

ISSN 2421-4736

Veritatis diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2020

Anno VI
Numero 11

(Primavera 2020)



Veritatis

ISSN

Direttore

Capo Redattore

Comitato di Redazione

Comitato Scientifico

*Direzione ed
amministrazione*

Editore

Progetto grafico

Indirizzo Web

**«Veritatis Diaconia» is
a Peer Reviewed Journal**

Numero 11, anno VI

Diaconia

2421-4736

Filippo Ramondino

Beniamino Di Martino

info@StoriaLibera.it

Beniamino Di Martino

Concetta Di Bella

Mauro Bontempi

Foca Accetta - *Deputazione di Storia Patria per la Calabria, Reggio Calabria*

Gaetano Currà - *Istituto Teologico Calabro di Catanzaro*

Gianni Fusco - *Libera Università Maria Ss.ma Assunta - LUMSA, Roma*

Emilio Salatino - *Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales" di Rende, Cosenza*

Prof. Mons. Filippo Ramondino

viale Bucciarelli 48

89900 Vibo Valentia

Tel. 338. 2088618

Club di Autori Indipendenti

Corso Garibaldi, 95

82100 Benevento

Attilio Conte

www.sannium.org/veritatis-diaconia

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a *referee* cieco. La documentazione resta agli atti.

Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di esperti non inseriti nel comitato scientifico. Agli autori è richiesto adeguarsi alla metodologia della rivista e di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Primavera 2020

Indice

Editoriale	5
GIOVANNI FORMICOLA	
<i>“Opzione Benedetto” : una proposta attuale?*</i>	9
MAURO BONTEMPI	
<i>Crisi, evoluzione e prospettive dello Stato Sociale (III parte)</i>	25
MAURIZIO BRUNETTI	
<i>Rallegrati, Vergine Madre di Dio! Sergej Rachmaninov, un “ponte” musicale tra Oriente e Occidente</i>	53
GUIDO MILANESE	
<i>Tolkien: inglese, professore, cattolico</i>	57
BENIAMINO DI MARTINO	
<i>Intorno all’“opzione per i poveri”. Alcune note di economia (I parte)</i>	61
RECENSIONI E SEGNALAZIONI	89
FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, <i>Sardegna ispanica</i> [Riccardo Pasqualin]	
<i>Martiri d’Albania (1945-1990)</i> [Gianandrea de Antonellis]	
GIUSEPPE LA TORRE, <i>Regale sacerdotium fidelium</i> [Filippo Ramondino]	
RICCARDO PASQUALIN, <i>Il Leone di Lonato. Saggi su Vittorio Barzoni (1767-1843)</i> [G. de A.]	
FILIPPO RAMONDINO, <i>Pastorale Sociale dei Vescovi in Calabria</i> [Giovanni Calcara]	
PEDRO DE RIBADENEYRA, <i>Il Principe cristiano</i> [Luigi Vinciguerra]	
<i>I beni temporali della Chiesa e altre riflessioni</i> [L. V.]	
GIGI DI FIORE, <i>Napoletanità</i> [G. de A.]	

Editoriale

Sostare un po' e raccogliersi (cfr. Mc 6,31). È l'esperienza che ci propongono ritiri ed esercizi spirituali. È certamente, oggi, la necessità pastorale della Chiesa militante, pellegrina nella storia. È, se vogliamo, anche il senso profondo di un convegno ecclesiale, di un sinodo, di un concilio. Tempo storico di decisione per l'esistenza (*metanoia*) che apre un processo di liberazione, accoglienza, purificazione e trasformazione, grazie alle dinamiche carismatiche della *diaconia*, *koinonia*, *marturia*. Anche per il Corpo mistico, la perfezione è alla fine, non al principio.

In verità, le difficoltà, inevitabili nel tempo, si risolvono, come sempre, e come ci ha assicurato nostro Signore, con la preghiera e la penitenza, “riposando” in lui. La parrocchia si salva, liberandola dalla “eresia dell'azione”, rimettendo al centro il tabernacolo e non l'ufficio parrocchiale. Così la diocesi si salva, quale centro di riferimento delle periferie, non aumentando le strutture (spesso vuote), ma guardando l'uomo concreto, che da religioso deve diventare credente, e da credente deve diventare discepolo, e, come persone di Chiesa, da animatori-operatori ad evangelizzatori-testimoni, avendo come punto chiaro di riferimento non le opinioni della maggioranza, lo spirito dei tempi, le mode teologiche o liturgiche, ma la Verità rivelata in Gesù Cristo, affidata alla Chiesa quale unico sacramento universale di salvezza, oggi!

La vita interiore è “l'anima di ogni apostolato” (Chautard). E la comunicazione della vita divina è l'origine e il fine di ogni apostolato. Questo è l'essenziale. Questo è il nostro servizio: lasciare agire la grazia di Dio, che è vita. Come il seme nel solco della terra, c'è una spontaneità naturale alla Luce. Noi, come ministri ordinati o laici impegnati, apologeti o teologi del dialogo, non siamo e non dobbiamo essere dei campioni di box, dei semipelagiani, prendendo troppo sul serio lo sforzo umano, assolutizzandolo (piani pastorali, corsi di formazione, tecniche pastorali, ecc.), col volontarismo della propria testa, da cui quasi pretendere di far dipendere la grazia di Dio. Pensiamo ai tanti sacramenti confezionati con la “carta” (l'“attestato di un corso per...” !!), e non con la “carne”, come invece facevano tanti padri della Chiesa con le “mistagogie”. Ovviamente, non dobbiamo neppure scivolare in un comodo quietismo: tanto fa tutto Dio! Spesso, ecclesiasticamente, giustificati da un *ex opere operato*, ipocrita!

Dunque, *sì* ad una pastoraltà incarnata, *no* ad una spiritualità disincarnata! Papa Francesco, parlando al clero di Palermo, in occasione del 25° anniversario della morte di don Pino Puglisi (15.9.2018), ha detto: «Andiamo incontro alle persone con la semplicità di chi le vuole amare con Gesù nel cuore, senza progetti faraonici, senza cavalcare le mode del momento. Alla nostra età, ne abbiamo visti tanti di progetti pastorali faraonici... Cosa hanno fatto? Niente! I progetti pastorali, i piani pastorali sono necessari, ma come *mezzo*, un mezzo per aiutare la prossimità, la predicazione del Vangelo, ma di per sé stessi non servono. La via dell'incontro, dell'ascolto, della condivisione è la via della Chiesa».

Sostare e raccogliersi! Per incontrarlo, per incontrarci. Perché, ci dice, “*chi non raccoglie con me, disperde*” (Lc 11,23). Non solo quindi raccoglierci con lui, ma raccoglierci in lui, perché uniti a lui e con lui, viviamo per un amore più grande. Si dilatano gli spazi della carità. San Bernardo affermava: “*canales multos hodie habemus in Ecclesia, conchas vero perpauca*”. Molti canali vi sono oggi nella Chiesa, ma pochissimi serbatoi. La saggezza ci dice che dobbiamo essere anzitutto un serbatoio e non un canale. Ci riempiamo di Dio per essere traboccanti, senza restare all'asciutto. Il canale fa passare l'acqua, senza tenerne una goccia! Siamo chiamati ad essere un pozzo di acqua sorgiva zampillante per la vita eterna (cfr Gv 4,14), conche ferme che, raccogliendo, sovrabbondano donandosi. La divina abbondanza che scende gratuitamente dal cielo come pioggia rinfrescante, riempie qualsiasi recipiente a disposizione. Se è una tazzina, riempie una tazzina! Se è un barile, riempie un barile! Che genere di recipiente alziamo oggi verso il cielo per ricevere l'abbondanza divina? “*Quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*”, cioè, ciò che viene ricevuto in un soggetto è ricevuto secondo la capacità della natura del ricevente, ricorda l'assioma scolastico.

Sostare e raccogliersi, pur se stanchi e timorosi, confusi e deboli, si trasforma improvvisamente in esperienza pentecostale: *tutti insieme nello stesso luogo* (cfr. At 2,1). *Unitas et Stabilitas*. In effetti, la dinamicità, l'uscita, la corsa, nella Chiesa, non avvengono se non partendo da questa *unitas*, da questa *stabilitas*, in cui si dà spazio interiore allo Spirito, che giunge come vento tonificante, come fuoco purificante. Vento che alimenta il fuoco, fuoco che diventa fiammelle, lingue brucianti e luminose. Pentecoste è così veramente una nuova festa del raccolto (dopo la mietitura), è festa dell'alleanza (dopo il Sinai), perché festa dello Spirito del Risorto (dopo la Passione e la Croce). Se non raccogliamo con lui, disperdiamo. Se la legge non è iscritta nei cuori, è inefficace.

Il linguaggio di Pentecoste è il linguaggio *cattolico*, cioè universale: «ciascuno li udiva parlare nella propria lingua» (At 2,6). Lo Spirito offre una grammatica universale e una analisi logica a cui non si può fare resistenza, se non per ritornare nella confusione e nel disordine, nella corruzione. Questo linguaggio noi

oggi lo apprendiamo solo in ginocchio, “unanimi in orazione con Maria” (cfr. At 1,14), ritornando “nello stesso luogo” dove siamo nati come cristiani, e restando uniti nel nome di Gesù.

Stupefazione, perplessità, derisione è la reazione delle masse. Ieri come oggi. Importante è suscitare la domanda essenziale: “*Che cosa significa questo?*” (At 2,12). Istanza di senso e significato, che apre al dialogo salvifico.

Il mondo non è stato solo chiamato ad *assistere* all’evento pentecostale, ma, da allora in poi, ad *esistere* dentro questo evento, che è creazione rinnovata nel dono dello Spirito. Per questo ci vogliono uomini, uniti, spiritualizzati e incarnati, portatori di senso, infuocati di cristiana passione, con la dolce, gioiosa “ebbrezza dello Spirito”.

Il Direttore

GIOVANNI FORMICOLA*

“Opzione Benedetto”: una proposta attuale?**

Dobbiamo vivere la militanza cristiana con il buon umore del guerrigliero, non con la cupezza di una guarnigione assediata. [...]
Non faccio parte di un mondo che decade. Io prolungo e trasmetto una verità che non muore. [...]
Siamo ripiombati in una di quelle epoche che dal filosofo non si aspettano né una spiegazione né una trasformazione del mondo, ma solo la co-struzione di un rifugio qualsiasi contro l'inclemenza del tempo.

Nicolàs Gòmez Dàvila (1913-1994)

Uno dei (pochi) segni di vitalità del cattolicesimo nel mondo occidentale è rappresentato da “Opzione Benedetto”. Per saperne di più proponiamo un'intervista a Giovanni Formicola, “animatore” del gruppo Opzione Benedetto, sorto qualche anno fa in Campania.

Negli ultimi mesi in Italia si è molto parlato di Opzione Benedetto. Può spiegarci di cosa si tratta?

Nel 1981 lo studioso scozzese di orientamento aristotelico-tomista, Alasdair MacIntyre, pubblicava negli Stati Uniti dove insegnava, *After virtue. A study in moral theory*, che dopo qualche anno fu tradotto e pubblicato in Italia. Il suo saggio di teoria morale si concludeva con una considerazione di prospettiva. «Ciò che conta, in questa fase, è la costruzione di forme locali di comunità al cui interno la civiltà e la vita morale e intellettuale possano essere conservate attraverso i nuovi secoli oscuri che già incombono su di noi. E se la tradizione delle virtù è stata in grado di sopravvivere agli orrori dell'ultima età oscura, non siamo del tutto privi di fondamenti per la speranza. Questa volta, però, i barbari non aspettano al di là delle frontiere: ci hanno governato per parecchio tem-

* Avvocato penalista napoletano, noto opinionista impegnato nell'ambito della formazione storico-politica.

** L'autore ha definito questo intervento «un'intervista in casa». Il pezzo è apparso sul blog *Opzione Benedetto*, sabato 21 aprile 2018.

po. Ed è la nostra inconsapevolezza di questo fatto a costituire parte delle nostre difficoltà. Stiamo aspettando non Godot, ma un altro San Benedetto, senza dubbio molto diverso». Credo sia stata questa pagina a ispirare lo scrittore e pubblicista statunitense Rod Dreher, convertito alla cosiddetta *ortodossia*, quando ha proposto ai cristiani del terzo millennio – così portandola all’attenzione pubblica, con una forte eco mediatica – quella che lui chiama Opzione Benedetto.

Qual è il percorso che ha portato Rod Dreher a formulare l’Opzione Benedetto? Chi sono i suoi ispiratori antichi e moderni?

Credo sia saggio farlo dire a lui. «Alcuni mi dicono che sono un allarmista, ma secondo me i cristiani che non sono allarmati da quello che sta succedendo intorno a noi hanno qualche problema a leggere i segni dei tempi. Sono soltanto un realista». Dreher si muove e parla, oggi, a valle di decenni in cui i frutti della Rivoluzione sessuale sono diventati costume. Meglio, però, e più corretto sarebbe dire Rivoluzione erotica, per significare il disordine e la sovversione della sessualità – ch’è cosa buona, come tutto ciò ch’è stato creato, e sessuati il Creatore ci ha fatti – in erotismo, anzi in erotomania. E poi è stata pretesa copertura giuridica per questi frutti, con la traduzione del desiderio e del rifiuto del dato di natura in diritto e diritti. Ebbene, in questi anni i Repubblicani – cioè il partito statunitense percepito come conservatore e più attento ai principi cristiani in politica – sono stati per più tempo al governo, hanno avuto più maggioranze parlamentari e hanno scelto più giudici per la Corte Suprema dei democratici. E ciò nonostante «l’America è popolata da una maggioranza immorale». A fronte di tutto ciò, così sommariamente detto, la teoria di Dreher è questa: «potrebbe essere che il modo migliore per fermare la marea è... non fermare la marea? Cioè, smettere di disporre i sacchi di sabbia e costruire invece un’arca dove ripararci fino a che le acque non si saranno ritirate e potremo mettere i piedi di nuovo sulla terra asciutta?». «Anche se si pensava che i conservatori cristiani combattessero una guerra culturale, con l’eccezione dell’aborto e del matrimonio gay, era difficile vedere la mia gente combattere davvero. Sembrava piuttosto che fossimo contenti di essere i cappellani di una cultura che stava perdendo rapidamente il senso dell’essere cristiani». È per recuperare quel senso che si apre lo scenario dell’Opzione Benedetto, che assume i tratti di padre Cassiano, ex abate di Norcia. «I monaci benedettini di Norcia – scrive Dreher – sono un po’ come i Marine della vita religiosa, si addestrano costantemente per la guerra spirituale». E in questa «guerra spirituale», *militia est vita hominis super terram* (Gb 7,1), Rod Dreher suggerisce, tra le mosse più urgenti che «è ora che tutti i cristiani tolgano i loro figli dalla scuola pubblica». In America non solo è possibile, ma già da tempo ha dato luogo al fenomeno

dell'*homeschooling*, che sta raggiungendo dimensioni ragguardevoli, allo scopo di sottrarre le giovani e giovanissime generazioni alla nefasta influenza dei programmi scolastici e degli itinerari educativi orientati, solo per fare esempi attuali e d'immediata comprensione, dall'ideologia gender e dall'omosessualismo, ma non è da sottovalutare assolutamente quanto avviene con la storia riscritta e taciuta, e con la scienza piegata all'ideologia evolucionistica. Questa è l'Opzione Benedetto, mi sembra, secondo Rod Dreher, ancorché, come dicevo, sommariamente e forse grossolanamente riassunta. Essa muove dalla constatazione che le *cultural wars*, cioè lo scontro di civiltà all'interno del mondo che fu, bene o male, Cristianità, siano state perse. Perciò si tratta in un certo senso di ricominciare da capo, custodire per trasmettere. Quello che già avvenne nel secolo delle invasioni barbariche e della caduta dell'Impero, che non poteva – e nemmeno meritava più per la sua generalizzata corruzione, ivi compresa una diffusa pratica omoerotica – d'essere puntellato.

Mi sembra quindi di capire che si tratti in sostanza di una proposta per vivere il cristianesimo in un mondo ormai divenuto post-cristiano, se non addirittura anti-cristiano. È così?

Direi proprio che di questo si tratti. Ma si deve aggiungere che non è una fuga dal mondo, bensì un modo per provare a ricominciare, a cristianizzare di nuovo la società temporale, a restituire la città a Cristo, mediante la conversione propria, poi degli altri uomini, infine dei modelli e delle istituzioni culturali e civili, con un movimento *dal basso*, come avvenne nei primi secoli dell'era cristiana, e poi, dopo la grande crisi, con il monachesimo, specie benedettino.

È evidente che il riferimento sia al Santo di Norcia. Non c'è quindi nessun nostalgismo per Benedetto XVI?

I fatti e i protagonisti della storia subiscono la legge del tempo. In questo senso non si torna indietro, e le nostalgie non servono a nulla. Il riferimento è a san Benedetto, ma è un semplice riferimento paradigmatico. Non solo nemmeno lui torna, ma se ci sarà una figura a lui assimilabile per la funzione storica di civiltà, ch'è quella che a noi interessa, sarà come scrive MacIntyre senza dubbio molto diversa, e potrebbe anche avere una dimensione collettiva.

Generalmente i movimenti "conservatori" esprimono forti riserve nei confronti di Papa Francesco. Qual è la vostra posizione?

Papa Francesco è senza alcun dubbio il Vicario di Cristo, il successore di Pietro, e *ubi Petrus, ibi Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi Christus*, l'unico Salvatore. Perciò *extra Ecclesia nulla salus*, e nella Chiesa si sta *cum Petro* e *sub Petro*. Ciò detto, «il Papa non è un sovrano assoluto, il cui pensare e volere sono legge. Al contra-

rio: il ministero del Papa è garanzia dell'obbedienza verso Cristo e verso la Sua Parola. Egli non deve proclamare le proprie idee, bensì vincolare costantemente se stesso e la Chiesa all'obbedienza verso la Parola di Dio, di fronte a tutti i tentativi di adattamento e di annacquamento, come di fronte ad ogni opportunismo. Lo fece Papa Giovanni Paolo II, quando, davanti a tutti i tentativi, apparentemente benevoli verso l'uomo, di fronte alle errate interpretazioni della libertà, sottolineò in modo inequivocabile l'inviolabilità dell'essere umano, l'inviolabilità della vita umana dal concepimento fino alla morte naturale. La libertà di uccidere non è una vera libertà, ma è una tirannia che riduce l'essere umano in schiavitù. Il Papa è consapevole di essere, nelle sue grandi decisioni, legato alla grande comunità della fede di tutti i tempi, alle interpretazioni vincolanti cresciute lungo il cammino pellegrinante della Chiesa. Così, il suo potere non sta al di sopra, ma è al servizio della Parola di Dio, e su di lui incombe la responsabilità di far sì che questa Parola continui a rimanere presente nella sua grandezza e a risuonare nella sua purezza, così che non venga fatta a pezzi dai continui cambiamenti delle mode» (Benedetto XVI, Omelia nella Messa d'insediamento sulla Cathedra Romana, 7 maggio 2005). *Intelligenti pauca...*

Recentemente sono sorte delle critiche, anche in ambito ecclesiale, che hanno paragonato chi segue l'Opzione Benedetto a dei puristi incapaci di vivere nel mondo. Cosa risponderebbe in proposito?

Anzitutto, bisogna intendersi su che cosa significhi Opzione Benedetto per noi. Non siamo i seguaci di Rod Dreher – anche perché siamo cattolici e lui è ortodosso –, ma la formula che ha imposto all'attenzione di molti nel nostro tempo ci è sembrata idonea a dire in due parole la nostra prospettiva. Si tratta, per quel che ci riguarda, anche in analogia al numero e all'assoluta povertà di mezzi, di fare come quei nostri padri. Formare e riunire comunità, seppure esigue quantitativamente, ma omogenee spiritualmente e culturalmente, per custodire, mediante una formazione ininterrotta, e trasmettere, mediante ogni mezzo lecito e legittimo, una visione del mondo fondata su quei principi antropologici, di fede e di ragione, non negoziabili, costitutivi della sensibilità e della mentalità – cioè della cultura, che non va confusa illuministicamente con l'istruzione e men che meno con l'erudizione – ch'erano comuni tra gli uomini, persino al di là della fedeltà personale e della pratica coerente. Essi, compresi nel senso che hanno acquisito dalla migliore tradizione dell'umanità, quella cristiana, sono all'origine della civiltà in quanto tale. Ch'è verità, bene, giustizia e bellezza, calati nelle istituzioni e nel panorama sociale. È questo che va ricostruito e reso egemone con un'azione civico-culturale contro-rivoluzionaria. Contro la Rivoluzione con la maiuscola, cioè, alla scuola del pensatore, politico e uomo d'azione brasiliano Plinio Corrêa de Oliveira (1998-1995), contro un

intenzionale, unitario, universale, totale, processo storico in quattro grandi tappe – umanesimo ateo e pseudo-Riforma protestante; Rivoluzione in Francia; Comunismo; Rivoluzione culturale (Sessantotto) –, oggi dominanti e comprensenti. Esso è inteso alla distruzione della civiltà cristiana, e quindi alla dissoluzione dell'uomo. Ha prodotto le macerie spirituali e morali – in alcuni suoi lunghi e frequenti momenti, anche e tragicamente materiali, basti pensare al XX secolo, il *secolo del male*, secondo Alain Besançon –, che costituiscono il panorama in cui è oggi situata la nostra esistenza, nel quale ci muoviamo e agiamo. La civiltà conseguita evidentemente, l'ho appena detto, a una cultura diffusa e egemone. Essa è tale quando è un habitat idoneo all'uomo, considerato anche nella sua vocazione soprannaturale, e cioè rivolto ad *immortalia et semper manentia*, alla trascendenza. Tornando ai suoi principi, non negoziabili in quanto scaturenti dalla stessa natura dell'uomo – antropologici in questo senso – e dall'ordine dell'essere, riconosciamo l'ordine di priorità, non chiuso, proposto da Benedetto XVI. La vita da promuovere, proteggere, non manipolare e custodire fino al suo esito naturale, perché – ed è ovvio – è un diritto naturale e senza nascite la storia finisce. La famiglia, una sola, fondata sul matrimonio indissolubile, e non relativizzabile affiancandole forme pervertite scaturite da desideri contro-natura, perché senza o con la sua trista parodia ormai diffusa, il neo-nato nudo e infante (incapace di parlare) non si umanizza ma inselvaticisce, dominato da passioni e istinti incontrollabili, e cagiona danni incalcolabili. L'educazione, perché è diritto, ma soprattutto dovere, della famiglia primario ed esclusivo, nel senso che seppur delegato ad altri soggetti, per ovvie ragioni d'impossibile auto-sufficienza, specialmente per quel che riguarda l'istruzione, deve rimanere sotto il suo controllo, salvo che venga esercitato in modo deterioro e immorale alla stregua delle tradizionali evidenze etiche e di buon senso, non certo delle moderne ideologie, come il gender e l'omosessualismo. Se questa per taluno è una modalità incapacitante di vivere nel mondo, lascio a lui la responsabilità del giudizio. Per parte mia, sembrano più convincenti le parole del professor Lugaresi, patrologo, nelle quali ritrovo il senso che diamo al nostro impegno nell'Opzione Benedetto. «Esiste [...] una [...] modalità di rapporto che un gruppo minoritario può intrattenere con il mondo che lo circonda e lo “assedia”, ed è quella di entrare con esso in una relazione fortemente critica e di esercitare – anche in forza della propria capacità di mantenere compattezza e coerenza di comportamenti rispetto ai giudizi così elaborati – un'influenza culturale sulla società, che alla lunga può arrivare a metterne in crisi l'assetto generale. [...] Il cristianesimo è stato effettivamente capace di realizzare, nell'arco di alcuni secoli, un vero cambiamento di paradigmi culturali – visione del mondo, modelli di comportamento, forme espressive –, acquisendo una posizione via via sempre meno marginale nello spazio pubblico e incidendo in esso in misura

crescente» (Leonardo Lugaresi, cfr. appendice). Quanto all'accusa d'essere "puristi", mi basta guardarmi allo specchio la mattina, per riderne. Essa mi sembra ingiustamente malevola, ma soprattutto tipica di chi non ha argomenti di merito. Parlo adesso in prima persona perché non è giusto parlare, in simili questioni, anche per conto terzi. Mi sento migliore di altri? Ma come potrei? Vorrei, questo sì, essere migliore, come prescrive Gesù, «siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). Nel senso, cioè, d'un'intenzione verso la perfezione, il che significa semplicemente verso la santità – esercizio eroico delle virtù cristiane –, senz'accontentarsi d'una virtù mediocre, seppure possa esistere una virtù mediocre. E soprattutto, come vuole san Paolo (Rm, 12,2), senza adeguarsi allo spirito del mondo circostante. Non si può, non si deve, annacquare, diluire, tacere, abbassare continuamente l'asticella della verità dottrinale, del precetto morale, del culto e delle devozioni, nonché dei tradizionali mezzi ascetici, per poter andare d'accordo con tutti sempre, dimenticando che Gesù ha portato anche, se non solo, la *divisione* (Lc, 12,51). Non si può, non si deve, temere d'infastidire il mondo mondano con il giudizio che di fatto gli viene da un comportamento ad esso alternativo, e che manifesta la volontà di cambiarlo, parlando senza timidezze di conversione. Il donatismo che si vorrebbe imputare all'Opzione Benedetto – l'eresia secondo la quale solo i perfetti possono trattare le cose sacre, che condanna se stessa perché, se così fosse, la Chiesa neppure sarebbe giunta al secolo IV, quello del vescovo Donato che le dà il nome – è un'accusa che qualifica chi la muove, e quanto al *costruire muri*, come pure ebbe a dire vent'anni fa un maestro autentico, non so se questa fosse l'*intentio* di MacIntyre o sia quella di Dreher, certo non è la nostra, se non nel senso di *costruire rifugi*, come chiede Nicolàs Gòmez Dàvila (cfr. frase). In ogni caso, sebbene io non abbia mai frequentato Facebook, poiché la nostra non è una fuga dal mondo, abbiamo allestito anche una pagina, come si dice, FB, che qualche caro amico gestisce – io ne sono incapace – e con la quale, anche con la quale, stiamo nel mondo, senza essere del mondo (www.facebook.com/OpzioneBenedetto).

A proposito di cristiani nella società contemporanea, più di un commentatore ha messo in evidenza la scomparsa dei cattolici (e dei partiti cattolici) dalla scena politica italiana. Come giudica questo dato di fatto? C'è rimedio?

Chi semina vento raccoglie tempesta. Il vento è il compromesso come paradigma, la mediazione esasperata *nei* principi, il moderatismo (che vuol dire annacquamento sistematico dei principi e delle verità, non l'umanamente dovuta moderazione, cioè controllo della passione e dell'istinto disordinati). La mancanza di fiducia nella professione integrale – almeno la professione – della verità antropologica, sociale e politica, con le obbligazioni di morale e di diritto na-

turali che ne derivano senza implicare direttamente la fede – ma da questa rischiarate e rese nitide –, e perciò parti integranti del bene comune, ha reso poco credibile, anzitutto a se stesso il politico cattolico. Di esso rimane il nome, quando c'è, ma non la realtà, ben descritta da documenti vincolanti del magistero, come la Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, resa dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 24 novembre 2002, e approvata dal santo Padre san Giovanni Paolo II. Politici e giuristi cattolici hanno sottoscritto e proposto al Parlamento, nel 2015 – col solito pretesto di cedere per non perdere, quand'era in discussione la legge detta Cirinnà sulle Unioni civili omorerotiche, poi approvata –, un Testo Unico, poi qualificato *Statuto delle convivenze omosessuali*. Esso violava in modo flagrante e diretto un altro documento della Congregazione per la Dottrina della Fede del 3 giugno 2003 (memoria dei santi Carlo Lwanga e compagni, martirizzati per non aver ceduto alle pretese sodomitiche del loro re in Uganda), pure approvato dal santo Padre, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, che proibiva il consenso politico ad ogni tipo di legalizzazione – cioè: istituto scaturigine di diritti – della relazione omoerotica. Se si pensa a cose del genere, chi può stupirsi della scomparsa tendenziale del politico cattolico? Noto è il caso di uno così detto, indicato a suo tempo da un vescovo curiale come modello, e oggi senatore eletto grazie alla coalizione di sinistra, quella che ha approvato nella scorsa legislatura divorzio *sprint*, unioni civili omoerotiche, *biotestamento*, ovvero legalizzazione dell'eutanasia. Solo la fedeltà alle questioni di principio, e l'intelligente intransigenza politica nel sostenerle e difenderle, possono assicurare consensi. I brodini hanno poco mercato. Per rispondere alla sua domanda, giudico questo *dato di fatto* appunto un fatto, e *contra factum non valet argumentum*. Se sarà stato un bene lo scopriremo solo vivendo. In questo senso, avendo vissuto, possiamo dire che finora la presenza politica dei cattolici, nella misura in cui è stata una stagione democristiana, è stata un totale fallimento, distruttiva di quanto nell'ordinamento – fattore privilegiato di civiltà o di anti-civiltà – ancora corrispondeva ai principi dell'autentico bene comune. Dal 1948, settant'anni dopo, divorzio, nuovo diritto di famiglia, aborto, eutanasia, unioni civili omoerotiche, per citare solo i fatti normativi d'impatto totale, hanno segnato un processo di secolarizzazione e di smarrimento delle conseguenze culturali della fede mostruoso. Questo, in estrema sintesi, il fatto. Il rimedio? Credo solo dal basso, solo attraverso quelle «comunità creative» di cui parla mons. Crepaldi, arcivescovo di Trieste (cfr. appendice), tra le quali spero giochi un ruolo anche la nostra Opzione Benedetto, in tempi umanamente non calcolabili – ma ci sarà chiesto conto dell'impegno, non dell'esito –, si potrà rimontare dall'abisso morale, antropologico e sociale in cui siamo caduti, e restaurare un mondo a misura d'uomo (creatura che reca

l'immagine e la somiglianza divine) e secondo il piano di Dio (cfr. san Giovanni Paolo II, Discorso nell'ottantesimo anniversario della *Rerum novarum*, del 31 ottobre 1981).

Negli Stati Uniti esistono diversi esempi di quelle "comunità intenzionali" auspiccate da Dreher, ad esempio l'abbazia benedettina di Clear Creek in Oklahoma, ma anche altre di diversa confessione cristiana. Crede che in Italia si possa seguire tale esempio?

Posso solo dire che lo spero e che lavoriamo per questo.

Cosa differenzia la realtà dell'Opzione Benedetto che lei guida in Campania da quelle immaginate da Dreher?

Premetto che la nostra allo stato non è un'associazione, ma vuol essere una cornice di riferimento (e se si vuole anche di promozione o almeno ispirazione), di tutto quello che può muoversi, come ho detto già, nella direzione della conservazione, custodia e trasmissione dei principi e delle verità, della vita spirituale e di culto, che sono l'anima e il fondamento d'una civiltà moralmente sostenibile, che possa piacere a Dio ed esser una buona casa per l'uomo. Quindi, io non mi sento una guida, ma tutt'al più un sollecitatore (anche con l'esempio, per quanto posso), e per questo, con chiunque ci stia, organizziamo riunioni di formazione, momenti d'orazione, anche liturgica, presentazione di testi solidi e sicuri (la sicurezza dottrinale ce la fornisce, per quanto possibile alle nostre capacità di discernimento, la pacifica tradizione magisteriale e culturale cattolica, anche da parte di dottori e maestri laici, e per quel che riguarda l'attualità, diciamo un po' d'intuito maturato nel tempo), convegni, conferenze, colloqui, etc. Sono i nostri pochi pani e pesci che conferiamo. Quel che ne sortirà, e quando, lo sa e lo vorrà Dio, Padre Figlio e Spirito Santo.

Spesso i gruppi di Opzione Benedetto sorgono intorno ad una comunità religiosa o a dei sacerdoti. È così anche per voi?

Per ora no. Anche in questo, però, trattandosi di *opus in fieri*, lo vedremo solo vivendo.

Per molti può risultare difficile comprendere cosa sia un gruppo Opzione Benedetto. Può spiegarci in pratica cosa fa e come vi si può aderire?

Che cosa fa, mi sembra di averlo detto. Come vi si può aderire? Se si condivide, dando una mano, promuovendo ovunque e comunque possibile (anche in un salotto) attività di studio (anzitutto personale) e divulgazione, e partecipando alle nostre iniziative. Nell'appendice si potrà trovare qualche indicazione, di genere, non specifica. Lo ripeto, i lavori sono in corso, e la pratica, senza tocca-

re i principi, è criterio di discernimento. Per esempio, sono tre anni che con cadenza trimestrale teniamo, in Campania, una giornata di formazione e convivialità, intitolata dopo la sua improvvisa scomparsa a mio nipote ventisettenne Andrea Pappalardo, che non la seguiva, ma morì la sera precedente una di esse, che fu perciò naturalmente sospesa e rinviata. Ho voluto allora legare, con il consenso degli amici, il suo nome a questa nostra attività. Essa inizia il sabato mattina e si conclude verso le 15.30 – diciamo ch'è una *mezza* giornata. Consta di due interventi di formazione a tema definito, e di un bel pranzo (il ristorante in cui si tiene, "Famiglia Principe 1968", a Nocera, è di ottimo livello). Diciamo che forse la nostra Opzione Benedetto si viene formando proprio intorno a quest'incontri, che seguivano, aggiornandolo nella durata e nella rilevanza data alla convivialità, il modello del ritiro di formazione di Alleanza Cattolica (AC). Tengo a dire che di quest'associazione – al momento dei primi di quest'incontri, nel 2015 – ero ancora il reggente regionale. Poi ne sono stato espulso, perché non condividevo il favore espresso per lo *Statuto delle convivenze omosessuali*, di cui sopra, e la sua promozione legislativa (fallimentare), nonché la lettura, a mio avviso infondata, ultraprogressista e opposta a quella dell'allora prefetto (massima e istituzionale autorità per l'interpretazione dei testi del magistero) della Congregazione per la Dottrina della Fede, card. Gerhard Müller, di *Amoris laetitia*. Interpretazione contenuta nel numero 380 della rivista «Cristianità» – organo ufficiale di AC –, che apre alla Comunione dei concubini sebbene non separino se non le vite, almeno i letti, come la Chiesa ha sempre insegnato sulla base della Parola del Signore, inequivocabile, sebbene non audioregistrata. Devo anche dire che non rinnego (anzi!) i decenni di militanza in quest'associazione, finché è stata una delle opere più benemerite e qualificate nel panorama delle associazioni in Italia. Quello che ho capito l'ho capito in essa, in particolare grazie al suo fondatore, Giovanni Cantoni (naturalmente non responsabile dell'esito), il mio autentico maestro di vita anche spirituale e di militanza cattolica e contro-rivoluzionaria. Tornando alla nostra giornata, essa funziona, ci siamo stabilizzati sulla trentina di partecipanti, e finché *tiene* continuiamo, magari adattandola ad esigenze che dovessero emergere. Se invece non *tenesse* più, studieremmo altre formule.

Oltre alle giornate di formazione di cui ci ha appena parlato, quali sono i prossimi incontri che avete in programma?

Quest'anno ci siamo dedicati al cinquantenario del Sessantotto e dell'enciclica del beato Paolo VI "Humanae Vitae", presentandoli com'espressione di antropologie contrapposte e irriducibili, sia organizzando incontri in proprio, sia sollecitandoli in ambienti culturalmente e spiritualmente affini. I prossimi incontri promossi nella nostra cornice, si terranno a Napoli venerdì 4

maggio alle ore 18:00, presso la Sala museo di “Casa Ascione”, con la presenza del padre domenicano Giorgio Maria Carbone. E a Salerno l’8 giugno presso la parrocchia di San Pietro in Camerellis.

È necessario essere consapevoli di seguire l’Opzione Benedetto oppure crede che molte realtà facciano ciò in maniera inconsapevole?

Credo che sia proprio come dice lei. È per questo che preferisco parlare di cornice – ideale, non giuridica – invece che, al momento, di associazione.

Appendice di testi per meglio comprendere che cosa intendiamo e cosa vorremmo fare con Opzione Benedetto.

«Frattanto anche quest'epoca troverà il suo solstizio. Il cuore umano si polverizza ma non si polverizzerà mai la meta di esso. [...] La cenere di tempi brutti è divenuta il sale fertilizzante per tempi migliori. Invece di migliorare l'epoca, ognuno migliori se stesso, il proprio Io. Allora tutto si accomoderà perché l'epoca consiste in una pluralità di individui. Ognuno seguiti a lavorare e a scavare in silenzio, con la lampada sulla fronte, nel buio del suo ripiano e nel pozzo della sua miniera, senza preoccuparsi delle acque che rumoreggiano all'intorno» (JEAN PAUL, pseudonimo di Johann Paul Friedrich Richter, 1763-1825).

«[...] non gli spiriti deboli, trascinati da qualunque vangelo di una nuova epoca, ma gli spiriti forti, fedeli insieme al passato, sono in grado di dare origine al vero futuro» (FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, 1775-1854).

«Io non vedo altro che opzioni Benedetto, che lascino scorrere la marea conservando un po' di terra buona, acqua potabile, e fuoco per illuminare e riscaldare l'attesa dello sposo. Questi nuovi monasteri hanno mura impalpabili, sono i legami di famiglie e amici che sono perseveranti nella fede, sono i *bit* e i *pixel* che uniscono i lettori e sostenitori della tua Bussola, sono onde radio e pagine di libri e di riviste di scrittori ed editori coraggiosi e sono il supporto delle tante piccole realtà che non abiurano. Un nuovo anno inizia, auguri a te e ai lettori, le pallottole continueranno a fischiare e le bombe a cadere, niente di nuovo dal fronte» (RENZO PUCCHETTI, *L'opzione Benedetto per una Chiesa martoriata*, «Nuova Bussola Quotidiana», 3 gennaio 2018).

«È stato anche il problema della Chiesa dei primi secoli: come vivere da cristiani in un mondo non (ancora) cristiano. C'è un fattore, che alla coscienza dei cristiani di allora è stato molto presente e invece oggi si tende a non riconoscere più, mentre è determinante nel modo di affrontarlo: è quello della *krisis*, cioè del giudizio che è capace di "mettere in crisi" la cultura mondana, e della *chresis*, cioè della capacità di "usare nel modo giusto" ciò che tale cultura possiede ma non sa più usare correttamente. La cosiddetta Opzione Benedetto supera il rischio di diventare una autogheizzazione se – come credo sia nella mente dell'autore – è armata di questa forte "capacità critica", che è il contrario della chiusura, anzi è la vera forma di dialogo col mondo che i cristiani, esplicitamente chiamati da Cristo ad essere lievito, sale e luce del mondo, possono e devono condurre. [...] Esiste [...] una [...] modalità di rapporto che un gruppo minoritario può intrattenere con il mondo che lo circonda e lo "assedia", ed è

quella di entrare con esso in una relazione fortemente critica e di esercitare – anche in forza della propria capacità di mantenere compattezza e coerenza di comportamenti rispetto ai giudizi così elaborati – un’influenza culturale sulla società, che alla lunga può arrivare a metterne in crisi l’assetto generale. [...] Il cristianesimo è stato effettivamente capace di realizzare, nell’arco di alcuni secoli, un vero cambiamento di paradigmi culturali – visione del mondo, modelli di comportamento, forme espressive –, acquisendo una posizione via via sempre meno marginale nello spazio pubblico e incidendo in esso in misura crescente» (LEONARDO LUGARESÌ, patrologo, in «Settimo Cielo» (blog), 17 febbraio 2018).

«Senza dubbio la tutela e la conservazione della presente consistenza delle forze cattoliche nel vostro popolo è già di per sé impresa altamente meritoria. Suol dirsi però che chi si restringe a star sempre sulla difensiva, va lentamente perdendo. E in realtà l’Azione Cattolica vuol essere più che la pura coesione di cattolici fedeli. Il suo scopo ultimo è di riguadagnare il perduto e di avanzare a nuove conquiste. Voi perciò non dovete acquietarvi finché quei ceti degli uomini colti e quella parte dei lavoratori, che per infelici contingenze si sono allontanati da Cristo e dalla Chiesa, non abbiano trovato la via del ritorno. [...] Non chiudetevi dunque in voi stessi, ma spingetevi innanzi nelle file aliene, per aprire gli occhi degli’ingannati e degli’illusi alle ricchezze della fede cattolica. Talvolta soltanto malintesi, più spesso ancora una completa ignoranza, li dividono da voi. Non pochi di loro attendono forse un cuore amante da parte vostra, un’aperta spiegazione, una parola liberatrice. Nell’arte di guadagnare gli uomini voi potete apprendere qualche cosa anche dai vostri avversari. Meglio ancora: imparate dai cristiani dei primi secoli! Soltanto così, con una sempre nuova azione e penetrazione nel mondo pagano, la Chiesa da umili inizi poté crescere e progredire, spesso fra indicibili travagli e martirii, altre volte attraverso decenni di maggiore o minore tranquillità e di più o meno largo respiro, finché dopo tre secoli il potente Impero si vide costretto a confessarsi vinto e a concludere con la Chiesa la pace» (PIO XII, Discorso agli Uomini di Azione Cattolica, 7 settembre 1947).

«[...] in determinate circostanze, è possibile non avere troppe obiezioni di fronte a un’organizzazione autoritaria [...]. Non vi è nulla di sbagliato in questo: in determinate circostanze è una necessità per il funzionamento di una società che si trovi in condizioni culturali primitive. Ma la cosa è molto diversa se il leader autoritario è al contempo un ideologo e compie omicidi di massa nel caso in cui il popolo opponga resistenza di fronte ai suoi progetti più bizzarri. Questa è una cosa completamente diversa. Quindi non sarebbe corretto, dal

punto di vista della giustizia, obiettare immediatamente se, in determinate circostanze, vi fosse una sorta di leader autoritario [...]. Il presupposto, tuttavia, è che il leader autoritario non sia un nazista o un comunista o un ideologo di altro tipo ma una persona che viva secondo una concezione di stampo classico e cristiano» (ERIC VOEGELIN, *Hitler e i tedeschi*, 2005).

«Il sogno di un'utopia infatti, cioè il sogno di raggiungere una società perfetta organizzando gli uomini secondo un progetto prestabilito invece che formandoli attraverso un processo educativo, è un affare serio: è qualcosa di simile alla stregoneria in campo politico» (ERIC VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, 1986).

«I capi non s'improvvisano, soprattutto in epoca di crisi. Trascurare il compito di preparare nei tempi lunghi e con severità d'impegno gli uomini che dovranno risolverla, significa abbandonare alla deriva il corso delle vicende storiche» (GIOVANNI PAOLO II, Discorso alla famiglia dell'Istituto Borromeo, 3 novembre 1984).

«[...] servono itinerari pedagogici che rendano idonei i fedeli laici ad impegnare la fede nelle realtà temporali. Tali percorsi, basati su seri tirocini di vita ecclesiale, in particolare sullo studio della dottrina sociale, devono essere in grado di fornire loro non soltanto dottrina e stimoli, ma anche adeguate linee di spiritualità che animino l'impegno vissuto come autentica via di santità» (GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa. Esortazione apostolica post-sinodale su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa*, 2003).

«Un punto di svolta decisivo in quella storia più antica si ebbe quando uomini e donne di buona volontà si distolsero dal compito di puntellare l'imperium romano e smisero d'identificare la continuazione della civiltà e della comunità morale con la conservazione di tale imperium. Il compito che invece si prefissero (spesso senza rendersi conto pienamente di ciò che stavano facendo) fu la costruzione di nuove formule di comunità entro cui la vita potesse essere sostenuta, in modo che sia la civiltà sia la morale avessero la possibilità di sopravvivere all'epoca incipiente di barbarie e di oscurità. [...] da qualche tempo anche noi abbiamo raggiunto questo punto di svolta. Ciò che conta, in questa fase, è la costruzione di forme locali di comunità al cui interno la civiltà e la vita morale e intellettuale possano essere conservate attraverso i nuovi secoli oscuri che già incombono su di noi. E se la tradizione delle virtù è stata in grado di sopravvivere agli orrori dell'ultima età oscura, non siamo del tutto privi di fondamenti per la speranza. Questa volta, però, i barbari non aspettano al di là

delle frontiere: ci hanno governato per parecchio tempo. Ed è la nostra inconsapevolezza di questo fatto a costituire parte delle nostre difficoltà. Siamo aspettando non Godot, ma un altro San Benedetto, senza dubbio molto diverso» (ALASDAIR MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, 1988).

«Senza dubbio non si ricostituirà presto una civiltà cristiana, ma si possono costituire delle isole o dei fortini, come amava ricordare il compianto padre Roger-Thomas Calmel O.P. (1914-1975). Propongo sull'argomento alcuni fatti concreti che siano capaci d'illuminare la nostra riflessione. Quando i primi monaci hanno fondato i loro monasteri nei paesi selvaggi dell'Europa, ciò che più tardi darà vita alla civiltà, essi hanno fatto tre cose: hanno coltivato la terra (un lavoro senza frode); hanno formato delle comunità fraterne, d'ispirazione familiare (in accordo con l'ordine naturale); hanno fatto salire il loro canto di lode a Dio, giorno e notte (ciò che li manteneva in contatto permanente con il loro fine soprannaturale). Il lavoro, la vita di famiglia, il canto liturgico: come si vede, si tratta di cose semplici e concrete, accordate alle aspirazioni naturali dello spirito umano. Allora "ha preso", come si dice quando il fuoco si accende. Vi è un inizio di cristianità ogni volta che qualcosa di santo e di rettificato esce dalla terra. Non si fabbricano dei valori di cristianità come non si fabbrica il grano che cresce; lo si coltiva, certo, lo si protegge, ma occorre anzitutto della buona terra e quel permesso divino composto da un accordo provvidenziale fra l'acqua, il sole e il lavoro degli uomini. Il radicamento benedettino ha dato vita all'Europa cristiana grazie a un'unione di fatti miracolosi che la storia registra sotto il nome di cause, ma che è in primo luogo un effetto interamente gratuito della grazia divina. Questo accordo gratuito, indissolubile, fra la natura e la grazia, costituisce un primo principio. Lo spirito di cristianità eviterà di conseguenza ogni rivestimento, ogni difetto di esecuzione. Manifestare delle abitudini di pietà a detrimento delle virtù naturali, impostare una mistica senza asceti, inventare dei gesti liturgici contrari alle leggi del sacro, comporre delle parole pie su dei cattivi cantici, pretendere d'incidere dei segni eterni su una materia friabile, sono degli imbrogli che presto o tardi finiranno per rivoltarsi contro l'uomo. Più che una mancanza di gusto, è una specie di menzogna, una grande disgrazia per le anime e per la civiltà. Mille anni di cristianità mettono in discussione questa miserabile concezione della vita e testimoniano a favore di un'attenzione profonda, di un'immensa serietà nei confronti dell'ordine temporale. Il gusto della perfezione, la tenera sollecitudine con la quale si circondano le cose del tempo, sono sempre un segno di civiltà. Gli hippy cercano l'evasione; i mistici cristiani piantano e costruiscono. Quando Dio ha deciso nel secolo XV di salvare il destino politico di una nazione cristiana, ha scelto una vergine e si è preso cura di farla istruire tramite la lunga mano di un arcangelo e

di due santi del Paradiso. Ecco qualcosa che ci dovrebbe illuminare sull'eminente dignità dell'ordine temporale. Quest'alleanza dello spirituale e del temporale, quest'articolazione dell'uno sull'altro, lo ritroviamo nella Regola di san Benedetto. La Regola, è vero, s'indirizza ai cercatori di Dio, alla ricerca di assoluto, ma lungi dallo spingerli a evadere dalla loro condizione di creature, essa si fonda anzitutto sulle semplici virtù naturali: la pietà filiale, la lealtà, la pazienza, l'ospitalità, l'amore del lavoro ben fatto, la vita in comunità con il suo corteo di esigenze, soprattutto l'umiltà e il mutuo supporto. È tutta un'educazione dell'uomo, preoccupato di ristabilire l'unità fra l'anima e il suo comportamento esteriore. Senza di essa non avremmo nemmeno l'idea di costruire con decenza una chiesa abbaziale, la cui architettura, nella purezza delle sue forme, sia come quella dei nostri antenati: un'immagine dell'anima e una predicazione silenziosa del mistero di Dio» (Dom GERARD CALVET OSB, *Lettre aux Amis du Monastère*, 18 febbraio 1985).

«Oggi più che mai, lo si comprenda bene, la società ha bisogno di dottrine forti e conseguenti con se stesse. In mezzo alla dissoluzione generale delle idee, l'affermazione sola, l'affermazione ferma, nutrita, senza mescolanze, potrà farsi accettare. Le transazioni diventano sempre più sterili e ciascuna strappa un lembo della verità. Come nei primi tempi del cristianesimo è necessario che i cristiani rompano tutti i rispetti con l'unità dei loro principi e dei loro giudizi. Non hanno nulla da imitare in questo caos di negazioni e di tentativi d'ogni genere che attesta in modo così evidente l'impotenza della società presente. Questa società vive ormai soltanto dei rari brandelli dell'antica civiltà cristiana che le rivoluzioni non hanno ancora portato via e che la misericordia di Dio ha preservati sino a questo punto dal naufragio. Vi è una grazia collegata alla confessione piena e intera della verità. Questa confessione è la salvezza di quelli che la fanno, e l'esperienza dimostra che è anche la salvezza di coloro che la intendono» (Dom PROSPER GUÉRANGER, 1805-1875).

«Il futuro [...], secondo me, sarà nelle mani di piccole comunità creative che, dal basso, recupereranno l'intero quadro della Dottrina sociale della Chiesa, per convinzione e con nuovo spirito di militanza [...]. Possono essere comunità di famiglie, gruppi parrocchiali, amici [...] che resistano alla tendenza di adeguarsi allo spirito del mondo, proprio per servirlo pienamente» (mons. GIAMPAOLO CREPALDI, *La Chiesa e la pastorale sociale di domani. Inaugurazione del terzo anno della Scuola diocesana di Dottrina Sociale della Chiesa*, Trieste, 4 marzo 2017).

«Ciò di cui abbiamo soprattutto bisogno in questo momento della storia sono uomini che, attraverso una fede illuminata e vissuta, rendano Dio credibile

in questo mondo. [...] Abbiamo bisogno di uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità. Abbiamo bisogno di uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa parlare all'intelletto degli altri e il loro cuore possa aprire il cuore degli altri. Soltanto attraverso uomini che sono toccati da Dio, Dio può far ritorno presso gli uomini» (JOSEPH RATZINGER, *L'Europa di Benedetto. Nella crisi delle culture*, 2005).

MAURO BONTEMPI*

Crisi, evoluzione e prospettive dello Stato Sociale (III parte)**

Lo Stato Sociale in Italia¹

Il welfare italiano: dalle occasioni mancate alla lunga transizione

Che il modello italiano funzioni male, che, tradotto in termini economici, significhi inefficienza e spesso inefficacia, è pacifico. Il nostro Stato Sociale, i cui primordi si ritrovano nell'Italia comunale con le prime forme di mutuo soccorso corporativo, si è rivelato col tempo «iniquo, pernicioso e clientelare»², un sistema che ci pone tra i più lontani «dall'efficienza del mercato inglese, dalla generosità delle politiche francesi di sostegno alla famiglia, dall'equilibrio di genere scandinavo»³.

Senza arrivare alla tragedia, la cronaca quotidiana ci consegna un “welfare all'italiana”, quasi fosse un genere cinematografico al pari della commedia o del western. In effetti, l'italiano medio è l'interprete involontario ora di una grottesca pellicola neorealista degna erede di Alberto Sordi o Dino Risi, ora di uno *spaghetti western* in cui regnano l'anomia diffusa, rare figure di eroi solitari, marnade di lestofanti, interminabili silenzi e prolungati primi piani di volti tesi e concentrati.

Cercheremo nelle prossime pagine di mettere in luce alcuni aspetti dello Stato Sociale in Italia, con un occhio alla storia economica e allo stato dell'arte delle politiche sociali.

* Ricercatore “Istituto di Studi Politici s. Pio V” (Roma), Adjunt Fellow “Centro Tocqueville-Acton” (Roma - Milano).

** Il saggio viene presentato in 4 parti a partire dal precedente numero di «Veritatis diaconia». La quarta ed ultima parte apparirà nel prossimo fascicolo.

¹ Laddove non sia diversamente indicato, i riferimenti sulla legislazione in materia sociale sono stati tratti dal portale dell'INPS: www.inps.it.

² Salvatore ROSSI, *La politica economica italiana 1968-2007*, Laterza, Roma - Bari 2008, p. 12.

³ Daniela DEL BOCA - Alessandro ROSINA, *Famiglie sole. Sopravvivere con un Welfare inefficiente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 18.

“Cantiere Italia”

La storia repubblicana è lastricata di falliti progetti di riforma del *welfare*. Dal 1947 alla metà degli anni Novanta, ovverosia dalla Commissione D’Aragona alla Commissione Onofri vi sono stati alcuni tentativi per un chiaro ed organico riassetto della previdenza come del mercato del lavoro e degli ammortizzatori sociali, dell’assistenza sociale come della sanità e servizi di pubblica utilità. Su ogni tentativo di riforma dell’ampia e delicata materia grava quell’assistenzialismo particolaristico-clientelare diffusosi a rete sin dagli anni Cinquanta. Si tratta di un ostacolo ancor duro da vincere. Con la saldatura fra classe media e partito di maggioranza si realizzava per un verso una “santa alleanza” in difesa della pace sociale necessaria per il pieno reinserimento politico ed in vista di un robusto sviluppo economico e sociale del Paese; ma per l’altro ha impedito sia nella fase del centrismo sia, di fatto, nella successiva fase del centrosinistra di realizzare un piano di riforma sociale compiuto teso a curare le cause più che i sintomi delle vecchie e nuove criticità.

Per quasi un secolo il reddito nazionale di ogni Italiano è cresciuto in termini reali con un ritmo superiore rispetto alle principali economie dell’Occidente (Stati Uniti, Gran Bretagna, Francia, Germania): il nostro 2.4% contro il 2% dei francesi, l’1.9% dei tedeschi, l’1.4% delle “lepri” britanniche, e l’1.8% degli abitanti della superpotenza a stelle e strisce. L’Italia nel 1970 aveva un PIL *pro capite* pari al 68% di quello statunitense, (negli anni Cinquanta era al 30%). Il picco, nel 1990, con l’80% e con un prodotto interno lordo che nel 1988 raggiunge l’apice di crescita del decennio: si cresce al 4%.⁴ Un miraggio, per l’Italia del Nuovo Millennio! Ma i problemi più gravi sono altrove. Dall’inizio degli anni Settanta il bilancio pubblico è costantemente negativo, ovverosia lo Stato brucia il risparmio per finanziare i propri investimenti ma anche i propri consumi. Secondo la teoria keynesiana classica è il risparmio privato a sostenere il debito pubblico e quindi in un processo così poco virtuoso la contrazione del risparmio privato e la riduzione del reddito nazionale (dall’80 al 90 si riducono di sei punti dal 32% al 26%) avrebbe dovuto spingere ad una revisione complessiva della finanza pubblica. Si preferì attingere dall’estero. L’ingresso della lira nello SME, impegnando il governo a una politica monetaria più rigorosa e stabile, avrebbe dovuto spingere a un drastico abbandono dell’aumento del costo del denaro e del deprezzamento della moneta considerate sino ad allora la

⁴ Michele SALVATI, *Dal miracolo economico alla moneta unica europea* in G. SABATUCCI e V. VI-DOTTO (a cura di), *Storia d’Italia, vol. VI. L’Italia Contemporanea (dal 1963 a oggi)*, Laterza, Roma - Bari 1999, p. 397.

principale politica industriale in Italia⁵. Se è vero che gli anni Ottanta rappresentano un periodo di occasioni mancate per risanare la finanza pubblica e per riformare il *welfare*, sarebbe ingiusto dimenticare, ad esempio, il lungo negoziato per la revisione della scala mobile culminato con gli accordi di luglio del 1992 e del 1993, grazie ai quali, dopo quindici anni di economia indicizzata al 100 per cento⁶, si rimetteva di nuovo «per terra – secondo il giudizio di Salvatore Rossi – la bizzarra politica dei redditi a rovescio»⁷. La “fase costituente” della nuova contrattazione portò nel 1993 ad un nuovo sistema che, abolendo definitivamente la scala mobile affidava alla contrattazione (accentrata e decentrata) gli adeguamenti dei salari legati non solo all’inflazione programmata ma anche alle *performance* delle singole aziende. Le due erinni della disoccupazione e dell’inflazione spinsero l’industria italiana ad un cambio di rotta attraverso l’introduzione di tecnologie a basso consumo energetico (per ovviare all’aumento del prezzo del petrolio) e ridotta concentrazione di lavoro o addirittura sostitutrice della forza lavoro. La produzione crebbe, trainando la crescita economica. Di fronte al mutato quadro economico, anche il mondo sindacale fu costretto a rivedere le proprie posizioni, aprendo così la strada ad un rapido smantellamento della scala mobile e alla precipitosa “conversione” del mondo economico ad modelli di mercato più flessibili pur in presenza di un meccanismo di protezione dei salari. Gli “accordi di luglio” prevedero l’adeguamento dei livelli salariali al tasso di inflazione programmatico con la possibilità di correggere in via parziale l’eventuale gap con l’inflazione effettiva. Non è questa la sede per un giudizio sugli accordi di luglio. Ciò che indubbiamente va riconosciuto al modello proposto da Ciampi fu l’approccio: l’apertura ad partecipazione collettiva e convinta di tutti i soggetti (governo e parti sociali) verso obiettivi condivisi, in una parola la “concertazione”. Col tempo l’idillio

⁵Augusto GRAZIANI, *L’economia italiana e il suo inserimento internazionale*, in AA. VV., *Storia dell’Italia repubblicana*, Vol. III, Tomo I, Einaudi, Torino 1996, p. 372-374.

⁶ Ivi, p. 126.

⁷ ROSSI, *op. cit.*, p. 85. Alla fine degli anni Sessanta, in seguito ad un’accesa fase di lotte sociali, la legislazione sul lavoro si aprì ad una maggior tutela dei lavoratori (dall’abolizione delle gabbie salariali al controllo della mobilità fra impianti e reparti) ma anche dell’accrescimento del proprio potenziale (il diritto a 150 ore per attività formative). L’esito e fondamento della riforma fu lo Statuto dei Lavoratori (1970) nel quale, fra l’altro, si obbliga il reintegro del dipendente di un’azienda con più di quindici lavoratori licenziato non per giusta causa (art. 18). Il sistema di protezione all’impiego è divenuto col tempo non più una tutela di un diritto ma un arroccamento difensivo realizzato tutt’attorno al perimetro di una classe di lavoratori stabili, in particolare delle grandi imprese, chiuso alla stridente palude circostante dei precari e dei disoccupati. Il punto unico di contingenza aveva consentito alla maggior parte dei lavoratori di adeguare i propri salari all’andamento dell’inflazione e con ciò generando esso stessa un meccanismo di inflazione (come denunciato già dall’entrata in vigore nel 1977 da Modigliani ed altri economisti).

è scomparso ed attorno al tavolo “verde” di Palazzo Chigi non si gioca più una partita ma si mette in scena uno spettacolo dalla trama scontata e dal copione immutabile⁸.

Brusche virate, ancorché necessarie, possono evitare naufragi o speronamenti ma rischiano di produrre un’inversione di rotta. Così avvenne. Se gli anni Ottanta furono segnati da una “crescita senza lavoro”, il decennio successivo si caratterizzò per un processo opposto e forse più pernicioso del primo: “lavoro senza crescita”. Con il fattore lavoro “a buon mercato” venne meno lo stimolo ad investire in tecnologie, preferendo dirottare gli investimenti economici verso impianti ad alta intensità di lavoro. La disoccupazione si riduceva ma a costo di un decremento della produttività e di competitività a livello internazionale. Il ritmo di crescita complessiva cominciò a ridursi progressivamente sino ai livelli attuali.

Nel 1986, poi, l’approvazione dell’Atto Unico europeo, sbloccando la lunga stasi dell’integrazione, e, tre anni dopo, la caduta del Muro, impresero una spinta decisiva al processo di costituzione di quell’unione monetaria, attesa da oltre trent’anni. La strada per l’unione economica e comunitaria passava inesorabilmente per la stretta via del risanamento dei bilanci nazionali, *condicio sine qua non* per l’armonizzazione delle economie dei Quindici. La Comunità, figlia della guerra fredda, ora doveva proprio camminare da sola. E di buona lena, per giunta. Quando nel 1991 il governo Andreotti firmava il Trattato di Maastricht, impegnando l’Italia al rispetto di una serie di parametri vincolanti per l’unione economico-monetaria, si era ad un passo dalla crisi. Sulle motivazioni di tale scelta apparentemente “suicida” da parte della Prima Repubblica, le versioni sono diverse. Indubbiamente la firma di Maastricht fu il tentativo di “fissare un chiodo sulla scivolosa parete del debito pubblico”, secondo una strategia di riforma (dalla lotta alla mafia alla riforma della pubblica amministrazione) che caratterizzò l’ultimo governo Andreotti proprio nel tentativo disperato di adattare il regime interno allo *shock* dell’assetto internazionale⁹. Serviva un cambia-

⁸ Solo nel gennaio del 2009 si è giunti ad una riforma del modello contrattuale nato dagli accordi di luglio in chiave di rilancio economico. Tre le modifiche più importanti ricordiamo le seguenti: modello contrattuale unico sia per il pubblico sia per il privato ed adeguamento dei salari al costo della vita non più con riferimento all’inflazione programmata bensì ad un nuovo indice che sarà definito da un soggetto esterno ai sottoscrittori dell’accordo. Tale indice si fonderà «sull’indice dei prezzi al consumo armonizzato in ambito europeo per l’Italia» (IPCA). È qui forse il punto più problematico dell’accordo: quale sarà questo soggetto terzo? Chi lo nominerà? Terzo punto: nell’ambito della contrattazione di secondo livello sono previste forme di incentivazione legate all’aumento della produttività (privato) ovvero al miglioramento del servizio (nel settore pubblico).

⁹ Lucio CARACCILO, *L’Italia alla ricerca di se stessa*, in SABBATUCCI - VIDOTTO (a cura di), *Storia d’Italia. L’Italia contemporanea...*, cit., p. 581 e 573-574.

mento nell'atteggiamento del ceto politico interprete di un utilizzo meramente politico della spesa pubblica per il consenso o per gli equilibri interni nella contrattazione. Sul piano del *welfare*, urgeva una riforma strutturale dei meccanismi dello Stato Sociale ed una efficace politica dei redditi, senza la scappatoia della politica valutaria. La priorità di quegli anni era, però, un'altra: passare l'esame della Moneta Unica.

1989-2009: dall'ennesimo "miracolo economico" alla bonaccia di Nuovo Millennio

La prima metà del ventennio 1989-2009 è segnata dal riassetto del bilancio pubblico italiano, nel rispetto dei parametri fissati a Maastricht per l'ingresso nell'Unione Monetaria. Con il 1999, un anno cerniera per l'Italia, entra in vigore la moneta unica europea. Nello specifico, dalla caduta del Muro al 1991 il Sistema Italia entra in crisi. Una crisi politica, economica e soprattutto nei conti pubblici: nella partita per entrare in Europa «la vera posta in gioco era la presentabilità dell'Italia nella buona società europea, quella della stabilità, delle virtù civiche, della disciplina sociale, delle efficienze. Ecco che il giudizio sulla politica economica italiana si è caricato in quella circostanza, come mai prima, di un significato di enorme portata: quasi si è tramutato in una sentenza sui destini della nazione»¹⁰. Per l'Italia rientra nelle date fatali della storia della Repubblica. Quelle date segnate in rosso. La partita di fatto fu vinta nel 1996, superata la tempesta monetaria sulla Lira e registrando i primi segnali di convergenza verso i valori richiesti dall'Europa. Si è parlato in quell'occasione del patto di stabilità e crescita (1996) come lo strumento per il salvataggio del Paese, «se non addirittura per un *State-building*»¹¹. Parole forti che, nel momento in cui si celebra lo scampato pericolo, denunciano indirettamente i comprensibili ma evidenti limiti dei governi "tecnici" sempre più lontani dal "calore" della progettualità politica e ideale dei partiti. Non c'è una visione di lungo periodo. Di fatto, non si esce dall'angusto recinto delle Commissioni votate al fallimento, dei progetti disattesi, della discussione fra "addetti ai lavori" tanto convinti della necessità di riformare quanto divisi sulle forme ed i modi concreti di attuazione. Il vero "peccato originale" dei reggitori nazionali della Prima Repubblica, secondo alcuni, non è stato solo quello delle scelte operate o mancate, ma di non aver favorito e incentivato quei comportamenti virtuosi dei singoli che arricchiscono e rafforzano al crescita di un Paese¹². In sostanza alcuni fenomeni

¹⁰ ROSSI, *op. cit.*, p. 107.

¹¹ Stefano SACCHI, *L'Europa e l'innovazione del welfare*, in Luciano GUERZONI (a cura di), *La riforma del welfare. Dieci anni dopo la "Commissione Onofri"*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 33.

¹² Non è certo questa la sede per un giudizio politico sulla cosiddetta Prima Repubblica, tuttavia, nell'ambito di una riflessione serena sulle inefficienze dello Stato Sociale in Italia, non possiamo dimenticare che il Paese, sino alla caduta del Muro è stato governato da un partito ege-

particolarmente pesanti sull'equilibrio sociale, quale la scarsa fecondità o la persistenza dei giovani in casa, non corrisponderebbe tanto all'adesione ad un certo modello di vita, ad una "cultura del narcisismo" (Lasch), quanto piuttosto alla reazione ad una situazione esterna oggettiva che risale al decennio precedente.

Ad onor del vero, il DPF del 1991 aveva segnato il passo verso il risanamento delle finanze pubbliche con l'ambizioso programma di invertire la tendenza del rapporto deficit/PIL per l'esercizio del 1993 e giungere al contenimento del disavanzo totale al 3% PIL nel 1996¹³. Alle elezioni del 1992 il Pentapartito arretra, il PDS non sfonda e, soprattutto, si afferma il messaggio anti-sistemico della Lega di Umberto Bossi. C'è aria di crisi. Il governo Amato fa giusto in tempo a varare l'accordo sul costo del lavoro. In agosto cominciano i primi attacchi contro la lira. La parola d'ordine è tener duro ma il 13 settembre la divisa italiana si svaluta di sette punti percentuali (sommando la svalutazione del 3.5% della divisa italiana con la rivalutazione di altrettanti punti delle altre monete dello SME). Il 22 settembre la lira esce, di fatto, dallo SME. Sono i tempi delle "lacrime e sangue". La più pesante finanziaria sinora varata, quella del Governo Amato nel 1992: una manovra restrittiva da 90 mila miliardi di lire¹⁴. Segno evidente che si apre una stagione difficile, critica per certi versi. Nell'aprile 1993 per comprare un marco era necessario mettere sull'altro piatto della bilancia ben mille delle nostre lire¹⁵.

La cura da cavallo somministrata al Paese dai governi Amato-Ciampi (luglio 1992-maggio 1994) stabilizza la caduta della lira. La pressione fiscale cresce dell'1.8%. Non ci si può limitare solo a questo. Di fronte ad un Parlamento complessivamente privo di legittimazione e falcidiato dai provvedimenti di Mani Pulite, il governo ha buon gioco nel far approvare, ad esempio, lo smantellamento delle partecipazioni statali secondo un piano di dismissioni di aziende pubbliche finanche superiore al più illustre programma thatcheriano: nelle casse dello Stato affluirono 150 milioni di euro a prezzi del 2005, pari al 10.5% del PIL di quell'anno. I "gioielli di famiglia" diventano s.p.a.: l'IRI, ENI, ENEL,

mone di ispirazione cristiana ad ha avuto all'opposizione il più forte dei partiti comunisti non al governo (vedi Aldo AGOSTI, *Partito comunista italiano* in Silvio PONS - Robert SERVICE, *Dizionario del comunismo nel XX secolo*, Vol. II, Torino, Einaudi 2007, p. 175).

¹³ ROSSI, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴ BOERI - GARIBALDI, *op. cit.*, p. 85-86.

¹⁵ Alcuni analisti sostengono che la politica monetaria tedesca abbia una notevole responsabilità in tale contesto. Per attrarre i fondi necessari alla costosa unificazione, la Banca Centrale Tedesca abbassò i tassi d'interesse scardinando il meccanismo dello SME. Molte divise cercarono di resistere ma la rivalutazione del marco determinò l'uscita dal Sistema della sterlina e della lira. Le ragioni della crisi monetaria coinvolgono certamente il modello di funzionamento dello SME e la scarsa coesione dei Paesi membri (vedi AA. VV., *Dall'espansione allo sviluppo*, Giappichelli, Torino 2004, p. 307).

INA. Si avverte la sensazione che il tempo dello “scialo” sia finito e dell’urgenza di un cambio di rotta dopo i tempi della finanza “allegra”. La forza e allo stesso tempo la debolezza dei governi italiani dell’ultimo decennio del Secolo è stata propria questa: l’ottemperanza al rispetto dei parametri di Maastricht. una necessità vitale, molto più che una riallineamento dei conti. La crisi monetaria perdurerà durante i governi Berlusconi e Dini, con un picco durante questo secondo gabinetto: a marzo il cambio con il marco tocca le 1275 lire. È il colpo di coda della crisi. Dal luglio 1995 il valore del marco comincia a diminuire. La conta dei danni è notevole: rispetto al dollaro e al marco la lira si svaluta del 40% circa, perdendo, in generale sul mercato dei cambi, 1/3 del proprio valore. Grazie anche agli accordi di luglio, l’inflazione non sale ed il potere d’acquisto si riduce solo di 1/6¹⁶. Il 1° gennaio 1999 l’Italia può giustamente festeggiare l’ennesimo miracolo: quattro dei cinque parametri sono rispettati¹⁷. Una moneta unica, una politica monetaria unitaria, una leva in meno per le politiche economiche dei singoli Paesi. Di fatto, nel decennio successivo, l’Italia stenta ad operare quelle riforme strutturali necessarie all’andamento del Paese, lasciando lo Stato Sociale in balia di politiche *pointisille*. Se negli anni Novanta qualcosa di buono s’è fatto sia sul piano della contrattazione collettiva sia sul versante pensionistico (ancorché in maniera incompleta), molto resta da fare su altre voci attive del *welfare* (occupazione, famiglia, sanità). Si aggiunga la scarsa efficienza della nostra pubblica amministrazione. Su tutto pesa il problema del Mezzogiorno, riacutizzatosi con la fine della politica di investimenti pubblici nel Sud. In generale nell’allocazione delle risorse «si preferisce dare un poco a tutti invece che attribuire risorse adeguate a un capitolo di spesa a scapito di altri»¹⁸.

Analizziamo ora le voci principali del *welfare* italiano, affidando poi alle conclusioni alcuni spunti di riflessione.

Il sistema previdenziale

L’innovazione più importante nel campo previdenziale degli ultimi trentenni è stata la diffusione dei fondi pensione privati. Ciò ha inevitabilmente prodotto un progressivo ridimensionamento del tradizionale sistema pubblico a ripartizione. Nel caso della Svezia e dell’Italia si sarebbe verificato un cambio radicale

¹⁶ GRAZIANI, *op. cit.*, p.382; ROSSI, *op. cit.*, p. 87.

¹⁷ Al 1997 indebitamento netto sotto al 2.7; l’inflazione al 2%; la lira, apprezzatasi nel 1996, tornava nello SME mantenendo un cambio stabile; tassi d’interesse entro la media dei più virtuosi. Solo il rapporto deficit PIL “sforava” il limite ma fu premiata la tendenza al contenimento (SALVATI, *op. cit.*, p. 405).

¹⁸ Tiziano TREU, *La persistenza dell’impianto lavoristico-categoriale*, in Luciano GUERZONI (a cura di), *La riforma del welfare*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 105.

del sistema, tanto da essere definito “paradigmatico”¹⁹. Di cambiamento “paradigmatico” si può parlare se si considera l’evoluzione di quella politica, nata per contenere i costi, e divenuta organica in una strategia di maggior efficienza ed efficacia economica oltre che di adattabilità ai mutamenti strutturali.

Siamo di fronte all’ennesimo caso di «trasferimento dei rischi dalla collettività all’individuo, e dalle imprese ai lavoratori»²⁰, fenomeno confermato dalla diffusione sempre più massiccia dei fondi a contribuzione fissa rispetto ai tradizionali fondi a prestazioni fissa. La scure della crisi si è abbattuta con cieca inesorabilità proprio sul risparmio previdenziale gestito dai fondi: il 35% in Irlanda, il 24% negli Stati Uniti, il 18% in Olanda ed il 14% in Gran Bretagna. Stigmatizzata da molti come una deficienza da colmare, la diffusione ridotta in Italia della previdenza complementare ha evitato a molti lavoratori e pensionati le amarezze vissute dagli omologhi europei ed americani. Le perdite sono state nell’ordine del 6% per i fondi negoziali, il 14% in quelli aperti ed il 24% per le PIP (polizza pensionistiche individuali).

In generale la struttura della spesa risulta particolarmente iniqua, non produttiva e inadatta ad una società che invecchia. L’organizzazione delle pensioni (parlare di sistema, per Salvati, sarebbe una *contradictio in adiecto*) rappresenta ed incarna la confusione e l’iniquità del *welfare* giunto degli anni Novanta. Nel 1995 la riforma Dini si propone ed in parte realizza una profonda trasformazione del modello pensionistico vigente in Italia. Nei cento anni precedenti (a partire, cioè, dall’introduzione dell’assicurazione sociale obbligatoria) la soglia d’età e la contribuzione minima erano rimasti sostanzialmente invariati. Sino alla riforma Dini si attestava tra i 60 ed i 65 anni di età e i contributi minimi tra i 15 ed i 20 anni. Si tratta di un sistema a ripartizione che “paga” le pensioni con i contributi dei lavoratori attualmente in forza. Va da sé che per mantenere in piedi un così ambizioso apparato devono coesistere tre condizioni necessarie, tre rapporti decisamente positivi: tasso di crescita, saggio di forza lavoro, livello di invecchiamento. Le ragioni della crisi e della necessaria trasformazione del *welfare* italiano sono legate ultimamente a questi tre fattori. Sino al 1995 l’unica variante nel sistema era stata introdotta nel 1969 nel sistema di calcolo basato sino a quella data sul *quantum* dei versamenti. Con la riforma del 1995 si passa da un modello classico di tipo assicurativo ad un sistema retributivo collegato alla cosiddetta “retribuzione pensionabile”, un parametro derivante dal calcolo della retribuzione media dell’ultimo periodo di lavoro in relazione all’anzianità di servizio. Per adeguare il sistema pensionistico ad un mercato del lavoro in piena trasformazione la 335/1995 cercò di elaborare un nuovo modello *ab imis*. Non esiste più una soglia fissa di età, bensì un *range* tra i 57 ai 65

¹⁹ FERRERA, *Trent’anni...*, cit., p. 357-358.

²⁰ PIZZUTI, *op. cit.*, p. 8.

anni. Una previsione che, interpretata assieme alla riduzione a 5 anni della contribuzione minima, sottolinea la volontà del legislatore di ampliare fortemente gli spazi di autonomia del lavoratore. Il rovescio della medaglia sta nell'aver contestualmente ricondotto il calcolo della pensione all'ammontare dei contributi (il cosiddetto "montante contributivo"), anziché all'ultimo livello di retribuzione percepito. Il sistema "muta pelle" e assume tutti i contorni di un tipico modello a capitalizzazione. Fondamentale diventa, quindi, il coefficiente di trasformazione legato all'età di pensionamento. È il punto *dolens* della riforma da quindici anni a questa parte. Aggiornati ogni dieci anni questi moltiplicatori sono legati all'andamento demografico, anagrafico e al PIL contribuendo in maniera decisiva alla definizione del livello pensionistico a parità di contribuzione. Non è certo un caso che nel 2005 non siano state apportate modifiche e che il provvedimento di aggiornamento del 2007 ne preveda l'applicazione solo dal gennaio 2010 definendo un livello di trattamento pensionistico generale più basso rispetto al quindicennio precedente²¹. L'intera architettura della riforma Dini ha il dichiarato scopo di affiancare al tradizionale primo Pilastro una forte previdenza complementare non ancora sviluppata a dispetto dello sforzo del legislatore che, con il D.Lgs 124/1993²², aveva istituito una nuove tipologie di fondi pensione che si aggiungevano a quelli preesistenti. I risultati non sono stati particolarmente esaltanti tanto da spingere ad un ulteriore sostegno della previdenza integrativa con l'introduzione del silenzio-assenso della devoluzione del TFR all'interno di una successiva riforma in materia, la cosiddetta riforma Maroni-Tremonti (l. 234/2004). Il provvedimento riduce i margini di autonomia del lavoratore secondo più strette soglie di base, consentendo di andare in pensione ai lavoratori che abbiano maturato 35 anni di contributi e 60 anni nell'anno 2008²³; 35 e 61 anni dal 2010, ovvero 40 anni di contributi. Nel 2018 le dipendenti pubbliche raggiungeranno la parità con gli uomini, potendo andare in pensione a 65 anni.

La riforma, in vigore dal 2010, conferma la prevista riduzione dei coefficienti di calcolo della pensione contributiva che va dal 6.38 % per coloro che scelgono di uscire dal mercato del lavoro a 57 anni sino a raggiungere l'8.41 per chi sceglie di farlo a 65 anni. Secondo la CGIL il sistema misto determinerebbe un alleggerimento del 3% rispetto al trattamento con i vecchi coefficienti, per i

²¹ La legge 247/2007 riduce i coefficienti di trasformazione dello 0.3% per coloro che intendono andare in pensione a 57 anni e dello 0.52 per i sessantacinquenni.

²² Su delega del Parlamento il Governo aveva, infatti, istituito fondi chiusi di natura negoziale o occupazionale, derivanti dalla contrattazione ovvero, aperti, a cui categorie di settore o gruppi di lavoratori della stessa azienda potevano liberamente aderire.

²³ Per raggiungere "quota 95" sono considerate valide anche le frazioni di anno. In sostanza si può andare in pensione anche con 36 anni e mezzo di contributi e 59 anni e mezzo d'età.

neo-pensionati con 29 di anni anzianità. Ciò è spiegabile considerando la ratio della riforma Dini, basata sul rapporto fra cumulo contributivo e speranza di vita. Aumentando il denominatore, vale a dire allungandosi il periodo di percezione della pensione, il risultato sarà più basso che in passato.

Alcuni commentatori²⁴ considerano complessivamente sovrastimato il peso della previdenza in Italia. I versamenti contributivi finanziano la previdenza nell'ordine di circa il 60% (il 56% registrando una riduzione dell'11% negli ultimi dieci anni). La restante parte è coperta dalla fiscalità generale. Inoltre rimane persistente l'onerosità del cuneo fiscale in Italia, cioè il peso dei contributi sociali e delle imposte sul reddito sul costo del lavoro, almeno per alcune categorie (ad esempio il manifatturiero).

Il vero problema del futuro è la copertura pensionistica. Previdenza privata o sistema pubblico? La letteratura è divisa. Da una parte c'è chi propone di mantenere fermo il pilastro pubblico e semmai consentire ai soggetti di aumentare la contribuzione al sistema pubblico, lasciando ai fondi privati un ruolo marginale, altri invece sostengono la necessità di potenziare il secondo pilastro²⁵.

Il processo di invecchiamento della popolazione congiunto a una lunga fase di bassa crescita pone seriamente il problema della sostenibilità del sistema previdenziale in particolare nel lungo periodo. Gli effetti della riforma Dini, che solo ora comincia a dispiegarsi a pieno, comporteranno un notevole ridimensionamento delle prestazioni per i pensionati di domani, tanto più per coloro che oggi rientrano fra i precari o i lavoratori saltuari. L'adeguamento triennale dei coefficienti di trasformazione secondo una dinamica di indicizzazione legata ai prezzi ma non ai salari reali, porterà ad una riduzione dei tassi di sostituzioni (cioè del rapporto fra salario percepito nell'ultimo anno di lavoro e prestazione erogata nel primo di pensionamento) il cui peso si riverserà prevalentemente proprio sugli anziani. Tuttavia, considerato per un verso l'innalzamento della vita (quindi dell'età di pensionamento) e per l'altro la diffusione della previdenza privata a capitalizzazione fin quasi a sostituirsi a quella privata, il cammino della riforma del sistema previdenziale sembra ormai procedere senza soluzione di continuità sulla scia della riforma del 1995.

Politiche del lavoro

Nel 2030 gli Europei con più di 65 anni rappresenteranno il 54.4% di tutta la forza lavoro. Negli anni Ottanta la popolazione sotto i quindici anni era di 12 milioni di persone mentre nel 2001 si arriva a poco più di otto. Un valore che le

²⁴ PIZZUTI, *op. cit.*, p. 120.

²⁵ Vedi GUERZONI, *op. cit.*, p. 123.

stime per il 2030 lasciano quasi inalterato grazie all'immigrazione e alla crescita della natalità nel nord Italia.

L'Italia è una repubblica fondata sul lavoro. Sullo stacanovismo, sarebbe meglio dire! Se il principio è tradito sul piano dei tassi di occupazione, esso è perfettamente confermato dal numero di ore lavorate dalle coppie italiane. Assieme a Stati Uniti e Belgio, le famiglie italiane accumulano un monte ore di 75-80 ore medie settimanali. Non "paghe", alcune sfondano quota 80 per superare anche le 100 ore. Solo le coppie americane reggono il nostro passo! Ironie a parte, il fenomeno si presta ad una duplice ed opposta considerazione: per un lato si presta a facili conclusioni sul celebre "italico spirito di sacrificio", dall'altro apre molti spazi di riflessione sull'organizzazione del lavoro in Italia e sul grado di produttività del nostro Paese, rispetto, ad esempio, ai sistemi scandinavi, nei quali le famiglie lavorano in media di meno, hanno maggiori protezioni sociali, e godono di un livello di benessere superiore. In realtà tale diversità è spiegabile alla luce di due distinte visioni: aumentare il lavoro per accrescere il salario (Paesi mediterranei, post comunisti, anglosassoni); lavorare meno anche a costo di alleggerire la busta paga (nei Paesi scandinavi). Ma c'è anche la distribuzione del lavoro fra generi: i dati sul numero di ore lavorate sono interpretabili diversamente a seconda che si tratti di sistemi tradizionalmente *male breadwinner* o modelli più orientati al *dual erner*.

Tra i 15 ed i 24 anni la stragrande maggioranza dei giovani continua a dipendere dai genitori (il 75%) e solo un ragazzo su quattro ha un lavoro. Più in generale, sotto ai quarant'anni, solo una limitata cerchia di giovani "eletti" (uno su tre) può vantare un contratto a tempo indeterminato. I coetanei europei che si rendono autonomi dalla famiglia sono in media quasi la metà (55%). Quattro su dieci hanno un lavoro, per giunta meglio retribuito di quello corrisposto ai pari età italiani. Anche a livello interno esiste una consistente sperequazione tra i salari d'ingresso e le retribuzioni dei lavoratori.

Da questo piccolo spaccato della realtà italiana si evince l'avvenuta trasformazione dello scontro sociale da "battaglia di classe" allo "scontro generazionale": tra lavoratori precari e lavoratori stabili, fra pensionati di oggi e pensionati di domani, fra un'Italia iper-protetta e un'Italia in balia delle alterne vicende di un mercato del lavoro rigido, duale, che occulta la precarietà sotto il vessillo *a la page* della flessibilità, una vera forma di *apartheid*, secondo Tito Boeri e Pietro Garibaldi²⁶. Il *welfare* italiano, cristallizzatosi attorno alla flessibilità, esprime un mercato del lavoro duale, un sistema di *welfare* duale, un società divisa fra insider e outsider²⁷. Non siamo ancora all' "un contro l'altro armati", ma i numeri ed il disagio di coloro che rimangono all'uscio del mercato del la-

²⁶ BOERI - GARIBALDI, *op cit.*, p. 14.

²⁷ Nord e Sud..., cit., p. 54.

voro non possono lasciar indifferenti sia sul piano morale sia per la tenuta sociale. L'insicurezza, la precarietà, il senso di frustrazione rappresentano il "maggior costo umano" di un mercato del lavoro improntato finanche alla flessicurezza, una flessibilità "dal volto umano" che, teoricamente, dovrebbe prevedere misure politiche mirate per i soggetti più deboli²⁸. A tal scopo il legislatore italiano nell'ultimo ventennio ha varato due fondamentali provvedimenti: il cosiddetto Pacchetto Treu e la Riforma Biagi²⁹.

Radicali, nelle intenzioni ed in parte anche nella realtà, sono stati i cambiamenti apportati. Nello specifico la legge n. 96 del 7 aprile 1997, meglio nota come Pacchetto Treu, ha facilitato l'accesso all'uso delle forme atipiche di contratto quali il lavoro interinale (poi abrogato dalla Legge Biagi) ed il lavoro a tempo parziale. Il provvedimento ha ridisegnato la disciplina relativa all'apprendistato, al tirocinio, e ad altre tipologie contrattuali con finalità formative (borse di studio e piani di inserimento professionale). Inoltre il pacchetto del Ministro del Lavoro del primo governo Prodi abbatteva le sanzioni previste sull'uso irregolare del contratto di lavoro a termini, oggetto, successivamente, di una disciplina *ad hoc* (D.Lgs 368 del 6 settembre 2001) con la quale si statuiva il divieto d'uso solo per ragioni tecniche, produttive, organizzative. La legge Biagi si pose nel solco del precedente provvedimento ma in maniera più radicale e decisa. Le tipologie di contratto subordinato vengono ampliate con l'introduzione di cinque nuove forme: lo *staff leasing*, lo *job on call*, lo *job sharing*, il contratto di inserimento, il contratto a progetto³⁰. Nel complesso si tratta di una riforma parziale che ha interessato solo i nuovi assunti determinando, come effetto principale, un forte *turnover* nel variegato mondo dei lavoratori atipici, costretti a brevi ma ripetute fasi di inattività prima di ottenere un ruolo di titolare in "squadra". Anche sul piano occupazionale gli effetti sono spesso ambigui e legati al livello di protezione all'occupazione presente nel sistema.

Attraverso un indicatore numerico denominato EPL, l'OCSE ha definito il grado di stringenza della normativa sul licenziamento. Dal 1990 al 2003 l'Italia si è progressivamente avvicinata al gruppo di Paesi a minor rigidità. Ciò è avvenuto, però, soprattutto in virtù degli effetti della legislazione per i lavoratori

²⁸ GALLINO, *op. cit.*, p. 76.121.

²⁹ Nel 1962 erano nati i contratti a termini, di natura eccezionale ed estremamente disciplinati. Vent'anni dopo fu la volta dei contratti di formazione lavoro (1983) e del part-time (1984). È però con la creazione del lavoro interinale e dei Contratti di Collaborazione Continuativa che si registra il vero cambiamento nel mercato del lavoro: il contratto a tempo indeterminato diventa l'eccezione e non la regola.

³⁰ A completare il piano di riforma del mercato del lavoro, la legge di riforma del Servizio per l'impiego affianca ai Centri pubblici per l'impiego le Agenzie per il Lavoro ed un numero illimitato di altri soggetti autorizzati dallo Stato ad operare l'incontro fra domanda ed offerta di lavoro.

temporanei, a fronte di un quadro normativo pressoché invariato in materia di licenziamenti (per i lavoratori a tempo indeterminato).

Ad onor del vero, nelle intenzioni del giuslavorista (assassinato dalla Brigate Rosse nel 2002) vi era una riforma complessiva del mercato del lavoro aperto ai nuovi assetti internazionali dominati dalla flessibilità che “non deve essere confusa con la precarietà”³¹ ma, al contrario, come uno strumento orientato (da un riformato Statuto dei Lavoratori) al riallineamento di tutte le tutele secondo le nuove tipologie contrattuali e nell’ambito di un mercato del lavoro fluido ma sicuro. Biagi intuiva il pericolo del mercato duale segnato dal contratto fra categorie protette ed esclusi, «che alla lunga scatena la guerra fra padri e figli e rompe ogni principio di solidarietà nazionale»³². Un *welfare* rovesciato che aiuta gli stabili delle grandi imprese (in attività o pensionati) e le famiglie a redditi medio-alti.

La Legge Biagi, mantenendo inalterata la rigida legislazione vigente sul licenziamento dei lavoratori a tempo indeterminato, ha determinando un incremento progressivo delle forme di contratto atipiche consentendo una vasta gamma di scelte alternative per i datori di lavoro, senza alcun impegno formale in vista dell’inserimento definitivo del lavoratore. C’è chi lo definisce “accanimento creativo del legislatore” e chi parla di “ingegneria costituzionale inarrestabile” (Boeri - Garibaldi)³³. Sta di fatto che, secondo recenti stime, la Legge Biagi ha prodotto ben 44 tipologie contrattuali in deroga al modello a tempo indeterminato. La proposta di Tito Boeri e Pietro Garibaldi è di un «contatto unico a tempo indeterminato flessibile all’inizio e a tutela crescente». Rispetto all’attuale modello, la proposta prevede un periodo di inserimento di tre anni durante il quale il datore di lavoro può licenziare ma in tal caso deve corrispondere un compenso pari a quindici giorni lavorativi per trimestre svolto. Sarebbe valido per tutti e assorbirebbe il periodo di prova. I modelli attuali rimarrebbero ma dovrebbero sottostare al rispetto di standard minimi sul piano salariale e contributivo. Daniela Del Boca ed Alessandro Rosina sottolineano che tale proposta non coinvolge i parasubordinati e manterrebbe il contratto a tempo determinato, mentre secondo Luciano Gallino, se per incantesimo l’Italia godesse dei mezzi finanziari e di un piano di riforma sociale paragonabile a quello danese «la flessicurezza continuerebbe a nascondere tutti i suoi veleni: i costi in termini di formazione, di sforzo fisico e mentale, di precarietà, ma ancor di più in termini di libertà di scegliere e decidere sul proprio futuro»³⁴. In Italia l’unica

³¹ Così si esprimeva Marco Biagi nel 1996. Vedi Raffaele BONANNI, *Per l’Italia uno Statuto dei lavoratori*, in «Il Sole 24 Ore», 14 marzo 2009, p. 11.

³² *Ivi*.

³³ Vedi BOERI - GARIBALDI, *op. cit.*, p. 66.

³⁴ GALLINO, *op. cit.*, 132-134.

forma di flessicurezza perseguibile, sempre secondo l'autore di *Il lavoro non è una merce*, deve passare attraverso gli ammortizzatori sociali (cassa integrazione guadagni ordinaria e straordinaria, indennità di disoccupazione, indennità di mobilità)³⁵ e al rispetto dei principi costituzionali del diritto al lavoro (art. 4) da interpretarsi alla luce del più ampio valore della promozione piena e completa dell'individuo (art. 3 II).

Oggi il mondo dei lavoratori atipici è un vero e proprio microcosmo in continua espansione. Nel 2006 ne facevano parte quattro milioni di persone. La media europea del rapporto fra lavoratori a tempo determinato e occupati totali è al 13%, mentre l'Italia raggiunge quasi il 15% (senza la quota dei parasubordinati). I dati dell'ottobre 2009 rilevano un tasso di disoccupazione all'8% confermando la tendenza degli ultimi tre anni a valori più bassi della media di Europa³⁶. A fronte di una crescita complessiva del livello di disoccupazione rispetto all'ottobre 2008, l'Italia ha registrato un incremento dell'1%, mentre l'Europa a Sedici ha visto crescere il saggio di quasi due punti percentuali (1,9%). Le ragioni dell'incremento dell'occupazione possono ascrivere alla maggior flessibilità del mercato del lavoro, alle periodiche sanatorie e regolarizzazione della componente extracomunitaria e irregolare³⁷, alle forme di incentivazione soprattutto per il meridione (vedi, ad esempio, il Bonus Sud³⁸).

Welfare e famiglia

Nel panorama dei modelli sociali si collocano ai due estremi, da una parte, il male *breadwinner*, all'opposto, il *dual earner*. Fra questi due sistemi si colloca un ampio ventaglio di opzioni intermedie tendenti all'uno o all'altro archetipo. L'Italia rientra in un modello sociale occupazionale misto (grazie all'introduzione di alcuni strumenti di tipo universalistico come il Sistema Sanitario Na-

³⁵ Ivi.

³⁶ Dal 1970 agli anni Novanta l'Italia ha visto crescere di quasi quattro volte il rapporto tra disoccupati e forza lavoro, passando dal 3,2% a oltre l'11%, ben al di sopra della media europea (il 5,6% tra il 1990 ed il 2000). Con il nuovo secolo il livello medio dei primi sei anni si è ridotto all'8,3%, solo mezzo punto sopra il valore europeo, sino a raggiungere nel 2007 il 6,1%.

³⁷ Secondo un recente rapporto della Banca d'Italia gli immigrati hanno sostenuto la crescita dell'occupazione e contrastato l'invecchiamento del nostro Paese (Rita FATIGUSO, *Bankitalia: gli stranieri non sottraggono lavoro*, in «Il Sole 24 Ore», 19 agosto 2009, p. 13). Grazie alla permanenza nel mercato del lavoro degli ultracinquantenni e la crescita della presenza straniera, l'Italia ha visto crescere l'occupazione. L'allargamento del *welfare* ai lavoratori immigrati potrebbe sostenere in maniera efficace e finanche decisiva le sfide future dello Stato Sociale. Vedi pure: Gianpiero della ZUANNA - Patrizia FARINA - Salvatore STROZZA, *Nuovi italiani*, Il Mulino, Bologna 2009.

³⁸ Introdotto nel 2001, consentiva alle imprese che se ne avvalsero di stabilire contratti in deroga ai minimi salariali previsti dalla contrattazione collettiva.

zionale), ma sul piano sociale la denominazione spesso usata è quella di sistema “delle solidarietà familiari parentali” con forti relazioni intergenerazionali e parentali durante l'intero arco della vita di ogni membro³⁹. Eppure, in un recente saggio di Alberto Alesina e Pietro Ichino la questione familiare vien quasi rovesciata⁴⁰. La “solitudine” delle famiglie non è più subita bensì ricercata giacché si fonderebbe sul cosiddetto “familismo amorale” (Banfiel). Elevato al rango di principio universalmente riconosciuto dalla comunità, quest'approccio frantuma la società in tante isole prive di legame e quindi incapaci di concepire l'esistenza del bene comune. *Nulla salus extra familiam*: solo all'interno della propria famiglia possono crescere e maturare reciproci rapporti di fiducia. Nessuno ha convenienza a mutare autonomamente un tale equilibrio che, fra l'altro, grava maggiormente sulle donne, relegate alle attività domestiche. Si tratta di una visione della famiglia italiana e delle sue dinamiche interne ed esterne, forse, troppo semplificata. Di certo la famiglia, considerata da alcuni come «l'unico vero ammortizzatore sociale» nel nostro Paese⁴¹, rappresenta uno dei soggetti meno tutelati sia come cellula fondamentale della società, sia come ambiente ove si ritrova un fedele spaccato della realtà con le criticità legate allo Stato Sociale, alla condizione lavorativa, all'età. Secondo gli ultimi dati Eurostat disponibili, relativi al 2006, la famiglia italiana può “vantare” prestazioni sociali nell'ordine del 4,5% del PIL. Solo la Polonia (paradossalmente, altro Paese fortemente cattolico) spende meno per la famiglia (4,4%). Il dato medio europeo non può essere più eloquente: l'8% del PIL, ponderando il valore con il numero di abitanti, sale al 9,0% secondo la media semplice. Il doppio di quanto spende l'Italia.

Partiamo proprio dai due estremi del percorso umano: fanciullezza e anzianità. Bimbi ed anziani non autosufficienti necessitano di assistenza che spesso solo la famiglia ed in essa la donna è chiamata a prestare come *care givers* per antonomasia. In veste di madri, mogli o figlie, all'interno delle mura domestiche, le donne sono chiamate a svolgere una pluralità di compiti di grande responsabilità, spesso talmente gravosi da consentire solo a poche di esse il “lusso” di un lavoro “extrafamigliare”. Per aiutarle basterebbe attivare sgravi di natura fiscale e politiche attive, volte alla diffusione di un mercato dei servizi alle famiglie, che allenti il peso dell'assistenza agli anziani e faciliti l'inserimento o il reinserimento delle donne nel mercato del lavoro: due terzi delle casalinghe italiane tra 35 e 45 anni vorrebbero partecipare al mercato del lavoro se vi fossero le condizioni.

³⁹ NALDINI, *Le politiche sociali in Europa*, cit., p. 60-62.

⁴⁰ Alberto ALESINA - Andrea ICHINO, *L'Italia fatta in casa. Indagine sulla vera ricchezza degli Italiani*, Mondadori, Milano 2009.

⁴¹ DEL BOCA - ROSINA, *op. cit.*, p. 41.

Un efficiente *social care* dovrebbe puntare al *pay to care*, cioè a riconoscere il tempo impiegato e monetizzarlo. Il credito d'imposta per la cura dei figli e dei genitori anziani, potrebbe rappresentare un valido strumento volto al rimborso per le donne lavoratrici di parte delle spese documentate.

D'altra parte, guardando all'inizio della vita, l'Italia non vanta certo un'offerta di servizi educativi e di cura per i bimbi particolarmente ampia, anche perché la cura dei figli, come degli anziani, pare appannaggio esclusivo della donna. In questo caso pesa un antico retaggio culturale che penalizza o sminuisce il ruolo degli asili nido. Essi rappresentano, al contrario, un essenziale strumento di socialità che, solo recentemente, soprattutto negli strati culturalmente e socialmente medio-alti, comincia a essere considerato come essenziale nelle politiche famigliari.

Gli ammortizzatori sociali

Con il termine ammortizzatori sociali si intende il complesso di politiche passive a sostegno del lavoro e dei lavoratori. In Italia tali politiche sono riconducibili alle due fattispecie negative: perdita totale del lavoro o sua parziale limitazione. Nel primo quadro rientra l'indennità di disoccupazione, nel secondo, una serie di provvedimenti (Cassa Integrazione Guadagni, indennità di mobilità, altri trattamenti per specifiche categorie) distinti in base alla tipologia di lavoro.

In tutta Europa l'indennità di disoccupazione è una acquisizione comune in tutte le legislazioni europee. Nell'infausta circostanza della perdita del lavoro lo Stato eroga al soggetto coinvolto, in maniera automatica o semiautomatica, prestazioni monetarie a carattere periodico e continuativo nell'arco di un tempo più o meno lungo. Ciò rientra nelle cosiddette politiche passive del lavoro, all'interno delle quali si inseriscono gli ammortizzatori sociali, ovvero sia quel complesso di strumenti a sostegno del reddito tali da consentire quell'universo potenzialmente amplissimo che va dai disoccupati stessi, ai giovani in cerca del primo impiego, a tutti coloro che si trovano al disotto della soglia di povertà. Esistono, pertanto, tre tipologie di ammortizzatori sociali, il cui primo pilastro è rappresentato proprio dall'indennità di disoccupazione. Essendo di natura assicurativa, l'indennità di disoccupazione presuppone la corresponsione di un *quantum* di versamenti obbligatori nel periodo lavorativo e richiede al beneficiario l'espletamento di una serie di obblighi amministrativi di attivamente, pena la sospensione dell'erogazione per un periodo variabile (dai 12 giorni in Germania ai 45 in Svezia). Durata, composizione ed ammontare sono anch'essi diversi da Paese a Paese. In percentuale, il finanziamento dell'indennità è equamente distribuito tra datore di lavoro e lavoratore in Germania e Austria mentre in Francia ed in Olanda pesa maggiormente sul datore di lavoro. A Copenaghen è il lavoratore a pagarsi per intero l'indennità il cui ammontare, per giunta, è pari

al 90% della retribuzione percepita. In Germania si arriva al 60% mentre in Spagna siamo al 70%. La Gran Bretagna ha preferito un metodo di calcolo forfaitario calcolato sulla base dell'età e dei carichi famigliari. Ovunque la durata è proporzionale all'anzianità lavorativa. Il secondo e terzo pilastro hanno, invece, un indirizzo di tipo assistenziale (quindi non contributivo), volto alla tutela del reddito ora di quei disoccupati che non avessero maturato l'anzianità contributiva prevista per l'erogazione dell'indennità o che si trovassero ancora senza lavoro allo scadere dei limiti di spettanza, ora in favore di coloro che non avessero alcuna fonte di reddito, né assicurativo né di altra natura. Nel primo caso lo Stato corrisponde un sussidio quantificato in base al reddito, mentre nel secondo è prevista la prova dei mezzi per l'erogazione del cosiddetto reddito minimo garantito.

Nel corso del tempo alcuni governi europei hanno messo in campo proprie iniziative fondamentalmente di natura monetaria e fiscale ovvero formativa. Della prima specie fanno parte i sussidi all'occupazione e le misure a sostegno dell'imprenditoria, del secondo tipo sono le iniziative per la formazione professionale, l'orientamento ed il collocamento, rivolte sia ai lavoratori in essere sia a coloro che si trovassero momentaneamente al di fuori del mercato del lavoro.

Dalla legislazione italiana vigente è possibile evincere una prima grande distinzione delle politiche in materia di interruzione involontaria del lavoro, tra disoccupazione totale e disoccupazione parziale o temporanea. Nel primo caso il legislatore prevede tre strumenti principali rivolti a tutti i lavoratori ad eccezione degli operai agricoli e dei lavoratori dell'edilizia ai quali si rivolge un particolare trattamento derogatorio rispetto ai requisiti della legislazione generale. Fa d'uopo aggiungere e rilevare che tutte le spettanze sostitutive o integrative del reddito prevedono un medesimo tetto massimo di spettanza: per il 2009 l'importo lordo mensile non può superare l'importo massimo di euro 886,31, elevabile a 1065,36 per il licenziato con retribuzione media lorda superiore a 1917,48 euro.

L'indennità ordinaria di disoccupazione non agricola consiste nella corresponsione ai licenziati, assicurati all'INPS da almeno due anni e con 52 contributi settimanali per la disoccupazione, di una spettanza così modulata: per i primi sei mesi essa è pari al 60% della contribuzione media delle tre mensilità precedenti all'interruzione del rapporto di lavoro; scende al 50% nel settimo ed ottavo mantenendosi al 40% per i mesi successivi. In ogni caso tali massimali sono validi per tutte le spettanze sostitutive o integrative dei redditi. L'indennità viene corrisposta per otto mesi, elevabili a dodici nel caso di ultracinquantenni. Per i lavoratori con almeno 78 giornate maturate e due anni di iscrizione all'INPS, purché con un contributo settimanale versato nel biennio precedente al licenziamento, è prevista una spettanza "a requisiti ridotti" corrisposta

all'interessato per un numero di giorni pari alle giornate lavorative svolte (ma non superiore ai 180 giorni) e fissata al 35% della retribuzione media giornaliera per i primi 120 giorni, elevata al 40% per il restante periodo. Qualora, poi, il licenziamento si verificasse dopo un periodo di cassa integrazione straordinaria e conseguente iscrizione alle liste di mobilità, il Legislatore italiano ha previsto un particolare strumento di sostegno: l'indennità di mobilità ordinaria. Essa si rivolge a questa tipologia di licenziamento (ad esclusione lavoratori con contratti a termine e con anzianità di servizio inferiore ai dodici mesi) ed è corrisposta per un periodo variabile in base all'età da un minimo di 12 mesi sino ad un massimo di 36⁴², ma con l'opzione di un'ulteriore espansione sino all'età pensionabili in casi particolari (cosiddetta mobilità lunga). Per i primi dodici mesi il *quantum* corrisposto è equivalente alla spettanza ricevuta nella fase di cassa integrazione straordinaria. Dal tredicesimo mese l'importo si riduce all'80% del trattamento di integrazione salariale.

Il principale istituto a sostegno sia del lavoratore colpito da parziale o temporaneo è la Cassa Integrazione Guadagni. Essa nasce in realtà come una "boccata d'ossigeno" per le imprese in momentanea *empasse*, dettata da eventi indipendenti dalle politiche aziendali. Ne esistono due tipologie: una ordinaria, prevista in caso di temporanea sospensione dell'attività del lavoratore a motivo di contingenze transitorie, indipendentemente dal numero di dipendenti dell'impresa; l'altra di natura straordinaria.

Nel caso di integrazione salariale del reddito di tipo ordinario, la spettanza è fissata ad un valore dell'80% della retribuzione del monte ore non prestate. La spettanza è corrisposta al soggetto per un massimo di 13 settimane consecutive, estendibili in via eccezionale a 52 settimane.

Al verificarsi di una trasformazione strutturale di un'impresa con un capitale umano superiore a quindici dipendenti (nel terziario l'attività deve superare i cinquanta), scatta la cassa integrazione guadagni straordinaria, il cui importo è il medesimo di quella ordinaria e la cui durata massima è stabilita in base alla diversa fattispecie di evenienza: dodici mesi, raddoppiabili, in caso di crisi aziendale, altrettanti ma con la possibilità di proroga di sei mesi, all'aprirsi delle procedure esecutive concorsuali, mentre, in caso di cambiamenti profondi dell'assetto interno o della produzione industriale il legislatore prevede il periodo più ampio di cassa integrazione straordinaria, ventiquattro mesi raddoppiabili.

Come nel caso di perdita totale del lavoro, esiste una forma di integrazione salariali per i lavoratori agricoli.

I precari sono spesso i meno tutelati. Italia, Grecia ed Ungheria non hanno forme da tutelare il cui contenuto non può limitarsi al solo sostegno finanzia-

⁴² I dodici mesi per i lavoratori sotto i quarant'anni, trentasei mesi per coloro che si trovano tra i quaranta e i cinquanta. Trentasei per gli "over cinquanta".

rio, pur essenziale per un soggetto che ha visto perdere la sua (magra) fonte di reddito. La “marcia in più” tipica del *welfare* nordeuropeo si riscontra sul terreno delle politiche attive, tese alla formazione e alla riqualificazione, parole d’ordine dell’Agenda di Lisbona in tema di sviluppo dell’occupazione. Tali politiche si traducono, fra l’altro, in interventi di formazione del personale. Spicca l’efficienza danese (81%), francese (70%) ed inglese (65%). La Germania da parte sua supera la media europea (55%) mentre in Italia a mala pena si arriva a tre imprese su dieci (27%). Anche su questo versante l’Italia, la sua industria, sconta un forte ritardo.

L’assistenza sociale

Il decreto legislativo 112 del 1998 disciplina il complesso di servizi e prestazioni erogate a titolo gratuito o a pagamento rivolti alle persone che versano in situazioni socialmente ed economicamente difficili. La riforma costituzionale del 2001 ha attribuito allo Stato competenza esclusiva solo in materia di previdenza sociale e la «determinazione dei livelli essenziali delle prestazioni concernenti i diritti civili e sociali» in tutto il Paese (art 117, II). Ciò ha consentito alle Regioni di avere mano libera in materia di assistenza sociale e previdenza integrativa, lasciando ai comuni, in applicazione al principio di sussidiarietà, autonomia amministrativa nell’applicazione e della legislazione regionale e delle politiche che il dicastero di riferimento, il Ministero del Lavoro, della Salute e delle Politiche Sociali, predisposte ogni tre anni attraverso il Piano nazionale di azione per l’inclusione sociale. Al Governo spetta il controllo e vigilanza rispetto ai Livelli essenziali delle prestazioni (LEP), standard minimi per il godimento dei diritti civili e sociali. Questo sulla carta giacché, eccezione fatta per la materia sanitaria, pur a fronte di un ampio dibattito, non esiste un piano organico di determinazione di tali livelli⁴³. Gli interventi predisposti dallo Stato paiono costruiti, almeno sul piano teorico, attorno ad un fulcro, la famiglia, la cui tutela si manifesta nella duplice forma dell’aiuto ai nuclei poveri e a particolari figure come l’anziano invalido, l’indigente, le neo-madri. Al pensionato ultrasessantacinquenne con un reddito quasi nullo lo Stato riconosce un assegno sociale (un tempo, pensione sociale). In caso di invalidità civile non è previsto un requisito minimo d’età o di reddito ma l’erogazione della pensione e dell’indennità d’accompagnamento sono sottoposti alla prova dei mezzi. Il legislatore ha cercato di sostenere le pensioni sotto la soglia minima, attraverso l’integrazione al

⁴³ Vedi, ad esempio, la ricerca diffusa da CGIL nel 2008 e curata da Emanuele Ranci Ortigosa dal titolo *Diritti sociali e livelli essenziali delle prestazioni*. Precisiamo che nel nostro studio abbiamo volutamente ommesso, per evidenti ragioni di spazio, ogni riferimento alla legislazione sanitaria per concentrarci invece sul versante assistenziale e previdenziale ed in materia di politiche del lavoro.

trattamento minimo (solo per le pensioni contributive) e le cosiddette maggiorazioni sociali spettanti ai pensionati con almeno settant'anni. L'assegno per il nucleo familiare è lo strumento cardine del complesso di interventi a sostegno delle famiglie con redditi al di sotto della soglia minima fissata ogni anno con riserva di legge e con un reddito complessivo composto per almeno il 70% da lavoro dipendente o da prestazione da esso derivante (pensione o indennità di vario tipo). Attraverso la rete di relazioni familiari in capo al richiedente, lo Stato tenta di sostenere ciascun componente. In caso di famiglie numerose (almeno quattro figli) la spettanza dell'assegno è calcolata considerando anche i figli con età compresa tra i 18 e 21 anni, esclusi nella determinazione nelle altre fattispecie, purché studenti o sottoposti a contratto di apprendistato. È richiesta la prova dei mezzi.

Per quanto limitata, la legislazione a tutela della maternità e dell'assistenza ai figli è andata arricchendosi nel corso del tempo con strumenti a tutela e sostegno delle madri, così oggi possono richiedere il congedo di maternità anche le lavoratrici "precarie" e la Finanziaria del 2008 ha portato a cinque mesi il congedo di maternità/paternità per i genitori adottivi indipendentemente dall'età dell'adottato.

Alle lavoratrici è riconosciuto il diritto di assentarsi dal lavoro per un periodo complessivo di cinque mesi (due prima del parto ed i restanti successivamente) prorogabile con un ulteriore mese in aggiunta ai tre mesi *post-partum*. In tale arco di tempo viene corrisposta una indennità di maternità pari all'80% della retribuzione media complessiva dell'ultimo mese di lavoro⁴⁴. Facoltativo è invece il congedo parentale del quale possono usufruire sia la madre sia la madre, per un massimo di 11 mesi totali, nell'arco dei primi otto anni di vita del figlio, mentre fino al terzo anno⁴⁵, la famiglia ha diritto ad un'indennità del 30% della retribuzione media giornaliera.

Al fine di tutelare le madri che non beneficiano dell'indennità o con redditi particolarmente modesti sono previsti i cosiddetti assegni di maternità erogati dallo Stato o dal Comune di residenza, il quale corrisponde alle madri con un reddito familiare al di sotto dell'ISE, indipendentemente dalla costanza di lavoro. Si è accennato all'ISE e all'ISEE, i due indicatori a cui è subordinata l'erogazione delle prestazioni di assistenza sociale o i servizi di pubblica utilità. L'ISE (indicatore della situazione economica) misura lo stato economico di una famiglia, attraverso la somma di tutti i redditi e del 20% del patrimonio mobi-

⁴⁴ Per le lavoratrici autonome non c'è obbligo di astensione dal lavoro ma è riconosciuta comunque l'indennità di maternità. I mesi di assenza sono elevati a cinque in caso di adozione o affidamento preadottivo.

⁴⁵ Il limite è esteso agli otto anni d'età in caso in cui il reddito del genitore richiedente sia al di sotto dei 14.891,50 euro annui (2009).

liare ed immobiliare. è utilizzato dai Comuni per la concessione degli assegni per il nucleo familiare e per gli assegni di maternità. Più raffinato è l'ISEE, giacché consente di valutare la situazione del singolo nell'ambito dell'economia familiare. L'indicatore della situazione economica equivalente è formato dal rapporto tra l'ISE e i componenti del nucleo familiare. Ambiziosa la finalità dell'ISEE: essere l'«unico strumento con cui disciplinare l'accesso alle prestazioni socioassistenziali»⁴⁶.

Rispetto al 2008 la spesa sociale per ammortizzatori sociali è cresciuta da 10.6 a 12.5 miliardi, eppure il gap con il resto d'Europa rimane, come più volte sottolineato, ancora piuttosto marcato. L'aggettivo "allarmante" è assai appropriato quando si riflette sulla povertà: due italiani su dieci vivono sotto la soglia di povertà. La media dell'Europa a ventisette è del 16%. Considerando poi le situazioni di maggior disagio, nelle famiglie nelle quali chi lavora è precario, la povertà sale al 40% e schizza all'80% per chi non lavora e non ha pensione. In altro contesto, gli abbandoni scolastici in Italia sono cinque volte maggiori della media europea.

La piaga della povertà lacera il tessuto sociale del nostro Meridione a livelli notevolmente più gravi che nel Centro-Nord. Eloquente il confronto fra la Sicilia e il Veneto: l'incidenza della povertà è di uno a dieci a sfavore degli isolani. Ciò spiega le ragioni di un primato negativo tutto italiano: l'Italia è maglia nera per livello di coesione sociale interna (rapporto dei tassi di occupazione registrati nelle varie aree del Paese) tanto da poter affermare che il nord d'Italia sia una delle aree più sviluppate d'Europa e il sud una delle più arretrate. Secondo stime della Banca d'Italia, in rapporto al PIL *pro capite*, il livello delle regioni meridionali si allontana sempre più dalla situazione del resto della Penisola. Tutto il contrario di quanto accade in Germania o in Spagna ove le zone, un tempo più arretrate, crescono ad un ritmo maggiore rispetto alle aree storicamente più ricche. Inoltre nel Meridione si mettono al mondo meno figli e la speranza di vita è più bassa rispetto alle regioni settentrionali, ribaltando stereotipi del passato. Nel 2007 l'indice delle nascite al Sud è all'1,3%, mentre al nord all'1,4%. Negli anni Ottanta la popolazione *under 15* era di 12 milioni, nel 2001 poco più di otto. Il valore dovrebbe rimanere invariato grazie al contributo degli immigrati e alla ripresa della natalità nel centro-nord. Nel sud c'è un tracollo: si parla di una riduzione di un quarto. Tra coloro che vivono con i genitori gli occupati sono il 60% al sud, il 30% al nord. Al nord ci si ammala meno e si vive più a lungo che sud sempre meno popolato dai suoi giovani, soprattutto i più validi: in dieci anni, dal 1997 al 2007, seicento mila persone hanno abban-

⁴⁶ Raffaele TANGORRA, *L'ISEE: una riforma incompiuta*, in GUERZONI, *op. cit.*, p.139. Ulteriore aiuto sociale è rappresentato da un Fondo atto al sostegno delle famiglie a basso reddito residenti in abitazione in locazione.

donato il sud. Riferendosi in sintesi alla situazione del Meridione, Del Boca e Rosina concludono amaramente: «difficile trovare un'area con più marcato disinvestimento in capitale umano. Una delle aree con peggior rapporto anziani inoccupati-occupati, *welfare* inefficiente, condizioni di salute e benessere peggiori che al nord». Per rispondere adeguatamente al fenomeno sarebbe efficace anzitutto spezzare le logiche degli aiuti-pioggia indirizzandosi verso investimenti calibrati e mirati, secondo programmi di sviluppo autonomo del Mezzogiorno, scevri dalla tentazione di “nordizzazione del sud”⁴⁷.

Il welfare in tempo di crisi

Sulle politiche del lavoro in Italia ha pesato, come altrove, la crisi finanziaria. Ciò nonostante possiamo ricordare tre pacchetti di interventi varati nel corso dell'ultimo biennio: la regolarizzazione di colf e badanti; estensione dei preesistenti strumenti a tutela del reddito (art. 19 L. 28 gennaio 2009, n.2 nonché DM 19 maggio 2009); l'ampliamento e sistematizzazione delle disposizioni relative al Lavoro occasionale di tipo accessorio (già nella Legge Biagi e arricchito con interventi legislativi e circolari INPS). Si tratta, come evidente, di interventi che non riconfigurano l'impianto complessivo del *welfare* ma si concentrano sul sostegno dei redditi in caso di licenziamento o sulla disciplina di rapporti di lavori occasionali di tipo saltuario. Nel primo caso il governo concede ai lavoratori con indennità ordinaria non agricola una maggiorazione della stessa pari ad un massimo del 20%, estendendo anche ai licenziati con contratto di apprendistato di usufruire dell'indennità ordinaria secondo le nuove disposizioni previste. Per la prima volta anche i collaboratori a progetto, rispondenti ad alcune caratteristiche contributive e di reddito e con termine nel triennio 2009-2011, ottengono un sussidio, *una tantum*, del 10% del reddito percepito l'anno precedente alla conclusione. Ancor più interessanti sotto il profilo evolutivo, l'adozione, sul modello nordeuropeo, di due obblighi fondamentali del percettore dell'indennità: «la dichiarazione all'immediata disponibilità al lavoro o a un percorso di riqualificazione professionale» (art. 19, comma 10 L. 2/2009 recepito nel DM del 19 maggio 2009, art. 11 comma I). In caso contrario decade il diritto all'indennità.

Nel 2009 ricompare il reddito minimo universale. È la Regione Lazio a introdurre “il reddito minimo di cittadinanza”: 530 euro al mese per precari, disoccupati e inoccupati con reddito inferiore a 7000 euro annui. Forte dei suoi 20 milioni di copertura finanziaria, si pone alla testa di una lettura del *welfare* nuova ed “europea”, per quanto isolata sul piano programmatico e complessa sul versante dell'effettiva applicazione.

⁴⁷ DEL BOCA - ROSINA, *op. cit.*, p. 100.

Il combinato disposto dei provvedimenti citati, l'estensione e il rafforzamento a livello nazionale dell'indennità di disoccupazione per un verso e dei contratti di lavoro occasionale dall'altro, il reddito minimo per cittadini meno abbienti della regione Lazio, e, in misura meno forte, la regolarizzazione di colf e badanti (secondo le stime in numero minore rispetto alle attese) non possono costituire solo un vago accenno ad una complessiva riforma del *welfare*. Misure estemporanee che mostreranno presto la corda se non adeguatamente sostenute da un riordino del mercato del lavoro⁴⁸: dalla riforma dei contratti alle politiche attive e passive.

Suggerimenti per una riforma del welfare

«I did it my way» cantava *The Voice* nel crescendo finale del suo celebre successo. Potrebbe essere proprio *My Way* l'inno-slogan per la riforma dello Stato Sociale in Italia, sottolineando con ciò la necessità di predisporre un piano organico della materia ispirato al patrimonio culturale del Paese senza traslazioni di venerati modelli ritenuti universali, infallibili e quasi taumaturgici. Del resto non fu proprio Montesquieu, il padre dello Stato liberale, a teorizzare a metà Settecento il principio del relativismo costituzionale? *L'ubi societas ibi ius, ubi societas ibi ius* sta anche a rilevare che ogni comunità si organizza secondo la propria storia, le proprie tradizioni e valori.

«Eppur *non si muove*»: è questo il *leit-motiv* dell'attuale stagione dell'economia italiana. Il Paese non cresce (circa un punto sotto la media europea) e il reddito pro capite è non raggiunge la media europea. Come san Sebastiano anche l'economia italiana appare rassegnata a un lungo e doloroso martirio. Tante lance la colpiscono, ma le più laceranti e sanguinose sembrano essere quattro che rendono inefficiente il suo *welfare* «inefficiente, inadeguato e obsoleto»: sul piano demografico, bassa fecondità e invecchiamento; nel mercato del lavoro, bassa partecipazione delle donne e precarizzazione nelle forme d'ingresso; negli equilibri famigliari, prolungamento della presenza dei figli nel quadro di un generale accrescimento delle responsabilità gravanti sul nucleo domestico.

Il tempo della “Milano da bere” è tramontato e oggi l'Italia ha un PIL pari al 64% di quello americano. Un paese che invecchia, con persistente divario performativo tra Centro-Nord e Meridione, costretto a fronteggiare il debito pubblico tanto da ridurre gli spazi di manovra nelle politiche sociali privilegiando tagli alla spesa ed in generale risultati di breve periodo⁴⁹. Il declino del *welfare*

⁴⁸ Fra gli altri provvedimenti di recente istituzione c'è da annoverare il cosiddetto “buono formativo”, consistente in un voucher concesso a coloro che intendessero partecipare ad un'attività di formazione offerta dalle agenzie informatiche. Queste, a loro volta, saranno rimborsate dall'amministrazione pubblica per una somma equivalente all'importo dei voucher.

⁴⁹ Andrea TOMA, *Dove stiamo andando*, Edizioni dell'asino, Roma 2008, p. 59.

italiano, così come del sistema Paese, risponde ad una crisi non solo materiale ma ancor più culturale ed in un certo senso immateriale. Il senso di appartenenza ad una comunità, la crescita di un forte senso etico dell'individuo nella società, ancor più decisivo per le classi dirigenti, non possono essere disgiunti dalle scelte di politica economica e dalla trasformazione sociale dell'ultimo ventennio.

Francesco Morace ne *Il senso dell'Italia* individua nel Rinascimento e non già nei moti risorgimentali “l'evento fatale” per la nazione, l'epoca d'oro durante la quale le tre A dell'italico *genius loci* (Abbigliamento, Alimentazione, Arredamento) hanno raggiunto il grado più alto grado⁵⁰. Siamo nel campo dell'estetica. Ma una nazione ha bisogno di un collante più profondo ed ultimo che aggrega ed amalgama la società civile.

La proposta di riforma che sembra conciliare il tradizionale modello sociale italiano con le tendenze nordeuropee si richiama al principio dell' “universalistico selettivo”: «universalismo quanto ai beneficiari e selettività nell'erogazione delle prestazioni»⁵¹. Esso postula la forte presenza «di spirito civico, responsabilità sociale ed etica pubblica condivisa». È interessante notare una certa analogia fra il modello sociale USA basato sul volontarismo sociale e sul terzo settore e le nostre “reti di aiuto informale”: mentre negli Stati Uniti l'assioma di base è “Coscienza civica = libertà individuale” (dove deriva una scarsa propensione a delegare troppo potere allo stato che deve limitarsi ad essere garante della proprietà privata), in Italia le reti di aiuto informale nascono come reazione all'inefficienza dello Stato Sociale oltre che come componente spontanea dell'associazionismo d'origine cattolica. In Italia la famiglia, rete d'aiuto per eccellenza, costituisce una grande risorsa che finora è stata in grado di svolgere funzioni cruciali per il benessere dei singoli e per lo sviluppo sociale ed economico del Paese. Per far questo, è necessario un approccio graduale e, forse, diversificato tra regione e regione e contestualmente un ruolo di guida, controllo e valutazione, da parte dello Stato, attraverso una coerente e coordinata azione di indirizzo e controllo.

La più recente letteratura sullo Stato Sociale in Italia conferma che la «famiglia italiana è una grande risorsa che finora è stata in grado di svolgere funzioni cruciali per il benessere dei singoli e per lo sviluppo sociale ed economico del paese»⁵². È la famiglia a sostenere i costi economici ed umani da un lato della situazione di precariato dei propri giovani dall'altro della scarsa autosufficienza dei propri anziani. Lasciare sole le famiglie non conviene! È l'ultimo pilastro che riesce ancora a sostenere il nostro inefficiente *welfare*, i cui “cantieri” di

⁵⁰ Vedi Francesco MORACE, *Il senso dell'Italia*, Libri Scheiwiller, Firenze 2008.

⁵¹ Elena GRAMAGLIA, *Universalismo selettivo*, in GUERZONI, *op. cit.*, p. 125.

⁵² DEL BOCA - ROSINA, *op. cit.*, p. 34.

ammodernamento sono aperti da anni senza risultanti apprezzabili e duraturi. La crisi morde sempre le fasce meno protette. Una politica organica di riforma del sistema sociale deve riscoprire la centralità dell'individuo, fuori dalla logica delle categorie sociali o lavorative, e della famiglia, cellula principale della società e «volano per l'uscita dalla crisi e la crescita comune».

Alla base delle inefficienze dello Stato Sociale in Italia sembra emergere un problema originario, diciamo pure, ontologico. A quale modello di Stato Sociale l'Italia del XXI secolo appartiene? Una scelta che ne presuppone almeno un paio, di fondamentale importanza: quale ruolo gioca e potrà ancora svolgere la società civile nel "circuito" del *welfare* italiano? Quale sarà il referente ultimo: l'individuo o la famiglia? Il sistema di *welfare* che si richiama effettivamente alla sussidiarietà richiama lo Stato a ripensare il rapporto famiglia, mercato ed a promuovere un patto di «co-responsabilità tra istituzioni e famiglia poggiato sull'idea di generatività e solidarietà» tra generazioni diverse⁵³. In fondo le sfide per il *welfare* italiano sono due: una flessicurezza che tuteli i più deboli, attraverso politiche d'inserimento e di formazione e con l'introduzione definitiva ed organica di misure che contrastino ed arginino la povertà⁵⁴; politiche a sostegno della famiglia (sempre che rimanga il perno centrale del nostro *welfare*!), che possono tradursi concretamente nell'aumento del numero di asili nido da 0-3 anni, in incentivi alla condivisione fra i due genitori della cura dei figli, in strumenti fiscali nell'offerta di lavoro a famiglie che hanno peso della cura anziani⁵⁵.

Perché l'Italia passi all'universalismo selettivo è necessario un cambiamento di gestione della materia. La nostra cultura giuridica è segnata dall'iperegolamentazione piuttosto che dalla *soft law* o dalle *guidelines*. Manca, in generale, un progetto di ampio respiro che produca un dinamico *policy mix* di interventi integrati e non interventi sporadici. Esiste, fine, un problema che nessuna riforma, nessun governo e nessun "principe illuminato" potrà mai realizzare *ope legis*: una trasformazione dei meccanismi di convivenza sociale che inseriscano i tradizionali legami corporativi e familistici all'interno di un tessuto connettivo innervato da valori, dal sapore antico, ma sempre vivi e vivificanti, quali lo spirito civico, la responsabilità sociale e l'etica pubblica.

Nella realtà italiana, il Terzo Settore, meritevole del titolo di "primo" da un punto di vista storico⁵⁶, è chiamato ad una duplice responsabilità: assorbire la

⁵³ Luca PESENTI, *Politiche sociali e sussidiarietà*, Edizioni Lavoro, Roma 2008, p. 143.

⁵⁴ Lo si chiami RMI, RUI o altro, purché lo si faccia: non lo chiede tanto o solo l'UE ma lo impone la nostra Costituzione e la coscienza civile del Paese!

⁵⁵ Vedi NALDINI, *Le politiche sociali in Europa*, cit., p. 102.

⁵⁶ Sorto già in Età comunale con le associazioni di mutuo soccorso, il Terzo Settore fu «legato alla Chiesa e alle attività ad essa collegate prima ancora che vi fosse uno Stato» (BORDINO - MARTINETTI, *op. cit.*, p. 340).

disoccupazione delle economie di mercato e stabilire una *partnership* con lo Stato un modello più snello di Stato Sociale. Soprattutto durante una fase di riassetto complessivo del capitalismo e dei modelli di Stato Sociale, il Terzo Settore ha i margini per crescere a condizione che l'economia civile, sostiene il presidente dell'Agenzia per le Onlus, Stefano Zamagni, non si limiti al mero trasferimento delle risorse in una logica redistributiva⁵⁷. Il no-profit deve fare un salto di qualità sia avendo il coraggio di assumere il ruolo di impresa sociale e quindi di creatore di ricchezza, sia agendo non solo sugli effetti dell'economia di mercato, ma su quelle dinamiche di funzionamento, che in passato sono state accettate con una sorta di indifferente superiorità.

È urgente, infine, rafforzare l'idea di cittadinanza come contratto, diritti e responsabilità. Da un *welfare* centrato sul lavoro retribuito ad un *welfare* che ingloba tutte quelle attività non retribuite prevalentemente di *caring*.

Il rischio maggiore per l'Italia non consiste tanto nell'incremento dei suoi primati negativi, quanto di rientrare nel fatale novero dei «popoli senza patria, ovvero senza una comune idea di patria o in altri termini senza il senso di appartenenza a una comunità, quelli che più di altri fanno scelte indifferente a un interesse generale»⁵⁸.

⁵⁷ Elio SILVA, *L'economia civile uscirà rafforzata*, in «Il Sole 24 Ore», 19 gennaio 2009, p. 2.

⁵⁸ Walter BARBERIS, *Il bisogno di patria*, Einaudi, Torino 2004, p. 4.

MAURIZIO BRUNETTI*

*Rallegrati, Vergine Madre di Dio!**Sergej Rachmaninov, un “ponte” musicale tra Oriente e Occidente***

Il 20 maggio del 2010, l'Orchestra Nazionale Russa, il Coro Sinodale di Mosca e la Cappella di Corni della Russia si esibirono nell'Aula Paolo VI con un concerto «organizzato in onore di Sua Santità Papa Benedetto XVI» a conclusione delle Giornate di cultura e spiritualità russa in Vaticano promosse da Kirill I, Patriarca di Mosca e di tutte le Russie. Fu una tappa a suo modo storica lungo il percorso di riavvicinamento fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa ortodossa russa.

Secondo Papa Benedetto XVI, la musica eseguita in quel concerto anticipava, in qualche modo realizzandola, una «sinergia tra Oriente e Occidente, come pure tra tradizione e modernità», del tutto coerente con la visione «unitaria e armonica dell'Europa» prospettata da Papa san Giovanni Paolo II (1978-2005).

Avendo avuto «la gioia di ascoltare brani di grandi artisti russi», Benedetto XVI notava come in particolare il compositore russo Sergej V. Rachmaninov (1873-1943) abbia saputo far tesoro «del ricco patrimonio musicale-liturgico

* È professore aggregato di Geometria e Algebra presso la Scuola Politecnica e delle Scienze di Base dell'Università di Napoli “Federico II”. Ha conseguito il Master of Science e il Ph.D. in Matematica presso l'università di Warwick (Regno Unito), nonché il Dottorato di Ricerca in Italia. La sua attività di ricerca si svolge prevalentemente nell'ambito della topologia algebrica e nella teoria spettrale dei grafi con incursioni nella storia della matematica, e si è concretizzata in varie decine di pubblicazioni apparse su riviste specializzate nazionali e internazionali. Sono oggetto dei suoi studi para-accademici le questioni epistemologiche relative alla storia della scienza, l'evoluzione della musica classica occidentale – in particolare del Novecento – e il conservatorismo anglosassone. In quest'ambito, suoi scritti, interviste, recensioni e traduzioni sono apparsi sulle riviste «Cristianità», «Cultura & Identità», «Il Corriere del Sud», «Il Domenicale», nonché, occasionalmente sui quotidiani «Avvenire» e «Roma». Per la D'Ettoris Editori ha curato l'edizione italiana dei seguenti volumi: *Guida politicamente scorretta alla storia degli Stati Uniti d'America* di Thomas J. Woods Jr. (2011), *Lo spirito del Natale* di Gilbert K. Chesterton (2013), *La genesi della scienza* di James Hannam (2015) e *Hobbit Party. Tolkien e la visione della libertà che l'Occidente ha dimenticato* di Witt Jonathan e Jay W. Richards (2016).

** L'articolo è apparso il 23 aprile 2017 sul sito alleanzacattolica.org.

della tradizione russa, rielaborandolo e armonizzandolo con motivi ed esperienze musicali dell'Occidente e più vicini alla modernità».

Nel concerto del 20 maggio, infatti, di Rachmaninov era stata eseguita in esordio la versione orchestrale di *Vocalise* op. 34 no. 14 – brano dalla melodia struggente e memorabile, di cui è famosa una storica incisione risalente al 1929 con il compositore sul podio – e, più avanti, uno dei numeri tratti da *Vsënoshnoje Bdënie*, la «Veglia dell'intera Notte» op. 37, opera nota in Italia con il nome (non del tutto appropriato) di «Vespri», per coro misto «a cappella», cioè senza accompagnamento strumentale.

Nato a Oneg, nella Russia nord-occidentale, in una famiglia nobile di ascendenza tartara, Rachmaninov era tuttavia cresciuto a San Pietroburgo in condizioni non agiate, avendo il padre dilapidato la propria fortuna. Nel 1915, comunque, anno di composizione di *Vocalise* e della *Veglia*, la reputazione nazionale e internazionale di Rachmaninov come compositore, virtuoso del pianoforte e direttore d'orchestra era ampiamente consolidata.

I quindici cori che compongono l'op. 37 fanno parte della cosiddetta liturgia ortodossa dei «Grandi Vespri» da celebrare alla vigilia delle grandi feste, comprendente gli uffici dei Vespri propriamente detti (destinati alle ultime ore del giorno), del Mattutino e dell'Ora Prima.

Sin dalla prima esecuzione, la *Veglia* ebbe notevole successo di critica e di pubblico, e fu salutata come un contributo di grande rilevanza al repertorio liturgico nazionale.

A sole tre settimane dal *golpe* bolscevico del 1917, Rachmaninov decise di ripartire in Occidente: non solo perché la qualità della vita a Mosca – con i turni notturni di guardia imposti dal Comitato di condominio e la sospensione di ogni tipo di attività musicale – era già drasticamente peggiorata, ma anche perché i suoi quarti di nobiltà – Sergej lo percepì in tempo – mettevano a rischio la vita della moglie, quella delle loro due figlie e la propria. Raggiunti gli Stati Uniti d'America, Rachmaninov avrebbe dedicato gran parte della successiva vita artistica all'attività concertistica.

Nella Russia sovietica, comunque, la sua *Veglia* op. 37 fu eseguita regolarmente fino al 1928, anno in cui la dirigenza comunista impose un giro di vite contro le attività religiose decretando, in particolare, la messa al bando della musica sacra. In Unione Sovietica alcuni brani della sua *Veglia* furono comunque sporadicamente eseguiti fino ad anni 1960 inoltrati, quantunque su un testo alterato e con titoli “inoffensivi” del tipo *Belle melodie*. Lo spartito, del resto, non era in commercio e circolava semi-clandestinamente, quasi fosse uno scritto del *samizdat*.

Specialmente adatto all'ascolto in questo mese di maggio dedicato a Maria è il sesto coro dalla *Veglia* op. 37, quello destinato a completare le preghiere not-

turne: si tratta di *Bogoroditse Djevo*, cioè «*Rallegrati vergine Madre di Dio*», un inno solenne e gioioso alla Madre di Dio il cui testo corrisponde all'incirca alla prima parte dell'*Ave Maria* recitata dai cattolici.

Fra le varie esecuzioni disponibili su YouTube, due sono degne di nota. La prima, eseguita dal Mikhail Ivanovich Glinka Choir e diretta da Vladislav Chernushenko, si contraddistingue, fra quelle dell'intera *Veglia*, per la ieraticità. La seconda è l'esito di un *flash mob* improvvisato qualche anno fa dai giovani del Coro Accademico dell'Università di Petrozavodsk. In gita a Barcellona, stavano visitando il Museo Nazionale d'Arte di Catalogna quando, accortisi dell'acustica favorevole nella grande sala con la cupola, decisero d'intonare *Bogoroditse Djevo* con un esito di tutto rispetto.

Tra l'altro, la lingua dell'inno non è il russo. Il testo della *Veglia op. 37* è infatti scritto in slavo-ecclesiastico, una variante della lingua paleo-slava abbondantemente stratificata (dai santi Cirillo e Metodio del secolo IX, passando per le scuole scritte bulgare del secolo X e poi del XIV) e che è a tutt'oggi la lingua liturgica della Chiesa ortodossa in Russia e di alcune Chiese cattoliche di rito bizantino.

L'inno mariano di Rachmaninov viene talvolta eseguito in una tonalità diversa dall'originale e sul testo latino dell'intera *Ave Maria* "occidentale" (e con questo è infatti sovente ricordato). Sebbene la resa sonora non sia sempre del tutto infelice, la bontà artistica di queste trascrizioni – certamente non promosse dal compositore – rimane dubbia. Ecco una traduzione italiana del testo originale in slavo-ecclesiastico.

Rallegrati Vergine Madre di Dio,
Maria piena di grazia,
il Signore è con te.
Tu sei benedetta fra tutte le donne,
e benedetto è il frutto del tuo seno,
perché tu hai generato il Salvatore delle nostre anime.

GUIDO MILANESE

Tolkien: inglese, professore, cattolico*

J.R.R. Tolkien (1892-1973), soprattutto per le recenti versioni cinematografiche delle sue opere principali, è entrato in qualche modo a far parte della cultura popolare, con il conseguente rischio di banalizzarlo riducendolo a semplice “autore di libri fantasy” o di piegare la sua opera ai dogmi del relativismo contemporaneo. Ne parliamo con Guido Milanese, professore ordinario di Lingua e letteratura latina e docente di Cultura classica e Letteratura comparata presso la Facoltà di Scienze linguistiche dell’Ateneo.

D. Professore, qual è a suo avviso il profilo culturale autentico dell’opera di Tolkien?

R. Credo che la chiave di lettura essenziale per accostarsi a Tolkien consista in un dato composito: Tolkien era un linguista, un padre, un professore ed era tutte queste cose in quanto cattolico. Era un linguista vero, uno di quelli che sanno le lingue, e sapere le lingue sul serio significa ascoltare le parole, il suono, le forme. Tolkien creava attraverso le lingue che conosceva. Si è detto tante volte, ed è vero, credo, che il suo raccontare nasce dalla volontà, forse dalla necessità, di far parlare a qualcuno le lingue che si era costruito – insomma un mondo che nasce perché qualcuno parli quelle lingue. Era un padre, uno che davvero amava raccontare favole e storie ai suoi bambini; era un professore noto per il modo trascinante con cui leggeva in classe i testi delle amatissime lingue dell’Inghilterra pre-normanna, l’Inghilterra anglosassone; quando spiegava il Beowulf venivano a sentirlo anche studenti che dell’antico inglese ben poco capivano.

D. Una delle dimensioni più profonde della personalità di Tolkien fu proprio la sua sincera adesione alla fede cattolica. Si può definire Tolkien un grande autore cattolico del Novecento?

* Intervista a cura di Ivo Musajo Somma, precedentemente apparsa su «Cattolica Library», newsletter della Biblioteca d’Ateneo dell’Università Cattolica, 15 (2019).

R. Appunto, come dicevo prima, era un cattolico: un padre cattolico, un professore cattolico... cioè un uomo che pensava, e sentiva, il mondo come un luogo dotato di senso, un mondo verso il quale il Principio ha interesse, nel senso proprio di inter-esse, esserci in mezzo. Non so se Tolkien conoscesse Manzoni; ma credo che nel «la c'è la Provvidenza» di Don Lisander si sarebbe riconosciuto. Ovviamente questo dato è passato sotto silenzio dal *mainstream* corrente. Pensi solo al disastro di Notre-Dame: l'arcivescovo di Parigi ha fatto presente come in tanti interventi pubblici, anche apprezzabili, non fosse minimamente presente un dato appena un po' importante, cioè che l'edificio medievale andato a fuoco è una chiesa cattolica; "cattolico" non è una brutta parola, ha detto l'arcivescovo... Nel caso di Tolkien, si apprezza il narratore, alle volte anche lo studioso, ma lo si proietta in una religiosità neutra, cioè vuota. Con il risultato di non capire più nulla: la dimensione della Provvidenza, come si diceva, il senso della vocazione personale che si fa carne solo nell'accettazione del senso della vita (perché altrimenti diventa una folle prigione), il dramma della non-redenzione di Gollum. Non è un "fantasy" per effetti speciali: è il dramma, terribile e splendido, della vocazione di ciascuno di noi. Se si elimina il fondamento, nascosto ma palese, della mitologia di Tolkien, si ha un'epica impazzita, e nasce quel "tolkienismo" senza Dio che per opporsi alle ideologie del *mainstream* diventa a sua volta una forma di ideologia, e alquanto perversa.

D. Tolkien tipico professore di Oxford della sua epoca, visceralmente "inglese", sospettoso verso gli Americani; trova orribile che un ottavo della popolazione mondiale già a quel tempo, a quanto aveva sentito dire, parlasse inglese: «Se è vero, che vergogna – dico io. Che la maledizione di Babele possa colpire le loro lingue in modo che possano dire solo "baa baa"». Intravedeva – e coerentemente giudicava – i primi segni del mondo in cui viviamo?

R. Comincerei dalla visione "inglese", non "britannica", di Tolkien. Il mondo che egli amava era in realtà quello dell'Inghilterra precedente il 1066, l'arrivo dei Normanni; e non apprezzava in modo particolare la letteratura inglese. C'è una spruzzata di "little England" in Tolkien... ed è un tratto certamente curioso della sua personalità che si capisce se si conosce un po' del mondo inglese lontano da Londra; che è poi il mondo inglese non londinese che ha portato alla Brexit. Il rapporto di Tolkien con l'America e gli americani è a tratti alquanto buffo – sembra di sentire la Dowager Countess di *Downton Abbey* – anche quando parla con una qualche nostalgia del mondo di Jane Austen in una lettera del 1944 al figlio Christopher. Ma nel suo "antiamericanismo" Tolkien (identitario, cattolico, critico della modernità) intravede la globalizzazione delle culture, cioè l'omologazione in una non-identità. Guardi che Tolkien era tutt'altro

che un isolato dal mondo; contro il razzismo nazista scrive in modo sprezzante, e negli anni '40 capisce che il pericolo di un imbarbarimento anche in Inghilterra, causato dalla guerra, esiste. Forse vedeva un po' troppo in là; in generale, per chi capisce le cose (o le intuisce, per un tipo come Tolkien), il destino è quasi sempre segnato: quando si affermano certe verità non si è presi sul serio e spesso si è messi in ridicolo; quando poi il "quadro" previsto si verifica, chi ne aveva parlato in anticipo viene accuratamente cancellato dalla memoria, e i cantori della contemporaneità (che non avevano capito niente del processo in corso) sono felicissimi di illustrare le loro profonde interpretazioni di ciò che sta avvenendo. Il segno di questa omologazione dove tutti sono nulla è una non-lingua, la lingua del "baa baa" evocata da Tolkien.

D. È atteso a settembre anche in Italia, dopo l'uscita nelle sale inglesi e americane, un film sugli anni giovanili di Tolkien¹, che si aggiunge ai film di Peter Jackson, sui quali i giudizi sono stati diversi. Qual è il suo parere al riguardo?

R. Tolkien non aveva rifiutato l'idea di un adattamento cinematografico della sua opera, anzi si era impegnato a lungo nel progetto, pur fallito all'epoca. Un adattamento cinematografico è una traduzione, e ovviamente tutte le traduzioni perdono qualcosa e la necessità del mezzo modifica l'equilibrio compositivo. Pensi, in un altro campo, a una trascrizione per pianoforte di una sinfonia o di scene d'opera, alla Listz, o, al contrario, all'orchestrazione di opere nate originariamente per pianoforte, com'è il caso dei *Quadri di un'esposizione*. A me l'adattamento cinematografico del *Signore degli anelli* di Jackson piace molto; l'ambiente neozelandese è splendido, molti attori sono di alto livello, la musica è ben scritta ed eseguita. La versione cinematografica de *Lo Hobbit* mi piace decisamente meno. Sul film biografico in arrivo, ne parleremo quando sarà disponibile. Ho visto solo il *trailer*; temo aria di *politically correct*, ma vedremo.

D. Un paio di consigli di lettura che aiutino ad accostare l'opera e il suo autore in maniera più consapevole...

R. *Le Lettere*, prima di tutto². Si capisce davvero qualcosa di quest'uomo così complesso ed ingenuo, coltissimo e semplice. Poi, per chi se la sente, il volume che raccoglie i saggi più importanti di Tolkien professore, *The Monsters and the*

¹ Su questo importante periodo formativo per la vita e l'opera dell'autore, si veda anche J. GARTH, *Tolkien e la Grande Guerra: la soglia della Terra di Mezzo*, Genova - Milano, 2007.

² J. R. R. TOLKIEN, *La realtà in trasparenza. Lettere, 1914-1973*, a cura di H. Carpenter e C. Tolkien, trad. it., Milano 2002 (prima edizione it. 1990).

*Critics*³, e infine la biografia di Humphrey Carpenter⁴. Come opera di consultazione, la *Tolkien Encyclopedia*⁵, non tradotta in italiano fino ad ora. Poi, delle altre opere di Tolkien, certamente il *Silmarillion*⁶: da questo libro, ricavare un film è proprio impossibile.

³ J.R.R. TOLKIEN, *The monsters and the critics and other essays*, ed. by C. Tolkien, London 2006 (prima edizione 1983); J.R.R. Tolkien, *Il medioevo e il fantastico*, a cura di C. Tolkien, trad. it., Milano - Trento 2000.

⁴ H. CARPENTER, J.R.R. Tolkien. *La biografia*, trad. it., Torino 2016 (prima edizione it. 1991 con il titolo *La vita di J.R.R. Tolkien*).

⁵ J.R.R. Tolkien *encyclopedia: scholarship and critical assessment*, Michael D.C. Drout ed., London 2006.

⁶ J.R.R. TOLKIEN, *Il Silmarillion*, a cura di C. Tolkien, trad. it., Milano 2013 (prima edizione it. 1978).

BENIAMINO DI MARTINO*

Intorno all'“opzione per i poveri”. Alcune note di economia (I parte)

Non è sufficiente dichiararsi a favore dei poveri per essere loro di effettivo aiuto. Infatti, per «spezzare le catene della povertà»¹ non bastano le buone intenzioni né le pure recriminazioni; si può addirittura dare il caso che una cattiva prospettiva, per quanto idealmente motivata, possa rendere più soffocante la morsa della miseria. Per rendere, invece, efficace questo proposito occorre perdere ogni ottica ideologica ed abbandonare ogni tentazione utopica.

Per capire come ridurre la povertà è indispensabile sapere come si crea ricchezza, come nasce e come si diffonde il benessere. Il primo e probabilmente più efficace modo per aiutare i poveri è, quindi, possedere una buona teoria economica. Ed una buona teoria economica deve saper affrontare alcune determinanti domande. Ci riferiamo al significato della ricchezza e al modo con cui questa si crea, poi all'origine della povertà, infine alla valutazione da dare alla disegualianza economica.

1. Ricchezza causa di povertà?

Esiste un rapporto tra la crescita economica di alcuni e il mancato sviluppo di altri? Uno dei fraintendimenti più radicati che rischia di compromettere anche i fondamenti della scienza economica è ritenere che l'arricchimento di una parte dell'umanità comporti inesorabilmente un impoverimento dell'altra parte della popolazione. Si tratta di un'idea errata, ma quest'errore viene ribadito costantemente tanto per ciò che riguarda gli scambi interni di una società quanto per ciò che riguarda gli scambi in ambito internazionale. Con l'economista Peter Tamas Bauer (1915-2002) si può ripetere che «l'idea che il reddito dei più abbienti sia stato in qualche modo ottenuto a spese dei più poveri ha una storia

* Direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» (www.StoriaLibera.it).

¹ Cfr. Michael NOVAK, *Spezzare le catene della povertà. Saggi sul personalismo economico*, a cura di Flavio Felice, Liberilibri, Macerata 2001.

lunga e nefasta»². Si tratta di uno dei pregiudizi più difficili da estirpare perché è comune l'idea che vi sia un diretto collegamento tra l'arricchimento di alcuni e l'impoverimento di altri. La posizione più insistente sul tema è stata – com'è facilmente comprensibile – quella marxista³, ma questa è stata preceduta da pensatori cristiani e poi, successivamente, anche amplificata dal magistero della Chiesa.

Sin dalle origini, parte significativa della spiritualità cristiana ha considerato negativamente il profitto vedendo in esso un elemento di ingiustizia⁴. Ad esempio, sant'Ireneo vescovo di Lione (circa 130/140-200/202), a riguardo della ricchezza e della proprietà, così si esprimeva: «da dove ci vengono infatti le case in cui abitiamo, i vestiti che indossiamo, gli oggetti che usiamo, e tutte le altre cose che ci servono per la nostra vita quotidiana, se non da quello che noi abbiamo acquisito con la nostra cupidigia, quando eravamo pagani, o che abbiamo ricevuto dai nostri genitori, parenti e amici pagani, che l'avevano acquisito con l'ingiustizia, per non dir nulla di ciò che noi acquisteremo ancora adesso?»⁵. Oppure san Girolamo (347-420) che scriveva: «con ragione il Vangelo parla di ricchezze “ingiuste”, poiché tutte le ricchezze non hanno altra origine che l'ingiustizia, e non si può fare uno padrone di esse, senza che questo comporti che un altro le perda e si rovini...»⁶. O, ancora, san Giovanni Crisostomo (350-407 ca.), patriarca di Costantinopoli, che con una durezza pari alla sua sicurezza affermava: «è impossibile, sì, è veramente impossibile che uno possa arricchirsi senza commettere ingiustizia!»⁷. Neanche sant'Agostino (354-430), il

² Peter T. BAUER, *Dalla sussistenza allo scambio. Uno sguardo critico sugli aiuti allo sviluppo*, prefazione di Amartya Sen, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2009, p. 221.

³ L'economista Murray Rothbard si diceva convinto che la grande spinta al disfacimento «sociale e politico nei nostri tempi sia derivata dall'indignazione morale nata dalla fallace teoria del plusvalore, secondo la quale i capitalisti avrebbero sottratto ai lavoratori la loro legittima proprietà, e che quindi tutti i titoli di proprietà esistenti sul capitale accumulato sarebbero ingiusti» (Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 95).

⁴ Per un complessivo esame della questione così come essa è presente in tanti passi dei quattro vangeli, cfr. Beniamino DI MARTINO, *Povertà e ricchezza. Eseggesi dei testi evangelici*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2016.

⁵ IRENEO di LIONE (sant'), *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, introduzione, traduzione e note a cura di Augusto Cosentino, Città Nuova, Roma 2009, vol. 2, p. 249 (libro IV, 30, 1).

⁶ GIROLAMO (san), *Lettera 120 a Edibia* (PL 22, 984-985).

⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO (san), *Commento alla prima lettera a Timoteo*, introduzione, traduzione e note a cura di Gerardo Di Nola, Città Nuova, Roma 1995, p. 212 (*Omelia XII*, 3).

grande vescovo di Ippona, fu immune da questa grave svista dato che nei suoi insegnamenti ritenne non poter esservi un guadagno di qualcuno che non comportasse contestualmente una perdita per altri: «l'oro tu non lo puoi possedere, se non c'è chi lo perde»⁸. Questa angusta e triste concezione dello scambio umano rende, quindi, ogni provento necessariamente iniquo. Altrove, infatti, il grande convertito asseriva: «*mammona* di iniquità sono le ricchezze del mondo, quali che esse siano. Qualunque sia la loro origine e in qualunque modo siano accumulate, esse sono *mammona* di iniquità, sono cioè ricchezze ingiuste»⁹.

Da queste testimonianze emerge una visione carica di livore ed incomprensibilmente irrazionale. Davvero la prosperità nasce dalla sopraffazione? Nessuna civiltà potrebbe mai svilupparsi assecondando le invettive di questi autorevoli pensatori cristiani. Ad essere disprezzata non è la sola avidità, ma l'intero frutto del lavoro considerato sempre e comunque effetto di cupidigia e conseguenza di ingiustizia. Sulle premesse di questo rigetto della ricchezza potrebbe esserci solo la sopravvivenza mediante forme elementarissime di autosussistenza. Ovviamente in una povertà diffusa ed inestirpabile.

Facendo riferimento ad alcuni passi evangelici che sembrano dare maggiormente sostegno adito a questa radicalizzazione¹⁰, inevitabilmente parte significativa della tradizione della spiritualità cristiana ha coltivato una profonda avversione nei confronti della ricchezza considerandola conseguenza di iniqui-

⁸ AGOSTINO (sant'), *Discorsi, I*, in *Opere di sant'Agostino*, volume XXIX, Città Nuova, Roma 1979 (*Discorso XXXII*, 21).

⁹ AGOSTINO (sant'), *Discorsi, II/2. Sul Nuovo Testamento*, in *Opere di sant'Agostino*, volume XXX/2, Città Nuova, Roma 1983 (*Discorso CXIII*, 4, 4). La successiva puntualizzazione attenua davvero poco la pesante affermazione: «che vuol dire: "sono ricchezze ingiuste"? È il denaro che l'ingiustizia chiama ricchezza. Se infatti cerchi le vere ricchezze queste sono diverse. Tali ricchezze possedeva in abbondanza Giobbe, pur essendo spogliato d'ogni bene, quando ne aveva pieno il cuore proteso verso Dio e offriva le sue lodi a Dio come gemme preziosissime pur avendo perduto tutti i suoi beni (cfr. *Giobbe* 1, 21). Da quale scrigno le tirava fuori, se non aveva più nulla? Ecco le vere ricchezze. Quanto alle altre ricchezze è l'ingiustizia a chiamarle così. Se tu hai ricchezze terrene, non le biasimo; ti è venuta un'eredità, tuo padre era ricco e ha lasciato a te i suoi beni. Se te le sei procacciate onestamente, se hai la casa piena del provento delle tue giuste fatiche, non ti biasimo. Tuttavia anche così non chiamarle ricchezze; poiché, se le chiamerai ricchezze, vuol dire che le ami e, se le amerai, perirai con esse. Mandale in rovina per non andare tu stesso in rovina; donale per acquistarle, spargile come seme per poterle mietere. Non devi chiamarle ricchezze, perché non sono vere: sono piene di povertà e sempre soggette a rovesci. Che razza di ricchezza è quella a causa della quale hai paura dei briganti, a causa della quale temi che un tuo servo ti uccida e te la rubi e fugga? Se fosse vera ricchezza, ti darebbe sicurezza».

¹⁰ Cfr. DI MARTINO, *Povertà e ricchezza. Esegesei dei testi evangelici*, cit., p. 23-65.

tà. Se l'arricchimento è possibile solo al di fuori della giustizia, allora è inevitabile ritenere che i benestanti siano diventati tali a danno dei meno abbienti. Non meraviglia, quindi, che anche i pontefici abbiano ordinariamente ripetuto l'idea secondo cui la povertà è una conseguenza della ricchezza.

Se consideriamo le encicliche sociali questo pensiero è quanto mai ricorrente. È già presente nella *Rerum novarum* dove Leone XIII sosteneva che tra le cause dei conflitti sociali doveva annoverarsi «l'essersi accumulata la ricchezza in poche mani e largamente estesa la povertà»¹¹. Affermazione che non dava ragione degli effetti di miglioramento complessivo della vita che la cosiddetta rivoluzione industriale avrebbe spalmato, in pochi decenni, su tutti i ceti sociali. Ancor più manifesto fu Pio XI che, ricordando l'enciclica di Leone XIII, introduceva una nuova definizione di giustizia – la “giustizia sociale”¹² – e faceva continuo, sebbene indiretto, riferimento alle colpe dello sviluppo che eleverebbe alcuni (pochi) e condannerebbe altri (i più)¹³. Nello stesso pregiudizio incorreva anche Giovanni XXIII che nella *Mater et magistra* replicava la consueta contrapposizione¹⁴. Non dissimilmente, nella costituzione conciliare *Gaudium et spes*, con la denuncia degli squilibri¹⁵, veniva dimostrato non comprendersi co-

¹¹ LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum novarum* sulla condizione degli operai, 15.5.1891, in *Enchiridion delle Encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, n. 862.

¹² Cfr. Michael NOVAK - Paul ADAMS, *Social Justice Isn't What You Think It Is*, Encounter Books, New York (N. Y.) 2015; cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Nerbini, Firenze 2016, p. 181-206.

¹³ «E veramente, verso la fine del secolo Diciannovesimo, il nuovo sistema economico da poco introdotto e i nuovi incrementi dell'industria erano giunti a far sì che la società in quasi tutte le nazioni apparisse sempre più recisamente divisa in due classi: l'una, esigua di numero, che godeva di quasi tutte le comodità in sì grande abbondanza apportate dalle invenzioni moderne; l'altra, composta da una immensa moltitudine di operai i quali, oppressi da rovinosa penuria, indarno s'affannavano per uscire dalle loro strettezze» (PIO XI, Lettera enciclica *Quadragesimo anno* sull'instaurazione dell'ordine sociale cristiano, 15.5.1931, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 584.

¹⁴ Sosteneva il papa: «mentre ingentissime ricchezze s'accumulavano nelle mani di pochi, le classi lavoratrici venivano a trovarsi in condizioni di crescente disagio» (GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra* sugli sviluppi della questione sociale nella luce della dottrina cristiana, 15.5.1961, in *Enchiridion delle encicliche/7. Giovanni XXIII, Paolo VI (1958-1978)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, n. 234).

¹⁵ «In un tempo in cui lo sviluppo della vita economica, orientata e coordinata in una maniera razionale e umana, potrebbe permettere una attenuazione delle disparità sociali, troppo spesso essa si tramuta in una causa del loro aggravamento o, in alcuni luoghi, perfino nel regresso delle condizioni sociali dei deboli e nel disprezzo dei po-

me il lavoro, lo scambio, l'economia rappresentano l'unico modo per estinguere il sottosviluppo, non certo la causa degli scompensi tra le nazioni o tra le classi. Anche il testo del Concilio mostrava, pertanto, un'«insufficiente esperienza dei problemi»¹⁶ sollevati. Tra tutti i documenti magisteriali, quello che più si è esposto su questi temi è l'enciclica *Populorum progressio* di Paolo VI. Tutta l'enciclica è attraversata dall'idea secondo cui la miseria di molti dipende dalla opulenza di alcuni cosicché le miserie materiali dei popoli sottosviluppati dipenderebbero dall'indolenza di quelli benestanti; ciò comporta mettere in relazione le supposte mancanze morali dei secondi con le insufficienze materiali dei primi. Ed infatti, il pontefice recriminava condannando «le carenze materiali di coloro che sono privati del minimo vitale e le carenze morali di coloro che sono mutilati dall'egoismo»¹⁷. Il papa utilizzò gli stessi toni e le stesse argomentazioni nel viaggio in America latina, svolto nel 1968, l'anno successivo all'enciclica. «Lo sviluppo economico e sociale – diceva il pontefice ai *campesinos* colombiani – è stato disuguale; e mentre ha favorito coloro che lo hanno al principio promosso, ha trascurato la moltitudine delle popolazioni indigene, quasi sempre lasciate ad un ignobile livello di vita e talora duramente trattate e sfruttate»¹⁸. Su questa scia ha insistito anche Giovanni Paolo II in più circostanze durante l'intero arco del suo lungo pontificato. Ad iniziare da un momento di storica importanza per la Chiesa in America Latina – il memorabile viaggio in Messico all'inizio del 1979 – nel corso del quale il papa ripeté ciò che molti si aspettavano dicesse: «aumentano le ingiustizie e cresce dolorosamente la distanza tra poveri e ricchi»¹⁹. Solo pochi anni dopo, nella prima enciclica sociale, papa Wojtyła ribadiva – contro ogni evidenza – che «la distanza tra la maggior parte dei Paesi ricchi e i Paesi più poveri non diminuisce e non si livel-

veri. Mentre folle immense mancano dello stretto necessario, alcuni, anche nei paesi meno sviluppati, vivono nell'opulenza o dissipano i beni» (CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 63c).

¹⁶ Guido VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Bari 1988, p. 415.

¹⁷ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* sullo sviluppo dei popoli, 26.3.1967, n. 21.

¹⁸ PAOLO VI, Omelia nel corso della celebrazione per i “campesinos” colombiani, Medellín, Colombia, 23.8.1968, in *Insegnamenti di Paolo VI. Volume VI. 1968*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1969, p. 378.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Discorso alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, Puebla, Messico, 28.1.1979, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II. Volume II/1. 1979*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, p. 228 (n. III.7).

la, ma aumenta sempre di più, ovviamente a scapito di questi ultimi»²⁰. Anche l'anniversario della *Populorum progressio* di Paolo VI, spinse Giovanni Paolo II a riaffermare quanto era stato largamente sostenuto dal suo predecessore. Scriveva papa Wojtyła: «la prima constatazione negativa da fare è la persistenza, e spesso l'allargamento del fossato tra l'area del cosiddetto Nord sviluppato e quella del Sud in via di sviluppo. [...] All'abbondanza di beni e di servizi disponibili in alcune parti del mondo, soprattutto nel Nord sviluppato, corrisponde nel Sud un inammissibile ritardo, ed è proprio in questa fascia geo-politica che vive la maggior parte del genere umano»²¹. Infine, negli ultimi anni di pontificato papa Wojtyła esprimeva dubbi sulla interdipendenza globale che pure aveva aperto a molti popoli la possibilità di agire e di competere. Nonostante ciò, il pontefice sosteneva: «agli occhi di molti, la globalizzazione in corso, invece di indirizzare verso una più grande unità del genere umano, rischia di seguire una logica che emargina i più deboli e accresce il numero dei poveri della terra»²². Quanto sia consolidata l'idea di attribuire al benessere di alcuni la colpa della miseria di altri è dimostrato anche da un passaggio presente nel documento che pur intendeva disapprovare la “teologia della liberazione”. In esso si legge: «la mancanza di equità e di senso di solidarietà negli scambi internazionali torna a vantaggio dei paesi industrializzati, in tal modo la differenza tra ricchi e poveri non cessa di acuirsi»²³. Anche il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* – un importante testo ufficiale di raccolta degli insegnamenti sociali – denunciava «l'aggravarsi del divario tra Paesi ricchi e poveri»²⁴. Neanche Benedetto XVI si dissociò dal radicato pensiero in base al quale «cresce costantemente la distanza tra poveri e ricchi»²⁵, rinnovando le accuse alla prosperità sia nelle pagine della

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens* sul lavoro umano, 14.9.1981, n. 17c.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* nel ventesimo anniversario della *Populorum progressio*, 30.12.1987, n. 14. Cfr. anche Karol WOJTYŁA, *La dottrina sociale della Chiesa*, Lateran University Press, intervista di Vittorio Possenti, commento di Sergio Lanza, Città del Vaticano 2007, p. 44-45.

²² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa* su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa, 28.6.2003, n. 8.

²³ CONGREGAZIONE per la DOTTRINA della FEDE, Istruzione *Libertatis nuntius* su alcuni aspetti della “teologia della liberazione”, 6.8.1984, n. I.7.

²⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO della GIUSTIZIA e della PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 364.

²⁵ BENEDETTO XVI, Discorso per la sessione inaugurale della V Conferenza generale dell'episcopato latino-americano, Santuario dell'Aparecida, Brasile, 13.5.2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume III/1. 2007*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, p. 863.

sua enciclica sociale – «cresce la ricchezza mondiale in termini assoluti, ma aumentano le disparità»²⁶ – sia in altre circostanze – «dovrebbero destare sgo-mento le crescenti differenze fra pochi, sempre più ricchi, e molti, irrimediabilmente più poveri. Si tratta, insomma, di non rassegnarsi allo “spread del benessere sociale”»²⁷. Comprensibilmente, con papa Francesco le denunce contro l’impoverimento generato dall’opulenza si sono rese ancor più frequenti: «mentre il reddito di una minoranza cresce in maniera esponenziale, quello della maggioranza si indebolisce. Questo squilibrio deriva da ideologie che promuovono l’autonomia assoluta dei mercati e la speculazione finanziaria, negando così il diritto di controllo agli Stati pur incaricati di provvedere al bene comune. Si instaura una nuova tirannia invisibile, a volte virtuale, che impone unilateralmente e senza rimedio possibile le sue leggi e le sue regole»²⁸. Pressoché con le stesse parole, il papa ribadiva il suo pensiero nell’esortazione apostolica *Evangelii gaudium*²⁹. A riguardo sarebbero molti gli esempi da trarre dal magistero di papa Bergoglio. Ai due richiamati ci limitiamo ad aggiungere solo un terzo, ricordando il passo di un messaggio inviato ai partecipanti ad un importante meeting economico internazionale; in esso si affermava che «i successi raggiunti, pur avendo ridotto la povertà per un grande numero di persone, non di rado hanno portato anche ad una diffusa esclusione sociale»³⁰.

Il pregiudizio secondo cui la ricchezza nasce dalla disonestà è largamente diffuso nella letteratura teologica e spirituale. Generalmente questa prevenzione è espressa in termini anche più duri e netti rispetto ai testi pontifici. Leonardo

²⁶ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* sullo sviluppo umano integrale, 29.6.2009, n. 22.

²⁷ BENEDETTO XVI, Discorso ai membri del Corpo Diplomatico, 7.1.2013, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume IX. 2013*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, p. 39.

²⁸ FRANCESCO, Discorso ai nuovi ambasciatori accreditati presso la Santa Sede, Sala Clementina, 16.5.2013.

²⁹ «Mentre i guadagni di pochi crescono esponenzialmente, quelli della maggioranza si collocano sempre più distanti dal benessere di questa minoranza felice. Tale squilibrio procede da ideologie che difendono l’autonomia assoluta dei mercati e la speculazione finanziaria. Perciò negano il diritto di controllo degli Stati, incaricati di vigilare per la tutela del bene comune. Si instaura una nuova tirannia invisibile, a volte virtuale, che impone, in modo unilaterale e implacabile, le sue leggi e le sue regole» (FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24.11.2013, n. 56). La Chiesa insiste nell’appellarsi al potere politico («il diritto di controllo degli Stati») disconoscendone il carattere essenzialmente coercitivo e dirigista.

³⁰ FRANCESCO, Messaggio al presidente esecutivo del World Economic Forum in occasione del meeting annuale a Davos-Klosters (Svizzera), 17.1.2014.

Boff (1938-viv.) è certamente un autore noto per le sue posizioni estreme e, in conseguenza di queste, ha scritto che «sviluppo e sottosviluppo sono uniti da un nesso causale in modo tale da costituire il diritto e il rovescio della stessa medaglia»³¹. Mario Toso (1950-viv.) è, invece, un teologo che ha espresso come pochi altri la linea ufficiale del pensiero sociale cattolico³²; le sue affermazioni, perciò, non possono essere considerate come pura opinione personale: esse rispecchiano la Dottrina Sociale della Chiesa. Ma quando Toso scrive che «l'ideologia neoliberista, secondo cui l'economia di mercato ha strutturalmente bisogno di una quota di povertà e di sottosviluppo per poter funzionare al meglio»³³, il teologo manifesta un giudizio che, sostanzialmente, non si discosta da quello espresso da Boff e che è fortemente consolidato nella Chiesa.

È questo, grosso modo, il quadro di riferimento da tener presente in relazione all'insegnamento sociale cattolico. Tale quadro di insegnamento intende accreditarsi come scientifico più che come spirituale e, proprio per ciò, mostra tutta la sua imprecisione. La stessa esattezza razionale delle argomentazioni viene, di conseguenza, compromessa.

Come già accennavamo, ad aver dato una pretesa di scientificità alla teoria della pauperizzazione crescente è stato Karl Marx (1818-1883). Il pensatore di Treviri, infatti, metteva in relazione l'accumulazione di miseria con l'accumulazione di capitale, ritenendo la prima proporzionale alla seconda. Nella sua opera principale, *Il Capitale*, Marx, infatti, sosteneva che «l'accumulazione di ricchezza ad un polo è [...] nello stesso tempo accumulazione di miseria, tormento di lavoro, schiavitù, ignoranza, abbruttimento e degradazione morale al polo opposto»³⁴. L'incremento della produzione genererebbe, allora, non migliori condizioni di vita per tutti, ma un rapido peggioramento per gli strati inferiori della società³⁵. In altri termini, il mercato capitalistico produrrebbe una crescente concentrazione delle ricchezze: il numero dei poveri si allargherebbe e il numero dei ricchi si restringerebbe.

Lo sviluppo economico reso possibile dal sistema di libero scambio ha, però, smentito in modo inappellabile la dottrina e le previsioni del maggior teori-

³¹ Leonardo BOFF - Virgil ELIZONDO, *La teologia a partire dall'ottica dei poveri. Editoriale*, in «Concilium», anno 22 (1986), n. 5 (settembre-ottobre 1986), p. 11.

³² Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2017, p. 327-331.

³³ Mario TOSO, *Il Welfare in tempo di crisi: la prospettiva della Dottrina Sociale della Chiesa*, testo della conferenza tenuta a Barcellona, 6.6.2013, p. 8.

³⁴ Karl MARX, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di Aurelio Macchioro e Bruno Maffi, UTET, Torino 2009, p. 821 (Settima sezione, capitolo XXIII).

³⁵ L'argomentazione era stata già anticipata in altre opere, ad esempio in *Miseria della filosofia* (1947) e in *Manifesto del partito Comunista* (1848).

co del socialismo. Contrastando le affermazioni di Marx e di coloro che hanno ritenuto l'impoverimento di una parte dell'umanità una conseguenza dell'arricchimento di altri, il grande economista austriaco Ludwig von Mises (1881-1973) relegava nell'irrazionalità queste idee: «non sono necessarie lunghe e articolate argomentazioni per dimostrare la totale mancanza di plausibilità di questa tesi. Che in una società basata sulla divisione del lavoro la ricchezza di alcuni comporti necessariamente la povertà di altri è un'ipotesi completamente infondata»³⁶. L'incremento dei rapporti di scambio dovuto all'industrializzazione ha, infatti, reso possibile l'uscita dallo stato di indigenza di una enorme fetta della popolazione mondiale. È questo l'effetto del capitalismo demonizzato da Marx.

Ciò che l'autore de *Il Capitale* attribuiva al capitalismo – e cioè la concentrazione di ricchezza e la pauperizzazione crescente – non può affatto realizzarsi nelle società libere; al contrario, si realizza pienamente nelle economie in cui vige la direzione politica dove, cioè, pianificazione e redistribuzione erodono i meccanismi di elevazione individuale, di mobilità sociale e di divisione del lavoro. Quindi, concentrazione di ricchezza e pauperizzazione crescente divengono fenomeni tipici delle economie in cui vige la direzione politica, massimamente nelle economie socialiste, e non certo del capitalismo.

Al contrario, gli scambi in regime di libertà economica determinano la creazione di ricchezza che si allarga sempre più con conseguente riduzione della povertà nelle singole società e nel mondo intero. Ma per meglio comprendere questo virtuosismo abbiamo bisogno di capire cosa davvero sia il processo di libero scambio.

Innanzitutto proviamo a definire la ricchezza. Contrariamente a ciò che comunemente si intende, essa non corrisponde alla quantità di moneta a disposizione; essa, piuttosto, coincide con i beni utili di cui si ha possesso. Se così non fosse, dopo uno scambio, l'acquirente dovrebbe considerarsi impoverito. Invece, un acquisto consente di raggiungere un risultato e di soddisfare un bisogno. L'arricchimento, quindi, corrisponde all'ottenimento in misura sempre maggiore di ciò di cui abbiamo bisogno e la ricchezza coincide con la disponibilità di beni, non necessariamente con la quantità di moneta³⁷.

³⁶ Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 417.

³⁷ Ci si potrebbe trovare nella situazione in cui la moneta, per quanto abbondante, non possa essere utilizzata per procurare beni anche di estrema necessità. Così succede, ad esempio, quando si è in una giungla o in situazione di carestia. In molti paesi comunisti — ancora per portare un altro esempio — non vi erano prodotti da acquistare, indipendentemente dalla quantità di moneta circolante. Più avanti, torneremo su altri aspetti in relazione a quanto ora detto.

Stando così le cose, occorre domandarsi in che modo l'uomo possa arrivare a possedere i beni di cui ha bisogno. La via rudimentale è quella di provare a produrre tutto ciò di cui si ha bisogno, per sé e per la propria famiglia. Vi è anche la possibilità di ricevere alcuni beni in dono (o in eredità). Ma, ordinariamente, si offrono due possibilità per ottenere ciò di cui si ha necessità. Il primo modo è lo scambio congiunto alla produzione che da sola non basta³⁸; il secondo modo è la rapina. Dichiarava Mises: «l'accrescimento delle ricchezze può essere ottenuto o attraverso lo scambio, che è l'unico metodo possibile in un'economia capitalistica, o attraverso atti di violenza ed esplicite richieste, come in una società [...] dove il più forte ottiene con la forza, il più debole chiedendo»³⁹. È chiaro, però, che di queste due possibilità solo una è lecita. L'economista americano Murray N. Rothbard (1926-1995) ampliava il quadro offerto da Mises quando scriveva che «vi sono due e soltanto due modi in cui un'economia può essere organizzata. Uno è per scelta libera e volontaria, la via del mercato. L'altro è attraverso la forza»⁴⁰, la violenza, il furto, la sottrazione rapace. L'uomo ha bisogno di molti beni e la vita in società offre la possibilità di provvedere ad essi con lo scambio nella cooperazione; lo scambio è, quindi, il modo con cui ciascuno soddisfa, in modo pacifico, i propri bisogni. Questo modo pacifico e volontario rappresenta l'unica alternativa possibile al saccheggio e alla coercizione. La prima via è naturale e coincide con la libera economia di mercato. La seconda via è predatoria e coincide con ogni altro sistema che si contrappone al libero scambio⁴¹. I due sistemi vanno considerati alternativi e

³⁸ «Lo studio dell'economia ha rivelato una grande verità della legge naturale dell'interazione umana: per la prosperità e la sopravvivenza umana non è indispensabile solo la *produzione*, ma anche lo scambio» (Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 69).

³⁹ Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 415.

⁴⁰ Scriveva l'economista Rothbard: «vi sono due e soltanto due modi in cui un'economia può essere organizzata. Uno è per scelta libera e volontaria, la via del mercato. L'altro è attraverso la forza e le direttive, la via dello Stato. A coloro i quali sono ignoranti di economia può sembrare che soltanto quest'ultima rappresenti una reale organizzazione, mentre la via del mercato è solo confusione e caos. L'organizzazione del libero mercato, comunque, è realmente un mezzo mirabile e flessibile per soddisfare i desideri di tutti gli individui, e di gran lunga più efficiente dell'intervento o dell'operato dello Stato» (Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 268).

⁴¹ Prima di Rothbard, anche il sociologo tedesco Franz Oppenheimer (1864-1943) aveva contrapposto mezzi economici (pacifici) e mezzi politici (coercitivi) — questi

contrastanti: se non si consolida il libero scambio, l'istinto alla sopraffazione prende il sopravvento⁴². La libertà economica argina la violenza perché solo il libero mercato consente agli uomini la liberazione dal potere di alcuni sugli altri: «l'affermazione dello scambio ha ribaltato la condizione di “sfruttamento politico” in cui gli uomini vivevano»⁴³. Più in generale, si deve ripetere che il rispetto del processo naturale del libero scambio è all'origine del processo di civilizzazione. Rothbard, perciò, affermava che «lo scambio è la linfa vitale, non soltanto dell'economia, ma della civiltà stessa»⁴⁴ e il sociologo tedesco Georg Simmel (1858-1918) sosteneva che senza lo scambio l'umanità non avrebbe potuto progredire essendo condannata alle rapine⁴⁵.

Se grazie allo scambio l'uomo si procura i beni, allora capiamo che la ricchezza si crea attraverso il lavoro perché alla base dello scambio vi è la produzione di un qualche bene o di un qualche servizio.

In questi passaggi sono implicitamente contenuti due concetti fondamentali per una sana teoria economica. Il primo concetto è quello della scarsità: i beni di cui l'uomo ha bisogno sono generalmente scarsi; quindi l'uomo deve industriarsi per provare a renderli sufficienti. Il secondo concetto è quello della proprietà: la convivenza sociale sarebbe impossibile se non si rispettasse ciò che è proprio di ciascuno; quindi non vi sarebbe alcuna giustizia senza il riconoscimento della proprietà privata.

Torniamo al “meccanismo” dello scambio. Si tratta di un punto nevralgico, tanto che il grande saggista Frédéric Bastiat (1801-1850) sosteneva che «l'economia politica può essere definita la *teoria dello scambio*»⁴⁶. Ebbene, se lo

ultimi paritetici alla sopraffazione e al furto — ed aveva attribuito allo Stato i caratteri propri della violenza: «esistono due e solo due metodi o due mezzi tramite i quali possono essere soddisfatte le necessità e i desideri dell'uomo. Uno è la produzione e lo scambio di ricchezza; tali sono i *mezzi economici*. L'altro è l'appropriazione senza compenso della ricchezza prodotta da altri; questi sono i *mezzi politici*. [...] Lo Stato [...] è *l'organizzazione dei mezzi politici*» (Franz OPPENHEIMER, *The State*, Free Life Editions, New York (N. Y.) 1975, p. 12).

⁴² Lo Stato che impone politicamente alcuni obblighi costringendo a utilizzare i servizi che vengono offerti in monopolio si pone come alternativo e sostitutivo allo scambio libero e volontario.

⁴³ Lorenzo INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 51 (cfr. p. 59.65).

⁴⁴ Murray N. ROTHBARD, *Lo Stato falsario. Ecco cosa i governi hanno fatto ai nostri soldi*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2005, p. 8.

⁴⁵ Cfr. Georg SIMMEL, *La filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, p. 419.

⁴⁶ Frédéric BASTIAT, *Armonie economiche*, premessa di Agostino Canonica, introduzione di Francesco Ferrara, UTET, Torino 1949, p. 169.

scambio volontario e libero consente di ricevere ciò di cui si ha bisogno e di offrire ciò di cui ha bisogno l'altro, allora lo scambio (voluta e accettato liberamente, quindi senza alcuna prevaricazione) è sempre a vantaggio di tutti i contraenti. In questo caso, infatti, ciascuno ha realizzato ciò che è sembrato bene perseguire, trovandosi (in modo libero e volontario) in un punto di accordo (secondo la legge d'incontro della domanda e dell'offerta) in cui a ciascuno è sembrato soddisfare (almeno in parte) la propria convenienza. Il libero mercato è, quindi, l'unico sistema economico e sociale che consente di procurarsi i beni di cui si ha bisogno senza alcuna violenza e senza danno per alcuno, anzi con incremento della cooperazione sociale e con reciproco beneficio.

Nello scambio volontario, ciascuno incrementa il proprio benessere e la propria soddisfazione, magari non nella stessa quantità, ma certamente in un qualche sensibile aumento. Diversamente, invece, avviene con l'esproprio, il furto o la frode; fenomeni che rappresentano l'antitesi della libertà economica determinando il procacciamento di beni di una parte a fronte di un'evidente rovina dell'altra. In questo caso non vi è alcuno scambio, ma pura sottrazione e nulla può indurre ad equiparare le due modalità. «L'affermazione che l'utile dell'uno è il danno per l'altro è valida solo se riferita alle rapine, alla guerra e al saccheggio. Ma il commercio è una cosa diversa»⁴⁷.

Nello scambio libero, infatti, tutti sono avvantaggiati; il vantaggio è di tutti gli attori perché ciascuno realizza il proprio scopo nel consenso con l'altra parte. Effettivamente, come scriveva Mises, «la transazione è sempre vantaggiosa sia per il compratore che per il venditore»⁴⁸. Nel caso si ritenesse diversamente, cioè nel caso in cui una delle parti ritenesse non trarre un diretto beneficio, la transazione semplicemente non avrebbe luogo. Ecco perché, allora, solo nella volontarietà e nella libertà propria ed altrui è possibile uno scambio utile e morale. Questo sistema di scambio libero e volontario è chiamato "economia di mercato" o "capitalismo". Non trova, quindi, alcuna giustificazione il pregiudizio morale verso il libero mercato. Al contrario, questo, essendo l'unico sistema economico che si sviluppa solo in assenza di coercizione, dovrebbe essere riconosciuto come l'unico sistema di sviluppo umanamente apprezzabile e, quindi, compatibile con la moralità. Perciò, il libero mercato basato sulla proprietà privata non è solo il sistema economico grazie al quale i beni vengono allocati in modo funzionale; è innanzitutto l'unico sistema sociale che garantisce la cooperazione pacifica ed ordinata. È, quindi, limitativo considerare il mercato solamente il sistema economico più efficiente; ciò che chiamiamo libe-

⁴⁷ Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 707.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 706.

ra economia di impresa è *innanzitutto* un ordinamento sociale indispensabile per il benessere e il progresso dell'uomo.

Mises affermava: «nell'economia di mercato non esiste conflitto fra gli interessi dei compratori e quelli dei venditori»⁴⁹. Ciò, ovviamente, non elimina ogni svantaggio, ma gli inconvenienti sono causati dall'impossibilità a conoscere i risvolti negativi o a prevedere gli incidenti. «L'uomo», infatti, «non è onnisciente»⁵⁰. Stando a ciò, dovrebbe comprendersi quanto risultino inadeguate ed erronee quelle supposizioni secondo cui una transazione debba necessariamente comportare il danno di una parte per compensare il beneficio di un'altra parte. Nel libero mercato, invece, il vantaggio non può che essere reciproco e vicendevole, trovando quell'accordo che è il punto in cui la "domanda" e l'"offerta" si incrociano. L'analisi dello scambio mercantile faceva concludere al saggista-economista Bastiat che «la moralità della ricchezza è provata da questa massima: il profitto di uno è il profitto dell'altro»⁵¹.

Se, quindi, da un lato, la ricchezza coincide con i beni di cui si ha bisogno e desiderio e, dall'altro lato, lo scambio avvantaggia tutti coloro che vi partecipano, allora si comprende quanto sia infondata l'idea secondo cui, nella libera economia, il guadagno di alcuni debba avvenire a scapito di altri. È sbagliato ritenere che il godimento di ricchezza si fondi su una corrispondente sottrazione. Il guadagno non è il frutto di una corrispondente perdita, ma il risultato di un accordo vantaggioso: nello scambio volontario – abbiamo detto – tutti guadagnano. Ha scritto il politologo-teologo Michael Novak (1933-2017): «ogni incremento di ricchezza ottenuto da una persona apre nuove opportunità e possibilità per altri. Il successo di ogni individuo favorisce il successo di tutti. Più è alto il livello di vita e maggiore è l'attivismo economico tra i poveri, più dinamico e ricco diventa ogni altro settore della società»⁵². Se, quindi, lo scambio volontario arreca beneficio a tutte le parti è insostenibile pensare che questo dinamismo produca ricchezza solo per chi cede o solo per chi ottiene. L'arricchimento – seppure in misura differente – è per tutte le parti. È senz'altro vero che l'accumulazione di beni possa avvenire mediante iniquità. Si potrebbe dire che ciò accade ogni qualvolta vi è un rapporto di natura economica che avviene contro la volontà di alcuni contraenti (così è con il furto o la rapina, il saccheggio o la razzia, la truffa o l'imbroglio). Ma anche se questa fosse la strada più utilizzata per arricchirsi, ciò non consentirà di ritenere che

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ BASTIAT, *Armonie economiche*, cit., p. 289.

⁵² MICHAEL NOVAK, *Questo emisfero di libertà. Una filosofia delle Americhe*, introduzione di Dario Antiseri, Liberilibri, Macerata 1996, p. 138.

ogni fortuna sia sempre e comunque originata dalla disonestà. Oltretutto la disonestà può dar luogo ad occasionali ascese; ma solo il guadagno onesto crea benessere duraturo. Se è disonesta la ricchezza che nasce da una qualche imposizione (e ciò basta per estromettere la dinamica virtuosa del libero mercato), certamente non è disonesta quella ricchezza che si realizza attraverso il libero commercio mediante il quale ciascuno dei contraenti accetta le condizioni dello scambio perché ritiene non solo di trarne un diretto vantaggio per sé, ma ritiene anche di aver offerto un beneficio alla controparte. È questo il sistema economico – va ancora ripetuto – che va sotto il nome di libero mercato, che sussiste solo se non vi è alcuna coercizione ed è, anzi, irrealizzabile in presenza di una qualunque forma di imposizione.

Come nello scambio onesto non vi sono alcuni fortunati (o spregiudicati) che guadagnano a fronte della perdita di altri, così nell'economia complessiva la ricchezza non è la conseguenza di un corrispondente impoverimento. Per arricchirsi non occorre necessariamente impoverire altri. Come lo scambio consente il potenziamento materiale di tutti, così il dinamismo generale del mercato permette l'elevazione di tutti i soggetti che vi partecipano. «Non è vero che alcuni sono poveri perché altri sono ricchi»⁵³, affermava Mises. Tutto, infatti, dimostra che la ricchezza non solo non genera impoverimento, ma proprio quest'ultimo è ridotto nella misura in cui si sviluppano gli scambi e si moltiplica il guadagno. Le situazioni di povertà non solo non derivano da quelle di ricchezza (a meno che non si tratti di casi di furto, di rapina o di truffa), ma da queste risorse possono trovare soluzione.

È un'etica insidiosa e – letteralmente – disumana quella che condanna i ricchi ritenendoli tali grazie all'impoverimento di altri. Questa è un'etica errata perché fondata su una percezione irrealistica e sbagliata: nel libero mercato la povertà di alcuni (magari molti) non è il prezzo da pagare all'arricchimento di altri (magari pochi), ma è solo lo stadio naturale precedente alla piena espansione delle virtualità presenti nel processo di lavoro e di scambio. Se la ricchezza (non dovremmo aver bisogno di puntualizzare che intendiamo riferirci solo a quella che si produce legittimamente e, quindi, che si compie senza alcuna forma di violenza o di frode), ebbene, se la ricchezza non genera povertà, ma solo altra ricchezza, allora si comprende quanto ingannevole sia quel pregiudizio che ritiene la miseria di alcuni una conseguenza della prosperità di altri. Solo in forza di tale errore, il mercato (o, più, sommariamente, la ricchezza) può essere accusato di essere responsabile della povertà. Più avanti proveremo a capire quanto questa contrapposizione sia sconfessata dall'evidente constatazione in base alla

⁵³ Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 482.

quale l'accrescimento della ricchezza ha ridotto, non aumentato la povertà; e lo sviluppo della produzione capitalistica ha posto nella disponibilità anche dei poveri beni di cui in passato non godevano neanche i re.

Tutto ciò sarebbe stato impossibile se dallo scambio scaturisse una detrazione a danno di qualcuno. Ciò che ottiene una parte non è tolto all'altra. Scriveva Mises: «nell'economia di mercato, nessuno è bisognoso per il fatto che alcuni sono ricchi. Le ricchezze dei ricchi non sono causa di povertà per nessuno»⁵⁴.

La prova dell'impossibilità che l'impoverimento di alcuni sia causato dall'arricchimento di altri è ampiamente dimostrata dall'errata realizzazione di questa idea nei suoi effetti pratici. Se fosse vero che nessuno possa acquisire beni senza averli sottratti ad altri, dovrebbe essere anche vero il contrario: se l'aumento della ricchezza di alcuni generasse l'impoverimento di altri, allora da situazioni di disagio economico dovrebbero trarre vantaggio coloro che godono di prosperità. La realtà è, invece, diametralmente opposta. Infatti, in una società ove si accrescesse la miseria ogni benestante vedrebbe inevitabilmente ridotta la propria prosperità. Ciò diviene ancor più chiaro se consideriamo il contesto internazionale. Quante volte ci siamo sentiti ripetere che il Sud del mondo è ridotto in povertà a causa dell'egoismo capitalistico dei popoli opulenti? Se fosse corretta questa congettura, allora le epoche di crisi o di stagnazione dei Paesi più ricchi dovrebbero determinare l'avanzamento delle economie dei Paesi meno sviluppati. Avviene, invece, il contrario: la crisi delle aree più prospere non solo non fornisce alcun vantaggio alle popolazioni meno prospere, ma immediatamente determina una depressione anche di queste ultime. E pure in contesti regionali anche concorrenti, le difficoltà economiche di una nazione o di un'area dovrebbero fare la fortuna di altre nazioni o di altre aree. Avviene, invece, il contrario: le difficoltà di una nazione o di un'area immediatamente si traducono in problemi economici per le altre nazioni o per le altre aree. I momenti di accelerazione e le grandi crisi economiche, poi, offrono il quadro più chiaro di come la ricchezza di una parte ricada sempre positivamente su tutti e di come la depressione di una parte ricada sempre negativamente su tutti. Un impoverimento internazionale deprime anche le residue zone prospere mentre il maggiore sviluppo di alcune aree torna a beneficio – almeno indiretto – di tutte le altre.

Sino a questo punto abbiamo provato a spiegare perché l'arricchimento di alcuni non causa affatto l'impoverimento di altri; è necessario, infatti, comprendere perché la povertà non è affatto causata dalla ricchezza e perché la condizione di miseria dei poveri non può essere ascritta a colpa di coloro che, mediante il lavoro, la produzione e il libero scambio, sono possessori di beni.

⁵⁴ Ludwig von MISES, *La mentalità anticapitalistica*, Armando, Roma 1988, p. 50-51.

Occorre, però, anche capire come proprio il processo dell'economia di mercato – lungi dall'averne responsabilità in ordine alla povertà – sia addirittura l'unica strada che consente agli uomini di uscire dallo stato di necessità e di migliorare la propria condizione. In altri termini: dal libero scambio non solo non scaturisce alcuna sottrazione di vantaggi per alcuni, ma da esso si genera una moltiplicazione di prosperità per tutti.

Per comprendere da dove nasce tanto l'avversione marxista quanto quella ascetica al sistema di libero scambio, occorre ancora illuminare il fondamentale errore. Abbiamo detto che nel momento in cui avviene uno scambio tutte le parti in causa traggono beneficio, beneficio reso possibile in virtù della divisione del lavoro. Il libero mercato è, quindi, il sistema in cui, mediante lo scambio, ci si procura i beni in accordo e in assenza di conflittualità. Occorre ora aggiungere un'altra verità determinante per comprendere il portato etico dell'accrescimento della ricchezza. L'economia non è un rapporto tra l'uomo e quantità costanti di beni e di abilità; infatti, pur rimanendo sempre scarsi, i valori in campo subiscono continue variazioni quantitative che consentono costantemente di incrementare le produzioni e di accrescere il numero dei beneficiari. Questi ultimi possono essere sempre più numerosi perché la ricchezza non ammonta a un totale fisso. In altri termini: l'economia non è un "gioco a somma zero", ma "a somma positiva". Non parliamo, cioè, di quantità determinate e statiche alle quali solo alcuni possono attingere lasciando insoddisfatti e in attesa tanti altri. Grazie al lavoro, all'incremento della produzione, alla scienza e alla tecnologia – in una parola, grazie all'ingegno che caratterizza l'essere umano⁵⁵ – è possibile soddisfare sempre meglio i bisogni per fronteggiare la scarsità dei beni.

Oggi con una popolazione molto estesa c'è una disponibilità di beni incomparabilmente superiore rispetto ad un passato – neanche troppo lontano – in cui una ristretta popolazione avrebbe teoricamente avuto quantità sconfinite di risorse alimentari da dividere. Ma l'economia non si rapporta a predeterminate quantità di risorse, bensì a beni che possono essere sempre meglio prodotti e sempre più intelligentemente utilizzati.

Per spiegare cosa significhi il "gioco a somma zero", di solito, si utilizza l'immagine della torta. Una torta potrà essere utile solo a pochi consumatori e chi prenderà più fette impedirà ad altri l'accesso allo stesso bene. L'economia, però, non è una torta dove ad una fetta più grande afferrata da alcuni deve corrispondere necessariamente una porzione più piccola concessa ad altri;

⁵⁵ Questa natura razionale viene richiamata sin dal primo libro di cui si compone la Bibbia; in esso si afferma che l'uomo venne creato «a immagine di Dio» (*Genesi*, 1,27).

l'economia è quel processo dove la produzione di sempre più numerose torte soddisfa meglio i bisogni di tutti (produttori e consumatori).

«L'economia non è un “gioco a somma zero”: non è vero, cioè, che la povertà dei poveri sia dovuta alla ricchezza dei ricchi e che, quindi, per rendere meno poveri i poveri sia necessario rendere meno ricchi i ricchi. È vero, invece, che l'economia è un “gioco a somma positiva”, nel senso che i rapporti commerciali – fra paesi come fra individui – avvantaggiano, sia pure non in eguale misura, tutti i partecipanti»⁵⁶. Al contrario, dall'idea in base alla quale l'economia è un “gioco a somma zero” – perché la ricchezza ammonterebbe a un totale fisso – scaturisce la scorretta teoria secondo cui il benessere di alcuni è causa di povertà per altri. È questa l'erronea concezione che induce a ritenere l'accumulazione di miseria proporzionata all'accumulazione di capitale.

Alla base dell'analisi marxista della produzione del capitale vi è lo stesso giudizio di quanti sono stati influenzati «dalla supposizione che la quantità totale di ricchezza di una certa società sia una quantità costante, talché, se alcuni posseggono di più, altri devono necessariamente possedere di meno»⁵⁷. Ma la storia dello sviluppo economico, soprattutto ma non solo in epoca moderna, «non è che una continua contraddizione della teoria della concentrazione del capitale tanto arbitrariamente formulata da Marx»⁵⁸. L'insostenibilità della teoria è dimostrata anche dalla impossibilità a determinare le quantità dei beni e della ricchezza. Gli uni e l'altra sono sempre in movimento. Tra l'altro, spesso, pure per ragioni naturali. Ed in movimento lo sono anche in rapporto ai momenti: le quantità dei beni e della ricchezza in un periodo non sono le stesse di altri periodi. Quale autorità potrebbe mai stabilire a quali quantità riferirsi o a quali criteri rifarsi?

Se la ricchezza ammontasse ad una quantità fissa, sarebbe inevitabile ricorrere ad un'autorità centrale che equilibri costantemente (e forzosamente) le parti. Ma con i propositi di pianificazione e redistribuzione il socialismo ha sclerotizzato le idee economiche e ha ingessato lo sviluppo. Si è, infatti, solitamente indotti a pensare che la ricchezza sia una quantità costante; quest'idea, però, non ha nulla di veritiero perché all'uomo sono date le capacità per moltiplicare i beni. Infatti, come in ogni transazione il vantaggio è reciproco e accresce (o prova ad accrescere) la prosperità di tutte le parti in causa, così, nel complessivo dinamismo economico, la ricchezza tende a moltiplicarsi. Se si comprende come nello scambio non avviene alcuna sottrazione – se non rinnegando la na-

⁵⁶ Antonio MARTINO, *Semplicemente liberale*, Liberilibri, Macerata 2004, p. 50.

⁵⁷ Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 417.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 414.

tura stessa dello scambio –, allora si capovolge il giudizio morale nei confronti non solo della ricchezza, ma anche del processo – cioè del sistema in cui ci si scambia i beni di cui si ha bisogno pur senza mai forzare la volontà di alcuno – che della ricchezza consente la creazione e l'accrescimento.

La verità etica dell'economia è riscontrabile nel fatto che in quest'ultima è insito un processo di ampliamento della prosperità complessiva. Ovviamente parliamo non di qualsiasi teoria economica, ma solo della economia di libero scambio e di divisione del lavoro⁵⁹. E, in ordine al menzionato ampliamento della prosperità complessiva, non può non essere richiamato il profitto e la sua funzione. Anche in questo caso risulta ingiustificato il pregiudizio verso il guadagno che è, invece, il principale parametro per verificare la buona utilizzazione delle risorse impiegate.

Questa è la ragione per cui la ricchezza non solo non è condannabile, ma rappresenta addirittura un compito morale da perseguire. Infatti, l'impegno per l'allargamento della disponibilità dei beni per sé e per gli altri, l'arricchimento per sé e per gli altri rappresenta un dovere umano e cristiano che scaturisce dalla vocazione a migliorare, mediante il lavoro, la propria condizione, personale, familiare e sociale. È il dovere di lavorare. È il compito di edificare la civiltà umana e cristiana. Un dovere, una vocazione ove il benessere sociale complessivo è inseparabile dalla prosperità economica. Quando c'è questa prosperità la civiltà può progredire mentre l'arretramento economico rivela sempre un declino morale. Occorre liberarsi dai pregiudizi e considerare molto positivamente, sotto il profilo morale, intraprendenza e creatività quali indicatori di reali virtù, capacità da valorizzare e da promuovere. Non a caso l'economista italiano Luigi Einaudi (1874-1961) si diceva convinto che «prima ed al fondo di ogni ricchezza materiale esiste un fattore morale»⁶⁰.

Le leggi dell'economia dimostrano che il processo tendente al reddito è di natura moltiplicativa e in misura potenzialmente indefinita. Se, allora, la chiave della crescita economica è di natura moltiplicativa, si comprende come questo processo sia ostacolato sino ad essere soffocato da quegli interventi politici tesi a redistribuire coercitivamente una ricchezza che, viceversa, si sarebbe virtuosamente incrementata. Infatti, se il processo economico è moltiplicativo, l'azione politica è, invece, sottrattiva e se il primo è potenzialmente sempre in espansione, le risorse amministrare dalla politica sono inevitabilmente un "gio-

⁵⁹ Il socialismo ha attaccato il libero scambio, ma anche negato la divisione del lavoro.

⁶⁰ Luigi EINAUDI, *Il Buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*, a cura di Ernesto Rossi, Laterza, Bari 2004, p. 171.

co a somma zero”⁶¹. Anche dinanzi a ciò, si avverte come lo Stato e i suoi meccanismi non possono mai essere di incremento allo sviluppo economico: di questo essi sono solo un pesante fardello, capace di giungere a soffocare l’iniziativa individuale e le capacità imprenditoriali.

Se il processo economico fosse “gioco a somma zero” troverebbe legittimità l’augurio di ogni soggetto economico di veder scomparire o ridursi i propri concorrenti. Anche le crisi economiche – come già affermato prima in relazione ai vantaggi sempre reciproci dello scambio – dovrebbero essere considerate utili per il maggiore sviluppo delle aree non toccate dalla depressione. Non solo ciò non avviene, ma avviene esattamente il contrario: una riduzione della velocità dello sviluppo o un’inversione del *trend* di una parte si ripercuote su tutte le altre parti.

La verità è che l’arricchimento di alcuni genera l’arricchimento di altri così come la prosperità di una parte del mondo non solo non è avversaria delle economie delle altre parti del globo, ma quella offre a queste le condizioni per un più facile sviluppo. Se così non fosse, sarebbe vero anche il contrario: dall’impoverimento di alcuni trarrebbero vantaggio altri. La realtà è, invece, diametralmente opposta: la ricchezza genera altra ricchezza e la povertà sparge altra povertà. Ricchezza e povertà non sono realtà statiche; esse tendono ad espandersi sempre. La prima genera risultati “a somma positiva”, la seconda diffonde “risultati a somma negativa”. I risultati positivi creano condizioni di benessere per tutti e le depressioni danneggiano tutti. Lo sviluppo di alcuni favorisce tutti, il regresso di alcuni è un danno per tutti gli altri.

Purtroppo, però, la supposizione in forza della quale la responsabilità della povertà è da attribuire alla ricchezza è dura a morire; da questa supposizione deriva un’altra che si esprime in un modo assai diffuso di percepire i meccanismi economici. Ci riferiamo alla congettura secondo cui, in condizioni normali⁶², il divario tra le classi agiate e le classi meno abbienti non può che accrescersi. Ciò che è rappresentato da uno slogan – «i ricchi sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri»⁶³ – è evidentemente insostenibile sotto l’aspetto fattuale⁶⁴

⁶¹ Cfr. Robert A. SIRICO, *A difesa del mercato. Le ragioni morali della libertà economica*, Cantagalli, Siena 2017, p. 127.

⁶² È il presupposto che legittima l’intervento dello Stato. Se *in condizioni normali* il divario non può che accrescersi perché il mercato lasciato a se stesso produce iniquità, allora occorre necessariamente l’opera “risanatrice” dei politici.

⁶³ Lo slogan è riproposto, ad esempio, in PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* sullo sviluppo dei popoli, 26.3.1967, n. 57 e in GIOVANNI PAOLO II, Discorso alla III Conferenza Generale dell’Episcopato Latinoamericano, Puebla, Messico, 28.1.1979, n. III.4.

perché, in realtà, i processi economici, lasciati a se stessi, portano sempre più persone fuori dall'indigenza creando e consolidando le "classi medie". Lo slogan «*the rich richer, the poor poorer*» può avere un facile effetto emotivo o propagandistico, ma nessuna credibilità razionale.

Il grande economista Mises scriveva che «la tesi che la ricchezza da una parte e la povertà dall'altra siano destinate ad aumentare sempre più è stata sostenuta sin dall'inizio senza cercare alcun fondamento»⁶⁵. È questa, infatti, una tesi errata. L'unica sua forza sta nel sentimentalismo che è in grado di diffondere, non senza una buona carica di risentimento. La tesi è, però, contraddetta da ogni tipo di osservazione empirica: ovunque al libero scambio sia stato concesso di realizzarsi, anche solo limitatamente, la povertà si è ridotta; mai è aumentata⁶⁶. Lo dimostra l'industrializzazione in Occidente⁶⁷ e lo sviluppo e il miglioramento delle condizioni di vita di molti paesi, prima decisamente arretrati⁶⁸.

Infatti, quando i processi economici sono lasciati liberi, si realizza esattamente il contrario di quanto contenuto nei proclami che gridano alla concentrazione della ricchezza e al contestuale allargamento della miseria. Infatti, man mano che il lavoro si espande e cresce la produzione con i relativi scambi, si allarga sia il ceto dei benestanti sia il ceto di coloro che escono dallo stato di indigenza e, *conseguentemente*, la povertà si estingue progressivamente. Non esiste, in economia, un *trend* positivo che non riduca la povertà; neanche esiste un *trend* negativo che torni a vantaggio unicamente dei benestanti. È vero che in alcune situazioni patologiche (ad esempio in epoca di guerra) o quando ordinariamente lo Stato interviene o pianifica vengono avvantaggiati solo alcuni, ma ciò avviene sempre contro le leggi di mercato. Negando queste leggi allora, sì, si ridurranno i benestanti e, *conseguentemente*, si amplierà la miseria. Vieppiù an-

⁶⁴ Cfr. Rino CAMMILLERI - Ettore GOTTI TEDESCHI, *Denaro e paradiso. I cattolici e l'economia globale*, Lindau, Torino 2010, p. 32s.58.

⁶⁵ Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 417.

⁶⁶ Si è soliti parlare di "squilibri" ed anche quando si apprezzano gli effetti benefici della libera economia si dice che questa riesce a ridurre le "disparità". "Squilibrio" e "disparità", però, sono concetti assai imprecisi come sarà riportato più avanti.

⁶⁷ Cfr. Friedrich A. HAYEK (a cura di), *Il capitalismo e gli storici*, presentazione di Rosario Romeo, Bonacci, Roma 1991. Hayek (1899-1992) è stato insignito del premio Nobel per l'economia nel 1974.

⁶⁸ Cfr. Angus DEATON, *La grande fuga. Salute, ricchezza e origini della disuguaglianza*, prefazione di Giovanni Vecchi, Il Mulino, Bologna 2015; cfr. Robert William FOGEL, *Fuga dalla fame. Europa, America e Terzo Mondo (1700-2100)*, Vita e Pensiero, Milano 2006. Sia Deaton (1945-viv.) sia Fogel (1926-2013) hanno ricevuto il premio Nobel per l'economia (rispettivamente nel 2015 e nel 1993).

che questi drammatici e certo non infrequenti casi dimostrano che il numero dei poveri è destinato ad aumentare dove la libera economia di mercato è ostacolata o guardata con sospetto. Ritenere che in una società alcuni possano essere sempre più ricchi riducendo altri ad essere sempre più poveri significa misconoscere come il libero scambio, mettendo in atto processi che portano benefici a tutti, fa delle risorse dei benestanti il volano dello sviluppo che prosciuga la miseria.

Sostenere che «i ricchi sono sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri» significa anche ritenere che i primi abbiano interesse a mantenere i secondi nella loro condizione. Se fosse vero, i ricchi lavorerebbero contro le loro stesse attività di produzione o contro i loro investimenti finanziari. Infatti, la ricchezza non trae alcun vantaggio dall'essere circondata dalla povertà. La ricchezza non potrà mai accrescersi se rimane limitata a pochi; non potrà mai accrescersi sistematicamente se non vi sono coloro che escono dalla miseria. La condizione grazie a cui alcuni possano essere sempre più ricchi è la riduzione, non l'aumento della povertà generale. In un'economia libera gli interessi di coloro che sono benestanti e di coloro che vogliono uscire dall'indigenza sono comuni perché le stesse condizioni dello sviluppo richiedono un continuo e generale accrescimento di reddito. In senso proprio – e contrariamente allo slogan che escluderebbe un unico interesse allo sviluppo – si deve affermare che se la ricchezza non aumenta per tutti (anche se in misura diseguale), per tutti (in modo altrettanto diseguale) si accrescerà la povertà.

Ancora una considerazione a proposito dello slogan «i ricchi sono sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri». Tralasciamo le previsioni che la teoria sembra contenere e accenniamo a ciò che essa richiama. Le parole danno ad intendere che ci si allontana sempre più da una situazione migliore del passato in cui i ricchi erano più numerosi anche se meno prosperi e i poveri erano meno numerosi anche se meno indigenti del presente. Andando all'indietro, però, bisogna dire che nel passato, soprattutto remoto, l'ordinaria condizione dell'umanità fosse la povertà e non certo la diffusa prosperità. Ma quest'ulteriore evidente abbaglio ci induce a soffermarci su un altro grave aspetto della grande questione.

2. Cause della povertà?

Leonardo Boff, uno dei più noti esponenti della “teologia della liberazione”, elencando le principali implicazioni che dovrebbe comportare l'opzione per i poveri da parte della Chiesa, richiamava il dovere ad «identificare i meccanismi che sono causa di povertà». Poi proseguiva: «diventa oggi necessario far luce sull'*origine della povertà dei popoli*. La povertà è il risultato di un insieme di cause, la principale delle quali è il sistema internazionale del capitale e i rapporti di di-

pendenza e di oppressione che questo sistema stabilisce...»⁶⁹. Su una linea sostanzialmente simile si è mosso l'insegnamento ufficiale della Chiesa⁷⁰ che nel corso dei decenni ha assunto certamente sfumature differenti lasciando prevalere, pur sempre, però, la linea dell'attribuzione di colpe al mondo industrializzato per il mancato sviluppo dei popoli indigenti. Paolo VI, nell'enciclica del 1967 dedicata al grande tema, esordiva con un vero e proprio proclama che già suonava come una denuncia: «i popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza»⁷¹. Coerentemente, quello stesso importante testo (ma la stessa cosa si potrebbe dire degli altri documenti sociali della Chiesa) richiamava il dovere a ricercare «le cause della miseria»⁷².

Ma è esatto cercare le cause della povertà? È corretto pensare che la povertà abbia un'origine attribuibile a particolari motivi?

Invocare la ricerca delle cause dell'origine della povertà rivela due decisivi errori. Il primo consiste nel ritenere che vi siano dei colpevoli che, perciò, vanno identificati e a cui vanno attribuite le responsabilità (inevitabilmente l'accusa sarà rivolta a chi non è più povero); il secondo errore sta nel considerare la povertà qualcosa di estemporaneo e di occasionale, di fortuito e di accidentale.

Una tale prospettiva innanzitutto ignora che la povertà è la naturale condizione dell'uomo e da questa l'uomo lentamente si emancipa con un lavoro che è sempre duro e faticoso. La povertà, nella originaria condizione umana, è la norma, non un'eccezione. Dalla povertà si può gradualmente uscire, ma essa rappresenta la situazione *naturale* che, di per sé, non è il frutto di alcuna ingiustizia.

La miseria è un triste dato congenito della condizione umana. La prima attestazione è fornita dalla testimonianza biblica che attesta la precarietà nella quale l'uomo è posto. «All'uomo [Dio] disse: “[...] maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!» (Genesi 3,17-19). La vita dell'uomo è naturalmente caratterizzata da fame, siccità e carestie, fatica, malattie e infermità. La povertà e

⁶⁹ Leonardo BOFF - Virgil ELIZONDO, *La teologia a partire dall'ottica dei poveri*. Editoriale, in «Concilium», anno 22 (1986), n. 5 (settembre-ottobre 1986), p. 13-14.

⁷⁰ Per una visione generale, cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Nerbini, Firenze 2016; cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2017.

⁷¹ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* sullo sviluppo dei popoli, 26.3.1967, n. 3.

⁷² *Ibidem*.

la debolezza appartengono all'uomo come condizione naturale: la situazione di penuria è la triste normalità.

Ciò che immediatamente distingue una buona teoria economica è il riferimento imprescindibile al concetto di scarsità. Infatti tutta la scienza economica dovrebbe muovere a partire dalla consapevolezza che i beni di cui l'uomo ha bisogno sono ordinariamente scarsi. L'abbondanza è un'eccezione e l'essere umano deve costantemente fare i conti con ciò che è insufficiente e limitato.

Naturale, però, non è solo la penuria nella quale l'essere umano si trova immerso sin dall'origine. Altrettanto *naturale* è il processo che si intraprende per provvedere a ciò di cui si ha bisogno e per incrementare il progresso faticosamente ottenuto. Infatti, per poter migliorare la propria condizione, all'uomo sono state date intelligenza e capacità per poter conoscere le leggi della natura e per poter utilizzare a proprio vantaggio le forze del cosmo⁷³. È il compito che l'uomo svolge adempiendo la dura legge del lavoro: soggiogando la natura, l'essere umano migliora lentamente la qualità della propria vita.

Ma questa penosa condizione da cui si può e si deve uscire in base a ciò che l'uomo è chiamato a svolgere *non ha cause esterne*. Per impostare bene il grave problema della povertà occorre porre quest'altro punto fermo: la miseria non ha cause, essa è spontanea e naturale. Ad avere cause è, invece, la ricchezza; questa, sì, si innesca con l'uso delle capacità e dell'ingegno. Tom G. Palmer (1956-viv.), un analista economico impegnato sul fronte della libertà umana, ha giustamente scritto che «la ricchezza ha cause, ma la povertà no; la povertà è ciò che consegue se la produzione di ricchezza non ha luogo, mentre la ricchezza non è ciò che consegue se la produzione di povertà non ha luogo»⁷⁴. Chiedersi quali possano essere le cause della povertà è come chiedersi del motivo per cui i beni necessari all'uomo sono scarsi. Occorre, piuttosto, interrogarsi circa il processo che consente di rendere questi stessi beni meno scarsi.

Se la povertà è la condizione ordinaria (originaria e non solo) e la ricchezza è una situazione cui si deve tendere, allora la domanda corretta non è «cosa produce la povertà», ma «cosa genera la ricchezza». Se la miseria non ha cause, allora la domanda sensata non è quella relativa al motivo per cui nel passato (e non solo quello remoto) non vi era cibo a sufficienza o acqua domestica o non

⁷³ Già ricordavamo come l'ingegno che caratterizza l'essere umano spieghi il significato della somiglianza tra l'uomo e Dio, la somiglianza ricordata nella narrazione biblica della creazione (cfr. *Genesi*, 1,27).

⁷⁴ Tom G. PALMER, *Introduction*, in IDEM (edited by), *The Morality of Capitalism. What Your Professors Won't Tell You*, Jameson Books, Ottawa (Illinois) 2011, p. 10 («Wealth has causes, but poverty does not; poverty is what results if wealth production does not take place, whereas wealth is not what results if poverty production does not take place»).

esisteva l'anestesia o mancavano le più avanzate tecniche per le diagnosi sanitarie o per le terapie mediche o le comodità di cui oggi disponiamo, ma, viceversa, la domanda sensata è quella relativa al motivo per cui sono stati resi possibili tutti questi risultati. Se la miseria non abbisogna di essere costruita, non ha senso domandarsi perché ancora ve ne sia tanta nel mondo. La domanda, piuttosto, è su cosa abbia determinato lo sviluppo, dato che in alcune aree si è diffusa ed incrementata la prosperità. Se, propriamente, occorre ricercare ciò, allora la domanda deve riguardare lo sviluppo, non la povertà. Questa non ha cause a differenza di quello.

La risposta che serve ai poveri del mondo è quella che scaturisce dalla domanda circa il modo di uscire dallo stato di miseria. Accusare i ricchi della condizione dei meno abbienti significa non solo cadere in un grossolano errore economico, ma offuscare la esatta risposta che indicherebbe ai poveri la strada per uscire dal sottosviluppo. Recriminare contro il capitalismo significa rifiutare l'unico sistema che si è dimostrato in grado di creare ricchezza e prosperità. La povertà si è ridotta drasticamente, infatti, ovunque il libero scambio abbia potuto radicarsi.

L'opera economica più famosa è probabilmente *Il Capitale* (1867) di Karl Marx. La sua notorietà non basta, però, a giustificare la facilità con cui si sono diffusi gli errori in essa contenuti. Tra questi quello di ritenere che l'industrializzazione e il capitalismo siano le grandi cause della miseria della classe proletaria. Sono bastate due generazioni di progresso operaio per smentire le affermazioni di Marx. Ma ciò che ora conta ricordare è che queste affermazioni contengono non la ricerca della strada per l'arricchimento, ma l'analisi e l'identificazione delle cause della miseria proletaria. Detto tra parentesi: neanche il maggiore teorico del socialismo, comunque, aveva potuto evitare di riconoscere che classi meno abbienti avevano migliorato la loro posizione precedente grazie agli investimenti capitalistici. Diverso, invece, era stato l'approccio di Adam Smith (1723-1790) che, poco meno di un secolo prima, si era domandato quale fosse la causa della ricchezza delle nazioni: *Saggio sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776). Si tratta di un altro tra i più famosi testi della storia dell'economia che, a differenza di quello di Marx, muoveva da una più fruttuosa investigazione, quella riguardante i meccanismi che innescano la ricchezza nelle società.

Non è, quindi, sensato inveire contro le inesistenti cause della povertà. Occorre, al contrario, comprendere ed indicare l'unico sistema che, creando ricchezza, prosciuga la miseria. Quanto sia infruttuosa la prima strada è dimostrato anche da un altro fatto. Si comprende come la povertà sia qualcosa di endogeno per il fatto che per averla basta far nulla. Già: per "ottenerla" è sufficiente lasciarsi andare o aspettare passivamente. Scriveva il gesuita James V. Schall

(1928-2019): «nessuno ha bisogno di imparare ad essere povero. È facile esserlo. Basta non fare niente, non sviluppare, non inventare o non lavorare a nulla di produttivo che possa aumentare o distribuire la quantità totale dei beni disponibili. Basta non avere leggi che tutelino la proprietà. Basta bandire la concorrenza. Adottando questi criteri, in breve tutti diventerebbero poveri e potrebbero addirittura arrivare al punto di non sapere che si può anche essere non poveri»⁷⁵.

Occorre, però, distinguere bene due aspetti: uno personale, l'altro politico. Sotto l'aspetto personale è vero che per rimanere poveri basta far nulla. È necessario, al contrario, lavorare tanto per incamminarsi verso la prosperità o anche solo per provarci. La strada verso la ricchezza è faticosa e lunga; la condizione della povertà è, invece, vicina e spontanea. Ma c'è anche un aspetto politico da considerare di fianco a quello individuale e che dà ancor più il senso di quanto le recriminazioni contro le improbabili cause della indigenza siano incongruenti. Se, infatti, la strada per uscire dalla povertà deve essere percorsa con grande fatica dai singoli individui perché basta far nulla per rimanere nell'indigenza, l'attivismo politico – al contrario –, sostituendosi all'intraprendenza dei soggetti sociali, genera un processo inverso a quello con cui si esce dalla povertà. Ciò indica quanto siano in contrapposizione il potere politico e l'intraprendenza individuale: quanto più si estende il primo tanto meno si incrementa il secondo. Essi sono in alternativa: quanto più c'è l'uno tanto meno c'è spazio per l'altro. Questa constatazione venne approfondita già dal saggista americano Albert J. Nock (1870-1945) che poneva in radicale contrasto “potere sociale” e “potere statale”⁷⁶, con l'usurpazione del primo da parte del secondo⁷⁷. Se, quindi, l'intraprendenza individuale genera un processo di progressivo abbandono della povertà, l'attivismo politico inverte questo processo

⁷⁵ James V. SCHALL, *Il giusto modo di sconfiggere la povertà. Cristianesimo e prosperità*, Fede & Cultura, Verona 2017 (*On Christians and Prosperity*, 2015), p. 23.

⁷⁶ Albert Jay NOCK, *Il nostro Nemico, lo Stato*, prefazione di Luigi Marco Bassani, Liberrilibrari, Macerata 2005, p. 32-39 (*Our Enemy, the State*, 1935).

⁷⁷ Commentava Rothbard: «ci fu diffidenza ad accettare questa terminologia da parte di chi giustamente esita di fronte a tutti i termini che sembrano antropomorfizzare la “società”. Ma questa distinzione è davvero molto importante. Il potere “sociale” di Nock è la conquista della natura da parte della società (il genere umano): il potere che ha contribuito a produrre l'abbondanza che l'uomo è stato in grado di strappare alla terra. Il suo “potere statale” è il *potere politico*, ossia l'utilizzo del mezzo politico contro il “mezzo economico” per arricchirsi. Il potere statale è il potere dell'uomo sull'uomo, ossia l'esercizio della violenza coercitiva da parte di un gruppo su un altro» (Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 325).

distruggendo risorse. Non di meno, il modo per impoverire la società viene intrapreso ogni qual volta i pubblici poteri si ripropongono di agire contro la povertà. Così che se la prosperità di una società è direttamente relazionata alla libertà intraprendente dei suoi membri, il regresso è reso inevitabile dall'azione politica che, intervenendo nei meccanismi del libero scambio, frena o blocca produzione e sviluppo. Poco importa, poi, che il proposito dichiarato sia quello di tutelare i poveri se l'effetto è quello di rendere questi ultimi molto più numerosi.

Come dire, allora? L'iperattivismo politico è in linea con la pigrizia personale mentre l'assenza di imposizioni politiche incentiva quell'intraprendenza economica che è alla base della produzione di ricchezza. Ma per giustificare queste affermazioni occorre qualche altra considerazione.

Per affrontare, quindi, il drammatico problema della umana povertà occorre comprendere qual è l'origine della miseria. Alla questione si danno due possibilità di soluzione. Se la povertà è connaturata alla condizione umana, allora la strada per affrancarsi dalla miseria non può che essere quella del lavoro individuale, dello scambio vicendevolmente vantaggioso e della divisione del lavoro; le modalità, cioè, con cui si sopperisce alla penuria di beni e si incrementa lentamente la ricchezza. Queste modalità non esprimono altro che il sistema di libera economia di mercato basato sulla proprietà privata. Se, invece, si ritiene che la povertà abbia origine da una qualche forma di ingiustizia, allora il ristabilimento dell'equità comporta la rivendicazione politica, la lotta sociale, la redistribuzione del reddito. La "giustizia sociale" diviene l'emblema più caratteristico di questa strada "politica" alla soluzione della povertà. Ogni forma di socialismo può essere riconosciuta in questo approccio, non esclusa quella particolare forma di socialismo che è il socialismo cristiano.

Nel primo caso, si fronteggia la povertà con il lavoro, che genera produzione di beni, e con la cooperazione sociale, che si realizza con lo scambio. Questa è la via economica che produce la ricchezza e che abbisogna del libero mercato. Nel secondo caso la risposta alla povertà è ricercata mediante la redistribuzione dei beni. Questa è la via politica che redistribuisce la ricchezza e che richiede l'azione impositiva dello Stato. La prima via richiede e promuove l'intraprendenza e l'operosità e, perciò, vede in queste attitudini «la forza che consolida la società e che rende possibile il suo sviluppo armonioso»⁷⁸ in un «processo dinamico che fa avanzare costantemente la civiltà»⁷⁹. La seconda via, quella della redistribuzione politica, spinge verso l'attesa e la passività, motivando la povertà in relazione ad un mancato aiuto che sarebbe dovuto giungere

⁷⁸ Jesús HUERTA de SOTO, *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, a cura di Paolo Zanotto, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 59.

⁷⁹ *Ibidem*.

attraverso la leva politica. La conseguenza è l'inoperosità, il vittimismo e l'abitudine a lagnarsi giustificando il sottosviluppo come effetto dell'altrui ricchezza.

Sino a non molti decenni fa, anche la gran parte della popolazione dell'Occidente viveva ancora lambendo la soglia di sopravvivenza. Più addietro andiamo e più scopriamo come nei secoli passati i benestanti costituivano una porzione molto ridotta della popolazione. Certo, vi sono stati periodi di miglioramento. Ma l'analisi storica dimostra che questi miglioramenti hanno coinciso sempre con momenti in cui il commercio non ebbe impedimenti e fu, così, in grado di apportare beneficio ed incremento. Poi, nonostante le numerose sciagure rivoluzionarie e belliche e, soprattutto, nonostante il sempre maggiore controllo esercitato dai governi sulla società, il processo di produzione della ricchezza ha iniziato ad avanzare ad un ritmo mai raggiunto prima. Questa benefica accelerazione non è imputabile ad incentivi che potremmo genericamente definire di natura politica (perché da questo fronte sono sopraggiunti solo impedimenti ed ostacoli), ma solo ed unicamente alla virtuosità dei meccanismi propri della moltiplicazione degli scambi e dell'allargamento dei mercati.

Prima di passare ad un terzo aspetto di queste puntualizzazioni, riassumiamo queste ultime considerazioni ripetendo due essenziali costatazioni. La prima riguarda il modo con cui è avvenuto il progressivo e faticoso affrancamento dall'indigenza. Questa liberazione non può avvenire che assecondando il modo con cui l'uomo provvede pacificamente ai beni di cui ha bisogno e, cioè, mediante la libera produzione e lo scambio volontario. Solo la diffusione di quel sistema di libertà economica nel cui ambito ciascuno può incrementare il proprio benessere può garantire la prosperità e l'edificazione della civiltà. La libera economia di mercato è, quindi, «l'unico mezzo per l'eliminazione della povertà»⁸⁰. La seconda costatazione è stata l'immediato oggetto di quanto ora concluso: la povertà per l'essere umano non va considerata un'anomalia o un'eccezione; essa è congenita. All'inizio della vicenda umana non vi è uno stato di benessere, bensì una condizione di grande precarietà. Ciò comporta prendere sul serio l'elementare constatazione in base alla quale la povertà costituisce la situazione originaria dell'uomo mentre la ricchezza è un traguardo da raggiungere con fatica.

Ritenere che il sottosviluppo sia causato dall'egoismo dei popoli sviluppati o da una perversa volontà del Nord del mondo e non da cause endogene, signifi-

⁸⁰ Tom G. PALMER, *Introduction*, in IDEM (edited by), *The Morality of Capitalism. What Your Professors Won't Tell You*, Jameson Books, Ottawa (Illinois) 2011, p. 10 («[...] embracing the freedom to create wealth, which is the only means to the elimination of poverty»).

ca sbagliare terapia e, quindi, contribuire ad aggravare la miseria, ostacolando l'educazione all'impegno per l'elevazione delle società ora arretrate. Per ridimensionare la miseria, quindi, bisogna riconoscere che essa è spontanea e bisogna capire cosa davvero produce sviluppo e benessere. Per spezzare le catene dell'umana povertà, allora, la strada delle accuse e delle rivendicazioni è da evitare perché rappresenta la catena più pesante da infrangere.

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Sardegna ispanica*, Solfanelli, Chieti 2020, p. 382, € 18

In una recensione apparsa sulle pagine di questa medesima rivista è già stata introdotta ai lettori la figura di Francisco Elías de Tejada (1917-1978), il massimo pensatore tradizionalista iberico del Novecento. Nei suoi studi, oltre a essersi dedicato al pensiero politico della Napoli ispanica (e non, come si suole dire, “spagnola” o, peggio, “vicerale”: meglio allora impiegare l’espressione “imperiale”), il saggista spagnolo analizzò la stessa epoca della storia sarda.

Dopo la riedizione 2019 de *Il Carlismo*, l’editore Solfanelli ha pubblicato *Sardegna ispanica*, la traduzione italiana di un’altra opera importante del filosofo e storico spagnolo: *Cerdeña hispánica* (1960).

Quando la Sardegna iniziò ad essere attaccata dai saraceni, verso il IX secolo, gli abitanti dell’isola, abbandonati a sé stessi da Costantinopoli, ripararono nell’entroterra e instaurarono dei governi fondati sulle assemblee popolari e l’autorità dei giudici, l’isola si divise così in quattro giudicati indipendenti tra loro: Calari, Arborea, Torres-Logudoro e Gallura. Gli assalti dei predoni islamici però spinsero gli isolani a invocare l’aiuto dei genovesi e dei pisani, che sbaragliarono i pirati, ma imposero la loro supremazia sull’isola. Genova e Pisa si disputarono

il controllo della regione per due secoli, generando uno stato di anarchia. Nel 1297, Papa Bonifacio VIII assegnò il governo dell’isola a Giacomo II d’Aragona (1267-1327) e, una volta sbarcati, i soldati spagnoli incontrarono l’appoggio delle popolazioni autoctone e iniziarono la guerra contro gli eserciti delle due repubbliche.

Come chiarito nella premessa, il libro di Elías de Tejada è una storia del «pensiero politico della Sardegna ispanica» e presenta una trattazione della cultura e delle istituzioni sarde tra XIV e XVIII secolo. L’autore divide la storia del Regno di Sardegna in due fasi: la prima va dal 1323 al 1718, ed è l’epoca in cui l’isola era un regno legato alla corona aragonese, la seconda dal 1718 al 1848, gli anni in cui la Sardegna cadde sotto la dipendenza del Piemonte. Con *Cerdeña hispánica*, lo studioso non si limita a completare la sua ricerca includendo il periodo di Carlo II (1665-1700) – e anzi accennando alle vicende posteriori alla spartizione di Utrecht (1713) e alla conquista (grazie ai cannoni inglesi), e successiva colonizzazione, da parte dei Savoia – ma riesce anche a spiegare in maniera esaustiva il funzionamento dello Stato tradizionale.

Dall’analisi del lungo percorso che va dalle origini aragonesi all’età di Carlo II, emerge un quadro articolato, in cui, accanto alle ricostruzioni storiche, sono approfondite espressioni letterarie e dottrine politiche. È dedicata grande

attenzione allo studio del pensiero giuridico e all'analisi dell'impianto istituzionale, in particolare dei *Parlamenti*; di questi viene tematizzato il carattere rappresentativo, quale segno di libertà e di autonomia, nel contesto di una federazione di regni retta da una dinastia comune.

Per Elías de Tejada, i secoli della presenza ispanica in Sardegna hanno dato un contributo fondamentale nella formazione dell'identità dell'isola: «Il Regno ispanico di Sardegna», scrive l'autore, «costituisce il culmine della storia sarda, l'unico balcone da cui i Sardi si sono affacciati sulla storia universale. [...] Prima l'Isola è dilaniata dall'anarchia dei Giudicati o dalle rapine di Genovesi e Pisani. [...] Facendo giudicare al popolo, scopriamo che nei quattro secoli della Sardegna ispanica non c'è stato alcun tentativo di rivolta. [...] E non si dica che i Sardi erano fedeli per via della paura o della violenza. C'era solo l'amore per i propri re, la soddisfazione di essere ben governati e il nobile orgoglio del loro ispanismo» (p. 297-298).

L'ampio saggio, non si rivolge esclusivamente a chi è interessato alle vicende storiche della Sardegna dal medioevo all'età moderna, ma può essere utile a chiunque voglia conoscere il funzionamento della Monarchia Cattolica, come era organizzata, e comprendere quale differenza profonda la separa dalla Monarchia assoluta.

La manualistica scolastica tende ad attribuire le caratteristiche dell'assolutismo anche alle epoche anteriori, cioè a quella medioevale e a quella post-medioevale, ma ciò non è che una distorsione. Fino al XVII secolo, in realtà, gli Stati europei non furono "asso-

lutisti". Solo successivamente, grazie all'espandersi della dinastia dei Borbone nelle Spagne, l'esempio di Luigi XIV esportò il modello assolutista anche in paesi come la Penisola Iberica, il Regno di Napoli e quello di Sicilia, che vantavano una lunga tradizione giuridica autonoma basata sul diritto naturale e sul diritto consuetudinario.

Anche in Sardegna il potere monarchico era *moderato* della presenza di corpi intermedi, rappresentati sull'isola – come in altri Regni – dal Parlamento (o meglio *i Parlamenti*, poiché non si riunivano in seduta permanente), a cui partecipavano rappresentanti dei tre *bracci* (o *stamenti*): quello militare (cioè aristocratico), quello ecclesiastico e quello reale (ossia popolare). Va notato il fatto che il *braccio* che rappresentava il popolo – a sua volta suddiviso nelle corporazioni dei mestieri – era chiamato "reale", come per indicare la particolare predilezione del Re nei confronti dei suoi sudditi (apparentemente) più lontani.

In tale sistema, quindi, il potere regale è vincolato, dall'alto, dal rispetto dovuto alla legge naturale (e quindi dalla Chiesa, principale interprete di tale diritto) e, dal basso, dal controllo esercitato dai corpi intermedi: «Il meccanismo del governo è concepito come una connessione delle facoltà regie e di quelle parlamentari. Dalla parte del popolo è obbligo dei sudditi sostenere i Re in caso di necessità pubbliche con contributi e servizi. Questa esigenza che nasce dallo stesso diritto naturale, poiché la salute pubblica della comunità e gli imperativi del bene comune sono anteriori alla legge positiva. Dalla parte del Re c'è il dovere del buon governo, e le petizioni dei parlamenti

[...] sono manifestazioni concrete di misure per il buon governo; come pure la creazione di un'altra sezione del Tribunale, per riferire uno dei casi che elenca. Il gioco istituzionale appare così chiaro nel pensiero del giurista sardo [...] che giunge a non concepire la Monarchia senza i parlamenti che la frenino e la consigliano» (p. 158).

Questo principio, però, non è proprio solo del Regno di Sardegna, bensì dell'intera Monarchia Cattolica. Grazie alla lettura di *Cerdeña hispánica*, infatti, si può cogliere un altro elemento che emerge chiaramente: la distinzione giuridica e politica dei diversi Regni che costituiscono le Spagne.

A differenza di quanto accadde a Napoli o in Sicilia – presumibilmente per una sorta di riconoscenza verso l'Aragona, da cui i Sardi avevano liberamente mutuato le principali istituzioni, nel momento in cui si erano affrancati dalla sudditanza da Genovesi e Pisani – i numerali dei Re di Sardegna ricalcavano quelli dei Re di Castiglia e di Aragona; ciononostante i vari Regni che costituivano la Monarchia universale ispanica conservavano la propria tradizione giuridica e amministrativa. Ad esempio, i *Fueros* in Castiglia, i *Sedili* a Napoli e il Parlamento in Sardegna erano istituzioni sviluppatesi autonomamente, secondo le tradizioni di ciascun Regno, e come tali furono rispettate dai Re Cattolici. Il concetto che possa esistere una serie di leggi umane applicabili indistintamente a tutti i popoli del mondo è un prodotto della Rivoluzione Francese.

Vale la pena riflettere su questo punto; da un lato gli studiosi di formazione marxista pretendono di ridurre ogni decisione umana a mere questioni

economiche, dall'altro tanta manualistica tende a far passare l'idea che le leggi dei singoli paesi siano sempre state calate dall'alto, da una fonte suprema (il Re prima o il Parlamento poi, sempre e comunque sovrani) e non fossero, invece, in ampia misura, la ricezione di un diritto preesistente, formatosi attraverso gli usi e confermato dalle consuetudini, prima di essere riconosciuto dal Re e trascritto in una legge (con atto *ricettivo*, quindi, e non *creativo*). Chiarito ciò, appare palese come l'idea di un *Viceregno* – ossia di un Regno subordinato a un altro Regno e sottomesso al rango di provincia – sia una valutazione erronea. La Sardegna (come Napoli, la Sicilia, *etc.*) era un *Regno* a tutti gli effetti, la cui corona era cinta da un Re (con numerale proprio di quel singolo Regno) che era *anche* il Re di Castiglia, di Aragona, di León, *etc.*

Vista l'impossibilità della bilocazione del Re (anzi, in questo caso, della *polilocazione*), il suo delegato era una figura chiamata *Viceré* (nei *Regni* di Napoli, Sicilia e Sardegna; mentre a Milano, che era un "semplice" Ducato, il Re era rappresentato da un Governatore). Tuttavia, ciò non implicava la subordinazione giuridico-amministrativa di quei territori alla volontà e all'arbitrio di Madrid o di Valladolid. Si trattava, insomma, di Regni autonomi e non di province dell'Impero, buone soltanto per essere sfruttate, o a fungere da baluardo contro il nemico musulmano, come erroneamente è sostenuto in svariati testi.

Per tale ragione la lettura di *Sardegna ispanica* è raccomandata a tutti coloro che vogliono comprendere il *reale* funzionamento della Monarchia universale

ispanica, vera erede della Cristianità medioevale, al di là della leggenda nera che è stata creata dai suoi avversari storici per fini propagandistici. A tale riguardo si deve mettere in luce il valore della nuova introduzione aggiunta al volume da Giovanni Turco, che inquadra con perizia il fenomeno dell'*anti-spagnolismo* sorto in Italia durante il processo risorgimentale.

Riccardo Pasqualin

Martiri d'Albania (1945-1990), a cura di Roberto Morozzo della Rocca e Andrea Giovannelli, Editrice La Scuola - Morcelliana, Brescia 2017, p. 204, € 15,50

«Ogni fascista portatore di un vestito clericale deve essere ucciso con una pallottola in testa e senza processo» (p. 118). Questa la parola d'ordine che i partigiani comunisti facevano girare in Albania al termine della seconda guerra mondiale, che nel "Paese delle Aquile" finì nel 1944, vedendo succedere alla pacifica occupazione italiana la feroce dittatura (1944-1985) di Enver Hoxha (1908-1985). Nel 1967 sarebbe stata promulgata una costituzione che non si limitava a non prevedere la libertà religiosa, bensì proclamava esplicitamente l'ateismo di Stato e la persecuzione di qualsiasi credo religioso: con una popolazione che, nonostante le vicissitudini storiche, conservava ancora il 12% di cattolici, i comunisti si accanirono soprattutto contro questi, considerati i più irriducibili oppositori del regime. Hoxha cercò di realizzare un'impossibile utopia: trasformare l'Albania da Paese più arretrato d'Europa a Paese guida della rivolu-

zione bolscevica. L'assurdo sogno si concretizzò in carceri e torture, gulag e lavori forzati: e, come ogni tentativo comunista, si limitò a raggiungere l'uguaglianza nella miseria e nell'abbruttimento. Dopo il 1990, con la caduta del comunismo, gli Albanesi sarebbero passati dalla sudditanza nei confronti dei funzionari di partito a quella dei capi-clan mafiosi, frutto diffuso della corruzione che ha caratterizzato tutti i regimi rossi.

Il volume, che raccoglie le memorie di prigionia di due perseguitati, Anton Luli e Gjovalin Zezaj, un sacerdote ed un laico, si apre con un ampio *excursus* storico a cura di Roberto Morozzo della Rocca sulla dittatura di Enver Hoxha: un comunismo caratterizzato ideologicamente dallo spiccato nazionalismo e dal culto della personalità. Nonostante una certa indulgenza nei confronti della modernizzazione apportata da Hoxha (che sarebbe comunque potuta avvenire pacificamente, se l'Albania fosse rimasta una regione italiana), l'autore deve comunque arrendersi all'evidenza: la creazione dell'*uomo nuovo* albanese, sradicato dalle tradizioni culturali, familiari (basate sul *fis*, cioè il clan) e giuridiche (il *Kanun*, ovvero il *canone* risalente ai tempi di Scanderbeg) cui era abituato da secoli e secoli, avvenne con estrema violenza e diffuso terrore. «Ogni aspetto della vita sociale e anche privata viene sottoposto a controllo. Non c'è libertà, né d'espressione, né d'iniziativa economica, né di movimento. Non si può andare all'estero. Chi vuole fuggire oltre confine deve affrontare mine e sbarramenti, oltre al fuoco delle guardie di frontiera. Parlare in tre in luogo pubblico è considerato assembramento

sospetto che può costare la deportazione della famiglia se non il gulag. Ma anche in casa i genitori sono prudenti nella conversazione con i figli per timore che riferiscano a scuola ciò che sentono in famiglia» (p. 11).

Anche la vita religiosa, ovviamente, viene prima compressa (tra l'altro impedendo i rapporti delle varie comunità religiose cattoliche, ortodosse e musulmane con Roma, Costantinopoli o La Mecca) per poi essere bandita con la costituzione del 1967: «l'Albania si vanta di essere il primo Stato ateo del mondo. Chiese e moschee sono rase al suolo oppure diventano magazzini, cinema, palestre, ristoranti e via dicendo. I nomi cristiani e musulmani sono sostituiti da nomi autoctoni, patriottici o almeno botanici. Il termine stesso *preghiera* viene radiato dal vocabolario» (p. 11-12).

In un appiattimento e isolamento che da un lato vede l'allungarsi della vita media, dall'altro la massima mortalità infantile in Europa, Hoxha mira alla distruzione dell'istituto familiare tradizionale, anche abbattendo le tipiche grandi case con cortile in cui vive tutto il clan e sostituendoli con grigi condomini monofamiliari: attraverso una sorta di *solve et coagula*, si vuole puntare alla dissoluzione del clan tradizionale, creando famiglie esclusivamente mononucleari, per poi giungere alla creazione di un unico, grande clan che coincida con l'intero popolo albanese, sottoposto all'autorità "patriarcale" dello stesso Hoxha.

La prima delle due testimonianze che costituiscono *Martiri d'Albania* è quella del gesuita Anton Luli (1910-1998), che fu proposto come cardinale (poi fu elevato alla porpora un altro suo con-

terraneo che aveva anch'egli subito trentasette anni di carcere e torture, Mikel Koliqi) e che nel 1996 venne chiamato da Giovanni Paolo II a dare pubblica testimonianza della sua vita nella Sala Nervi del Vaticano. Luli fu imprigionato 18 anni, dal 1947 (era stato ordinato sacerdote in Italia solo cinque anni prima) al 1955 e dal 1979 al 1989 (con una condanna a 25 anni per aver battezzato due nipoti). Arrestato la prima volta senza motivo (ma i suoi superiori erano stati addirittura fucilati senza processo), fu pestato brutalmente, rinchiuso nove mesi in una latrina il cui pavimento era ricoperto di escrementi, costantemente umiliato dalle guardie, torturato perché confessasse colpe inesistenti e quindi mandato ai lavori forzati in una zona paludosa, in condizioni simile a quelle dei gulag staliniani. Sui campi di concentramento nazisti è nata una letteratura senza fine: anche su quelli albanesi si potrebbero scrivere saggi e romanzi e realizzare film, poiché le condizioni di vita erano addirittura peggiori di quelle dei lager: il lavoro faticosissimo, le scarsissime condizioni igieniche, una sola razione di pane al giorno e le pesanti punizioni corporali da parte degli aguzzini facevano dello sfinimento la principale causa di morte. Nei primi dieci anni del regime, fino al 1954, nei gulag albanesi furono internate 80.000 persone, quasi il 10% dell'intera popolazione.

Simili a quelle di Luli le tristi vicende di Gjovalin Zezaj (nato nel 1928), che non a caso intitolò il proprio memoriale *Genocidio medioevale nel XX secolo: Zezaj*, nell'intervista rilasciata ad Andrea Giovannelli, rimpiange il periodo di occupazione fascista, il migliore della

recente storia albanese, e ricorda il clima di intimidazione politica immediatamente imposto dai comunisti. Fu la fucilazione di un prete che aveva conosciuto personalmente a spingerlo alla lotta politica, partecipando alla fondazione della “Unione Albanese”, di stampo nazionalista e anticomunista. Il “marchio d’infamia” perseguitò Gjovalin Zezaj durante tutto il periodo del regime e fu arrestato più volte in seguito a delazioni di chi voleva ingraziarsi i funzionari del Partito Comunista: bastava accusare quel noto “nemico del popolo” di aver fatto discorsi contro il regime per essere creduti.

Nonostante le vessazioni subite, da parte di entrambi i testimoni (i “martiri”, appunto) traspare la serenità della propria coscienza e la forza della fede che ha permesso loro di resistere a tante angherie senza piegarsi e finendo addirittura per perdonare i carcerieri e non cercare alcun tipo di vendetta, nonostante questa fosse profondamente radicata nella cultura del popolo albanese. Segno di un cristianesimo sinceramente sentito.

Gianandrea de Antonellis

GIUSEPPE LA TORRE, *Regale sacerdotium fidelium. Una rilettura alla luce della lex credendi, della lex orandi e della lex vivendi*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia, Edizioni liturgiche, Roma 2019, pp. 507, € 50

È di grande attualità ecclesiale l’argomento trattato lodevolmente dall’autore in questo corposo e ben articolato volume, frutto di diligenti ricerche e di puntuale studio per il dottorato in Sacra Liturgia. Il sacerdozio regale dei *christifideles*, affermato e creduto tramite

la *lex credendi*, alimentato eucologicamente dalla *lex orandi*, espresso coerentemente dalla *lex vivendi*, è segno indelebile di conformazione a Cristo, manifestazione nella storia del Corpo Mistico che ha come principale nutrimento la preghiera, escatologia in atto.

Partecipando all’unico Sacerdozio di Cristo, tutta la comunità dei credenti è sacerdotale, «un Regno di sacerdoti per il suo Dio e Padre» (Ap 1, 6). Il sacerdozio comune dei fedeli si realizza nello sviluppo della grazia battesimale e della confermazione, che rende così idonei a celebrare la liturgia. In questo popolo sacerdotale il Signore sceglie alcuni come ministri ordinati, ad essi conferisce un potere sacro per il servizio di tutti i fedeli, mediante una partecipazione totale, specifica e sacramentale alla missione di Cristo. Sono due partecipazioni all’unico sacerdozio di Cristo, differiscono tuttavia essenzialmente, pur essendo “ordinati l’uno all’altro” (cfr CCC, 1547).

La rilettura di questa verità di fede, il sacerdozio regale di ogni battezzato, è compiuta analiticamente e sapientemente in undici capitoli, con uno sguardo preferenziale alla dimensione pertinente, quella appunto liturgica, che da sempre, nell’esperienza della vita cristiana, ha dato un apporto fondamentale alla teologia del credere, (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*, la regola del pregare stabilisca la regola del credere). Don La Torre ha come principale obiettivo quello di chiarire lo *status quaestionis*, ponendosi metodicamente e umilmente in atteggiamento di ascolto dei testi sacri e dei testi eucologici, quali fonti autorevoli per comprendere il fondamento teologico del *regale sacerdotium fidelium*.

Dopo aver osservato le fonti del sacerdozio comune dei fedeli nella Sacra Scrittura e negli scritti di alcuni padri, Agostino, Leone Magno e Gregorio Magno (I e II cap.), l'autore si sofferma sulla dottrina di San Tommaso, sulla riforma di Lutero e sul Concilio tridentino, passando a considerare, tra gli autorevoli contributi dell'epoca moderna, in particolare quelli di Rosmini e Newman (III e IV cap.). Importante cerniera storico-teologica del lavoro è lo sguardo al prezioso apporto sull'argomento offerto dal magistero pontificio e dal movimento liturgico della prima metà del '900, antecedente il Concilio Vaticano II (V cap.). Con l'analisi dei documenti del Vaticano II si entra nel cuore della trattazione, proseguendo con l'esame dei successivi documenti del magistero, fino ai nostri giorni (VII cap.). La seconda parte del volume è più specificamente sulla *lex orandi*, tratta infatti del sacerdozio comune come è presente nei prenotanda dei libri liturgici dopo il Vaticano II, nei testi eucologici del triduo sacro e del tempo pasquale del Messale Romano, tra il 1570 e il 1962, e in quello edito in seguito alla riforma liturgica del Vaticano II (*editio typica tertia*) (VIII-IX-X cap.). Questa indagine sulle fonti eucologiche della vita cristiana permette, infine, di spiegare il naturale e coerente passaggio dal sacerdozio comune alla vita sacerdotale dei fedeli, comunione nell'unico "noi" che fa quotidianamente dossologia vissuta in riferimento al "tu" trinitario (XI cap.). Le pagine che sviluppano i suddetti capitoli si leggono con interesse, una lettura facilitata dalla chiarezza e sistematicità espositiva, con una introduzione e conclusione ben curate,

compresa la consistente bibliografia completa e aggiornata.

L'opera, come ogni lavoro di taglio scientifico, è prevalentemente rivolta agli esperti e agli studenti di teologia, ma interi argomenti ben rispondono alle esigenze pastorali della formazione permanente del clero e del laicato che, nello studio e nella riflessione di questi contributi, potranno trovare spinte per un risveglio della fede e per un agire nella fede e per la fede più autentico. Pienamente consapevoli che «non può esistere dicotomia tra culto e vita in quanto la vita in Cristo, iniziata col Battesimo e rinsaldata con la Confermazione, rende sacro ogni aspetto dell'esistenza facendo di ogni azione un'oblazione e un sacrificio spirituale che trova nella partecipazione dell'Eucaristia la sua più alta manifestazione» (p. 13), *totius vitae christianae fontem et culmen* (LG 11).

Filippo Ramondino

RICCARDO PASQUALIN, *Il Leone di Lonato. Saggi su Vittorio Barzoni (1767-1843)*, Il Torchio, Padova 2019, p. 112, € 15

Il pensiero controrivoluzionario in Italia non contò solo su Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa, e sul Conte Monaldo Leopardi. Sono vari gli autori meno conosciuti ed ancor meno frequentati, da Clemente Solaro della Margarita a Padre Antonio Bresciani, dal napoletano Gennaro Marulli al pisano Narciso Feliciano Pelosini. Tra questi minori ingiustamente dimenticati, la cui produzione è in maggiore o minore parte ascrivibile al pensiero tradizionale, va ricordato anche il bresciano Vittorio Barzoni (1767-1843),

letterato e giornalista nativo di Lonato (oggi Lonato del Garda). Vissuto a cavallo di due secoli, inizialmente fiducioso nelle riforme (che per lui dovevano però venire dai Principi), rimase del tutto sconvolto dalla Rivoluzione francese e dalla caduta della Repubblica Veneta. Proclamatosi avverso alle dottrine dei filosofi democratici, ma sostenitore della liberazione della Penisola dai governi stranieri, iniziò un'agguerrita polemica contro Napoleone Bonaparte che gli costò una vita da esule.

Lo scrittore bresciano fu letterato, giornalista e polemista dallo spirito decisamente antidemocratico: si oppose strenuamente alla Rivoluzione francese prima e a Napoleone poi. Contro quest'ultimo scrisse la sua opera più nota, un libello intitolato *I Romani in Grecia* (pubblicato anche con il titolo *I Romani nella Grecia*) che satireggia le conquiste e il governo dei Francesi in Italia. Va ricordata anche una sua opera teatrale, *Narina* (1825), che, a parere di chi scrive, ha toni antiromantici, che affronta il tema della melancolia (indotta e coltivata) e del (conseguente) suicidio, la quale subì però diverse modifiche nel corso delle sue cinque edizioni; peraltro sembra che il lavoro, di cui non è giunto il manoscritto originale, fosse stato redatto inizialmente addirittura nel 1798 ed è presumibile che tra il Barzoni autore trentunenne e il Barzoni revisore quasi sessantenne ci possano essere state notevoli differenze.

Il saggio di Riccardo Pasqualin si compone di quattro capitoli: il primo è dedicato alle vicende della vita del letterato; il secondo si propone di fare luce sull'attribuzione di un dialogo antidemocratico comparso a Venezia nel 1797 (*Dialogo tra Eraclito e Democrito re-*

divivi sulla rivoluzione politica di Venezia); il terzo analizza alcuni testi che il bresciano scrisse in età avanzata, i quali non erano stati precedentemente studiati dai biografi del reazionario lombardo. Infine, l'ultimo è una proposta di riflessione sulla lettura che di lui diede Ippolito Nievo nel suo capolavoro: *Le confessioni di un Italiano* (in cui scrisse: «Barzoni, giovine robusto, impetuoso, innamorato di Plutarco e de' suoi Eroi, che scrisse poi un libello contro i Francesi intitolandolo *I Romani in Grecia*» cap. XI).

Il primo capitolo de *Il Leone di Lonato*, come accennato, ripercorre le tappe fondamentali dell'esistenza di Barzoni, attraverso una raccolta di saggi che mette in luce le sue vicende personali e familiari, i suoi ideali patriottici e le sue influenze letterarie. Lo scrittore appartenne a una terra, Lonato, che fu teatro di lotta: durante la Campagna d'Italia vi si svolse una battaglia (il 3 e 4 agosto 1796, quasi contemporaneamente a quella di Castiglione, svoltasi il 5 agosto) in cui le truppe francesi di Napoleone Bonaparte sconfissero due armate austriache agli ordini dei generali Quasdanovich e Wurmsler, permettendo ai Francesi di raggiungere una posizione dominante nella Penisola; l'anno successivo fu teatro di forti scontri civili poiché si affrontarono gli opposti schieramenti dei rivoluzionari e dei reazionari.

Barzoni fu legato alla propria terra veneta, non senza mantenere l'idea di un "impero" italiano, cioè il "riscatto" dei popoli della Penisola, calpestati da secoli. Una contraddizione che però si spiega con la sua devozione al Leone di San Marco e a Venezia: alla «Dominante» lo scrittore dedicò frasi di pro-

fondo rispetto nella sua opera *Rivoluzioni della Repubblica Veneta*, in cui raccontò la fine della Serenissima dalla prospettiva (non imparziale) di un suddito devoto: «non rimase alla sciagurata Veneta nazione che la rimembranza amara di coloro che la tradirono, ed il suolo da inondare colle proprie lagrime: il suolo! poiché fin i documenti delle scelleratezze tutte dei Francesi, coi quali avrebbe almeno potuto un giorno far arrossire i suoi assassini, vennero asportati da Venezia... Quando il ludibrio dei secoli non lascerà [sic] indietro di quella Capitale che miserie e solitudini; quando sulle auguste sue mura e fin sulle sue superbe torri crescerà l'erba; quando Venezia sarà abbandonata e resterà un deserto, l'abitatore della più barbara terra anderà a cercarvi ancora le ceneri dei suoi antichi eroi, ad ammirarvi i cadenti avanzi di sua grandezza, ed a se stesso meravigliando ripeterà, come quel Monumento del Genio, si sacrificò in circostanze alla religione funeste, all'uomo perniciose, al Trono fatali».

Fu quando il patriota veneto si rese conto che il paterno governo dei Dogi non sarebbe più tornato che iniziò a sognare una "unità" italiana ed immaginò uno stato che avesse il triplice vantaggio del governo di uno solo, del governo dei pochi e del governo dei molti. Desiderò parimenti che le dominazioni e le influenze straniere venissero cancellate dall'Italia, affinché – si illudeva – non ci fossero più rivoluzioni e tiranni.

Ed ebbe quindi il coraggio – davvero leonino – di sfidare Napoleone. Lo dimostrano le parole di Ippolito Nievo nelle sue *Confessioni di un Italiano*: «Il solo Barzoni fra i letterati osò alzare la

voce contro i Francesi, con quel suo libro già in addietro accennato dei *Romani in Grecia*. Ma questa erudizione falsificata in libello, questa satira stracchiata colle analogie è già indizio di temperamento fiacco, e di letteratura evirata. Fu un gran sussurro intorno a quel libro ed all'anonimo autore; ma lo leggevano a porte chiuse col solo testimonio della candela, pronti a gettarlo sul fuoco al minimo sussurro, ed a proclamare il giorno dopo sui caffè che le depredazioni di Lucullo e l'astuta generosità di Flaminio non somigliavano per nulla al governo generoso e liberale del Bonaparte. Infatti egli ci spogliava della camicia per farne un presente alla libertà di Francia; i futuri servi dovevano restare ignudi come gli Iloti di Sparta» (cap. XII).

Al di là del soggettivo giudizio letterario, è interessante notare il clima di terrore che il "liberatore" Bonaparte aveva portato in Italia, scelta fin dall'inizio come obiettivo militare in base alla sua ricchezza e alla sua debolezza militare, cioè per finanziare (rubando) la rivoluzione senza grandi rischi: la frase finale di Nievo non lascia dunque a proposito.

Vittorio Barzoni visse a Padova, dove incontrò Melchiorre Cesarotti (1730-1808), che fu suo docente ed amico. Grazie a Cesarotti, Barzoni apprese l'arte oratoria e affinò il proprio stile letterario. Il professore padovano definì il giovane allievo un «uomo che pensa ad alta voce», ma mentre Cesarotti usò la poesia per cantare le glorie di Napoleone, il "leone di Lonato" impegnò il suo ingegno in una serrata lotta alla "Rivoluzione con gli stivali". Lotta pagata anche con il velo di silenzio steso su di lui, in parte dovuto alle

sue posizioni controcorrente. Infatti, nonostante la “pubblicità” dovuta al romanzo di Nievo, la figura di Barzoni è stata lasciata nell’ombra e la maggior parte della corrispondenza e dei documenti privati del controrivoluzionario è rimasta a lungo inedita. Attualmente, quindi, è uno dei personaggi comunemente meno citati non solo tra i pensatori controrivoluzionari, ma anche tra i semplici testimoni che vissero i giorni della caduta della Serenissima Repubblica di Venezia.

La speranza dell’autore è che le sue pagine possano ridestare l’interesse verso una figura che, in un mondo che cambiava, ebbe almeno il coraggio di segnalare che lo stava facendo in malo modo, mentre la massa applaudiva, acclamandolo quale “liberatore dai tiranni”, il vero tiranno che aveva scacciato i Re legittimi.

Gianandrea de Antonellis

FILIPPO RAMONDINO, *Pastorale Sociale dei Vescovi in Calabria*, Adhoc Edizioni, Vibo Valentia 2019, pp. 640, € 40

La recente opera di Mons. Filippo Ramondino, archivistica della diocesi di Mileto-Nicotera-Tropea e docente presso l’Istituto Teologico “San Pio X” di Catanzaro ci permette di avere un mezzo insostituibile per chi volesse conoscere o approfondire un contesto storico (1891-1962) e non solo ecclesiale della Calabria che, apparentemente sembra lontano, quasi estraneo ai nostri giorni e che invece è di estrema attualità.

L’azione dei vescovi d’altronde, per essere, fedele a Cristo *buon Pastore* non può che essere un *servizio* a rendere la *dignità dell’uomo e del credente* alla luce del Vangelo, nel contesto storico-cultu-

rale-economico-sociale in cui vive per renderlo *cosciente e responsabile* del presente come del proprio futuro.

Le epoche storiche di trasformazione del periodo trattato sono vaste e vanno affrontate con l’aiuto e il confronto di tutti quegli studi di altro genere che ci permettono di coglierne la portata, la criticità come anche le premesse di tutte quelle acquisizioni che hanno permesso alle nostre comunità ecclesiali come anche alla società civile, di prendere coscienza della propria *identità*, come anche delle risposte necessarie da fare ai vari problemi.

È vero anche che, alcuni temi trattati dall’autore: precarietà, sfiducia, lassismo, povertà del popolo in un contesto caratterizzato dall’arretratezza sociale e culturale, dall’ignoranza generale della dottrina religiosa, dall’indisciplina del clero, dalla tendenza all’esteriorità del culto, la violenza organizzata, la prevaricazione dei diritti degli onesti non solo sono attuali, ma non sono del tutto superati. Anzi in certi contesti e alla luce dei recenti dati economici che relegano la nostra Regione in fondo alle classifiche per le prospettive e la qualità di vita, le carenze dell’assistenza sanitaria, la mancanza di opportunità lavorative, la fuga verso il nord Italia e l’estero delle fasce di popolazione più giovane fino ai 35 anni ci mettono di fronte a una triste realtà che sembra non prospettare nessun aspetto positivo. La *questione meridionale* sembra non interessare nessun potere decisionale e, cosa ancora più grave, è scomparsa anche dall’agenda ecclesiale italiana, inoltre la mancanza di *solidarietà* tra le regioni del centro-nord Italia più ricche e quelle meridionali più povere, in prospettiva anche dell’attua-

zione del *regionalismo fiscale* non ci permettono di essere sereni.

Una delle chiavi di lettura indispensabile, senza la quale ogni discorso risulta inutile, dalla poderosa documentazione del libro che sembra emergere, è la tardiva attenzione verso la formazione del laicato cattolico rappresentato più dalle confraternite che da movimenti e aggregazioni che, al di là del ritualismo religioso e delle opere caritative, potessero incidere nei processi vitali della Chiesa e della Società civile. La loro mobilitazione si è avuta in occasioni particolari, quali eventi calamitosi o nelle elezioni del 1948. Come è vero che realtà quali la Massoneria, la 'ndrangheta, la laicizzazione della famiglia e della società non hanno potuto essere contrastate nella maniera dovuta, propria a causa della mancanza di un *laicato cattolico* formato e capace di potere incidere nella vita e nella formazione ad una *cittadinanza attiva*.

Gli interventi dei vescovi calabresi con le lettere collettive sociali ed ecclesiali quali la viabilità, l'igiene e le abitazioni, le epidemie, l'analfabetismo, le opere socio-assistenziali le banche popolari-cooperative e casse rurali, i terremoti e i problemi della ricostruzione sembrano essere occasionali e, purtroppo, non sempre hanno ottenuto i frutti sperati, soprattutto nella prospettiva dell'incidenza nella vita concreta delle persone e dei territori.

Uno dei meriti dell'opera è permetterci di conoscere tanti "testimoni di vita e profeti di speranza": vescovi, consacrati, laici che in diverse epoche e contesti hanno saputo rendere "la parola chiarificatrice del Vangelo (che) è urgenza sempre d'ogni tempo". Soprattutto per recuperare la dimensione

comunitaria della fede e dell'impegno sociale come parte integrante della nuova evangelizzazione, quindi una vera liberazione da ogni forma di condizionamento e paura e per mostrare il volto bello e buono della Calabria e dei calabresi.

La vera rivoluzione che può cambiare la storia del mondo e dell'uomo, afferma Benedetto XVI, è il Vangelo. Guardiamo ad esso se vogliamo *cambiare e convertire la nostra vita, la fede e le nostre opere*.

Il volume, con prefazione di Mons. Vincenzo Bertolone, presidente della CEC, è composto da 640 pagine con un interessante inserto fotografico.

Grazie a Don Filippo, per il suo impegno e auguriamo che l'opera possa essere conosciuta e valorizzata perché *conoscendo* il passato, possiamo *costruire* il futuro.

Giovanni Calcara

PEDRO DE RIBADENEYRA, *Il Principe cristiano. Della religione e delle virtù per governare*, Effedieffe, Proceno (Viterbo) 2018, p. 416, € 19

La fama del saggio *De Principatibus*, scritto nel 1513 da Niccolò Machiavelli (1469-1527) ma pubblicato postumo nel 1532 con il titolo *Il Principe*, nome con cui oggi è universalmente conosciuto, spinse vari autori cattolici ad opporre alla separazione tra etica e politica, proposta dal Segretario fiorentino, la visione, di stampo aristotelico-tomista, di una politica basata sulla religione. Machiavelli, infatti, negava l'ordine politico indicato da S. Tommaso nel *De regimine principum*: l'Aquinate voleva riunire la Società a Dio, Machiavelli voleva invece una politica autonoma dalla morale e da Dio.

Il Principe di Machiavelli è diametralmente opposto al Principe di S. Tommaso e produrrà la separazione della politica dall'etica, dello Stato dalla Chiesa: se per S. Tommaso la società deve essere ordinata a Dio da chi governa, per Machiavelli ciò che conta non è più il fine ultimo, ma l'interesse egoistico del principe. Secondo questa teoria, ripresa da Nietzsche e ai nostri giorni dai neopagani, il Cristianesimo avrebbe reso imbelli e vili i Romani, facendo crollare l'Impero; tra i primi a confutare direttamente tale tesi, con gli esempi di martiri e di cavalieri cristiani, Ribadeneyra dimostra come i cristiani esercitino invece le virtù della mansuetudine e della umiltà per quanto riguarda la vita privata e quali freni degli istinti egoistici, ma diventino coraggiosi e valorosissimi quando si tratta di difendere la fede e la religione. E la storia ce lo conferma ampiamente. Se per Machiavelli – che è cinico ed acristiano – la religione può essere buona solo se serve agli interessi del principe “volpe e leone”; per il gesuita spagnolo. Invece, la politica, arte etica e sociale, è tutto il contrario di quella machiavellica, che poi è la visione politica “moderna” ancor oggi imperante, con tutti i mali esempi che abbiamo sotto gli occhi, a livello politico ed anche ecclesiale.

Il toledano Pedro Ortiz de Cisneros de Ribadeneyra (1527-1611) fu uno dei primi compagni di S. Ignazio da Loyola e un attivissimo missionario in Spagna e nelle Fiandre. *Il Principe cristiano*, edito per la prima volta a Madrid nel 1595 è il suo capolavoro. In questa sua opera egli ricorda che la vera e buona “ragion di Stato” fa dello Stato l'aiuto della Religione, mentre quella falsa o

machiavellica trasforma lo Stato in una religione, facendone quasi una Divinità. Inoltre dimostra come, in concreto, lo Stato e il Principe debbano aiutare la Chiesa a far conseguire ai cittadini il bene comune temporale subordinatamente a quello spirituale. Se per Machiavelli le Virtù coincidono con la forza e la furbizia proprie del Principe, per Ribadeneyra le vere Virtù sono quelle cristiane (vale a dire Prudenza, Giustizia, Fortezza, Temperanza, Fede, Speranza e Carità).

Il suo libro – diviso in due parti: la prima indica i rapporti che il principe deve avere con la religione; la seconda tratta dell'arte politica di condurre la società – è un vero trattato di filosofia politica, scritto alla luce dell'insegnamento altamente teoretico di Aristotele e di S. Tommaso d'Aquino: esso affronta soprattutto gli aspetti pratici, concreti e morali – e non solo quelli speculativi, ciò che rende affascinante la lettura del suo trattato – di come condurre un Governo naturalmente onesto e soprannaturalmente cristiano, mettendo al primo posto il regno sociale di Cristo e non la tirannia del principe umano, egoista e dispotico.

Il Principe Cristiano rappresenta quindi la risposta perentoria, in sede di perfetta ortodossia cattolica e salda dottrina cristiana, a tutto ciò che di rovinoso ha prodotto questa involuzione, iniziata con la critica dell'unità dell'ordine fisico e metafisico. Il linguaggio adottato da Ribadeneyra è degno di una vera battaglia politico-religiosa: i «politici» sono una sorta di tecnocrati laici peggiori anche degli eretici, tra di loro uniti da invisibili ma solidissimi lacci e tutti accomunati dall'unico desiderio di distruggere la Chiesa cattolica, princi-

pale ostacolo ai loro progetti. La politica moderna, figlia del machiavellismo, è segnata, come il luteranesimo, da un grave errore: la separazione o la confusione tra natura e Grazia, ragione e Fede, fine prossimo e Fine ultimo dello Stato. L'inizio di questa separazione si ebbe quando alla società tradizionale ordinata secondo le leggi del diritto naturale, ontologicamente diretta a Dio attraverso l'Impero e la Chiesa, il Cinquecento oppose l'autonomia della politica, la ragion di Stato, la tecnocrazia delle banche che stritolano la libertà delle nazioni, l'agnosticismo.

Non potendo riportare i numerosissimi brani che sarebbe interessante commentare, ci limitiamo a citare l'ultima frase del proemio, dedicato «al cristiano e devoto lettore»: «Se quanto scriviamo non sarà gradito ai discepoli di Machiavelli, dal momento che hanno il gusto rovinato; speriamo in Dio che sia utile e profittevole per quelli che hanno pulito e sano palato e desiderano adempiere ai doveri cristiani, per i quali, soprattutto, abbiamo intrapreso questo lavoro» (p. 22).

Ci troviamo, in definitiva, di fronte ad un trattato universale, ancora molto attuale, di Scienza Politica Cattolica, che affronta con singolare lucidità gli infiniti aspetti morali e pratici della conduzione di un vero regno cristiano.

Luigi Vinciguerra

I beni temporali della Chiesa e altre riflessioni storico-artistiche, giuridiche ed etico-finanziarie. Aspetti del magistero di Leone XIII, a cura di Bruno Lima, Aracne, Roma 2019, p. 184, € 12.

I beni temporali costituiscono un dato centrale nell'azione missionaria della

Chiesa che ne dispone per realizzare i fini spirituali per i quali è stata istituita dal suo divino Fondatore. Il diritto patrimoniale della Chiesa pertanto, pur avendo per oggetto un complesso di beni materiali analogamente a quanto accade nell'ambito di altre realtà temporali, se ne distingue nettamente proprio a ragione dell'utilizzo cui soggiace l'amministrazione di tali risorse. Le pagine dedicate agli insegnamenti di Leone XIII, redatte da don Bruno Lima (*I beni temporali della Chiesa: finalità e norme. Lineamenti del Magistero sociale di Leone XIII*), costituiscono in un certo senso il cuore del volume che si è dato alle stampe. Esse non vanno lette esclusivamente sotto un profilo di cronaca storica, rivestendo piuttosto un'assoluta attualità che è tipica del perenne Magistero della Chiesa.

Non a caso i documenti promulgati dal grande Pontefice testé citato, specialmente quelli che sono stati oggetto del presente studio, giustamente sono passati alla storia come i fondamenti del Magistero sociale della Chiesa. Tra questi indubbiamente svetta la famosa Enciclica *Rerum novarum* del 1891. Nonostante la grande importanza dei predetti documenti pontifici, sarebbe tuttavia riduttivo associare il ricordo del Magistero leoniano unicamente alla trattazione delle questioni prettamente sociali. Non si può infatti tralasciare quanto è stato scritto in tema di fede e di morale, a partire come vedremo dall'Enciclica *Aeterni Patris* del 1879.

A fianco dell'insegnamento di Leone XIII e parallelamente ad esso (cronologicamente precede gli insegnamenti del Santo Padre, ma sviluppa le stesse linee essendo basato sugli identici principi evangelici) è la posizione in

materia di politica economica del Carlismo, il movimento monarchico cattolico tradizionalista che si oppone – anche *armata manu* – alla deriva liberale e che, pur essendo nato nella Spagna del 1833 per difendere il diritto al Trono di Carlo Maria Isidoro di Borbone, da cui prende il nome, non è un movimento esclusivamente legato a questioni dinastiche – ché altrimenti si sarebbe esaurito da tempo – ma incarna il più profondo legittimismo monarchico e la più pura dottrina cattolica. Si tratta di un argomento finora non affrontato nella trattatistica di lingua italiana: Gianandrea de Antonellis, nel saggio intitolato *Il progetto economico carlista. Un esempio di politica cattolica*, basandosi sulle principali opere teoriche del Carlismo, ricostruisce l'ideario carlista su questa particolare materia.

Ma gli altri contributi a questo saggio collettaneo non si sono cimentati nella trattazione di argomenti esclusivamente economicisti, affrontando il tema dei beni della Chiesa con una molteplicità di sfaccettature che toccano altrettanti aspetti della civile convivenza. Il volume, che si avvale della presentazione di Sua Eminenza il Cardinale Raymond Leo Burke, raccoglie infatti anche contributi di carattere teorico, come l'intervento di Valerio Malvezzi (*L'economia dell'albicocca. Verso un'economia del creato*) o storico, come lo studio di Benigno Roberto Mauriello (*La Chiesa Maronita in Libano e il suo Patrimonio*) o giuridico, come il testo di Gioacchino Angeloni (*Capacità contributiva e beni immobili ecclesiastici*) e quello del magistrato Sergio Santoro, che non solo affronta il tema *I beni temporali della Chiesa nell'ordinamento tributario italiano*, ma raccoglie in appendice una serie di

sentenze del Consiglio di Stato inerenti la tassazione dei beni ecclesiastici, utili come precedenti per resistere alla politica di tassazione che affligge soprattutto le comunità religiose femminili, le quali spesso si sostengono con l'accoglienza e che, di fronte a un'imposizione iniqua, rischierebbero la chiusura delle strutture conventuali.

Altri contributi sono di Fabrizio Marsili (che firma la postfazione), Massimo Bolla (che presenta l'Associazione per i Finanziamenti d'Impresa), del rimpianto Mons. Andrea Linares (di cui si riporta il discorso tenuto in occasione dell'inaugurazione del Museo per gli Arazzi della Madrice di Marsala); le studiose greche Vasiliki Bafataki e Maria Skleida (*The Ecclesiastical museums of Greece as institutions for preserving and promoting the religious heritage*) e la scomparsa poetessa Maria Gregoria Termini, di cui si pubblicano due toccanti poesie sulle campane.

Luigi Vinciguerra

GIGI DI FIORE, *Napoletanità. Dai Borbone a Pino Daniele viaggio nell'anima di un popolo*, UTET, Milano 2019, p. 382, € 18

Si inizia dalla constatazione di un paradosso: quanti scrittori ed artisti napoletani, magari passati alla storia come cantori della napoletanità, hanno preferito vivere lontano dalla propria città? «Si può essere napoletani, orgogliosi di esserlo, innamorati della città, ma trovare insopportabile viverci» (p. 12). È stato il caso – a cui Di Fiore dedica molto spazio – di Pino Daniele, che ha preferito trasferirsi prima a Formia e poi in un paese della Maremma, dove addirittura ha chiesto di essere sepolto; ma nei

decenni è stato il caso di Totò, dei fratelli De Filippo, di Raffaele La Capria, di Riccardo Pazzaglia...

A quattro anni da *La Nazione napoletana. Controstorie borboniche e identità suddista* (Utet, Torino 2015), Gigi Di Fiore torna sul concetto di appartenenza al territorio e alla cultura napoletani e lo fa sottolineando la profonda differenza tra *napoletanismo* e *napoletanità* (o *napoletaneria*): il primo stereotipo deterioro, cui tanti si adeguano «per pigrizia e a volte per interesse» (p. 12); la seconda «l'orgoglio delle proprie radici e la coscienza di avere alle spalle una storia antica» (*ibidem*).

Per approfondire questa dicotomia, l'Autore ripercorre tre secoli di storia napoletana, partendo dall'arrivo di Carlo di Borbone (che sarebbe il caso di iniziare a chiamare direttamente Carlo VII di Napoli e V di Sicilia), ma non manca di accennare la fondamentale importanza dei due secoli precedenti, quelli passati in unione con la Spagna: un'unione tanto stretta «che le differenze tra i due centri [Napoli e Madrid] quasi non si distinguevano più» (p. 21).

Segue quindi una descrizione, piacevolissima, tanto da farsi perdonare qualche imprecisione o le inevitabili lacune (il testo vuole essere un libro di riflessioni sociologiche, non un saggio storico) del periodo borbonico, con le innovazioni tecnologiche, l'ampliamento urbanistico, la costruzione delle regge, dei teatri e degli ospedali (primo fra tutti il gigantesco Albergo dei Poveri, 103.000 m² contro i 14.000 m² della Reggia di Capodimonte), ma anche la discutibile (per non dire sciagurata) scelta della *Prammatica sanzione* del 6 ottobre 1759 con cui decise la «divi-

sione della potenza Spagnuola dall'Italiana» e l'esclusione di ogni futura «unione della Monarchia di Spagna colla sovranità, e dominj Italiani», rendendo il Regno napoletano sì indipendente, ma assai più debole, come sarebbe stato dimostrato nel 1860...

E, giungendo al periodo post-unitario, Di Fiore descrive la nascita del quotidiano *Il Mattino* (lo stesso in cui, quasi 130 anni dopo, scrive anch'egli), la vita quotidiana di Croce nello studio di Palazzo Filomarino, il rapporto tra la Città e il suo Santo protettore (compresa la vicenda del tesoro riportato a Napoli dopo la guerra grazie al guappo Giuseppe Navarra, detto il "re di Poggioreale", che ne garantì la sicurezza nel tragitto di tre giorni lungo le dissestate e malfrequentate strade del 1947), il rapporto con gli intellettuali della seconda metà del Novecento (partendo dal terribile quadro disegnato da Curzio Malaparte nel famigerato romanzo *La pelle*).

Diviso – come *Nazione napoletana* – in tre sezioni (intitolate rispettivamente *L'orgoglio del passato*, *L'identità scippata*, *L'ansia di riscatto*) a loro volta suddivise in tre capitoli (*Il sogno di Carlo, Lazzari e lazzaroni*, *Il Banco di re Ferdinando*; *Lo spazio del "Mattino"*, *Il Banco perde*, *Le fabbriche di Partenope*; *Le storie di don Benedetto*, *Il tesoro di San Gennaro*, *Penne e volgarità*), il saggio non sempre lega strettamente il tema trattato al concetto di *napoletanità*: ma sempre, quando descrive frammenti di storia partenopea, vengono alla luce interessanti spunti di riflessione.

È il caso, ad esempio, di un episodio avvenuto nel 1959, alla vigilia del centenario dell'Unità, descritto nella participe rievocazione delle vicende del *Il Mattino* dalle origini ai nostri giorni.

Allora il quotidiano (uno dei simboli della napoletanità) pubblicò una serie di articoli “filo-borbonici” o, per lo meno, non anti-borbonici: «Solo l'autorevolezza della direzione Ansaldo aveva reso possibile pubblicare articoli che non parlavano solo male dei Borbone» (p. 157). In effetti c'era voluto un Genovese (e per di più della famiglia Ansaldo, la cui industria metalmeccanica contribuì all'affossamento degli opifici di Pietrarsa) per recuperare la memoria storica duosiciliana, che evidentemente ai Napoletani (con l'eccezione di Ferdinando Russo) creava un forte imbarazzo.

Già, perché gli intellettuali partenopei tendono a vergognarsi del proprio passato, sia esso ispanico, borbonico, unitario o fascista: «I napoletani, da masochisti, amano parlare male di se stessi, ma non tollerano che altri parlino male di loro» (p. 283). Non è perciò casuale che il primo volume per così dire “revisionista”, *Il Risorgimento visto dall'altra sponda. Verità e giustizia per l'Italia meridionale* (1967), sia stato scritto da un Piemontese, l'ufficiale sabaudò Cesare Bertoletti: a parte Silvio Vitale e la sua rivista «L'Alfiere» (nata nel 1960) – che però aveva un respiro molto più ampio – nessuno con una reputazione da difendere avrebbe osato a quei tempi mettere in dubbio Mazzini e Garibaldi.

E, parlando d'intellettuali, è fondamentale una frase di Anna Maria Ortese, scritta a proposito di Raffaele La Capria (del primo La Capria, va specificato), secondo cui «non rappresenta «Napoli, ma la cultura e i vizi e le virtù di una borghesia più che altro meridionale, la cui patria finisce sempre per essere Roma» (p. 282), se non

– aggiungiamo noi – Parigi, come certi “intellettuali” sulla scia dell'avvocato Marotta.

Come accennato, Di Fiore tiene a separare la napoletanità dal napoletanesimo, l'eleganza dalla volgarità, la creatività dal “tirare a campare”, l'orgoglio dal pietismo, l'operosità dall'assistenzialismo. Sembra, dunque, che esistano due Napoli: quella dei lazzari (o terroreni) e quella dei signori (i meridionali), quella della plebe e quella dei gentiluomini del Sud (una volta si diceva *galantuomini*).

Ma forse non esistono due Napoli bensì tre, anzi quattro, perché la Napoli elevata, quella signorile della *napoletanità*, può essere tripartita: abbiamo al suo interno un'anima spagnola (o meglio ispanica), una inglese e, soprattutto, una francese. C'è quindi una Napoli dei progressisti che guarda a Parigi, una dei conservatori che ammira idealmente Londra (o New York) e un'ultima, minoritaria ma radicata, di carattere reazionario, che guarda non a Madrid, ma alla Napoli dei tempi in cui era strettamente unita a Madrid.

Ma questo è un discorso che esula i limiti di questa recensione.

Per finire, ci permettiamo di aggiungere la segnalazione di una pellicola alla filmografia finale: *Nel regno di Napoli* (1979) del tedesco Werner Schroeter con Ida Di Benedetto, con la visione di una *napoletanità* straniante perché ripresa da un punto di vista inusuale, quella di un “ospite” anziché di un “nativo” (similmente alle scabrose, ma affascinanti *Chroniques napolitaines* di Jean-Noël Schifano, il quale però ha vissuto a lungo a Napoli).

Gianandrea de Antonellis