, il vescovo Wilhelm Emmanuel von Ketteler in Germania e il beato Giuseppe Toniolo in Italia.

Ancorché fortemente critico nei confronti del liberalismo, Mounier accoglie tra i collaboratori di «Esprit» anche un economista di matrice liberale, il cattolico Daniel Villey, che in quegli anni condivide buona parte delle scelte di campo fatte dalla rivista⁴¹. Al contempo, un altro economista, François Perroux, pubblica alcuni articoli su «Esprit». Si tratta di uno dei più eminenti e originali economisti francesi del Novecento. Alquanto critico nei confronti del pensiero keynesiano e fervente europeista come Villey, Perroux è anche è tra i primi studiosi a sostenere l'opportunità dell'adozione di una moneta unica europea⁴². Non va sottaciuta, peraltro, l'ispirazione cristiana, antiutilitarista e implicitamente personalista del suo pensiero, che concepisce l'essere umano non come mero *homo oeconomicus* bensì come soggetto di scelte dettate talora da fini diversi dal profitto. Le misure di politica economica proposte da Perroux per promuovere lo sviluppo delle aree più povere⁴³ hanno avuto una significativa recezione, tra l'altro, nell'Italia degli anni Sessanta nonché in alcuni paesi dell'America Latina e dell'Africa.

Per Mounier, come per Perroux e per gli intellettuali cristiani più lungimiranti del suo tempo, la «questione sociale» – suscitata soprattutto dalla miseria delle masse proletarie e non adeguatamente riconosciuta dal pensiero liberale – è in realtà una questione politica. È significativo che la riflessione sui fondamenti della democrazia e sulla responsabilità dello Stato nell'affrontare tale questione impegni in quegli anni anche altri autori cristiani, tra i quali Jacques Maritain⁴⁴ nonché gli italiani Luigi Sturzo e Giorgio La Pira.

4. I principi di una *economia per la persona*

Poiché la società e l'economia personaliste delineate dal fondatore di «Esprit» intendono ripristinare i principi che il capitalismo e il collettivismo marxista hanno sovvertito, esse dovranno innanzitutto ricondurre l'economia al ruolo di attività al servizio della persona⁴⁵, subordinata ai valori politici e a quelli spirituali⁴⁶. Il pensiero personalista afferma in modo vigoroso anche il primato del consumo sulla produzione. Inoltre, esso pone in rapporto i consumi con le esigenze della persona umana – intesa quale essere biopsicosociale e partecipe della vita dello spirito – all'interno di un'«etica dei bisogni»⁴⁷. Quest'ultima tiene conto della gerarchia dei bisogni propri dell'essere umano, da quelli più elementari ai più elevati, i quali attengono alla possibilità di esprimere la propria vita spirituale. Nella società personalista vige un tenore di vita che tende alla sobrietà nella fruizione dei beni materiali e alla loro equa condivisione.

Di converso, nella realtà del capitalismo, e particolarmente nella società opulenta, la produzione condiziona in modo pervasivo il consumo, nel suscitare dei bisogni sempre nuovi, avvalendosi della pubblicità. Nell'economia capitalista non vige l'astratta «sovranità del consumatore», affermata dagli economisti della scuola neoclassica nel XIX secolo. L'uomo concreto non è sovrapponibile alla loro concezione dell'*homo hoeconomicus*, che può scegliere liberamente e in modo perfettamente razionale.

Mounier – morto a soli quarantacinque anni – ha potuto osservare soltanto le prime manifestazioni della società opulenta, in occasione del suo viaggio nei paesi scandinavi, nel 1949. Nel complesso, l'autore riporta tuttavia un'impressione piuttosto negativa delle società scandinave⁴⁸. A suo giudizio, nella loro organizzazione formalmente perfetta la persona umana rischia di adagiarsi nel godimento di un benessere, di una “felicità” (*bonheur*) che smorza ogni slancio realmente creativo: la vera gioia, per il cristiano Mounier, oltrepassa ogni forma storica di *bonheur*. Nel benessere scandinavo, assicurato dal Welfare arrecato dallo Stato *provvidenza*, il filosofo rinviene ben poca gioia. In effetti, già al suo tempo, in quei paesi, l'indifferenza nei riguardi del cristianesimo, la diffusione dell'alcolismo e la frequenza dei suicidi sono fenomeni drammaticamente evidenti. Va detto che la riflessione di Mounier al riguardo precede di circa quarant'anni le più note critiche rivolte al “modello svedese” dal filosofo e sociologo tedesco Ralph Dahrendorf, il quale ha posto in rilievo il suo declino e ne ha considerato imminente “l'ultimo atto”.

Il pensiero personalista afferma un altro principio: la subordinazione del denaro all'economia e al lavoro. «La potenza anonima del denaro»⁴⁹ nella società liberale e borghese comporta la separazione tra lavoro e proprietà dei mezzi di produzione, che è detenuta dal capitalista, ovvero dal datore di lavoro. In alternativa a questo regime economico, il pensiero mounieriano, a differenza del marxismo, non prospetta il passaggio della proprietà dei mezzi di produzione allo Stato, ma la sua “socializzazione”: essa va conferita ai lavoratori, riuniti nelle comunità di produzione.

Nella critica al primato del profitto, Mounier è molto radicale, in quanto non ritiene legittimo neppure il profitto del capitalista, poiché esso si basa sulla «fecondità del denaro», a suo giudizio illecita in via di principio. L'autore manifesta al riguardo una logica “anticapitalista”⁵⁰, anzi “precapitalista”: non ammettendo la fecondità del denaro, non considera legittimo neppure il prestito ad interesse⁵¹ e condanna in maniera sommaria l'attività delle banche. Ai nostri giorni, tuttavia, un intellettuale di ispirazione personalista non può che valutare positivamente alcune nuove espressioni di tale attività, come la *banca etica* e la *banca dei poveri*, le quali ispirano la

loro attività al rispetto dei principi etici fondamentali. Le banche dei poveri erogano diverse forme di microcredito in svariati paesi dell’Africa, dell’Asia e dell’America Latina⁵².

Nell’economia personalista concepita dal fondatore di «Esprit», il denaro sarà ricondotto al suo ruolo di mero mezzo di scambio, mentre il lavoro sarà rivalutato in quanto “attività” (*prattein*) creatrice. Mediante il lavoro l’uomo – *homo artifex* – instaura con le cose un rapporto che contribuisce a rendere sé stesso sempre più pienamente *persona* e imprime il marchio del suo essere personale sulle cose stesse e sul cosmo. Secondo l’ideologia marxista e quella liberale, il lavoro è innanzitutto un processo volto alla produzione di beni. Per Mounier, il lavoro è anche qualcosa di più, in quanto offre alla persona la possibilità di inserirsi in una comunità operosa. La persona può vivere allora la propria vocazione comunitaria anche all’interno del contesto lavorativo. Queste considerazioni richiamano alla mente del lettore di Mounier gli analoghi riferimenti alla dimensione comunitaria del lavoro che, alcuni decenni dopo, si riscontrano nel Magistero di Giovanni Paolo II, segnatamente nella *Christifideles Laici* e nella *Laborem Exercens*. Per il filosofo francese, il lavoro è di grande rilevanza nel *processo di personalizzazione* che l’uomo è chiamato a compiere. Nelle parole della *Laborem Exercens*, proprio in virtù del lavoro egli «diventa più uomo»⁵³.

In una prospettiva più ampia, si può affermare che la *pars construens* dell’economia personalista in Mounier è per certi versi utopistica; per converso, la sua *pars destruens* – ovvero la forte critica del sistema capitalistico e la condanna del collettivismo – è condotta alla luce di quei principi che, dalla *Rerum Novarum* (1891) di Leone XIII in poi, costituiscono i capisaldi della dottrina sociale della Chiesa,⁵⁴ tra i quali menziono: *personalità* (ovvero il carattere personale dei valori spirituali), *bene comune*, *destinazione universale dei beni* e *scelta preferenziale per i poveri*⁵⁵.

5. Per una società à visage humain

La concezione del lavoro che emerge dagli scritti di Mounier rivela la sua contiguità culturale con le correnti filosofiche e teologiche che si affermano nel cattolicesimo francese fra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento. Si pensi, ad esempio, alla valutazione positiva del lavoro umano, della tecnica e del progresso da parte dei teologi ascrivibili alla *Nouvelle Théologie*, la quale costituisce un indirizzo di pensiero che prepara il terreno al rinnovamento della Chiesa cattolica operato in seguito dal Concilio Ecumenico Vaticano II. Tra questi autori, ben noti a Mounier, menzioniamo Henri-Marie de Lubac, Teilhard de Chardin, Jean Daniélou, Yves Congar

e Marie-Domenique Chenu. Quest'ultimo contribuisce all'elaborazione di una *teologia del lavoro*⁵⁶. In una società in cui sia ripristinato il retto rapporto tra l'uomo e il lavoro, anche la macchina diventa un potente fattore di progresso e di promozione umana⁵⁷.

Una economia personalista si articola in due distinti settori. Uno di questi è pianificato ed è volto alla produzione di beni e servizi essenziali. L'altro, molto più ampio, è libero, e in esso possono sussistere ed ampliarsi la creazione e la competizione, in uno spirito cooperativistico. Tale economia intende favorire lo sviluppo di diverse *persone collettive*, ovvero comunità di lavoro dotate di iniziativa, autonomia relativa e responsabilità. L'unità economica primaria non è dunque l'individuo, bensì la cellula economica, cioè l'impresa. Nel suo complesso, l'economia si configura così come una *federazione di imprese*, in gran parte autogestite⁵⁸. Significativamente, nel Novecento si sono realizzate concrete e significative esperienze di autogestione in alcune aziende francesi, tedesche (ad esempio, in talune industrie siderurgiche) e di un paese comunista "eterodosso", ovvero l'ex Jugoslavia del maresciallo Tito⁵⁹.

Al riguardo, l'economia concepita da Mounier si inserisce nella tradizione del socialismo non marxista francese nella quale, sin dal XIX secolo, è presente la nozione di autogestione. Tra i rappresentanti di tale tradizione, possiamo ricordare Pierre-Joseph Proudhon, Jean Jaurès e il già menzionato Charles Péguy. I limiti del pensiero mounieriano riguardante l'economia, come la sua chiusura rispetto agli aspetti positivi del mercato, traggono origine dall'intransigenza che i suoi maestri manifestano nei confronti del capitalismo. Tale chiusura gli impedisce di riconoscere le innegabili funzioni svolte dal mercato nell'economia moderna. Mounier, pur essendo un uomo disposto al dialogo, dialoga davvero poco con esso. Inoltre, la sua avversione nei confronti dell'accumulazione del denaro – espressione del «mondo del denaro»⁶⁰, già condannato da Charles Péguy – non gli permette di comprendere l'importanza del risparmio e degli intermediari finanziari nella fase genetica degli investimenti. Come per Péguy, per lui il «libretto di risparmio» non è uno strumento di previdenza, bensì un simbolo dell'avarizia propria della classe borghese.

Si è accennato all'importanza che nell'economia personalista riveste l'autogestione delle imprese, che negli ultimi decenni ha trovato un eminente teorico nello storico e politologo francese Pierre Rosanvallon⁶¹. In Italia, ha assunto particolare rilievo l'esperienza di autogestione e cooperazione avviata dall'industriale piemontese Adriano Olivetti, di ispirazione laica e riformista nonché cultore del pensiero di Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier. Nel 1948 l'imprenditore fondò una casa editrice nonché il movimento «Comunità». Quest'ultimo era costituito da piccoli gruppi di per-

sone impegnate in una determinata attività produttiva⁶². All'interno della propria industria, Olivetti sperimentava modelli organizzativi improntati al personalismo, «che raggiungessero un equilibrio tra il mondo della tecnica e l'iniziale personale responsabile, così da evitare sia il collettivismo sia gli eccessi del capitalismo»⁶³.

Il personalismo mounieriano prevede solo in pochi casi l'intervento diretto dello Stato nell'economia⁶⁴. Al riguardo, esso è molto lontano dalla prospettiva delineata, nel tempo in cui egli scrive, da Keynes nella citata *General Theory*. L'economista inglese, infatti, propone l'intervento statale al fine di conseguire la piena occupazione delle risorse, quale antidoto ai mali che si verificano talora nel capitalismo, quali la recessione e la disoccupazione. Si tratta di quelle condizioni cicliche studiate soprattutto da un altro grande economista coevo, l'austriaco Joseph Alois Schumpeter. Mounier pone in rilievo i drammi umani provocati dalle crisi del capitalismo e che coinvolgono milioni di famiglie, Schumpeter, da parte sua, considera ogni crisi come un periodo di «distruzione creatrice», in cui molte aziende falliscono e altre vengono alla luce e si rafforzano se l'imprenditore è capace di innovare radicalmente il metodo della produzione nonché i prodotti stessi. Schumpeter, a differenza di Mounier, non nutre alcuna simpatia per il socialismo ma, alla luce delle sue poliedriche ricerche, ritiene che in futuro il capitalismo sarà rimpiazzato proprio dal socialismo e non mediante una rivoluzione, ma in modo graduale e non violento, allorché le sue contraddizioni si manifesteranno pienamente⁶⁵.

A causa della dissonanza del pensiero di Mounier rispetto all'orientamento più o meno statalista presente in parte della riflessione economica della sua epoca, qualche critico ha scritto che la sua riflessione riguardante l'economia è inattuale oggi – in quanto il capitalismo è diventato onnipervasivo e ha assunto forme molto diverse rispetto al secolo scorso – ed era inattuale anche negli anni in cui essa veniva concepita.

Tale giudizio appare alquanto severo, se si richiama l'attenzione agli esperimenti di organizzazione produttiva che il personalismo ha ispirato (alle quali si è accennato) e alle assonanze che si riscontrano tra i principi dell'economia personalista e quelli formulati dal Magistero sociale della Chiesa cattolica. Si pensi, ad esempio, alla già menzionata *Laborem Exercens* di Giovanni Paolo II. Quest'ultimo può essere annoverato tra gli autori di impronta personalista del ventesimo secolo⁶⁶, anche se il suo pensiero filosofico si situa più nella scia della riflessione di Jacques Maritain e di Max Scheler che in quella di Emmanuel Mounier.

Come si è detto, il fondatore di «Esprit» appartiene ad una generazione di cattolici che è fortemente critica nei confronti del capitalismo e della

società liberale dell'epoca. Per converso, nella seconda metà del Novecento, alcuni intellettuali cattolici hanno elogiato le caratteristiche del capitalismo e del mercato. In realtà, il mercato è necessario anche in un'economia "post-moderna", ma non va sopravvalutata la sua capacità di autoregolarsi, affermata – come si è visto – dagli economisti della scuola neoclassica. In una certa misura, in tempi più recenti, all'interno della cultura nordamericana, autorevoli saggisti ed economisti cristiani hanno condiviso questa fiducia nei processi del mercato. Tra questi, vanno menzionati lo statunitense Michael Novak⁶⁷ e il canadese Richard John Neuhaus⁶⁸, pastore luterano convertitosi al cattolicesimo e ordinato sacerdote nel 1990. Questi autori hanno interpretato alcuni passi dell'enciclica *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II come una sorta di legittimazione del sistema economico vigente nei paesi occidentali. Si tratta evidentemente di un'interpretazione che non rende giustizia alla complessità dell'enciclica, la quale esprime una netta critica nei confronti di aspetti importanti del capitalismo, tra i quali la considerazione del profitto come un valore assoluto e le responsabilità di questo regime economico nell'aggravarsi del divario tra Nord e Sud del mondo.

L'esito della riflessione di questi autori americani è evidentemente lontano dal pensiero personalista di Emmanuel Mounier. Ai nostri giorni, uno studioso di ispirazione personalista che si interroghi sui drammi umani del capitalismo e ricerchi delle teorie economiche alternative al pensiero neoliberale può trovare elementi teorici di un certo interesse in autori di diversa matrice, tra i quali il francese Serge Latouche e il bengalese Amartya Sen, Premio Nobel per l'economia nel 1998.

Il discusso Serge Latouche afferma l'esigenza di uno stile di vita sobrio, consono all'etica personalista, e critica nettamente il primato dell'economico («economicismo sviluppista»). L'autore ritiene necessario che l'uomo occidentale liberi la mente dal «martello economico». Se dinanzi al problema ecologico altri autori auspicano uno sviluppo sostenibile, Latouche rigetta radicalmente ogni forma di sviluppo e, anzi, afferma l'esigenza di una «decrescita felice» e «serena»⁶⁹ della produzione di beni voluttuari, del consumo, nonché della lotta a ogni spreco di risorse e di beni. Per l'economista francese, a dare il buon esempio al riguardo può essere l'Africa, e segnatamente «l'altra Africa», ovvero quella parte del Continente che non interessa ai Paesi occidentali e che pone in atto forme di vita economica che rispettano l'ambiente⁷⁰.

Quanto all'ancora più noto Amartya Sen, la sua ispirazione implicitamente personalista e antiutilitarista si riscontra, tra l'altro, nella sua concezione dello sviluppo, del benessere e dei compiti dello Stato. Lo sviluppo di un paese non si misura in ragione dell'incremento della produzione e del

consumo, ma dell'accrescimento della «libertà positiva»⁷¹ realmente fruita da ogni cittadino, tale da consentirgli di esplicare al massimo le proprie «capacità». Questa esigenza di libertà si deve coniugare con quella di una giustizia concreta⁷². Il buon funzionamento dell'economia di mercato è necessario per produrre la ricchezza, ma solo uno Stato realmente democratico, ove il dibattito pubblico sia effettivo, può limitare le ingiustizie che sorgono nella distribuzione della ricchezza stessa.

Se è lecito avvalersi della terminologia di Amartya Sen, si può affermare che il personalismo comunitario di Mounier ha costituito una filosofia *engagée* nella promozione di sempre maggiori «capacità» della persona umana all'interno della società civile.

In sintesi, alla luce di quanto si è esposto, si può affermare che Emmanuel Mounier auspica un'economia di impronta socialista nella linea del socialismo non marxista francese, che gli intellettuali marxisti considerano come un «socialismo utopista», a differenza del loro, che si qualifica «scientifico». Tale economia mira all'abolizione della misera condizione del proletario, alla sostituzione di un sistema basato sull'utile con uno basato su una visione globale delle esigenze della persona (materiali, sociali, culturali e spirituali), al trasferimento dei mezzi di produzione alle comunità di lavoratori, e non allo Stato, allo sviluppo di un sindacalismo libero e alla riaffermazione del primato del lavoro sul capitale anonimo⁷³. Se è vero che questi tratti della vita economica sono ascrivibili al socialismo, nel volume *Le personalisme* Mounier afferma di scorgere i prodromi dell'affermazione di un peculiare socialismo in Europa.

Pertanto, il fondatore di «Esprit» va annoverato tra gli intellettuali e i politici europei i quali, dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, credono nella possibilità che si affermi nel loro paese un socialismo affrancato dai dogmi marxisti e che riconosca la dignità inalienabile della persona. Se è lecito richiamare una celebre espressione risalente agli anni Sessanta del Novecento⁷⁴, la società economica auspicata da Mounier è una forma di socialismo *à visage humain*. Negli ultimi anni della sua vita, la terza via, ricercata già nel decennio precedente, si configura appunto come un socialismo siffatto⁷⁵.

In conclusione, si può affermare che pure ai nostri giorni l'invito a riacostarsi al pensiero di Emmanuel Mounier e degli autori personalisti ha un certo valore. Esso, anzi, appare ancora più importante proprio oggi, allorché l'implosione dei regimi ascrivibili al socialismo reale e la globalizzazione hanno provocato il crollo delle speranze riguardo alle possibili alternative al capitalismo, e molti intellettuali hanno dimenticato il loro ruolo di coscienza critica del sistema politico ed economico vigente, ormai soggiogato da

un capitalismo post-industriale e finanziario, che è onnipervasivo e quanto mai aggressivo. Certo, non possono essere “ripescate” le visioni teoriche proposte da quegli autori (ampiamente superate perché elaborate in un contesto storico diverso dal nostro) ma la forte tensione etica che anima la loro riflessione può essere per gli uomini di oggi (credenti e non, purché «di buona volontà») uno stimolo a ricercare vie sempre nuove all'espressione dei valori personali nella vita economica.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Ercole nel giardino delle Esperidi*, Gentili Carmine Antonio (1678/1763) - 1700-1749 - maiolica dipinta a smalto, cm 18 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

¹ E. MOUNIER, *Il personalismo*, a.v.e., Roma 2004¹². Alle pp. 175-182, il volume riporta una bibliografia essenziale delle opere dell'autore e della letteratura secondaria. Ed. originale: *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1949, nuovamente pubblicata nel 2016 dalla stessa casa editrice. L'opera è riportata anche in ID., *Oeuvres*, vol. 1, Seuil, Paris 1961-1963.

² Cfr. P. CUGINI, *Emmanuel Mounier e a esperienza da revista "Esprit". A origem da filosofia personalista*, pubblicata sulla rivista italiana on line «Dialegesthai», anno 11 (2009), <https://mondomani.org/dialegesthai>. Paolo Cugini è un sacerdote che ha vissuto per molti anni in Brasile; ha pubblicato, in portoghese e in italiano, alcuni studi sul pensiero francese del Novecento.

³ M. WINOCK, *Histoire politique de la revue "Esprit". 1930-1950*, Seuil, Paris 1975; ID., *Esprit". Des intellectuels dans la cité. 1930-1950*, Seuil, Paris 1996.

⁴ J. LACROIX, *Le personalisme comme antiidéologie*, P.U.F., Paris 1972. Ed. it. *Il personalismo come anti-ideologia*, Vita e Pensiero, Milano 1974.

⁵ Cfr. B. ANDREOLA, *Uma pedagogia política de libertação*, in «Perspectiva», Erechim/RS, v. 39, n. 11 (1986), pp. 39-70.

⁶ Al riguardo, vedi il volume collettaneo di A. DANESE (a cura di), *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 1986. Segnalo le edizioni, francese e italiana, di una parte del carteggio tra i due autori: J. MARITAIN, E. MOUNIER, *Correspondence (1929-39)*, avec introduction et note de J. Petit, Desclée de Brouwer, Paris 1973; *Corrispondenza (1929-39)*, Morcelliana, Brescia 1976. Nel 2016, il carteggio è stato pubblicato integralmente, con il medesimo titolo, ancora presso Desclée de Brouwer.

⁷ Vedi G. LIMONE, *Tempo della persona e sapienza del possibile*, I: *Per una teoretica, una critica e una metaforica del personalismo*, 2: *Valori, politica e diritto in Emmanuel Mounier*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988-1990. Si tratta probabilmente dello studio più ampio pubblicato sinora in Italia sul pensiero dell'autore.

⁸ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Einer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 2 voll., Niemeyer Verlag, Halle a.d. Saale 1913-1916. Ed. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo, Cinisello Balsamo-Milano 1996. Va detto che proprio un

allievo di Scheler, il filosofo tedesco Paul-Ludwig Landsberg, figura tra i più importanti collaboratori di «Esprit» verso la metà degli anni Trenta e vi pubblica alcuni articoli.

⁹ Vedi E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., pp. 124-130.

¹⁰ *Ivi*, p. 125.

¹¹ *Ivi*, p. 129.

¹² Al riguardo, Mounier critica in maniera netta il motto di C. MAURRAS, *Politique d'abord [La politica prima di tutto]*. Charles Maurras (1868-1958) fu un esponente di rilievo della cultura reazionaria, antiliberal e antidemocratica, dell'epoca.

¹³ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 144.

¹⁴ ID., *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Bari 1982 (d'ora in poi *Manifesto*). Ed. or. *Manifeste au service du personalisme*, Aubier, Paris 1936, riportato in *Oeuvres I*. Cfr. G. CAMPANINI, *Il "Manifesto personalista". Attualità e inattualità di una lezione*, in *Unità e pluralità*, cit., pp. 62-91.

¹⁵ E. MOUNIER, *Manifesto*, cit., p. 117 (il corsivo è nel testo).

¹⁶ Cfr. B. BORNE, H. DUBIEF, *La crise des années 30*, Seuil, Paris 1989.

¹⁷ Riguardo a questi intellettuali, cfr. P. ANDREU, *Le Rouge et le Blanc 1928-44*, La Table Ronde, Paris 1977; S. BERNSTEIN, *La France des années 30: 1929-38*, Seuil, Paris 1989; G. CAMPANINI, *Intellettuali e società nella Francia del Novecento*, Massimo, Milano 1995; A. CHEBEL D'APPOLONIA, *Histoire politique des intellectuels en France 1944-54*, 2 tomi, Complexe, Bruxelles 1980; B.-H. LEVY, *Les aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Grasset, Paris 1991; H.-R. LOTTMAN, *The Left Bank. Writers, Artists and Politics from the Popular Front to the Cold War*, Houghton Mifflin Company, Boston 1982.

¹⁸ «[...] quando diciamo spirito, vogliamo dire proprio spirito: non un riflesso biologico di giustificazione, o una parvenza ipotetica di struttura, o qualcosa di approssimativo, ma una realtà alla quale noi diamo un'adesione totale, che va al di là di noi, penetra in noi, ci impegna completamente portandoci al di là di noi stessi»: E. MOUNIER, *Refaire la Renaissance*, in «Esprit» n. 1, ottobre 1932, riportato in *Révolution personaliste et communautaire*, Mouton, Paris 1935, ora in *Oeuvres I*, e pubblicato nuovamente in volume nel 2000 presso Seuil, Paris. Segnalo le edizioni italiane: *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Comunità, Milano 1949, 1952; Ecumenica,

Bari 1984. Mi avvalgo qui dell'edizione del 1949 (d'ora in poi *Rivoluzione*), ove il passo citato è alle pp. 32-33. Segnalo la più recente edizione dell'opera, presso le Edizioni di Comunità DNA, Roma 2022; essa reca il sottotitolo *Esiste un io senza un noi?*

¹⁹ «L'elemento spirituale domina sull'elemento politico e su quello economico. Lo spirito deve conservare l'iniziativa e la padronanza dei suoi scopi, che arrivano all'uomo al di sopra del benessere» (E. MOUNIER, *Rifare il Rinascimento*, in *Rivoluzione*, cit., p. 30).

²⁰ «Questa riflessione è sorta dalla crisi del 1929, che ha sonato cupamente la fine della prosperità europea [...] Alcuni giovani pensarono che il male fosse ad un tempo economico e morale, insito nelle strutture sociali e nei cuori; e che il rimedio, quindi, non potesse prescindere né dalla rivoluzione economica, né dalla rivoluzione spirituale» (ID., *Il personalismo*, cit., 136).

²¹ Al riguardo, mi permetto di rinviare a N. BOMBACI, *Una vita, una testimonianza. Emmanuel Mounier*, Armando Siciliano, Messina 1999 (vedi, in particolare, il cap. «Una rivista, un'amizizia», pp. 99-112).

²² E. MOUNIER, *Manifeste*, cit., p. 191. In quanto comunità naturale, la famiglia è «superiore allo Stato che è solo un potere di giurisdizione» (*ibidem*).

²³ ID., *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, Desclée de Brouwer, Paris 1936; riportato in *Oeuvres I*. Menziono le edizioni italiane: *Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana*, Gatti, Brescia 1947; Ecumenica, Bari 1983.

²⁴ Segnalo un'opera di capitale importanza al riguardo: J.-L. LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris 1969. Ed. it. *I non-conformisti degli anni 30*, Cinque Lune, Roma 1972.

²⁵ Cfr. F. FELICE, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

²⁶ È noto ai più che in tempi molto più recenti un'altra declinazione della *Third Way* è stata proposta dal leader laburista inglese Tony Blair. Vedi A. GIDDENS, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Polity, Cambridge 1998, 2013 (*La terza via. Manifesto per una rifondazione della socialdemocrazia*, Prefazione di Romano Prodi, il Saggiatore, Milano 1999).

²⁷ «Regimi, programma di "sinistra" e di "destra" convergono verso questo materialismo scatenato che è il vero Leviatano della nostra epoca. Se la formula "né sinistra né destra" ha una funzione

diversa da quella di radunare il gregge pauroso degli incerti, si deve preparare allora una forza intelligente contro questa minaccia che ci viene a grande velocità dai due estremi dell'orizzonte» (E. MOUNIER, *Manifesto*, cit., p. 254. Il corsivo è nel testo).

²⁸ Vedi il numero 91/2015 di «Prospettiva Persona», dedicato alla figura e all'opera del poeta: *Dopo Péguy, in presenza di Péguy*. «Non si era mai parlato così cristiano».

²⁹ Nell'edizione italiana qui utilizzata, l'espressione è tradotta con «disordine costituito» (*Prefazione. Difesa dell'infanzia di un secolo*, in *Manifesto*, cit., p. 16).

³⁰ E. MOUNIER, *Manifesto*, cit., p. 211.

³¹ *Ivi*, p. 205 (il corsivo è nel testo).

³² Vedi la Costituzione Conciliare *Gaudium et Spes* (1965), 63.

³³ GIOVANNI PAOLO II, *Laborem Exercens* (1981), 13.

³⁴ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 140.

³⁵ Vedi JACQUES E. RAISSA MARITAIN, *Reflections on America*, Charles Scribner's Son, New York 1958. Ed. it. *Riflessioni sull'America*, Morcelliana, Brescia 1975.

³⁶ Al riguardo, vedi G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

³⁷ A. SMITH, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Mondadori, Milano 1977; ed. or. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W. Strahan and T. Cadell, London 1776. Tra le edizioni italiane, segnalo *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 2017.

³⁸ Cfr. J.-B. SAY, *Traité d'économie politique*, 2 voll., 1^a ed. Paris 1803. Pochi anni dopo l'opera venne pubblicata nel Regno delle due Sicilie, con il titolo *Trattato di economia politica*, Stamperia del Ministero della Segreteria di Stato, Napoli 1817.

³⁹ J.M. KEYNES, *General Theory of Employment, Interest and Money*, Palgrave Macmillan, London 1936. Tra le edizioni italiane, menziono la più recente: *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti*, Mondadori, Milano 2019.

⁴⁰ ID., *Théorie général de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Payot, Paris 1942.

⁴¹ Non va sottaciuto, tuttavia, che nel dopoguerra Villey cercherà di convincere gli intellettuali cristiani della legittimità dell'economia liberale, a suo giudizio compatibile con la dottrina so-

ziale della Chiesa cattolica. Al riguardo, tra le ultime opere pubblicate dall'autore, è particolarmente significativo il volume *A la recherche d'une doctrine économique*, Génin, Paris 1967 (fruibile in <https://academielibre.eu/wp-content/uploads/2016/01/villey-a-la-recherche.pdf>).

⁴² Nell'ultimo dopoguerra, il pensiero di François Perroux ha costituito una delle fonti ispiratrici della politica economica adottata nei paesi latini, mentre nei paesi anglosassoni ha avuto senz'altro maggiore fortuna il più noto pensiero keynesiano.

⁴³ F. PERROUX, *Pour une philosophie du nouveau développement*, Aubier/Presses de l'Unesco, Paris 1981.

⁴⁴ Vedi R. PAPINI, *Da "Umanesimo integrale" a "L'uomo e lo Stato"*, in *La questione personalista*, cit., pp. 29-61. Il titolo del saggio fa riferimento a due importanti opere di J. Maritain.

⁴⁵ "Una economia per la persona" è il titolo di un ampio capitolo del *Manifesto* mounieriano (pp. 205-254).

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 205. Al riguardo, il personalismo diverge dall'ordoliberalismo, il quale non stabilisce un ordine gerarchico netto tra politica ed economia.

⁴⁷ Un'analoga riflessione sull'«etica dei consumi» è presente nell'opera di Jacques Maritain. In proposito, vedi P. ROGGI, *Il pensiero economico di J. Maritain*, in R. PAPINI (a cura di), *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, Massimo, Milano 1980.

⁴⁸ Vedi E. MOUNIER, *Notes scandinaves ou du Bonheur*, in «Esprit», febbraio 1950, parzialmente riportato in *Oeuvres* IV, pp. 261-281.

⁴⁹ *Id.*, *Il personalismo*, cit., p. 145.

⁵⁰ All'interno della cultura cattolica francese degli anni Trenta, si schierano contro il capitalismo i redattori della rivista «Sept» e i democratici cristiani che collaborano al quotidiano «L'Aube». Mounier scrive: «La storia designerà senza dubbio l'anticapitalismo come il luogo comune più fortunato degli Anni Trenta» (*Manifesto*, cit., p. 208).

⁵¹ È noto che per molti secoli la dottrina della Chiesa e il pensiero di ispirazione cristiana hanno condannato il prestito ad interesse, considerato come una forma di usura.

⁵² Queste banche concedono dei prestiti a persone e gruppi che intendano dare avvio a una piccola attività economica. Una percentuale molto elevata dei prestiti erogati viene regolarmente rimborsata. Qui il rispetto dell'etica va di

pari passo con i criteri dell'efficienza economica propri dell'attività bancaria.

⁵³ Vedi *Laborem Exercens* (1981), 9.

⁵⁴ Nei suoi scritti, Mounier si richiama in particolare all'enciclica *Quadragesimo Anno*, promulgata da Pio XI nel 1931. Tuttavia, mentre essa, pur condannando le degenerazioni del capitalismo, ritiene riformabile in un senso più umano il capitalismo stesso, il filosofo francese lo considera intrinsecamente perverso.

⁵⁵ Quest'ultimo principio, che fu interiorizzato da Mounier sin dagli anni giovanili, è stato esplicitato per la prima volta nella Chiesa cattolica dalla Conferenza Episcopale dell'America Latina e dei Caraibi, svoltasi nel 1968 a Medellín, in Colombia.

⁵⁶ Cfr. M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Seuil, Paris 1965 (ed. it. *Per una teologia del lavoro*, Borla, Milano 1966); O. DE LA BROSSE, *Le Père Marie-Dominique Chenu: une théologie du travail et de l'espérance*, in «Gregorianum», 83 (2002) 3, pp. 473-480.

⁵⁷ Vedi E. MOUNIER, *La petite peur du XX^e siècle*, La Baconnière, Neuchâtel 1949; Seuil, Paris 1959, in *Oeuvres* III. Già nel 1951, l'opera fu pubblicata in Italia, con il titolo *La paura del secolo ventesimo*, presso la piccola Libreria Editrice Fiorentina.

⁵⁸ Vedi F. GARRIGOU, *Personnalisme et autogestion*, nel volume collettaneo *Le personalisme d'E. Mounier. Hier et Demain, pour un cinquantenaire*, Seuil, Paris 1985, pp. 233-244.

⁵⁹ È significativo che negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale gli intellettuali di «Esprit» seguano con attenzione gli esperimenti attuati dal governo jugoslavo in campo economico. Cfr. A. MEISTER, *Socialisme et autogestion. L'expérience jugoslave*, Seuil, Paris 1964.

⁶⁰ Vedi CH. PÉGUY, *L'Argent*, saggio pubblicato originariamente nel numero di febbraio 1913 dei «Cahiers de la Quinzaine», rivista fondata e diretta dallo stesso poeta. Segnalo la più recente ed. it. *Il denaro*, Castelvecchi, Roma 2016.

⁶¹ P. ROSANVALLON, *L'âge de l'autogestion*, Seuil, Paris 1976; *Letà dell'autogestione. La politica al comando*, Marsilio, Venezia 1978; B. JOSSA, G. CUOMO, *La teoria del socialismo e l'impresa autogestita*, Giappichelli, Torino 2000.

⁶² Vedi in proposito V. MELCHIORRE, *La presenza di Mounier in Italia*, nel volume collettaneo, *Emmanuel Mounier: la ragione della democrazia*, a cura dell'Istituto E. Mounier, Ed. Lavoro, Roma 1986, p. 202. Cfr. G. CAMPANINI, *Adriano*

Olivetti nei percorsi storici del comunitarismo, in «aggiornamenti sociali», dicembre 2008.

⁶³ A. LAMACCHIA, *Mounier in Italia: il rapporto con Maritain*, in *Emmanuel Mounier: la ragione della democrazia*, cit., p. 215.

⁶⁴ E. MOUNIER, *Rivoluzione*, cit., pp. 246-247.

⁶⁵ Vedi J. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Brothers, New York 1942 (tra le edizioni italiane, segnalò: *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Rizzoli, Milano 2001).

⁶⁶ Vedi K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969. Ed. it. *Persona e atto*, Bompiani, Milano 2001.

⁶⁷ M. NOVAK, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon & Schuster, New York 1982. Ed. it. *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Studium, Roma 1987.

⁶⁸ R.J. NEUHAUS, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Eerdmans, Grand Rapids- Michigan 1984.

⁶⁹ Cfr. S. LATOUCHE, *Petite traité de la décroissance sereine*, Mille et une Nuits, Paris 2004. Ed. it. *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁷⁰ ID., *Entre mondialisation et décroissance. L'autre Afrique*, A plus d'un titre, Lyon 2008. Ed. it. *Mondializzazione e decrescita. L'alternativa africana*, Dedalo, Bari 2009.

⁷¹ A.K. SEN, *Development as Freedom*, Oxford University Press, New York 1999. Ed. it. *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2014.

⁷² ID., *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 2009 (*L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2011).

⁷³ Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., pp. 141-142.

⁷⁴ L'espressione *socialisme à visage humain* è la traduzione in francese della denominazione scelta da Alexander Dubček (1921-1992) per il suo programma politico allorché divenne presidente del Partito comunista cecoslovacco. Tale progetto fu ben presto soffocato dall'intervento armato dell'Unione Sovietica (1968).

⁷⁵ Vedi L. NICASTRO, *Il socialismo "bianco". La via di Mounier*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Allegoria coniugale*, Gentili Giacomo Il Giovane (1717/1765) - 1740-1760 - maiolica dipinta a smalto, cm 19 x 26 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Recensioni

S. Simonetta,

Il pensiero di John Fortescue. Costituzione, legge e teoria della proprietà nell'Inghilterra del Quattrocento
Carocci, Roma 2021, pp. 176

John Fortescue (†1476) è da considerare tra i teorici della politica e del diritto maggiormente influenti e illuminati del periodo tardo-medievale. Nonostante ciò, ad oggi, è possibile reperire soltanto un numero esiguo di studi sui suoi scritti filosofici e giuridici. La monografia di Stefano Simonetta, *Il pensiero di John Fortescue. Costituzione, legge e teoria della proprietà nell'Inghilterra del Quattrocento*, edita da Carocci per la collana "Biblioteca di testi e studi", costituisce una introduzione alla biografia e all'opera di questa figura, a partire dal contesto sociale e politico dell'Inghilterra del XV secolo, a cavallo tra la Guerra dei Cent'anni e la Guerra delle "due Rose".

Fortescue rifletteva a partire dalla situazione storica che stava vivendo *in primis* in Inghilterra, ma in generale in Europa, tenendo, dunque, conto della dimensione storica ed empirica. Nel corso della sua opera, infatti, egli mise in rapporto comparativo i vari modelli istituzionali e costituzionali delle monarchie europee contemporanee (in particolare quella inglese e quella francese), ricostruendone le consuetudini e i motivi culturali. In questa ricognizione, egli anticipò talune metodologie del diritto comparato: seguendo Aristotele, credeva infatti che le opposizioni teoriche emergessero massimamente se avvicinate l'una all'altra.

Simonetta sottolinea che Fortescue non propose un modello ideale e idealizzato di società, poiché dal suo punto di vista il diritto non inventa, bensì scopre le leggi previste dall'ordine naturale. Fortescue propose un discorso politico da riformatore, capace di soddisfare le esigenze sociali, economiche e politiche del Regno, in considerazione della propria storia giuridica e delle proprie consuetudini, individuando nell'Inghilterra contemporanea e storica il miglior modello costituzionale sia in atto sia in potenza.

Fortescue affiancò allo studio della storia anche considerazioni sul diritto naturale e su quello divino, che egli rinveniva in noti passi della Sacra Scrittura. In sintesi, pur partendo da basi tipicamente medievali di giusnaturalismo e teologia, fu capace di riflettere al di là di esse. Pose in questione, ad esempio, le scelte umane in ambito giuridico e si chiese se esse fossero aderenti alla legge di natura e, dunque, a quella divina. La morale e la politica assumevano così un certo grado d'indipendenza dal discorso teologico.

Simonetta fa notare che uno dei punti maggiormente controversi del pensiero di Fortescue riguarda la tesi secondo cui ogni legge è ereditata o convertita da una legge naturale di derivazione divina, ovvero: una legge sarebbe giusta tanto più riesce ad avvicinarsi alla sua formulazione nella mente divina. D'altra parte, Fortescue ammette il valore dell'autorità della legge che è fondata sull'*intentio*

populi, rendendo quindi decisivo il suo riconoscimento, la sua condivisione e determinazione della comunità. Infatti, ogni legge conserva una quota di fallibilità, di ingiustizia, però essa è legge per la comunità che l'approva e dunque deve rispettarla. La modifica della legge è una possibilità sempre percorribile, a patto che sia affrontata in maniera condivisa, in uno sforzo che coinvolga sia la corona sia il popolo.

Fortescue si propose, dunque, come un interprete brillante della teoria parlamentare e costituzionale della monarchia inglese, mostrando delle intuizioni capaci non solo di descrivere la condizione della Corona nei tempi precedente e contemporaneo ai suoi, ma anche di influenzarne il percorso storico in un'ottica istituzionale e giuridica. Occupò ruoli politici di rilievo: fu, per volere di Enrico VI, *gubernator* del Lincoln Inn, luogo illustrissimo dedicato agli studi giuridici, presidente della Corte suprema del banco del re e cancelliere d'Inghilterra, oltre che fedele consigliere della casata Lancaster per quasi tutta la sua vita. Gli aspetti maggiormente innovativi del suo pensiero sarebbero stati centrali anche in epoche successive alla propria, per tutta la filosofia politica di età moderna.

Le tesi espresse da Fortescue mostrano una raffinata preparazione giuridica, storica e teologica, affondando le proprie radici nel pensiero di alcuni classici e della cristianità; raffinata e acuta si mostra anche la sua interpretazione della situazione storica e contemporanea dei Paesi messi a confronto a cui sottopone delle soluzioni a temi tipici, della sua epoca e non, con grande lucidità e lungimiranza.

I temi della riflessione etica e giuridica di Fortescue ebbero una rilevanza tale tanto da divenire rilevanti anche nel pensiero di altri nomi della storia della filosofia moderna riguardo ai diritti inalienabili dell'essere umano (come la proprietà privata) e l'illegittimità e inutilità della tortura.

Di rilievo fu anche l'idea per cui uno Stato, nel suo complesso, debba procedere verso il progresso e il benessere del suo popolo, adeguando le norme alle necessità del momento. Fortescue introdusse inoltre l'idea – anch'essa tipica della modernità – per cui la norma stessa debba essere modificata o promulgata in mutuo accordo tra il re e il popolo, per mezzo di un rappresentanza popolare di tipo parlamentare, tutelata da un accurato disegno costituzionale e ideologico: l'azione legislativa, sia in ambito civile che fiscale, si dovrebbe condurre grazie ad uno sforzo collettivo.

Rilevante è la posizione che Fortescue assegna all'economia. Seguendo Aristotele, Fortescue ritiene che l'economia determina la felicità, la soddisfazione e la crescita sociale di un popolo: se un popolo è libero di scambiare merci e di godere del proprio lavoro in modo quanto più ampio possibile, allora sarà un popolo felice e governato con giustizia. Fortescue si fa qui interprete della società inglese a lui contemporanea, in cui si stava assistendo

all'espansione straordinaria del mercato e all'affermazione della società liberale.

Fortescue paragonava la situazione economica e sociale inglese e francese, dipingendo quest'ultima come disastrosa e tutt'altro che libera: a suo modo di vedere, questa mancanza di libertà in Francia è la causa principale dello stato di sudditanza in cui versano i suoi cittadini, una condizione non propria di un governo politico, bensì esclusivamente di un potere regale e autoritario. Proprio a questo proposito, egli si faceva portavoce di una idea che avrebbe contraddistinto la politica inglese: pensò un programma innovatore ma mitigandolo con elementi tradizionali, proponendo cioè un modello, per un verso fedele alla monarchia, per l'altro caratterizzato dal dominio del "politico", in modo da rendere lo stato sia "retto" da un re, dal suo potere legittimato dalla legge divina e manifesto nella legge naturale, sia amministrato dal politico, in grado cioè di esprimere leggi comunitarie. Fortescue sembra anticipare in tal senso la nozione di separazione dei poteri giuridico ed esecutivo: l'azione della magistratura non doveva essere in alcun modo alterata dalle volontà del sovrano.

Il re, testa della società, svolge un ruolo di unità rappresentativa, poiché è necessario, per motivi antropologici e sociali, individuare un capo all'apice di un organismo. Seppure egli, a detta di Fortescue, goda di un certo grado di privilegio, oltre che di un ruolo dialetticamente positivo, sia esso assoluto che limitato, è sempre meglio che siano previsti per legge impedimenti alla sua trasformazione in tiranno. Riecheggiano anche in questo punto motivi del pensiero aristotelico. In quest'ottica, Fortescue pensò ad uno Stato clemente, tollerante e, in tutto e per tutto, proto-liberale che auspica lo sviluppo sociale ed economico del suo popolo. Egli pensò anche che il rovesciamento di un sovrano non fosse attuabile da un popolo benestante, per motivi economici, né da un popolo che non soffra di ingiustizie. Per questo motivo è necessario che colui che governa si mantenga vicino all'interesse del popolo, senza violarne i diritti naturali.

Discutendo del funzionamento della società e della sua gerarchizzazione, Fortescue fa ricorso ad Aristotele, facendo riferimento alla teoria per cui ci sono soggetti superiori e inferiori in rapporto tra loro, *in primis* quello tra uomo e donna. Egli riteneva la donna incapace e indegna di ricoprire incarichi politici; pur ammettendo la loro nobiltà di nascita (marchesati e ducati) e le proprietà private genericamente intese, non concepiva che un regno potesse essere retto da una donna: non era tollerabile che una donna avesse tutti al di sotto di lei.

Per dimostrarlo portò tesi derivate da ragionamenti di tipo teologico, ma va comunque tenuto conto che avrebbe potuto farlo, oltre che per questioni teologiche ed etiche, anche per motivazioni politiche, essendo un sostenitore alla casata Lancaster che, differentemente dalla casata rivale York, avevano una discendenza tutta maschile, più facilmente accettabile dall'opinione pubblica inglese del tempo. Curiosamente bisogna notare che di lì a poco sarebbe avvenuta, proprio in Gran Bretagna, l'ascesa di personalità femminili dalle grandi capacità politiche.

In conclusione, la monografia curata da Stefano Simonetta appare particolarmente utile al fine di ricostruire non soltanto il profilo dell'autore inglese – ancora ingiustamente sconosciuto, non soltanto al grande pubblico, ma anche agli specialisti della materia –, bensì anche dell'Inghilterra del XV secolo.

L'opera è scritta in modo puntuale e dettagliato, in alcuni casi capace di essere fruita da un pubblico ampio ma generalmente diretta a un pubblico specializzato e in grado di comprendere le dinamiche storiche, politiche e filosofiche di un'epoca specifica e complessa.

Il libro si sviluppa in modo lineare ed è sorretto da una mole considerevole di note e rimandi che ne esaltano l'autorevolezza.

Davide Petriglia

A.M. Marchini,

Dalla *femme savante* alla madre di famiglia. La donna nell'Illuminismo francese

Aracne Editrice, Roma 2020, pp. 212

Da più parti si invoca di dare il giusto riconoscimento al ruolo delle donne in ogni ambito dalle istituzioni politiche e culturali a quelle religiose; ma per raggiungere tale scopo si sta rivelando sempre più decisivo il sorgere di centri e gruppi di ricerca, come ad esempio la più recente Società Italiana per le Donne in Filosofia (SWIP), costituitasi con relativo statuto e con l'obiettivo di avviare una sistematica ricognizione sull'apporto dato al pensiero da figure femminili; ma tali studi non si limitano a far conoscere meglio quelle poche figure più note e quelle soprattutto molto meno note, ma cercano nel loro insieme di offrire degli strumenti critici in grado di fare emergere la specificità dei percorsi al femminile, insieme alle diverse cause storico-sociali che hanno determinato nei secoli pregiudizi e discriminazioni nei confronti delle donne. Proprio all'interno di questo clima si inserisce il lavoro di Anna Maria Marchini sul '700 francese, che con scrupolo filologico si addentra nelle dispute e dibattiti del tempo.

Tale ricostruzione storiografica si rivela estremamente utile, non solo per la mole di riferimenti ad opere e a figure di questo ricco e a volte contraddittorio momento del pensiero europeo di cui siamo eredi, ma soprattutto per la chiave di lettura che ne offre nel far vedere le varie dinamiche e poste in gioco ideologiche e concettuali dei non omogenei dibattiti intorno al femminile e le diverse posture derivate. Del resto, il '700 illuminista è considerato comunemente "il secolo della donna", se non altro perché molti dei maggiori e più famosi protagonisti dei dibattiti filosofico-scientifici dagli Enciclopedisti come D'Alembert e Voltaire a figure meno note come Maupertuis, La Mettrie e D'Holbach, ma non meno importanti, da Rousseau allo stesso Kant, vi dedicarono molto spazio nei loro scritti. Questo articolato studio di Anna Maria Marchini si segnala non solo perché passa in rassegna le modalità con cui tale tema è stato declinato da queste figure, ma perché offre uno sguardo di insieme nel collegare le diverse immagini del femminile emerse a partire dai discorsi dei cosiddetti *philosophes* e poi in certi cambiamenti di rotta nella stessa morale cattolica e nel diritto in base agli sviluppi del sapere scientifico biomedico grazie al ruolo assunto dallo studio dall'anatomia dei corpi maschili e femminili e con la nascita dell'ostetricia, "nuova branca della medicina" con la relativa figura sociale della levatrice; nello stesso tempo si rivela un non comune approccio per capire la nascita dei vari periodici "indirizzati al pubblico femminile" e soprattutto l'affermarsi della variegata produzione letteraria dove venne a svilupparsi il romanzo come "genere femminile" o quello che viene chiamato molto opportunamente "il destino femminile nel romanzo". In tal modo acquistano un diverso significato letterario e sociale figure femminili più note, che hanno arricchito il nostro immaginario collettivo con i relativi pregiudizi, come Julie in *La Nouvelle Eloïse* e Emile e Sophie descritte da Rousseau, come Justine nei romanzi del Marchese De Sade e Suzanne in *La Religieuse* di Diderot, come quella meno nota di Ernestine descritta tra l'altro da una scrittrice come M.me Riccoboni nel 1756 in *L'histoire d'Ernestine*.

Ma il fatto non secondario da tenere presente per capire l'interesse da parte dei *philosophes* illuministi e le successive

trasformazioni del dibattito, come lo stesso significativo titolo suggerisce e cioè il passaggio dalla *femme savante* all'idea di "madre di famiglia" che successivamente prese piede, è il ruolo pionieristico ed elitario avuto tra il '600 ed il '700 da alcune donne come Mademoiselle de l'Espinasse, Madame Dacier e Madame du Châtelet, che si sono confrontate, alla pari delle figure maschili, coi nuovi risultati ottenuti nell'ambito della biologia, della medicina e della fisica ed hanno in tal modo posto all'attenzione generale il problema dell'educazione della donna, l'immagine del femminile e le sue particolarità. Per capire tale fenomeno di *femmes savantes* ben evidenziato da Anna Maria Marchini ed in genere poco analizzato, possono essere d'aiuto le pionieristiche ricerche condotte negli anni '20-'30 da Hélène Metzger (Hélène Metzger, *La complessità come rimedio razionale*, in *Odysee*, 20 agosto 2020); tale figura non comune di storica della scienza ha analizzato il tema della genesi delle idee chimiche e, studiando negli archivi dei palazzi nobiliari di Parigi, trovò dei laboratori di alchimia dove si dilettavano in particolare modo le figure femminili. In tal modo è stato evidenziato il ruolo sociale delle donne che, pur da "dilettanti" e definite non in senso negativo *des amateurs* per tutta una serie di esperimenti fatti, hanno dato il loro contributo alla stessa prima rivoluzione scientifica e gettato le basi della chimica su cui poi si sono inserite le ricerche di Lavoisier proprio per falsificare tali teorie a cui per secoli si era dato credito.

Dunque, il percorso che Anna Maria Marchini ci offre gli strumenti per arrivare a vedere come questo dibattito che, pur iniziato dai *philosophes* e caratterizzato da un tentativo di emancipazione anche grazie alla metabolizzazione delle ricerche scientifiche in corso che davano dei risultati in grado di liberarsi dalle visioni misteriose sul corpo femminile, poi nello stesso '700 sia arrivato progressivamente ad affermarsi il "modello familiare borghese" con il connesso processo di "privatizzazione della vita familiare", con la conseguente scissione tra vita professionale e vita familiare, con il decollo definitivo dell'economia di tipo commerciale e la "centralizzazione della sfera del potere pubblico". All'interno di tale complesso processo prende piede la "legittimazione del ruolo domestico 'interno' della donna" con l'occuparsi esclusivamente delle cose domestiche e della crescita dei figli; tale modello viene ritenuto organizzato concettualmente nella filosofia di Rousseau che diventa così lo strumento ideologico per far passare questa "modificazione dei modi di considerazione morale della donna" come un fenomeno che si impone insieme con la "rilevanza che la Chiesa attribuisce al vincolo matrimoniale". Infatti, al matrimonio viene a darsi "un significato e un'importanza religiosa e sociale specifici" e tale "centralizzazione morale del femminile" viene "giocata all'interno dell'elemento 'positivo' della *funzione materna e coniugale*" con il rinnovare così la stessa morale religiosa che si libera dalle catene medievali incentrate sulla colpevolizzazione del corpo.

Così gli stessi *philosophes* diedero vita a dei dibattiti sull'autonomia dello spazio materno e domestico, dibattiti che portarono alla "fioritura delle filosofie del *pudore* femminile, come forma naturale di autogestione della moralità"; Anna Maria Marchini passa in rassegna testi e scritti di moralisti cattolici come quelli del priore Antoine Blanchard che nel difendere il ruolo della donna nella famiglia, ne rivendica il diritto a non essere più succube del marito col rivendicare una specifica autonomia morale. Ma sono sempre i *philosophes* come Montesquieu, Helvétius, Laclos, Diderot che nelle diverse voci dell'*Encyclopédie* come "Femme", "Morale" parlavano del particolare pudore femminile come "esercizio quotidiano di virtù"; a questo riguardo risulta essenziale la lettura che viene fatta del testo

di Diderot *Sur les femmes* e di altri simili come quello di De Laclous per l'importanza assegnata al ruolo della madre nell'educare le giovani figlie ad atteggiamenti virtuosi, come del resto veniva indicato anche nell'*Emile* di Rousseau. Ma un altro aspetto non secondario che emerge da questo lavoro è quello relativo al fatto che tutti questi dibattiti acquistano maggior significato nell'essere confrontati con il "nuovo femminile" che emerge nell'ambito della biologia e dell'anatomia; inoltre, sarebbe opportuno non dimenticare che nel '700 francese vennero a costituirsi veri e propri filoni di pensiero confluiti nelle cosiddette *philosophie biologique, philosophie médicale, philosophie zoologique, philosophie sociale, philosophie chimique*, che hanno avuto allargato lo spettro delle posizioni, arricchendole di nuovi contenuti, da quelli filosofici a quelli etico-politici e religiosi.

Per Anna Maria Marchini sono ancora una volta i *philosophes*, come soprattutto Maupertuis con la sua *Vénus physique* del 1745, che "si impadroniscono delle nuove teorizzazioni sulla generazione" e di altri importanti acquisizioni scientifiche sino a procurare delle "trasformazioni in immagini ideologiche e filosofiche" del femminile, molte delle quali hanno influenzato i dibattiti dell'epoca e quelli successivi sino a noi; e ripercorrerli criticamente è il non secondario pregio di questo lavoro, che dovrebbe far parte del bagaglio culturale di ognuno di noi, non tanto per conoscere meglio un capitolo del pensiero umano, ma anche, e soprattutto, per prendere coscienza della sua cogenza culturale, poiché è su questo piano che si gioca – oggi più che mai – il destino del genere umano. Sarebbe auspicabile una edizione inglese per far conoscere al pubblico internazionale tale lunga e sofferta storia dell'emancipazione della donna.

Mario Castellana

G. Montinaro e G. Puglisi,

Niccolò Machiavelli. Storia e Politica
Olschki, Firenze 2021, pp. 182

Si tratta di una raccolta di saggi su Niccolò Machiavelli con interventi oltre che dei curatori, anche di F. Bausi, G.M. Anselmi, G. Cappelli, G.M. Barbuto, P. Innocenti, B. Càntele, P. Scapecchi, G. Tommasello, C. Bonvecchio. Il titolo appare generico, ma sempre accattivante per gli studiosi del pensiero politico giacché rende evidente l'intento di continuare a riflettere sul segretario fiorentino, la cui fama non viene scalfita da secoli in cui cambiano sistemi, governi, culture ma non l'interesse attorno alla sua figura.

Politici e studiosi continuano ad interrogarsi sulla sua "crudeltà" delle diagnosi e delle terapie del Principe, che appaiono abominevoli non solo al mondo cattolico. Fa discutere la complicità con dittatori e tiranni – da non dimenticare quelli che si deliziavano leggendo l'opera del fiorentino, come Stalin, Mussolini, Hitler –, oppure si mette in luce il suo realismo e lo si difende, come fece Spadolini quando pubblicò *Una difesa di Machiavelli* sulla rivista "Nuova Antologia" (1969). Il semperiterno Machiavelli continua comunque ad interrogare e provocare.

È indubitabile il suo ruolo nel mutare gli approcci e le prospettive del pensiero politico mettendo a nudo le aporie dei rapporti complessi tra ideale e reale, tra passioni e virtù, tra libertà e fortuna. Sono queste aporie che continuano ad essere problematizzate e a far "grondare" di lacrime e sangue la coscienza dei lettori contemporanei e in specie dei politici, di fronte alla responsabilità delle scelte che la realtà effettuale impone loro di compiere inventando soluzioni inedite, fuori dagli schemi e dagli esiti incerti o forse boomerang. Ai compiti di governo erano impreparati

i politici del tempo di Machiavelli, nutriti di principi umanistici generici, impotenti a guidare azioni efficaci, e di un cristianesimo prevalentemente centrato sulla conformità alle regole in vista del giudizio finale.

Sono ugualmente impreparati i politici di oggi, il cui tipo ideale – salvo eccezioni – è descritto in questi termini per molti versi eccessivamente negativi da C. Bonvecchio: «è per lo più un nullafacente, privo di cultura, qualche volta “analfabeta di ritorno”, privo di spessore e di stile. È un poveretto a cui il caso, il destino o la fortuna hanno spesso assegnato un ruolo e una responsabilità inaspettate. Privo di ogni capacità di governo, il “politico” delega quello che si potrebbe definire il *bonum commune* ai burocrati che lo circondano, in modo da potersi dedicare al suo *bonum* privato... è un pavido che, non trovando giustificazioni per il suo operato, deve produrre finzioni ideologiche, etico-morali, ideologiche o religiose per demonizzare il suo avversario. Così invece di proporre programmi, innalza il vessillo antifascista... Grazie a questo trasformismo, le azioni di guerra si mutano in “operazioni di pace” e lo sterile assistenzialismo viene definito la “fine della povertà”» (pp. 173-174). Su queste basi non meraviglia che si concluda definendo il carattere virtuale del politico contemporaneo e ritenendo che, come ai tempi di Machiavelli, sarebbe auspicabile un nuovo duca Valentino.

Al di là delle diverse voci degli autori che si confrontano con questa figura, lo sguardo disincantato alla realtà contemporanea che giustifica in questo libro l'affermazione che la questione machiavellica è irrisolta. Ancor più sono le questioni politiche e quella umana che continuano ad apparire irrisolte: l'enigma pittoricamente raffigurato da De Chirico si propone incessantemente a chiunque voglia affrontare i problemi della convivenza e assumerne l'onere politico. Il libro altro non fa altro che continuare a lanciare il guanto di sfida del segretario fiorentino.

Giulia Paola Di Nicola

R. Cipriani,

L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia
Franco Angeli, Milano 2020, pp. 504

La ricerca, condotta nel 2017, ha seguito una duplice metodologia: quantitativa e qualitativa. La prima, coordinata dal prof. Franco Garelli, è stata condotta attraverso la somministrazione di un questionario a 3238 soggetti rappresentativi della popolazione italiana, la seconda, diretta dal prof. Roberto Cipriani, puntando sulla forma dell'intervista aperta, ha interessato un campione di 164 soggetti. In particolare, l'indagine qualitativa, ha provocato gli intervistati su temi chiave della pratica religiosa: dallo svolgimento della vita quotidiana in rapporto con il tempo della festa, passando per i binomi ossimorici cruciali di felicità/dolore e vita/morte, sino a giungere al rapporto con Dio, la preghiera, le istituzioni religiose e papa Francesco.

In estrema sintesi, la ricerca rileva l'esistenza di uno stretto rapporto tra la realtà familiare, le pratiche e le festività religiose. Anche la felicità – considerata dalla maggioranza degli intervistati una forma di benessere personale – risulta strettamente legata alla famiglia, con il portato di sentimenti, legami, ricordi. In generale, 154 intervistati su 164 manifestano soddisfazione per il proprio vissuto. Tre sono le principali occasioni di felicità rilevate dalla ricerca: la nascita di un figlio, il rapporto con gli altri e l'esperienza religiosa. Passando al tema forte del significato della vita, per la maggioranza degli intervistati essa è in qualche modo legata ad una visione unitaria dell'esistente, ma anche segnata dalla costante

necessità di risolvere situazioni problematiche pratiche. La prospettiva religiosamente orientata risulta minoritaria e rappresenta solo un settimo del campione, sebbene la maggioranza relativa riconosca un qualche ruolo della religione nella vita della persona. Che esista una vita dopo la morte ne è convinto il 35,4%, mentre circa i tre quarti della popolazione si dichiara scettica rispetto all'ipotesi di una vita ultraterrena. D'altra parte, poco meno della metà degli intervistati si dice certa dell'esistenza di Dio. «Atei» si definiscono 27 soggetti su 164. Gli altri sono dubbiosi o non si esprimono.

In coloro che si dichiarano credenti, all'interno dei quali rientra anche la cosiddetta religione dei valori, prevale una visione di Dio di tipo soprannaturale: un ente supremo connotato da un potere straordinario, capace di dare significato ai valori. Ciò non toglie che una buona rappresentanza del campione lamenti l'inerzia dell'entità divina nulla al verificarsi di tragedie. Molti degli intervistati mantengono un legame con la religione, ma non la pratica. In particolare, dalla ricerca di Garelli e Cipriani, emerge che la preghiera sia una pratica diffusa e costante: circa due terzi degli intervistati, secondo l'approccio sia quantitativo (73,2%) che qualitativo (70,1%), pregano anche se non assiduamente. Ciò perché spesso la preghiera è vissuta come libera, frequente e personale, facendo intendere che essa si svolge in autonomia rispetto indicazioni della Chiesa, ad esempio, e in chiave vicaria rispetto alla pratica dei riti ufficiali. Cosa chiede chi prega? Al primo posto c'è la richiesta di aiuto e conforto, il sentirsi più vicini a Dio, ma anche gestire la paura della morte.

La fede, nell'opinione prevalente degli intervistati, esprime nelle pratiche religiose e nel rapporto, in particolare, con la Chiesa come istituzione e con i diversi rappresentanti religiosi. «La fede sembra essere – si legge nell'indagine – una modalità socializzata e socializzante, appresa e condivisa» prevalentemente all'interno della famiglia.

La Chiesa cattolica in Italia raccoglie un maggior numero di consensi rispetto ad altre istituzioni, ma non mancano critiche nei suoi confronti. Si evidenzia un'appartenenza “a geometria variabile”, in base alla situazione e alle circostanze, personali o collettive. In generale, il 24,4% degli interrogati si orienta positivamente verso la Chiesa, il 53% è neutrale ed il 22,5% propende verso un giudizio negativo. Una buona maggioranza degli intervistati riconosce un ruolo importante della comunità ecclesiale ai fini della crescita spirituale a fronte di un 33,9% apertamente in opposizione su questo punto. Sulla morale sessuale il 65% si distanzia magistero della Chiesa ed il 26,7% vi si attiene, l'8,3% non si esprime. Piuttosto critico è l'orientamento degli intervistati nei confronti dell'influenza della Chiesa sul versante politico. Complessivamente, si legge nell'indagine, si rileva «un profilo articolato dei rapporti con la struttura religiosa, di volta in volta rifiutata, accettata, contraddetta». In questo contesto, Papa Francesco viene accreditato come una figura affabile, spontanea e semplice, suscitando simpatia e consenso, soprattutto sul fronte del dialogo con i lontani dalla fede e la protezione dei migranti.

In conclusione, il volume, incrociando i risultati di rilevazioni quantitative con indagini qualitative, consegna al pubblico il processo di trasformazione del sentire religioso tradizionale, che in Italia corrisponde prevalentemente al cattolicesimo romano. Ciò che un tempo era considerato come acquisito (indipendentemente da quanto fosse condiviso o vissuto) è coinvolto da un rimescolamento generale non solo delle forme ma anche del lessico religioso. Prendendo le distanze o semplicemente non identificandosi più con le istituzioni religiose (la Chiesa

cattolica) la crescente manifestazione di autonomia da parte del credente – secondo quanto emerge dallo studio di Cipriani e Garelli – si svolge su un ventaglio di posizioni sempre più ampio, investendo anche i fondamenti della dottrina ufficiale. In questo senso, si può comprendere l'apparente contrasto, ad esempio, tra due posizioni piuttosto nette emerse dallo studio: se, infatti, più della maggioranza degli intervistati riconosce l'importanza della prospettiva religiosa nella propria vita, al tempo stesso risulta sempre più ristretto il numero di cristiani attivi nelle realtà diocesane, a fronte di una maggioranza orientata ad una sorta di fede *à la carte*.

Mauro Bontempi

V. Giantin,

Vivere a lungo con successo

Città Nuova, Roma 2021, pp. 174

Questo prezioso volumetto di Valter Giantin – medico geriatra, con una lunga esperienza nella cura della medicina interna, membro di commissioni di bioetica e docente universitario – unisce alla competenza professionale di spessore accademico, l'agilità di una scrittura accessibile a tutti con una particolare attenzione ai primi beneficiari, ossia gli anziani.

Questo libro non trasmette solo preziose informazioni, ma con esse anche l'amore dell'autore per la sua professione: conferma la ricchezza di una vita trascorsa accanto a malati che devono affrontare la prospettiva della morte. Con essi non bastano le conoscenze mediche, se non sono associate all'arte della relazione interpersonale e allo sguardo alla persona nella sua integralità. Giantin ha incontrato quotidianamente demenze senili, patologie neoplastiche, croniche e terminali, e tutto quel male che chiaramente non è risolvibile dalla scienza; un medico che sa ringraziare i suoi malati per avergli donato perle di saggezza attraverso le esperienze di sofferenza.

A fronte di una copertina, per così dire "giovannilistica" e di un titolo che sembra alludere al successo che viene dai soldi, dalla fama, dalla carriera, in realtà le pagine di questo libro costituiscono uno strumento di valido aiuto a vivere meglio quella parabola discendente della vita che tutti sappiamo inevitabile perché inerente alla nostra natura umana, ma sulla quale preferiamo chiudere gli occhi e che infine arriva e travolge senza chiedere consenso, il più delle volte impreveduta e scioccante.

L'A. non ci consegna risposte facili e prevedibili, ma offre i risultati delle sue ricerche che evidenziano le diverse correlazioni tra vecchiaia, patologie e serenità "nonostante". Accurate informazioni medico-statistiche informano il lettore circa il peso di ogni variabile interveniente e inducono a migliorare la vita degli anziani preparandoli fin da giovani ad affrontare il passare del tempo flessibilmente adattandosi, per quanto possibile, al variare delle risorse che le diverse età offrono.

Attraversando e andando oltre il patrimonio genetico, egli collega la qualità della vita degli anziani all'alimentazione, al movimento, all'attività cognitiva, alle relazioni sociali e alla spiritualità, il che non si trova frequentemente in studi di questo genere e perciò costituisce l'originalità di questo lavoro. Infatti l'approccio clinico tende a lasciare in sordina la dimensione esistenziale spirituale. Eppure è nota la correlazione tra gli anziani e potenziamento della vita dello spirito: i vecchi, come i bambini risultano più sensibili forse perché più vicini alla vita dell'al di là, quasi avvertendone l'approssimarsi; i bambini dal canto loro sembrano riconoscere agevolmente una prossimità che è nostalgia della provenienza.

Grande importanza viene data nel libro alla valorizzazione degli ambienti "caldi" della famiglia, ove gli anziani possano continuare a goderne, purché supportati da setting assistenziali innovativi di ospedalizzazione domiciliare. La famiglia è una risorsa inestimabile per i morenti, come pure per i bambini, che imparano a convivere con "solennità" e "serenità" con le diverse tappe della vita fino alla morte. Come l'autore stesso ci dice, il contatto quotidiano con realtà di per sé respinte dalla cultura dominante: «mi ha dato speranza che un'esperienza del genere sia sperimentabile da tutti e che se si è vissuti nella pace, nella profondità, nella solennità di una vita coerente ed integra, allo stesso modo si può morire» (p. 164). Non è cosa di poco conto contribuire, anche attraverso un libro, a riattivare la speranza.

Il libro offre in tale direzione una pluralità di percorsi – vi si trovano quattro decaloghi con consigli pratici relativi alla sfera fisico-biologica, psico-cognitiva, socio-ambientale ed esistenziale-spirituale – secondo una matrice multidimensionale di azioni semplici e concrete da tenere presenti nelle diverse tappe dell'esistenza. Non si tratta di far miracoli ma di attivare risorse e praticare scelte efficaci per mantenere la salute il più a lungo possibile e soprattutto contrastare l'assalto di quella depressione senile così frequente in chi, ormai fuori del mondo del lavoro e incapace di gestire la casa e spesso anche se stesso, non riesce più a dare senso positivo alla propria vita.

È un libro indispensabile ai tanti che, a fronte di mass media e di immagini che propongono l'ideale di una vita effervescente e perennemente gratificante, vivono la paura di dover soffrire e vivere molti anni da menomato non autosufficiente. La dimensione spirituale aiuta a fare la differenza tra il vivere le tempeste della vita come tragedie e l'affrontarle come dice Giantin: "con leggerezza, imparando a ballare".

Giulia Paola Di Nicola

L. Floridi,

Il verde e il blu. Idee ingenuie per migliorare la politica

Raffaello Cortina, Milano 2020, pp. 278

Il messaggio di quest'ultimo libro di Floridi è che una migliore comprensione e gestione delle tecnologie digitali o *blu* – che integrano quelle ambientali o *verdi* (di cui il libro non tratta) – apre uno spiraglio per migliorare la politica, puntando sulla «qualità delle relazioni e dei processi» anziché «sulle cose e le loro proprietà» (p. 8). Dato che l'UE ha fatto propria questa prospettiva, con il condizionale del 21% "blu" e del 37% "verde" per il *Recovery fund*, e di conseguenza il Piano nazionale di ripresa e resilienza (Pnrr) italiano dedica 115 su 222 miliardi alla transizione verde-blu, questi ragionamenti di Floridi sono un utile contributo al problema come realizzare concretamente queste direttive. Con questo libro, l'A. prosegue il suo programma presentato in *Pensare l'infosfera* (2020) ossia di fare filosofia come «design concettuale» per chiarire e identificare i problemi fondamentali. Pertanto il libro culmina nel penultimo capitolo su 20 in 100 «Idee politiche per una società matura dell'informazione» (pp. 225-254), chiamate «ingenuie» proprio perché – come si spiega nel primo capitolo introduttivo (pp. 11-21) – da un lato intende "politica" nel senso più ampio possibile di "relazionale", e dall'altro tiene conto che siamo ormai assuefatti dalla politica diventata populista cioè come «messaggio pubblicitario, sganciato dalle reali necessità o ragionevoli aspirazioni degli acquirenti-cittadini» (p. 17). In questo contesto, cercare di contribuire a una politica costruttiva

con alcune idee semplici ed elementari, senza la pretesa che debbano essere realizzate ma con la speranza di contribuire minimamente a ritrovare un ordine nelle prospettive politiche, ecco il progetto che l'A. stesso chiama «ingenuo».

Floridi dà delle indicazioni su come, tramite il digitale, effettivamente ridefiniamo molte delle nostre categorie «ontologiche» della realtà, spesso senza che ce n'accorgiamo, pensando ad esempio la protezione dei dati personali come parte della dignità umana e l'identità delle persone come *data subjects* (p. 25): «il digitale scinde e fonde gli «atomi» moderni della nostra esperienza e della nostra cultura» (p. 24). Si scollano *localizzazione* e *presenza*, *legge* e *territorialità*, *uso* e *proprietà legale* – categorie che prima erano inscindibilmente identificate l'una con l'altra. In questo modo sta realizzandosi «una *ri-ontologizzazione* e *ri-epistemologizzazione* della modernità» (30), cioè una vera e propria rivoluzione digitale (p. 33). Con la quale si comprende meglio in che cosa consiste l'IA, ossia nello *scollamento* tra intelligenza e capacità di agire (p. 36): non interessa che il sistema artificiale debba riprodurre l'intelligenza umana, ma esso deve agire con successo. Se lo scollamento non avviene mai senza contemporaneo incollamento, si arriva al *design* che nella vita *onlife* «non è mai eticamente neutrale ma incorpora sempre dei valori» (p. 126) promuovendo «un'economia dell'esperienza individuale» (p. 252).

La sfida del verde e del blu ci spinge innanzitutto a distanziarci dalla «*Ur-filosofia* aristotelica e newtoniana» (ovviamente l'A. prescinde dal fatto che né la fisica né la cosmologia aristotelica siano conciliabili con quella newtoniana, ma al «livello di astrazione» (p. 136) scelto dall'A. il termine funziona). Per il suo essere basata in modo statico su cose, spazio e tempo, all'A. essa sembra decisamente superata e non in grado ad affrontare le sfide future (p. 41), per le quali è richiesta una visione non-cosale e relazionale, ossia da *rete* (p. 46). L'*Ur-filosofia* non riuscirebbe più a spiegare molti fenomeni tipici dei nostri tempi – dai tassi di interesse negativi all'insensatezza di austerità in momenti di crisi, dai populismi fino alle implosioni democratiche (p. 50). La società o politica relazionale richiede, appunto, quella qualità la cui mancanza ci ha fatto reagire da impreparati e senza coordinazione all'emergenza Covid, ossia la *resilienza*. Eppure nella misura in cui ci eravamo resi conto che la rete sociale delle famiglie ha salvato l'Italia nella crisi finanziaria, l'avevamo già scoperta. Ora si tratta di esserne consapevoli per realizzare la transizione da un sistema postindustriale a una società ed economia verde e blu come risposta alla crisi attuale (p. 57). Per l'A. questa idea di rete significherebbe anche la possibilità di escludere dall'UE i Paesi che non rispettano le regole e includerne altri che, pur non condividendo lo spazio geografico europeo, condividono gli stessi valori come ad es. il Canada (pp. 59, 214).

Con questi presupposti di filosofia e geopolitica, l'A. spiega il suo concetto dell'*infosfera* (dove si impara ad es. che l'Italia era il quarto Paese in assoluto a collegarsi a internet), indicando il problema che internet ha finito per essere gestito e determinato dal settore privato – con ciò l'A. ha senz'altro anticipato il dibattito divenuto centrale con l'eliminazione dell'account Facebook e Twitter di Trump (pp. 63-70). In questo modo egli ha posto il problema di *governance* dell'internet che dovrà essere gestito in collaborazione tra pubblico e privato. Contro l'ingiallire del blu del digitale nella violenza e nelle fake news, denunciato anche dalla *Fratelli tutti* di Papa Francesco (2020), l'A. elabora quelle che sono le regole e strutture adatte a una «società matura dell'informazione» (p. 97) la quale non dipende – come molti pensano – dall'abilità dei singoli di

utilizzare determinate funzioni digitali, ma dall'orizzonte delle aspettative che vigono in una società per cui anche l'"anziano" che non usa internet vive *onlife* perché ha delle attese alla propria società ormai determinate dal digitale. L'A. delinea, in questo modo, un «progetto sociale» che si situa al di là delle ideologie moderne tra destra e sinistra (p. 110), e in quanto richiama «un serio pensiero utopistico» (p. 113) mostra ancora una volta una sorprendente vicinanza a *Fratelli tutti*: superamento dell'antropocentrismo contrattualista come forma politica moderna ed espressione dell'*Ur-filosofia* e inquadramento di una prospettiva di fiducia e speranza (p. 224) del «*trust universale*» (p. 117). La generazione presente come *fiduciari* si rapporta ai *donatori* e *beneficiari* come rispettive generazioni non solo passate e future ma sempre anche presenti attraverso un legame di *cura* (p. 120), la quale pertanto sta alla base della proposta *infraetica* («infrastruttura etica», p. 124), e ricorda la «*cultura della cura*, quale impegno comune, solidale e partecipativo per proteggere e promuovere la dignità e il bene di tutti» tematizzata da Papa Francesco nel suo discorso del 1° gennaio 2020 (questi riferimenti al Papa si giustificano dal fatto che l'A. cita spesso la Bibbia). Si tratta in entrambi i casi di un passaggio verso una maturazione sociale in senso etico, mentre l'A. sottolinea che, alle condizioni della società matura dell'informazione, tale infrastruttura etica si situa inevitabilmente nell'*onlife* e consiste in «*facilitatori* non-ancora-etici» per le azioni morali (p. 126). In questo contesto la *dignità umana* si oppone a ridurre le persone a mere *interfacce* (pp. 135-145) dei mezzi di comunicazione e richiede che la tutela della vita privata «come un ramo primario» e ed espressione originaria di essa, «perché le informazioni personali hanno un ruolo fondamentale rispetto a chi sono e chi posso diventare» (p. 149). Proprio questo tema di interpretare la violazione della *privacy* come una lesione della *dignità umana* esemplifica come le antropologie tradizionali (greca, cristiana, moderna) non offrono lo strumentario adatto per affrontare le sfide dell'*infosfera*: «[I]e violazioni della *privacy* hanno un impatto ontologico solo all'interno di una filosofia dell'informazione che vede la natura umana costituita dall'informazione (inforg) e la dignità umana come una questione di *politropia*» (p. 158).

Varie volte durante i suoi approfondimenti, l'A. traduce queste basi filosofiche, antropologiche ed etiche anche in progettualità sociali («la società del tempo libero», p. 165) che meriterebbero un dibattito a parte, anche perché si basa su molti presupposti impliciti. Certamente non si può che concordare con il contributo che l'A. intende dare per una «cultura ampliata, più autentica, invece che una cultura impoverita e superficiale» quale sarebbe il rischio della *proxy culture* (p. 181) che ha permesso di elevare il marketing a politica (pp. 183-194). Se a livello dei *proxy* «la dicotomia vero/falso non ha presa sulle interfacce umane» (p. 186), allora si comprende l'ascesa dei populistici che devono il loro successo non all'anacronistica ricerca della verità in politica ma al fatto che semplicemente funzionano. Se la «cattiva politica» (p. 193) è l'effetto della rete nel senso che essa ha premiato chi ha saputo sfruttare di più la riduzione delle persone ad interfacce nell'*onlife*, allora è attraverso il miglioramento della qualità dell'*infosfera* che l'A. si aspetta la possibilità di superare il populismo. In questo senso, il digitale realizza senz'altro un «potere grigio» che bisogna conoscere per poterlo volgere al bene (pp. 195-204). Anche qui le implicazioni teoriche e politiche sarebbero da approfondire in uno studio a parte, prendendo comunque come imprescindibile punto di partenza le analisi dell'A. che dovrebbero costituire un sapere di base per chiunque abbia una funzione politica, pubblica o in qualche modo

esposta. Alla democrazia rappresentativa come «sistema politico più “resiliente”» non c'è alternativa (pp. 205-214), perciò l'A. chiude con l'appello di «#faresulserio» con la democrazia (p. 224).

Come preannunciato nella *Prefazione*, nel capitolo 19 (pp. 225-254), che «è in realtà il cuore del libro», l'A. trae cento conseguenze dal suo percorso ricco di analisi, profondo di riflessione e stimolante di prospettive. Nel *Poscritto* egli volge ancora qualche riflessione di attualità del suo pensiero per i «tempi del coronavirus» (pp. 267-272), ma la vera domanda attuale l'aveva posta già all'inizio del libro ossia «se la fiducia contemporanea si sposterà [...] dallo Stato-monetà al mercato-denaro, o se invece lo Stato si rimetterà, re-inventandosi» (p. 54). Considerando le ingenti somme del *Recovery fund* o altri investimenti post-Covid che rimettono gli Stati europei in una situazione di (pseudo?) potere, si comprende la delicatezza politica del momento presente. Perché «[c]hi controlla le domande controlla le risposte. Chi controlla le risposte controlla la realtà» (p. 202). In questo senso l'ultimo libro di Floridi è un aiuto prezioso e imprescindibile per comprendere qualcosa di più della realtà in cui vivremo.

Markus Krienke

C. Barone (a cura di),

L'algoritmo pensante. Dalla libertà dell'uomo all'autonomia delle intelligenze artificiali

Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2020, pp. 144

Il volume qui recensito, sicuramente di grande attualità, fa parte della collana dei Quaderni di *Synaxis* dello Studio Teologico “S. Paolo” di Catania ed è stato curato da Christian Barone, docente di Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma e presso lo Studio Teologico su menzionato.

Contributo “delicato”, che appassiona e determina una certa dose di “*curiositas*”, stimola la riflessione e cerca di scandagliare le problematiche relative all'avvento delle nuove tecnologie (I.A., algoritmi, robot etc...), ponendosi in un dialogo di “*ordo ordinans*”, sempre più intersezionale con i principi fideistici della cristianità e dei valori etici fondanti la cattolicità.

L'hortus conclusus, ovvero la struttura del volume, caratterizzata – secondo chi scrive – da un divenire argomentativo mai stancante, ma sempre avvincente e dinamico, può essere sintetizzato come di seguito.

La premessa (pp. 5-19), del curatore dell'intera opera, si apre con una citazione – nell'opinione di chi recensisce – lapidaria. Seppur la “*quote*” sia di Isaac Newton ed il testo in italiano, si preferisce riportare la versione in lingua latina della frase, avente il medesimo significato, di qualcuno che di storia se n'è inteso, a motivo della più concisa rappresentazione della realtà: “*nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes*”. Ciò non fa altro che immergere il lettore in questioni *novae*, ma sempre *veterae*. Cosa c'è di notevole nelle “nuove tecnologie”? Punto nodale della premessa è fondato sul “pensiero umano”, che – specie nella nuova dimensione dell'innovazione – si scontra con la possibilità di essere sostituito – in quanto *homo sapiens* – dai procedimenti decidenti e decisori automi. Rilevante, quasi come se il curatore dell'opera volesse portare con mano il lettore per le vie impervie delle intelligenze artificiali, è l'attenzione posta sui concetti di *machine learning*, neuroscienze, *neuroimaging*, *artificial neural networks*, *deep learning* etc..., attraverso l'approccio definitorio dei quali, nasce un primo grande interrogativo: chi programma le macchine? Quali capacità deve avere il programmatore?

E chi scrive aggiunge: quale responsabilità giuridica sarà imputabile al programmatore qualora vi sia una decisione non conforme alle variabili algoritmiche introitate?

Con le parole del curatore, anche chi scrive si chiede se gli algoritmi saranno capaci (se non lo siano già) di rivoluzionare il mondo sociale, in una dimensione antropologica del tutto mutata ed in una altrettanto dimensione fenomenologica del tutto trasformata. Una riflessione assai convincente è relativa ad una nuova visione della “performatività”. Come può cambiare il mondo, che ha dei suoi linguaggi – alcuni dei quali totalmente fondati sulla naturalità – alla luce dell'artificialità delle macchine? Quale orizzonte per questo tecno-mondo? È solo una “elucubrazione fantascientifica”, una “fervida immaginazione trans-umanista” o qualcosa'altro? Come deciderà una macchina? Chi immetterà nelle macchine i valori umani fondanti, i principi etici su cui si fonda la nostra essenza, affinché possano decidere? Il curatore, inoltre, solo nella parte conclusiva della premessa, ricorda che il volume – di per sé collettaneo – racchiude i contributi di eminenti studiosi offerti al Convegno di studi intitolato “Dio, macchine, libertà” celebrato dallo Studio Teologico San Paolo e dall'Università degli Studi di Catania.

Il primo capitolo (pp. 21-38) racchiude le osservazioni di Giuseppe O. Longo, docente emerito di Teoria dell'informazione presso il Dipartimento di Ingegneria e Architettura dell'Università degli Studi di Trieste, incentrate principalmente sul connubio uomo-tecnologia, sulle origini storiche dell'intelligenza artificiale e sulla “metamorfosi paradigmatica”. La “delega tecnologica”, sulla quale si nutrono dubbi circa l'estensione possibili di rischi, annichisce man mano l'agire dell'uomo, lo calpesta nelle sue attività intellettive, lo divora completamente, imbrigliandolo – alcune, ma ormai fin troppo spesso, volte – nel vortice dell'iper-tecnologismo. L'uomo viene sempre più colpito da una quantità – a dire il vero incalcolabile – di dati e di informazioni. Si potrebbe dire che si tratti di una vera e propria “bomba informativa”, che quasi sfocia nella c.d. “datacrazia”. La parte più rilevante del primo capitolo è relativa al “libero arbitrio”, dalla cui personale concettualizzazione dell'Autore discende l'analisi del caso di Phineas Gage e dell'interessantissima teoria del “determinismo”. Si passa, poi, a quella che l'Autore definisce “vergogna prometeica”, ovvero alla concezione che – secondo l'analisi di chi scrive – può essere sintetizzata così: l'uomo “impotente” nei confronti della “potenza” irraggiungibile della macchina. Verso la fine del suo analitico contributo, il professor Longo – in maniera del tutto condivisibile – affronta il tema dell'anonimato che in rete di certo non esiste. Ciò pone una serie di riflessioni “serie” intorno al tema della protezione dei dati personali nella “virtualità” che non va mai – salvo casi eccezionali – fatta prevalere sulla “realtà”. L'analisi – si ribadisce, acuta – dell'Autore termina con una considerazione di certo non fondata sulla positività: “in questo *mare magnum* della comunicazione mediata dalla tecnologia digitale, rischiamo davvero di naufragare [...] qualunque grado di libera scelta ancora abbiamo, lo stiamo rapidamente perdendo”. Ciò induce a pensare che l'uomo debba salvaguardare il suo essere uomo – senza se e senza ma – non facendosi “schiavizzare” dagli automi, ma sfruttandone l'occasione per far sì che essi lo passano “servire”, “aiutare”. Diventi la macchina un mezzo, ma non il fine. Vi sia “funzionalismo”, mai “schiavismo”.

Il secondo capitolo (pp. 39-56), redatto da Paolo Arena, docente di Automatica presso il Dipartimento di Ingegneria elettronica e Informatica dell'Università degli Studi di Catania, è, dal punto di vista strettamente metodologico, ineccepibile. Si muove, infatti, secondo una “triplice” direzione. La prima è fondata sui “robot per l'uomo”; la seconda, invece, sui “robot tra gli uomini”; infine, la terza sui “robot con l'uomo”.

È una concezione triadica di sicuro interesse, dato che l'Autore – al quanto appassionato della materia – discorre, in una maniera del tutto costruttivista, di concetti tecnici, ma attraverso esemplificazioni – quasi paraboliche – che rendono la strada per la comprensione più fluida e chiara al lettore. L'argomentazione è incentrata sul lavoro/ausilio delle intelligenze artificiali sulle protesi mediche e sui robot umanoidi di "ispirazione biologica". Si può dire che l'Autore si soffermi sulla c.d. "biologia meccanica". La presa d'atto è che si è di fronte ad una vera e propria "rivoluzione industriale". Condivisibile l'affermazione secondo cui "è compito delle istituzioni garantire l'uso etico di tali potenti strumenti". Viene in luce il "nocciolo duro" del tema, ovvero la relazione eticità-meccanicità. Nelle sue conclusioni, l'Autore enfatizza che "la spinta positiva della scienza e della tecnologia, innate nell'uomo al principale scopo di creare oggetti, manufatti, dispositivi e complessi sistemi artificiali per contribuire al miglioramento della qualità della vita, ben fa quindi da risonanza al perenne anelito dell'assemblea cristiana" per cui l'onnipotente Dio abbia affidato all'uomo l'opera della creazione e posto al suo servizio le immense energie del cosmo, il quale dovrà collaborare a un mondo più giusto e fraterno. Vien da chiedersi se le nuove tecnologie siano in grado di raggiungere una "giustizia meccanica". Oppure la giustizia è un concetto – non assolutamente astratto – rinvenibile solo nell'ontologia naturale dell'essenza umana?

Il terzo capitolo del lavoro (pp. 57-84), scritto da Salvatore Amato, docente di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Catania, parte – in maniera avvincente, appassionata e appassionante – dal concetto di "personalizzazione della persona", ovvero si interroga su come la materia sia mai potuta diventare intelligente nel corso della sua evoluzione. Domanda retorica quella dell'Autore? Dietro la personalizzazione vi è – *sine dubio* – la "teocrazia". Non si dimentichi "[...] a sua immagine e somiglianza li creò". Il *Logos* (la teologia *stricto sensu*) è per l'Autore la risposta al "riduzionismo materialistico". Partendo da un rifiuto della concezione poc'anzi delineata, Egli si sofferma sulle vicende assai complesse che investono il cervello umano, il quale – in buona sostanza – finirebbe per apparire solo "un fenomeno chimico, regolato dalla fisica. L'io, il soggetto, la coscienza e le stesse singole decisioni non sarebbero altro che l'esito imponderabile delle connessioni tra le reti neurali, la conseguenza imprevedibile delle qualità emergenti di una molteplicità di particelle biochimiche". È questo ciò che si vuole raggiungere? Un'approssimazione dell'io e una superficialità dell'Essenza? L'Autore – bisogna riconoscerlo, in maniera pregevole – si pone due domande di rilevante caratura riflessiva: "La nostra intelligenza sarà la loro (delle macchine) intelligenza? La nostra coscienza sarà la loro coscienza?" Sulla stessa scorta interrogativa dell'Autore, si può proseguire con un terzo punto di domanda: "La nostra dignità sarà la loro dignità?". In chiave "evoluzionista", il contributo passa al rapporto tra Dio e caso, inter-relazione con l'intelligenza artificiale. Da Goethe, l'Autore approda a Gianmarco Veruggio, padre della robotica italiana, passando per la c.d. "*translatio creativitatis*" di Sloterdijk e ritornando al *Logos* iniziale, grazie al quale l'uomo, in relazione con Dio – *Summum Bonum* – non può che tendere al bene. La macchina, ci si chiede, se non "sorvegliata" dall'uomo, tenderà mai al bene? Ma l'uomo, ancor prima della macchina, sa cosa sia il bene e sa come si fa a raggiungerlo? Attraverso un'esegesi etimologica della parola "*daimon*", prendendo spunto – ma forse esagerando, ed è lo stesso Autore ad ammetterlo – dal *De Civitate Dei* di Sant'Agostino, Egli arriva a definire il "*daimon*" – nella sua radice greca – come "scienza". "La scienza gonfia, la carità costruisce". Ebbene, anche in tal caso, conosceranno le macchine l'emblema

altisonante della carità? Sanno essere caritatevoli con l'uomo? Forse dovranno insegnare all'uomo la tecnica, ma a quest'ultimo toccherà – come principio indissolubile di moralità – insegnare loro la carità. Le intelligenze artificiali senza carità sono assimilabili – secondo l'Autore – al concetto di "*default*". Ma a quale *default* si vuole fare riferimento? Ad un *default* tecnologico oppure ad un *default* esistenziale? In accordo con il pensiero dello scrivente, l'Autore, nelle battute finali del suo *iter* logico-argomentativo, ribadisce la "funzionalizzazione" delle macchine e la loro "inclinazione" al soddisfacimento dei bisogni dell'uomo, senza che questo ne diventi "assuefatto". Coerentemente, poi, Egli afferma che "i giuristi affrontano il problema delle macchine intelligenti, cercando di configurare una sorta di personalità giuridica e dignità "numerica", in analogia con la personalità e dignità umana, proprio quando vacillano i presupposti (libertà e responsabilità) dell'attribuzione della personalità giuridica agli esseri umani". La scienza, per poter essere Vera e Giusta, deve essere una "scienza caritatevole". Siamo davvero liberi? O il nostro libero arbitrio, come affermato anche nel primo capitolo, soggiace ad un determinismo meccanicistico che ci imbriglia nell'immobilismo esistenzialista?

Il quarto capitolo del lavoro (pp. 85-102), di estrema importanza per chi scrive, in quanto relativo all'apparato normativo "intelligente", è stato redatto da Giovanni Di Rosa, docente di Diritto privato e di Biodiritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Catania. L'Autore fornisce una serie di indicazioni sul quadro giuridico – assai dirompente e soprattutto di matrice europea – relativo alle nuove tecnologie e – in special modo – alle responsabilità giuridiche discendenti dal malfunzionamento delle macchine o, ancora di più, dalle errate decisioni frutto dell'articolato e assai complesso procedimento algoritmico. Si è d'accordo sul fatto che non vi sia una definizione univoca di *robot* sul versante tecnologico e sulla concezione dell'*homo technologicus* come "figura ibrida". Dal punto di vista del congegno responsabilistico, l'Autore ben sottolinea che le categorie della responsabilità variano a seconda che si tratti di *robot* tele-operati, *robot* autonomi, e *robot* cognitivi. Egli, inoltre, è palesemente contrario – si evince dalle marcate osservazioni – all'attribuzione della "soggettività giuridica" ai *robot*, anche se le nuove indicazioni europee sembrano convergere verso una possibile adozione di una personalità elettronica. In oltre, a tal proposito, si è proprio espresso il Comitato economico e sociale europeo, il quale si è detto contrariato ad una simile attribuzione. Il *robot*, seppur cognitivo, ha una cognizione talmente tanto elevata che possa ad esso essere attribuita addirittura una "capacità giuridica e di agire"? Si dovrebbe quasi prevedere un codice civile degli automi? Se così fosse, ci si troverebbe davvero davanti all'"affievolimento" della persona umana, intorno a cui ruota tutto il sistema di protezioni e di tutele del codice sostanziale, ma specie della Carta costituzionale. Molto interessante – seppur in chiave discorsiva e solo in alcuni punti risolutiva – è la panoramica sui risvolti della perpetrazione dei danni e delle conseguenze risarcitorie, quantificatorie e assicuratorie. La responsabilità degli automi, in definitiva, va ricercata nelle categorie giuridiche già esistenti o nella creazione di un apposito strumentario? Pare che l'idea dell'Autore – come quella di chi scrive – è di prevedere un sistema di responsabilità del produttore o, quanto meno, di una responsabilità del programmatore. Infine, il *software* dovrà essere considerato un bene mobile oppure no? I proprietari delle macchine, si aggiunge, dovranno dotarsi di un'assicurazione obbligatoria – esattamente come quella per le automobili – e, si spera, dovrà essere anche previsto un Fondo di garanzia per il risarcimento dei danni per quegli *owners* che non se ne siano dotati. Di certo, la materia

civilistica in tal senso, collegata all'intelligenza artificiale, è ancora sotto la lente di studio dei più e ci si aspetta che i fatti dipendenti da strumenti elettronici possano trovare quanto prima certa e decisa tutela. *Ex facto oritur ius*. L'opinione personale è che bastano le categorie giuridiche esistenti per incasellare i "fatti elettronici" nelle fattispecie ad essi collegabili, attraverso ovviamente l'adozione di uno sforzo interpretativo *ad hoc*.

Il quinto capitolo del saggio (pp. 103-116), scritto da Antonio Allegra, docente di Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Scienze umane e sociali dell'Università per stranieri di Perugia, si apre con un titolo stimolante: "Transhomo Deus. Forme tecnoutopiche di reincantamento del mondo". Lampante è l'idea per cui l'Autore abbia voluto discorrere circa il "trans-umanesimo" che – nel mondo del divenire odierno – sempre più si affianca alla post-modernità e al post-umanesimo. Tale concetto è strettamente ancorato alla dimensione "futuristica" e a quella dell'"immortalità". Non esiste il futuribile? Esiste solo il futuro? L'Autore – in completa sinergia con la *mens* riflessiva dello scrivente – afferma che "[...] si tratta di una narrazione teologica. Al suo centro c'è l'uomo, ma l'uomo nella misura in cui è capace di fare di se stesso qualcosa di diverso, di più". Espressiva ed eloquente è l'immagine dell'"antropocentrismo" a scapito del "meccanocentrismo". O meglio – secondo le riflessioni di chi scrive – ci si potrebbe augurare una concezione "antropo-meccanica", ovvero quella fondata sulla relazione uomo-macchina, laddove il primo sia sempre "agente" e mai "succube" della seconda. Per l'Autore, le mitologie transumane sono l'immortale e il *cyborg*, al quale la prima è inescandibilmente connessa. Tutto si sintetizza nella domanda se sia possibile che l'uomo, anche nella sua corporalità o, meglio dire, nella sua materialità corporea, possa in qualche modo farsi aiutare dalle macchine per migliorare la sua esistenza. La risposta è certamente positiva, ma tutto ciò trova dei limiti specifici nella dignità umana che è e sempre sarà il baluardo su cui poggia l'impianto giuridico italiano. Di fronte a tutto ciò – in sintonia con l'Autore – si ribadisce che "il compito intellettuale non può che essere quello del richiamo inattuale alla cautela, alla misura, alla tradizioni *demodé* dell'umanesimo, insomma allo sguardo criticamente *ortogonale* rispetto al movimento".

Il sesto capitolo del lavoro (pp. 117-123), quasi alle battute finali, redatto da Andrea Vella, dottore di ricerca in Filosofia e Storia delle Idee presso l'Università degli Studi di Catania, esplora il campo – assai inusuale – dell'applicabilità alla macchina del senso della fede. Un automa può mai avere in sé il senso della religione? Domanda forte perché bisognerebbe che la macchina, oltre ad essere dotata di intelligenza, sia dotata anche di un'anima. Ma l'anima elettronica può mai esistere? In definitiva – in chiave assolutamente nuova e disincantata – l'Autore ritiene di poter rispondere a tali domande mediante tre risposte. La prima è quella di un "imperativo categorico alla Kant"; la seconda è ispirata alla "dottrina aristotelica del giusto mezzo"; ovvero bisognerà dotare l'intelligenza artificiale di buon senso; la terza, basata sull'ipotesi di uno stretto legame tra religiosità e

moralità, "sarebbe quella di dotare le macchine di un senso di religiosità". Infine – forse in un'accezione assai provocatoria – ci si chiede se dotare l'I.A. dei miracoli possa aiutare a sviluppare in essa la fede. Riflessioni sicuramente curiose, ma che non troveranno appiglio in una dimensione di "assenza di animismo" di cui sono dotate le macchine. Potrebbe essere solo l'uomo di fede (chi?) a poter introdurre la fede (quale?) nella macchina, ma ci si rende conto che sono solo delle "superfetazioni".

L'ultimo capitolo del volume, il settimo (pp. 125-134), si chiude con le riflessioni scritte di Giovanni Basile, docente invitato di Filosofia presso lo Studio Teologico San Paolo di Catania, il quale nel suo "*Cur homo machina?*" tenta di far comprendere la dimensione salvifica della fede, in una visione squisitamente teologica, ponendo in risalto il rischio del "sovertimento umano" e della "sovversione religiosa" per mezzo delle intelligenze artificiali. L'Autore afferma che "quello che stiamo vivendo con le I.A. non è altro che l'attuazione dell'anti-destino degli uomini, l'inatteso che si è fatto accadimento". *L'homo faber* è uomo finito, è uomo che non si salva mediante le macchine (anche se crede il contrario), ma solo attraverso quell'Uomo che "ci salva". L'I.A. porterà mai alla noia? L'I.A. ci guarirà? L'I.A. ci "grazierà"? Infine – per riportare delle osservazioni dell'Autore che molto convincono chi scrive – "nel gioco di ruolo delle I.A. contro gli uomini, ne sono certo, [...], saranno gli uomini ad avere la meglio. Anche perché saremo noi ad assegnare alle macchine una etica perfetta, una intelligenza perfetta, una moralità perfetta, persino probabilmente una fede perfetta, e sarà per questo che alla fine saranno le macchine a rendersi conto che gli uomini deludono poiché insaziabili [...]". Secondo quest'ottica, in buona sostanza, l'uomo deve essere il "controllore" delle azioni meccaniche, decidere con la sua testa in quanto avente una "dignità intellettuale" che discende direttamente dalla "dignità dell'essere" e perfezionare la macchina per il raggiungimento di una sua più serena e tranquilla esistenza. Tutto ciò – e si conclude – conferma anche quanto sostenuto dallo scrivente, ovvero che la responsabilità giuridica delle macchine è del programmatore (introiettore, il *deus ex machina*), a meno che non si tratti di meri malfunzionamenti (in tal caso potrà essere imputata al produttore).

La mia considerazione – davvero per chiudere – è un plauso a chi ha curato questo volume che, seppur piccolo nella quantità, trasuda qualità di riflessioni, qualità di stimoli culturali e qualità di insenature argomentative. Un volume che si innesta in un solco – ormai sempre più acceso – di iniziative, opinioni, tesi e teorie avallanti una posizione piuttosto che un'altra, ma in ottica sempre più sinergica e in una dimensione totalizzante di arricchimento del sapere scientifico.

Prendendo spunto dal sillogismo aristotelico e dal brocardo di Santi Romano, si può affermare che: "*Ubi homo, ibi machina; ubi machina, ibi ius; ergo, ubi homo, ibi ius*". Alla fine è sempre l'uomo, soggetto dell'"umanità", ad avere la responsabilità morale di regolare il *caos* sregolato della "tecnicità" con il *cosmos* della "giuridicità".

Remo Trezza

Libri ricevuti

Vincenzo Percassi e Amedeo Cencini (prefazione di),
L'esercizio della libertà. Criteri di discernimento e processi decisionali
EDB, Bologna 2021, pp. 288

Rivolto in primo luogo a formatori ed educatori e strutturato come percorso teorico-pratico, questo libro può essere utile anche a coloro che desiderano conoscersi meglio, lavorare sul proprio vissuto emotivo e giungere a una maggiore libertà interiore. L'esposizione degli argomenti, pur non ignorando del tutto alcune considerazioni di ordine teologico e filosofico, si concentra soprattutto sui processi e sui dinamismi psicologici che determinano l'interiorizzazione dei valori e su come essi possano interagire con i dinamismi più familiari della vita spirituale, così come essa è intesa nella prospettiva cristiana.

Dolores Alexandre e Alfonso López-Fando,
Cinque paesaggi pasquali. Il cenacolo, l'orto, il cortile, il monte, il giardino
EDB, Bologna 2021, pp. 88

Gli evangelisti citano continuamente luoghi concreti della geografia della Palestina – Betlemme, Nazaret, Cana, Betania, Gerico, Cafarna, Gerusalemme – divenuti familiari anche se non sappiamo esattamente dove si trovi la sala al piano superiore della casa in cui si è svolta l'ultima cena, che cosa resti del palazzo di Caifa, su quale sponda del lago Gesù abbia atteso i suoi discepoli mentre pescavano. Questo libro intende accompagnare i lettori in un pellegrinaggio che coinvolge cinque luoghi legati alla Pasqua di Gesù: il cenacolo, l'orto, il cortile, il monte, il giardino. Si tratta di leggere i brani evangelici nel loro contesto, con i sensi attenti a ogni scenario, sapendo che i luoghi condizionano le parole che vi vengono pronunciate. Siamo così invitati a uscire dal quotidiano per attraversare insieme a Gesù quegli spazi, percorrendoli e contemplandoli come fosse la prima volta.

Andreas Riem,
Sull'illuminismo. Se sia, o possa divenire, pericoloso per lo Stato, per la religione o in generale
Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, pp. 110

Ancora oggi ricordato come la più grande critica pubblica verso una misura del governo in Prussia, il dibattito scatenato dall'Editto di religione del 1788 evidenziò due distinte compagini: da un lato, i pertinaci oppositori dell'illuminismo, convogliati dal Kulturkampf progettato dal neoministro del culto e dell'istruzione, Wöllner; dall'altro, gli illuministi che, nel mutato e inquieto clima culturale e politico seguito alla morte di

Federico II, facevano in pari tempo i conti con le insistenti questioni riguardanti i limiti dell'Aufklärung e i possibili svantaggi connessi a un suo (sregolato) esercizio. Tra le più interessanti voci di questa seconda compagine vi è senz'altro quella di Andreas Riem, intrepido pubblicista radicaldemocratico espulso nel 1795 dai territori prussiani e rapidamente scivolato ai margini della storiografia filosofica. Questa pregevole edizione italiana del suo celebre scritto polemico *Sull'illuminismo* (1788), curata da Hagar Spano e accompagnata da una Prefazione di Dirk Kemper, contribuisce con il massimo merito a farne risuonare le tesi, strappandole dall'oblio.

Dario Di Giosia,
Filosofia della famiglia. L'analisi di Karol Wojtyła
Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 214

Le complesse modalità d'essere della famiglia, rilevate sul piano sociologico, ponevano interrogativi etici anche al lavoro intellettuale e pastorale di Karol Wojtyła (1920-2005). Egli profuse molto impegno per argomentare e far conoscere l'ordine oggettivo dell'amore coniugale e della sessualità. L'analisi fenomenologica da lui condotta, e resa nota nelle sue pubblicazioni (1952-1978), offre così non poche possibilità di confronto e approfondimento. È l'intento di questo studio. Il libro prende le mosse dalla vita e dalla carriera filosofica di Wojtyła e offre una lettura della sua antropologia personalista; procede indagando le dimensioni comunitarie del diri persona e degli approcci dialogici e relazionali "io-tu" e "noi" e approfondisce il tema della natura della famiglia e della sessualità. Nel confronto critico conclusivo, alcuni tratti della visione d'insieme della filosofia wojtyliana dialogano con le maggiori istanze contemporanee.

Caterina Ruggiu,
Se guardo questa Roma... Sui passi di Chiara Lubich e della nascente comunità dei Focolari nella Città Eterna
Città Nuova, Roma 2020, pp. 116

Un percorso nei luoghi legati alla persona di Chiara Lubich e alla nascente comunità dei Focolari nella città di Roma, dove lei ha dimorato dal 1948 al 1965. Nato nel tempo, attraverso la testimonianza di chi ha vissuto gli anni in cui Chiara risiedeva a Roma, il libro attinge anche ai numerosi scritti della stessa Fondatrice. Esso presenta possibili itinerari che seguono un criterio prevalentemente cronologico, in modo da permettere ai visitatori di ripercorrere la storia del movimento nella città eterna. Sono luoghi e monumenti tra i più famosi e visitati, ma anche sconosciuti e appartati, sempre però rappresentativi dei tempi in cui il Movimento dei Focolari metteva radici a Roma prima di irradiarsi nel resto del mondo.

A.a.V.v.,

Maria Chiaia: una visione tra passato e futuro. Il protagonismo delle donne dal '900 ad oggi

Nempress Edizioni, Alghero/Roma 2020, pp. 83

30 gennaio 2020. Biblioteca della Camera dei Deputati. Sala del Refettorio - Roma.

Il volume raccoglie i testi delle relazioni svolte in occasione del convegno "Maria Chiaia: una visione tra passato e futuro – Il protagonismo delle donne dal '900 ad oggi" svoltosi alla Biblioteca della Camera dei Deputati, sala del Refettorio, il 30 gennaio del 2020. Detto convegno è stata l'occasione per ricordare la persona e l'operato di Maria Chiaia, storica presidente nazionale del Centro Italiano Femminile per gli anni 1989-1998 ed è stato anche occasione per approfondire valori e storia del femminismo italiano di fine Novecento. Hanno collaborato firme prestigiose della politica e della cultura italiana: on. Flavia Piccoli Nardelli, Mariangela Giorgi Cittadini (presidente Cif comunale di Roma), Donatina Persichetti (presidente Associazione Donne & Società), Renata Micheli (presidente nazionale Cif), on. Silvia Costa, on. Albertina Soliani, on. Livia Turco, ing. Bernardino Chiaia, prof. Fiorenza Taricone (Università di Cassino), prof. Neria De Giovanni (presidente Associazione Internazionale dei Critici Letterari). Il libro è arricchito da una appendice fotografica e una scelta di testi di Maria Chiaia a cura di Filomena Marzovilli.

A.a.V.v.,

La Sala Grande di Palazzo Vecchio e la Battaglia di Anghiari di Leonardo da Vinci. Dalla configurazione architettonica all'apparato decorativo

Leo S. Olschki, Firenze 2019, pp. 610

Gli atti del convegno svoltosi nel 2016 fanno il punto sulla questione della leonardesca Battaglia di Anghiari nella Sala Grande di Palazzo Vecchio, secondo un metodo interdisciplinare e scevro da ogni pregiudizio, che ha portato a indagare anche il contesto culturale e architettonico nel quale il dipinto è stato pensato. Il volume offre, dunque, un significativo avanzamento delle conoscenze sia sull'opera scomparsa di Leonardo che sul principale palazzo pubblico della città.

Laura Alidori Battaglia

Il libro d'ore in Italia tra confraternite e corti (1275-1349).

Lettori, artisti, immagini

Leo S. Olschki, Firenze 2020, pp. 508

Il libro d'ore, vero "bestseller del Medioevo", fu il testo devozionale per eccellenza a partire dall'ultimo quarto del XIII secolo. Sostenuto da un *corpus* di diciassette codici, in parte inediti, il presente volume analizza i libri d'ore italiani in relazioni ai lettori, agli artisti e alle immagini che li decorano. Pubblicazione dedicata ai libri d'ore prodotti in Italia sino alla metà del Trecento, questo studio ricostruisce la loro committenza tra l'ambiente delle corti signorili e le confraternite devozionali.

Carlo Rocchetta,

Una chiesa della tenerezza. Le coordinate teologiche dell'Amoris Laetitia

EDB, Bologna 2017, pp. 280

La famiglia delineata nell'esortazione *Amoris laetitia* si presenta come una comunità d'amore che diviene sorgente vitale della costituzione della Chiesa. Anche per questo, secondo papa Francesco, non è sufficiente ri-organizzare la pastorale familiare, ma è necessario rendere familiare tutta la Chiesa. Sotto questo profilo, la famiglia si rivela dunque come un luogo teologico. Anche se l'orientamento del documento post-sinodale è ampiamente pastorale, ciò non significa che manchino le coordinate teologiche di fondo, implicite in ogni capitolo, sia pure in forma diffusa e non sistematica. Questo libro si propone di metterle in evidenza, sviluppando la teologia della famiglia sottesa nel testo.

Maria Rosaria Del Genio,

Il sole della mia volontà. Luisa Piccarreta

Libreria Editrice Vaticana, Roma 2014, pp. 254

Il volume dedica ampio spazio alle vicissitudini della Serva di Dio, apostola della Divina Volontà, Luisa Piccarreta, ripercorrendo la sua vita grazie alle numerose testimonianze di chi le è stato accanto e alle lettere da lei stessa scritte. L'intento dell'autrice è quello di fare chiarezza in particolare sul messaggio della Piccarreta: passare dal fare la volontà di Dio a vivere nella volontà di Dio, messaggio innovativo per quei tempi, ma che in breve tempo è diventato famoso in tutto il mondo.

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di giugno 2022
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it