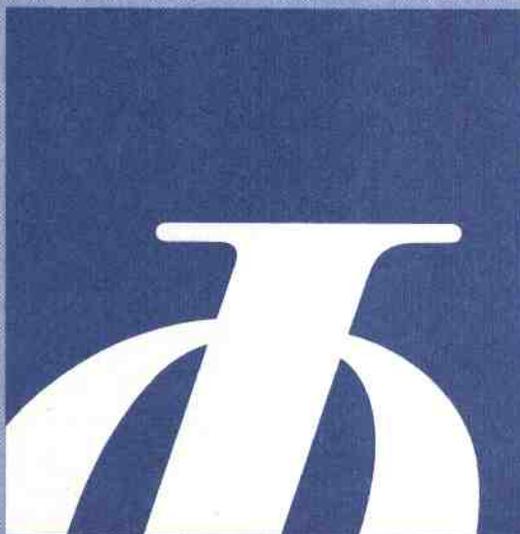


Fondazione G. Agnelli Quaderno 36/1979

Gabriele De Rosa

**Dal Cattolicesimo Liberale
alla Democrazia Cristiana
del secondo dopoguerra**



edizioni della fondazione

La Fondazione Giovanni Agnelli intende favorire un approccio innovativo alla ricerca, che superi il momento puramente analitico/descrittivo e di "denuncia", per assumere contenuti direttamente propositivi, utili a fornire stimoli e suggerimenti non solo al dibattito culturale ma anche a chi ha responsabilità operative.

La collana dei "quaderni" è uno degli strumenti con cui si intende favorire il dibattito e fornire agli operatori un contributo di informazione e di stimolo.

Vi trovano spazio ricerche, saggi, estratti di volumi più ampi, resoconti di convegni, relazioni, suggerimenti di intervento operativo, proposte sperimentali.

I "quaderni" vogliono essere, cioè, oltre che un canale di divulgazione, uno strumento di lavoro per seminari, incontri, convegni.

Le opinioni espresse non riflettono necessariamente quelle della Fondazione ed impegnano, naturalmente, solo gli autori.

GABRIELE DE ROSA

**Dal Cattolicesimo Liberale
alla Democrazia Cristiana
del secondo dopoguerra**



*Fondazione
Giovanni Agnelli*

SOMMARIO

1. Il movimento cattolico dal non expedit all'accettazione storica dello Stato liberale	pag. 3
2. La dottrina sociale cristiana e le origini del partito popolare	8
3. Le scelte del secondo dopoguerra. Necessità di una "rivisitazione" dell'esperienza economica fascista	16
4. Gli uomini del Codice di Camaldoli e l'IRI, laboratorio di una nuova politica economica	21
5. La mediazione di De Gasperi fra la visione di Sturzo e le tradizioni del solidarismo cristiano	23
6. La DC dalla Ricostruzione alla crisi attuale del Paese	32
7. Il populismo contemporaneo: "quarta cultura" della società italiana?	38

DAL CATTOLICESIMO LIBERALE ALLA DEMOCRAZIA CRISTIANA DEL SECONDO DOPOGUERRA

1. Il movimento cattolico dal non expedit all'accettazione storica dello Stato liberale

Molto schematicamente potremmo dire che l'impegno politico del cattolico è stato visto dalla storiografia contemporanea in due modi: il cattolico accetta le regole fondamentali del liberalismo politico, accettazione storica, senza riserve ovvero senza alcun proposito nascosto di volersi servire strumentalmente delle libertà politiche e della democrazia per tornare all'idea della medioevale "società cristiana". L'altro modo: il cattolico si serve strumentalmente delle libertà politiche e della democrazia nell'intento di riproporre un "medioevo cristiano", anche se rinnovato e tecnologicamente evoluto. Le libertà politiche non scompaiono violentemente, ma si svuotano dall'interno, attraverso lo stesso processo di sviluppo della democrazia, sollecitato però verso obiettivi di integralismo clerico-populistico. Questo modo cattolico di concepire l'impegno politico all'interno delle istituzioni liberali ha avuto la sua verifica storica negli anni dell'intransigenza profetica e ultramontana del secolo scorso.

Quando i cattolici militanti fedeli al Papato incominciarono a scendere sul terreno sociale e civile, dopo l'Unità, la tradizione cattolico-liberale italiana aveva già avuto la sua massima fioritura: Rosmini, Gioberti, Balbo, Tommaseo, Manzoni, la scuola toscana con Gino Capponi in testa avevano ammesso, sostenuto ed anche esaltato la conciliabilità della fede cattolica con le libertà moderne. La difesa ad oltranza del temporalismo da parte degli "zelanti" vecchi e nuovi (per dirla con il p. Curci) all'interno e fuori dalla Santa Sede, i moniti e le sconfessioni della Chiesa non servirono a fare retrocedere il movimento cattolico-liberale. La sua dignità culturale e la profonda religiosità di molti suoi protagonisti concorrevano a dargli una capacità di resistenza grandissima nel mondo dell'opinione pubblica. Una delle acquisizioni più importanti di questo pensiero filosofico-politico era che lo Stato e la società liberale dovevano considerarsi non necessariamente opposti alla tradizione cattolica, anzi essi costituivano il punto di arrivo di un processo storico irreversibile, che assumeva come propri al-

cuni principi che fundamentalmente erano del cristianesimo, come la libertà della persona umana.

Ci sembra che il più alto riconoscimento della positività di questa tradizione sia venuto da Luigi Sturzo, anche se questi si era formato culturalmente in un ambiente – quello dei cattolici intransigenti e anti-moderati – che aveva poco a che fare con il cattolicesimo-liberale. Il riconoscimento venne tardi, lo ritroviamo in un'opera dell'esilio, tra le migliori di Sturzo, *Chiesa e Stato*:

« Lo Stato laico – affermava Sturzo – sviluppò un notevole elemento etico impregnato di valori cristiani. È vero che i presupposti teorici e le finalità di tale etica erano in prevalenza naturalistici, ma i principi del rispetto della personalità umana, della libertà individuale, dell'eguaglianza legale, della giustizia e dei rapporti privati senza differenza di classe, dell'abolizione della schiavitù e delle servitù legali, erano impregnati di cristianesimo. Fu errore quello di molti il non riconoscerlo, per difendere a fondo quella posizione storica alla quale era allora legata la Chiesa ».¹

Importante anche quest'altra ammissione di Sturzo, che leggiamo in una premessa a una raccolta antologica del 1948 del pensiero politico dei cattolici-liberali:

« L'errore di molti cattolici fu quello di rigettare la libertà politica in nome della religione e di reputare la struttura storica della società di ieri, che perché storica era modificabile, come l'unica e la migliore che potesse garantire la società temporale e quella spirituale ».²

E ancora:

« Società e Stato moderno sono nel ciclo del cristianesimo e della sua civilizzazione. Il dinamismo dualistico della società in tutte le sue forme, volere o no, è fra le posizioni affermative e quelle negative in rapporto al cristianesimo ».³

¹ L. STURZO, *Chiesa e Stato*. Studio sociologico storico, vol. II, Bologna 1959, p. 218. La prima edizione in lingua francese di quest'opera uscì a Parigi nel 1937, in inglese nel 1939. Sul significato anche semantico della contrapposizione tra laicismo e clericalismo rinvio a: P. Scoppola, « Laicismo e anticlericalismo » in AA. VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Milano 1973, vol. II, pp. 225 ss.; Francesco Traniello, « Clericalismo e laicismo nella storia moderna », in AA. VV., *Laicità e prospettive*; in *Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica*, 1977, pp. 113-140.

² *Orientamenti politici dei cattolici italiani dell'Ottocento*, a cura di Enzo Omodei con un saggio introduttivo di don Luigi Sturzo, Milano 1948, p. 20.

³ *Idem*, p. 27.

Il giudizio di Sturzo è il punto culminante di tutta l'evoluzione del movimento cattolico che, partito da posizioni negative verso lo Stato laico, di netta opposizione, perviene a poco a poco a riconoscerne la positività, ma questa positività è ammessa alla fine della storia del movimento cattolico organizzato, cioè dell'Opera dei congressi, se vogliamo assumere il discorso di Caltagirone di Luigi Sturzo del 29 novembre 1905, come prima e organica affermazione della laicità in quanto criterio del fare politica. Ma anche prima della fine dell'Opera dei congressi, si muoveva in questa direzione il gruppo lombardo che faceva capo a Filippo Meda e al parmense Giuseppe Micheli.

Del resto, nel momento in cui il movimento cattolico con i suoi comitati parrocchiali e diocesani si arroccò dietro il divieto del *non expedit*, per sostenere la causa papale, esso, senza volerlo, incominciava un'altra storia, diversa da quella del laicato cattolico delle Amicizie Cristiane, ancora prigioniero della formula tradizionalista dell'alleanza trono-altare, ma anche diversa, anzi al di fuori della stessa tradizione cattolica-liberale, che negli anni tra il 1860 e il 1870 sembrava sul punto di divenire la cultura egemone della classe politica moderata del nostro Paese. Questa tradizione, per dignitosa e civile che fosse, non divenne mai movimento organizzato di cattolici, non fu mai partito in senso specifico: la sua storia fu sempre di vertice, con un che di nobile e di aristocratico. Fu storia di intellettualità, ricca di grandi sensibilità religiose, con venature di cattolicesimo francese post-royalista, che non riuscì a trasformarsi in educazione e cultura di popolo. Il suo nucleo fondamentale di interessi ideologici riguardava i rapporti Stato-Chiesa, gerarchia ecclesiastica e classe dirigente, politica e religione, rimanendo estranei quelli che noi chiameremmo gli aspetti strutturali di questi rapporti: realtà parrocchiali, mentalità religiosa, devozione popolare, rappresentanza politica, suffragio elettorale, democrazia. Connessioni e interferenze indubbiamente ci furono fra tradizione cattolico-liberale e movimento cattolico organizzato post-unitario, ma furono indirette e con effetti collaterali.

Accettando di utilizzare le libertà politiche conquistate e concesse dallo Stato laico, il movimento cattolico organizzato, insieme con la Chiesa, si era cacciato in una strana contraddizione: vale a dire quella di combattere lo Stato liberale per i suoi principi, che però esso stesso era costretto a reclamare per sé, se voleva esplicitare la sua più peculiare attività, quella religiosa. L'accettazione dello Stato laico avvenne *con riserva* e su un piano empirico, senza alcun tentativo di riconoscere ciò che di positivo e anche di cristiano era stato nella rivoluzione

liberal-borghese, sviluppatasi tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del XIX. Una prima distinzione era già avvenuta nel 1848, quando il gesuita Taparelli d'Azeglio aveva sollecitato la Chiesa a distinguere nel liberalismo la corrente impregnata di cristianesimo da quella che egli definiva *empia*, che combatteva la Chiesa in nome di un radicalismo ideologico anche esso a sfondo integralistico. Spirava allora aria di neoguelfismo e Gioberti, con il suo *Primato*, era riuscito – come scriveva Cesare Balbo – a far innamorare delle sue idee di conciliazione tra mondo laico ed ecclesiastico persino la Curia Romana:

« Ella aveva innamorato la Curia Romana e gli ecclesiastici italiani del libro suo e di lei; ella aveva fatto loro dire che finalmente un liberale era pur un brav'uomo; ella aveva incominciato quell'opera, che sarà sogno, vana speranza mia il desiderare e prevedere, ma che confessò desiderare e prevedere sopra ogni altra cosa al mondo: l'unione delle opinioni cristiane cattoliche con le liberali ».⁴

L'idillio e le speranze furono brevi: Gioberti si mise in guerra con i gesuiti, la sua idea di conciliazione della Chiesa con il mondo liberale, peraltro, sapeva un poco di marchingegno (Anzilotti), di grande trovata politica che poneva la Chiesa, rimpicciolendola, dietro un disegno di politica nazionale, a servizio dei principi costituzionali e della borghesia moderata. Rimase solo il Balbo a sostenere la speranza che i "miracoli della civiltà presente e futura" non erano affatto contrari alla fede cattolica: « Chi propugna il cattolicesimo maledicendo la civiltà e il progresso fa a quello più male che bene » ammoniva in una lettera al p. Luigi Taparelli d'Azeglio.⁵ Apparve allora come fosse difficile questa conciliazione, che implicava una rivoluzione non solo filosofica, ma, come si è accennato, soprattutto di mentalità e di strutture anche socio-religiose, e si sa come le mentalità e le strutture in genere sociali abbiano il loro peso nell'evoluzione storica. Il mondo ecclesiastico era ancora il mondo dei benefici, delle chiese patrimoniali, delle cappelle di giuspatronato, che la minaccia delle leggi eversive rendeva ancora più chiuso e sospettoso verso lo Stato laico, soprattutto quando questo Stato incominciava a fare della laicità una specie di nuova religione universale, più alta di quella cattolica. La

⁴ G. MASSARI, *Ricordi autobiografici e carteggio di Vincenzo Gioberti*, Torino 1861, vol. II, pp. 537-38.

⁵ P. PIRRI, « Carteggi del p. Luigi Taparelli d'Azeglio », in *Biblioteca di storia italiana recente*, XIV, Torino 1932, p. 230.

questione non era più, o lo era sempre meno, di fare "innamorare" la gente di Curia all'idea del progresso e dei principi del liberalismo. Questo connubio sapeva ancora troppo di incontro di aristocrazie intellettuali, al di fuori e al di sopra della struttura sociale, che era molto più lenta a muoversi. Senza contare che non si trattava di una struttura sociale dappertutto eguale, ma di realtà regionali tra loro diverse e con storie politiche e culturali non riducibili ad una sola misura, non identificabili in una stessa Restaurazione e più tardi in uno stesso Risorgimento. Ci fu una forzatura ideologica e politica nella scelta unitaria, rivoluzionaria nella sua rapidità, e nella quale il fattore economico finì per giocare un ruolo privilegiato rispetto alla cultura ovvero alle culture.

La possibilità della conciliazione del cattolicesimo con la tradizione laica seguì altre vie: non passò attraverso la via giobertiana, non seguì il metodo delle *Speranze* balbiane, non bussò alla porta dei governi e delle curie; partì invece da un livello più popolare ed anonimo, dalla parrocchia, promotrice di singolari alleanze fra l'istanza devazionale e quella economico-sociale di soccorso ai diseredati. Una strada lunga, piena di rischi, stretta com'era tra un rifiuto del presente e un ricordo del passato; ma il moderno, nonostante tutto, si insinuava nell'uso obbligato delle libertà politiche, che erano il frutto peculiare della tradizione laica. Con quale coerenza, alla lunga, queste avrebbero potuto essere utilizzate senza mai riuscire a riconoscerne la definitività storica?

« Ma le libertà politiche — scrisse ancora Sturzo nel suo *Stato e Chiesa* — sono coerenti o non lo sono: se si negano alla Chiesa come avversaria dello Stato laico, presto si negheranno a tutti coloro che sono considerati avversari dello Stato (quale che sia la sua caratteristica prevalente) fino a lasciarne il monopolio al governo e alla sua fazione. Se, d'altra parte, la Chiesa le domanda per sé, ammette o suppone che le libertà siano un dominio generale per tutti gli altri ».⁶

Il testo del discorso di Caltagirone di Luigi Sturzo (1905) ci conferma come l'acquisizione da parte di un cattolico democratico del metodo della libertà sia avvenuta per acquisizione storica, e non per un atto filosofico. Il cattolico, di cui parlava Luigi Sturzo, che aveva scontato l'ibridismo politico-religioso della vecchia Opera dei congressi, imparò a poco a poco l'uso delle libertà politiche e a sue spese finì per com-

⁶ L. STURZO, *op. cit.*, p. 218.

prendere che non poteva reclamarne per sé l'applicazione, senza reclamarla anche per gli altri, e che il cattolicesimo poteva vivere nel mondo moderno in sintonia con esso, senza più maledire "la civiltà e il progresso". Accettazione storica, dunque, provocata dalla consistenza e dalla irreversibilità dei risultati della rivoluzione borghese. La Chiesa aveva proceduto per graduali e circospetti adattamenti alla nuova situazione, nella quale gli Stati, i governi e i parlamenti le erano oramai estranei se non avversi. Che cosa fossero il mondo e il pensiero moderno, come si fosse arrivati a disintegrare molte delle sicurezze fondate nella filosofia dell'essere, lo stesso Vaticano I aveva dimostrato di non sapere, riducendosi ad assumere l'infallibilità pontificia come ultima trincea. Anche la prima democrazia cristiana e poi il partito di Sturzo nacquero, tutto sommato, a riparo di un'insufficienza filosofica e teologica di fondo e oramai secolare della Chiesa.

2. La dottrina sociale cristiana e le origini del partito popolare

La tradizione cattolico-liberale, come già si è detto, non si identificò in alcun movimento cattolico organizzato, né divenne mai partito, come noi intendiamo oggi: non fu né club, né setta, né fazione politica. Fu un grande fatto culturale che ispirò determinate scelte politiche di cattolici appartenenti ai ceti borghesi più elevati e alla nobiltà, specialmente in Lombardia, Piemonte e Toscana. Fenomeno di classe dirigente, non di popolo, tanto meno di massa. Il movimento cattolico, invece, allorché si organizzò attorno alla difesa dei cosiddetti "diritti imprescrittibili" della Chiesa, non scelse una cultura, non adottò una ideologia; scelse come sua base materiale per l'azione la parrocchia, e come documenti orientativi le encicliche, i messaggi e i comandi o divieti dei Sommi Pontefici. Se vogliamo parlare proprio di cultura, dobbiamo riferirci, sempre per quanto riguarda il movimento cattolico organizzato, almeno nella prima fase, alla teologia tradizionalista, alla sociologia taparelliana, alla scuola neoscolastica napoletana, al profetismo biblico-romantico di De Maistre e Bonald, e, per quanto riguarda il comportamento religioso, al grande filone del devozionismo alfonciano, tutti elementi che rinviano a un modo religioso tridentino di vivere la religiosità, che mantiene ben ferma l'autorità della gerarchia, l'obbedienza *usque ad sanguinem* alla Chiesa, la consuetudine dei pellegrinaggi, il rispetto del patrimonio ecclesiastico, l'esaltazione del temporalismo della Santa Sede.

Si tratta di una religiosità obbligatoria, nella quale ha gran parte il metodo delle procedure, inventariazioni e catalogazioni borromeane; l'assoluta, letterale fedeltà al magistero dei Papi; il trionfalismo monarchico: fattori costitutivi di quella sicurezza mentale di una grande massa di fedeli, che era l'esatto opposto della posizione cattolico-liberale, riassumibile nella bellissima affermazione manzoniana: « È il nostro privilegio, o il nostro peso, se non lo vogliamo accettar come privilegio, l'esser messi tra la verità e la inquietudine ». Religiosità-senza-inquietudine potremmo invece dire quella che permea il movimento cattolico organizzato, che si avvia a diventare, dopo la *Rerum novarum*, con una certa baldanza, qualcosa di più dell'originario moto di protesta contro i *fatti compiuti*, un movimento tra politico e religioso che fa da cerniera fra la parrocchia e il vasto mondo sociale degli "esclusi" dai vantaggi dello Stato laico e che rispetto alla dinamica del sistema produttivo-capitalistico definiremmo mondo della *arretratezza*.

L'omogeneità ideologica della vecchia impalcatura intransigente entra in crisi proprio nel confronto con i nuovi problemi sorti dall'irruzione del capitalismo nelle campagne. Gli "esclusi" diventano anche massa che reagisce agli effetti delle leggi del mercato concorrenziale e che è esposta all'attrazione del socialismo, umanitario-maltoniano prima, marxista poi. Nasce così tra la fine degli anni '80 e gli inizi degli anni '90 il bisogno di una dottrina sociale della Chiesa che orienti i cattolici nella questione operaia e nella rivoluzione industriale. La carità, intesa in senso volgare e fatta sinonimo dell'obbligo per il signore di aiutare i poveri, serve sempre meno. Il povero non è più e solo un rassegnato, che attende protezione; si trasforma in proletario, che scopre la lotta di classe e resiste. Il cattolico papale e intransigente non può accedere al principio della lotta di classe, non si distacca dal concepire l'intervento nel terreno economico con la chiave della carità. Incomincia una lunga storia di manipolazioni e giustificazioni ideologiche per dilatare la carità e adattarla alle nuove sperimentazioni sociali. Operativamente il punto più avanzato di questo modo di concepire l'economico fu nella creazione di quel vasto insieme di società, che punteggiarono le campagne negli anni successivi alla grande crisi agraria, nell'ultima decade del secolo scorso, dal Veneto alla Sicilia, e che potremmo sinteticamente definire capitalismo popolare: banche, banchette, cooperative, casse rurali, cantine, latterie e cucine sociali, tutte gravitanti attorno alla parrocchia e che dalla parrocchia ricevevano la loro convalida, tanto che chi ne voleva usufruire doveva dichiararsi cattolico e parrocchiano. Non vi è dubbio che questo capitalismo popolare-parrocchiale

abbia costituito il solo soccorso di cui abbiano beneficiato una gran massa di piccoli proprietari, fittavoli ed emigranti, in anni caratterizzati dalla fuga dei contadini dalle campagne, dall'urbanesimo, da malattie gravissime, dovute alla scarsità dell'alimentazione.

Possiamo parlare di processi accumulativi realizzati dalla cooperazione cattolica negli anni che vanno dalla grande crisi agraria alla prima guerra mondiale? In misura limitata questa accumulazione avvenne, ma essa non uscì mai dai limiti di un'economia di sussistenza, priva dei grossi incentivi che ritroviamo invece nelle economie in cui impresa e banca, intese in senso moderno, vanno di pari passo. Sulla base della pur vastissima rete della cooperazione cattolica, e anche di quella socialista e liberale, non saremmo andati molto più in là di una economia precapitalistica, dai ritmi molto lenti, con un risparmio contenuto, capace di sorreggere modeste strutture artigianali e di commercio, con difficoltà di passaggio alle forme più dinamiche e veloci del capitalismo dell'età industriale. In parole povere, con le casse e le banche rurali non si sarebbe mai arrivati all'industrializzazione. Ma non era questo l'obiettivo del cattolicesimo intransigente e papale, che si richiamava ai dotti di Friburgo e alla *Rerum novarum*: la sua diffidenza verso l'industrialismo moderno e la finanza capitalistica era enorme, rappresentava una barriera divisoria fra l'antico, sempre idoleggiato come la società migliore, sicura nei suoi principi e modi di vita (famiglia patriarcale, santità del lavoro, obbedienza alla Chiesa, rigore nei costumi ecc.), e il moderno, visto come un pericolo per la stabilità della famiglia e della fede. Dunque, processi accumulativi senza industrializzazione, e comunque concepiti per la difesa della priorità della campagna rispetto alla città: questa in sintesi la mentalità diffusa fra i cattolici militanti, organizzati in comitati parrocchiali, alla fine del secolo scorso.

È vero che il testo della *Rerum novarum* non offre alcun addentellato perché possa parlarsi di un pregiudizio della Chiesa contro l'industria e la industrializzazione. Il messaggio di Leone XIII riguarda la condizione morale e materiale del proletariato, manomessa dagli "avidhi speculatori, che per guadagno abusano senza alcuna discrezione delle persone come delle cose". Il monito del Papa non riguarda la struttura dell'economia moderna, non è ispirato a furore anticapitalistico, ma tocca solo l'aspetto umano del lavoro: « Non è giusto, né umano – afferma il testo dell'enciclica – esigere dall'uomo tanto lavoro da farne per troppa fatica istupidire la mente, e da fiaccarne il corpo ». La raccomandazione di Leone XIII si concilia con la secolare tradizione sinodale che difendeva per il lavoratore le pause stabilite dalle feste religiose

allo scopo di salvaguardarne il corpo dalle troppe fatiche: « In generale stabiliscasi questa regola che la somma del riposo necessario all'operaio deve essere proporzionata alla somma delle forze consumate nel lavoro: perché le forze consumate con l'uso debbono col riposo ristorarsi ». Non è detto che le pause sancite dalle feste religiose per il lavoratore piacessero sempre al padronato e al clero che aveva proprietà: è antica lamentela che risale al Muratori, prima ancora delle filippiche illuministiche, che vi fossero troppe feste a detrimento delle industrie.⁷ Ma all'epoca di Leone XIII non era più il caso di parlare di tali "abusi", perché il lavoro di cui si parla nelle encicliche è quello della fabbrica, dove lo sfruttamento della mano d'opera, soprattutto femminile e minorile, era assai diffuso. Fino all'enciclica di Leone XIII e ai programmi di Toniolo, molto diversa era stata la risposta da parte cattolica, cioè del cattolicesimo di parrocchia, che si chiudeva nella opposizione intransigente al mondo moderno e che con il *Sillabo* si corazzava dal rischio delle penetrazioni dei fatti e delle ideologie della civiltà liberale.

A questo cattolicesimo sfuggiva proprio il significato moderno del lavoro: come scriveva Alessandro Rossi di Schio, convertitosi alla pratica del più ortodosso protezionismo, tanti clericali del Veneto ritenevano di "poter condurre dei tessitori, dei fabbri, dei carrozzai, dei tintori come una confraternita". Alessandro Rossi, amico di Scolabrini e Bonomelli, cattolico conciliatorista, era abbagliato dall'esempio americano e avrebbe voluto che un po' di americanismo penetrasse nel mondo cattolico del tempo. Scriveva cose che per il suo tempo parevano eresia e non solo a cattolici profetici e tradizionalisti, ma anche a molti politici, che vivevano nel continuo sospetto e timore delle classi lavoratrici e dei loro moti. Nella stessa lettera allo Zanella, egli dipingeva con bravura il contrasto tra il modo americano di intendere il ruolo del lavoro e quello nostrano:

⁷ In una lettera del 27 aprile 1746 al benedettino modenese Fortunato Tamburini, fatto poi cardinale, il Muratori scriveva perché ne parlasse al Papa, Benedetto XIV: « Colle tante licenze di lavorare in esse [feste], che dava, l'arcivescovo di Messina guadagnava annualmente sette mila scudi; altrettanto a proporzione i vescovi di Siracusa, di Patti etc. So che in alcuni luoghi del Regno e dello Stato Ecclesiastico fruttano le suddette licenze. Non ci vuol molto ad intendere perché vescovi tali non gradiscono la diminuzione alle feste, e se cotai mercanzia sia onorevole per la chiesa cattolica (...) da questo uso od abuso sempre più risultando il bisogno della povera gente di lavorare, al che ostanto tante feste (...) ».

« La forza delle nazioni oggi si divide in quattro parti: lavoro-lavoro-lavoro-politica; da noi è all'inverso degli Stati Uniti, facciamo tre quarti politica e sbagliamo; perciò quelli son grandi e crescono, noi piccini e diminuiamo. Colà la *res pubblica* è tutta una cosa colle aspirazioni e i bisogni della *gran massa dei lavoratori*, mentre a noi i lavoratori fanno paura e il lavoro cammina da solo e la politica da sola. Di là la più gran parte dei nostri mali economico-sociali, e la politica nostra poi è dello stampo vecchio: mentre il lavoro rinnova sé e tutto il mondo, noi facciamo una politica dottrinaria, retorica, arcadica. Ne consegue negata giustizia alle classi lavoratrici che procedono, ingrossano, si associano, ascendono, per parte delle classi politiche o dirigenti che smarriscono la bussola, intisichiscono, discendono ».⁸

Dunque, né da parte della Chiesa né, soprattutto, da parte di quel cattolicesimo veneto industrioso e industrialista, che si impersonava nel Rossi, si ritrova un rifiuto del lavoro, del proletariato e dell'impresa moderna. Tuttavia, c'è una mentalità diffusa nel clericalismo profetico e intransigente, che diffida dell'americanismo del Rossi. Non è un clericalismo contemplativo, da confraternita, come insinuava il Rossi, tanto che esso, dopo l'enciclica di Leone XIII, proprio nell'ultimo decennio del secolo, non tardò a muoversi, in direzione del mondo del lavoro. Ma trattasi – è pur vero – solo del mondo del lavoro *rurale*, non di quello di fabbrica. E ne venne fuori il gran movimento delle casse rurali non solo nel Veneto di don Cerruti, ma anche nella Sicilia di Sturzo e nella Calabria di De Cardona.

Più che di atteggiamento economico, dovremmo parlare di *atteggiamento di vita*, di qualcosa cioè che aderisce alle esigenze vitali e materiali delle popolazioni specialmente rurali, padrone di uno spazio circoscritto dalle rogazioni stagionali e che ha come punti di riferimento la parrocchia, la fabbriceria, il casale e la cantina. A questo perimetro rogazionale, vorremmo dire, apparteneva una cultura popolare, una cultura della terra, chiusa ai diletti e alle ansie della città, ricca di idiotismi e di dialettismi, di saggezza proverbiale, una cultura sacrale piena di segni misterici, alla quale non era certo estraneo il prete, il prete dell'età di Leone XIII, attivo, organizzatore, leghista, dirigente di cooperative e di casse rurali. Dagli antichi racconti dei filò veneti alle commedie sociali e ai racconti dei fratelli Sturzo, ai romanzi di Giuseppe Sacchetti e Scipione Frascchetti il salto è grosso. Abbiamo un'abbondanza di testimonianze tipiche della reazione sociale cattolica, orale

⁸ Da una lettera a don Giacomo Zanella del 15 febbraio 1884. La lettera in L. AVAGLIANO, *Alessandro Rossi e le origini della Italia industriale*, p. 393 e segg.

e letteraria, al mondo borghese, testi che hanno una forza contestativa, che ne spiega certe simpatie odierne.

Questo *atteggiamento di vita* aveva il suo nucleo di forza nella ricerca e nella tutela del risparmio, al quale provvedevano le varie forme della cooperazione e dell'assicurazione operaio, protetto e dinamicizzato dal parroco rurale. Nella cooperazione clericale i protagonisti non si chiamano ancora forze produttive, ma soci, soci di una comunità che operava e si muoveva al di fuori degli impulsi e delle regole del mercato capitalistico. *Economie charitable* era chiamata dalla scuola del cattolicesimo sociale francese del Secondo Impero questa azione di apostolato sociale, volta a redimere le classi dei *sofferenti* – come dicevano i clericali – nell'ambito di una visione rurale-patriarcale della vita. C'è un giudizio di Romolo Murri, che spiega con precisione caratteri e limiti del processo di aggregazione sociale, che avvenne attorno al movimento cattolico organizzato nella età di Leone XIII:

« [L'azione cattolica] trovando occupate le città [dal socialismo], dovette rivolgersi di preferenza al proletariato rurale, ai ceti borghesi minori, alle agglomerazioni artigiane delle città secondarie; e trovò masse meno omogenee, maggior complessità di interessi, concorso insperato di piccoli e medi proprietari; ma insieme resistenze più varie e minori attitudini a una vigorosa azione sociale moderna ».⁹

Estranee a questa mentalità erano non solo le dottrine liberiste, ma anche le altre che ammettevano l'intervento dello Stato nella vita economica. L'antistatalismo era congenito alla mentalità del cattolico sociale, e si capisce bene perché se pensiamo all'atteggiamento negativo tenuto dalla Chiesa nei confronti dello Stato risorgimentale, autore delle leggi eversive della proprietà ecclesiastica, "usurpatore" dei beni della Chiesa. Solo con la diffusione del "socialismo della cattedra" e con l'insorgere della questione operaia incominciarono ad ipotizzarsi possibilità di intervento da parte dello Stato. Su questa nuova strada troviamo Giuseppe Toniolo che, pur tra mille cautele e prudenze, fece compiere un passo avanti ai cattolici nella comprensione e lettura dei fatti sociali, ma anche con Toniolo siamo all'interno di uno schema concettuale che diffida del progresso e che riferisce tutte le scelte a una perenne dottrina sociale della Chiesa. Solo con il programma di Calta-girone di Luigi Sturzo (1905) e con la fondazione del Partito Popolare

⁹ R. MURRI, « Intorno al programma sociale della democrazia cristiana », in *Battaglie d'oggi*, marzo 1903, ora in G. DE ROSA, *I partiti politici in Italia*, Bergamo 1975, p. 214.

siamo fuori dalla mentalità dell'*économie charitable*. Per il cattolico, l'economia non è più un atteggiamento di vita ovvero lo è in maniera molto diversa che nel passato. Il mondo dell'arretratezza ha avuto il suo impatto con le leggi del profitto, e la pratica della cooperazione, delle alleanze contadine, delle piccole banche locali, intestate ai santi protettori, non era più sufficiente a determinare il passaggio alla società industrializzata. Il risparmio rurale ovvero il capitalismo popolare non poteva essere il baluardo antiborghese, vagheggiato dai fratelli Scotton. Le leggi del mercato concorrenziale sono vincenti, coinvolgono tutte le strutture economiche e sociali del Paese.

Il popolarismo di Luigi Sturzo opera ormai all'interno dello Stato liberale: esso è la forma propria, democratica e aperta, con la quale le forze più vive e dinamiche della "protesta cattolica" accettano lo Stato liberale e con esso la realtà del mondo economico moderno. Abbiamo già detto altrove del significato culturale e politico del popolarismo nella storia dell'Italia contemporanea, che possiamo riassumere sinteticamente come *superamento della concezione "gentiloniana" del partito*. La scelta politica del partito è contro la tradizione dei blocchi clerico moderati, ma è anche contro la scelta dei conservatori nazionali, eredi delle riunioni di Casa Campello. Il partito non è il frutto di una convenzione tra comitati parrocchiali: in esso confluisce tutta l'altra storia della società italiana, rurale, artigiana e borghese, di vocazione regionalista e antistatalista, rimasta ai margini delle scelte dello Stato monarchico-liberale.

Da questa peculiarità di formazione deriva la difficoltà di spostare il partito nella prospettiva di partito d'ordine o di conservazione. Le scissioni operate al suo interno, con l'aiuto anche di Mussolini e dei prefetti, non ne cambiarono sostanzialmente la fisionomia. Non vi sono più all'interno del partito le suggestioni corporativistiche, ancora vivaci nell'età di Leone XIII, sono finite le riserve sulla democrazia politica e sull'adozione del metodo sindacale nell'organizzare le lotte del lavoro; l'analisi dei fatti produttivi si libera dagli schemi del populismo cristiano che aveva contraddistinto tanta parte dell'Opera dei congressi. Resta la diffidenza verso il capitalismo industriale, ma questo assume altra portata, nel senso che essa si dirige più verso le forme della gestione della produzione, che costa al Mezzogiorno la subordinazione al mercato più forte del Nord; è contro l'uniformità dei prelievi fiscali, che colpiscono indifferentemente zone di concentrazione della ricchezza e zone di sottosviluppo; è contro la legislazione che limita le possibilità di svolgimento delle autonomie comunali.

In altre parole, il popolarismo non è per una unificazione del mercato, imposta dallo Stato con l'aiuto dei dazi e del fisco, ma è per una articolazione di mercati regionali o più precisamente per una soluzione dualistica dei problemi che noi definiamo oggi dello sviluppo, accettando un Sud meno industrializzato, ma più dotato di opere di trasformazione dei prodotti della terra, e di ceti tecnico-professionali. Tutte proposte che presupponevano una riforma dello Stato unitario, in senso federalista-regionalista e con una delega di poteri che non fosse solo burocratico-amministrativa. Il popolarismo non era attrezzato culturalmente per affrontare i grossi problemi, che anche sul terreno economico si delinearono con la crisi dello Stato liberale e con il successivo crollo dei sistemi creditizi e monetari del capitalismo occidentale. Lontanissimo da ogni idea di socializzazione della produzione, se non attraverso le forme dell'azionariato operaio, preoccupato della difesa delle autonomie locali e del rapporto diretto con la società civile, il popolarismo non avrebbe potuto acconsentire a una forma di Stato che accentuasse la dilatazione della mano pubblica e organizzasse dall'alto sia il nuovo rapporto tra potere e forze produttive, sia il controllo del mercato.

Gli uomini nuovi che si formano sotto il fascismo, che operano attorno o a fianco di strutture tipo IRI, e che vivono i momenti più tragici della "grande crisi" non possono rifarsi alla tradizione del popolarismo, legato (almeno in parte e da una certa data, come fratello nemico) alla sorte stessa dello Stato liberaldemocratico. Questi uomini nuovi, che si erano educati anche alla lettura di Jacques Maritain e del pensiero cattolico francese degli anni Trenta, erano convinti che, dopo la crisi del fascismo e la fine della guerra, bisognasse incominciare punto e a capo, salvando il salvabile dal passato. La crisi che si attraversava non era solo economica, ma di civiltà ed era crisi "distruttiva", come si legge nel Codice di Camaldoli.¹⁰ Non dimentichiamo i testi che circolavano tra le generazioni cattoliche del tempo: oltre Maritain troviamo Bergson, Berdaieff, Spengler, Huizinga, con le loro visioni del tramonto, del crollo della civiltà borghese.

« Sul banco degli imputati – aveva detto sostanzialmente mons. Adriano Bernareggi, che tenne a battesimo il Codice di Camaldoli – possiamo far salire molti responsabili, ad incominciare, se volete, dal protestantesimo, dalla filosofia nazionalista, dall'economia liberale, per finire alla politica anticlericale e laica ».

¹⁰ Sul Codice di Camaldoli, cfr. Paolo Giuntella, « Una rilettura. Il Codice di Camaldoli », in *Appunti*, 1, gennaio-febbraio 1976, pp. 21-44.

Riprendere il deposito ideologico del popolarismo non era possibile, poiché il rinnovamento avrebbe dovuto incominciare dalle fondamenta ripristinando "l'idea cristiana", ritenuta "unica capace di difendere insieme con le ragioni dell'uomo e quelle della comunità, le esigenze della libertà e quelle della giustizia".

Quando il fascismo cadde, questi uomini nuovi, di estrazione cattolica, avevano qualcosa da dire su quanto era avvenuto nel campo economico per gli effetti concomitanti della "grande crisi" e della debolezza patologica del nostro capitalismo. C'era però ancora il vecchio gruppo popolare, che si riconosce in De Gasperi, pronto a riprendere l'antico programma dei cattolici democratici. Ma come ed entro quali limiti? Infatti il problema stava proprio nel conciliare due mentalità molto diverse: l'una, che accentuava l'aspetto maritainiano della "crisi di civiltà" e quindi della rifondazione del sociale attraverso una democrazia di ispirazione religiosa più diretta e partecipata; l'altra che ricordava la crisi delle istituzioni liberali, delle regole della democrazia di tradizione laica infrante dalla rivoluzione e dalle ideologie "eroiche" del fumanesimo prima e del fascismo totalitario dopo, e quindi portata ad affermare l'esigenza del ripristino di una statualità garantista. Come sarebbe stata possibile una mediazione?

3. Le scelte del secondo dopoguerra. Necessità di una "rivisitazione" dell'esperienza economica fascista

Con il 1945, e la fine della guerra di liberazione, non si tornava indietro, né si poteva pensare al futuro ignorando le modificazioni sociali e statuali avvenute durante il fascismo, anche se fu forte la spinta a considerare la storia del Paese durante il fascismo come parentesi e a riallacciarsi al ricordo dell'esperienza dello Stato liberale. La tentazione di chiamare fascista tutta la produzione economico-istituzionale avvenuta durante il ventennio gravò nel giudizio dell'antifascismo in generale e si stentò a pervenire a quella distinzione, oggi per noi evidente, fra le trasformazioni statuali e di organizzazione sociale, comuni a tutto l'Occidente capitalistico e imposte dalla "grande crisi" degli anni Trenta, e le scelte politico-ideologiche del fascismo. Insomma, la situazione in cui si trovò il Paese alla fine della seconda guerra mondiale avrebbe richiesto una doppia lettura storica delle vicende italiane dagli anni Venti alla caduta del fascismo: la prima, relativa alla classe politica del fascismo, al suo rapporto con la vecchia classe dirigente liberale,

alla formazione e allo spessore del consenso di massa, che indubbiamente il fascismo godette fra il 1935 e il 1936, e l'altra relativa alla nuova realtà economica che si era andata delineando negli anni Trenta e che portava a tutta una serie di conseguenze: trasformazione del ruolo dello Stato nei confronti dell'economia ed aumento delle sue responsabilità sociali; diversa e più incisiva capacità di incidenza dello Stato nel mercato; socializzazione sempre più marcata dei fattori produttivi; profonda trasformazione della funzione del credito; realizzazione di una funzione integrativa, e non più di salvataggio, dello Stato nei confronti dell'imprenditoria privata.

Questa seconda storia aveva indubbe connotazioni comuni con la storia di tutta l'economia capitalistica occidentale. Doppia storia non vuol dire separazione in due sezioni opposte della realtà sociale del Paese: i nessi fra l'una e l'altra – quella più propriamente ideologica, fascistico-corporativa, e l'altra più attinente alla organizzazione della vita economica – sono troppo evidenti per lasciarsi tentare da una interpretazione parallela delle vicende degli anni Trenta. Ma la distinzione ci serve per capire ciò che era *specifico* del fascismo e ciò che non lo era, ciò che apparteneva al regime e ciò che, nonostante il regime, apparteneva al nuovo che emergeva dalla crisi del mercato capitalistico internazionale.

Intanto, fino alla "grande crisi" il fascismo si era mosso ed aveva operato ancora nel solco della tradizione liberistica. Non aveva tentato alcuna via per controllare l'industria, per irregimentarla e finalizzarla al progetto del corporativismo integrale di Rossoni. Anche nei momenti più duri della crisi, tra il 1930 e il 1934, gli industriali e le banche continuarono a sperare nella normalizzazione del mercato internazionale, nel ritorno alla libertà dei commerci e nella possibilità di attrarre i capitali esteri a favore della nostra industria. La prospettiva dello sviluppo rimaneva ancora legata a una visione agricolo-liberista degli interessi produttivi del Paese, anche se uomini come Stefano Antonio Benni già affermavano nel 1929 che il futuro apparteneva al consumo di massa. I grandi industriali si muovevano come anguille all'interno delle reti con le quali i corporativisti più accesi avrebbero voluto costringere l'industria. La quale, invece, cercava di evitare troppo stretti condizionamenti ideologici, accettando il corporativismo solo come macchina per contenere obbligatoriamente il livello dei salari e per imporre la disciplina alla forza-lavoro. Negli anni della "grande crisi" si parlava alla Confindustria un linguaggio listiano: le teorie di Friedrich List erano di moda nel progettare uno sviluppo economico che

avrebbe dovuto concentrare tutte le risorse del risparmio e del credito bancario nell'incremento dell'industria, contro le ipotesi della società patriarcale-rurale emergenti dalle facili polemiche anti-urbanistiche di certo fascismo, che aveva assunto anche dalla tradizione libertaria del socialismo l'avversione al mondo della finanza e della banca di tipo misto, alla tedesca. La differenza dal modello listiano puro stava nel fatto che al protezionismo doganale veniva sostituita la gerarchia dei fattori produttivi, a cominciare dalla massa salariale, posta sotto controllo autoritario.

Gino Olivetti, segretario generale della Confindustria, era allora il più accanito sostenitore delle dottrine listiane e il critico più duro delle scelte operate dalla classe dirigente post-cavouriana. Questa, secondo tali critiche, a differenza di quella inglese, si sarebbe attardata in una politica economica fondata sull'agricoltura e perciò incapace di mettere in moto quella rivoluzione che in Inghilterra, attraverso la pratica delle recinzioni, aveva espulso dalla campagna la massa agricola che l'industria nascente poté utilizzare a basso prezzo. Il fascismo, irregimentando il proletariato e sottomettendolo alla legge della fabbrica e del profitto industriale, avrebbe dovuto operare quella rivoluzione nel rapporto città-campagna che la secolare guerra inglese contro il potere dei landlords aveva già realizzato. Così, solo attraverso il controllo della massa operaia sarebbe stato possibile sfuggire all'adozione di un protezionismo di ferro, che avrebbe condotto all'isolamento della nostra economia dal mercato internazionale, che era il rischio più grave paventato dal mondo dell'industria.

Il progetto listiano andò a monte con la crisi che, prima ancora di quella denunciata dal crollo di borsa di Wall Street, aveva intaccato il rapporto fra industria e istituti di credito. La prassi seguita dalle banche di utilizzare i propri depositi per coprire le loro attività azionarie aveva portato sull'orlo del fallimento il nostro sistema creditizio. Il problema degli immobilizzi, già delineatosi alla fine della guerra, divenne cruciale per la sorte di quelle banche, come la Comit, che avevano vaste cointeressenze industriali. Quando si delineò il pericolo che con i salvataggi, già operati nel 1923 e nel 1926 per il Banco di Roma, non si sarebbe più riusciti a sanare la fallimentare situazione del credito e che la grande massa dei piccoli e medi risparmiatori rischiava di essere travolta dal dissesto finanziario, si accentuarono le tendenze favorevoli a un intervento organico, non più eccezionale e provvisorio, dello Stato. Per capire la nascita dell'IRI e delle partecipazioni statali occorre tener presente questa situazione di crisi endemica dei rapporti credito-indu-

stria, che risale all'immediato dopoguerra e che i segni promettenti di una ripresa produttiva non potevano alla lunga celare. Alle origini dell'IRI non ci sembra perciò esservi una vocazione statalista o il disegno preordinato di trasformare il ruolo dello Stato nel campo dell'economia, né alcun piano a breve o a lunga scadenza di socializzare l'attività dell'impresa privata e di sottoporla alla disciplina dello Stato. In tutti i progetti dell'IRI resta ben evidente, negli anni Trenta, il riferimento al mercato concorrenziale. Le funzioni attribuite all'IRI si configuravano come ricerca di mezzi per correggere le anomalie del capitalismo finanziario italiano: i fallimenti delle banche, i salvataggi delle medesime a spese dello Stato e del contribuente, la piaga delle anticipazioni e dei risconti sempre più elevati, erano diventati episodi ricorrenti nel panorama economico del Paese.

A noi non interessa qui fare la storia dell'IRI, ma solo rilevare come la modificazione del ruolo dello Stato nella economia non avvenne in virtù del regime, ma durante il regime, per l'evoluzione anomala e patologica del capitalismo finanziario italiano e per la debolezza strutturale del nostro banchiere-imprenditore. Sergio Paronetto, tra gli artefici del Movimento Laureati Cattolici e firmatario nel 1943 del Codice di Camaldoli insieme con Pasquale Saraceno, osservò già nel 1945 che la genesi dell'IRI era

« espressione di quella che si potrebbe chiamare patologia del capitalismo, che ha comportato e sempre più comporta, indipendentemente dal regime politico, un generale scadimento dell'iniziativa privata in determinati settori dell'economia e un progressivo affermarsi dell'economia pubblica ».

L'IRI non fu solo un fatto tecnico, uno stratagemma elaborato da un pugno di esperti, disimpegnati ideologicamente, sotto la pressione della crisi bancaria e degli effetti degli sconvolgimenti monetari internazionali (crollo del dollaro e della sterlina, fine del gold standard, crac finanziari in Austria e Germania); fu un fatto anche culturale, tipico della nostra tradizione liberal-riformistica, impersonata da Beneduce, amico e collaboratore di Nitti e già grande estimatore di Luigi Sturzo. Keynes non ha molto a che fare con l'ideazione e la politica dell'IRI, prodotto di una elaborazione tecnico-finanziaria, aderente alle caratteristiche della crisi italiana, quale abbiamo sommariamente tracciato. Possiamo capire meglio la premessa storica da cui il brain trust dell'IRI era partito per le sue operazioni di salvataggio, da un rapporto, ancora inedito, presentato da Donato Menichella, direttore generale dell'IRI agli inizi, al cap. Kamark, rappresentante della Commissione

alleata incaricata di studiare i problemi dell'economia italiana. In tale rapporto Menichella tratteggia un ritratto del banchiere italiano:

« L'Italia non ha mai avuto una classe di finanzieri amanti della banca per la banca, disposti ad investire i loro danari in azioni bancarie e a gestire la banca soltanto col proposito di ricavare il maggior dividendo delle azioni. Solamente dei gruppi industriali hanno manifestato in Italia, in epoche diverse, interesse a diventare azionisti delle grandi banche, ma l'esperienza dolorosa ha dimostrato che tali gruppi non miravano soltanto a partecipare al maggior dividendo possibile delle azioni bancarie, da essi possedute, o ad appoggiare alle banche operazioni commerciali proprie e di propri amici, sibbene essi miravano a trovare nelle banche il denaro versato dai depositanti e correntisti da utilizzare per fondare o sviluppare proprie imprese industriali e dotarle degli stessi capitali fissi e per coprire anche gli esborsi (che in tal modo diventano fittizi) fatti per la sottoscrizione delle banche ».

Il punto di incontro tra la proposta riformistica-beneduciana dell'IRI e l'interesse di Mussolini era proprio nella preoccupazione per la sorte del depositante ovvero del piccolo e medio risparmiatore, che rappresentava la parte più rilevante della base sociale del regime. Non era davvero lontano nel tempo quanto era successo negli anni tra il 1931 e il 1933 in Austria e in Germania con l'impoverimento massiccio dei ceti medi e la liquefazione dei depositi. La piccola e media borghesia italiana avrebbe rinunciato alla rivoluzione promessa da Mussolini, ma non avrebbe potuto rinunciare alla sicurezza del risparmio, per "salvare" le banche.

I grandi successi delle emissioni dei Buoni del Tesoro durante il ventennio, ben superiori a quelli dei prestiti obbligazionari, erano un indice rivelatore di questo spostamento della fiducia del ceto medio italiano dall'impresa privata verso lo Stato, guardiano della lira e del risparmio. La legge bancaria del 1936 suggellava, per così dire, l'accordo di classe tra ceti medi e fascismo, con il controllo del credito e con la sua trasformazione in funzione pubblica. La nuova struttura del credito, i nuovi rapporti stabilitisi tra banca e industria, le partecipazioni dello Stato in settori decisivi dell'economia erano acquisizioni importanti nell'organizzazione moderna dello Stato, che andavano al di là dell'organizzazione corporativa. Non a caso questa, nei suoi vani ma tenaci tentativi di assorbimento dell'IRI, mostrò sempre ostilità verso il gruppo beneduciano. È singolare il fatto che le tesi liberiste, contrarie ad attribuire all'IRI una funzione permanente nella struttura dello Stato

e favorevoli al ritorno della banca alla pratica degli immobilizzi, si trincerassero proprio dietro le corporazioni, da dove partivano gli attacchi contro l'Istituto per la ricostruzione industriale. Dall'interno dell'organizzazione dello Stato corporativo fascista, l'IRI poteva sembrare una struttura anomala, fluida, sottratta al controllo della politica, con una forte potenzialità tecnocratica. Forse fu proprio questa sua condizione *eccentrica* rispetto all'apparato del regime a conservare all'IRI quel carattere di laboratorio della nuova politica economica, con forti accentuazioni sociali ma non collettivistiche, che mantenne anche dopo la caduta del regime.

4. Gli uomini del Codice di Camaldoli e l'IRI, laboratorio di una nuova politica economica

In questo laboratorio lavoravano uomini come Sergio Paronetto e Pasquale Saraceno, di indubbia formazione cattolica, che troviamo insieme con Vanoni e Capograssi tra gli artefici del Codice di Camaldoli, cioè quel complesso di indirizzi programmatici ispirati alla dottrina sociale della Chiesa, che furono elaborati in vista della ricostruzione. Documento rivelatore di quell'intreccio profondo ed anche contraddittorio di rapporti che unì esperienze culturali diverse: l'una che proveniva dalla tradizione popolare, impersonata da De Gasperi, l'altra dal movimento laureati cattolici, di cui Paronetto insieme con Righetti era stato tra le figure più rappresentative. Uomini, potremmo dire, di scuola montiniana, ai quali si legò Ezio Vanoni, studioso di vasta preparazione economica e finanziaria, proveniente dalla milizia socialista negli anni dell'Università pavese, allievo di Benvenuto Griziotti e testimone attento di quanto era costato alla Germania il declassamento dei ceti medi, vicino alle convinzioni di Saraceno in materia economica. Insomma, tutte figure di cattolici che avevano vissuto gli anni della "grande crisi", ne avevano visto gli effetti su una struttura finanziaria ed economica ancora così fragile come quella italiana, contrassegnata da profonde sperequazioni sociali e da gravi dislivelli regionali. Tutti uomini passati attraverso la crisi dello Stato liberale e del capitalismo industriale degli anni Venti e che avevano conosciuto l'inadeguatezza degli strumenti del vecchio Stato giolittiano nel governo delle masse e nell'organizzazione delle forze produttive (uno di essi, Pasquale Saraceno, aveva affrontato nel 1933-34 "la sconvolgente problematica dei

salvataggi bancari").¹¹ Passati attraverso il fascismo con una nuova consapevolezza del ruolo dello Stato in un'economia capitalistica che aveva gravi problemi sociali da risolvere, e per i quali l'iniziativa privata e la impresa industriale si erano dimostrate insufficienti, essi erano portati a programmare l'intervento dello Stato, a indirizzarlo, a correggerlo, a solleccitarlo, cercando mezzi integrativi dello sviluppo economico. Ma forse l'aspetto più originale del lavoro di questo gruppo sta nel fatto che in esso, poco per volta, si era maturata la convinzione che, in un Paese come l'Italia, uno sviluppo economico non potesse prodursi applicando schemi concettuali desunti dalle esperienze del capitalismo maturo, come quello americano o inglese, o da modelli ottocenteschi, come quello di List. Comune a questi uomini era la tendenza a verificare concretamente le scelte operative, con una visione più storica che teorica degli squilibri territoriali del Paese.

È vero che nel Codice di Camaldoli, a somiglianza del vecchio Codice di Malines, si parla ancora troppo di dottrina sociale della Chiesa, ma si affaccia anche il nuovo. In altre parole, i redattori del Codice cercarono, con l'aiuto di teologi, di appoggiare il frutto della loro esperienza pratico-scientifica alla dottrina sociale della Chiesa. Si trattò di una concessione – non necessaria dal punto di vista culturale – al modo tradizionale di concepire il fatto economico da parte della Chiesa. Documento immeritatamente poco conosciuto, il Codice di Camaldoli rappresenta un riferimento importante per capire la novità di questa nuova sensibilità politica, che, durante il fascismo, ma fuori dall'ideologia fascista, era venuta formandosi tra gli intellettuali cattolici. Non dimentichiamo la mentalità prevalente dei cattolici in quegli anni. Un cattolico organizzato era abituato a compiere le proprie scelte ipotizzando sempre la validità di una dottrina sociale della Chiesa, immobile, buona per tutte le situazioni storiche, una specie di panacea. Il Codice di Camaldoli *aggiungeva* qualcosa in più, una visione del ruolo dello Stato, che anche un cattolico sturziano difficilmente avrebbe potuto ammettere.

¹¹ P. SARACENO, *Intervista sulla ricostruzione 1943-1953*, a cura di Lucio Villari, Bari 1977, p. 152.

5. La mediazione di De Gasperi fra la visione di Sturzo e le tradizioni del solidarismo cristiano

Con ciò non vogliamo certamente dire che l'IRI fosse diventato una struttura cattolica, una specie di supercassa della tradizione clericopopulistica, che allignò tra i cattolici sociali alla fine dell'Ottocento. L'IRI, come si è detto, resta storicamente lo sbocco di un lungo processo di salvataggi e interventi dello Stato nel sistema produttivo italiano, dimostratosi troppo debole per fornire i mezzi necessari alla nascita delle grandi e fondamentali industrie del capitalismo moderno, dalla siderurgia alla chimica. Struttura apolitica nella sua funzione originaria e, in quanto tale, in grado di attrarre l'attenzione anche di quei cattolici che si tenevano alla larga dalla dottrina corporativa. Gli artefici del Codice di Camaldoli tennero visibilmente conto di quest'esperienza nell'elaborare le prospettive di una politica della ricostruzione. Per loro si trattava di difendere questo risultato trasferendo l'esperienza concettuale, maturata attraverso gli anni della gestione IRI, dal laboratorio al confronto con i partiti, con la mediazione della dottrina sociale della Chiesa.

Invece il documento che potremmo definire come prodotto tipico della sociologia cattolica fu il testo delle *Idee ricostruttive della Democrazia cristiana*, redatte da Alcide De Gasperi, stampate e diffuse nel luglio 1943. Tra i due documenti c'è connessione, almeno nella parte sociale ed economica, dato che la stesura delle *Idee ricostruttive* "era stata preceduta e accompagnata da un'attenta opera di ragionamento, condotta da De Gasperi con un gruppo di più giovani collaboratori in una serie di incontri in casa Paronetto nel corso del 1942, col Codice Malines".¹² L'importante per noi è di vedere come De Gasperi utilizzò la collaborazione degli amici, Paronetto e Saraceno, che, come sappiamo, avevano un'esperienza diversa in materia economica.

Intanto, ambedue i documenti si preoccupano di rifarsi al magistero sociale della Chiesa, alle encicliche dei Sommi Pontefici, dalla *Rerum novarum* alla *Quadragesimo anno*, ma occorre vedere in qual modo essi trattano il problema fondamentale del rapporto dello Stato con l'impresa e con le forze produttive. A noi sembra che De Gasperi, nelle *Idee ricostruttive*, abbia privilegiato l'aspetto politico rispetto a quello economico: a lui interessava prioritariamente riaffermare la validità della scelta democratico-liberale in politica, non indulgendo a quel

¹² P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna 1977, p. 73.

concetto della democrazia come "actio benefica in populum", che era stato proprio della Chiesa nell'età tra Leone XIII e Pio X e che aveva tenuto il cattolicesimo militante per lungo tempo fuori dalla tradizione del liberalismo europeo. In De Gasperi c'è l'accettazione delle libertà moderne e della democrazia fondata sul suffragio universale e sugli ordinamenti rappresentativi, che era stata la maggiore conquista del popolarismo sturziano. In questa accettazione, però, mancano quelle valutazioni sui limiti dell'organizzazione statale italiana (centralismo e statalismo), che avevano costituito la riserva del partito sturziano nei confronti del maggiore protagonista della democrazia liberale, Giovanni Giolitti.

È interessante rilevare come in questo documento si abbia quasi cura di non proporre o sollecitare una continuità programmatica proprio con l'esperienza del popolarismo, sulla quale pesava il sospetto d'essere stato troppo liberista e disponibile verso gli automatismi del mercato concorrenziale. I riferimenti espliciti al partito popolare si leggeranno poco appresso, negli articoli di *Demofilo* (pseudonimo di De Gasperi), apparsi nel *Popolo* clandestino. Ma Demofilo vuole qui unicamente giustificare perché non si riprendono programmi e bandiere del P.P.I.: « Gli anziani volevano evitare anche l'impressione di invitare i giovani ad un'assemblea, ove podio e poltrona fossero già occupati in forza di meriti passati e in base all'anzianità di servizio ». Invece, Demofilo invita tutti, cattolici della vecchia guardia e giovani "che non ricordano", a mettersi al lavoro "sulla base solida dei comuni principi politico-sociali e delle comuni tradizioni" e queste vengono rintracciate nelle esperienze del cattolicesimo sociale che aveva assunto, negli anni del decollo industriale, quell'atteggiamento che abbiamo definito *di vita* di fronte al fenomeno economico, e che impegnava i cattolici ad attenersi a metodi prevalentemente misti della lotta sociale, cioè più di collaborazione interclassista, che di antagonismo sindacale.

Il De Gasperi delle *Idee ricostruttive* riprende, anche se per breve periodo, l'eredità di questo pensiero pre-popolare del sindacato misto di operai e datori di lavoro, sia pure correggendolo con il principio della elezione proporzionale al suo interno. È la parte certamente più "caduca"¹³ della sua proposta che tuttavia, dopo l'esperienza fascista egli riteneva traumatizzante e probabilmente la più adattabile alla ripresa di una tradizione cattolico-liberale. Può sembrare singolare, ma in questo testo De Gasperi appare più vicino alla visione toniolina del sociale,

¹³ *Idem*, p. 88.

che a quella sturziana.¹⁴ È evidente che egli assegna una priorità al momento della riforma sociale rispetto alla stessa scelta della democrazia liberale, pur continuando a sottolineare i limiti dell'ultimo grande maestro della sociologia cristiana riguardo alla politica e ai temi delle libertà politiche e della rappresentatività parlamentare.

De Gasperi svolge due discorsi, tra loro paralleli, uno sul recupero della cultura cattolico-liberale, che implica un'accettazione piena, senza riserve, delle libertà moderne; e l'altro sul recupero di certi principi collaborazionistici della tradizione sociale dei cattolici di fine secolo, che sono indubbiamente anacronistici rispetto a quanto avevano detto il partito popolare e l'esperienza del leghismo bianco.¹⁵ E ci pare indubbio che questi riferimenti a una concezione di marca toniolina della organizzazione sociale siano dettati dalla preoccupazione non solo di mantenersi aderenti alla dottrina sociale dei Papi ancora prevalente fra i cattolici, ma anche di mediare la nuova realtà politica della ricostruzione con la struttura corporativa dello Stato, ancora vigente nel Paese, e che aveva avuto l'avallo, sia pure cauto, della gerarchia ecclesiastica.¹⁶ Sarebbe un errore affrettarsi a definire questa "prudenza" di De Gasperi e delle sue *Idee ricostruttive* come se egli avesse preordinato una successione moderata al fascismo. Ci sembra, invece, che l'attenzione debba portarsi sull'*immagine* che De Gasperi e i suoi collaboratori si facevano del Paese che, una volta emerso dalla gabbia fasci-

¹⁴ Cfr. ACHILLE ARDIGÒ, *Toniolo. Il Primate della riforma sociale per dipartire dalla società civile*, Bologna 1978, pp. 87-100.

¹⁵ Anche nell'opuscolo *La parola dei democratici cristiani*, pubblicato nel gennaio 1944, v'è ancora un residuo di questa mentalità democratica cristiana prima maniera: « Importantissima sarà la ricostruzione delle organizzazioni sindacali. Pensiamo che essa potrà avvenire secondo le seguenti linee: i lavoratori, come tutte le altre categorie, godranno piena libertà di riunione e di associazione. Tuttavia, per regolare i contratti collettivi e i conflitti di lavoro (arbitrato) e per rappresentare gli interessi della categoria in confronto dello Stato e degli enti pubblici, saranno creati *organismi professionali di diritto pubblico*, comprendenti per iscrizione d'ufficio, tutti gli appartenenti alle categorie (lavoratori), tecnici, imprenditori, i quali eleggeranno col sistema proporzionale i loro organi direttivi. Le rappresentanze regionali, nominate prevalentemente da tali organismi, eleggeranno col sistema proporzionale i loro organi direttivi. Le rappresentanze regionali, nominate prevalentemente da tali organismi, eleggeranno i membri della seconda assemblea nazionale (Senato). In questo sistema, ai tecnici, elemento di mediazione e di competenza, dovrà essere assicurata un'influenza adeguata alla loro importanza e alla loro funzione. Così le forze del lavoro, riunite per gruppi d'interesse e professionali (agricoltura, industria e commercio ecc.), a mezzo del suffragio economico integreranno il suffragio politico senza assorbirlo e diventeranno lo strumento propulsore della nuova economia ».

¹⁶ GIANNI BAGET BOZZO, *Il partito cristiano al potere*, Firenze 1974, p. 57.

sta, tornava ad essere l'Italia dei ceti medi, dei piccoli e medi risparmiatori e produttori, dell'azionariato operaio e delle cooperative contadine. In un certo senso, ci sembra che permanga in De Gasperi la visione di una società che avrebbe continuato a progredire in senso *mediano*, con un'economia, cioè, fondata prevalentemente sull'artigianato, sulla media e piccola industria. « Le statistiche ci indicano invero – scrive De Gasperi nelle *Idee ricostruttive* – che in Italia l'artigiano, la media e piccola industria prevalgono ancora sulla grande industria a carattere essenzialmente capitalistico e spesso monopolistico ».¹⁷

Ci sono, dunque, le aziende medie e piccole, perno dell'economia, e dietro queste la "maggioranza delle famiglie" verso le quali deve volgersi la preoccupazione dello Stato, adottando misure di favore e protezione, di natura giuridica e fiscale. Lo Stato delle *Idee ricostruttive* non è assolutamente uno Stato imprenditore, con grandi progetti di gestione industriale; esso non favorirà la grande industria, anzi avrà il compito di "eliminare quelle concentrazioni industriali e finanziarie che sono creazioni artificiose dell'imperialismo economico". Non si arriva allo Stato giustizialista, tanto meno a quello collettivistico, ma si attribuisce allo Stato la *tendenza* a demolire i monopoli

« che non siano per forza di cose e per ragioni tecniche veramente inevitabili, e a quelli che risulteranno tali imporrà il pubblico controllo; o, se più convenga – e salva una giusta indennità – li sottrarrà alla proprietà privata, sottoponendoli preferibilmente a gestione associata; e questo non come avviamento al sistema collettivista, nei cui benefici non crediamo e che consideriamo lesivo della libertà, ma come misura di difesa contro il costituirsi e il permanere di un feudalesimo industriale e finanziario che consideriamo pericoloso per un popolo libero ».¹⁸

¹⁷ Nell'opuscolo del gennaio 1944, *La parola dei democratici cristiani*, la valutazione è la stessa: « La nuova economia si muove tra due poli: la libertà, diritto dell'uomo, e la giustizia sociale, missione dello Stato. Ovunque la naturale tendenza a costituire la proprietà coi frutti del proprio lavoro, la libera iniziativa e la concorrenza fra le singole imprese esercitino una funzione utile al bene comune, lo Stato si limiterà a tutelare, promuovere, integrare. È questa in Italia la vasta zona della piccola e media industria, del piccolo e medio commercio: è dunque il caso della maggioranza delle famiglie e delle aziende italiane. Qui lo Stato interviene a favorire e consolidare la piccola proprietà e la piccola azienda, con facilitazioni fiscali e giuridiche, col consentire consorzi e associazioni di capitali, col promuovere la cooperazione di consumo, di compravendita e di produzione, coll'organizzazione del piccolo credito; ma soprattutto col difendere questa zona libera contro le tendenze al monopolio della grande industria e le ambizioni imperialistiche della plutocrazia capitalistica ».

¹⁸ Nel testo dell'opuscolo citato, *La parola dei d. c.*, ripeterà lo stesso concetto, ma con linguaggio più cauto e togliendo ogni riferimento a un intervento diretto

Importante l'affermazione successiva:

« Questa politica economica sarà possibile senza improvvisazioni rivoluzionarie, date le condizioni attuali nel campo industriale, finanziario e bancario e l'esistenza di taluni istituti, che, creati con spirito e scopo di dominio politico, potranno, opportunamente modificati, essere indirizzati a realizzare una migliore distribuzione della ricchezza e ad impedire il concentramento in poche mani ».

A quali istituti De Gasperi alludeva? Molto probabilmente all'IMI e all'IRI. Ci pare evidente la sua riserva in quel riferimento allo *spirito* e allo scopo di *dominio politico* che sarebbero stati all'origine di questi istituti, una riserva che gli uomini dell'IRI, a cominciare da Saraceno, non avrebbero mai potuto accettare. E in effetti questi istituti speciali non avrebbero potuto definirsi a rigore istituti del regime, e fondati, per altro, a scopo di dominio politico. Sembra sfuggire a De Gasperi la connessione storica tra i salvataggi delle banche ad opera dello Stato, la condizione fallimentare del credito bancario compromesso nella gestione delle imprese private, gli effetti della "grande crisi" sulla struttura del capitalismo italiano e la nascita dell'IRI. Ma anche il tenue riferimento agli istituti speciali sorti durante il fascismo scompare dal testo successivo *La parola dei democratici cristiani*. Il discorso economico di De Gasperi si completa con le idee sull'agricoltura: al centro, la graduale trasformazione dei braccianti in mezzadri e proprietari, la riforma terriera "che limiti la proprietà fondiaria per consentire la costruzione di una classe sana di piccoli proprietari indipendenti".

Attraverso le *Idee ricostruttive* e *La parola dei d. c.* è, dunque, riproposta l'immagine di un'Italia molto diversa da quella che sarebbe emersa di lì a poco con la Liberazione: come se si trattasse di un Paese, di un'economia e di una società che fossero rimasti al di fuori della profonda crisi degli anni Trenta, che aveva sconvolto le basi del capitalismo europeo e la stessa mentalità dei ceti medi. Come la struttura del capitalismo era cambiata, quali erano i nuovi rapporti che si erano in-

dello Stato: « Ma la giustizia sociale vuole anche l'eliminazione delle eccessive concentrazioni della ricchezza, le quali costituiscono un feudalesimo finanziario, industriale e agrario, che ostacola la diffusione della piccola proprietà privata e insidia lo sviluppo di un popolo libero ». Tale eliminazione avrebbe dovuto raggiungersi « mediante una severa *politica fiscale* che gravi in forma progressiva specie sui redditi non reinvestiti produttivamente e sui capitali non applicati al fatto produttivo (...); mediante una lineare *politica economica* che investa l'agricoltura, l'industria, il credito, il commercio e miri a sprigionare dalle categorie lavoratrici e dai ceti medi il massimo numero possibile di energie autonome e ricostruttive ».

staurati fra forze produttive, impresa e Stato durante il fascismo, quali trasformazioni aveva subito lo Stato con l'assunzione di funzioni assistenziali e mutualistiche, in dimensioni mai verificatesi nel passato, erano tutte domande estranee alle *Idee ricostruttive*. Qui veniva ripresa, invece, l'immagine di un'Italia costruita sulle tradizioni del solidarismo cristiano pre-partito popolare: Stato anticapitalistico con una economia fondata sullo sviluppo delle piccole e medie imprese, commerciali e industriali, piccole proprietà contadine, azionariato operaio, associazionismo corporativo volontario e proporzionalista, contratti collettivi con arbitrato obbligatorio, famiglie ordinate e risparmiatrici. Un programma così fatto, predisposto con l'evidente preoccupazione ideologica di riportarsi alla mentalità culturale media del cattolico del tempo, fedele ancora al Codice di Malines e alle linee della *Quadragesimo anno*, era l'opposto dell'insegnamento di Sturzo, che aveva messo sempre l'accento, sin dal discorso di Caltagirone del 1905, più sul metodo politico, che sui contenuti programmatici.

« Un programma politico — aveva detto nel discorso all'Augusteo del 2 maggio 1921 — non si inventa, si vive; e per viverlo, si deve seguire nelle sue fasi evolutive, precorrerne le attuazioni, determinarne le soluzioni nel complesso ritmo sociale, attraverso i contrasti e le lotte nell'audacia delle affermazioni, nella fermezza delle negazioni ».

Questa metodologia ci sembra più moderna, ha il sapore di quella dialettica che affida il successo della politica e dei programmi al confronto, agli antagonismi e alle lotte fra i partiti ed evita il troppo ideologizzare, che frena la comprensione dei movimenti storici.¹⁹ Al tempo stesso, la posizione sturziana è carica di una vitalità etica, perché responsabilizza le scelte, inserendole nella storia più dura del rischio della libertà. Tuttavia, lo schema solidaristico degasperiano in quella stagione di sbandamenti ideologici e di paure di "salti nel buio", che furono gli anni fra il 1943 e il 1945, aveva una sua presa politica, che il messaggio di Sturzo non possedeva, almeno al livello della grande massa dei cattolici, passata attraverso la esperienza del fascismo. De Gasperi più di Sturzo teneva conto della cultura media del cattolico, del suo orrore per il vuoto di autorità e per la rivoluzione, fosse rossa o giacobina,

¹⁹ Scrive Baget Bozzo: « Per Sturzo il programma non era né una esercitazione, né un espediente, né un mero elenco di contenuti amministrativi. Era un atto di moralità e di creatività politica, una realizzazione storica matura e cosciente ». G. BAGET BOZZO, *op. cit.*, vol. I, p. 59 n.

offrendo ad esso la garanzia di una convalida del proprio programma all'interno della dottrina sociale della Chiesa, confortata dalla vecchia saggezza clericale, che fuori dalla Chiesa non v'era speranza di salvezza e che il fascismo aveva compiuto qualcosa di buono, ma che aveva sbagliato perché aveva agito di testa sua.

De Gasperi cercava uno spazio di manovra politica all'interno di questa situazione culturale, che aveva bisogno di sicurezza e di conforti sacrali e che era prevalente nella mentalità media dei cattolici; una situazione culturale ancora carica di suggestioni clericopaternalistiche, al cui confronto l'esperienza del popolarismo sembrava un'eccezione, una fuga dal seminato, che era stata a suo tempo appena tollerata.

Il Codice di Camaldoli prospettava qualcosa di diverso dalle *Idee ricostruttive*, un'altra immagine della società e dello Stato? Anch'esso, come si è detto, si richiamava alla dottrina sociale della Chiesa, ed in questo richiamo non si discostava dallo schema degasperiano, ma nell'articolazione della materia, specialmente per quanto riguarda il ruolo dello Stato, aggiungeva qualcosa in più, esprimendosi in un linguaggio che rivelava dimestichezza con il linguaggio degli esperti dell'IRI. Ad esempio:

« L'armonizzazione (...) dei contrastanti interessi economici deve attuarsi mercè l'azione delle stesse forze sociali, adeguatamente organizzate, nonché mediante l'attività economica pubblica ed in particolare dello Stato; spetta a questo provvedere agli interessi comuni, sia curando gli interessi che soltanto con la collaborazione di tutti possono essere soddisfatti, sia intervenendo in relazione a determinate circostanze storiche per coordinare e per integrare l'azione degli individui e delle forze sociali al fine di realizzare particolari obiettivi, non conseguibili per la mancanza di uno spontaneo od automatico adattamento dei singoli interessi privati all'interesse generale ».

Tra i fini specifici dell'economia pubblica era prevista la creazione « di condizioni perché le forze del lavoro disponibili trovino una adeguata occupazione promuovendo eventualmente attività economiche trascurate dall'iniziativa privata, giudicate profittevoli al bene comune ». Si affermava la necessità, per "lo svolgimento dell'attività economica pubblica",

« a) di coordinare l'azione dei diversi enti, rimanendo sempre salva la naturale autonomia degli stessi, imprescindibile presidio della libertà e fondamento di definitiva responsabilità; b) di coordinare fra di loro i fini prossimi che vengono perseguiti nello stesso tempo, in modo da gra-

duarli secondo la rispondenza al fine ultimo dell'attività economica pubblica; c) di tener conto degli effetti immediati e mediati delle varie attività, onde eliminare le eventuali incompatibilità ed evitare gli attriti, le fasi di inerzia e altri motivi di dispersione ».

Il Codice di Camaldoli non era un programma politico, non era stato formulato per fondare un partito, come invece era negli scopi delle *Idee ricostruttive*. Esso poteva essere anche assorbito nello schema ideologico solidaristico degasperiano, al quale arrecava il contributo di una visione più ricca, più dinamica, più articolata delle funzioni dell'economia pubblica. Dopo la Liberazione le *Idee ricostruttive* e gli altri programmi che possiamo considerare collegati per affinità culturale (articoli di Demofilo e *Programma di Milano*) apparvero inadeguati a guidare la ricostruzione, che sarebbe stata assolutamente diversa dall'ordine passato, proprio a causa delle trasformazioni che aveva subito il sistema produttivo tanto rispetto al periodo prebellico, quanto rispetto a quello prefascista. Tuttavia, essi conservarono ancora a lungo la loro capacità aggregatrice di quel mondo cattolico e di quella massa di ceto medio, che cercava un *ubi consistam* tra reazione e rivoluzione. L'inadeguatezza della visione dei problemi economici e sociali del dopoguerra ci sembra abbia riscontro nella ripresa di quella politica liberistica, che l'evoluzione dello stesso capitalismo occidentale negli anni Trenta e le trasformazioni avvenute con gli impegni bellici, avevano in gran parte corretto, e che ora lasciava puramente e semplicemente ai meccanismi del mercato concorrenziale i compiti della ricostruzione. Non v'è dubbio che ricostruzione ci fu e rapidamente, ma la mancanza di una politica di integrazione e di stimoli verso uno sviluppo più armonico e controllato ha aggravato il solco tra Nord e Sud. I risultati della riforma agraria chiudevano una vecchia storia agraria del Mezzogiorno, ma non supplivano alla carenza di quell'industrializzazione, che sola avrebbe potuto aumentare il reddito delle masse. Gli stessi problemi della "giustizia sociale" non furono collegati con quelli dello sviluppo, ma furono assunti in sé e per sé dallo Stato, il quale provvide ad essi dilatando il terziario e il mutualismo con un appesantimento in senso burocratico-assistenzialista della gestione statale. La riviviscenza delle simpatie liberiste nella fase ricostruttiva del primo dopoguerra fu dovuta, come è stato giustamente rilevato, alla identificazione tra antifascismo e liberismo fatta dalla classe politica, dimenticando tuttavia che Stefano Antonio Benni, presidente della Confindustria negli anni Trenta non aveva avuto alcuna difficoltà a sostenere e a far valere, anche presso Mussolini, con l'aiuto di Gino Olivetti, criteri liberistici in economia.

E, in generale, vecchi liberisti non si preoccuparono molto dei minacciosi programmi dei corporativisti integrali.

C'era da aspettarsi che una diversa visione del post-fascismo sul piano economico e sociale potesse venire dall'altro nucleo aggregante del movimento cattolico, che accettò di collaborare con De Gasperi e che per comodità di esposizione definiamo "dossettiano". Questo gruppo si riconobbe nelle *Idee ricostruttive*, ma la sua posizione culturale e ideologica era diversa da quella di De Gasperi, meno cauta e più tendente a marcare i segni distintivi dell'opposizione "cristiana" al mondo capitalistico borghese. In un secondo tempo il gruppo, che faceva capo a Giuseppe Dossetti, a Giorgio La Pira e ad Amintore Fanfani, alla originaria visione tomista della società, ripresa dai testi di Maritain, aggiunse criteri desunti dalla lettura di Keynes. Ma anche con il gruppo dossettiano siamo nel campo delle progettazioni generali, ancora lontani da quella ricognizione storica dei problemi dello sviluppo capitalistico del nostro Paese, che, a dire il vero, fu la carenza più grave di tutta la classe politica antifascista. Nessun dubbio che la filosofia politica di ispirazione maritainiana abbia avuto una vasta area di consensi popolari e che fosse dotata di una vocazione religiosa e di una volontà di rinnovamento radicale della società, ma nelle sue architetture troppo teologiche si smarrivano i presupposti di quell'autonomia dello Stato e della politica, che erano il retaggio più corposo della tradizione del popolarismo sturziano. Coerentemente si era arrivati alla negazione radicale della lezione di Sturzo, che De Gasperi aveva pure cercato di riassorbire nelle *Idee ricostruttive*.

Uomini di grande fede religiosa, dotati di carica profetica, innamorati della carità come La Pira ritenevano il popolarismo sturziano, oltretutto, una specie di tradimento dell'autentico spirito ecclesiale. Non era concepibile per La Pira un'autonomia della società civile, nel senso sturziano; questa autonomia era per lui ammissibile solo "entro l'orbita della giurisdizione della Chiesa". Nessuna concessione alla "mentalità moderna", che recava in sé un vizio d'origine, d'essere "venuta su dal liberalismo anticlericale".²⁰ Tuttavia non va sottovalutato un aspetto

²⁰ Da una lettera inedita di Giorgio La Pira, dell'estate 1944, Roma: «Orbene: che significa ricomposizione della società civile, sua rinascita alla grazia di Cristo, se non ancoraggio giuridico e politico di questa società civile alla Chiesa di Cristo? Questa risposta può lasciare perplessi: eppure se io sono di Cristo, io devo esserlo per intero; è impossibile che esistano separazioni radicali nella mia vita di uomo! Certo: la società civile ha la sua sfera di competenza; è, in certo modo, autonoma; ma questa competenza e questa sua autonomia non sono legittime che entro l'orbita giurisdizionale della Chiesa! ».

importante dell'apporto di questo gruppo maritainiano all'elaborazione della nuova esperienza politica del cattolicesimo militante: la resistenza della DC a lasciarsi definire come partito moderato. Un conto è il processo di aggregazione attorno alla DC di ceti e gruppi moderati, un altro quello del significato culturale e politico di quest'operazione. Spesso si fa confusione tra i due piani, per cui ne vengono fuori interpretazioni intellettualistiche, che fanno della storia della collocazione storica della DC più un campo di pii desideri, che di realtà.

6. La DC dalla Ricostruzione alla crisi attuale del Paese

Sfaldatasi la vecchia mentalità cattolica pre-popolare, che aveva indugiato nell'immagine di una società italiana fondata sulla piccola proprietà e sul risparmio, e in una nuova alleanza fra i ceti medi e lo Stato previdenziale, riemerse, come si è detto, il modello liberista negli anni della ricostruzione, ma con una sensibile correzione. Nel secondo dopoguerra la DC fu, per così dire, premiata dall'adesione non solo delle forze tradizionali del mondo cattolico, che coltivavano forme e mentalità del "capitalismo popolare", ma anche di vasti strati di una più attiva borghesia imprenditoriale, cresciuta con l'impulso dei prestiti e degli aiuti americani, e che ebbe ulteriore espansione grazie alla politica di agevolazioni creditizie, di cui beneficiarono prevalentemente le aziende del Nord, vecchie e nuove. Attorno al corpo della DC vennero così aggregandosi consensi, che implicavano sempre più pesi e compiti che oramai trascendevano l'ambito tradizionale della sua storia ideologica e culturale.

La DC degasperiana e ancora meglio e più chiaramente quella post-degasperiana non assomigliava più al partito degli "esclusi" dal processo di formazione dello Stato liberale, come lo fu in un certo senso il partito di Sturzo, non era più il partito che integrava democraticamente nello Stato la protesta contro i *fatti compiuti*. Essa andò invece confermandosi come una grande convenzione di consensi, che abbracciavano forze provenienti da tutte le classi sociali del Paese, interessate in qualche modo ad un progresso stabilizzato sulle strutture dell'assetto capitalistico occidentale e poi sulla scelta "atlantica"; che era una scelta prettamente laica; di solidarietà nazionali, di coinvolgimenti europeistici, rafforzati via via da motivazioni di politica internazionale, come la crisi dei rapporti USA-URSS e la "guerra fredda".

Sotto questo aspetto il 18 aprile 1948 rappresentò la rivelazione del nuovo ruolo della DC, come concentrazione laica degli interessi degli strati più ampi della borghesia e delle aristocrazie operaie, operanti nella direzione di una ripresa liberistica della ricostruzione. Se i Comitati Civici svolsero un'azione determinante per il successo elettorale della DC, questo successo fu però gestito da De Gasperi entro una prospettiva laica, di scelta politica di campo, e di adeguamento della massa cattolica alla razionalità capitalistica dei Paesi occidentali. La rottura del Tripartito era stata sanzionata dalla spaccatura in due blocchi della vita politica del Paese, spaccatura che portò a una nuova "esclusione" storica: quella dei partiti della sinistra dalla partecipazione alla gestione del potere, anche se questa "esclusione" non abbia mai superato il rispetto del quadro istituzionale quale era uscito dalla Resistenza. La collaborazione con i partiti di tradizione laica e risorgimentale avrebbe dovuto garantire, nella concezione degasperiana, dal rischio di ritorni integralistici e favorire la collocazione della DC come partito di interclassismo dinamico per la ricostruzione e lo sviluppo. Era inevitabile che nella nuova collocazione storica di massa, in questa dilatazione dei consensi della DC, il giuoco delle correnti di partito apparisse fisiologico, funzionale rispetto all'eterogeneità dei consensi. Rispetto alla storia del movimento cattolico post-unitario e prefascista, la DC si poneva dunque in una prospettiva di superamento dialettico. Le basi del popolarismo sono nella grande crisi agraria che sconvolse le nostre campagne alla fine del secolo scorso, nelle reazioni di gran parte del cattolicesimo militante alle scelte operate dalle classi dirigenti liberali, e nella resistenza al nascente stalinismo dell'età giolittiana. La DC del secondo dopoguerra, pur indugiano ancora, come si è visto, nelle ideologie del "capitalismo popolare" e dell'associazionismo professionale delle encicliche papali, venne spostando gradualmente il centro dei suoi interessi, attraverso un rapporto pragmatico con la nuova realtà economica e sociale del Paese, e con il modificarsi dei rapporti internazionali. Alla fine, dopo le incertezze iniziali e il confuisionismo ideologico delle *Idee ricostruttive*, essa accettò la dilatazione della mano pubblica, accettò in buona sostanza le modificazioni strutturali avvenute dopo la crisi del '29, ma accettò anche, facilitandola, l'espansione di una piccola e media imprenditoria competitiva, diventò insomma il punto di riferimento del tumultuoso sviluppo industriale, che ha cambiato il volto del nostro Paese.

Oggi sappiamo che lo sviluppo che ha maggiormente influito sulla struttura economica e sociale del Paese, capovolgendo nettamente il

rapporto fra le classi, l'interdipendenza fra città e campagna, le linee del nostro paesaggio, la sua geografia umana, si è verificato negli anni tra il 1949 e il 1963. In questi anni il tasso annuo d'incremento del reddito raddoppiava rispetto a quello tra il 1897 e il 1913. La DC si è trovata così a gestire, insieme con i partiti della democrazia laica e più tardi con il partito socialista, un Paese che stava rovesciando il vecchio rapporto agricoltura-industria. Il grande patrimonio ideologico del movimento cattolico formatosi sulla base della scelta contadina, delle lotte delle leghe e della cooperazione operaia, confortato dalla dottrina sociale della Chiesa, perde consistenza e capacità di presa su questa realtà storica, che subisce i ritmi di una accelerazione pressoché incontrollabile. Ma la permanenza di quel *cristiano* nella denominazione del partito non avrebbe portato ai pericolosi equivoci di una identificazione ideologica di un fatto di fede con una politica, che con la fede aveva ben poco a che fare? Vecchia ma sempre attuale questione, che è alla origine dei tanti dissensi e turbamenti all'interno del mondo cattolico, quando di quel *cristiano* non si accetti solo il significato corrente di un comportamento di civiltà e di cultura. Ciò che non era assolutamente nell'accezione di Leone XIII, quando autorizzò l'uso del termine.

Non vorremmo peccare di economicismo vedendo in questa assunzione dello sviluppo come cardine della politica l'aspetto nuovo e caratterizzante della DC. Partito dello sviluppo nel bene e nel male, la DC ha sempre conservato, in qualche modo e secondo fasi alterne, un legame con la società civile, legame che le ha consentito le più diverse e complicate articolazioni con i grandi movimenti della base. La sua capacità di mediare o anche solo di garantire la coesistenza di spinte sociali al suo interno, è indubbia. Come anche è innegabile la sua resistenza ai tentativi di interpretarne il ruolo politico nella vecchia chiave clericomoderata. La storia delle sue correnti, da Iniziativa democratica alla Base, è in tal senso rivelatrice della tendenza comune a rifiutare ritorni bloccardi. È chiaro che una conversione del genere non è più possibile nel momento in cui il partito è diventato il luogo di riferimento e di elaborazione centrale della politica di sviluppo e che il rapporto con il mondo cattolico è profondamente mutato.

Siamo definitivamente usciti, culturalmente, ideologicamente e socialmente dagli schemi del Risorgimento. I problemi nostri non sono più quelli dell'età giolittiana: emarginazione sociale di massa, esplosione demografica, tutela delle risorse, Mercato Comune, per non dire altro, propongono uno Stato e una politica di dimensioni e strutture tali da rendere antistorico e assurdo il ritorno ad ideologie moderate, proprie

di una fase primitiva della crescita capitalistica. Quanto è avvenuto dal 1929 ad oggi, con accelerazioni progressive, ha cambiato la stessa anima del capitalismo, ove ingigantendolo in forme che escono dalla misura degli Stati, ove modificandolo via via in un complesso di funzioni, servizi e utilità di interesse pubblico. Quando si parla della DC si adopera molto spesso un linguaggio desunto dalla terminologia politica post-risorgimentale. Ma in tal caso si scambiano nostalgie, sogni e speranze per realtà.

La nuova fase dello sviluppo sollecita la DC ad appropriarsi di un nuovo linguaggio politico-economico estraneo ormai alla dottrina sociale tradizionale della Chiesa, e aderente ai temi e ai problemi che sono comuni al capitalismo centro-europeo. Questa trasformazione avviene però più attraverso la pratica di governo che attraverso una consapevolezza programmatica sulle forme e sugli indirizzi di una industrializzazione di massa. Non ha più limiti la fiducia in uno sviluppo del capitalismo che si autodetermina dal suo interno. A nostro modo di vedere è avvenuto nella DC un singolare capovolgimento rispetto alla mentalità tradizionale del cattolico sociale di fine Ottocento. Questi non assumeva mai la legge del mercato e il principio della libera intrapresa come inviolabili, non ne faceva mai un ideale fisso e inamovibile. Ciò invece è avvenuto con la DC degasperiana, la quale si è trovata a far quasi da Marta e Maddalena nella politica economica italiana dopo il '60: da un lato doveva difendere l'invulnerabilità del sistema, dall'altro non poteva non cedere alla pressione sempre più selvaggia dei sindacati, che dichiaravano guerra al profitto, ma compromettevano la produttività sicuri di colpire così il sistema capitalistico, emblematicamente identificato come il sistema in assoluto dello sfruttamento. Non diversamente accadeva nel settore della mano pubblica, deviata verso forme di gestione che rispondevano più a valutazioni politiche che economiche, a scapito dell'efficienza dell'impresa e dell'uso delle risorse. A poco a poco sullo Stato imprenditoriale cresceva lo Stato assistenziale, carico degli attributi di una specie nuova di socialità, quella di massa, che in nome di oscure solidarietà, nascondeva i difetti del sistema. Si consentì così che attorno alla mano pubblica si infittisse ogni forma di parassitismi. In queste circostanze si delineò un lento processo di assimilazione della funzione politica in quella della gestione del potere, con le conseguenze ben note: la macchina dello Stato e del parastato si partitizzarono. Nemmeno con il centro-sinistra si modificò il modo di governare. Il centro-sinistra nacque dal riconoscimento dell'impossibilità di gestire un'espansione produttiva di grande Paese indu-

striale, escludendo dalla responsabilità del potere quel socialismo, che sembrava oramai convertito alle concezioni più moderne di una regolamentazione economica dei meccanismi della produzione capitalistica. Senza negare la positività dell'esperienza del centro-sinistra, anche sul piano dell'allargamento della classe dirigente e del più ampio coinvolgimento di ceti attivi a livello anche locale nell'esercizio del governo, non si può tacere che la prassi di governo fu troppo spesso intesa come lottizzazione del potere e che la collaborazione si trasformò in gara, se non quando in rissa, per l'accaparramento di fette dello Stato, ad uso e consumo della propria parte politica. Il clientelismo ne è stata la conseguenza: non il clientelismo dell'età trasformista, prodotto del potere agrario nelle campagne, ma il clientelismo come processo di aggregazione di grosse sacche corporative di interessi tra capitale pubblico e mondo operaio, con effetti sempre più negativi fino alla minaccia di esplosioni anarcoidi specialmente nel Mezzogiorno. Lo Stato è costretto ad aumentare la sua "socialità" nel tentativo di assorbire e contenere l'espansione mostruosa del settore terziario, di una produzione, cioè, di forze intellettuali di massa che, in modo particolare nel Sud restano legate a strutture del sapere arretrate, insufficienti, chiuse in sé, non collegate con la storia e le esigenze del territorio. Il problema dell'occupazione eccedente diventa assillante.

Dalla responsabilità delle condizioni aziendali che rientravano nella mano pubblica si passava gradualmente all'irresponsabilità delle stesse, a una sorta di giustificazionismo delle perdite in nome del mantenimento dei livelli occupazionali. Lo Stato diventava sempre di più ente accumulatore di passività e di gestioni parassitarie, e sempre meno ente diretto a garantire i modi migliori per la crescita della produttività nazionale. Tuttavia, mai come negli anni successivi al 1950 si parlò tanto di piani di lavoro, di programmazione e di piani dello sviluppo. Oggi torniamo a parlare di problemi dell'organizzazione dello Stato e di delimitazioni dei ruoli del pubblico e privato, ma il clima è diverso da quello degli anni '50. Nella convulsa e informe situazione politica d'oggi emergono, generalizzati, stati emotivi e mentali di insoddisfazione verso il paternalismo di Stato, ed esigenze di base tendenti ad una più libera articolazione della vita pubblica, ad un'economia programmata, ma al tempo stesso meno affastellata da pesi e più fiduciosa nell'esercizio dell'iniziativa privata. Non è questione di cambiare lo Stato, ma è questione di cambiare il suo rapporto con la società civile. Indubbiamente lo Stato che abbiamo avanti a noi è ancora lo Stato nato dalla Resistenza, frutto della collaborazione fra le forze dell'an-

tifascismo. Ma le sue condizioni di vita sono indubbiamente diverse. Purtroppo sulla sua intangibilità non tutti sono disposti a giurare. Non dimentichiamo che c'è una realtà assai vasta del Paese che, senza ricorrere alla violenza, ignora però questo Stato; una realtà sociale che ha un'altra cultura, un altro linguaggio che non rientra assolutamente negli schemi delle culture egemoni della Resistenza. I grandi partiti di massa appaiono come corpi separati, incapaci di incidere in questa nuova realtà, di attrarla e trasformarla in qualche modo. Aldo Moro aveva ben capito questa drammatica situazione. Troppo a lungo i grandi partiti di massa si sono combattuti non tenendo conto di quanto avveniva ai loro fianchi. Essi perdevano in intelligenza critica a mano a mano che si trasformavano in enormi serbatoi di voti, congelati nell'attesa di un confronto finale, sempre rinviato.

Anche le funzioni dello Stato si sono trasformate, appesantendosi più di quanto lo stesso Luigi Sturzo abbia potuto prevedere nella sua rigorosa e insistente polemica antistatalistica. Abbiamo uno Stato sovraccarico di compiti e di responsabilità, che costituiscono la remora più pesante alla possibilità di una ripresa economica; uno Stato che non garantisce più nulla, e la cui vitalità si estrinseca solo in una mostruosa macchina fiscale che stanca e scoraggia i ceti medi e ogni sana imprenditorialità. Ciò che Sturzo non aveva potuto prevedere si sta verificando: c'è una parte del Paese che s'è allontanata dallo Stato, che lo combatte in maniera irriducibile in nome di una cultura *diversa* da quella dei partiti egemoni. La polemica di Sturzo si dirigeva contro la classe dirigente, e denunciava le sue deviazioni statalistiche in nome di un'antica e collaudata tradizione meridionalista. La contestazione di cui parliamo non è dottrinarica, non ripete i caratteri propri di un'opposizione interna al sistema: è un'opposizione sociale con i caratteri di un populismo nuovo, *sui generis*, di estrazione piccolo borghese, per lo più espressione di vasti ceti vaganti al di fuori di ogni controllo dei partiti di massa. Non vorrei che si confondesse questo populismo, che cercheremo di analizzare, con l'altro, che riferiamo all'elefantiasi dello Stato burocrattizzato, allo Stato assistenziale mutualistico, allo Stato pensionato.

Un assistenzialismo massiccio e "imprevedente" nasconde oggi come un'enorme crosta il vero volto dello Stato. Per quanti sforzi si facciano in sede politica non riusciamo più a scorgere il volto del nostro Stato. La politica si arrende contro le pressioni di immensi corpi sociali, sindacalizzati, che costituiscono autentici intralci a quella vita di ricambio, di mobilità sociale, che resta pur sempre alla base dei processi

economici moderni. Lo Stato non è più in grado di garantire e di riformare una accumulazione originaria di capitale, se non a spese di quegli stessi ceti che ne dovrebbero essere i gestori e propulsori. Di questo populismo statalistico si fa colpa spesso alla tradizione democratica cristiana. Che nel capace e variegato corpo delle correnti cattoliche ci sia stato posto anche per un populismo rurale non può negarsi, lo abbiamo visto nelle pagine precedenti, ma ben altro è la tradizione democratica cristiana da Sturzo a De Gasperi, ben lontana da suggestioni e miti di società contadine. Possiamo parlare di una tradizione *sociale* cattolica, la quale ha finito per commettere allo Stato compiti che una volta appartenevano al campo delle organizzazioni economiche di massa; dalle casse rurali alla cooperazione. Ho l'impressione, però, che la dilatazione del sociale a carico dello Stato non sia il prodotto specifico di una cultura cattolica, quanto dell'evoluzione di quel burocraticismo che si era già sviluppato sotto il fascismo e che aveva abituato ad accettare come normale la dilatazione della spesa pubblica per sostenere la macchinosa politica dei consensi popolari al regime. Non vorrei spingermi più in là, ma è certo che il fascismo ha distrutto non solo quanto il popolarismo aveva assorbito dalla tradizione cattolico-liberale e dalla tradizione meridionalista, ma ha finito per spostare dalla società civile allo Stato il centro gravitazionale delle scelte economiche. Ma per evitare ogni possibilità di confusione, non vorrei parlare di populismo per quanto attiene alla "socialità dello Stato": sarebbe certamente scorretto e ingeneroso.

7. Il populismo contemporaneo: "quarta cultura" della società italiana?

La cultura populistica di cui oggi parliamo, e che efficacemente l'amico De Felice chiama la "quarta cultura" dopo quella liberale, cattolica e marxista, non ha niente a che vedere non solo con la "socialità di Stato", ma nemmeno con il populismo tradizionale, ottocentesco. Questo era legato alla ribellione delle campagne, era espressione della rivolta di un certo proletariato rurale contro la città e l'industria. Esso disdegnava la politica, si poneva fuori della dinamica del pensiero democratico liberale moderno, era antiproduttivistico e anticapitalistico, era anarchico o operaista. Il populismo contemporaneo non nasce dall'evoluzione di un determinato partito o di una sola classe: alla sua origine c'è una profonda crisi morale e ideologica, che in buona parte coinvolge settori e gruppi sociali eterogenei, una volta egemonizzati dai

modelli offerti dalla storia mitica del socialismo marxista leninista. Dalla decomposizione dei modelli prima sovietico, poi cinese, quindi castrista e vietnamita sono emerse le ricerche per un socialismo *esistenziale*, vissuto al livello di una partecipazione comunitaria immediata e quotidiana, sono emerse le forme di comportamenti e di linguaggio egualitarista e plebeo che noi tutti conosciamo.

Non vi è dubbio che l'alveo composito di questo nuovo populismo, che non rientra, anzi evade dagli schemi marxistici, si alimenta anche degli apporti che derivano dalla stanchezza e dallo stato di anemia delle strutture del capitalismo occidentale, e in particolare, di quello italiano. Un ecologismo idealizzato si accompagna per lo più alle manifestazioni di questo nuovo populismo, che ha trovato il suo spazio non nella frattura dei rapporti città-campagna, ma all'interno del processo di crisi, che ha colpito lo sviluppo della città moderna, con i suoi massicci inurbamenti, con lo sfaldarsi di strutture aggreganti e formative secolari, come la parrocchia e la scuola, con l'appannamento delle forme di autogoverno locale, compromesse, specialmente nel Mezzogiorno, dalle torbide abitudini alle pratiche del clientelismo pubblico e privato. Insomma, più che un'ideologia populista riferibile a una tradizione determinata e a un partito, c'è una mentalità, un modo di vita populistico, che è l'aspetto più appariscente e traumatico di una crescita tumultuosa e caotica di un'emarginazione sociale, a carattere urbano, che investe la società civile, ridotta a cittadella esangue di tradizioni e comportamenti che tutto sommato dobbiamo ritenere appartengano ancora alla tradizione del pensiero liberale.

In queste condizioni, ogni operazione di sintesi politica e culturale riesce difficile, se non disperata. La debolezza delle nostre strutture democratiche; la pressione violenta esercitata dagli scatenamenti populistici, che a livello di mentalità sono stati sempre diffusi tra noi e frieri di avventurismo anarcoide; la burocratizzazione eccessiva delle macchine dei partiti e dei sindacati, che hanno alterato e nullificato i modi originari e più corretti della formazione della volontà politica, non sono fattori che facilitano un'operazione di sintesi, specialmente quando la spinta sociale sembra dirigersi nel senso di una divaricazione ideologica, frontale, del Paese.

Tuttavia, a noi sembra di poter scorgere anche fuori e dentro questa imperversante mentalità populistica, taluni significati critici, che al politico non dovrebbero sfuggire e che certamente non sono riducibili a una dimensione puramente collettivistica e totalitaria. Ad esempio, la critica contro la burocratizzazione dei sindacati e la tendenza contro la

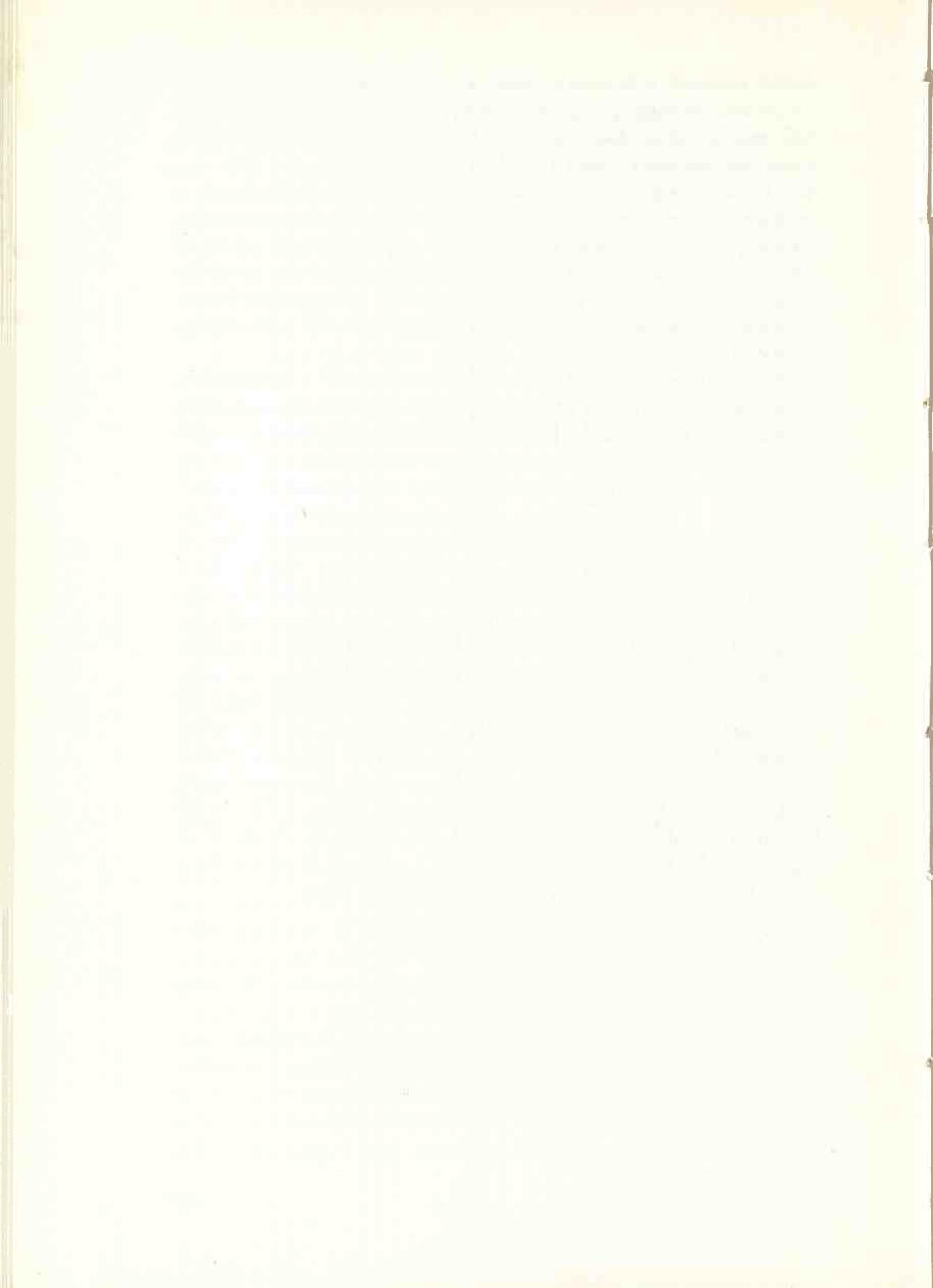
corporativizzazione delle masse occupate. L'esistenza di un potere burocratico, anche nei sindacati, pagato per altro automaticamente con i prelievi dalla busta paga degli operai, è certamente fra i fattori più gravi della permanenza della attuale depressione economica. In breve, la ribellione diffusa contro i numerosi nodi corporativi e usurari che hanno irrigidito la macchina produttiva rappresenta un dato importante della situazione psicologica del Paese, che culturalmente è rilevabile solo in una prospettiva politica che recuperi in qualche modo la capacità e il linguaggio di una autentica prassi di libertà e di democrazia. Lo "Stato che provvede a tutto" ha finito per soffocare la società civile, per nasconderla ed umiliarla dietro la coltre di migliaia di protezioni e di compromessi. La società civile non vive di vita propria; è possibile individuare anche in certe scelte populistiche la maniera anomala, se si vuole, con cui la società civile tende a sottrarsi al peso di questa coltre. Non vorrei peccare né di pessimismo né di ottimismo. Ma non v'è dubbio che non c'è solo la violenza nel nostro Paese, e che il dato nuovo della situazione è questa maggiore coscienza che la via della libertà è la via della progressiva liberazione dell'economia e della politica dai ricatti e dai pesi delle varie rendite parassitarie che si sono annidati come cancri all'interno della struttura politica e civile del Paese. A questa "maggiore coscienza", nella quale è implicita una visione dello Stato che è certamente diverso dallo Stato-pensione, dallo Stato-assistenza, dallo Stato-previdenziale, che conosciamo, non corrisponde certamente, oggi come oggi, una politica.

Questa "maggiore coscienza" pur viva e presente in larghi strati dei ceti medi e operai, è ancora disoccupata, non ha trovato cioè la forza politica che la interpreti e la realizzi in prassi di governo. Le condizioni perché una politica del genere si realizzi non sono facili: pesa la generale crisi economica del sistema occidentale, che spinge verso forme di austerità di tipo populistico, di spartizione della povertà, di ripiegamento corporativo e mutualistico, non a caso accompagnate dalla crescente diffusione di mentalità religiose sincretiste orientaleggianti, comunque lontane dai rischi della religiosità cristiana, che fa perno nelle scelte della persona, nel sentimento di una libertà interiore impegnata e dinamica. Non vi è dubbio che oggi sono aumentati proprio a livello della società civile gli spazi di libertà e di autonomia, che pretendono un discorso politico e ideologico nuovo, un linguaggio non da "socialità di Stato", non tributario dell'economicismo statalistico per il quale lo Stato è diventato di nuovo *tutto*, non stancamente ripetitivo delle formule ideologiche, che chiudono i partiti in corpi separati. L'aspi-

razione crescente è ad un linguaggio innovativo, ad una "qualità politica" nuova che forse, per quanto attiene al mondo cattolico, solo il polarismo sturziano seppe dare, con le sue prospettive pluralistiche e la sua apertura senza riserve verso la tradizione laica.

Non basta certo proporre uno schema di governo per allontanare o attenuare il peso di una crisi che ha radici così profonde con sconcertanti implicazioni psicologiche e religiose. Non vorremmo essere al punto di registrare una situazione di fantapolitica, con una economia industrializzata secondo i più avanzati modelli di sviluppo tecnologico, ma separata totalmente da una società, che vive in una sorta di fuga dal sistema.

La ricerca di una tradizione, che arricchisca i partiti e li rinnovi in una più ampia e profonda consapevolezza dei problemi che angustiano la nostra civiltà – da quello delle risorse all'altro dell'inflazione – e che consenta una sintesi politico-culturale che riconcili società civile e Stato, credo sia il compito più urgente di oggi. Una tradizione non si costruisce dall'oggi al domani, non si fa con materiali di accatto, desunti da situazioni superate e vecchie, che prolungherebbero solo lo stato di asfissia in cui vive oggi la politica. Gli stessi estenuanti discorsi che si fanno sul "compromesso storico" non costituiscono minimamente una risposta alla cosiddetta "quarta cultura", sono anzi ad essa del tutto estranei. La linea del compromesso storico entra nel gioco dei tradizionali antagonismi fra le due culture, la marxista togliattiana e la cattolica degasperiana, di cui si è detto agli inizi, e ipotizza una fissità del fatto religioso, un'identità preconciliare della Chiesa che non esiste. Questa politica si muove ancora oggi nel chiuso di laboratori ideologici, che non riescono a confrontarsi del tutto con la situazione morale e psicologica del Paese. Il nostro vuol essere solo un atto di fiducia che la politica esca dai vecchi laboratori e che riconquisti il coraggio di un confronto nella libertà e per la libertà con i problemi di questa drammatica fase storica che attraversa la vita del nostro Paese.



QUADERNI PUBBLICATI

1. Censis, "Mobilità e mercato del lavoro",
*Ipotesi di revisione delle politiche di avviamento al lavoro
e di garanzia economica per i disoccupati.*
2. Censis, "Mobilità e mercato del lavoro",
Ipotesi di un diverso regime dell'anzianità di lavoro.
3. Censis, "Mobilità e mercato del lavoro",
Ipotesi di intervento sulla durata e distribuzione del tempo di lavoro.
4. Censis, "Mobilità e mercato del lavoro",
*Linee di intervento diretto a favore di una politica attiva
della mobilità del lavoro.
Linee di approccio a un'ipotesi di salario familiare.*
5. Censis, "Mobilità e mercato del lavoro",
I caratteri della partecipazione al lavoro nella società italiana.
6. "La programmazione regionale: il caso del Piemonte",
A. Viglione, S. Lombardini, G. Frignani, C. Simonelli,
Obiettivi e problemi della programmazione regionale piemontese.
7. "La programmazione regionale: il caso del Piemonte",
G. Maspoli, G. Tamietto, B. Ferraris,
Il rilancio dell'agricoltura piemontese.
8. "La programmazione regionale: il caso del Piemonte",
R. Cominotti, S. Bajardi, A. Benadì,
*L'industria piemontese,
soggetto attivo e utente della programmazione regionale.*
9. R. Caporale, R. Döbert,
Religione moderna e movimenti religiosi.

10. Istituto Affari Internazionali,
Prospettive dell'integrazione economica europea.
11. "La programmazione regionale: il caso del Piemonte",
M. Rey, A. Gandolfi, L. Passoni,
Finanza regionale e finanza locale.
12. G. Carli, G. Guarino, G. Ferri, U. Agnelli,
"Libertà economiche e libertà politiche. Riforma dell'impresa e
e riforma dello Stato".
(Relazioni introduttive al Convegno del 17-18 giugno 1977).
13. *Regioni: verso la seconda fase,*
Sintesi di un dibattito.
- 14 "Lavoro manuale e lavoro intellettuale",
E. Gorrieri,
Il trattamento del lavoro manuale in Italia e le sue conseguenze.
15. "Libertà economiche e libertà politiche. Riforma dell'impresa e
riforma dello Stato",
Sintesi di un dibattito.
16. "Gestione decentrata dello sviluppo e le imprese minori",
A. Bagnasco, P. Cucchi, E. Jalla,
Organizzazione territoriale dell'industria manifatturiera in Italia.
17. "Gestione decentrata dello sviluppo e le imprese minori",
B. Cori, G. Cortesi,
Prato: frammentazione e integrazione di un bacino tessile.
18. "Lavoro manuale e lavoro intellettuale",
L. Firpo,
Il concetto del lavoro. Ieri, oggi, domani.
19. L. Levi, S. Pistone, D. Coombes,
L'influenza dell'elezione europea sul sistema dei partiti.
20. C. Paracone, G. Nicoletti, S. Maurino,
Servizi sociali: autonomie locali e volontariato. Un'ipotesi di lavoro.
21. R. B. Freeman,
*Declino del valore economico dell'istruzione superiore
nel sistema sociale americano.*

22. "Il modello di Torino",
V. Caramelli, N. Rossi, V. Siesto,
Prezzi e produzione nei settori produttori di beni commerciabili e non commerciabili in Italia: 1960-1976.
23. "Parlamento e informazione",
C. Macchitella,
Gli apparati informativi del Parlamento inglese.
24. G. Brosio, D. Hyman, W. Santagata,
*Gli enti locali fra riforma tributaria, inflazione e movimenti urbani.
Un contributo all'analisi del dissesto della finanza locale.*
25. "Il modello di Torino",
V. Caramelli,
*Approcci alternativi alla bilancia dei pagamenti:
alcune considerazioni sulla loro rilevanza per il caso italiano.*
26. "Parlamento e informazione",
S. Vannucci,
Gli apparati informativi del Congresso degli Stati Uniti d'America.
27. "Il modello di Torino",
P. G. Motta, N. Rossi,
La funzione dei salari in Italia: una rassegna della evidenza empirica.
28. "Il modello di Torino",
P. G. Motta,
*La funzione del consumo:
una breve rassegna della evidenza empirica per l'Italia.*
29. "Autonomia finanziaria del governo locale",
B. Gatti,
La finanza locale tra economia e istituzioni.
30. « Gestione decentrata dello sviluppo e le imprese minori »,
R. Artioli, R. Barberis, F. Iano,
L'economia delle piccole e medie industrie in Italia.
31. « Autonomia finanziaria del Governo locale »,
G. Brosio, G. Pola, M. Rey,
La finanza locale nelle esperienze dei principali paesi occidentali.
32. « Il modello di Torino »,
V. Siesto, N. Rossi,
Documentazione statistica.

33. « Autonomia finanziaria del Governo locale »,

M. Rey,

Agenda per la riforma della finanza locale.

34. « Gestione decentrata dello sviluppo e le imprese minori »,

B. Cori,

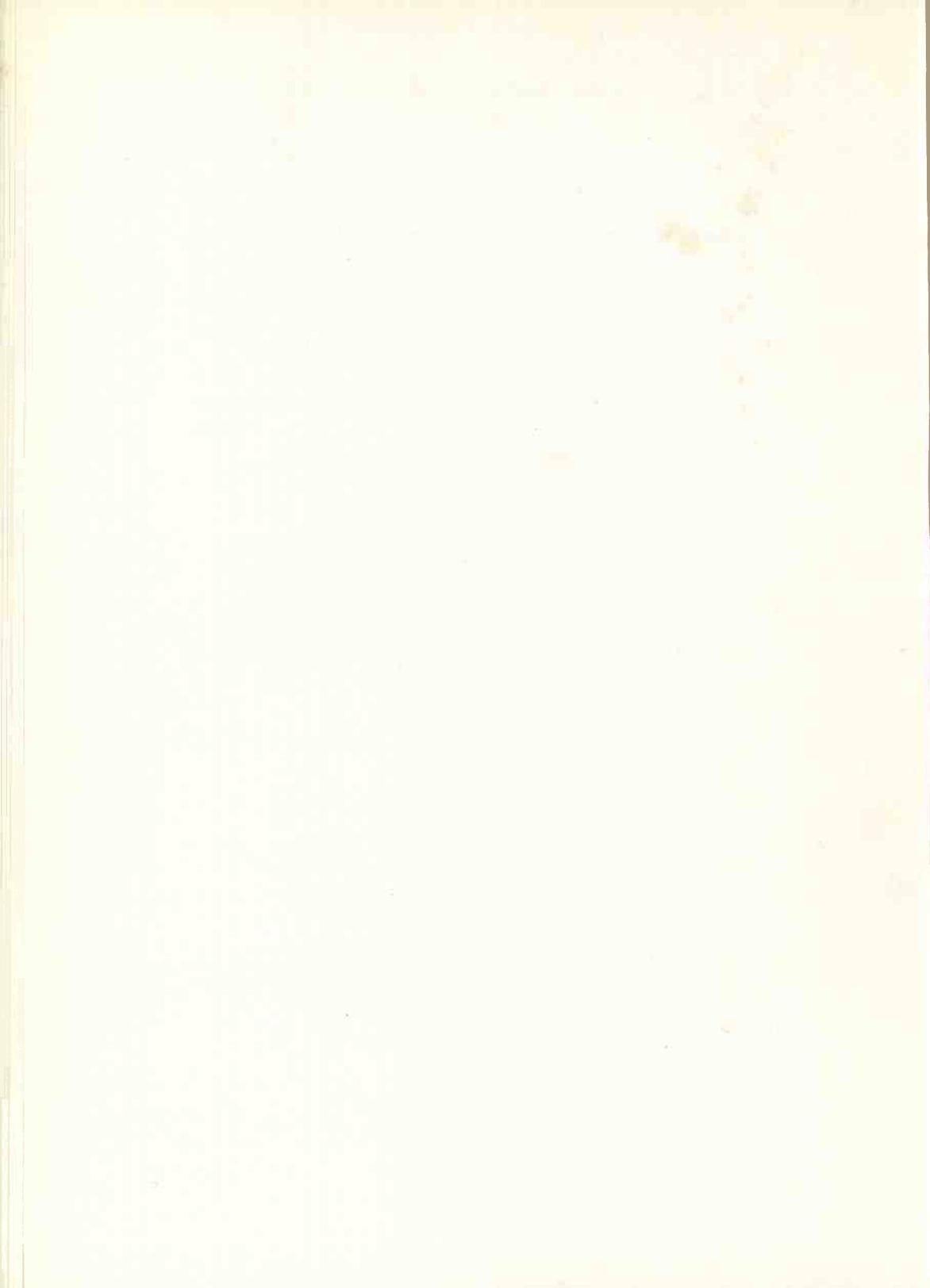
Le piccole e medie industrie in Italia: aspetti territoriali e settoriali.

35. Censis,

Nuovi orientamenti di politica sociale in Gran Bretagna, Svezia e Francia.

36. G. De Rosa,

Dal Cattolicesimo Liberale alla Democrazia Cristiana del secondo dopoguerra.







*Fondazione
Giovanni Agnelli*

309948

Via Ormea, 37 - 10125 TORINO
Telef. (011) 65.86.66 - 65.87.65



L. 2.500