

ROSMINI POLITICO TRA UNITA' E FEDERALISMO

XIX CONVEGNO SACRENSE

Rosmini e il Cattolicesimo liberale

DARIO ANTISERI

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].

1.



È stato Sergio Cotta a porre in evidenza il fatto che esiste un legame interiore tra cristianesimo e pensiero liberale - legame consistente nell'idea stessa di libertà¹. Esattamente su questo legame vertono le indagini dei cattolici liberali italiani del XIX e del XX secolo. I primi hanno operato in una situazione politica in cui preminente era il problema dell'unificazione dell'Italia con la connessa, e scottante soprattutto per il mondo cattolico, "questione romana" - problema che Gioberti, Rosmini, Ventura e Lambruschini pensavano potesse essere risolto attraverso una federazione con a capo il Papa. Ancor più difficili sono state le condizioni politiche e sociali in cui vissero, pensarono ed operarono i secondi: la prima guerra mondiale, l'avvento del fascismo, il

secondo conflitto mondiale, una sostanziale egemonia della cultura marxista negli anni della guerra fredda. E se non vanno dimenticati, per i primi anni del XIX secolo, né il movimento di Romolo Murri né la dura condanna del modernismo da parte della Chiesa, va tenuta presente una più lunga e diffusa ostilità di gran parte del mondo cattolico nei confronti di un liberalismo anticlericale e in odore di massoneria e, in nome di una spesso malintesa concezione della «solidarietà», nei confronti di una economia di mercato vista come sinonimo di egoismo quando non di rapina e di sfruttamento dell'uomo sull'uomo».

1. S. COTTA, *Cattolicesimo liberale e Dottrina Sociale della Chiesa. Perché il cattolico non può non dirsi liberale*, in AA. VV., *Cattolicesimo e liberalismo*, a cura di A. CARDINI e F. PULITINI, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000, p. 71.

2.

Quella che va innanzitutto notata è la diversità delle prospettive filosofiche del liberalismo cattolico italiano. È nel *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-1843) - sul *fatto*, e cioè sulla natura e la coscienza dell'uomo - che Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862) elabora la sua prospettiva tomista. Tomista convinto e insieme ammiratore del pensiero di de Bonald è Gioacchino Ventura (1792-1861), autore de *Il potere pubblico. Le leggi naturali dell'ordine sociale* (1860) e deciso avversario del razionalismo illuminista. Contrario, invece, alle "misure disputazioni delle scuole" è Raffaello Lambruschini (1788-1873). Avverso a quel razionalismo che riduce tutta l'esperienza al "fatto fisico" e che troverebbe la sua scaturigine in Cartesio, Lambruschini non ha fiducia alcuna nella metafisica². Per lui, infatti, con i più sofisticati e sottili argomenti metafisici «non si è mai convertito un incredulo». Una concezione filosofica, la sua, definita eterodossa dalla "Civiltà Cattolica" e considerata anche da altri come sostanzialmente luterana: «Luterino» venne definito il Lambruschini dal Guerrazzi. In uno "spiritualismo oggettivo" consiste, d'altro canto, l'influente prospettiva filosofica di Antonio Rosmini (1797-1855), con la sua attenzione a scrutare i tratti del divino nell'uomo³. Evidente in pagine disseminate nelle opere letterarie e in quelle più direttamente impegnate in ambito storiografico o morale di Alessandro Manzoni (1785-1873) è il decisivo influsso di Rosmini. Per Manzoni - così egli scrive nelle *Osservazioni sulla morale cattolica* (1819) - «l'idea [...] della moralità, quale l'ha rivelata il Vangelo, è tale che nessun sistema di morale venuto dopo [...] non ha potuto lasciar di prenderne qualcosa». E, a suo avviso, «è sempre il *dictamen* interiore della coscienza che deve portare il credente ad accettare la legge cristiana che, d'altra parte, si inserisce nell'ordine della grazia e della carità»⁴. In una direzione diversa da quella di Rosmini trova i suoi sviluppi il pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti (1801-1852). La sua "filosofia dell'essere reale" è una chiara forma di ontologismo. D'accordo con de Bonald e il tradizionalismo francese, Gioberti è persuaso che Dio si rivela alla mente umana e che la filosofia, pertanto, è "figlia primigenia della religione", riflessione sulla originaria rivelazione di Dio. La sua *Introduzione allo studio della filosofia* (1839-1840) volle essere un attacco contro lo psicologismo che si rivelerebbe in quella decadenza soggettivistica che arriva fino a Kant, che in fondo impronta lo stesso sistema di Hegel (apparentemente oggettivo ma sostanzialmente psicologismo mascherato), e che trova le sue scaturigini nel primato attribuito da Cartesio al soggetto e nel libero esame difeso da Lutero: «La falsa politica creata nel secolo sedicesimo nacque da cattivi ordini razionali che Lutero introdusse nella religione e il Descartes nella filosofia»⁵.

E alla trappola del soggettivismo non sfuggirebbe - afferma Gioberti nello scritto *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* (1841-1843) - neppure il Rosmini. Rosmini, a suo avviso, cade nello «scetticismo e nel nullismo», in quanto è assurdo pensare di risalire a Dio considerandolo come "un concetto nostro", come una costruzione della nostra mente. Contro Rosmini polemizzò, da una prospettiva diversa da quella di Gioberti, Matteo Liberatore (1810-1892), in base all'incompatibilità del pensiero rosminiano con il tomismo e a motivo del fatto che non avrebbe affatto evitato, il Rosmini, i pericoli dell'ontologismo. E se Carlo M. Curci (1810-1891) nel saggio *Fatti e argomenti in risposta alle molte parole di Vincenzo Gioberti intorno ai gesuiti* (1845) replicò all'attacco sferrato da Gioberti

2. Si vedano, al riguardo, i suoi *Scritti di varia filosofia e di religione*, a cura di .A. GAMBARO, 1939.

3. Cfr. *Nuovo saggio sulle origini delle idee*, voll. 4, 1830; e *Antropologia soprannaturale*, voll. 3, 1884.

4. A. PASSERIN-D'ENTREVES, *Le origini del cattolicesimo liberale in Italia*, in AA. VV., *I cattolici liberali nell'Ottocento*, SEI, Torino, 1976, p. 100.

5. *Introduzione allo studio della filosofia*, III, p. 79.

contro i gesuiti nei suoi *Prolegomeni al Primato* (1845); il maestro sia del Curci che del Liberatore, e cioè Taparelli d'Azeglio, fu un sincero ammiratore dell'opera filosofica del Rosmini e non solo non partecipò alla campagna antirosminiana culminante più tardi nella condanna delle "XL proposizioni", ma la disapprovò, «cosa, questa, ardita per un religioso della Compagnia di Gesù, nella quale però non mancarono altri come il p. Surin, il p. Bresciani, il p. Perrone che, amanti sinceri della verità sapevano ch'essa si può e si deve discutere, ma non condannare, ed ebbero pel Rosmini lodi lusinghiere»⁶. Dunque, non di rado contrastanti, diverse furono le connessioni filosofiche dei rappresentanti di maggior spicco del cattolicesimo liberale dell'Ottocento. E differenti lo sono state in quelli del Novecento. Difatti, se tradizionale fu la formazione filosofica - presso l'Università Gregoriana - di Luigi Sturzo (1871-1959); nell'orizzonte del pensiero empirista di tipo anglosassone si articolano le riflessioni filosofiche di Luigi Einaudi (1874-1961); mentre su basi soprattutto di teoria ermeneutica si collocano le argomentazioni "politiche" di Angelo Tosato (1938-1999), allievo alla Gregoriana di Bernard Lonergan e di Alonso-Schökel, De la Potterie, Lyonnet e Martini all'Istituto Biblico.

3.

Se è la differenza a caratterizzare le concezioni filosofiche dei cattolici liberali, l'idea di persona libera e responsabile attraversa il pensiero di tutti loro - pensiero in un modo o nell'altro, ma sempre in maniera decisiva - "illuminato" dal messaggio cristiano. È, infatti, l'idea di persona quella attorno alla quale ruotano e da cui sgorgano le proposte politiche dei cattolici liberali. Così, contro i difensori delle pretese dell'"ente collettivo", Taparelli afferma che «il Cattolicesimo [...], riguardando l'ente collettivo quale mezzo e la persona qual fine, prima vuole salvo il fine, la persona, poi le procaccia il sussidio quanto può maggiore, perfezionando anche l'ente sociale»; «il principio cattolico dice: rispetto della persona; l'eterodosso dice: idolatria dello Stato»⁷. Da qui la più netta presa di distanza del Taparelli dal monopolio sia pubblico che privato che riduce gli individui in servitù e la difesa della proprietà privata e della libertà economica regolata dal diritto e quindi «essenzialmente connessa con l'ordine morale». Questa, infatti, «è l'assoluta base necessaria di ogni vera libertà sociale: e coloro che vogliono trovare libertà senza diritte alzano un edificio senza fondamenti»⁸.

Da parte sua, Gioacchino Ventura, difensore di quella "società naturale" che è la famiglia, convinto della funzione primaria della proprietà (una donazione "consacrata" dal Vangelo - ma "donazione a titolo oneroso"), attribuisce allo Stato solo il potere militare e quello giudiziario insistendo sui limiti di quello legislativo in quanto lo Stato non ha il diritto di intervenire su quelle società naturali, a cominciare dalla famiglia, che sono i corpi intermedi: «famiglie sviluppate». Contrario al razionalismo illuminista - astratto e senza storia, ignaro della funzione e della forza delle tradizioni - e avverso alla politica centralista della Francia post-rivoluzionaria, Ventura vede un nesso inscindibile tra libertà e autonomia dei poteri decentrati: «Decentralizzare! Questa parola riassume essa sola tutto il grande sistema politico. La sua affermazione sarebbe il ristabilimento del governo cristiano, o dell'arte di lasciar fare, sulle rovine del governo pagano, o dell'arte di fare tutto»⁹. Questa, ad avviso di Ventura, sarebbe «la sola rivoluzione giusta, la sola legittima, la sola cristiana e la

6. C. GRAY, A. Rosmini e L. Taparelli d'Azeglio, in «Rivista Rosminiana», XIV, 2, 1920, p. 3.

7. *La libertà in economia*, 1860, p. 428 e p. 430.

8. Op. cit., p. 38.

9. *Il potere pubblico. Le leggi naturali dell'ordine sociale*, 1859, p. 465.

sola potente per terminare l'era funesta delle rivoluzioni». Da qui anche la difesa della libertà di insegnamento e la decisa avversione alla riforma scolastica francese del 1850. Ma da qui anche la sua proposta di una confederazione di Stati italiani sotto la presidenza del Sommo Pontefice.

4.

Rilevanza rivestono le considerazioni di Raffaello Lambruschini sul rapporto tra autorità e libertà: «É necessaria la libertà, è necessaria l'autorità [...]., Ma la ragione stessa che mostra necessaria l'autorità, ne manifesta altresì la natura ed il fine. L'autorità è un aiuto porto all'uomo, perché egli sia quel che dev'essere; perché acquisti la pienezza delle sue attive potenze e ne faccia uso: è dunque un soccorso e quasi un compimento dell'umana libertà; non ne è la distruzione: è dunque un istrumento del bene dell'uomo sopra l'uomo: è un uffizio»¹⁰. Le istituzioni, pertanto, non vanno né deificate né adorate: è l'uomo che costruisce le istituzioni e non viceversa. In breve: «Le istituzioni politiche sono un mezzo, non un fine»¹¹. Esse servono alla realizzazione dei fini individuali. E chiare diventano, nell'orizzonte delle idee ora accennate, le considerazioni di schietta natura liberale sviluppate dal Lambruschini sulla proprietà privata ("L'uso della libertà economica è scuola all'uso della libertà politica"), sulla politica finanziaria ("Di fronte all'interesse di chi spende, v'è l'interesse, anzi il bisogno di coloro per cui si spende"), su un'economia di mercato "regolata", sulle elezioni ("ché il suffragio sia posto possibilmente al coperto da ogni specie di circonvenzione, da ogni specie di morale coazione"). E quel che più importa è che «a volere che ciascuno goda, per quanto è possibile nel consorzio umano, della libertà sua, bisogna far sì che egli rispetti la libertà altrui; bisogna impedirgli che la possa offendere, bisogna porre dei limiti che ciascuno rispetti»¹². La libertà è inseparabile dalla moralità; e la moralità trova la sua base più sicura in quella fede religiosa che ci vuole tutti fratelli.

«Io laico in tutti i sensi [...]» - scriverà Manzoni al Rosmini in una lettera del 28 febbraio 1843 - fiero di portare avanti in armonia sia la sua "cattolicità" sia la sua "laicità"¹³. Considerato da G. Candeloro¹⁴ come l'iniziatore del liberalismo cattolico italiano, Manzoni lo è per la ragione che egli, sia nelle sue opere letterarie che negli scritti più direttamente impegnati in ambito storiografico o moralistico, assume come unico criterio per interpretare e valutare eventi storici e istituzioni politiche le sofferenze e le gioie e le scelte di coscienza dei singoli individui. Interpretazioni deterministiche dei fatti storici e di comportamenti umani, difesa della ragione di Stato, l'esaltazione dei "geni politici" e della guerra la sostituzione del principe con principi dogmatici dalle conseguenze cariche di tragedie (come nel caso di Robespierre), l'idolatria del potere, la giustificazione utopistica di sacrifici certi della generazione presente in nome di ipotetici paradisi per le generazioni future - sono tutte idee respinte dal Manzoni. Rifiutate esattamente in nome di una concezione della persona umana che è responsabile, illuminata e fortificata dalla fede della Provvidenza - quella fede che, come egli scrive nel cap. VII delle *Osservazioni sulla morale cattolica* (1819) - ha accompagnato martiri come Ignazio di Antiochia o come quei cristiani, di cui si parla nella lettera spedita nel 112 d. C. da Plinio a Traiano, i quali ebbero il coraggio di opporsi al potere "assoluto" dell'impera-

10. In «La Patria.», 25 agosto 1847, in *Scritti di varia filosofia e religione*, cit.

11. In «Il Conciliatore», 29 aprile 1849.

12. In «La Patria», 16 luglio 1847.

13. Cfr. U. MURATORE, "Io laico in tutti i sensi": Manzoni, Rosmini e lo spirito laico, in AA. VV., *La coscienza laica. Fede, valori, democrazia*, Edizioni Rosminiane, Stresa, 2009, p. 171 ss.

14. *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, 1953.

tore romano, di dissacrare e relativizzare questo potere in nome dell' "Assoluto trascendente": Kaysar non è Kyrios. È ben vero che la cristianità nel corso della storia si è resa responsabile di crudeltà commesse con il pretesto della religione, senonché - fa presente Manzoni - «si può sempre asserire che quelli i quali le hanno commesse, furono infedeli alla legge che professavano; che questa li condanna. Nelle persecuzioni gentilesche, invece, nulla può essere attribuito a inconseguenza dei persecutori, a infedeltà alla loro religione, perché questa non aveva fatto nulla per tenerli lontani da ciò». La verità è che «l'idea della moralità quale l'ha rivelata il Vangelo, è tale che nessun sistema di morale venuto dopo [...] non ha potuto lasciar di prenderne qualcosa».

5.

Se spunti di liberalismo sono rinvenibili nel pensiero di Gioberti - si pensi al suo rifiuto "della forza dei despoti", alla necessità della contrapposizione e della disputa tra partiti politici (perché «senza opposenti non può aver luogo vera deliberazione; perché nella dialettica civile, come nella scientifica e naturale, il conflitto è necessario all'accordo; e il vero del falso delle obiezioni, il certo della dubbiozza»¹⁵), alla libertà di stampa («La libertà di stampa è un dovere e un diritto [...]. I fautori della stampa serva non conoscono l'ordine della provvidenza»¹⁶), alla necessità e urgenza dell'istruzione gratuita in vista di una consapevole partecipazione alla vita politica («Senza istruzione gratuita verso le classi povere [...] non vi è governo libero e civile che sia degno di questo nome [...]. Il saper leggere e scrivere è il correlativo necessario della libertà di stampare, che è la prima delle guarentigie»¹⁷).

La più consistente elaborazione della prospettiva liberale da parte di un cattolico nel secolo XIX la troviamo nell'opera di Antonio Rosmini, la cui filosofia politica consiste in un articolato sforzo teso a delimitare l'area del "politico" in relazione alla libertà di azione delle singole persone. E va subito sottolineato che, per Rosmini, risulta fondamentale, in vista della libertà della persona, la questione della proprietà. La proprietà - egli scrive ne *La filosofia del diritto*, 1841-1843, vol. I, p. 158 - esprime veramente quella stretta unione di una cosa con una persona [...]. La proprietà costituisce una sfera intorno alla persona, di cui la persona è il centro: nella qual sfera niun altro può entrare». La proprietà privata è uno strumento di difesa della persona dall'invasione dello Stato: «la persona è diritto sussistente»¹⁸. «Le persone sono principio e fine dello Stato. Sono esse che costituiscono, che assegnano lo scopo e i limiti, per cui lo Stato e tutti gli organi statali sono dei semplici mezzi per le persone che ne sono realmente il fine». Di conseguenza, ben si comprende che «il governo civile opera contro il suo mandato, quand'egli si mette in concorrenza co' cittadini, o 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 si mette alla testa di tali imprese»¹⁹. È questa una limpida formulazione di quello che si chiama *principio di sussidiarietà* -

15. *Del rinnovamento civile d'Italia*, 1851, II, p. 18.

16. *Della Riforma cattolica*, 1856, pp. 19-20.

17. *Del rinnovamento civile dell'Italia*, II, pp. 20-21.

18. Op. cit., p. 191.

19. *Filosofia del diritto*, VI, p. 1478.

principio di fondo della concezione liberale e costantemente sottolineato in documenti ufficiali della Chiesa cattolica come la *Quadragesimo Anno* (1931), la *Pacem in terris* (1963), la *Centesimus Annus* (1991) e la *Caritas in veritate* (2009).

D'altra parte, principio e fine dello Stato, le persone sono soltanto esse (e non la "società", la "classe" o "una ineluttabile legge della storia", ecc.) ad essere responsabili di quanto accade nella vita associata degli uomini. «La ragione di tutti gli avvenimenti sociali - leggiamo nella *Filosofia della politica* - si trova nell'uomo, elemento della società. Tutto ciò che nasce nelle nazioni, sopra una scala più grande e con altre proporzioni, preesiste in germe nella mente degli individui che le compongono»²⁰. La persona, però, è fallibile e la società non è mai perfetta. Scrive il Rosmini in una nota pagina sempre della *Filosofia della politica*, p. 100: «Il perfettismo, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio; pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione di limiti naturali delle cose». Il perfettista ignora «il gran principio della limitazione delle cose». Non si rende conto che la società non è composta da «angeli confermati in grazia», quanto piuttosto da «uomini fallibili». E non va dimenticato che ogni governo «è composto di persone che, essendo uomini, sono tutti fallibili».

Il perfettismo - teoria dal carattere decisamente anti-cristiano - viene abbracciato da tutti gli utopisti. Costoro, «profeti di smisurata felicità», mentre promettono il paradiso in terra si adoperano alacramente a costruire per i propri simili molto rispettabili inferni. L'utopia - scrive Rosmini - «lungi dal felicitare gli uomini, scava loro l'abisso della miseria [...]: lungi dal pacificarli, introduce la guerra universale sostituendo il fatto al diritto [...]; lungi da temperare il potere dei governi lo rende assolutismo; lungi da aprire la concorrenza di tutti a tutti i beni, distrugge ogni concorrenza [...]]»²¹.

La "lusinghevole promessa" dei "celebri utopisti moderni". cioè di comunisti come Robert Owen - scrive Rosmini in *Saggio sul comunismo e socialismo* (1849) - comporta l'immediata «totale distruzione della umana libertà». Con la promessa di "felicitare la terra", l'utopia sociale «recide la radice di tutti i doveri, e perciò anche di tutti i diritti dell'uomo, e asciuga la fonte di tutti i suoi beni individuali e sociali: la libertà». Su questo argomento, come anche su altri, Rosmini troverà un convinto seguace in Gustavo di Cavour (1806-1864), fratello di Camillo, Gustavo, liberale cattolico "... con lo scritto *Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement* (1846), si fece promotore dell'idea per cui il comunismo non doveva venir represso con la violenza; esso, piuttosto, «andava combattuto sul piano ideale, morale e culturale, attraverso la diffusione di sani principi, di ordine metafisico ed economico, tra le classi dirigenti e le classi popolari»²².

Il perfettista non riesce a capire che la realtà sociale, istituzioni e avvenimenti non sono e non saranno mai totalmente nelle nostre mani; egli non conosce o non riconosce quell'«eterno principio ontologico» stando al quale «l'esistenza di un bene impedisce talora di *necessità* quella di un altro maggiore; come pure l'esistenza di un bene ha sovente connessa l'esistenza di alcuni mali, come l'esistenza di un male ha connesso quella di alcuni beni», E questo non lo capirono neppure quegli eredi del «soggettivismo» del pensiero moderno che furono gli Illuministi. La dea Ragione è il

20. *Filosofia della politica*, 1858, IV, p. 295.

21. *Filosofia della politica*, pp. 114-116.

22. M. TRINCALI, *Antonio Rosmini e il marchese Gustavo Benso di Cavour, Quaderni dell'Istituto Acton*, Roma, Grand Rapids, 2003, p. 22.

simbolo di un uomo che presume di sostituirsi a Dio e di poter creare una società perfetta. Problemi gravi, nella Francia dell'epoca, ve n'erano; e v'era pure - nella popolazione come ovunque, sempre - «una parte irrequieta, perché straziata dai propri vizi, una parte empia». Ebbene, quanto accadde fu che «capitanarono questa canaglia i cosiddetti filosofi senza logica del secolo XVIII; e giovandosi del reale bisogno di progresso che aveva la civil società, presero ad incitarla [...]. La società si affidò ai primi capitani che le si offersero, dirò anche agli unici. Sventura! erano dei sofisti, degli empî! Così la causa del progresso si trovò orribilmente avvolta in quella delle passioni politiche, atee, anarchiche, mille idee si rimescolarono, si urtarono, ne nacque il caos, e dalle menti passò purtroppo nella realtà della vita»²³. Con argomenti diversi, critici dei danni prodotti dalla Rivoluzione francese e del sottostante pensiero illuministico furono anche il padre Ventura e il Manzoni.

Antiperfettista, a motivo di quella che egli chiama l'«infermità degli uomini», Rosmini si affretta a far presente che la sua critica al perfettismo «non è volta a negare la perfettibilità dell'uomo e della società. Che l'uomo sia continuamente perfettibile fin che dimora nella presente vita, egli è un vero prezioso, è un dogma del Cristianesimo». L'antiperfettismo rosminiano equivale, pertanto, ad un impegno maggiore. E antiperfettista anche perché fallibilista, Rosmini con impareggiabile acume si affida a quella che egli chiama «lunga, pubblica, libera discussione». Gli uomini, di cui un popolo è composto, non si intendono e non migliorano «[...] se non contrastano insieme con calore; se gli errori non escono dalle menti e, manifestati appieno, sotto tutte le forme combattuti; se le idee imperfette dei singoli non ricevono perfezione dallo scontro con le idee di tutti [...]»²⁴.

Critico dell'astrattismo antistorico di quei "razionalisti" che, sotto il segno dello Stato onnipotente e perfettamente razionale, avrebbero voluto negare la tradizione, secoli di storia, e cancellare istituzioni - come la proprietà o la famiglia (i "corpi intermedi") - frutto di una lunga evoluzione, non sempre intenzionale -, Rosmini, in sintesi, ha proposto una filosofia estremamente attenta alle concrete situazioni umane e sociali, sempre preoccupato della libertà e della dignità della persona umana. Preoccupazione che, ad esempio, emerge ancora nella sua critica all'assistenzialismo e nella sua battaglia per la libertà di insegnamento. «I padri di famiglia - scrive Rosmini - hanno dalla natura e non dalla legge civile il diritto di scegliere per maestri ed educatori della loro prole quelle persone nelle quali ripongono maggior confidenza»²⁵. Lucido sugli effetti liberticidi del monopolio statale dell'istruzione, Rosmini non lo è da meno sui danni prodotti dall'assistenzialismo statale. «La beneficenza governativa - egli scrive - ha un ufficio pieno in vista delle più gravi difficoltà, e può riuscire, anziché di vantaggio, di gran danno, non solo alla nazione, ma alla stessa classe indigente che si pretende beneficiare; nel qual caso, invece di beneficenza è crudeltà. Ben sovente è crudeltà anche perché dissecca le fonti della beneficenza privata [...]»²⁶.

6.

Una trattazione del liberalismo teorizzato dai pensatori cattolici nel XX secolo non può ignorare il contributo di pensiero e di azione di quel liberale cattolico che fu Luigi Einaudi (1874-1961). Tuttavia vale qui la pena far notare che i presupposti filosofici del liberalismo di Einaudi non si trovano in una di quelle concezioni filosofiche che - come, per esempio, il tomismo, lo spiritualismo o l'ontologismo - interessano la storia delle "filosofie cristiane". Il nucleo teorico centrale che informa

23. *Filosofia del diritto*, II, p. 240.

24. *Filosofia del diritto*, II, p. 746.

25. *Della libertà di insegnamento*, in *Scritti vari di metodo e di pedagogia*, vol. 2, cap. VI, p. 92.

26. *Scritti politici*, a cura di U. MURATORE, Edizioni Rosminiane, Stresa, 1997, p. 306.

la riflessione economica, politica e sociale di Einaudi è la tesi gnoseologica della umana fallibilità. Solo la rinuncia alla pretesa di essere in possesso della verità assoluta è la prima garanzia della libertà. Difatti, chi, come il totalitario di destra o di sinistra, è convinto di essere il possessore o l'interprete di verità assolute, di fondamenti incontestabili o incontrovertibili della propria verità, sarà divorato dallo zelo di imporre agli altri, magari con lacrime e sangue, questa presunta verità. Ed ecco, invece, che il liberalismo, afferma Einaudi, è "il metodo di libertà" - un metodo che «riconosce sin dal principio il potere di versare nell'errore e auspica che altri tenti di dimostrare l'errore e di scoprire la via buona alla verità»²⁷. E la via buona alla verità è quella di chi «sa che, solo attraverso l'errore, si giunge, per tentativi sempre ripresi e mai conclusi, alla verità. Nella vita politica la libertà non è garantita dai sistemi elettorali, dal voto universale o ristretto, dalla proporzionale o dal prevalere della maggioranza nel collegio uninominale. Essa esiste purché esista la possibilità di discussione, della critica. *Trial and error*, possibilità di tentare e di sbagliare, libertà di critica e di opposizione; ecco le caratteristiche dei regimi liberi»²⁸. E in un regime libero la libertà è indivisa, vale a dire che le libertà politiche senza la libertà economica, sono illusioni. Da qui l'avversione di Einaudi nei confronti delle "assurde teorie" economiche e politiche del socialismo, ma anche la sua polemica con Benedetto Croce, per il quale il liberismo non avrebbe «un legame di piena solidarietà col capitalismo o col liberismo economico o col sistema economico della libera concorrenza»²⁹.

Simile posizione è, ad avviso di Einaudi, del tutto inconsistente in quanto una società senza economia di mercato sarebbe oppressa da «una forza unica - dicasi burocrazia comunista od oligarchia capitalistica - capace di sovrapporsi alle altre forze sociali», con la conseguenza «ad uniformare e conformare le azioni, le deliberazioni, il pensiero degli uomini»³⁰. «Un vero restringimento al cuore» confessa di aver provato Einaudi davanti a «un tanto pensatore» il quale sostiene che protezionismo, comunismo, regolamentarismo e razionalizzazione economica possono, a seconda delle circostanze storiche, diventare mezzi «di elevamento morale e di libera spontanea creatività umana». E tutto ciò quando è constatabile che ipertrofia dello Stato e monopoli sono storicamente nemici della libertà. La realtà è che monopolismo e collettivismo sono «ambidue sono fatali alla libertà», in quanto eseguono la centralizzazione dei mezzi di produzione ed è chiaro, come sintetizzerà Hayek, che chi possiede tutti i mezzi stabilisce tutti i fini. Di conseguenza, tra i principali compiti dello Stato liberale vi è la lotta ai monopoli, a cominciare dal monopolio dell'istruzione. Solo all'interno di precisi limiti, cioè all'interno delle regole dello Stato di diritto, economia di mercato e libera concorrenza possono funzionare da fattori di progresso. Lo Stato di diritto equivale «all'impero della legge», e *l'impero della legge è condizione per l'anarchia degli spiriti*. Il cittadino «deve ubbidienza alla legge; ma a nessun altro fuori che alla legge» - legge che deve essere «una norma nota e chiara, che non può essere mutata per arbitrio da nessun uomo, sia esso il primo dello Stato».

Dunque: uguaglianza giuridica di tutti i cittadini davanti alla legge; e, dalla prospettiva sociale, uguaglianza delle opportunità sulla base del principio che «in una società sana l'uomo dovrebbe poter contare sul minimo necessario per la vita» - un minimo che sia «non un punto di arrivo, ma

27. *Scuola e libertà*, in *Prediche inutili*, Einaudi, Torino, 1959, p. 60.

28. Ibid.

29. B. CROCE, *Liberismo e liberalismo*, rist. in B. CROCE - L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, Ricciardi, Napoli, 1957, pp. 14-15

30. L. EINAUDI, *Temi per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico*, in B. CROCE - L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, cit., p. 135

di partenza; una assicurazione data a tutti gli uomini perché tutti possano sviluppare le loro attitudini»³¹. Netta appare, quindi, la differenza tra la concezione del liberale e quella del socialista, nonostante che l'uno o l'altro siano animati dallo stesso ideale di elevamento materiale e morale dei cittadini: «L'uomo liberale vuole porre norme, osservando le quali risparmiatori, proprietari, imprenditori, lavoratori possano liberamente operare, laddove l'uomo socialista vuole soprattutto dare un indirizzo, una direttiva all'opera dei risparmiatori, proprietari, imprenditori, lavoratori anzidetti. Il liberale pone la cornice, traccia i limiti dell'operare economico, il socialista indica o ordina le maniere dell'operare»³². Per tutto ciò, fa presente Einaudi, è «una grossolana favola» l'idea stando alla quale il liberalismo sarebbe assenza dello Stato o assoluto lasciar fare o lasciar passare: «Che i liberali siano fautori dello Stato assente, che Adam Smith sia il campione assoluto del lasciar fare e lasciar passare sono bugie che nessuno studioso ricorda; ma, per essere grosse, sono ripetute dalla più parte dei politici, abituati a dire "superata" l'idea liberale; non hanno letto mai nessuno dei libri sacri del liberalismo e non sanno in che cosa esso consista»³³.

7.

Liberale-cattolico Luigi Einaudi, cattolico-liberale Luigi Sturzo (1871-1962). Alunno nei seminari di Acireale e successivamente di Noto e di Caltagirone; studente poi alla Gregoriana, dove si laurea nel 1898, Sturzo riceve una formazione filosofica di tipo tradizionale, cioè sostanzialmente tomista Definirà Sanseverino, Taparelli e Liberatore come «i tre più grandi e geniali rappresentanti [del neotomismo], i quali vollero riallacciare le spente tradizioni della scolastica pura dei secoli XIII e XIV, cercando di seguire i passi della filosofia moderna»³⁴. Professore nel seminario di Caltagirone, nel 1900, commenta i *Principi di economia politica* del Liberatore, che erano stati pubblicati l'anno avanti, e sin da allora, come notato da Gabriele De Rosa, egli aveva abbracciato l'idea per cui «senza capitali cesserebbe quasi del tutto ogni produzione di ricchezza e i popoli continuerebbero a rimanere schiavi della miseria».

Persuaso della bontà del movimento di Romolo Murri, nel 1902 Sturzo guida i cattolici di Caltagirone nelle elezioni amministrative e ottiene 7 seggi su 40. Nel 1906 pubblica *Sintesi sociali*, un insieme di saggi che si rifanno alle concezioni di Giuseppe Toniolo. Favorevole alla guerra di Libia (1911), nel 1915 Sturzo viene eletto vice-presidente dell'Associazione Nazionale dei Comuni Italiani. Il 18 gennaio del 1919, dall'albergo Santa Chiara di Roma, Sturzo diffonde l'appello *A tutti i liberi e forti*, con il quale nasceva il Partito Popolare Italiano. Il 1 novembre 1919, Antonio Granisci annotava. «La costituzione del Partito Popolare ha una grande importanza e un gran significato nella storia della nazione italiana [...]. I popolari creano l'associazionismo, creano la solidarietà dove il socialismo non potrebbe farlo, perché mancano le condizioni obiettive dell'economia socialista; creano almeno l'aspirazione all'associazionismo e alla solidarietà [...]. Perciò non fa paura ai socialisti l'avanzata impetuosa dei popolari, non fa paura il nuovo Partito che ai sessantamila tesserati del partito socialista contrappone i suoi seicentomila tesserati. I popolari stanno ai socialisti come Kerenski a Lenin». Ben diverso da quello di Gramsci è il giudizio che sul Partito Popolare dette, invece, un liberale cattolico come il padovano Novello Papafava (1899-1973), il quale in uno scritto

31. *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 80.

32. *Liberalismo e socialismo*, in *Prediche inutili*, cit., p. 222.

33. *Ibid.*, p. 217.

34. L. STURZO, *La filosofia neotomista e il movimento moderno della filosofia cristiana*, in *Scritti inediti*, vol. I (1890-1924), a cura di F. PIVA, Edizioni Cinque Lune - Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1974, p. 105.

dal titolo *Popolari e liberali* - apparso in "Rivoluzione liberale" nel maggio del 1922 - affermava: «Con l'abolizione del non expedit, la Chiesa dimostrava di rassegnarsi allo stato liberale; autorizzando la costituzione del partito popolare, essa invece lo ha riconosciuto e accettato. Questa è la grande importanza storica del P.P.I. La Chiesa, immobile nella lettura si è dimostrata ancora una volta agile nello spirito poiché essa non si è opposta alla formazione di un partito che concreta nella pratica i postulati vitali della democrazia cristiana. Il P.P.I. si dichiara democratico, parlamentarista, e fautore della libertà della scuola. Quale programma potrebbe essere più liberale di questo?».

Ostile a Giolitti, Sturzo non si unì con i socialisti; e così il fascismo trovò un ostacolo in meno nella sua avanzata nella conquista del potere. Le prime persecuzioni e gli ammonimenti ecclesiastici a non creare difficoltà alla Santa Sede indussero Sturzo, dopo le elezioni del 1924, a lasciare l'Italia. Il suo esilio dura ventidue anni: prima a Parigi, poi a Londra (1924-1940) e infine a New York, sino alla fine dell'agosto del 1946, quando si imbarca per il ritorno in Italia, dove giunge il 5 di settembre. Il 17 dicembre del 1952 Luigi Einaudi, presidente della Repubblica, lo nomina senatore a vita. Sturzo si iscrive al gruppo misto del Senato. Nel 1953 appare *Coscienza politica*. Muore l'8 agosto del 1959. La sua, ha scritto Francesco Malgari, «fu una sorta di predica nel deserto: la predica di un profeta disarmato, scomodo e fastidioso».

A Londra Gaetano Salvemini incontra Luigi Sturzo, la cui amicizia egli considererà come «uno dei più begli acquisti» della sua vita. E nel libro *Dei ricordi di un fuoriuscito 1922-1923* scriverà che don Sturzo «è un liberale. Il clericale domanda la libertà per sé in nome del principio liberale, salvo a sopprimerla negli altri, non appena gli sia possibile, in nome del principio clericale. Don Sturzo non è un clericale. Ha fede nella libertà per tutti e sempre». E se Antonio Rosmini è il riferimento maggiormente consistente del cattolicesimo liberale italiano dell'Ottocento, don Luigi Sturzo lo è per il Novecento.

24 aprile 1951: «La democrazia vera non è statalista»³⁵.

4 ottobre 1951: «Io non ho nulla, non possiedo nulla, non desidero nulla. Ho lottato tutta la mia vita per una libertà politica completa ma responsabile. La perdita della libertà economica, verso la quale si corre a gran passo in Italia, seguirà la perdita effettiva della libertà politica, anche se resteranno le forme elettive di un parlamento apparente che giorno per giorno seguirà la sua abdicazione di fronte alla burocrazia, a sindacati e agli enti economici, che formeranno la struttura del nuovo Stato più o meno bolscevizzato. Che Dio disperda la mia profezia»³⁶.

6 ottobre 1951: Sturzo lamentava: «Quel poco che ci mette l'iniziativa privata da sola, al di fuori dei contatti ibridi e torbidi con lo Stato, è merito di imprenditori intelligenti, di tecnici superiori, di mano d'opera qualificata, della vecchia libera tradizione italiana. Ma va scomparendo sotto l'ondata dirigista e monopolista»³⁷.

18 ottobre 1951: «Il paternalismo dello Stato verso gli enti locali, con sussidi, concorsi, aiuti e simili, toglie il senso della responsabilità della pubblica amministrazione e concorre in gran parte a deformare al centro il vero carattere del deputato. Era questi un servo degli elettori anche prima del fascismo, ma oggi arriva perfino ad essere il trafficante degli interessi dei parassiti dello Stato»³⁸.

35. L. STURZO, *Politica di questi anni (1950-1951)*, in *Opera Omnia*, vol. XI, Zanichelli, Bologna, p. 396.

36. L. STURZO, *Opera Omnia*, vol. XII, p. 75.

37. Ibidem.

38. L. STURZO, *Opera Omnia*, vol. XI, cit., p. 250.

4 novembre 1951: «Oggi si è arrivati all'assurdo di voler eliminare il rischio per attenuare le responsabilità fino ad annullarle [...]. Gli amministratori, i direttori, gli esecutori degli enti statali sanno in partenza che se occorrono prestiti, garantisce lo Stato; se occorre lavoro dovrà trovarlo lo Stato; se si avranno perdite si ricorrerà allo Stato; se si produce male ripara lo Stato; se non si conclude un gran ché, i prezzi li mantiene alti lo Stato. Dov'è il rischio? svaporato. E la responsabilità? svanita. E l'economia? compromessa [...]. In Italia oggi, solo le aziende dei poveri diavoli possono fallire; le altre sono degne di salvataggio, entrando per questa porta a far parte degli enti statali, parastatali e pseudo-statali. Il rischio è coperto in partenza, anche per le aziende che non sono statali, ma che hanno avuto gli appoggi dello Stato. In un paese, dove la classe politica va divenendo ... impiegatizia [...]; dove la classe economica si stabilizza; dove la classe salariale va divenendo classe statale, non solo va a morire la libertà economica, ma pericola la libertà politica [...]»³⁹.

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

6 dicembre 1952: «Lo statalismo non risolve mai i problemi economici e per di più impoverisce le risorse nazionali; complica le attività individuali, non solo nella vita materiale e degli affari, ma anche nella vita dello spirito»⁴⁰.

13 maggio 1954: «La Pira crede che il problema da risolvere sarebbe quello di arrivare alla totalità del sistema finanziario in mano allo stato [...]. La sicura affermazione di La Pira che il mondo civile vada verso la soppressione di ogni libertà economica, per affidare tutto allo stato, deriva da una non esatta valutazione delle fasi monetarie, finanziarie ed economiche del dopoguerra sia in America che in Europa [...]. Questo io lo chiamo statalismo, e contro questo dogma io voglio levare la mia voce senza stancarmi finché il Signore mi darà fiato; perché sono convinto che in questo fatto si annidi l'errore di far dello Stato l'idolo: Moloch o Leviathan che sia. Intanto, fissiamo bene le idee: La Pira, da buon cristiano non vuole altro Dio fuori dal vero Dio. Per lui, come per me, lo Stato è un mezzo, non è fine, neppure il fine. Egli è lo statalista della povera gente; ed è arrivato, attraverso la povera gente, a pensare che lo Stato, tenendo in mano l'economia, possa assicurare a ciascun cittadino il suo minimo vitale. L'errore degli statalisti, siano conservatori o democratici, paternalisti o totalitari, consiste proprio in tale credenza, mentre la storia non ci dà un solo esempio di benessere economico a base di economia statale, sia questa la monarchica o l'imperiale dell'ancien régime, sia la dittatoriale di tempi recenti e sia la comunista dei nostri giorni. Chi vuole un esempio pratico, confronti la Cecoslovacchia del 1919-'37 (repubblica libera), con la Cecoslovacchia del 1945-'47 (repubblica controllata) e la Cecoslovacchia di oggi (paese satellite comunistizzato)»⁴¹.

23 maggio 1954: «Io contesto a La Pira la sua concezione dello Stato moderno: egli scrisse la frase da me citata, che "la economia moderna è essenzialmente di intervento statale". Se le parole valgono per quel che suonano, quell'essenzialmente toglie allo Stato moderno la caratteristica di Stato di diritto e lo definisce Stato totalitario [...]. La mia difesa della libera iniziativa è basata sulla

39. L. STURZO, *Opera Omnia*, vol. XII, cit., p. 101.

40. L. STURZO, *Opera Omnia*, vol. XII, p. 325.

41. L. STURZO, *Statalista, La Pira?*, in «Giornale d'Italia», 13 maggio 1954.

convinzione scientifica che l'economia di Stato non solo è anti-economica ma comprime la libertà e per giunta riesce meno utile, o più dannosa, secondo i casi, al benessere sociale»⁴².

27 marzo 1955: «L'errore fondamentale dello statalismo è quello di affidare allo Stato attività a scopo produttivo, connesse ad un vincolismo economico che soffoca la libertà dell'iniziativa privata. Se nel mondo c'è stato effettivo incremento di produttività che ha superato i livelli delle epoche precedenti ed ha fatto fronte all'incremento demografico, lo troviamo nei periodi e nei paesi a regime libero basato sull'attività privata singola o associata»⁴³.

3 maggio 1955: «[...] mi permetto di aggiungere il voto che [...] si tenga fermo il principio della libertà economica, elemento necessario in regime democratico; cardine di prosperità e spinta al progresso»⁴⁴ ()

Si potrebbe seguire a riportare pensieri di tono simile dagli scritti di Sturzo. Ecco il più caustico e più breve: «Lo Stato è per definizione inabile a gestire una semplice bottega di ciabattino»⁴⁵ (11 agosto 1951). E se lo Stato è incapace di amministrare una bottega di ciabattino, come è stato possibile che in Italia sia stato affidato allo Stato il quasi-monopolio della scuola? In un lungo articolo del luglio del 1947, intitolato *La libertà della scuola*, don Sturzo, tra l'altro, scriveva: «Finché la scuola in Italia non sarà libera, nemmeno gli italiani saranno liberi»⁴⁶. E ancora in *Scuola e diplomi* (1950): «Ogni scuola, quale che sia l'ente che la mantenga, deve poter dare i suoi diplomi non in nome della repubblica, ma in nome della propria autorità: sia la scuolella elementare di Pachino o di Tradate, sia l'Università di Padova o di Bologna, il titolo vale la scuola. Se la tale scuola ha una fama riconosciuta, una tradizione rispettabile, una personalità nota nella provincia o nella nazione, o anche nell'ambito internazionale, il suo diploma. sarà ricercato; se, invece, è una delle tante, il suo diploma, sarà uno dei tanti»⁴⁷. Questo scriveva Sturzo il 21 febbraio del 1950. E il 17 giugno del 1952, nel suo ricordo di Maria Montessori, osservava: «Mi son più volte domandato perché da quarantacinque anni ad oggi, il metodo Montessori non sia stato diffuso nelle scuole italiane. Allora come oggi, debbo dare la stessa risposta: si tratta di vizio organico del nostro insegnamento: manca la libertà; si vuole l'uniformità; quella imposta da burocrati e sanzionata da politici. Manca anche l'interessamento pubblico ai problemi scolastici: alla loro tecnica, all'adattamento dei metodi, alle moderne esigenze. Forse c'è di più: una diffidenza verso lo spirito di libertà e di autonomia della persona umana, che è alla base del metodo Montessori. Si parla tanto di libertà e di difesa della libertà; ma si è addirittura soffocati dallo spirito vincolistico di ogni attività associata dove mette mano lo Stato; dalla economia che precipita nel dirigismo, alla politica che marcia verso la partitocrazia, alla scuola che è monopolizzata dallo Stato e di conseguenza burocratizzata»⁴⁸.

8.

Angelo Tosato, sacerdote cattolico, esegeta di ottimo livello, rappresenta una figura di primo piano nella tradizione del liberalismo cattolico. Nato a Venezia nel 1938, compiuti gli studi liceali a

42. L. STURZO, *Opera Omnia*, vol. XIII, cit., pp. 40-49.

43. L. STURZO, *Opera Omnia*; vol. XIII, cit., pp. 154-155.

44. L. STURZO, *Opera Omnia*, vol. XIII, pp. 171-172.

45. L. STURZO, *Opera Omnia*, vol. XII, cit., p. 29.

46. L. STURZO, *La libertà della scuola*, in *Opera Omnia*, terza serie, vol. V, Edizioni Cinque Lune, Roma, 1986, pp. 213-223; rist. in L. STURZO, *Difesa della scuola libera*, Città Nuova, Roma, 1995, p. 60.

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

48. L. STURZO, *Opera Omnia*, vol. XII, cit., pp. 83-84.

Roma, Tosato si laurea in giurisprudenza presso l'Università "La Sapienza" di Roma e in filosofia e teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Significativi per la sua formazione sono stati, alla Gregoriana, i corsi e i seminari di Bernard Lonergan e, all'Istituto Biblico, gli insegnamenti di docenti come Alonso-Schökel, De la Potterie, Lyonnet e Martini. Docente presso l'Università Lateranense, la Gregoriana e successivamente presso l'Istituto Biblico, Tosato è autore di importanti ricerche riguardanti soprattutto la storia di antiche istituzioni giuridiche e delle prime istituzioni cristiane - familiari, politiche ed economiche. Relativamente alle istituzioni familiari vanno segnalati i suoi studi sul matrimonio nel giudaismo antico e nel nuovo testamento; e relativamente alle istituzioni politiche i suoi scritti su Gesù e gli zeloti, sulla teocrazia nell'antico Israele, sul problema del potere politico degli israeliti al tempo di Gesù. Quanto alle istituzioni economiche, i più importanti studi di Tosato sono stati raccolti nel volume *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche* (Rubettino, 2002). Tosato si è spento in Roma il 30 aprile del 1999.

Nel primo capitolo della seconda parte Tosato rievoca la lettura ingenua, acritica, astorica e ascientifica dei testi sacri, nella quale si perpetua l'opinione circa la condanna evangelica della ricchezza e dei detentori della ricchezza, e circa l'esaltazione dei poveri e l'esortazione ad abbracciare lo stato di povertà. E proprio dinanzi al quadro che viene fuori dalla versione *vulgata* sull'insegnamento evangelico relativo alla ricchezza, Tosato reagisce affermando che si tratta di una *prospettiva dannosa e inattendibile*.

Dannosa sul piano teorico e sul piano pratico, l'opinione diffusa relativamente all'insegnamento evangelico circa la ricchezza è anche *inattendibile* in quanto contraria al più elementare buon senso e in quanto largamente contraddetta dalla prassi e combattuta dalla dottrina ufficiale della Chiesa. *Dannosa e inattendibile*, tale opinione - afferma Tosato - è anche *falsa*. È «una congerie di luoghi comuni»⁴⁹ che vanno smascherati tramite un attento studio esegetico. E la lettura esegetica dei testi evangelici - si tratta di pagine esemplari per acutezza e rigore—porta Tosato a concludere che il Vangelo non condanna come demoniaca la ricchezza terrena, ma denuncia piuttosto il fatto che essa sia caduta nelle mani del Demonio e dei suoi servitori; che il Vangelo non condanna i ricchi in quanto tali, ne impone loro di sbarazzarsi della loro ricchezza - il Vangelo piuttosto esalta il tradizionale loro dovere di fare elemosine. Così, tanto per semplificare, l'*aut aut* (si pensi al detto evangelico "Non si può servire a due padroni, ... non potete servire Dio e mammona") non sta - secondo Tosato - "tra Dio e ricchezza"; sta invece tra il "servire" (*douléuein*) a Dio e il "servire" (*douléuein*) alla Ricchezza (farsi schiavo della ricchezza, eleggendola a proprio Kyrios, elevandola al rango di Ricchezza, promuovendola a proprio Dio)⁵⁰. Soltanto in questo secondo caso - scrive Tosato - sussiste l'incompatibilità. Ed è così, allora, che «appare del tutto arbitrario leggere il detto in esame come una condanna radicale del perseguimento della ricchezza, quasi che la ricchezza sia di per sé demoniaca. Quel che il detto condanna è che il fedele proceda, lui, a modificare la natura della ricchezza, trasformandola in anti-Dio, rendendola demoniaca, Demonio»⁵¹.

La critica nei riguardi dell'interpretazione ingenua, falsa, dannosa e diffusa dei testi sacri relativi alla problematica della ricchezza e il denaro rappresenta un contributo di fondamentale importanza delle ricerche esegetiche di Tosato. E gli esiti da lui ottenuti lo hanno avvicinato al pensiero di Michael Novak, la cui opera *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo* apparve in traduzione italiana nel 1987 con una pregevole presentazione proprio di Tosato. Qui egli scriveva:

49. Op. cit. p. 326.

50. Op. cit., pp. 340-341.

51. Op. cit., p. 341.

«Dal confronto tra i socialismi reali (anche i più “liberalizzati”) e i capitalismi reali (anche i meno “socializzati”) emerge un’indicazione univoca: la strada che più e meglio conduce i popoli al benessere, elevandone maggiormente il tenore di vita, non è il sistema economico socialista, ma quello capitalistico»⁵². E aggiungeva: «L’anticapitalismo e il filosocialismo, che fino a ieri potevano venire ostentati come distintivi di elevatezza di mente e di nobiltà d’anima, appaiono oggi non di rado come indizio di arretratezza culturale e di asservimento a interessi di parte»⁵³. Certo, Tosato è d’accordo con Novak nell’affermare che il sistema capitalistico non riproduce l’Eden né tanto meno rappresenta il Regno di Dio. Ma, insieme a Novak, egli sostiene che, in ogni caso, «è quanto di meno peggio si sia riusciti finora ad attuare»⁵⁴.

E se i risultati del lavoro esegetico hanno avvicinato Tosato alla prospettiva cattolico-liberale di Novak, questi stessi risultati hanno sicuramente arricchito, ampliato, l’orizzonte offertoci da Novak e, soprattutto con la demolizione della lettura ingenua dell’insegnamento evangelico circa la ricchezza e ricchi, hanno strappato dalle mani degli avversari degli aderenti alla tradizione del cattolicesimo liberale l’arma più insidiosa. «Il Vangelo annunciato da Gesù a Israele, e affidato alla comunità cristiana per l’annuncio a tutte le genti è “il vangelo della grazia di Dio”. Della “grazia” e non della “disgrazia”. Questa “grazia” divina presuppone la bontà della natura umana e la perfezione, non la distrugge; segna un nuovo inizio della storia umana, non la sua fine; promuove ogni tipo di ricchezza, combatte ogni tipo di povertà»⁵⁵.

52. Op. cit., p. 460.

53. Op. cit., pp. 460-461.

54. Op. cit., p. 426.

55. Op. cit., p. 347.