



DEMOCRAZIA



I LABURISTI CRISTIANI E I DEMOCRISTIANI

di Giovanni Bianchi



eremo e metropoli
edizioni

CRISTIANA

Eremo e Metropoli
Saggi

Nota sul Copyright:

Tutti i diritti d'autore e connessi alla presente opera appartengono all'autore Giovanni Bianchi.

L'opera per volontà degli autori e dell'editore è rilasciata nei termini della licenza:

Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 3.0 Italia.

Per leggere una copia della licenza visita il sito web
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/it/>



Progetto grafico e copertina: www.walterferrario.it

I LABURISTI CRISTIANI E I DEMOCRISTIANI

di Giovanni Bianchi



eremo e metropoli
edizioni

Sesto San Giovanni, agosto 2014

*s'alza il dolore e tenerezza scende:
senza Confiteor non si sale altare*

Clemente Rebora, Curriculum Vitae

Sommario

Alla fine di un ciclo	13
Nella stagione del disordine	13
Exit strategy?	14
Il riformismo cattolico-democratico	17
La profezia di De Luca	18
L'Ulivo come occasione (mancata)	20
Dopo Toti	22
Un Paese di "diversamente credenti"	27
Il PD come luogo ideologico	30
Gratuità e militanza	31
Crucialità della testimonianza	33
La grande fuga	36
I temi del ritorno	38
Partito e parte	40
Un punto di vista sulla storia	42
Il Paese oggi	49
Lavoro e cittadinanza	49
Sviluppo e lavoro	52
Lavoro e diritti	53
La sfida della povertà	55

Il magistero di Alcide De Gasperi	57
La distanza	57
Le ragioni della memoria	60
Lo stile	61
Il mito degasperiano	62
Le lettere	64
La dottrina sociale della Chiesa	65
Le tre forme	66
Il popolarismo	67
Il laburismo cristiano	68
Lo Stato non crea la società	70
Le difficoltà	72
Il rapporto con Dossetti	73
Lo scambio epistolare	75
La spiritualità di De Gasperi	77
Perché non cessa la contesa su Dossetti	81
La sconfitta	81
Alla fine di un ciclo politico	83
Il patriottismo costituzionale	88
Il monaco	92
La fine della cristianità	93
Il confronto con De Gasperi	96
Le ragioni di fondo	97
La politica	99
La lezione dossettiana	101
Vocazione e professione	105
La triade	109
Il merito di Vincenzo Saba	109
Ermanno Gorrieri: l'ultimo dei mohicani	119
Quale riformismo	119
Politico e studioso	122

Una “sinistra ragionevole”	124
Una sola legislatura	126
Il welfare italiano	129
Riformatore cristiano	133
Dopo Moro, Sturzo	135
La “questione Moro” è ancora aperta	136
La lezione di Aldo Moro	140
Il senso dello Stato democratico	142
Due grandi mobilitazioni	144
Zaccagnini: il profeta mite	147
La lettera al figlio	147
Il rapporto tra verità e politica	149
La memoria del Sessantotto	151
Il vento del Concilio	153
Il ruolo dei cattolici	155
Pensare Martinazzoli	159
L’eccezione del personaggio	159
Un politico particolare	161
In che senso cattolico?	162
Un curriculum normale	163
Un cattolico liberale	164
La riflessione su Aldo Moro	167
Centrale il tema dell’innovazione	168
Il rapporto con il popolarismo	170
L’incontro tra le culture	173
Quell’aprile	174
Il popolarismo come esperienza	176
Il ritorno a Sturzo	178
La confessionalità del partito	179
Le autonomie locali	181

Alla fine di un ciclo

Nella stagione del disordine

Anche il cattolicesimo democratico, come tutti i riformismi nella stagione del disordine, si muove tra il disagio dell'esistenza e il crollo del mito del benessere. Mentre un ciclo politico sembra congedarsi: nelle visioni del mondo, nei rapporti economici e sociali, nell'usura delle istituzioni democratiche, nelle regole elettorali. A chi cerca i segni per una uscita la stessa crisi finanziaria suggerisce di andare oltre l'orizzonte di una avidità senza meta che non sia il proprio impulso ad accumulare, rendendo insopportabili le disuguaglianze e accendendo ovunque i focolai dell'indignazione. Mentre una scienza economica arrivata al capolinea tenta invano un recupero di scientificità ed autostima rifugiandosi in modelli matematici cui assegna una improbabile funzione rassicurante e salvifica.

Si succedono frattanto tensioni tumultuose che interrogano le possibilità di queste democrazie in difficoltà e in evoluzione. Qui passa il confine tra politica e antipolitica. E verosimilmente anche quello tra democrazia e poliarchia.

Sono mutati anche il capro espiatorio e il mantra: i cittadini non prendono le distanze dalla politica perché è una "cosa sporca", ma perché è una "cosa inutile". Profittevole per una "casta" che in essa si è costituita e ne campa. E il suo prezzo non può che apparire insopportabile. Chi paga con rammarico una parcella salata al dentista

lo fa comunque perché è convinto che senza denti sani o dentiera la salute sia a rischio. Di una politica inutile e molto costosa si vorrebbe invece fare a meno. Inutile che Scalfari si arrabbi¹: i cittadini esasperati sanno benissimo che non esiste oggi al mondo democrazia senza partiti, ma la loro indignazione si rivolge a *questi* partiti, e per risentimento e voglia di uscire dal guado talvolta votano Grillo. La critica più aspra è del resto rivolta direttamente ai partiti per la loro incapacità a incanalare partecipazione e creare classe dirigente: più antipartitica che antipolitica. Questo è il fondamento non tutto qualunquistico del qualunquistico “sono tutti lo stesso”.

Exit strategy?

Exit strategy? Un discorso davvero prematuro se si dimentica che un governo democratico del mondo globalizzato ancora chiede di essere pensato: un governo non bancario né tecnico. Vi si è cimentato il documento del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace del 2011², osservando che “si tratta di un’Autorità dall’orizzonte planetario, che non può essere imposta con la forza, ma dovrebbe essere espressione di un accordo libero e condiviso, oltre che delle esigenze permanenti e storiche del bene comune mondiale e non frutto di coercizione o di violenze. Essa dovrebbe sorgere da un processo di maturazione progressiva delle coscienze e delle libertà, nonché dalla consapevolezza di crescenti responsabilità.”³

Un volo alto e un respiro profondo, che rimandano in ogni caso alle difficoltà e alle aporie della crisi in atto. La crisi infatti ha due fronti principali: le disuguaglianze globali; i debiti privati delle banche scaricati sui bilanci pubblici dello Stato.

È in tal modo finita la stagione del “più società e meno Stato”. An-

1 Eugenio Scalfari, *La rabbia dei barbari, chi urla e chi spara*, “la Repubblica”, domenica 13 maggio 2012, p. 27.

2 Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Per una riforma del sistema finanziario e monetario internazionale nella prospettiva di un’ autorità pubblica a competenza universale*, Città del Vaticano 2011, p. 2.

3 Ivi, p. 7.

che se questi Stati sono a loro volta nel recinto della loro sovranità sempre più fuori gioco, in difficoltà nel reggere la pressione e il confronto con i grandi organismi finanziari che ne ignorano i confini. Né ha risolto il problema la modalità con la quale gli Stati stessi sono corsi ai ripari, stabilendo nella crisi rapporti sovranazionali, accordi che alludono a un superamento di fatto dei sacri confini della Patria. A ben guardare si tratta di una previsione ripetuta nell'immediato dopoguerra dai due grandi italiani che hanno pensato Europa: Alcide De Gasperi e Altiero Spinelli, perché entrambi consideravano esplicitamente la Comunità e l'Unione come un passo verso un governo mondiale. Una prospettiva che sembra rimasta nelle corde purtroppo soltanto della diplomazia vaticana, avvantaggiata per così dire dalla leggerezza del peso statale delle sue dimensioni. Il problema dunque rimanda insieme al ruolo tuttora imprescindibile di questi Stati, ma forza la prospettiva e la realtà a prendere comunque le mosse da essi per trascenderne la dimensione. E va detto che nel novero delle culture politiche italiane il cattolicesimo democratico mantiene tensioni e prospettive in sintonia con l'orizzonte così abbozzato e che la crisi, malgrado se stessa, pare avere aperto. In questo orizzonte a campeggiare è l'esigenza di nuove istituzioni politiche globali. Quelle appunto evocate dal citato documento del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace del 2011. Senza l'intervento razionalizzatore, legittimatore e securizzatore delle istituzioni non si dà iniziativa né inclusiva, né coesa, né capace di motivare un *idem sentire* in grado di confrontarsi con il mondo globale accettandone le sfide e criticandone le modalità in vista di una ristrutturazione ambiziosamente politica.

La comprensione della crisi indugia invece in superficie, mentre il persistere e l'acuirsi delle disuguaglianze ostenta la sua insopportabile progressione geometrica. Urgono la crisi del lavoro, la diffusione del precariato gabellato come flessibilità, la liquidazione del tessuto industriale italiano, la diffusione e il controllo delle nuove tecnologie fino al grande imbroglio del capitalismo per procura: altrettanti tasselli di un disegno politico ed economico che si precisa soltanto ora, e che potremmo definire, con le parole di Nadia Urbinati, come la

“depoliticizzazione delle relazioni economiche”. In sostanza, infranto il patto keynesiano di convivenza fra democrazia e capitalismo, ci troviamo di fronte ad una reazione ormai trentennale delle forze del capitale: una reazione insieme ideologica, culturale e politica, mirante a ridurre il peso dei ceti sociali più deboli nell'architettura della società. Tutto con il beneplacito ed anzi il contributo militante della politica, giacché sarebbe stato impossibile smantellare progressivamente i meccanismi di tutela dei diritti dei lavoratori e le impalcature portanti dello Stato Sociale se non fossero intervenute in tal senso decisioni governative e legislative, che hanno avuto come battistrada governi conservatori quali quelli di Margaret Thatcher nel Regno Unito e di Ronald Reagan negli Usa, cui tuttavia si sono uniti gli esponenti di una sinistra presuntivamente riformista. Per l'Italia ha voluto dire, tra l'altro, mettere tra parentesi la stessa radice del “welfare costituzionale” del 1948 ed espellere dall'orizzonte riformista le Partecipazioni Statali: non proprio un esperimento insignificante, anche se finito malamente in “razza padrona”. Non a caso nell'occhio del ciclone globale è finito come bersaglio grosso il welfare europeo (Romano Prodi lo definì “la più grande invenzione politica” del Vecchio Continente) che costituisce con tutta evidenza l'obiettivo privilegiato dei mercati e delle agenzie di rating che ne rappresentano la non neutrale avanguardia scoutistica. Parallelo – quasi un controcanto – il percorso dei riformismi europei, di qua e di là della Manica: dalla coppia Blair-Giddens al tedesco Ulrich Beck (che ha aperto con un lungo articolo una riflessione autocritica che postula un cambio di marcia con diverse categorie analitiche e nuovi scenari), fino a consegnarci un riformismo ossessionato dalla ricerca delle compatibilità, per cui, alla fine del percorso, è possibile constatare che le riforme compatibili le fanno il capitale e i suoi professori.

Il riformismo cattolico-democratico

È in questo quadro che l'esperienza storica e il deposito culturale del riformismo cattolico-democratico vengono chiamati a riconsiderarsi. Prima questione. Per un rilancio possibile dobbiamo sopportare e leggere questo disordine. La cosa è assai più coinvolgente di quanto non appaia a prima vista. Seconda questione. Il mutamento è davvero grande e attraversa tutta questa politica come una lama. Come già scriveva David Bidussa nel novembre del 2001: "Prima si era dentro e rispetto a qualcosa, questo qualcosa non c'è più ... La storia ha diviso anche noi, che siamo tutti in trincea, ma ciascuno nella sua"⁴... Frammentazione e insufficienza dunque della cultura politica. Insufficienza della politica come interpretazione dello stare al mondo in questa fase storica. Non è davvero poca cosa. Il termine "crisi" risulta consunto dall'uso. Il termine "transizione" si è fatto col tempo debolissimo.

Per queste ragioni non riusciamo più a comunicare politicamente. Perché le parole con cui diamo il nome alle cose che capitano non si fanno più capire, un po' perché sono insufficienti, un po' perché sono scollate dalle cose stesse, come se camminassero in parallelo. Così abbiamo pensato di riempire i nostri testi e il nostro linguaggio del termine "post". Post? Sì, postutto. Reduci? Sì, ma tutti e da un intero mondo. Una sorta di azzeramento della storia, così come dei linguaggi e della stessa geografia. "Siamo infatti immersi in una globalizzazione che non è solo nello spazio, ma anche nel tempo. Medio Evo e modernità in contemporanea, tutto si presenta ai nostri occhi, in una confusione di spazio e di tempo che, se non sappiamo leggerla, ci allarma e ci disorienta nelle nostre certezze."⁵

Sono anche mutati i "segni dei tempi" che l'enciclica giovannea "*Pacem in terris*" ci aveva consegnato come chiavi interpretative durante i lavori del Concilio Ecumenico Vaticano II, in una stagione caratterizzata dai grandi soggetti collettivi e dai loro movimenti. Ricordiamoli: il riscatto dei lavoratori, il movimento delle donne, il rag-

4 In Rosetta Stella, *Sopportare il disordine*, Marietti 1820, Genova 2005, p. 53.

5 Ivi, p. 54.

giungimento della dignità statale da parte dei popoli del cosiddetto Terzo Mondo. Quasi non se ne trova più traccia. L'attuale, nel nostro Paese e diversamente che in Nordafrica, non è una stagione di movimenti interpretati dai *dannati della terra*, ma di semplici mobilitazioni. Così nasce la depressione e lo sfarinamento dei soggetti collettivi. Una depressione e una frammentazione che ricadono tutte sulla politica.

Non basta ripetere come un mantra la parola "innovazione". Non bastano le ingegnerie organizzative. Si tratta di trovare un punto di vista che consenta una ricognizione del campo e di rielaborare strategie. Dobbiamo cioè dotarci di categorie che rendano intellegibili quelli che altrimenti restano dati muti consegnati alle statistiche.

Ci pare che la vicenda storica recente consenta di assumere come postazione dalla quale dirigere lo sguardo il Partito Democratico, nel quale le acque del cattolicesimo democratico sono non a caso confluite dopo molti cantieri e altrettante macerie. Per questo crediamo che il PD sia inevitabile come luogo dal quale fondare un punto di vista sul futuro e un punto di osservazione sul passato.

I due sguardi infatti si tengono: perché chi non sa da dove viene non sa neppure dove andare. Il PD è tuttavia accreditato di una discussa partenza, in grado di testimoniare di come ricominciare in politica sia un fatto complesso, collettivo, condiviso. Ne sapeva qualcosa Martinazzoli che dovendo restaurare il popolarismo ripeteva il verbo "ricominciare" come un mantra ossessivo. È l'esigenza che le antiche culture politiche del Paese (antiche, non vecchie) sappiano finalmente incontrarsi e dare luogo a un processo di meticcio.

Questa parola, "meticcio", non è nostra. L'abbiamo presa dal lessico del cardinale Angelo Scola, e siamo convinti se ne possa fare una bandiera anche politica.

La profezia di De Luca

Incontro e meticcio delle culture politiche sono possibili, e non da ieri. Lo pensava già un grande erudito curiale, non in odore di

progressismo, don Giuseppe De Luca, quando esprimeva la convinzione che la cultura laica e la cultura religiosa possano andare assieme sulla stessa barca. Figurarsi il popolarismo, che fin dall'inizio, nel pensiero del prete calatino, faceva dell'approccio laico ai problemi e della ispirazione religiosa una coppia moderna e sponsale. Al punto che la natura del cattolicesimo democratico – e del popolarismo che ne rappresenta la forma più compiuta – è tale da sporgersi costantemente verso un referente che è altro da sé: l'idea liberale per Sturzo, il laburismo per Dossetti⁶, un manzonismo non soltanto letterario per Mino Martinazzoli. Una circostanza che suggerisce che le principali “due culture” fondanti il PD possano andare insieme.

Addirittura, in molti casi, le “due culture” si sono già intrecciate fra loro in maniera tale che è molto difficile distinguerle, attraverso contaminazioni che in altri tempi sarebbero state giudicate fortemente indecenti. Si aggiungano gli apporti del pensiero al femminile, dell'approccio ecologico, di un riformismo socialista che ha preso le distanze dagli esiti del craxismo e quelli di una ricerca scientifica alla quale la politica non può più evitare di dare qualche forma anche istituzionale. Insomma, siamo messi davanti all'esigenza di pensare il cattolicesimo democratico in versione nuova, relazionale e colloquiale, a dimensione europea, e di pensarlo costantemente in rapporto con culture che sono altre da lui.

Osservazione che ci fa capire che la insufficienza della politica riguarda soprattutto *questa* politica e la nostra politica. Infatti la politica stessa, così come l'abbiamo conosciuta, quella dei diritti, della democrazia progressiva, eccetera, appare compiuta, e quindi in questo passaggio di millennio ci troviamo, per lo meno noi della nostra generazione, come inerti di fronte a una sorta di fase primordiale. Per questo è necessario ri-partire. E un partito che a qualche titolo si dice riformatore deve assumere una prospettiva critica per risultare costruttivo. Va detto che si tratta di ben altra

6 E' la suggestiva e documentata tesi di Vincenzo Saba in *Quella specie di laburismo cristiano. Dossetti, Pastore, Romani e l'alternativa a De Gasperi. 1946-1951*, Edizioni Lavoro, Roma 1996.

cosa rispetto al giovanilismo corrente e a un certo conformismo critico altrettanto corrente.

Ci spieghiamo senza pathos. Torniamo con la memoria all'aprile 2008, che anche per il PD è risultato il più crudele dei mesi. Ripensiamo alle liste elettorali. Alle inutili conversazioni notturne. Alle interminabili e inconcludenti telefonate. Il ceto politico in carica s'era inventato la "metempsicosi burocratica": nel senso che – quando finalmente si evitava di riproporre i soliti nomi e le solite facce – nella costruzione delle liste elettorali la logica e l'anima del funzionariato trasmigravano da volti e corpi di stagionati funzionari o notabili a volti e corpi di giovani funzionari. Non era un premio all'intelligenza. Nessun meticcio con l'induismo... La continuità esige controllo, attenta selezione. Con un esito esiziale: se il vecchio funzionario o notevole prima o poi toglierà il disturbo per volere dell'Altissimo, il giovane funzionario o notevole, scelto perché già vecchio di dentro, ce lo godiamo per mezzo secolo.

Non è necessario guardare all'Ungheria di Orbàn e di Fidesz per capire che il giovanilismo in quanto tale non funziona come soggetto riformatore.

L'Ulivo come occasione (mancata)

Può la memoria flirtare col divertissement? Spericolatamente ci proviamo. L'Ulivo è il momento storicamente più alto e più ricco di promesse che si offre al cattolicesimo democratico dopo il crollo della Democrazia Cristiana. Tempestivo e infedele (con se stesso). La necessaria complessità vi introduce il germe vanificatore fin dall'inizio. L'Ulivo sceglie sagacemente la via dell'ortoprassi, ma non si cura della teologia. Trova il miglior capitano di ventura disponibile a farsi re: Romano Prodi. Ha il profeta, genialissimo immaginatore di scenari: Nino Andreatta. Non cerca o forse non trova il teologo, e la vendetta del Libro lo azzopperà nel tempo breve (brevissimo).

Può esistere una ideologia plurale? Può l'ideologia lasciarsi alle spalle i pidocchi del settarismo che s'annidano nella sua criniera? Può

darsi nel postmoderno una religione politica senza Libro e senza teologia politica? Gli ex democristiani dubitano: hanno sostituito il loro libro già una volta tornando dalle Idee Ricostruttive di De Gasperi al discorso di Caltagirone di Sturzo. Mino Martinazzoli, che ci ha provato sul serio, si è ritirato nel tormentato esilio di Brescia. I suoi dubbi non nascono dalla psicologia, ma dal suo essere *totus politicus*.

L'Ulivo – dichiarando esplicitamente e saggiamente di non voler essere il secondo tempo del compromesso storico – ha tuttavia l'incredibile chance di condurre al coniugio le due grandi culture costituzionali: cattolici democratici (una genealogia che ha più sfumature del tronco democristiano) e comunisti: le due grandi culture che – con altre – hanno fondato l'idem sentire che, lacerato e vilipeso, tiene ancora insieme questi italiani.

E l'altra chiesa? Quel Pci che Occhetto ha provato a revisionare alla Bolognina per evitargli la subalternità a quel Craxi che con i metodi spicci di Ghino di Tacco (così ne fa la radiografia ogni giorno su “la Repubblica” Eugenio Scalfari) apre la strada scoscesa della Seconda Repubblica? Nell'altra chiesa ecco alla guida i dioscuri, o, per chi ama il fumetto, Bibì e Bibò. Walter Veltroni, aiutante di campo di Prodi nella battaglia dell'Ulivo (e invece avrebbe dovuto essere una guerra) non nasconde di preferire gli apocrifi kennediani. “Mai stato comunista”. Possiede l'affabulazione trascinatrice dei grandi revisionisti, ma non riesce a non apparire Paolo di Tarso agli occhi dei testardi conservatori farisei.

Massimo D'Alema è consapevole più di ogni altro dell'importanza del Libro, o almeno della chiesa. Non nasconde la preferenza per l'Antico Testamento, anche se lascia girare nei salotti mediatici la bufala di non avere mai letto Marx. Freme, e mal sopporta la Bologna ulivista. Va a esporre, in faccia a Romano, le sue 95 tesi a Gargonza, anche se non fa rima con Wittenberg. Alle ironie erasmiane di Umberto Eco, anche lui convenuto a Gargonza, ma sul fronte opposto, risponde piccato che gli intellettuali organici di ogni politica siamo noi: i professionisti del Partito. E, con una coerenza che ha cambiato inavvertitamente nome da comunista a socialdemocratica,

indica un'altra rotta, un'altra meta e un'altra famiglia europea.

La Terza Bicamerale in Parlamento (dopo Bozzi e De Mita) come sala nautica, che agli occhi dei più appare un laboratorio altro rispetto a quello prodiano, dove invece attenzioni e distrazioni sono dedicate in blocco (sola necessità?) agli affari di governo. Se ne lamenta Nino Andreatta: "Hanno scelto la professione al posto della vocazione". Inventa ponti e cenacoli il grande Nino: fonda "*Carta 14 giugno*" – con Occhetto, Petruccioli e perfino Giovanni Bianchi – ma è un tentativo destinato all'impotenza.

Ci penserà Fausto Bertinotti, luxemburghiano, che intanto sta marciando dietro i vessilli delle "35 ore", a propiziare il crack, non avendo messo nel conto che Rifondazione Comunista faceva molta più opposizione dentro il governo che all'opposizione.

Il nodo pare questo: si può disquisire intorno al partito leggero o pesante, di quadri o di massa, popolare o per la *middle class*, ma – quantomeno non perdendo di vista l'unica tradizione che abbiamo – un partito senza Libro o Manifesto sembra non stare in piedi. Puoi forse mischiare i testi sacri, ma il libro ci vuole, con i suoi intellettuali e scribi.

Altrimenti? Altrimenti le liste elettorali, le "civiche". La rete. La ricerca tutta americana dei fondi via Internet. Il palcoscenico, da non demonizzare per evitare il disturbo dell'autocritica, di Grillo. Ricordate Aristofane? Sapete quanti voti ha preso in Brasile il "pagliaccio Tiririca"? Agli occhi arrossati degli italiani possono apparire meglio dei discendenti del *porcellum*. E quando un dio è morto le liturgie non tengono più, anche se il nuovo vitello d'oro s'è trasformato in suino nascondendosi dietro il *latinorum*.

Dopo Todi

Si sono moltiplicate nel tempo le analisi sul Convegno di Todi. Non tutte puntuali ma tutte utili per tentare una qualche previsione sul futuro prossimo, anche se si tratta per lo più di un dibattito che avviene tra addetti ai lavori.

Le transizioni troppo lunghe mischiano le carte e danno una mano alla superficialità dei commentatori affrettati. Ha quindi pienamente ragione Franco Pizzolato quando invita a praticare, per capire, il senso lazzatiano delle distinzioni. È questo senso che gli fa lamentare l'impiego indiscriminato della categoria dei "cattolici democratici" che, in una fase di agonia (in senso duplice) suona "come semplice congiunzione di un essere *cattolico* (appartenere alla Chiesa) e di un essere *democratico* (accettare le regole formali della democrazia). In tal modo in essa possono rientrare anche i cattolici *integrati*, i quali pure, oggi, con le regole del consenso fanno i conti e cercano di imporsi. Così diventano tutti indifferentemente "cattolici democratici" i ministri cattolici dell'attuale governo, che appartengono a filoni ben diversi della galassia politica dei cattolici, pur essendo tutti "cattolici" e tutti "democratici".⁷

Non è possibile non consentire e non sottoscrivere: Pizzolato tiene fermo il punto, che evita non sempre disinteressate confusioni. La descrizione delle aree o "regioni" culturali è ineccepibile. Da lì bisogna ripartire. E per chi è interessato al rinnovarsi di un'esperienza, che comporta anche il confronto con nuove categorie del politico, credo sia altrettanto utile l'esame di esperienze significative, di maestri e testimoni che hanno lasciato o stanno lasciando un segno ed aperto nuove vie, in grado di eccedere le piste tradizionali del passato prossimo. Un'analogia – se ricordo bene – con un'operazione che interessò agli inizi i Piccoli Fratelli di Charles de Foucauld che, esaminato un abbozzo di regola del fondatore, finirono per trovarlo troppo prigioniero delle regole monastiche "classiche" e tradizionali, e si orientarono quindi a stendere una nuova regola che avesse come fondamento la vita concreta condotta a Nazareth dal grande testimone francese. Insomma, ci chiediamo se la vita, anche quella politica, non sia destinata a superare, in tutto o in parte, la segnaletica per suggerirne anche un'altra, adatta a rispondere alle esigenze non già di un nuovismo purchessia, ma alle modalità attuali della vita politica medesima e delle sue radici spirituali (sì, spirituali) e culturali.

7 Luigi Franco Pizzolato, *Distinguo necessari nell'area politica dei cattolici*, in "Appunti di cultura e politica" n.1, gennaio-febbraio 2012, p. 4.

E intanto tra i credenti non primariamente addetti all'impegno?

Alla base, laici maturi e preti umili e superleader abitano le cronache. In alto, hanno finalmente cessato di volare i corvi sul Vaticano – fulminati dall'elezione di papa Francesco – come un tempo sul tribunale di Palermo, dopo aver messo a rischio la credibilità dei ripetuti interventi di tenore etico.

Anche qui i cartelli indicatori non mancano. Il Magistero non è avaro di documenti, sia a livello centrale come a livello periferico. Già nel febbraio del 1993 la Conferenza Episcopale Triveneta indicava un approccio nel documento *“Per una educazione cristiana alla politica”*. Vi si legge: “Appare chiaro che abbiamo tutti, come cristiani, una precisa e positiva responsabilità verso la politica. Incamminati verso la patria celeste, viviamo il tempo del pellegrinaggio dentro questa città terrena; essa non ci può trovare assenti o disimpegnati, perché siamo tutti corresponsabili del suo edificarsi – pur nella precarietà dei limiti che la caratterizzano – in favore o contro l'uomo che la abita, pur se “da straniero”” (n. 5).

Ma torniamo in parrocchia, tra i “comuni” fedeli. Impegnati da anni oramai in partiti diversi, continuano a volersi bene, a criticarsi con utile ironia, a coltivare giudizi politicamente differenti e quindi “pluralistici”, a fare comunità. Il vento del Concilio Ecumenico Vaticano II non ha lasciato le cose come stavano e fa avvertire la propria presenza con una certa abitudine e una qualche tranquillità, come il ponentino romano e la “breva” sul lago. Ecco perché pensiamo che questa Chiesa non abbia bisogno di fingersi prepolitica, quanto piuttosto di smettere di essere così ostinatamente e tiepidamente pre-profetica.

Cos'è il fondo “famiglia lavoro” inventato dal cardinal Tettamanzi e continuato ereditariamente dal cardinale Angelo Scola suo successore nell'arcidiocesi milanese? Che cos'è se non una decisione politica che ha posto le premesse di una riflessione sulla condizione della città metropolitana e sull'esigenza di un intervento concreto nei confronti di persone in difficoltà? Cantava Lucio Dalla: *“Io che qui sto morendo e tu che mangi il gelato”*. Così non sono andate e, grazie a Dio, non vanno le cose, e Tettamanzi ha potuto a sua volta dimostrar-

re grande domestichezza col manzonismo portando ad esempio in proposito Renzo Tramaglino che si libera degli ultimi soldi dandoli ai poveri e gridando anzitutto a se stesso: “La c’è la Provvidenza!”⁸. Pensate che La Pira prima di buttarsi tra i barboni di San Procolo stesse lì a chiedersi fin dove sono cattolico e fin dove sindaco? Avrebbe mai scritto a un papa come Pio XII gli auguri di Natale con alla fine della lettera il numero dei senza casa, dei senza lavoro, di quelli che rischiavano il posto in fabbrica? Questa Chiesa non è prepolitica: è maledettamente impolitica quando è assente dalla profezia (e quindi anche dalla realtà e dalla diaconia). In un contesto nel quale è cruciale essere consapevoli della storicità della natura, per evitare ritardi che non appartengono alla natura stessa, ed aggiornati sulla circostanza che nella vita sociale non esiste più un unico tipo di famiglia, al punto che nella metropoli di Milano il 51% delle famiglie è monoparentale.

Una Chiesa tuttavia dalle immense risorse e capace di imprevedibili aggiornamenti, rimessa in carreggiata nei primi secoli da quegli “irregolari di Dio” o “fuorilegge” che inventarono il monachesimo e la Tebaide per un rapporto radicale e più diretto con il Signore della storia, ma anche per prendere le distanze dalla noiosa routine del cattolicesimo ufficiale.

Abbiamo sempre trovato retorica l'icona che mette la Chiesa né a destra né a sinistra, ma in alto, al di sopra. Preferiamo una Chiesa che non le manda a dire a quelli di sinistra e a quelli di destra e che, stando pur tuttavia coi suoi piedoni secolari e lenti ben piantati per terra, non perde tempo né con le ideologie di sinistra né con quelle di destra né a guardarsi i piedi.

Facciamo nelle diocesi corsi di formazione alla politica difficilmente utili perché non ci siamo posti il primo e preliminare problema: per quale città lavorare? Platone venticinque secoli fa lo sapeva. E Marx, al solito, aveva capito in anticipo (in grande anticipo rispetto al citatissimo Bauman) quanto fosse liquida questa società, e perfino

8 Dionigi Tettamanzi, *Non c'è futuro senza solidarietà*, San Paolo, Milano 2009, p. 6.

9 Cfr. Giorgio Gonella, *Nel deserto il profumo del vento. Sulle tracce di Dio, tra solitudini e prossimità*, Il Margine, Trento 2010.

gassosa. Non sta scritto nel Manifesto del 1848 che *“tutto ciò che è solido si dissolve nell’aria”*? È la più tempestiva analisi – ed anche la più grande apologia – delle capacità trasformatrici di questo incontenibile capitalismo, che ora definiamo globale.

Don Gallo – critica personificata, con sigaro, del giovanilismo politicamente corretto – era tra i grandi elettori del sindaco di Genova. Don Colmegna, oltre ad apparire universalmente il *defensor Rom*, ospita nella Casa della Carità alle porte di Milano profughi da un centinaio di Paesi. Don Luigi Ciotti ha messo in piedi *Libera*, l’organizzazione civile più antimafia che l’Italia sia riuscita a inventarsi: una legalità laica e partecipante, non a caso frequentata dai giovani che vi trovano lavoro in cooperativa. Si tratta – a ben guardare – di esperienze di preti militanti e non poco protagonisti, che se da un lato forzano abitualmente le regole non scritte della sofferta laicità dei cattolici democratici, dall’altro innovano creativamente la prassi dei movimenti e dei territori. Prolungano cioè nei mondi vitali, ancorché disastriati, e nelle emergenze delle periferie esistenziali una testimonianza che rischia invece la routine se non l’anemia e l’asfissia negli ambiti istituzionali.

Non intendiamo proporre né l’elogio della confusione né la ratifica dell’anomia, ma ci pare che una riflessione debba essere aperta: non per buttare il criterio delle distinzioni, ma per riesaminarlo alla luce di quelle testimonianze innovative che appaiono in grado di incrementare sul campo il patrimonio di esperienze del cattolicesimo democratico.

Quel che più ci sollecita è infatti il loro collocarsi all’interno di quella “membrana” (Giuseppe De Rita) che separa e mette in comunicazione la società civile con le istituzioni (Sturzo parte da lì), da sempre terreno prediletto della prassi cattolico-democratica cresciuta all’interno di quei “corpi intermedi” che costituiscono i luoghi privilegiati dalla dottrina sociale della Chiesa ma anche del popolarismo. Insomma, continuare a distinguere, ma sul campo e in avanti.

Senza dimenticare le eccezioni. Illuminante in tal senso quella costituita dall’ex presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro, recentemente scomparso. Guido Formigoni gli ha dedicato un saggio acu-

to e tempestivo sulla rivista “*Appunti di cultura e politica*”.¹⁰ Scalfaro infatti rappresenta una variante originale e probabilmente irripetibile rispetto all’esperienza dei cattolici democratici. Soprattutto per la vicenda politica degli anni giovanili e della maturità, fino a segnare però una netta cesura con l’avvento al Quirinale. Formato nei ranghi dell’Azione Cattolica, della quale portò per tutta la vita il distintivo all’occhiello, si distinse come uomo di partito annoverandosi tra coloro che erano “non disposti ad alcuna corrente, ma desiderosi solo di essere democratici-cristiani”.¹¹ Vicino a Mario Scelba nella visione sturziana degli esordi, finì con l’apparire, in particolare agli occhi della compagine berlusconiana, irriducibile fustigatore della cattiva politica e perfino uomo di una qualche radicalità di sinistra. Proprio per questo percorso difficilmente classificabile, Scalfaro a fatica può essere annoverato fra gli esponenti abituali del cattolicesimo democratico, e la indubbia statura di uomo di Stato colloca la sua vicenda così al di sopra della temperie culturale comune da non apparire generatrice di seguaci.

Un Paese di “diversamente credenti”

Siamo pieni di laici che frequentano i corsi di teologia, ma siamo a fatica in grado di meditare un testo inquietante come *Sequela* di Bonhoeffer. La Chiesa delle proposte etiche e dei progetti culturali è infatti una Chiesa che con grande difficoltà genera sequela. Organizza convegni, settimane sociali, congressi eucaristici. E i fedeli? Vanno in gita ai santuari mariani (quando evitano le crociere). Restano da rifare i conti con il tema (quasi) perenne della dottrina sociale della Chiesa. Un argomento non di rado conflittuale tra i gruppi dirigenti dell’associazionismo cattolico. Eppure si tratta di un pensiero che ha attraversato generazioni consegnando lumi e suscitando esperienze.

¹⁰ Guido Formigoni, *Oscar Luigi Scalfaro, un cattolico austero servitore dello Stato democratico*, in “*Appunti di cultura e politica*”, n. 2, marzo-aprile 2012.

¹¹ Ivi, p. 3.

Non l'etica al posto di comando. Neppure una spiritualità: genere da asporto soggetto a manipolazioni di tipo psicanalitico e mediatico. Ma il Vangelo. L'insistenza ossessiva del Vangelo, come agli aclisti l'ha insegnata padre Pio Parisi SJ. E anche David Maria Turollo. Roso dal cancro, smagritissimo, dinanzi alla telecamera del Tg1 dovendo rispondere a una inquietante domanda sul dolore, David Maria Turollo diceva: "La risposta è Gesù Cristo". Lo stesso Bonhoeffer di *Resistenza e Resa* e di *Sequela*. La stessa risposta che tanti anni fa diede in rue des Sevres Henri De Lubac, dribblando e sorridendo degli interrogativi sulla *nouvelle théologie*. Il primo problema è come viviamo il Vangelo oggi, qual'è la nostra imitazione – comunitaria – del Nazareno. È ancora tradizionalmente così. Benedettamente così: *Cristus heri, hodie et semper*.

Impossibile perfino almanaccare quale sia l'effetto di un radicamento evangelico rispetto alla prassi politica. Eppure nella storia del nostro Paese riforma della politica e riforma della Chiesa avanzano di pari passo nel riformismo dei credenti e nell'esperienza dei cattolici democratici. Anche se esiti e conseguenze sono sempre rischiosi per chi ritiene vi sia un ponte da percorrere tra le due riforme, fin dai tempi di Bettino Ricasoli.

In particolare Giuseppe Dossetti appare nella sua parabola un caso di studio. Se il ritardo della Chiesa e dell'opinione cattolica sono una delle cause per l'abbandono della vita politica attiva deciso a Rossena (estate 1951), l'impegno nella riforma ecclesiale – destinato a sfociare nella fondazione della Piccola Comunità dell'Annunziata – appare in Dossetti non soltanto successivo ma in certo senso alternativo rispetto all'impegno politico. Sarà suo padre a svelargliene apertamente l'intenzione: "Visto che non ti riesce di riformare la politica, adesso vuoi riformare la Chiesa". Ed è da dire che per molti versi, quantomeno nella Chiesa preconciliare, la riforma ecclesiale appare più difficoltosa di quella del civile e delle istituzioni. Un problema e una contraddizione da lasciare aperti e sui quali la riflessione non può dare tregua.

Oggi appare largamente condivisa la tesi di Pietro Scoppola secondo il quale i cristiani costituiscono in una democrazia la riserva etica

che la democrazia non è in grado di coltivare da sola. È la stessa posizione sostenuta da Böckenförde, il grande giurista tedesco punto di riferimento di papa Benedetto XVI. E Ratzinger a sua volta riconosce nei celebri colloqui con il filosofo Habermas che anche i laici concorrono a costituire e custodire il deposito valoriale democratico con le loro etiche rispettive.

Desta allora un qualche stupore osservare come la Chiesa italiana, così attenta ai “valori non negoziabili”, sia la medesima Chiesa che si tiene fuori dal referendum popolare sulla riforma costituzionale del 2006, quasi dimentica dell’apporto che una lunga schiera di credenti e “professorini” cattolici diedero in quella sede segnando con lo stigma del personalismo cristiano e con gli echi della dottrina sociale della Chiesa la Carta del 1948. Una dimenticanza per molti versi difficile da capire.

Dunque, non c’è troppo pluralismo nelle nostre comunità, forse anzi – manipolato dai media con un comando da sopra e da fuori – ce n’è troppo poco. Non è che siamo scarsi di pluralismo: siamo piuttosto scarsi di una sequela all’altezza di questo pluralismo. Così è – pare – anche per la pastorale: è difficile imbattersi in una pastorale capace di misurarsi con questa frammentazione sociale e culturale.

E oramai la domanda fa il paio con l’antico “che fare”. Che ne è del cattolicesimo democratico? La diade (lazzatiana) – testimonianza e competenza – deve essere riproposta. Senza competenza non si fa alcun servizio, ma per il credente il punto di partenza – pare di doverlo ribadire – è costituito dalla testimonianza. È possibile dirlo con un esempio e un linguaggio che in musica corrisponde a un movimento “in levare”, con un andazzo perfino salottiero...

Georg Simmel viene considerato uno dei più grandi pensatori del Novecento tedesco, e non soltanto. Autore tra l’altro di due libri dai titoli precorritori ed evocativi: *Filosofia del denaro* e *La metropoli e la vita dello spirito*. (Massimo Cacciari gli ha dedicato un saggio notevole.) Simmel era anche esponente di spicco dell’establishment intellettuale cattolico del suo Paese e molto vicino alla curia della diocesi di Berlino. Ebbe la ventura un giorno, anzi, una notte, di essere scoperto intimo della segretaria in un alberghetto di periferia. Il

grande intellettuale ammise francamente l'errore, e poi dirottò dialetticamente l'argomentazione sul piano professionale. Disse: "Tocca al filosofo indicare la strada, non percorrerla." Perfino simpatico. Ebbene, per il credente – meglio, per quelli che Norberto Bobbio ha sapientemente definito i "diversamente credenti" di questo Paese – le cose stanno esattamente al rovescio: nessuno gli rimprovererà una ancora insufficiente informazione scientifica o filosofica, assolti ovviamente e fino in fondo gli obblighi della competenza. Il dovere dell'ora è piuttosto quello della testimonianza, della sperimentazione cioè di esperienze insieme critiche e innovative – "generatrici" – in grado di immettere elementi di comunità all'interno di una società che ha smarrito senso e relazioni.

Rifaranno la Dc? Perché questo anti-sturziano intestardirsi, provando e riprovando, a progettare il partito del centro? La cosa non dovrebbe tuttavia disturbare più di tanto: da Sturzo a De Gasperi per finire col tentativo *in limine sepulcri* di d'Antoni e Andreotti la storia, la nostra storia, e lì a testimoniare che la politica sceglie inevitabilmente le sue vie e manda l'acqua tra le sponde di un fiume la cui foce non è preventivamente collocabile. Tale è la forza e l'ironia dello Spirito da trasformare esiti ed etichette, loro malgrado, in un pugno di lievito non sempre ben posto. E la costante provvidenziale del cattolicesimo politico italiano sembra essere l'eterogeneità dei fini.

Il PD come luogo ideologico

Torniamo allora alle forme del politico in via di consolidamento. Scrive Franco Monaco: "Il PD è sfidato a essere se stesso".¹² Vi ho trovata l'eco dell'accorato appello moroteo a una Dc alternativa a se stessa. Conseguentemente Monaco stigmatizza "non tanto l'egemonia ideologica degli eredi della sinistra italiana – problema che francamente non vedo –, quanto l'istinto egemonico della sua dorsale ex comunista. È un problema che attiene al modello e alle pratiche or-

¹² Franco Monaco, I cattolici democratici dopo Todi, "aggiornamenti sociali", n. 2, febbraio 2012, p. 116.

ganizzative, acuito da una lunga tradizione di familiarità tra affini”¹³. È condivisibile la diagnosi e apprezzabile il linguaggio, entrambi facilmente traducibili: la “dorsale organizzativa” sono i posti di rappresentanza e di potere senza dei quali si è fatto impossibile fare politica nei partiti. Sono perfino ulteriormente degenerate le correnti. Trasformate in tribù per la premiante fedeltà al capo, secondo la logica imposta dalle scelte del *porcellum*. Radunate in *ditta* – come ama dire Bersani – per esigenza di competizione. Gran parte del dramma sta qui: *questi* partiti sono altro rispetto al funzionamento della democrazia, ma non si ha notizia al mondo di una democrazia che riesca a funzionare senza partiti.

L'altra parte del dramma è costituita dal mutamento della grammatica politica conseguente all'avvento dei *tecnici*. I partiti che discendevano dalla tradizione repubblicana dei partiti di massa non intesero che la politica dell'immagine imposta da Berlusconi richiedeva non solo una diversa interpretazione della scena ma anche del backstage. Il padrone di Mediaset aveva assoldato l'una e l'altro e quando gli accadeva di sbagliare lo faceva in ogni caso (uso ancora *Boogie* di Paolo Conte) da professionista. Monti ha mutato il sillabario assegnando a tutti nuovi compiti a casa. Anche in questo caso ci voleva una nuova grammatica, un nuovo proscenio, un nuovo backstage. Nessuno adesso pensi che, chiusa la parentesi, si ricominci da dove eravamo rimasti con il primo o il secondo cambio.

Gratuità e militanza

Questi partiti, il PD tra essi, hanno smarrito lungo il percorso la gratuità e conseguentemente la militanza, mai priva di un elemento gratuito. Non è la politica che ha imbarazzato il PD, ma l'antipolitica. Quella che nelle ultime pagine del suo saggio *Sulla Rivoluzione* Hannah Arendt dice nascere dai posti e dalla carriera. I posti al primo posto, nell'incontro tra le culture e la contrattazione. La “dorsale

13 Ibidem.

organizzativa” invece del confronto, fino a ingessare la vita del partito e a trasformare le correnti in tribù. Per cui se non hai il posto non hai neppure voce e influenza nelle decisioni e sull’orientamento. Così è nato il “partito degli eletti”, senza che sia il Vangelo a suggerire il nome. Milovan Gilas – il grande dissidente jugoslavo – lo aveva percepito nei partiti comunisti e aveva coniato il termine di “nuova classe”: una nomenclatura che appare all’Est prima della “casta” di Rizzo e Stella nel nostro periferico Occidente. Tutto ciò insedia l’antipolitica nel cuore dell’organizzazione del politico.

Così il partito ha prodotto slogan, mantra, pubblicità e giaculatorie, non però una riflessione e una comune piattaforma “pluralista” indispensabile alla sua politica. Diversamente dai tradizionali partiti di massa che avevano all’origine un libro o un manifesto, e quindi un “nucleo d’acciaio” che lo custodiva e gestiva, il PD è nato da un comportamento collettivo – le primarie – che ne sono diventate il mito originario. Ma le primarie come metodo di scelta non possono sostituire indefinitamente il progetto e rischiano di trasformarsi a loro volta in un giudizio di Dio col quale mettere un termine a discussioni altrimenti irrisolvibili.

La carenza di una solida piattaforma condivisa ha quindi reso esangue la pratica della laicità: perché la laicità è un pieno, non un vuoto dove le culture per rispettarci si ritraggono più o meno pudicamente. È uno dei limiti del PD, che ha ignorato il limite della politica, invitata a segnare il passo, a sostare per pensare culturalmente il proprio destino e le relazioni interne alle tradizioni chiamate a confrontarsi. È in tal modo che i documenti dedicati a questo scopo, pur egregi, hanno finito per essere dimenticati anche da chi li aveva redatti. Cosicché nelle difficoltà dei passaggi difficili nessuno si cura di consultarli. Val meglio l’Appello ai Liberi e Forti, il Codice di Camaldoli, le gramsciane Tesi di Lione, il Rifare l’Italia! di Filippo Turati o addirittura il già citato Manifesto del 1848.

Eppure – s’è detto – il PD è la forma partitica nella quale sono confluite le superstiti energie del cattolicesimo democratico. È dunque in questo luogo ideologico che l’eventuale scriba può estrarre dal deposito cose buone e meno buone per il destino che ci accomuna.

Alcuni dubitano della sorte del Partito Democratico, altri arrivano a porsi l'interrogativo radicale se sia mai veramente nato. Potremmo anche concedere che si tratti della più imponente gravidanza isterica della nostra storia repubblicana, ma resta il fatto che il cattolicesimo democratico in esso ha trovato casa e coabitazione, nel partito democratico va sperimentando le modalità di una sopravvivenza e di quella coniugalità che pare inerire fin dagli inizi alla sua multiforme cultura e alla sua irrinunciabile prassi. Perfino i suoi limiti sono tali da richiamare il limite sturziano della politica, a partire dal quale si dà tutta l'elaborazione del popolarismo nel nostro Paese. In questo senso non si vede altro luogo ideologico dal quale tentare un'analisi e valutare una prospettiva politica concreta.

Si potranno anche prendere altre strade, ma non potrà essere messo tra parentesi questo laico esperimento riformatore. Non possono infatti le critiche disinventare quel che la storia recente ha comunque costruito. Per questo l'analisi del destino del cattolicesimo democratico non può prescindere dal riformismo a tentoni del PD, né il riformismo europeo, e non soltanto per l'entità dei suffragi, può prescindere dalla presenza del PD italiano e in esso del filone cattolico-democratico. Né si tratta, ancora una volta, di contrapporre la tradizione riformatrice sturziana al riformismo socialista delle grandi famiglie europee, quantomeno perché il cattolicesimo democratico italiano ha saputo elaborare al suo interno quella che Vincenzo Saba ha felicemente chiamato "quella specie di laburismo cristiano"¹⁴. Prima di tracciare confini invalicabili sarà dunque bene fare i conti con l'attitudine al meticcio di questa grande cultura politica.

Crucialità della testimonianza

La lezione che ne viene è che nella fase presente a una testimonianza si debba opporre un'altra testimonianza, che ugualmente mette in gioco la vita, non soltanto i propri ragionamenti. Abitano le forme

14 Vincenzo Saba, op. cit.

del politico molti professori e troppo pochi intellettuali: quelli cioè che elaborano strategie e non rifuggono per una asettica correttezza dall'uso ideologico di pensieri lunghi e fondati. Quel che si intende ostinatamente ripetere è che il cattolicesimo democratico si legittima nel nostro presente e apre una via di futuro se riparte, come pratica e come testimonianza, da quelli che Achille Ardigò chiamava i “mondi vitali”.

Si sente spesso lamentare l'assenza di luoghi di discussione. Mancano i luoghi di discussione perché mancano anzitutto i luoghi di esperienza. Le vecchie sezioni di partito, di tutti i partiti, sorgevano in mezzo ai quartieri, avevano accanto i gruppi di fabbrica: insomma la quotidianità della politica, la pratica quotidiana della politica poteva essere interpretata dall'ideologia e dalla cultura politica.

Non amiamo i nostalgici. Dovrebbero utilmente dedicarsi al romanzo o al giardinaggio. Tuttavia è sotto gli occhi di tutti quanto il contesto sia profondamente mutato impedendo riedizioni e restyling: risulterebbero patetiche.

D'altra parte le contraddizioni e le virtualità non possono essere interpretate e risolte con un ingenuo ricorso al decisionismo mediatico delle leadship, siano esse nazionali o locali. Anche se i sondaggismo pare avere sostituito la discussione diffusa convogliando e incoraggiando la pubblica opinione – o quel che ne resta – proprio verso il mito quotidiano del decisionismo mediatico. Laddove il succedersi di governi, comunque collocati, che hanno conquistato Palazzo Chigi sull'onda di liste elettorali che di fatto hanno surrogato i partiti politici, ammonisce circa la necessità di organizzazioni di partecipazione ad elaborazione diffuse sul territorio. Qui la tradizione e il profilo del cattolicesimo democratico possono soccorrere, quando si osservino i processi in atto senza smettere la convinzione che il cattolicesimo democratico sia stato anzitutto un comportamento, e soltanto in seguito una strategia. Detto con una teologia grossiera: più un'ortoprassi che un'ortodossia. Meglio, una serie di comportamenti sublimati da Sturzo prima in strategia e poi in partito.

È la stessa logica che presiede, secondo De Gasperi, alla dottrina sociale della Chiesa. Esce infatti negli anni trenta un libretto dal ti-

tolo *I tempi e gli uomini che prepararono la "Rerum Novarum"*. Il testo era firmato da tal Mario Zanatta. E soltanto dopo la guerra tutti abbiamo scoperto che dietro lo pseudonimo si nascondeva Alcide De Gasperi, allora esule presso la Biblioteca Vaticana. In quelle poche pagine si ricostruiscono le esperienze di contadini, operai, cooperatori, artigiani e imprenditori riflettendo sulle quali il papa Leone XIII, vero genio tomistico, compilò poi l'enciclica. E una volta pubblicata l'enciclica, di nuovo, a prendere le mosse da essa, nuove esperienze di lavoratori e imprenditori furono possibili: come a dire che la dottrina sociale della Chiesa rappresenta, in bella copia, la coscienza di un popolo di Dio che attraversa le trasformazioni della storia e ne indica il senso e il filo a partire dalla Scrittura e da un'etica cristianamente ispirata.

Erano in minoranza i cattolici democratici, anzitutto nel mondo cattolico. Ma non coltivarono mai idee minoritarie. Proposero come bene comune il bene degli italiani, non la difesa degli interessi cattolici. Gramsci, al quale scappò detto che il Partito Popolare doveva considerarsi "il fatto più grande della storia italiana, dopo il Risorgimento",¹⁵ elaborò bensì per la propria parte l'idea di egemonia, ma essa fu di fatto incubata dai popolari prima e successivamente praticata con successo dai democristiani.

Tra due anomalie muove infatti storicamente il cattolicesimo democratico: da una parte esso risulta numericamente minoritario nell'area cattolica, eppure vi esercita l'egemonia culturale; dall'altra la sua capacità di governo sulla società italiana dura finché permane la sua egemonia sui settori clerico-moderati. Per questo la crisi del cattolicesimo democratico deve far pensare, dal momento che in questa guisa esso si pone storicamente nel nostro Paese come lo *chassis* delle culture politiche.

Non a caso la caduta della Democrazia Cristiana conseguente a Tangentopoli coinvolse tutti, perché la Democrazia Cristiana rappresentava l'architrave della vita politica e istituzionale del Paese. Ed è venuto giù tutto da allora; e non ha ancora smesso di cadere, se

15 Giorgio Campanini e Nicola Antonetti, *Luigi Sturzo. Il pensiero politico*, Città Nuova, Roma 1979, p.67

l'improvviso declino di Umberto Bossi non viene declassato a un incidente dinastico interno alla Lega Nord.

Qui può essere colta l'*occasione*, in senso dossettiano, del PD. Non basta stare tra la gente: anche Berlusconi scendeva in campo... con le scarpe da tennis, dall'elicottero. Non si riduce il problema a un problema di comunicazione. Si tratta cioè, con semplicità e di fatto, di condividere la vita della gente, e che questo atteggiamento venga percepito mediaticamente. Senza cioè dimenticare che il cattolicesimo democratico fu anzitutto esperienza collettiva e comunitaria. Sturzo prima fece le cooperative e poi il Partito Popolare. E ancora da grande leader nazionale continuava ad occuparsi della latteria di Caltagirone, del bosco di San Pietro, della cartiera della sua città. In questo senso leggiamo il cattolicesimo democratico anzitutto come esperienza. La sua capacità di condurre perfino gli intransigenti del Lombardo-Veneto sul terreno della critica pratica allo Stato unitario – calato dall'alto con le baionette dei piemontesi – derivava da questa abitudine di aderire alle forme organizzative non soltanto del mondo cattolico e di interpretarle politicamente dandogli forma e destino politico. È questo del resto il messaggio continuamente ripetuto alla Costituente dal giovanissimo giurista meridionale Aldo Moro: non c'è autentica espressione dei "corpi intermedi" se non nella cornice dello Stato Democratico. Il rovescio dello slogan che recita: più società e meno Stato.

La grande fuga

Accanto a un problema di idee e di radicamento, un problema di personale politico. Di antropologia politica. Si potrebbe sostenere con una qualche fondata ironia che per capire il ceto politico in carica, quello che occupa i seggi di un parlamento nominato e non più eletto, non si tratta di studiare né Mosca né Pareto né Michels: basta leggere *L'anello di re Salomone* di Konrad Lorenz. Politici che intendono anzitutto presidiare un territorio, attenti a non lasciare insidiare la propria posizione. Con quel parassitismo per il quale si

preferisce talvolta un territorio più piccolo perché più controllabile. Ricominciare allora. Ri-cominciare vuol dire anzitutto credere che le culture possano e debbano mischiarsi. Il meticcio non è una brillante metafora né tantomeno un capriccio culturale. È esigito dalla presente fase storica. Nessun militante, sotto nessuna gloriosa bandiera, è più in grado di vivere dell'ideologia che gli sta alle spalle. Perché si è consumata negli ultimi anni. Perché è sparita. "Quella" ideologia; non le nuove che dolcemente ci addormentano e catturano... Per questo tutte le forme di nostalgia e di ritorno al passato non sono che manifestazioni di velleità e di impotenza.

La stessa evocazione dell'ispirazione cristiana è chiamata ad uscire dagli antichi recinti, anche perché gli antichi recinti sono da tempo diroccati. Sembra incredibile, ma anziché proporre e favorire il confronto delle culture, si è dato lo spettacolo di personaggi in fuga dalle rispettive culture e dalle radici della propria storia. Così non si meticciano nulla, perché tutti sappiamo che un meticcio è frutto dell'incontro, intimo e passionale, e magari stabilizzato in matrimonio, di due esseri di razza diversa: una donna bianca e un uomo nero, una donna nera e un uomo bianco. Splendide meticce abitano la terra... Così non è accaduto. Le culture si sono date appuntamento nei vuoti rispettivi. Un vuoto in una terra di nessuno conseguente alla fuga dalle radici. Figlio di tanto vuoto – come sopra si è provato ad argomentare – è un contrattualismo spicciolo, che sostituisce al dibattito e all'incontro tra le culture, che misurano insieme reciproche vicinanze e distanze, la contrattazione dei ruoli che dovrebbero rappresentare e garantire quelle culture politiche che proprio questa contrattazione si incarica di estinguere.

La politica ha bisogno di incontro, di scontro, di dibattito, di ricerca. Ammette anche in qualche caso innalzamenti del tono fino alla cacofonia, irridendo alle prediche di quanti invitano gli altri ad abbassare i toni, riducendola a galateo. Sturzo, il prete meridionale che fuggiva dalle utopie, che raccomandava alla politica "temperata" di non promettere salvezza e forse neppure felicità, si è spinto più volte a fare l'apologia del conflitto, raccomandando soprattutto ai credenti di non confondere conflitto con violenza. (E infatti fu il primo e

l'unico a riflettere, nell'esilio di Londra, sull'obiezione di coscienza.) Per tutte queste ragioni – che per soprammercato si collocano all'interno di una crisi economica, finanziaria, e soprattutto sociale, dalla quale tutti dicono che usciremo diversi da come siamo entrati, senza che nessuno sappia dire ancora come ne usciremo – l'occasione non dovrebbe essere lasciata cadere. Quantomeno perché qualsiasi proiezione successiva non potrà prescindere dai passi fin qui compiuti. Si tratta di andare con alacre pazienza a scovare le molteplici presenze che la cultura cattolico-democratica ha disseminato nel nostro Paese, e non in esso soltanto.

I temi del ritorno

Si intendono a questo punto le ragioni del ritorno a Sturzo.¹⁶ Una sorta di corsa all'eredità che non meraviglia: Sturzo è il fondatore della forma partito nell'esperienza politica dei cattolici italiani e quindi rappresenta una sorta di mito delle origini. E, si sa, chi si appropria del padre, si appropria anche della discendenza. I motivi per rifare i conti con il popolarismo sono dunque evidenti e non poco urgenti. Riguardano da vicino non soltanto le forme della politica, ma anche la presenza e le tentazioni del sociale. La crisi della politica, la degenerazione del sistema dei partiti hanno evidenziato infatti una tentazione costante dei movimenti cattolici del nostro Paese: all'effimero della politica si contrappone la durata del sociale.

Si assiste insomma in alcuni casi al crollo della cultura delle regole del conflitto, al rischio di una presenza sociale e politica dei cattolici come appartenenza e come corporazione. Il cattolicesimo democratico è invece l'esatto opposto di tutto questo. Il "ritorno a Sturzo" si presenta quindi come un passaggio fondamentale per il recupero di una cultura politica alta dello Stato, dell'amministrazione e delle regole.

16 Le note schematiche che seguono, ed ovviamente le citazioni, sono tratte dal saggio di Pino Trotta, *Attualità del popolarismo*, in Giovanni Bianchi, *Rigore e Popolarismo*, Cens, Milano 1992, pp. 135-176.

Se l'appello *Ai liberi e forti* è il punto di riferimento, la miniera delle idee sturziane va piuttosto cercata nel famoso discorso di Caltagirone. Ancora nel 1957 Luigi Sturzo confessava a De Rosa: “Giudico quel discorso come la cosa migliore di tutti i miei scritti. Per 14 anni, fino alla fondazione del Partito Popolare, non ho fatto altro che seguire la linea politica lì tracciata, non ho fatto altro che lavorare per applicarla.”

Infatti dietro il discorso di Caltagirone ci sono due esperienze decisive: il movimento della democrazia cristiana di Murri e l'infaticabile opera di amministratore locale dello Sturzo medesimo. Diceva nel discorso del 24 dicembre del 1905 nella sua città: “È penetrato il concetto ormai generale che i cattolici più che appartarsi in forme proprie, sentano con tutti gli altri partiti moderni, la vita nelle sue svariate forme, per assimilarle e trasformarle; e il moderno più che sfiducia e ripulsa, desta il bisogno della critica, del contatto, della riforma”.

Sturzo non solo cioè prende le distanze dalle aspettative di tanta parte del mondo liberale, certo di trovare un alleato “naturale” nel conservatorismo cattolico; ma la distanza è anche *dentro* il mondo cattolico. Diceva ancora in quell'occasione: i *beghini* dell'armonia e dell'unione dei cattolici tendono a sopprimere la vita perché vogliono sopprimere, cosa impossibile, la discussione.

Secondo il prete calatino le dimensioni della libertà e della giustizia devono essere liberate dalle rispettive camicie di forza di liberalismo e socialismo. Questo il compito dei cattolici impegnati che, per realizzarlo, devono però fare propria la dimensione della lotta.

Grande attenzione ovviamente alla religione cattolica. L'invenzione infatti del partito popolare come strumento laico di lotta politica ha alle sue spalle l'intreccio profondo e interiore di religione e democrazia. Perché? Il progetto di Sturzo è laico, ma grande è la sua attenzione alla religione cristiana. Perché il cristianesimo introduce nella storia dell'Europa moderna una distinzione incolmabile tra la società e lo Stato. La introduce nella sua forma storica e concreta, nel suo essere religione organizzata, nel suo consistere come Chiesa Cattolica. La chiesa infatti, nel suo “date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio”, nella incessante rivendicazione della

sua autonomia diventa figura della stessa autonomia della società. La Chiesa non solo come istituzione, ma anche come formidabile agenzia etica, come straordinaria promotrice di aggregazioni, nella sua dimensione di pietà sociale che si dispiega nelle molteplici forme di solidarietà.

Questo lo zoccolo culturale e l'ispirazione del Partito Popolare.

Partito e parte

L'aconfessionalità del partito non vuole tuttavia in alcun modo esprimere la neutralizzazione del conflitto ideologico, né tantomeno lo smarrimento della sua profonda ispirazione cristiana; è piuttosto il modo in cui, nella libertà dei moderni, nella dispiegata accettazione dei suoi conflitti, si inserisce l'ispirazione religiosa.

Coesistente all'essere partito è l'essere parte. Sturzo chiarisce di non proporsi di realizzare l'unità politica dei cattolici. "La mia fu soltanto una corrente di cattolici che fondò un partito nel quale potevo mobilitare anche non cattolici". C'è dunque in Luigi Sturzo un profondo legame tra l'aconfessionalità del partito e la sua natura di parte; non si intende l'una se non si capisce l'altra. Sturzo è notoriamente chiarissimo: "Il cattolicesimo è religione, è universalità; il partito è politica, è divisione." Questa affermazione – già ripresa – al Congresso di Bologna.

Dovrebbe oramai essere nota anche la posizione del prete calatino intorno al partito di centro. Sturzo osservava che ad un conflitto al centro si sostituisce una occupazione del centro attraverso la figura del partito istituzione, del partito amministrazione, del partito ministeriale. E osservava che questo fenomeno è conosciuto anche con il nome di trasformismo. Il partito di centro invece suppone una realtà eminentemente dinamica, *tesa a sgomberare il centro dello Stato*. La lotta politica dovrebbe avvenire, per Sturzo, tra partiti di centro, programmaticamente alternativi.

Così pure l'insistito e peculiare riferimento al "popolo" per Sturzo – dice Traniello – non è il volgersi a un indistinto sentimentale; il

popolo viene invece assunto come un insieme organico di gruppi sociali, ben individuati in ragione della loro collocazione nei rapporti di produzione.

L'altro elemento cardine del programma popolare è la difesa e la valorizzazione della società civile, che per Sturzo non era un ammasso di individui isolati, ma un complesso dinamico di *autonomie*.

Per questo nel programma popolare la dimensione della *sussidiarietà* prende la figura politica forte dell'autonomia. I compiti che può svolgere la società, che deve svolgere la società, non devono essere usurpati dallo Stato. La cultura popolare è una cultura che vive di autonomie e a queste autonomie si indirizza, sempre a cavallo tra società civile e Stato.

È in questo contesto che si introduce, terzo elemento, il discorso delle amministrazioni locali. C'è dietro, trasparentemente, tutta la elaborazione della dottrina sociale della Chiesa sui "corpi intermedi". C'è dietro la lunga esperienza di Luigi Sturzo in quanto amministratore di Caltagirone. L'aver vissuto nella pratica e nella teoria l'impegno politico nelle amministrazioni locali portava Sturzo ad avere uno sguardo completamente nuovo sui problemi della vita nazionale. Stava insomma a lui, siciliano, riprendere e riproporre in termini originalissimi la grande lezione di Carlo Cattaneo: quella che per prima aveva legato la dimensione della libertà alla valorizzazione della vita municipale. Quella lezione che poi si era allargata a tutto l'orizzonte europeo. Per questo Luigi Sturzo meritò l'appellativo di Cattaneo in Sicilia.

Vale forse la pena ricordare a questo punto che la grande tradizione federalista del nostro Paese è soprattutto meridionale: da Lussu, a Dorso, a Salvemini, a Sturzo medesimo. I leghisti forse non lo sanno, ma le cose stanno esattamente così, ed è ancora una volta a partire da questo gioco di autonomie che Sturzo propone quello che chiama il *nuovo organamento dello Stato* e, all'interno di questo, una nuova visione della questione politica del Mezzogiorno italiano.

Scriva ancora De Rosa che l'errore più grave delle classi dirigenti susseguite al potere dal 1860 al 1915 fu per Sturzo quello di aver guardato al Mezzogiorno come a una colonia economica o come

campo di sfruttamento politico o come regione povera e frusta, alla quale lo Stato fa la concessione di una particolare benevolenza...

Richiamati rapidamente questi capisaldi, vale la pena osservare conclusivamente che l'intuizione sturziana della laicità della politica, la sua intuizione del partito, il programma "sovversivo" del popolarismo interrogano ancora la realtà del nostro Paese. Quanto più Sturzo interpreta genialmente il suo tempo, più ci appare aperto al nostro.

Sono le ragioni che fanno sì che il popolarismo ci si presenti come una grande lezione politica e una scommessa, ancora oggi, per i destini della nostra democrazia. Un patrimonio però che per portare frutto ha bisogno di essere studiato e nuovamente sperimentato.

Un punto di vista sulla storia

Ci siamo andati man mano convincendo che un partito non nasce per clonazione da un altro partito. Le vicende del socialismo italiano dovrebbero averlo insegnato a quanti coltivano il gusto di indagare le radici delle forme del politico. Un partito cioè può nascere anche da un altro partito, dalla sua cultura politica, dalla dorsale organizzativa, dal residuo di intellettuali organici e quadri militanti. Ma queste presenze, e la memoria che le accompagna, non sono sufficienti. Probabilmente qui nasce lo scacco della decisione martinazzoliana di rifondare il partito sturziano dopo l'esaurimento dell'esperienza democraticocristiana infartata dall'assassinio di Aldo Moro.

Deve essere riconosciuta a Martinazzoli la coscienza di quanto fosse ardua l'impresa. La gestazione del nuovo partito fu infatti accuratissima, come non s'usa oramai più sotto nessun cielo ideologico. Gli studi, gruppi di lavoro e approfondimenti condotti dalle migliori intelligenze in campo, a partire da quella di Gabriele De Rosa, il depositario più autentico dello sturzismo doc ma anche delle potenzialità futuribili insite nel popolarismo. Ma non poteva bastare, proprio per una delle ragioni seminali dell'impresa del prete di Caltagirone, che ha sempre accompagnato alla geniale immaginazione

e architettura della forma partito un'attenzione concreta alla densità del civile, di quello cattolico in particolare. Non è infatti un caso che gli sia riuscito di capitalizzare e inverare insieme nel percorso della costruzione politica l'esperienza degli intransigenti con quella dei municipi e delle cooperative. "Cattaneo in Sicilia" (e non soltanto) sarebbe impensabile senza una riflessione costante ma anche un attivismo frenetico in quelli che la dottrina sociale della Chiesa continua a chiamare "corpi intermedi".

Non si dà popolarismo possibile se non costantemente a cavallo di un rimando creativo e stringente tra le esperienze del sociale e le forme del politico. Il partito popolare non può nascere in vitro e neppure nelle provette della sola politica. Questa convinzione ha consentito a Sturzo di superare insieme – proprio attraverso lo strumento partito – l'ibridismo murriano e l'ottusa estraneità (estraneità – serve ripeterlo – è più che opposizione allo Stato unitario) degli intransigenti. Per questo si è continuato a ribadire che vale per Sturzo, per i costituenti e per tutti il cattolici democratici il mantra: "più società e più Stato". E che il cattolicesimo italiano è nel suo tessuto sociale e culturale eminentemente popolare e associativo. Sturzo lo sapeva e basta rileggere le densissime pagine sul municipalismo in quanto opposizione alla "piovra" (è lui a introdurre il termine poi dilagato nel lessico nazionale) dello Stato accentratore per individuare la pista di una trasformazione in senso federale dello Stato postunitario.

Questa cultura non era più presente – o non lo era in misura sufficiente – nei giorni convulsi della rifondazione del popolarismo. Si trattava piuttosto di trovare un seguito a una Democrazia Cristiana che si era dissanguata fino all'estenuazione nell'occupazione dello Stato. E costringe ancora a riflettere la circostanza che l'unico voto contrario in quell'assemblea fu quello di Ermanno Gorrieri, il personaggio che meglio ha rappresentato il cattolicesimo democratico nel tramonto di una fase storica.

Crediamo che Mino Martinazzoli fosse roso dal dubbio, non tanto per una supposta indole amletica o addirittura saturnina, ma per il suo essere, dentro un lessico letterariamente inabituale e forbi-

tissimo, inquieto e cosciente della difficoltà. Qui vanno rintracciati, anche per quel che riguarda l'incerta mitologia delle dimissioni via fax, gli "incunaboli", come lui direbbe, di una decisione altrimenti affrettata e indecifrabile.

Dove giace dunque il problema? Ricordiamo, con non nascosta malinconia, come ci accadesse agli esordi della mia militanza nel nuovo popolarismo di ripetere a interlocutori piuttosto infastiditi che non bastava essere stati democristiani per essere neopopolari. E ci era giunto all'orecchio che i giovani democristiani dell'ultima generazione dicevano di noi in giro: Sono generosi, ma non sono dei nostri. Provenendo dalle Acli non ci era difficile d'altra parte essere più attenti alla creatività del rapporto sturziano tra densità del civile e creazione delle forme politiche. Fu anche l'occasione di una incomprensione con Ciriaco De Mita, che ci avrebbe volentieri assegnato ai cristiano-sociali. Resta il fatto che quanti si sono seriamente occupati della questione ci paiono inscrivibili nella medesima orbita di pensiero nella quale abbiamo deciso di collocarci.

Pare muovere nella medesima direzione di indagine il magistero di Giuseppe De Rita, che non a caso propone di fissare l'attenzione intorno all'idea di "membrana" che tiene insieme, ricollega e fa comunicare costantemente una società civile in trasformazione con una politica abituata ai propri ritardi, vuoi nella lettura della realtà e più ancora nel rincorrere le trasformazioni già avvenute.

Gli ultimi studi di Mauro Magatti aiutano nella ricerca a tutto campo delle attuali ragioni seminali e proprio per questo dischiudono elementi di prospettiva sui quali sarà bene ritornare. Quanto ai padri fondatori, va messo nel novero lo stesso Alcide De Gasperi, che pensava fosse strumento culturale principe per la Democrazia Cristiana la scatola degli arnesi fornita dalla dottrina sociale della Chiesa; a differenza di Giuseppe Dossetti che, più attento alla forma partito e alle necessità della competizione col marxismo, spendeva genialissime energie per una cultura di partito, certamente non settaria ma altrettanto certamente pensata come essenziale allo strumento partitico medesimo.

E Aldo Moro? La suggestione racchiusa nella celebre espressione

“tempi nuovi si annunciano” dice non soltanto di una sintonia possibile con le nuove generazioni, ma anche che lo sguardo del politico attento deve sortire dalle istituzioni e dai palazzi per meglio cogliere il ruolo delle istituzioni e della stessa forma partito. Insomma, partito non clona partito. Un nuovo partito può bensì discendere da una forma precedente, ma il suo destino non può essere segnato soltanto da essa. È tutto un ambiente sociale, culturale, e sia pure anche religioso che deve essere in grado di rivitalizzare una forma partito al tramonto. Solo così una rinascita è possibile.

È insieme la saggezza e la vendetta del grande Hegel che, inascoltato, ci ha insegnato che sempre la politica nasce da quel che politico non è. E quindi anche da ciò che ha cessato di essere politico e può tornare a nuova vita soltanto riscoprendo insieme alle ragioni le condizioni di una politica non autoreferenziale e in sé conclusa. Altrimenti a dominare è la cosiddetta dorsale organizzativa – qualsiasi sia la sua ascendenza ideologica – che finirà inevitabilmente per promuovere e insediare una “nuova classe” senza più selezionare classe dirigente. Le posizioni e i posti al posto della cultura politica. L’amara ironia di Hannah Arendt nell’ultimo capitolo di *Sulla rivoluzione*.

Una politica che senza rischio (e generosità) non appare in grado di decollare e tanto meno di convincere. Che quindi si proverà a scagliare all’intorno gli anatemi dell’antipolitica dopo avere incorporato al suo interno la stessa antipolitica, là dove si confezionano le scomuniche. (Rileggersi anche in questo caso la Arendt.) Una politica cioè che avendo dimenticato l’invito weberiano a tentare ogni volta l’impossibile, si scopre incapace di realizzare quel poco che già oggi è possibile.

Né può essere disgiunto da questo caos calmo il tema della leadership. Il leader non è né il più intelligente né il più brillante, e neppure chi esibisce le proprie chances di vittoria. Il leader è il punto di riferimento e quindi il testimone, che smaschera con la sua autenticità riconosciuta il mondo illusorio dei testimonials. Il leader è il punto di riferimento in un mondo disordinato. Sai che sta là, che ti puoi identificare, al di là delle differenze di generazione.

Ma il divismo dilagante ha invece svuotato la leadership. E chi non

è affidabile non è guida e non conduce al futuro. Come definiremo allora l'ambiente in grado di rivitalizzare e dare senso alle forme del politico, anche a quelle datate e storicamente avvizzite? Perché sovente il nuovo nasce dall'antico, così come al vecchio può succedere il vuoto... Le molte espressioni che ci offrono le sociologie del politico descrivono soltanto la cosa e raramente ce ne fanno penetrare il senso, sia quelle classiche come quelle più recenti. Basterebbe ricordare l'espressione "mondi vitali" di Achille Ardigò o l'insistito riferimento alla "generatività" di Mauro Magatti. Mentre accompagnano la tradizione del cattolicesimo democratico italiano il riferimento e la nostalgia per quello che continuiamo a chiamare "mondo cattolico".

Il problema non è ovviamente la definizione più acconcia, ma il senso della "cosa" che può fare da grembo per la nascita di un nuovo partito. Non mancano ovviamente le aporie, al punto che è possibile continuare a parlare di mondo cattolico pur osservando le profonde trasformazioni che ne hanno mutato la natura e il traguardo. Non vorremmo tuttavia farci impiccare da un nome e da un'etichetta. Chiamiamolo pure "motociclismo", ma mettiamoci d'accordo sulla sua imprescindibilità e sulla sua funzione.

L'ultimo interrogativo riguarda il punto di vista del credente nei confronti della storia. È chiarissimo nel rifiuto sturziano delle opposte utopie (fascismo e socialismo) che promettono ordine e felicità in terra, c'è nella visione degasperiana quanto più appare aliena dal moderatismo, c'è nell'inquieto gruppo dei professorini, nell'equilibrio dinamico e maritainiano di Giuseppe Lazzati, nell'ottimismo tragico di Giuseppe Dossetti e nell'apocalittica incredibilmente ricca di speranza di Giorgio La Pira. Possiamo prescindere nella transizione del disordine presente?

Ci ha sorpreso e consolato (un participio che non ci è mai accaduto d'usare) in un recente dibattito sul magistero del cardinal Martini un'osservazione di Moni Ovadia. Dopo avere affermato che Martini era anche il "suo" cardinale – di un ebreo esplicito che si professa agnostico – ha voluto ravvisare una completa convergenza della sua visione della storia con quella da noi esposta in precedenza fonдан-

docci sui testi martiniani.

“Credenti” o meglio cercatori di due religioni e Testamenti diversi che tuttavia indagano insieme i semi dello Spirito che anima la storia. Non cioè una qualche spiritualità facilmente aggiustabile alle mode e sempre in tentazione di iscriversi a *New Age*. Vale quel che il poeta Zanzotto scrisse di David Maria Turollo e che Martini fece proprio al termine della rappresentazione di *La morte ha paura* nella chiesa di San Carlo al Corso in Milano: la profezia militante di chi si confronta con la storia nel momento del suo farsi.

Se è indubbiamente vero che all'origine del cattolicesimo democratico stanno il concetto e la pratica sturziana del “limite”, è altrettanto vero che senza il rischio della profezia non c'è pratica politica possibile per chi voglia ricominciare un'esperienza che ha preso il nome di cattolicesimo democratico. A moderare una politica provvede la durezza del reale. A suscitarsela deve pensare la profezia. A custodirla per la professione, la vocazione e la testimonianza.

Il Paese oggi

Lavoro e cittadinanza

Va da sé che sono le culture politiche a dover essere pensate per il Paese e il suo futuro. Il punto di vista appunto, o anche l'abito che deve essere confezionato. Con la speranza esplicita di andare oltre la celebre metafora con la quale Giolitti si difendeva dai critici affermando che, avendo malauguratamente il Paese la gobba, lui aveva confezionato un abito da gobbo... Quali dunque i temi scottanti e quali eventualmente le "gobbe" da esorcizzare?

Lavoro e futuro sono la coppia spezzata nella postmodernità, mentre quasi tutto il secolo breve ha visto procedere il lavoro come macchina di futuro e di speranza: di cittadinanza quotidiana e collettiva. Al netto di ogni retorica intorno alla Repubblica fondata sul lavoro. Il lavoro come fondamento e il lavoro come orizzonte. Che è anche la struttura portante di tutta la dottrina sociale della Chiesa, mossasi in controtendenza negli ultimi decenni con un approccio lavorista a dispetto delle ideologie interessate al lavoro fattosi debole.

Quel che è cambiato è il rapporto del lavoro con il capitale e soprattutto con il capitale finanziario, che oggi restringe i margini di manovra di Obama mentre allora era al servizio della visione di Roosevelt. Non solo la "grettezza" (Obama nel discorso di insediamento) del danaro tarpa le ali del lavoro, ma il lavoro, dopo i Settanta, s'è indebolito di suo: di senso e di ideologia. S'è fatto plurale (Accor-

nero, Manghi, Sergio Bologna). Non ha più niente di faustiano. Le città le disegnano gli immobilieri e lasciano ben visibile la firma dovunque.

Una lunga marcia di allontanamento, a partire dal *goodbye* all'operaio massa, perso nel suo sogno kitsch, ancora similfaustiano; arrivano i tagliatori di teste e il precariato come nuovo orizzonte esistenziale. Insomma, una secca perdita di senso, nonostante il Papa Polacco si ostinasse in senso contrario e lavoristico con encicliche del tipo *Laborem Exercens* e *Centesimus Annus*.

C'è tutta una stagione operaista alle nostre spalle. Il lavoro come con-creazione, collaborazione al lavoro di Dio, secondo la versione di Marie-Dominique Chenu a metà anni Settanta nel cinemino dei Salesiani milanesi di via Copernico (e il movimento operaio come luogo teologico); il lavoro così come viene interpretato e illustrato dalla dottrina sociale della Chiesa che non risparmia momenti di enfasi in ambito cattolico pur di rispondere al marxismo trionfante; la grande interpretazione che Alcide De Gasperi – allora esule alla Biblioteca Vaticana e sotto lo pseudonimo di Mario Zanatta – offriva a partire dagli esordi della *Rerum Novarum*.

E quindi un tramonto troppo rapido: la crisi del movimento operaio e la crisi parallela dei preti operai la cui provocazione corre anche nel mondo cattolico in generale e trova punti di testimonianza irrinunciabile in don Luisito Bianchi, don Sirio Politi, don Cesare Sommariva, l'indimenticato leader delle lotte alla Redaelli Sidas di Rogoredo e il fondatore geniale delle Scuole Popolari. Vi è tutto il senso della testimonianza fino al martirio dentro la vicenda storica del lavoro e del lavoro alienato.

Ancora una volta è Giovanni Paolo II, attento alla lezione di Solidarnosc in Polonia, a metabolizzare Marx prendendo tuttavia le distanze dall'antropologia dei *Grundrisse* dove l'uomo si auto-produce e l'intero umano è colto come luogo dell'auto-produzione. È dunque a partire da queste premesse che il lavoro orienta la cittadinanza: base complessiva di tutta l'elaborazione della nostra Carta Costituzionale del 1948.

Il lavoro come bene da condividere a fondamento della solidarietà e

come colla unitiva della comunità nazionale, e il welfare come l'altro pilone, accanto alla Costituzione, della ricostruzione dell'intero Paese da Nord a Sud. Bene da condividere, e quindi bene comune della cittadinanza. Anche se la persona è sempre più del lavoro. Il problema cioè si pone, prima che a livello di diritto, a livello antropologico. Lo si coglie però anche in negativo osservando come la *precarietà* abbia cambiato l'antropologia delle ultime generazioni e disorganizzato l'intera società. Dimenticato che il lavoro è per l'uomo e non l'uomo pare il lavoro, siamo approdati a una cittadinanza senza lavoro e a una politica incapace di confrontarsi con i problemi del lavoro: è così che il lavoro da porta della cittadinanza si è fatto prima cunicolo e poi vicolo cieco.

L'ex governatore della Banca d'Italia Draghi, asceso al vertice della Bce, parla di un quindicennio di diffusione del precariato. Non indirizza cioè la propria spietata lente soltanto sugli effetti principali e deleteri della legge 30 del 2003 e soprattutto del suo decreto attuativo di pochi mesi dopo. Nel suo chiamare in giudizio l'intero quindicennio viene abbracciata anche la legge del 1997, che introdusse in Italia il lavoro in affitto e aprì le porte ad una prima nutrita serie di occupazioni precarie. Non a caso la flessibilità del mercato del lavoro oggi è quasi tutta concentrata nelle modalità d'ingresso. Il regime dei contratti senza data di scadenza iniziale e una elevata libertà di licenziamento da parte dell'impresa ha dunque assunto – come osserva causticamente Luciano Gallino – un nome non rassicurante: si chiama “flessicurezza”. Ci narra cioè la vicenda della diffusione dei contratti di lavoro a tempo determinato e parziale che ha prodotto una vasta sacca di precariato, specie giovanile, con scarse tutele e retribuzioni.

È in questo quadro che la crisi finanziaria scoppiata nel secondo semestre 2007 è rapidamente divenuta crisi dell'economia reale, riflettendosi pesantemente sull'occupazione.

Sviluppo e lavoro

Soprattutto a livello giovanile nel nostro Paese il tasso di disoccupazione è salito a vertici mai precedentemente raggiunti, configurando una situazione di malessere sociale che trova pochi riscontri rispetto al passato prossimo. In particolare, sembra praticamente distrutta la fiducia nella possibilità del sistema economico di riportare le lancette all'indietro, cioè, fuor di metafora, di ricondurre il tenore di vita del ceto medio di questo Paese – e per la verità di tutto il mondo – alle stesse condizioni della fase precedente. Più ancora, sembra quasi che passata la prima fase di smarrimento, la finanza internazionale continui nei suoi comportamenti abituali senza che i governi, specie quelli dei Paesi più industrializzati, diano seguito ai buoni propositi emersi nella fase più acuta della crisi. Tuttavia, le condizioni per un nuovo modello di sviluppo non sono reperibili all'interno del sistema economico e finanziario (quello che Luciano Gallino definisce il “finanzcapitalismo”) ma debbono essere determinate da scelte politiche conseguenti, come lo furono quelle che, attraverso lo smantellamento dei controlli interni ed internazionali sulla finanza derivata e sulle transazioni finanziarie e l'indebolimento del sistema di welfare, hanno reso possibile il crack del 2007.

Come dice un “vecchio saggio” del riformismo cattolico democratico milanese, Piero Bassetti: *“Bisogna dare un disegno agli accadimenti del capitalismo, perché il capitalismo non sa dove va”*. Ciò significa, in buona sostanza, che esiste uno spazio di intervento della politica che si inserisce nel vuoto spaventoso generato dalla crisi, ma la crisi a sua volta non è figlia di nessuno: nasce piuttosto da tutta una serie di decisioni di ordine politico e legislativo che hanno spianato la strada al finanzcapitalismo, lo hanno reso più forte e sicuro di sé e nello stesso tempo hanno indebolito a livello globale le ragioni del lavoro e della società civile – e delle stesse istituzioni – rispetto ad un processo di accumulazione del capitale che sempre più si è distaccato dalla materialità della produzione per entrare nella logica impalpabile delle transazioni transnazionali.

Che oltretutto pongono gravi problemi in ordine alla trasparenza e

alla correttezza, dando un forte impulso alla presenza delle grandi organizzazioni criminali negli assetti finanziari della nostra epoca. Ovviamente la questione della creazione di nuovi posti di lavoro, in un disegno complessivo di piena occupazione, dipende dalla qualità del nuovo modello di sviluppo, che deve essere orientato alla logica della redistribuzione attraverso meccanismi di fiscalità, indirizzo e controllo.

Lavoro e diritti

Le vicende della più nota azienda meccanica del nostro Paese, la Fiat, e del suo indotto, possono configurarsi come opportunità se se ne traggono le opportune lezioni.

Innanzitutto è evidente che nel 2011 a Mirafiori, come già l'anno precedente a Pomigliano d'Arco, non vi fu alcuna trattativa: la proprietà ed il management, nella persona di Sergio Marchionne, hanno portato una proposta al tavolo sindacale e l'hanno dichiarata non trattabile. Prendere o lasciare, insomma, e quasi tutte le sigle sindacali ivi presenti, con l'eccezione della Fiom (che poi ha presentato ricorsi in sede giudiziaria, vincendoli pressoché tutti) e dei Cobas, hanno preso. Eppure, anche questo scenario desolante può aprire delle opportunità.

Occorre infatti accettare pienamente la sfida che sarebbe sottesa al modello aziendale imposto da Marchionne. Prescindendo dal fatto che il piano industriale proposto dal manager svizzero-canadese – e che avrebbe dovuto essere parte integrante dell'accordo aziendale – si rivelò alla fine praticamente inesistente, il problema è di capire se tale modello, che punterebbe alla responsabilizzazione dei lavoratori e delle loro rappresentanze nel contesto di una partecipazione alla gestione e agli utili aziendali secondo il modello tedesco, aveva una sua praticabilità.

Solo che di tale modello non vi era traccia, ed anzi il dato evidente stava nel fatto che si smantellavano alcuni dei capisaldi del modello tradizionale dei rapporti aziendali in Italia senza che alcun meccani-

simo di corresponsabilizzazione dei lavoratori venisse effettivamente posto in essere. È ovvio che qui si apre uno spazio enorme per chi voglia portare avanti modelli diversi, puntando da un lato su una regolamentazione della rappresentanza aziendale che tuteli le minoranze senza dar loro un potere di veto sugli accordi confermati dal voto dei lavoratori, e dall'altro dia peso e sostanza alle rappresentanze dei lavoratori sulle scelte aziendali e sulla partecipazione agli utili. “Il nostro Paese – rilevano gli economisti Giuseppe Ciccarone ed Enrico Saltari, che provengono dalla scuola del “riformista solitario” Federico Caffè – non può pensare di curare la malattia della bassa produttività soltanto riducendo il peso del contratto di lavoro nazionale in favore della contrattazione decentrata e aumentando la quota del salario legata alla produttività realizzata. È invece necessario ripensare la contrattazione, legando la crescita dei salari non alla crescita della produttività effettivamente realizzata ma a quella programmata o contrattata dalle parti sociali. Inoltre, se la rilevanza attribuita alla flessibilità interna deve essere aumentata, quella della flessibilità esterna deve essere al contempo ridotta attraverso la semplificazione delle forme contrattuali” .

Quel che si chiede è uno sforzo di creatività della politica per inserire le nuove sfide del mercato in un quadro di garanzie più ampio e meno occasionale, visto che fra l'altro le possibilità di finanziamento degli ammortizzatori sociali tradizionali si stanno sempre più riducendo. Questo vale ovviamente per tutti gli attori del dialogo sociale: vale per i sindacati, che hanno riscoperto recentemente un'apprezzabile unità d'azione che si spera sani le ferite di un passato non troppo lontano. Vale anche per la Confindustria, che nel 2011 organizzò a Treviso una grottesca “marcia per la competitività”: nelle trasmissioni televisive ad essa dedicate si udì un attempato signore (probabilmente un Commendatore) dire che “l'Italia è tutta un pagliacciao (sic!)”, e un signore un po' più giovane (probabilmente un Cavaliere del lavoro) dire che “il 90% dei politici non ha mai lavorato in vita sua”.

È da immaginare che tutti gli altri Commendatori e Cavalieri del lavoro che partecipavano alla scampagnata condividano questi punti

di vista, per la verità non particolarmente originali né anticonformisti, che sono l'humus naturale del qualunquismo.

La sfida della povertà

L'alta disuguaglianza è un tratto distintivo del nostro Paese oramai da molti anni. Dopo un periodo di tendenziale diminuzione, tra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta, le distanze nei redditi disponibili delle famiglie italiane, già alte nei confronti internazionali, si sono ulteriormente e repentinamente ampliate tra il 1992 e il 1993.

In base ai dati del Luxembourg Income Studies, il coefficiente di Gini era al 29 per cento nel 1991 ed è saltato al 34 per cento nel 1993. Successivamente, si sono avute limitate oscillazioni e questo consente di parlare di una situazione di stazionarietà della disuguaglianza, almeno come rilevata dal coefficiente di Gini, che si è protratta per circa un quindicennio, fino alla crisi del 2008.

Secondo l'Ocse, il coefficiente di Gini in Italia è peggiorato di circa 3 punti tra la metà degli anni Ottanta e la metà degli anni Novanta e di un ulteriore punto circa nel decennio successivo. Per dare un'idea approssimativa di che cosa questo significhi, si consideri che un peggioramento del Gini del 2 per cento si avrebbe, approssimativamente, se tutti coloro che fanno parte del 50 per cento più povero della popolazione perdessero il 7 per cento del proprio reddito a vantaggio del 50 per cento più ricco. In numerosi altri paesi avanzati la disuguaglianza è cresciuta nel corso degli ultimi due decenni, ma in momenti diversi e attraverso processi differenti per durata e severità. Con riferimento al ventennio iniziato a metà degli anni Ottanta, risulta (in base ai dati Ocse) che in questo periodo la disuguaglianza si è invece ridotta piuttosto significativamente in Francia, Spagna, Grecia e Irlanda.

Mentre, in quegli stessi due decenni, Danimarca e Olanda hanno seguito un andamento alterno, con miglioramenti iniziali a cui ha fatto seguito un peggioramento.

La maggiore volatilità dei redditi – principalmente degli operai ma in generale di tutti coloro che percepiscono redditi più bassi – tro-

va conferma in altri studi. Questo fenomeno relativamente nuovo, e piuttosto negativo, coinvolge soprattutto i giovani e si manifesta in modo particolare nel mercato del lavoro.

Un fenomeno di questo tipo sembra rientrare in una più generale tendenza di questi ultimi anni: quella di trasferire molti rischi sociali, e principalmente quelli connessi alla sicurezza del reddito, dalla società ai singoli. Tendenza che non ha soltanto implicazioni sul terreno dell'equità: infatti, può anche introdurre nel sistema elementi di inefficienza perché porta a rinunciare ai vantaggi di una strategia collettiva di riduzione di questi rischi che hanno costituito una delle ragioni di fondo della nascita e dell'affermazione del Welfare State.

Questi dati statistici, che rimandano a realtà estremamente negative, non sono privi di conseguenze a livello sociale e politico, perché di fatto rendono la situazione dei ceti sociali impoveriti o a rischio di impoverimento sempre più esposta a tentazioni populistiche, a rancori diffusi, a endemica insicurezza che agisce negativamente anche sulla dimensione politica, fragilizzando la democrazia ed i suoi istituti.

“Nello spazio sempre più ampio che si apre fra presunto benessere e fatica quotidiana del vivere – rileva Marco Revelli – crescono l'invidia, i rancori, le intolleranze”.

Il lavoro – affermava Giovanni Paolo II nella *Laborem exercens* (1981) – non può mai essere sganciato dalla persona, considerato solo in termini di utilità, ma deve essere invece valorizzato come esperienza costitutiva della persona stessa, a cui va permesso di esprimere il meglio di sé e di far fronte dignitosamente ai bisogni suoi e della sua famiglia. Da qui i ripetuti appelli del papa e dei vescovi contro il precariato e la disoccupazione, soprattutto nell'ottica delle giovani generazioni il cui avvenire è stato compromesso dall'ideologia della flessibilità e della compressione dei diritti dei lavoratori che, in una Repubblica come la nostra che si vuole fondata sul lavoro, significa né più né meno compressione dei diritti di cittadinanza.

Il magistero di Alcide De Gasperi

*Un sogno ti spinge a varcare
il confine della tua solitudine,
un sogno che rende anche le cose insonni.*

David Maria Turollo, *Salmodia "Super Genesim"*

La distanza

Intendere il senso e l'utilità della figura di Alcide De Gasperi per noi significa anzitutto misurare la distanza della sua icona e del suo carisma dalla fase storica che attraversiamo. Come al solito, siamo al problema preliminare del punto di vista corretto.

Nessuna lettura veloce ci è dunque consentita, perché da subito lo statista trentino si presenta come controcorrente rispetto agli stilemi e alle mode odierne: totalmente estraneo, anzi secondo il verso contrario, per quel che riguarda l'andazzo di una politica ridotta ad annunci e pubblicità.

Basterà ricordare una sua massima: "Il buon politico promette un po' meno di quel che è sicuro di mantenere". O ancora: "La politica non è spettacolo e colpo di teatro".

Per soprammercato non vale per De Gasperi l'adagio che propone "vizi privati e pubbliche virtù", anche se questa tesi fu sostenuta in una celebre intervista dal cardinale Camillo Ruini, allora presidente della Conferenza Episcopale Italiana.

La figlia Maria Romana, propostasi la domanda: chi sono gli eredi di mio padre?, così provava a rispondere ai troppi che cercavano una qualche improbabile statura politica e dignità di statista evocando la

figura di De Gasperi e nascondendosi nella sua ombra.

È ancora Maria Romana a ricordare che in De Gasperi accanto all'uomo politico c'è sempre stato l'uomo familiare e l'uomo di fede. Un uomo grigio allora? Niente affatto: coltivava una evidente poesia della vita...

Ne fanno fede le lettere alle figlie più piccole, dove troviamo un De Gasperi che pratica la mimesi dei celebri passi manzoniani, a partire dall'*Addio monti sorgenti dall'acque...* È così che descrive le incantevoli vallate trentine rammentando la via crucis dei poveri contadinelli, i grilli, filosofi delle valli..., e ne ha anche per le trote che guizzano nelle chiare acque dei torrenti.

È il medesimo Alcide che risaliva le valli per distribuire l'enciclica "*Rerum Novarum*".

Da fidanzati Francesca e Alcide si scrivono le prime lettere in lingua inglese dandosi del Lei: perché Francesca aveva studiato in un collegio inglese e ovviamente il futuro marito non si sottraeva a una deriva poliglotta.

Non mancano neppure le riflessioni e gli abbandoni accorati alla filosofia: "Come è breve il nostro ciclo. Come moriamo lentamente prima di spirare"...

Il tutto in un'esistenza non priva di colpi di scena e sovente tormentata, dove scorrono due guerre, due parlamenti, due popoli, prima che la morte lo colga il 19 agosto 1954 a Sella di Valsugana.

Ovviamente la storiografia minore se non il gossip troveranno modo di frugare nelle pieghe. Così si è diffusa la diceria secondo la quale Giulio Andreotti lo accompagnava alla messa mattutina e mentre Alcide parlava con Dio, il suo giovane segretario si intratteneva con il parroco...

Mai sedotto dal nazionalismo, Alcide De Gasperi si laurea a Vienna con una tesi sulla fortuna in ambito austriaco della commedia "*I pitocchi fortunati*" di Carlo Gozzi.

Il vescovo di Trento, monsignor Celestino Endrici, lo chiama a dirigere il giornale "Il Trentino": una sede dalla quale Alcide De Gasperi interviene con polemiche sempre rispettose sempre ferme vuoi nei confronti di Cesare Battisti, vuoi nei confronti di un Benito Mus-

solini già retoricamente violento. Quel medesimo Benito Mussolini che si esibiva in una performance antireligiosa e ateista sfidando dal palco il Buon Dio a fulminarlo entro un minuto. Passato il quale, e controllato l'orologio, poteva gridare trionfante agli uditori: "Visto che non esiste"?

Si trattava di quel giovane Benito Mussolini espulso dall'impero austroungarico. Quell'impero nella cui capitale Alcide De Gasperi sedeva in Parlamento. Un'assise cosmopolita, già a suo modo anticipatrice di un orizzonte globale, dove era consentito ai parlamentari delle diverse etnie di parlare la propria lingua. Con il risultato che sovente era necessario attendere il testo stenografico per capire cosa esattamente avesse detto quel rappresentante del popolo nel suo particolare idioma.

Non sarà dunque casuale l'atteggiamento con il quale De Gasperi cercherà di garantire successivamente le autonomie trentine nello Stato italiano, così come erano rispettate a Vienna.

Nel Partito Popolare Italiano Alcide de Gasperi riveste la carica di presidente del gruppo parlamentare. Viene arrestato per ordine di Mussolini mentre è in treno a Firenze con la moglie. Va in carcere nel 1927. Nel 1928 ottiene la grazia scrivendo una lettera poco encomiastica a Benito Mussolini.

Bisognoso di lavorare per mantenere una famiglia numerosa, verrà assunto come minutante presso la Biblioteca Vaticana. La cosa parve disturbare non poco il Mussolini, anche perché Alcide De Gasperi teneva su "l'Osservatore Romano" una rubrica internazionale firmandosi *Spectator*.

Alle rimostranze del Duce Pio XI farà rispondere che "il Santo padre non si pentirà mai di aver offerto un posto di lavoro a una persona privata del lavoro dal regime fascista".

È anche nota la vicenda del braccio di ferro che dopo il fallimento della cosiddetta "operazione Sturzo" in occasione delle elezioni amministrative di Roma del 1952, contraddistinguerà i rapporti tra Alcide De Gasperi, presidente del Consiglio, e la Santa Sede. De Gasperi darà incarico al rappresentante italiano presso il Vaticano di chiedere spiegazioni perché se in quanto fedele poteva accettare l'u-

miliazione, questo non gli era consentito come uomo di Stato. Insomma il credente e il laico fanno tutt'uno per chi considera l'impegno politico non come professione, ma come missione. Ritornero più avanti sulla figura di De Gasperi padre fondatore e grande europeista. Qui basta accennare al suo ripetuto desiderio che l'Europa rimanesse l'argomento del giorno e alla convinzione che l'Europa nei suoi elementi spirituali dovesse considerarsi già unita. Non meno netti i convincimenti sul ruolo dei partiti di ispirazione cristiana. Sulla circostanza che per il cristianesimo l'età dell'oro non stesse nel passato, ma nell'avvenire. Altrettanto famosa la grande battaglia per la legge maggioritaria – ribattezzata dalle sinistre all'opposizione come “legge truffa” – con la quale pensava per tempo di correggere alcuni difetti di funzionamento del nostro sistema democratico. E ancora, in termini di europeismo, la preoccupazione per quella che più tardi Carl Schmitt leggerà come “un'Europa detronizzata”, e che invece agli occhi del grande statista trentino si presentava come “la nostra patria Europa”.

Le ragioni della memoria

Sono dunque molte le ragioni del fare memoria oggi. Esse stanno anzitutto nella superficialità e forse nell'accidia delle generazioni mature indotte a pensare che i punti di riferimento che le hanno sorrette nell'impegno siano tali anche per le nuove generazioni. Non è così. La memoria, se non viene organizzata, si disperde e svanisce. Siccome vi è un rapporto stringente tra passato e futuro, e chi non sa di dove viene non sa neppure dove andare, la cura delle radici non è elemento politicamente facoltativo. In una fase, soprattutto, dove le storie finiscono. Anche le grandi storie di partiti gloriosi. E perché allora le motivazioni dell'impegno non vengano meno è necessario metter mano alle culture, ai punti di riferimento, ai maestri, ai manifesti, ai proclami. Ci vuole la pazienza di tornare a scendere nella vecchia miniera.

Se Machiavelli ammonisce che nei periodi di crisi le Repubbliche debbono “pellegrinare” ai loro principi, prima di lui il vecchio Seneca ricorda che nessun vento è favorevole per chi non conosce il porto. Dunque, passato e futuro. Anche perché la crisi che da troppo tempo attraversiamo, quella che Gabriele De Rosa ha chiamato “la transizione infinita”, non è crisi di regole o di sistemi elettorali: è crisi, appunto, di cultura e di personale politico. Crisi “paretiana”, in senso classico.

Di qui l'esigenza di fare memoria e di organizzare memoria. A partire dai nostri maggiori. Non perché la storia sia – come suggerisce Nietzsche – il succedersi di grandi biografie, ma perché il populismo, il cattolicesimo democratico, la grande stagione del Partito Popolare prima e della Democrazia Cristiana poi sono impensabili a prescindere da alcune grandi figure, al punto che, commisurate con le stature che la fase attuale ci consegna, si è presi dalla sgradevole sensazione di veder nani figli di giganti. Sensazione che ci obbliga a una operazione di attenzione e di scavo. Che non è consentita dalle “letture veloci” in corso e in corsa. Che ci obbliga a riflettere e – dicevano i Grandi Padri della spiritualità cristiana – a “ruminare” il pensiero dei nostri maggiori. Meglio se con la consapevolezza consegnataci da Aldo Moro, per il quale il pensare politica era già per il novanta per cento fare politica...

È a partire da queste considerazioni, da questa specie di “composizione di luogo” che giudico utile e necessario fare memoria di Alcide De Gasperi.

Lo stile

La singolarità, anzitutto, di questo personaggio. De Gasperi tiene insieme due cose che assai raramente fanno coppia: viene ritenuto dagli storici come dalla gente comune il più grande statista del nostro dopoguerra e uno tra gli uomini politici più onesti del nostro Paese. Tre infatti sono gli uomini di Stato che in sequenza segnano in altrettanti periodi storici il culmine della abilità tessitrice e del-

la determinazione che costruisce la *res publica*: Cavour, Giolitti e Alcide De Gasperi. Di essi, e senza voler entrare nella coscienza di alcuno, egli è l'unico ad aver portato nella politica l'esperienza di una fede attiva ed operante.

Il ruolo di De Gasperi è indissolubilmente legato nella realtà storica come nell'immaginario collettivo alla ricostruzione del Paese dalle macerie, non soltanto materiali, della guerra. Eppure non avremmo Europa, nella vicenda italiana, senza di lui.

Diceva al Senato il 15 novembre del 1950: *“Io credo che la Federazione europea sia quella la cui possibilità di pratica realizzazione è più vicina. Qualcuno ha detto che la Federazione europea è un mito. È vero, è un mito nel senso soreliano. E se volete che un mito ci sia, ditemi un po' quale mito dobbiamo dare alla nostra gioventù per quanto riguarda i rapporti tra Stato e Stato, l'avvenire della nostra Europa, l'avvenire del mondo, la sicurezza, la pace, se non questo sforzo verso l'Unione? Volete il mito della dittatura, il mito della forza, il mito della propria bandiera, sia pure accompagnato dall'eroismo? Ma allora crederemo di nuovo quel conflitto che porta fatalmente alla guerra. Io vi dico che questo mito è mito di pace; questa è pace, e questa è la strada che dobbiamo seguire”*.

Il mito degasperiano

Mito pacifico. Mito popolare. Che alla radio, il 5 gennaio del 1952, spiega così: *“Non vi parlerò dell'Italia, ma dell'Europa e non dell'Europa di ieri e di oggi, ma dell'Europa di domani, di quell'Europa che vogliamo ideare, preparare e costruire. Che cosa s'intende fare quando si parla di una Federazione europea? Ecco all'ingrosso di che si tratta: di una specie di grande Svizzera, che comprende italiani, francesi e tedeschi: tutta gente divenuta pacifica, laboriosa e prospera”*. Un De Gasperi essenziale e asciutto, come sempre, ma perfino didattico e popolare. Un De Gasperi del quale andiamo cercando le radici e che, per profetico e politico paradossale, viene a noi dal futuro.

Il De Gasperi che la gente sa onesto. De Gasperi muore povero. La-

scia scritto nel testamento spirituale redatto nel 1935, all'indirizzo delle figlie: *“Non posso lasciar loro mezzi di fortuna, perché alla fortuna ho dovuto rinunciare per tener fede ai miei ideali”*. Così diverso, concretamente e finanziariamente, da certi suoi sedicenti eredi politici che ne inalberano il poster ai congressi e si lagnano di non riuscire ad abitare le troppe ville acquistate e a navigare lo yacht lussuoso inutilmente ormeggiato nel porto turistico.

Si dice che per il famoso viaggio negli Stati Uniti del gennaio 1947 dovette farsi prestare il cappotto da un amico premuroso e danaroso perché il suo era in cattivo stato.

Non ho preso la strada – pur praticabile – dei fioretti degasperiani. Sto cercando di prendere le mosse dai tratti che segnano l'assoluta originalità di un uomo politico.

La storia politica di De Gasperi, infatti, nasce nel crogiuolo della storia del movimento cattolico italiano, al quale egli, trentino e quindi suddito austroungarico, si sentiva comunque solidale come presago di un futuro destino di unione al resto della patria: studente a Roma, egli visse la lunga e spesso difficile vigilia della nascita del partito di ispirazione cristiana sul finire del pontificato di Leone XIII fino alle prime avvisaglie della persecuzione antimodernista che rischiò di spezzare il filo che Luigi Sturzo, dopo il doloroso scacco di Romolo Murri, si sarebbe incaricato di mettere al riparo e di tessere nel vivo della realtà di Caltagirone. Quando, a guerra finita, il Trentino si unisce all'Italia De Gasperi aderisce immediatamente al neonato PPI ed entra in Parlamento nel 1921: egli non fu forse fra i primi a cogliere la pericolosa novità indotta dalla crescita e dall'affermazione del movimento fascista. Sturzo, per dire, ma anche Ferrari e Miglioli la intesero prima. Ma indubbiamente fu lui, una volta che pressioni più ecclesiastiche che politiche avevano messo fuori gioco il fondatore del PPI, a farsi carico della battaglia più aspra nei confronti di Mussolini, prima combattendo la legge elettorale Acerbo, poi impegnandosi nella nobile ma improduttiva vicenda dell'Aventino all'indomani del delitto Matteotti.

Le lettere

Rileggendo le lettere che De Gasperi inviò a familiari ed amici dal carcere in cui l' odio dei fascisti lo rinchiusero si percepisce un itinerario umano ed intellettuale complesso ed insieme in sé compiuto, una ricerca di promozione delle classi sociali subalterne che non evitava il problema dello scontro di classe ma lo sussumeva in una visione diversa rispetto a quella marxista, in cui la moderazione era metodo, era abito mentale ma non mai progetto politico perché in tal caso sarebbe degenerata in moderatismo, quell' eterna tentazione dei cattolici in politica la quale aveva spinto alcuni che erano stati fra i fondatori del PPI a disertare la battaglia di libertà per dar vita ad un piccolo gruppo collaborazionista che esisteva solo grazie alle Prefetture e che, alla fine del suo percorso, ricevette come ringraziamento l' ordine imperioso di sciogliersi e di confluire nel PNF. D' altro canto, l' odio specialissimo che Mussolini ed i suoi avevano nei confronti dei popolari è dimostrato, almeno a partire dal Congresso di Torino del 1923 che segna la definitiva svolta antifascista del PPI, dalle dure accuse di “bolscevismo bianco” e di “antipatriottismo” che i giornali fascisti rivolgevano al partito di ispirazione cristiana, e il costante screditamento che ne tentavano moltiplicando gli omaggi formali alle gerarchie vaticane. La registrazione di una telefonata fra Mussolini e suo fratello Arnaldo nei giorni cupi della crisi Matteotti dimostra come il Duce volesse impostare una campagna contro il PPI accusandolo di strisciante protestantesimo: un' ignobile accusa che affiora periodicamente nella nostra storia contro i cattolici democratici.

Forse il limite della modalità corrente di interpretazione della figura di De Gasperi, che circoscrive la sua azione agli anni della più acuta contrapposizione anticomunista e ne fa quasi il simbolo della resistenza alle armate di Stalin già in marcia su piazza San Pietro per interposto Togliatti, riceve la sua luce paradossale proprio dal tipo di lettura caricaturale che del ruolo di De Gasperi fecero in quegli anni i suoi oppositori, quando attaccavano in termini anche volgari il “Cancelliere”, l' “Austriaco”, il “Servo degli Americani e del Vaticano”.

Non si tratta qui di riscoprire la famosa confidenza ad Emilio Bonomelli all'indomani del 18 aprile 1948 sulla futura divisione della DC fra moderati e laburisti cristiani, né di ricordare la dura resistenza opposta a chi autorevolmente suggeriva (e magari voleva imporre) la convergenza con monarchici e neofascisti, per far fronte contro il comunismo, e neppure aderire alla convincente lettura che ormai trent'anni fa Pietro Scoppola diede del *Progetto politico di De Gasperi*, dal titolo del suo *opus magnum*, per convincersi del carattere socialmente e politicamente progressivo dell'azione dello statista trentino.

De Gasperi è altro, De Gasperi si colloca ormai oltre le polemiche di schieramento, e la sua eredità (posto che qualcuno voglia raccoglierla) è innanzitutto il realismo di chi considera tutti gli elementi sul tappeto e non li valuta in base al suo interesse personale ma in base al bene pubblico, è l'austerità elevata a norma di vita, è la discrezione di chi non confonde la propria autobiografia con quella del Paese: uno stile di vita, come dovettero ricordare mesi fa le figlie uscendo dal loro riserbo, che difficilmente può essere identificato con quello di biografie mediaticamente pubblicizzate.

La dottrina sociale della Chiesa

Ma questo è tutt'altro rispetto alla nostalgia di una fase storica che lo stesso De Gasperi considerava provvisoria.

L'uomo della Democrazia Cristiana. Ma più uomo di governo che di partito. Ultimo segretario del Partito Popolare di don Luigi Sturzo. Primo segretario della Democrazia Cristiana. La dialettica con Dossetti, più uomo di partito e, perché no?, di corrente rispetto a De Gasperi. Per De Gasperi fondamento e orizzonte dell'agire politico e la dottrina sociale della Chiesa.

Già nel 1928 per i tipi di "Vita e Pensiero" e poi nel 1931, sotto lo pseudonimo di Mario Zanatta aveva pubblicato un saggio dedicato a *I tempi e gli uomini che prepararono la "Rerum Novarum"*.

Esule a ospite come impiegato soprannumerario della Biblioteca Va-

ticana – dove rimase fino al 1943 – Alcide De Gasperi ci consegna una chiave di lettura documentatissima. La Dottrina sociale della Chiesa prende le mosse da esperienze di credenti (operai, artigiani, contadini) e a partire da essa, alla luce della Parola rivelata, elaborata le proprie analisi e linee direttive. Quindi, prendendo le mosse dal testo pontificio, nuove esperienze verranno suscitate potranno dispiegarsi. Una sorta di coscienza del popolo di Dio in cammino tra le trasformazioni della storia: questa agli occhi di De Gasperi la Dottrina sociale della Chiesa.

Un filo che lega gerarchia e fedeli laici. Un filo al quale per De Gasperi anche la prassi politica non può rinunciare.

Le tre forme

Il ricordo di De Gasperi è nostalgia della DC? Non credo. Le tre forme storiche del partito di ispirazione cristiana (la DC murriana, il PPI sturziano e la DC degasperiana) ebbero il merito di far entrare a pieno titolo i cattolici nella storia politica del Paese, di salvarli dal gentilismo, ossia dalla tentazione di agire solo per la tutela dei propri interessi e non di quelli generali, e infine di renderli forza di governo. Le contraddizioni e le opacità del periodo democristiano, nonché l' avanzato stato di secolarizzazione della società e la diversa consapevolezza della presenza dei cristiani nella storia soprattutto all' indomani del Concilio Vaticano II , hanno eroso i fondamenti di quella presenza storica, e lo stesso fatto che la nascita del PPI di Martinazzoli nel 1994 fosse stata seguita da due scissioni sul lato destro nel giro di un anno credo sia indicativo dell' esaurirsi di una fase. Ciò non significa, beninteso, che il filone storico del populatismo sia esaurito, ma che oggi quel filone può trovare una sua vitalità sia nelle “buone pratiche” dell' associazionismo sia anche nella prassi politica, saldando la domanda sociale con la risposta istituzionale, sapendo che comunque vi sarà sempre un' eccedenza del civile e del politico rispetto alle istituzioni.

Il popolarismo

L'imprinting popolare di Alcide De Gasperi è reso evidente dalla attitudine, che fu comune ai costituenti, a tenere insieme l'osservanza della legalità repubblicana con l'attenzione alle garanzie sociali della convivenza. Come a dire: Costituzione e Stato Sociale. Perché così nasce e si legittima una cittadinanza a misura della persona.

Sturzo fu precursore. Il prete calatino prima fondò cooperative e poi il Partito Popolare. E anche da grande leader nazionale continuò ad occuparsi di Caltagirone: della latteria, della cartiera, del bosco di San Pietro. Lo Statista trentino non è da meno. Sua è una lunghissima lettera che fa da fondamento alle nascenti Acli, collocandole in un orizzonte entusiasmante e di formazione cristiana della militanza e di servizi territorialmente organizzati per i lavoratori. Anche per questo il professor Saba, presidente della Fondazione Pastore, ha potuto dedicare molte pagine a *“quella specie di laburismo cristiano”*. Sarà utile ritornare a un reperto prezioso: l'intervista rilasciata da Alcide De Gasperi e pubblicata da Corrado Calvo sulla prima pagina de *“Il Messaggero”* di Roma sabato 17 aprile 1948, la vigilia della grande consultazione popolare che avrebbe assegnato alla Democrazia Cristiana la maggioranza assoluta dei seggi in Parlamento con il 48,5% dei suffragi. Alla domanda del giornalista: È esatto parlare in questo caso di una *“forma”* di laburismo? De Gasperi risponde con la proverbiale laconicità: *“Certamente. Vinceranno un laburismo e una democrazia sociale, corrispondenti all'ispirazione storica della nostra civiltà e alle caratteristiche naturali del popolo italiano”*.

E nella colonna accanto il leader trentino definisce la linea di marcia del partito, fattasi poi nelle citazioni quasi occasione di culto: *“Mi riferisco a tutto il programma cristiano-sociale in materia, ricordando che siamo un partito di centro che cammina verso sinistra”*.

Il laburismo cristiano

Ma che cos'è quel cosiddetto "laburismo cristiano"? e come si colloca? Certamente il XX secolo è un secolo complesso. La stessa definizione di "secolo dei totalitarismi", se coglie alcune caratteristiche reali, non vede le differenze che fanno il comunismo diverso dal nazismo o dal fascismo e non vede soprattutto l' "altro" dai totalitarismi che ha segnato non meno la sua vicenda storica.

Bisogna cominciare a guardare invece al XX secolo come ad un secolo dalle grandi articolazioni interne, tragico, carico di speranze ed illusioni che hanno coinvolto miliardi d'uomini in carneficine mai viste prima, ma anche in grandi speranze di riscatto sociale, politico, culturale. Quello che ha contraddistinto i grandi protagonisti del '900 è stato un dato di fondo: la mancanza di limite della politica. La politica è apparsa come lo strumento, insieme alla guerra, per la costruzione di un mondo nuovo, di un uomo nuovo, di una nuova umanità. Più che di totalitarismi io parlerei di questo carattere assoluto della politica, di una politica che non conosceva i suoi limiti, capace di un protagonismo epocale che avrebbe risolto attraverso gli strumenti dello Stato, dell'economia, del Partito i problemi drammatici lasciati irrisolti dal vecchio mondo liberale.

Lo stesso liberalismo dovette completamente riformarsi per avere qualcosa di nuovo da dire. Keynes e il New Deal avevano innovato profondamente i fondamenti dell'ideologia liberale miseramente fallita nella crisi del '29 e totalmente incapace a governare quella entrata delle grandi masse nella storia che è il fenomeno più vistoso del secolo appena trascorso. A poco serviva per questi immani movimenti della storia l'idea di una mano invisibile del mercato. Il mercato stesso era diventato un problema.

Ma non si vuole qui fare neppure per cenni lo scenario di un secolo straordinariamente ricco d'esperienze, si vuole piuttosto segnalare la presenza di un pensiero politico e sociale che pur cresciuto nell'epoca dei "totalitarismi" seppe rispondere agli stessi problemi,

conservando quell'idea del limite della politica che gli veniva dalle profonde radici cristiane della sua ispirazione. Questo pensiero e questa esperienza per molti versi esemplare è appunto “*quella sorta di laburismo cristiano*”, parafrasando il titolo di un bel libro di Vincenzo Saba.

L'epoca del suo massimo e breve sviluppo fu quella dell'immediato dopoguerra, ed esso ha tra i suoi padri fondatori, oltre ad Alcide De Gasperi, personaggi come Dossetti, La Pira, Lazzati, Vanoni, Saraceno, Paronetto, per citare i più noti.

Quali sono le caratteristiche di questo laburismo cristiano?

Innanzitutto la percezione del valore enorme della politica e dello Stato, ma anche la consapevolezza profonda dei loro limiti. Viveva in questa esperienza un'antica tradizione, quella della difesa del primato della persona e delle autonomie sociali dinanzi alla Volontà Generale che si era espressa nella grande Rivoluzione del 1789. Persona e Comunità erano elementi irriducibili che nessuna ideologia politica o forma Stato poteva assimilare e cancellare, pena il suo stesso fallimento politico e sociale. Era tutto il tema dei “corpi intermedi” che la Dottrina sociale della Chiesa aveva sviluppato in encicliche memorabili. Era stata una corrente di pensiero, questa, per molti versi marginale nell'Italia liberale, una sorta di resistenza ai processi di modernizzazione e di costruzione in Italia di uno Stato moderno.

A fare di questa corrente di pensiero un'arma politica di modernizzazione dello stesso Stato liberale era stato agli inizi del '900 Luigi Sturzo. È sul piano di un completo e agonistico liberalismo che andava ripensato l'intero impianto costituzionale e amministrativo dell'Italia unita. Non si trattava di rivendicare solo i calpestati diritti della Chiesa, né di creare sacche di resistenza alla moderna economia di mercato, alla libertà dei moderni. Il “popolarismo” entrava nel merito specifico delle domande di un'economia di mercato e della politica moderna, evidenziandone le espressioni riduttive e l'incapacità di portare a compimento quella “rivoluzione liberale” che era stata soffocata dal mito della Nazione e dall'accentramento statale. Dal mito dello stesso mercato, inteso come spazio omogeneo, uniforme e non orientato alle diverse vocazioni territoriali. In-

somma nel mondo stesso dell'economia liberale e dello Stato liberale era nato un programma nazionale di un partito di cattolici che ne chiedeva una profonda riforma.

Questo passaggio del "popolarismo" è indispensabile per capire quella "*specie di laburismo cristiano*", che però, a differenza del "popolarismo", attraversa fino in fondo la crisi degli anni trenta e il fallimento del liberalismo. Senza governo politico del ciclo economico non si dà che catastrofe sociale. Governo politico vuol dire intervento attivo dello Stato nell'economia, attraverso gli strumenti più disparati. Ma insieme con lo Stato c'è bisogno di una nuova forma di partito: l'irruzione delle grandi masse nell'agone politico esige grandi macchine organizzative per la partecipazione e la formazione politica di milioni di uomini e di donne. Irruzione delle grandi masse voleva anche dire affermazione esplicita della centralità del lavoro nel nuovo mondo che si andava a costruire.

La nascita del laburismo cristiano si spiega in questo contesto: centralità del lavoro, centralità della politica, centralità di un progetto di società. In questo progetto di società rimaneva fondamentale sia il limite della politica, lontana da qualsiasi mito palingenetico, sia l'autonomia della società come primato della libertà degli individui e dei gruppi.

Lo Stato non crea la società

Lo Stato non crea la società. Essa preesiste in tutta la sua libertà, ma lo Stato ha il compito di darle una forma, di stabilire delle priorità, di orientare consapevolmente al bene comune perché possa realizzarsi la libertà concreta delle persone.

In questo il laburismo cristiano si differenziava dal mito socialista e comunista, quello della creazione di un uomo nuovo, di una società nuova attraverso la statalizzazione della società e del mercato. Il laburismo cristiano, sin dall'inizio, non si presenta come un mito, ma come un programma concreto che si affatica sempre intorno alla complessità della società nel tentativo di dare figura politica a pro-

cessi altrimenti drammatici. Esso si presenta come un insieme di riforme che non preparano alcuna rivoluzione ma che trasformano dall'interno, nella pazienza dei processi, le dinamiche della società civile. Se non c'è alcun mito dello Stato (di qui l'avversione viscerale verso ogni forma di totalitarismo) se ne coglie tuttavia anche l'enorme importanza per orientare i grandi processi di redistribuzione della ricchezza e incalzare creativamente gli stessi sviluppi dell'economia. Nessuna statalizzazione, ma capacità di intendere l'importanza dell'impresa pubblica per stimolare e sorreggere, anche attraverso il conflitto, quella privata. Importanza della riforma fiscale per creare una società solidale, capace di sviluppare i grandi servizi sociali della scuola, della sanità, della previdenza. Importanza della ricerca come sostegno all'impresa e allo sviluppo civile del Paese.

Da tutto questo nasceva la centralità del partito e del suo progetto culturale. Un partito di popolo, espressione delle diverse realtà territoriali, un partito plurale al suo interno per le diverse sensibilità culturali e civili. In questo senso le "correnti" non rappresentavano solo interessi, ma interpretazioni della società. Ecco, io penso che quando si volge al passato tutto il '900 si fa torto a questa esperienza che al '900 sopravvive. Essa, a differenza di quella socialista e comunista, attraversa un secolo ma non vi si riduce. Nessuna ansia palinogenetica e nessun assoluto della politica l'hanno tentata, anche se della politica moderna ha colto e usato fino in fondo gli strumenti fondamentali: quelli dello Stato e del partito.

Mi sembrano oggi consumate non solo l'idea comunista travolta dalle macerie del muro di Berlino, ma anche quella socialdemocratica attraversata da una babele di linguaggi. Tramontata è l'idea stessa, tutta ottocentesca e novecentesca, di sinistra. Non si tratta oggi di pensare ad una nuova sinistra secondo uno schema ormai logoro, si tratta di avventurarsi in un mare completamente nuovo.

Mi domando allora se quel "certo laburismo cristiano" non possa oggi essere il nucleo di una diversa esperienza politica che ancora una volta abbia al suo centro il lavoro, il compito della politica di realizzare il bene comune, il rispetto interiore per la libertà della persona e delle comunità.

Le difficoltà

La via della politica è lastricata di difficoltà ma anche di incomprensioni. Non a caso i francesi amano dire: “Uno non è tradito che dai suoi” ...

A De Gasperi non furono risparmiate né difficoltà né incomprensioni.

La figlia ha potuto scrivere un libro dal titolo significativo: *De Gasperi uomo solo*. I contrasti con la Santa Sede nell'occasione della consultazione elettorale per il Comune di Roma nel 1952 – la cosiddetta “operazione Sturzo” – sono noti.

De Gasperi rifiutò risolutamente alleanze di destra. Kelsen Piuttosto che agire contro la volontà del Papa si disse disposto a dimettersi da Presidente del Consiglio, ma non a rinunciare a quel “*giusto equilibrio trovato, caso per caso, tra la sua fede cristiana e la sua fede politica*”.

Il rapporto con Pio XII ne uscì evidentemente deteriorato. Al punto da indurre il Pontefice al rifiuto dell'udienza chiesta da De Gasperi per sé e per la moglie in occasione della professione dei voti solenni della figlia suor Lucia e dell'anniversario di matrimonio.

Ma il contrasto più lungo e più doloroso fu quello – altrettanto noto – con Giuseppe Dossetti, da De Gasperi stesso voluto a Roma in qualità di vicesegretario del partito.

Per questo, ma soprattutto per il livello di franchezza e di dignità mantenuto da entrambi i contendenti, deve essere ripercorso. Due personalità eccezionali ed eccezionalmente diverse, quasi votate a non capirsi, si confrontano, si misurano, si avvicinano e si allontanano, si cercano con fraternità cristiana insieme a grande franchezza. È ovviamente la visione politica a fare problema, a costringerli di volta in volta a misurare vicinanze e distanze.

Il rapporto con Dossetti

Il rapporto De Gasperi-Dossetti deve essere problematizzato in questi termini. È verosimile che nel contesto di politica internazionale e dei rapporti di forze interne non si potesse fare molto di più di quello che De Gasperi ha fatto, tuttavia si sarebbe potuto immettere nella politica italiana qualche elemento maggiore di innovazione, almeno alcuni elementi della proposta politica di Dossetti potevano essere veicolati... Così almeno pensava Dossetti.

Nella Chiesa c'era allora una linea chiaramente integrista, quella stessa contro cui si sono dovuti misurare De Gasperi e Dossetti: era la grande tradizione dei Comitati Civici, di Gedda, di padre Lombardi, quella di Cristo Re. Era un'idea in certo modo imperialista della Chiesa: una verità che diventa Stato, un progetto teocratico. Contro questa immagine di Chiesa reagì anche Sturzo.

De Gasperi risponde a questo progetto teocratico cercando di salvaguardare la neutralità delle istituzioni: lo Stato doveva avere il suo spazio di autonomia. Egli risponde da personaggio di antica e classica tradizione liberale: lo Stato è lo spazio della rappresentanza dei cittadini e quindi possono entrare nella vita politica attraverso i partiti opinioni, espressioni, ispirazioni, ma nessuna di queste deve monopolizzare lo Stato, neanche quella cattolica. De Gasperi proponeva una distinzione molto chiara dei poteri e quindi in quanto uomo di Stato aveva la forza di disobbedire anche al papato.

Dossetti recepisce in modo molto forte l'ispirazione cattolica. Non si trattava di rendere cattolica la società ma di mettere dentro la società quegli elementi propri del cristianesimo come la socialità, la tensione alla giustizia, il senso comunitario... L'ispirazione cattolica doveva essere funzionale a che un'idea di società entrasse nella politica, senza però ridurre la politica al cristianesimo.

In questa posizione c'era una dinamica antagonista rispetto alle forze avverse, antagonista sui principi. Nei partiti, nelle grandi organizzazioni queste diversità di ispirazione sono feconde. Lo Stato

come potere neutrale deve permettere una dialettica di ipotesi diverse di società che si confrontano e si accordano, attraverso un conflitto di motivi, valori, intenzioni. Senza questa dialettica la politica perde energia.

Lo Stato non può identificarsi con nessuna forza in campo, ma ogni ispirazione deve potere avere un suo spazio di dialogo. L'intenzione di Dossetti non è quella di rendere cattolico lo Stato, ma i cattolici devono avere un loro messaggio da portare alla società e su questo confrontarsi con gli altri. Confrontarsi e decidere su questa base ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.

La posizione di Dossetti, personalista e antitotalitaria, è affine a quella di De Gasperi. Però per Dossetti lo Stato non è soltanto un organismo neutro: è un sistema di garanzia delle persone che sono radicate nell'ambiente, nella comunità. Per questo la Costituzione doveva rimuovere tutti i limiti materiali allo sviluppo della persona. L'elemento della socialità presente nella Costituzione sviluppa questa dinamica personalista in una relazione comunitaria che non è totalitaria.

Prima che la democrazia cristiana prendesse la maggioranza assoluta nelle elezioni del 1948 la posizione di Dossetti è quella di sviluppare non tanto la mediazione politica ma la proposta programmatica: la DC doveva essere un partito programma. Quando la DC vince le elezioni l'istanza è non tanto quella di sviluppare alleanze ma quanto quella di sviluppare specificità: la DC, dice Dossetti, deve diventare responsabile della sua vittoria.

C'era al fondo di questa impostazione una logica maggioritaria che in genere si sottovaluta: l'alleanza con i liberali avrebbe svilito il programma; la maggioranza assoluta doveva mettere capo alla realizzazione di una autonoma proposta. Si poteva fare benissimo una forte politica anticomunista sul piano delle istituzioni ma una forte politica sociale sul piano del programma. La maggioranza assoluta, la centralità del programma, l'istanza partito diventavano una istanza maggioritaria.

È chiaro che questa istanza maggioritaria era in termini di partito e

non in termini di persone; si era in una fase diversa, si usciva dal fascismo e un ragionamento in termini di persone era percepito come pericoloso. Bisogna sviluppare organizzazione e programmi. Da questo punto di vista la logica di Dossetti non poteva essere maggioritaria nel senso nostro, era tuttavia chiaro che secondo lui chi vinceva doveva prendersi la responsabilità dell'attuazione del suo programma.

Il discorso di De Gasperi da questo punto di vista era più strategico: egli sapeva che la maggioranza assoluta raccolta intorno alla DC per il timore dei comunisti poteva sgretolarsi e che era opportuno coinvolgere le parti politiche anche se non c'era una coesione di ispirazione. La linea degasperiana si caratterizzava, come al solito, per plausibilità, concretezza, immaginazione politica.

Tuttavia questa logica delle alleanze a scapito del programma poteva indebolire l'iniziativa del partito e il suo potere di innovazione con un esito paradossale...Forse nel quadro della politica internazionale dell'epoca una radicalizzazione programmatica era anche condizione di una diversa autonomia, cosa questa che poteva non essere gradita: le dinamiche di schieramento e di obbedienza tendevano a frenare l'iniziativa. Qui si colloca il complesso problema dell'atteggiamento tra di due protagonisti.

Lo scambio epistolare

Per darne rapidamente conto ripercorro una piccola parte del loro intenso scambio epistolare.

Nel III Congresso Dossetti aveva vinto un'importante battaglia e De Gasperi aveva deciso di metterlo alla stanga. Dirà in un drammatico Consiglio nazionale dell'aprile del 1950:

“Caro Dossetti, ti ho sempre desiderato al governo. Pensavo di creare un organismo che surrogasse momentaneamente il superdicastero dirimpettaio del Ministero del Tesoro, proposta da Fanfani. Aveva pensato ad un comitato presieduto da me, con segretario Dossetti. Se

avessi voluto chiamare le cose con il loro vero nome avrei dovuto parlare di un congegno di pianificazione di tutto il lavoro ministeriale. Ma come questo desiderio non è riuscito? Di solito sono ottimista. Ma quando mi sono trovato in questa situazione: o così o no, ho avuto paura di favorire il dividersi in gruppi del partito. Ho avuto paura di contribuire a dividere il partito. Abbiamo sbagliato tutti e due, vittime di diffidenze infondate. Non ho mai abbandonato la speranza di utilizzare la grande forza dinamica e costruttiva di Fanfani. Dossetti se lo ripescate voi... verrà tempo che lo ripescherò io”.

De Gasperi riconosceva a Dossetti che “c’era una concezione diversa dei rapporti tra partito e governo che era forse quella dell’avvenire”. Queste frasi costituiscono il punto più alto di confronto tra i due leader politici.

Sul versante internazionale si colloca la lunga lettera del ’49, una delle più complesse e umanamente accorate di Dossetti. La relazione di De Gasperi:

“In particolare mi ha fatto sentire più acuta la nostalgia di una collaborazione con te, umile serena distesa, fatta solo di fiducia e di abbandono, al di fuori delle riserve e delle punte di vivacità che, da parte mia, qualche volta ti sono dispiaciute e che lasciano anche me – devi crederlo – non senza pungente rammarico.

In sostanza l'altra sera, come già tante altre volte, ho sentito che non è certo comoda e felice la posizione che spesso assumo nel seno del Partito e nei rapporti con te: posizione che ha per effetto quasi sempre di addolorare te, cui per tanti motivi devo devozione e riguardo, di contrastare molti amici, che non mi comprendono e che si allontanano quasi ritenendomi solo un dottrinario, e infine di impedirmi di impiegare più utilmente e costruttivamente delle energie, che hanno per lo meno un pregio: quello di essere spese al servizio di questo nostro Partito con una intensità ed una esclusività non frequente (non sono, infatti, molti tra di noi quelli che, assolutamente liberi da ogni preoccupazione personale familiare e professionale, possono dedicare ogni loro al Partito e che proprio adesso, in un momento in cui c'è lavoro per tutti, non abbiano come me, praticamente nessun compito).

Devi credermi se ti dico che corrisponderebbe molto di più ai miei de-

sideri e al mio istinto rinunciare a qualche piccola, e per lo più vana, protesta, pormi in una linea di piena e cordiale conformità, trovare così – perché penso che non mi sarebbe difficile – il conforto di un consenso affettuoso di tutti gli amici e forse la soddisfazione di un qualche incarico che utilizzasse il mio tempo e la mia capacità di lavoro.

Sarebbe molto più simpatico e molto più facile. Ma, temo, sarebbe la via dell'istinto e non quella del dovere.

Spero che ti intenderai l'animo con il quale ti ho detto tutto questo e quanto mi sia costato espormi ancora una volta al rischio di dispiacerti! Non mi è occorso un piccolo sforzo. Appunto perché ti voglio bene e ti sono devoto”.

La risposta di De Gasperi è di una commovente profondità:

“Ti ringrazio del tono affettuoso e delle espressioni amichevoli. Il mio dispiacere per le difficoltà intrinseche di una collaborazione, che sarebbe così augurabile e così feconda è grave come il tuo. Sarei felice se mi riuscisse di scoprire ove si nasconda la molla segreta del tuo microcosmo, per tentare il sincronismo delle nostre energie costruttive. Ma ogni volta che mi pare di esserti venuto incontro, sento che tu mi opponi una resistenza che chiami senso del dovere. E poiché non posso dubitare della sincerità di questo tuo sentimento, io mi arresto, rassegnato, sulla soglia della tua coscienza”.

Questa soglia in effetti non fu mai superata. Come a noi, con il senno di poi, pare insuperabile il livello dove i due collocarono rapporto e confronto.

La spiritualità di De Gasperi

Intendo concludere con un ultimo cenno alla spiritualità di Alcide De Gasperi. Se ne è occupato distesamente Giovagnoli in una indagine sulla spiritualità dei politici secondo un modello montiniano e in una visione ispirata da Pietro Scoppola, i cui meriti politici si vanno accumulando a quelli storiografici, già cospicui. De Gasperi viene assunto dal Giovagnoli come l'idealtipo di una visione agonica, dove il conflitto, irrisolto, è il sale di una ascesi

dura e rigorosa. Dal momento che il contrasto nasce dalla evidente distanza tra l'ideale professato e la resistenza di una realtà opaca e difficilmente malleabile. È a partire da questa constatazione conflittuale che nell'uomo politico cristianamente ispirato si genera quella sofferenza che – senza azzerare la distanza che separa l'ideale dal reale – tiene aperta la contraddizione, e quindi la via dell'impegno. De Gasperi sta al vertice di una schiera che comprende i Lazzati, i Dossetti, i La Pira... Testimoni che la costruzione di questa città non è affare di geometria, neppure fatto eminentemente edificante, ma dura fatica dell'uomo e del credente. Testimoni anche di una ecumenica comunicazione tra confessioni e credenti che prendono le mosse – in terra germanica – dalla teologia protestante della vocazione.

Non a caso illuminante risulta in tal senso la lezione tenuta all'Università di Monaco nel 1919, dal titolo, appunto, *Politik als Beruf*, la politica come professione, da quello che mi azzarderei a definire il più grande pensatore politico di questo secolo, Max Weber, scritta significativamente durante la crisi della Repubblica di Weimar. *“La politica – dice Weber – consiste in un lento e tenace superamento di dure difficoltà da compiersi con passione e discernimento al tempo stesso. È perfettamente esatto, e confermato da tutta l'esperienza storica, che il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si ritenesse sempre l'impossibile. Ma colui il quale può accingersi a questa impresa deve essere un capo, non solo ma anche, in un senso molto sobrio della parola, un eroe. E anche chi non sia né l'uno né l'altro, deve forgiarsi quella tempra tale da poter reggere anche al crollo di tutte le speranze, e fin da ora, altrimenti non sarà in grado di portare a compimento quel poco che oggi è possibile. Solo chi è sicuro di non venir meno anche se il mondo, considerato dal suo punto di vista, è troppo stupido o volgare per ciò che egli vuole offrirgli, e di poter ancora dire di fronte a tutto ciò: “Non importa, continuiamo!”*, solo un uomo siffatto ha la “vocazione” per la politica”.

C'è dunque una inquietudine profonda e una tensione etica che guidano e pervadono la politica. Come a dire che le radici della politica non sono soltanto politiche, ma etiche, culturali, religiose...

De Gasperi ne fu attraversato al punto da informarne il proprio progetto di vita. Per questo la sua azione politica di uomo concreto – ma attento al contemplare oltre che al fare – ci viene paradossalmente incontro da un futuro profetico. Per questo, in tempi così scarsi, non dobbiamo ripararci dal suo contagio.

Perché non cessa la contesa su Dossetti

*Se oggi è troppo presto
Domani sarà tardi.*

Clemente Rebora, *Poesie Sparse e Prose liriche*

La sconfitta

Ero tentato, per la pressione di questa monsonica stagione, di partire da una riflessione sulla sconfitta. In Dossetti c'è materia. Prendendone atto nel famoso discorso all'Archiginnasio don Giuseppe si sforzava di far osservare che talune sconfitte si erano tuttavia con il tempo rivelate delle "mezze vittorie". È vero. E del resto gli esiti di una politica non possono essere divisi come su un campo di basket tra vincenti e perdenti. E però resta la circostanza che agli occhi di amici e detrattori la vicenda dossettiana non appare certamente né una *vie en rose* né tanto meno una marcia trionfale. Per questo, volendo dare ragione della difficoltà e intenzionato a provocare, all'inizio del Congresso dei popolari che vide l'avvicendamento alla segreteria tra Gerardo Bianco e Franco Marini, iniziai la commemorazione di Giuseppe Dossetti con la frase più antihegeliana che mi sia capitato di formulare: "Anche la storia può sbagliare".

Credo sia questa la ragione per la quale, in una fase politica che idolatra la vittoria e danneggia perfino la memoria delle sconfitte, l'aggettivo dossettiano sia diventato un insulto. Eppure Dossetti, per il rigore, quale si addice al credente non clericale, e per la frequentazione delle scienze umane (nessuno mette in dubbio il suo genio giuridico), è in cima a "quella specie di laburismo cristiano" del quale ha scritto

in maniera quasi esaustiva Vincenzo Saba.¹⁷ Laburismo che, rivendicato agli inizi dallo stesso Alcide De Gasperi in una memorabile intervista a “*Il Messaggero*” concessa alla vigilia della grande vittoria democristiana del 18 aprile 1948, e poi continuato da Dossetti, Giulio Pastore, il fondatore della Cisl, e Mario Romani, l’intellettuale della Cattolica che ha veicolato in Italia la concezione del sindacato contrattuale all’americana, costituirebbe, a mio modesto avviso, una componente teorica non trascurabile per la fame di cultura del Partito Democratico. Per capacità di misurare vicinanze e distanze, continuità (non continuismo) e discontinuità.

A dire il vero la discussione in atto più che su Dossetti verte su quel che di Dossetti si dice. So di affermare una banalità, ma ho l’impressione che Dossetti rischi di essere criticato dai più e osannato da un piccolo gregge più che studiato. Significativa tra le altre la parabola ermeneutica di Pietro Ingrao, che tra il 1949 e il 1950 non poco contribuì a costruire con i suoi interventi su “*Rinascita*” il mito del Dossetti integralista. Ebbe modo di ricredersi Ingrao durante la comune (e vincente) battaglia per la difesa della Carta Costituzionale del 1948, e scrisse al Dossetti defunto una lettera commovente dichiarando di ignorare da ateo se l’interlocutore sarebbe stato in grado di averne notizia e ammettendo di non sapere a quale indirizzo eterno potesse essere recapitata. Poco male, se è vero che sulla toponomastica dell’aldilà conosciamo più cose dalla *Divina Commedia* che dalla Bibbia.

Necessaria preliminarmente una operazione di *screening*. In effetti la poliedricità e le numerose svolte, talune a gomito, della biografia di Dossetti consentono ben più di un’interpretazione e, soprattutto, consigliano ben più di un punto di vista. C’è il Dossetti partigiano. Il Dossetti intellettuale cattolico del Nord e vicesegretario della Democrazia Cristiana. Il Dossetti oppositore fiero e geniale di Alcide De Gasperi. Il Dossetti “pacifista” che scrive a Mariano Rumor: “Per me la pace è l’altro volto di Dio”. Il Dossetti oppositore di Giuseppe Dozza sindaco comunista di Bologna. Il Dossetti monaco. Il Dosset-

17 Vincenzo Saba, *Quella specie di laburismo cristiano. Dossetti, Pastore, Romani e l’alternativa a De Gasperi. 1946-1951*, Edizioni Lavoro, Roma 1996.

ti che accompagna come perito il cardinal Lercaro al Concilio Ecumenico Vaticano II. Il Dossetti che, come San Saba, lascia il silenzio di Dio e torna in città per l'ultima battaglia politica... Un succedersi di uscite e di rientri, mai dalla comune, che rende problematico l'approccio alla vita.

Curiosamente Giuseppe Dossetti è più noto per il livore disinformato dei detrattori (anche l'ossessione è un forma di rimozione) che per lo zelo propagandistico degli estimatori. Dossetti infatti, dopo Antonio Rosmini, è il grande rimosso della cultura e della Chiesa italiana. È Dossetti stesso ad avere suggerito il rapporto con Rosmini, e d'altra parte una circostanza li accomuna: la difficile "traducibilità" delle rispettive esperienze oltre i confini della terra e della Chiesa nazionali. Entro il quadro di un'ulteriore assenza rappresentata dalla non disponibilità di una storia del cattolicesimo italiano accreditata come credibile.

Alla fine di un ciclo politico

Eppure, per converso, Dossetti ha avuto la ventura di essere studiato da subito, durante l'impegno politico, e addirittura "storiografato" *just in time*. Le circostanze possono averne in seguito favorito la sordina dal momento che il monaco di Monte Sole è stato in politica sette anni in tutto, ivi compresi quelli passati in montagna come partigiano. Rivisitarne dunque non tanto la memoria ma il lascito politico, provare a rifare i conti con il metodo Dossetti può essere operazione fondatamente ricostruttiva nella fase in cui il cattolicesimo democratico si trova alla fine di un ciclo politico. Proprio perché la forma che ci siamo lasciati alle spalle è quella del partito, laddove estimatori e critici, tutti, riconoscono in Dossetti una passione per il partito che andava ben oltre quella per il governo.

E dal momento che è impossibile fare una storia del cattolicesimo politico di questo secolo a prescindere dalla storia del partito politico, che ne costituisce la più originale espressione – in rotta di collisione con l'universalismo Vaticano additato da Gramsci e con

le pratiche del gentilonismo – il confronto con le prese di posizione e gli scritti dossettiani, tanto avari nel numero quanto determinanti per il contenuto, si impone ancora una volta. I cattolici infatti si affacciano come protagonisti alla storia dello Stato unitario solo attraverso la figura e lo strumento del partito politico (Pino Trotta).¹⁸ E probabilmente non si è sottolineata a sufficienza questa novità che per la prassi della politica cattolica costituì un autentico tornante. Non era infatti scontato che l'impegno politico dei cattolici dovesse attraversare l'esperienza del partito.

Fuori da ogni sistemazione consolante a posteriori, è don Luigi Sturzo a rappresentare la svolta nella prassi dei cattolici nello spazio pubblico nazionale. Ma il convergere di interessi di lungo periodo da parte del fascismo e di breve periodo per la Chiesa cattolica costrinsero il prete calatino all'esilio prima londinese e poi statunitense. Tanto che fu l'esperienza del secondo dopoguerra a sviluppare il granello di senape popolare nel grande tronco della Democrazia Cristiana. E mentre la Santa Sede, proverbialmente *lento pede*, stava ancora uscendo a tappe dallo Stato Pontificio, l'esperienza dei cattolici radunati in partito segnava momenti di innovazione non soltanto sul piano politico ma anche su quello ecclesiale: al punto che la Democrazia Cristiana può essere considerata un'avanguardia nel grande e variegato corpo della chiesa preconciliare. Per cui l'evento storico del Concilio finirà per segnare una nuova stagione nella quale gli uomini di chiesa sperimentano e si spingono più avanti, disponibili evangelicamente a perdere la propria vita, rispetto alla forma partito fin lì sperimentata. Non è dunque casuale e certamente è provvidenziale il ruolo di solerte "segreteria" giocato da don Dossetti nelle assise conciliari al seguito del cardinale di Bologna Giacomo Lercaro.

Proprio la "tranquilla liquidazione del Partito Popolare Italiano dinanzi alla vittoria del fascismo"¹⁹ consegna irrisolto alla Democrazia Cristiana il problema di saggiare fino in fondo nell'area culturale

18 Giuseppe Trotta, *Un passato a venire. Saggi su Sturzo e Dossetti*, Cens, Milano, 1997, p. 7.

19 Ivi, p. 8.

cattolico-democratica le potenzialità della forma partito. Quella forma rispetto alla quale la Santa Sede oscillerà tra diverse opzioni senza coincidere mai. Ed essendo Dossetti la mente più fervida e appassionata alla forma partito, molto più di De Gasperi, maggiormente attento ai ruoli e alle liturgie istituzionali, è con lui che i conti vanno fatti in una fase dove al vecchio della politica pare succedere il vuoto della politica.

E se Amintore Fanfani, sodale molto pragmatico di Giuseppe Dossetti, reinventa in termini di decisionismo le forme organizzative del partito di ispirazione cristiana, spetta a Giuseppe Dossetti il primato nella visione e nell'approfondimento culturale. Al punto da considerare la cultura politica l'aspetto preminente del fare politica. E vale la pena osservare, non solo di passata, come il dossettismo non estinto in Aldo Moro si riveli in una sua celebre espressione, quando cioè lo statista pugliese afferma che il pensare politica è già per il novantanove per cento fare politica.

Ma se si prende come termine *a quo* l'Ottantanove o il Novantaquattro, tutte queste rischiano di apparire espressioni da antico testamento. Perché la nuova politica si gioca intorno ai narcisismi dell'individualismo che producono il partito personale e alle confusioni tra divismo e leadership che privilegiano la comunicazione onnivora rispetto ai contenuti. Dove il vettore comunicativo cannibalizza ogni sera nei talkshow il contenuto che è stato chiamato a veicolare. Mentre senza il fondamento dei contenuti non si danno partiti.

Neppure le primarie sono ricostituente sufficiente a surrogare nel tempo lungo l'assenza di dibattito e di congressi. Nelle primarie infatti il Partito Democratico ha fortunatamente individuato un canale di comunicazione con gli iscritti e gli elettori: in tempi di antipolitica e di disaffezione le primarie sono una benedizione. Ma le primarie consentono un esercizio diffuso e ripetuto della rappresentanza; quel che resta ancora fuori dalla porta del partito è l'elaborazione culturale, e la rappresentanza non incrocia la politica senza l'individuazione di luoghi dove la cultura venga elaborata ed organizzata. Lasciata nelle fragili mani dell'attivismo la rappresentanza si riduce a sola rappresentazione.

Probabilmente l'estinzione della figura dell'intellettuale, più o meno "organico", che si occupava dei destini del partito e del Paese e della formazione dei quadri (gli intellettuali non coincidono necessariamente con i professori) è da collocare nel dissolversi del rapporto tra elaborazione culturale, formazione, organizzazione e rappresentanza. Nessun training riconosciuto; molta improvvisazione ed esaltazione di attitudini che non sempre si combinano con la professione politica e meno ancora con la ricerca del bene comune. Il presidente Scalfaro notava con amarezza che dopo il 1992 venivano considerati atti a fare politica soprattutto coloro che fin lì non se ne erano mai occupati. Un filo di ironia lega anche la riflessione in proposito del cardinale Carlo Maria Martini dal momento che ai suoi occhi la politica è l'unica professione senza una specifica formazione. "I risultati sono di conseguenza". Circa le conseguenze si esprimeva con grande semplicità il rappresentante del popolo Saharawi nel nostro Paese: altrove cambiano gli uomini e restano i partiti; in Italia cambiano i partiti e restano gli uomini. Candore africano!

Una dittatura dell'immagine occupata da una torma di dilettanti, laddove almeno i politici della cosiddetta Prima Repubblica quando sbagliavano (e accadeva non di rado) però – ho in mente Paolo Conte – "sbagliavano da professionisti".

Resta comunque il fatto che non si dà al mondo democrazia senza partiti. Si aggiungano le nuove tensioni che in senso contraddittorio e contrapposto sollecitano le forme della politica. Da un lato assistiamo alla lenta ma inesorabile derubricazione "elvetica" della politica a semplice amministrazione, complice, nel quadro istituzionale, di promesse impossibili da mantenere e di troppe eterogenesi dei fini, tra le quali, soltanto per fare un esempio, la riduzione italiana del federalismo a inguardabile imitazione del federalismo. Dall'altro l'irrompere delle nuove acquisizioni della ricerca scientifica e delle biopolitiche hanno reso ineliminabile dalla riflessione, dalla legislazione e dalla decisione politica la questione antropologica. Tutto ciò dilata in maniera inedita l'ambito e lo statuto della politica, ne intimorisce ed esalta la responsabilità, fino a produrre una serie di effetti evidenti ma difficili da ricondurre a disciplina. Per questo ver-

so infatti si dilata l'ambito (in termini virtuali) della cultura politica, fino a recuperare in maniera diffusa e diffusiva, ma anche indisciplinata e confusa, il ruolo che negli anni Cinquanta e Sessanta fu – la Francia come epicentro – quello già ricordato dell'intellettuale.

Tutto ciò non bussa alla porta della politica politicante per la semplice ragione che nell'opinione pubblica e nei ritmi della vita quotidiana e comunque ci sarà ci saranno modernizzazioni e a quella porta è stata divelta.

È per questo fascio di ragioni che la politica, proprio nella fase in cui si sono smarriti l'abitudine e i luoghi del pensare, si carica di nuove domande e nuove tensioni. Tutto ciò incalza in particolare il cattolicesimo democratico e, paradossalmente, nel momento della sua massima debolezza e lisi, ne sollecita la funzione. Mai così evidente e così ampio è stato perciò il divario tra le potenzialità e le sollecitazioni del cattolicesimo democratico e la sua capacità di dare risposte. Nessun mistero però; soccorre piuttosto la diagnosi attenta e spietata. Quando Pier Luigi Castagnetti osserva che le primarie di dicembre hanno prodotto una ecatombe di esponenti del cattolicesimo democratico, il problema immediatamente successivo alla lettura dei risultati è quello di domandarsi il perché della prevalenza e della prepotenza di quella che con formula educata ci siamo abituati a chiamare la "dorsale organizzativa". Nel caso specifico la dorsale organizzativa rappresenta la ferrea continuità di una tradizione burocratica, non priva dei necessari ricambi generazionali, e non solo dipendente da un persistente richiamo della foresta (anche se la foresta non c'è più).

Ma non esiste soltanto la bulimia di una componente saldamente organizzata; vengono al pettine i nodi di una scelta che, a partire dalla crisi dell'Ulivo, ha costantemente privilegiato tra i cattolico-democratici la rappresentanza rispetto alla crescita diffusa di una cultura politica. Di guisa che nel tempo lungo quella che pareva la provvida iniziativa di solerti levatrici ha finito per rivelarsi l'esito malinconico di inconsapevoli becchini.

Non c'è politica, e tanto meno politica vincente nel tempo lungo, senza investimento nella battaglia culturale. Anche in questo senso

il problema del partito ha finito per caricarsi, a suo modo, di una valenza dimenticata in un campo e malamente interpretata e strumentalizzata nell'altro. Tanto più che nella storia del cattolicesimo politico l'esperienza del partito fu un'occasione in gran parte impreveduta ma non per questo poco riuscita. Se, come nota ancora una volta Pino Trotta, l'intransigentismo cattolico aveva coniugato rifiuto del nuovo Stato e organizzazione di popolo, fedeltà al papato e difesa degli esclusi, opposizione politica e organizzazione sociale, il cattolicesimo democratico aveva trovato il modo per sfuggire al ricatto della propria matrice proprio attraverso la modernità spregiudicata della forma partito.²⁰

L'autonomia dei "corpi intermedi" non può che esercitarsi, a partire dal sociale, che dentro il quadro di una democrazia istituzionalmente funzionante: lo Stato "espressione" (Orfei). Al posto dello Stato etico e dello Stato che politicamente educa tutto il sociale da sopra e da fuori. Per questo il partito inventato dal cattolicesimo democratico non sarà un partito conservatore, non sarà una deriva liberale in funzione antisocialista, sarà invece costantemente in rotta di collisione con il clericomoderatismo. Di questo Dossetti e i suoi sodali restano i più autentici depositari ed interpreti.

Il patriottismo costituzionale

Vi è un'espressione, opportunamente atterrata dai cieli tedeschi nel linguaggio giuridico e politico italiano, che definisce l'impegno dossettiano dagli inizi negli anni Cinquanta alla fase finale degli anni Novanta: questa espressione è "patriottismo costituzionale". Dossetti ne è cosciente e la usa espressamente in una citatissima conferenza tenuta nel 1995 all'Istituto di Studi Filosofici di Napoli: *"La Costituzione del 1948, la prima non elargita ma veramente datasi da una grande parte del popolo italiano, e la prima coniungente le garanzie di uguaglianza per tutti e le strutture basali di una corrispondente*

20 Ivi, p. 9

forma di Stato e di governo, può concorrere a sanare vecchie ferite, e nuove, del nostro processo unitario e a fondare quello che, già vissuto in America, è stato ampiamente teorizzato da giuristi e sociologi della Germania di Bonn e chiamato patriottismo della costituzione. Un patriottismo che legittima la ripresa di un concetto e di un senso della patria, e rimasto presso di noi per decenni allo stato latente o inibito per reazione alle passate enfasi nazionalistiche che hanno portato a tante deviazioni e disastri". Vi ritroviamo peraltro uno dei tanti esempi della prosa dossettiana che ogni volta sacrifica alla chiarezza e alla concisione ogni concessione retorica. Parole che risuonavano con forza inedita e ritrovata verità in una fase nella quale aveva inizio la evidente dissoluzione di una cultura politica cui si accompagna l'affievolirsi (il verbo è troppo soft) del tessuto morale della Nazione. Non a caso la visione dossettiana è anzitutto debitrice al pensare politica dal momento che uno stigma del Dossetti costituente è proprio l'alta dignità e il valore attribuito al confronto delle idee, il terreno adatto a consentire l'incontro sempre auspicato tra l'ideale cristiano e le culture laiche più pensose. Avendo come Norberto Bobbio chiaro fin dagli inizi che il nostro può considerarsi un Paese di "diversamente credenti". Dove proprio per questo fosse possibile un confronto e un incontro su obiettivi di vasto volo e respiro, e non lo scivolamento verso soluzioni di compromesso su principi fondamentali di così basso profilo da impedire di dar vita a durature sintesi ideali. Così vedono la luce gli articoli 2 e 3 del Testo che segnalano il protagonismo di Dossetti intento a misurarsi con le posizioni di Lelio Basso. Fu lungo questa linea interpretativa che – secondo Leopoldo Elia – Dossetti riuscì a convincere i Settantacinque che fosse possibile rintracciare "una ideologia comune" e non di parte sulla quale fondare il nuovo edificio costituzionale. Una concezione caratterizzata cioè dalla centralità dei diritti della persona, dei suoi diritti fondamentali "riconosciuti" e non creati e dettati dalla Repubblica. Vengono così posti nel terreno della Nazione i semi di un duraturo (e includente) personalismo costituzionale. Il vero *idem sentire* del Paese sopravvissuto a laceranti divisioni, con una ambiziosa e non spenta azione riformatrice in campo economico e sociale.

È questa attitudine che ci consegna come “attuale” un Dossetti altrimenti esiliato nel museo delle cere di una non innocente inattualità. Qui ha seminato probabilmente l'esplicito fervore religioso di don Pippo, che in assenza di condizioni adatte a consentirgli una incontenibile azione riformatrice, sceglierà di farsi monaco nel 1956 con una modalità storicamente connotata. Non si fugge infatti dal mondo e dalle sue contraddizioni erigendo un convento a Monte Sole dove i nazisti consumarono sull'Appennino reggiano, parole sue, “un piccolo olocausto”.

Resta la diversità di vedute con Alcide de Gasperi – segnatamente nella politica estera – ma a determinare le scelte e a conservare in esse il seme inestirpabile della responsabilità storica è la non tradita vocazione dossettiana a esercitare la responsabilità così come le vicende glielo consentono nel suo tempo. Chiamatela vocazione, o *kairòs*, o anche socraticamente *daimon*: da lì Dossetti comunque non si schioda. Un'evidenza da esplorare viene a noi, così come l'esperienza dossettiana dalla Resistenza, dal partito, del Concilio Ecumenico Vaticano II, gli anni nascosti del suo nomadismo monastico appenninico e mediorientale ce la consegnano: la responsabilità del credente verso la storia è insieme luogo laico e luogo teologico del suo impegno nella città di tutti gli uomini. Dove il sacro separava, adesso la responsabilità storica, fitta di distinzioni e contrasti, è destinata ad unire. Un terreno di prove quotidiane per quel confronto e quel rapporto che dai tempi di Kant affatica il Vecchio Continente sul confine tra Illuminismo e Cristianesimo, tra democrazia e vita quotidiana dei fedeli.

Ma c'è di più. In Dossetti c'è anche lo sforzo interpretativo del profeta e l'ansia riformatrice di Max Weber nutrito alla teologia della vocazione protestante che, nella famosa conferenza di Monaco del 1919, ammonisce: *“La politica consiste in un lento e tenace superamento di dure difficoltà da compiersi con passione e discernimento al tempo stesso. È perfettamente esatto, e confermato da tutta l'esperienza storica, che il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si ritentasse sempre l'impossibile”*. Osserva Pietro Scoppola che Dossetti simbolizza al riguardo la storia non realizzata e quindi le

potenzialità inesprese di un certo filone del cattolicesimo democratico. Da qui nasce credo in lui la premonizione sulle difficoltà che sarebbero sorte nella fase di attuazione delle norme. Da qui il solido ancoraggio ricercato nella natura giusnaturalistica dei diritti umani e quindi nel primato della persona cui attribuire il crisma del riconoscimento costituzionale.

Escludendo sia un approccio totalitario come pure un approccio individualistico, Dossetti si affatica intorno a una concezione che faccia perno contemporaneamente sulla persona e sulla solidarietà: dove vigano cioè “diritti che lo Stato non conferisce, ma semplicemente riconosce”. Parole sue. Di qui la battaglia per la libertà religiosa di tutti i culti nel segno del pluralismo culturale ma anche sociale, perché tutte orientate al perfezionamento integrale della persona umana. Compito che attiene al regime democratico in quanto tale perché riguarda in maniera diversa la cosciente partecipazione di tutti alla gestione della cosa pubblica. Di qui la “civetteria”, altrimenti illeggibile in Dossetti, che lo portò in non sporadici casi a sottolineare la convergenza sulle posizioni da lui sostenute di Palmiro Togliatti, dal quale lo separava la difformità della radice e della visione politica, ma al quale l'univa l'ansia di ricercare soluzioni praticabili per tutti gli italiani. (Ad esempio la rivendicazione della necessità di un controllo sociale della vita economica del Paese.) Atteggiamento che presenta intuibili punti in comune con l'esigenza di lavorare alla costruzione di un'etica di cittadinanza che ovviamente trascenda la morale cattolica senza prescindere, ma tale da attingere punti nodali in grado di coinvolgere credenti e non.

È proprio qui, pare a me, che deve essere collocata l'iniziativa dossettiana affinché venissero riconosciuti nella particolarità della contingenza i Patti Lateranensi nel testo costituzionale. Per questo difese la causa della richiesta perentoria del Vaticano astenendosi dal consultare con sospettabile frequenza uomini e istituzioni d'Oltretevere. La ragione? In questo caso le motivazioni attengono essenzialmente alla storia italiana dove già nel Risorgimento la parte cattolica alla quale Dossetti dice di appartenere risultò impedita di dare un contributo costruttivo perché relegata ai margini della Nazione. Mentre

nel contesto specifico di un difficile secondo dopoguerra attraversato dalla “guerra fredda” due blocchi aspramente contendevano all’interno delle contraddizioni storiche insorgenti da una medesima cultura (!) non temperata da una adeguata trasformazione morale. Dove, accanto all’orizzonte complessivo, va considerata la difficoltà individuale delle persone tra le quali Dossetti annovera anzitutto se stesso riconoscendo nel Consiglio Comunale di Bologna (1956) che anche la sua personale cultura “è da un pezzo che è andata in pezzi”. Specificando ulteriormente che si tratta di una cultura né borghese né marxista, ma che è ad un tempo, per contaminazione, l’una e l’altra cosa... Ne consegue l’invito pressante a riflettere sul progresso degli strumenti culturali che hanno informato i nostri comuni maestri. Il problema è dunque ancora una volta per Dossetti ri-caricare i concetti e le parole, anche se le parole non bastano ad edificare.

Il monaco

In effetti, per Dossetti farsi monaco non è un ritrarsi dal mondo, ma un vivere da credente la laicità secondo una lunga radice ecclesiale. Messe così le cose, Dossetti non si è mai ritirato e quindi non è mai neppure rientrato, neanche al tempo del referendum per la cosiddetta riforma costituzionale proposta dal centrodestra.

È interessante ricostruire l’occasione e le ragioni per le quali incontrai Dossetti. Le Acli, all’inizio degli anni novanta, tornano dal Papa. Grande è il lavoro spirituale e grande il lavoro diplomatico. Il mio cruccio di presidente era che le gerarchie vaticane chiedessero un qualche auto da fé, un qualche aggiustamento revisionistico di una linea considerata troppo spericolata. Per questo cercai Dossetti. E dovetti battermi, senza risultato, contro il filtro efficacissimo rappresentato dalle monache telefoniste delle sue comunità sparse sull’Appennino reggiano. Finalmente, una mattina, alla messa, prestissimo, l’incontro.

Il consiglio di Dossetti fu immediato e laconico: se ti chiedono di ridefinire le Acli, ti offro un consiglio fondato sulla lettura quotidiana

na della Scrittura e sulla mia esperienza di canonista. Dirai così: “Le Acli sono un’associazione di lavoratori cristiani, nota e non disconosciuta dalla Chiesa.” Il resto viene dal Maligno...

Dossetti, allora, ci interessa ed aiuta in tre cose: la forma partito, cui notoriamente crede molto più di De Gasperi; il personalismo costituzionale; la riforma della Chiesa.

Credo ai maestri, perché sono convinto che liberino. Dossetti accettò implicitamente di essere il consigliere delle Acli che allora presiedevo. Non si sottrasse ad alcuna richiesta d’incontro.

Salii a Monte Sole pochi giorni dopo l’insediamento del primo governo di Romano Prodi. Come al solito fu subito esplicito: “La squadra di governo è debole. Non ci sarà una seconda generazione di cattolici al potere.” Sulla medesima lunghezza d’onda l’incontro con tutta la redazione di “*Bailamme*”, inclusi ovviamente Salvatore Natoli e Mario Tronti: “Convocate giovani menti!” In ambito cattolico abbiamo letto Dossetti attraverso Lazzati. Poi abbiamo letto Lazzati attraverso Dossetti, e tutti e due ci hanno guadagnato. Davvero interessante l’intervista rilasciata a metà degli anni ottanta dai due dioscuri, Dossetti e Lazzati, a Pietro Scoppola e Leopoldo Elia. Un’intervista che tra l’altro trasuda fastidio per gli stereotipi ostinatamente degasperiani dei due intervistatori.

Venendo a Milano per pronunciare il famoso discorso dall’incipit biblico: *Sentinella, quanto resta della notte?*, Dossetti diceva di sé: “Non sono uomo da canzonette”. E infatti ha passato la vita cercando di riformare le istituzioni delle quali si è trovato partecipe, sempre esercitandovi un evidente protagonismo. Non a caso, messo di fronte alla sua decisione di farsi monaco nel 1952, papà Dossetti disse al figlio caparbio: “Ho capito, non riuscendo a riformare la politica, hai pensato di riformare la Chiesa.”

La fine della cristianità

Pensare contemporaneamente la radicalità religiosa e praticare una politica che non fosse soltanto un modo di conquista: questa la sfida

che Don Giuseppe lanciò a se stesso. Spiritualità e politica trovano tra loro una congiunzione ed insieme la misurazione di una distanza, e talvolta di una estraneità. Così la gratuità cristiana si confronta con la potenza del politico moderno. Potenza tragica e pessimistica dal momento che parte dalla constatazione o comunque dalla convinzione che il male, come la zizzania evangelica, non sia estirpabile ed eliminabile. Perché il campo del Signore è il medesimo di Satana. Non a caso Gustavo Zagrebelsky argomenta che la democrazia ha sempre oscillato tra la rassegnazione nei confronti del legno storto dell'umanità e la fede nella sua perfettibilità. La democrazia anzi vive consapevolmente la modestia delle sue pretese. Conosce la normalità e in pochi casi gli eroismi dell'uomo comune, e diffida dei salvatori della patria e degli unti del Signore. Per questo accetta gli individui come sono, nella loro ignoranza, passività ed egoismo, e essi propone di renderli migliori. Per questo e per principio ha attribuito capacità politiche a tutti, anche a coloro che non fanno parte delle élites, esaltandone le virtù quotidiane quali la mitezza, il dubbio, la tolleranza e l'umiltà. Promuove la coscienza dei propri limiti e altrui. Così la democrazia si appropria della propria religione, la interiorizza, la autonomizza, la esibisce e propaganda. Essa per prima ha coscienza critica della circostanza che "la democrazia è il regime in cui il popolo ama essere adulato, piuttosto che educato."²¹ Non sfugge neppure però a questa democrazia l'importanza del suo fattore spirituale.

C'è in Dossetti quella che Enzo Bianchi, in un fortunato libretto pubblicato da Einaudi, ha chiamato "la differenza cristiana". Il libro *La differenza cristiana* del Priore di Bose ha infatti rappresentato una svolta importante nel dibattito sullo spazio etico del Paese.

Per Enzo Bianchi è necessario lasciarsi alle spalle l'atteggiamento di "alcuni cristiani che negano la possibilità di un'etica a chi non è credente in Dio, quando vedono nella società odierna solo frammentazione di valori, nichilismo e cultura di morte", perchè "allora contribuiscono non al confronto ma allo scontro e acuiscono le

21 Gustavo Zagrebelsky, *Imparare democrazia*, Einaudi, Torino 2009, p. 4.

lacerazioni interne alla stessa comunità cristiana”.²² Nessun Vangelo cioè che si presti a fornire comunque un’anima alla società, e in quanto tale declinato come “religione civile”, acconciandosi a diventare quella morale comune che oggi sembra deducibile solo a partire dalle religioni. E d’altra parte, si interroga Enzo Bianchi, “se la chiesa è una riserva di etica, perché non lasciare che altri vi attingano?”.²³ Compito della differenza cristiana è di evitare la deriva di una mondanizzazione della fede, della religione, della chiesa.

Dossetti nel 1993 diceva le stesse cose che diceva nel 1953. In lui era sempre stato vigile il sospetto che le mediazioni in corso servissero a sintetizzare il Vangelo in una cultura e in una cristianità, così facendo violenza alla parola di Dio.

E infatti la riflessione dossettiana prende le mosse a partire da due crolli: la tragedia della seconda guerra mondiale e il tramonto della cristianità. Fine della cristianità che coincide con una dispiegata secolarizzazione. Un impressionante dislocarsi. Nell’area metropolitana di Manila vengono battezzati più bambini di quanti ne vengono battezzati in tutti paesi cattolici del mondo.

In questa fase storica del cattolicesimo Dossetti legge tratti evidenti di irreversibilità. Assistiamo bensì a risposte difensive della cristianità. Il continuismo è diventata una teologia. Sono molti che leggono il cristianesimo non come rapporto con il mistero del Nazareno, ma come segno storico dilatato, capace di fornire ai tempi una comune base razionale. Visto in questa luce il dialogo tra Ratzinger e Pera non fu un semplice scambio di cortesie. Ma che significa che è finita la cristianità? È venuto meno il bisogno di salvezza, e quindi questa umanità secolarizzata nei consumi non vive la catastrofe come catastrofe. Quella che è stata chiamata la secolarizzazione della secolarizzazione, la sua seconda fase...

Ben altrimenti andavano le cose nella prima fase, che è l’epoca di ferro e di fuoco del grande Novecento. L’epoca dei totalitarismi che si sono presentati come eserciti salvifici. La pretesa di fondo comune, nell’antagonismo delle ideologie, era di chiudere la storia. Nella

22 Enzo Bianchi, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006, p. 23.

23 Ivi, p. 25.

prima secolarizzazione il conflitto era di carattere religioso. Nessuno contro Dio se non Dio stesso, secondo la sentenza di Goethe. C'era in quella tragedia ideologica uno sfondo di pathos religioso. Oggi questo pathos non c'è più. La gente non cerca più salvezza, ma benessere. È un giudizio di Natoli che condivido. Non la vita eterna, ma una vita interminabile, il più possibile dilatata, lunghissima...

Il confronto con De Gasperi

Collocherei a questo punto il rapporto esaltante e difficilissimo con Alcide De Gasperi. Mentre De Gasperi intendeva garantire la laicità dello Stato, Dossetti intendeva rispondere ai comunisti, colla coscienza che per essere presenti in maniera efficace e vincente nella società era necessaria la potenza di un grande partito di massa. È il contrasto, sul territorio bolognese, con Giuseppe Dozza. Ma già la Dc era tutto e il contrario di tutto. La Dc da partito di cattolici era diventata partito cattolico che dialogava con tutti per la spartizione del potere e dello Stato. Puntuale in proposito la diagnosi di Enrico Berlinguer. Proprio per questo il progetto dossettiano risultava in-seguibile sul piano della politica. Le realizzazioni concrete che ne discendono sono drastiche riduzioni, insopportabili nella visione di Dossetti. Si chiamano Fanfani. Si chiamano Enrico Mattei...

Con De Gasperi era stata tutt'altra musica. Nella pubblicistica corrente la figura di Giuseppe Dossetti è in genere contrapposta a quella di De Gasperi, così come alla sconfitta politica di Dossetti si contrappone la vittoria politica di De Gasperi. È un'immagine che coglie indubbi elementi di verità, ma che non restituisce la complessità di un confronto, la sua profondità non solo politica ma umana. La lettura delle poche lettere che abbiamo (e forse la ricerca potrebbe darci ulteriori elementi) ci rivela un rapporto alto, serrato, tra personalità forti, accomunate entrambe da una intensa vita cristiana. Elemento quest'ultimo non marginale e per molti versi decisivo e a suo modo esemplare di come una profonda divergenza politica non abbia mai fatto venir meno l'attenzione e la stima tra i due protagonisti.

È difficile dire quando Dossetti conobbe per la prima volta De Gasperi. Il primo incontro di Dossetti con i quadri dirigenti nazionali del partito lo si ebbe nel luglio del 1945.

Io non ho per niente cercato di entrare in politica. Lo dico sempre, ed è una verità sacrosanta: sono entrato in politica attraverso una rottura di testa per un incidente d'auto. Mi hanno chiamato a Roma i grandi della Democrazia Cristiana nel luglio del 1945 per il primo Congresso Nazionale del partito. Io non conoscevo nessuno, non ero conosciuto da nessuno. Sono arrivato a Roma con ritardo, perché avevo avuto un incidente d'auto a Grosseto. Appena arrivato Piccioni mi ha detto: Tu sarai vicesegretario della Democrazia Cristiana” “Ma chi? Io? Ma mi conoscete? Io non vi conosco, non ho mai visto De Gasperi, e voi non conoscete me” .“Sta cheto, sta cheto, stasera vedrai De Gasperi”. De Gasperi non si è fatto vedere, si è andati alle votazioni e mi hanno eletto.²⁴

È un primo accenno ad un incontro che non ci fu: “vedrai De Gasperi”, ma De Gasperi non si fece vedere. Iniziava così una vicenda intensissima ai massimi vertici del partito, iniziava con questo un incontro che sarebbe durato a lungo. Il rapporto fu da subito conflittuale. Non era in gioco solo una questione di caratteri, ma l'incontro tra due generazioni profondamente diverse per cultura politica, economica, sociale, e anche per formazione religiosa.

De Gasperi riconosceva a Dossetti che *“c'era una concezione diversa dei rapporti tra partito e governo che era forse quella dell'avvenire”*. Queste frasi costituiscono il punto più alto di confronto tra i due leader politici.

Le ragioni di fondo

Lo sforzo dossettiano era di ritornare al clima di vita interiore di *Civitas Humana* del 1946. Si trattava di molto mantenere nella memoria, e mettere nel conto una profonda discontinuità. Si trattava cioè

24 A cura di Giuseppe Trotta, Giuseppe Dossetti, *Scritti Politici*, Marietti, Genova 1995, p. LV

di recuperare il rapporto tra testimonianza e politica dentro la sua discontinuità. Questo perché la vicenda del rapporto tra spiritualità e politica muove dentro la stagione del tramonto della cristianità, dove invece le aree di competenza erano da tempo codificate, così come le gerarchie e la natura dei rapporti, le reciproche convenienze... Huizinga aveva tematizzato il problema nel 1936. Marie-Dominique Chenu, il mio maestro domenicano, lo faceva a partire dalle sue riflessioni sul dodicesimo secolo, da grande tomista.

Per tutti costoro si chiude il “regime della cristianità”, inteso come simbiosi tra società e Chiesa in ordine a molteplici legami, tali da suggerire l’immagine della “chiesa costantiniana” (Chenu).

È Alberigo ad osservare che si pensava a una sostanziale omogeneità tra religione e fede cristiana, e non di rado si tendeva confondere i due ordini. Pur di portare il corpo e la mente fuori dalla cristianità Dossetti rompe anche con la propria cultura, con la propria forma mentis giuridica: “Quel che dico ha valore in termini di vita, non in termini scientifici”. In Dossetti la problematicità del civile si accompagna alla criticità del mondo ecclesiale. È Paolo Prodi ad osservare che Dossetti ha progressivamente modificato il suo approccio, allontanandosi da una visione essenzialmente giuridica. Don Giuseppe gli dà esplicitamente ragione – 43 anni dopo il famoso intervento ai giuristi cattolici – parlando ai preti di Pordenone nel 1994. Per lui il percorso si è mantenuto in un’”area di ingenuità essenziale”.

La Chiesa nel mondo non può più porsi come *societas perfecta*. Non c’è realtà postcristiana per chi ha fede. È invece finito il regime di cristianità.

Ripartire perciò dall’uomo interiore, dal primato della coscienza. Avendo chiara la difficoltà: un conto è parlare di catastrofi del mondo, e un conto di criticità della Chiesa. Scriverà Don Giuseppe nella introduzione a *Le querce di Monte Sole*: “Bisogna riconoscere che c’è più teologia ed ermeneutica nei libri di Elie Wiesel”... È necessario parlare alla storia con le parole stesse della storia ma, forse, alla storia non è possibile parlare se non con le parole di Dio. È da qui che Dossetti cerca di rimettere in asse la fine della cristianità, a differenza di quanti proponevano, quasi a prolungarne il tramonto,

abiti attivisti cattolici. Dossetti invece invitava a rientrare in se stessi, agostinianamente, per riprendere la corsa dell'impegno e della politica. Da questo punto di vista il monachesimo non solo aiuta, ma è essenziale. La regola non è un cilicio, ma una strada, uno "stare" nel mistero. Non si tratta di una posizione estatica. Lo stare nel mistero è per don Giuseppe un fatto contemplativo, come quello di Gesù che serve a Nazareth. Si tratta di "esprimere una vita", avvolti da una vita che si dà a noi, senza alcuna pacificazione però, né tanto meno una sorta di pace dei sensi. Resta lì davanti l'ammonimento di Luca al capitolo 18 del suo Vangelo: "Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?" (Lc, 18,8).

Molte sono le possibilità e molteplici le localizzazioni in cui questa vita e questo giudizio possono esprimersi. Proprio perché lo stare nel mistero è resistere contro la molteplicità delle forme della idolatria. Per queste ragioni Dossetti opera una frattura tra cristianità e storia, tra attivismo cattolico e vita contemplativa, tra spiritualità e politica. E dalla frattura guarda meglio all'uno e all'altro corno del dilemma. Non bisogna avere fretta nel gettare ponti né fretta di concordismi e concordati.

La politica

Per Dossetti la politica non è riducibile all'attività politica, che ne è parte; e l'attività politica non è vocazione, ma *occasione*. Vi si prende parte in anni limitati, perché la politica, passione forte e da vivere intensamente, provvede a svuotarti di contenuti e di energie. Suor Agnese, tra le adepti della prima ora, propone un'analogia interessante tra lavoro e politica. Dossetti, esplicitamente sulle orme di San Benedetto, sceglie il lavoro perché il lavoro è condizione in stretta connessione con la vita comune, come anche la politica: è vita, dovrebbe esserlo. Non ha tanto senso l'oggetto del lavoro, ma il fatto che sia comune e compiuto in comunità.

È curioso osservare che la medesima pratica si ritrova nella *Nomadelfia* di don Zeno Saltini. Vivendo così lavoro e politica, un'altra

vita è possibile, “*if*”. Un'altra vita è possibile, altrimenti il cristianesimo torna sulle nuvole. Per queste ragioni il rapporto tra spiritualità e politica resta aperto tra vita interiore e responsabilità dei fratelli. Né può essere evitato il tema della *salvezza*, l'unico che importi fondamentalmente al credente (o dovrebbe importare), anche se il mondo ha provveduto a sostituire alla salvezza il benessere.

Ovviamente anche per Dossetti vale l'avvertenza di Luigi Sturzo: la politica eviti di proporre salvezza. Anche in questo caso lo stare nel mistero non è uno stare estatico, ma un resistere contro le rinascenti idolatrie che propongono salvezza come fine della storia, e proprio per questo hanno indotto e legittimato i totalitarismi del Novecento. È la radicalità dossettiana, attenta insieme alla durezza della storia e alla fine della cristianità, che conduce oltre l'integrismo. Chi pensa in termini di cristianità, di cristianità restaurata, alla rinnovata ricerca di una ragione occidentale come piattaforma comune dentro irriducibili differenze, ancora capace di ritocco e di restauro, finisce per sussumere la differenza cristiana nella civiltà d'Occidente, e ripropone le condizioni dell'integrismo. Perché l'integrismo continua a consistere idolatricamente come il cortocircuito tra fede e politica, dove invece distanza e discontinuità devono essere affermate dal credente per dare a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare.

Proprio perché sa che dare a Dio è più importante che dare a Cesare il monaco esce dal regime di cristianità. Proprio perché considera più importante dare (e ricevere) da Cesare il clericale, che pratica in tal caso una forma di ateismo cristiano, recupera e riproduce integralismo. La vera distanza è quella che passa – probabilmente non soltanto per il monaco e neppure soltanto per il credente – tra radicalità del punto di vista, radicalità dell'esperienza vissuta, e politica e pratica della politica.

La cosa che mi pare di avere capito e di aver cercato in qualche modo di esprimere è che la radicalità dossettiana potrebbe funzionare in questa fase come efficace antidoto nei confronti degli integralismi. E la cosa che mi ha più sorpreso nella riflessione degli ultimi mesi è aver rintracciato nel giovane Dossetti, grande intellettuale e parti-

giano mite, le stesse espressioni che proporrà, convinto che i tempi della riforma non siano ancora maturi nel civile e nella chiesa, nei primi anni novanta. È vero che per opporsi al tentativo fantozziano di riforma costituzionale proposto dal centro-destra e respinto dal referendum del 2006 Dossetti, come San Saba, lascerà l'eremo e scenderà in città a contendere, ma la politica, in un approccio di grande pulizia laicale, conviveva da decenni con la lettura delle ore nelle povere comunità della “Piccola Famiglia dell’Annunziata” sparse sull’Appennino.

La lezione dossettiana

È don Giuseppe a consegnarci l’interpretazione autentica della sua esperienza e del suo magistero in quello che mi pare possibile considerare il suo testamento spirituale: la conversazione tenuta al clero della diocesi di Pordenone presso la Casa Madonna Pellegrina il 17 marzo 1994 e pubblicata con il titolo *Tra eremo e passione civile. Percorsi biografici e riflessioni sull’oggi*, a cura dell’associazione Città dell’Uomo.²⁵

Dopo avere ricordato con una sorta di civetteria del tempo breve che nel 1952 la sua stagione politica era già finita, Dossetti quasi contraddice se stesso dando conto delle ragioni che lo condussero all’abbandono esplicitato a Rossena e all’impegno successivo all’abbandono.

Dossetti del pari non nasconde che la matrice di tutto il suo agire fosse un “irriducibile antifascismo”. Una opposizione continua e continuata cioè al fascismo inteso come “una grande farsa accompagnata da una grande diseducazione del nostro Paese, del nostro popolo; un grande inganno anche se seguito certamente con illusione dalla maggioranza, che però sempre più si lasciava ingannare e sempre più si lasciava fuorviare”.²⁶

Su due registri Dossetti si confida al clero di Pordenone. Da un lato

25 Giuseppe Dossetti, *Conversazioni*, In *Dialogo*, Milano, novembre 1995.

26 Ivi, pp. 8-9.

mette in rilievo l'occasionalità, perfino rocambolesca, del suo ingresso in politica. Dall'altro insiste sul carattere della propria scelta e sulla continuità di questa scelta nella fase della politica attiva ed in quella del suo farsi monaco e fondatore di una comunità. Eccone i pilastri: "Ho cercato la via di una democrazia reale, sostanziale, non nominalistica. Una democrazia che voleva che cosa? Che voleva anzitutto cercare di mobilitare le energie profonde del nostro popolo e di indirizzarle in modo consapevole verso uno sviluppo democratico sostanziale".²⁷ Questo il fine. E il mezzo individuato come il più adeguato per raggiungere il fine è per Dossetti l'azione educatrice: "E pertanto la mia azione cosiddetta politica è stata essenzialmente azione educatrice. Educatrice nel concreto, nel transito stesso dalla vita politica. Non sono mai stato membro del Governo, nemmeno come sottosegretario e non ho avuto rimpianti a questo riguardo. Mi sono assunto invece un'opera di educazione e di informazione politica."²⁸

E siccome non sono mancati nel Dossetti che frequentava le istituzioni gli scontri e le asprezze, don Giuseppe così legittima decisioni e temperamento: "I miei contrasti – se ci sono potuti essere – con quelli che comandavano allora, sono stati non tanto contrasti di persone o di sensi, di temperamenti, ma contrasti su quest'aspetto necessario dall'azione politica come formazione della coscienza del popolo."²⁹

In particolare le accuse di filocomunismo sono risultate funzionali a bloccare ogni opera di educazione politica e "*quella dimensione della politica attiva che è l'educazione politica del popolo*".³⁰ (Si noti nel mio corsivo l'espressione "politica attiva" che colloca l'educazione politica nell'ambito della politica militante e non in quello del prepolitico.) Una evidente causa d'inciampo alla quale una seconda causa, altrettanto evidente, si aggiunge. "La seconda cosa che mi ha bloccato è la coscienza che la nostra cristianità, la cristianità italiana non consentiva le cose che io auspicavo nel mio cuore. Non le

27 lvi, pp. 12-13.

28 lvi, p. 13.

29 Ibidem

30 lvi, p. 15.

consentiva a me e non le avrebbe consentite a nessun altro in quei momenti, per considerazioni varie di politica internazionale e di politica interna.”³¹

La scelta monacale è allora leggibile come fuga da questo mondo politico grande e crudele e tuttora diviso in classi? La Piccola Comunità dell'Annunziata come convento per ripararsi dal mondo politico e dalle delusioni procurategli? La risposta è ancora una volta netta e tagliente: “Noi non siamo monaci. Conduciamo una vita simile molto o quasi integralmente alla vita dei monaci istituzionali, però non mi riconosco negli istituti monastici tradizionali.”³²

Che cosa allora? Il cristianesimo come un cruciverba? Dossetti risponde di non credere che esista un'età postcristiana per chi ha fede. Indubbiamente viviamo un tempo che non è più di cristianità, e di questo è necessario prendere atto. La cristianità è finita. E neppure dobbiamo ad ogni costo darci da fare per salvare qualche rottame della cristianità. Il problema da risolvere era come pensare politicamente e come vivere conseguentemente. Ma questo richiede una visione del mondo, un nuovo pensiero sul mondo, altrimenti si è destinati alla sconfitta. “Ci vuole una cultura creativa: il cristianesimo forte, non debole, di sempre.”³³

E qui interviene l'evento storico del Concilio e della sua contrastata recezione: “L'evento – imprevedibile quando io lasciavo la politica, e che fu veramente un grande dono di Dio.”³⁴ E, tanto per non smentire l'abituale franchezza: “C'è stato poi un ripiegamento che tuttora continua. Si parla molto di Concilio ma non ci si crede più.”³⁵

La via scelta è segnata ed esplicitata, sul piano spirituale come su quello di una inedita prassi politica: “Intanto maturava in me la convinzione sempre più acuta che fosse necessario risalire alle cause più profonde e quindi a un nuovo pensiero, un nuovo modo di vivere il cristianesimo. Nuovo perché sempre quello, sempre più legato alle sue sorgenti nuove, sempre più coerente con le sue sorgenti origi-

31 Ibidem

32 Ivi, p. 18.

33 Ivi, p. 20.

34 Ivi, p. 21.

35 Ibidem

nali. Perciò quello sviluppo – che ho detto – dalla ricerca scientifica teologica alla comunità monastica, significava cosa? Semplicemente questo: vivere da cristiani.”³⁶ È la vita autentica del cristiano che in Dossetti riassume l’esperienza monastica e la supera, nel mentre innova e *continua* la vocazione politica.

Grande esperienza secolare insieme di asceti e di laicità quella del monachesimo storico. Ricollegandosi ad essa ha una nuova valenza politica l’azione culturale del “monaco” Dossetti. La “cultura creativa” coincide con un rinnovamento della vita cristiana all’altezza dei segni dei tempi. Una vita cristiana che prende sul serio il primato della preghiera mentre prende altrettanto sul serio l’esigenza di un rinnovamento del pensare politicamente e dell’agire vocationalmente di conseguenza. È questa inedita scelta politica che mette in discussione la cristianità e le forme del politico che in essa si inseriscono e che ha la temerarietà di confrontarsi, fino al rischio di perdersi – che continua ad essere un rischio evangelico – con una politica bisognosa di nuove idee capaci di nuovi comportamenti.

Dunque, tra i compiti del laico cristiano continuano ad esserci quelli relativi alla politica, e insieme laicità e politica postulano un nuovo tipo di cristiano e un nuovo laico. Chi non intende questo orizzonte e questo approccio dossettiano non capisce la consequenzialità del Dossetti “monaco” rispetto al Dossetti politico militante. Opera una scissione là dove c’è una lucida distinzione. Rimuove (non rischia anche questa di essere una rimozione?) l’originalità del Dossetti vocationalmente politico che sceglie di salire a Monte Sole dove il dramma della storia e del mistero cristiano pongono allo spirito e alla politica domande rimaste ancora senza risposta. Perché la Lotta di Resistenza non segna soltanto la fine del fascismo, ma schiude l’ingresso a una nuova democrazia alimentata da valori che a loro volta non possono essere rimossi, proprio perché questa democrazia – e la Carta costituzionale che ne discende – non sono un guadagno fatto una volta per tutte.

36 Ivi, p. 22.

Vocazione e professione

Se a questo punto confrontiamo la lezione dossettiana con il classico rapporto che Max Weber individua nella politica tra vocazione e professione, dovremmo dire che in Dossetti la vocazione politica è costante, mentre la professione è rigorosamente limitata nel tempo. Dossetti del resto è tutt'altro che reticente in materia. In uno splendido pomeriggio di giugno del 1993 sull'Appennino reggiano, interrogato dalla rivista "Bailamme" sul senso della politica, aveva risposto senza tentennamenti che si trattava per il credente di "occasione" sottratta al professionismo. Escludeva esplicitamente un impegno permanente che si protraesse per la vita intera. La condizione per lui è infatti "la gratuità, la non professionalità dell'impegno. Dove incomincia una professionalità dell'impegno cessa anche la parvenza di una missione e la possibilità stessa di avere realmente qualcosa da fare. Sono allora possibili tutte le degenerazioni".³⁷ Un'eccezione della dimensione ascetica? Ma è possibile un ancoraggio al cattolicesimo democratico a prescindere da una dimensione ascetica? È fuori di luogo pensare una mediazione meno drastica tra i due termini? Continuo a porre interrogativi per i quali so di non avere risposte. Ma d'altra parte mi parrebbe monco e spensierato un cattolicesimo democratico che – dopo il nuovo corso conciliare – prescindesse dalla lezione e dalla testimonianza dossettiana. Anche perché il cuore della sua provocazione riguarda lo "stile" del laico cristiano prima che i contenuti di una politica, che possono essere fungibili, tra loro difformi e variabili nel tempo fino a contraddirsi nella successione, sicuramente pluralistici.

Se non esiste una politica cristiana, la responsabilità della testimonianza del credente si raccoglie intorno allo stile di una vita (insieme vocazione e professione) che non renda inutile ed inutile il Vangelo. Il concetto di "lievito" più volte richiamato. Altrimenti anche "da sinistra" si scivolerebbe nella soluzione liberale che vuole la fede limitata al solo foro interno. Non è così. Ma evidentemente

³⁷ *Su spiritualità e politica*, incontro con Giuseppe Dossetti, in Giuseppe Trotta, *Un passato a venire. Saggi su Sturzo e Dossetti*, Cens, Milano 1997, p. 109.

non esistono né prontuari nei catechismi, ed è da mettere in conto anche un ritardo delle ideologie in materia, culture politiche comprese. Giuseppe Dossetti s'è avventurato con grande determinazione su una strada ancora non tracciata e tuttora non segnalata dalle mappe. Forse solo un sentiero, ma certamente innovativo e sicuramente lontano dagli integrismi, dall'angustia delle mediazioni che un tempo furono grandi ed esemplari. La sua può anche sembrare una svolta a gomito. E certamente non è di tutto riposo criticare insieme la militanza politica e l'esperienza monacale. A proprio vantaggio Dossetti può però evocare il rischio ineliminabile dal pensare e fare politica, così come il rischio della vita cristiana disposta evangelicamente a perdersi in maniera esemplare nell'esperienza monastica ma anche nell'ordinarietà della vita quotidiana del laico credente. Indubbiamente più che rassicurare, la sua provocazione inquieta. Probabilmente è il carisma particolare, lo stigma di Giuseppe Dossetti, che ci si presenta unitario e addirittura monolitico là dove una bella e visibile distinzione farebbe comodo a tutti. Né consola l'ipotesi che questo singolare vissuto della vocazione e della laicità della politica abbia probabilmente inquietato anzitutto lui stesso. E, a ben guardare, a fare soprattutto problema non è tanto il rapporto con la politica, quanto il rapporto, per il credente, fra politica e potere. Oltre le posizioni di chi guarda al potere demoniaco del potere (posizione generalmente considerata tedesca e luterana) e di chi, un poco alla plebea, ci ammonisce che il potere logora chi non ce l'ha. D'altra parte le tentazioni di Gesù di Nazareth non per caso sono presenti in tutti i sinottici e non possono essere soltanto ridotte a metafore.

Si impone una riflessione in grado di schiudere un nuovo orizzonte al laico cristiano dopo la fine di una stagione del cattolicesimo democratico e lungo una transizione dove certamente non abbondano né gli esempi né i cartelli indicatori.

Dossetti conosce diritto e rovescio del problema così come ci è stato lasciato in eredità dal Concilio, così come del tessuto ecclesiale e giuridico precedente e susseguente all'evento conciliare, e la sua genialità lo spinge a forzare ulteriormente il discorso là dove esso

si presenta più aperto alle sperimentazioni. Per questo il monaco di Monte Sole fa i conti col monachesimo che ha attraversato i secoli, ne coglie l'essenza profonda, la modernità politica e, mantenendo e traducendo le regole, va oltre la regola fino a far coincidere la vocazione del monaco con una nuova interpretazione dell'essere cristiano. In particolare del cristiano impegnato politicamente a costruire la città dell'uomo. È qui dove troppe interpretazioni del dossettismo non colgono l'essenza della cosa. È qui che si produce la seconda rimozione da parte di chi separa e contrappone un primo Dossetti politico e un secondo Dossetti monaco.

Quel che non si coglie è che dietro il mutamento d'abito permane la vocazione alla politica esercitata in forme diverse proprio per rispetto delle condizioni storiche reali (quelle del convento e quelle che denunciavano un ritardo dell'opinione pubblica italiana), ma comunque decisa a non interrompere il proprio percorso ed anzi a esplicitarne la funzione in termini mutati sì ma di continuità vocazionalmente politica. Osservato sotto questo fascio di luce, non esiste un Dossetti politico e un altro Dossetti monaco. Esiste un Dossetti cristiano che esercita la vocazione politica in forme che una realistica valutazione delle condizioni storiche diversifica. Quel che infatti viene esaltato dall'approccio dossettiano, in entrambe le situazioni, è la vocazione pedagogica della politica, senza la quale nessuna politica autentica può darsi. Capace di resistere alla pressione degli schieramenti, alla violenza delle ideologie, alla nostalgia del richiamo della foresta.

Una politica proprio per questo capace di distinguersi dal potere, così come la lotta di Liberazione aveva visto il partigiano Dossetti partecipare all'azione militare ma disarmato. Un modo eminentemente cristiano e "povero", in tal senso meramente monacale, per distinguere la politica dal potere. Non che la politica non debba mai commerciare con il potere – Dossetti non è né tedesco né luterano – ma una politica in grado di continuare e di esercitarsi anche fuori dai luoghi del potere. Che è la sfida incompresa che sta ancora di fronte a noi.

È forse questa la vocazione politica del cristiano in questa stagio-

ne storica? Certamente non la sola, ma anch'essa chiede di essere valutata e sperimentata. Dossetti non lo dice, ma è probabilmente d'accordo con la cristianissima osservazione che Emanuele Severino traduce in filosofico: non siamo noi che prendiamo i poteri, ma piuttosto i poteri prendono noi. La figura del Servizio viene così sfilata e stratonata fuori da facili acquiescenze ed accomodamenti, che presuppongono un commercio troppo pacifico con il mammona della secolarizzazione.

È questo il rigore dossettiano, non quello che si cimenta con le forme keynesiane dell'economia. È questo il Dossetti che va riscoperto e non rimosso, anche se ci inquieta e ci sfida a una politica per la quale non ci sentiamo attrezzati e della quale non siamo in grado di intuire il valore. Prima viene la coscienza del credente; e per il credente impegnato politicamente prima viene la coscienza politica. È l'altra faccia del dossettismo che la figura cristiana del servizio in politica non è stata in grado di scoprire ed attuare. Una politica che ha il coraggio e la lucidità di mettere al primo posto la cultura politica, prima dei sistemi elettorali, prima della dittatura del tempo breve, prima dell'onnipotenza delle immagini sempre più onnivore. Ma proprio queste immagini hanno assoggettato la politica fino a svuotarla, e a svuotarla a partire dalla sua istanza pedagogica. Non è forse più tempo di vati come nel Risorgimento, ma certamente è ancora tempo di testimoni piuttosto che di trionfanti ed applauditi testimonial. Ecco perché tornare a Dossetti significa non rimuoverlo in questo aspetto della sua lezione che probabilmente risulta il meno comodo. L'imprescindibilità cioè dello stile del cristiano e della cultura politica, senza la quale il nichilismo dei contenuti si concede allo spettacolo o ai nuovismi che fanno succedere al vecchio soltanto il vuoto. Onestà vorrebbe che non si rifiuti la sfida e che il cammino prosegua oltre l'attimo di un successo apparentemente felice, superando difficoltà e passaggi difficili, avendo il coraggio di proseguire anche a tentoni.

La triade

Il merito di Vincenzo Saba

È merito grande di Vincenzo Saba aver rilanciato il discorso su “quella specie di laburismo cristiano”, con un volume tanto acuto in termini di diagnosi quanto documentato per l’acribia.³⁸ È quindi obbligo e saggezza seguirlo lungo il percorso della triade Dossetti, Pastore, Romani.

Avendo avuto la possibilità di una frequentazione assidua con il Dossetti degli ultimi anni, il monaco e il costituente che sul modello di San Saba lascia l’eremo per tornare nel cuore della città e delle sue contese, ed essendomi abbondantemente documentato sotto la vigile supervisione di Pino Trotta, mi terrò sulla pista di Saba in particolare per il duo sindacale: Mario Romani, e il suo laboratorio milanese, e Giulio Pastore.

Saba infatti percorre con grande maestria una miniera che, pur essendo a cielo aperto, mi appare assai poco frequentata da una riflessione politica in fuga da se stessa. Sempre per l’esigenza di misurare insieme distanze e vicinanze tra le culture politiche e distinguere scostamenti e affinità, mi pare che “quella specie di laburismo cristiano” costituisca il filone più affine, sia pure in una mai smessa autonomia,

38 Vincenzo Saba, *Quella specie di laburismo cristiano. Dossetti, Pastore, Romani e l’alternativa a De Gasperi. 1946 – 1951*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996.

a quelli che vengono in fascio indicati come i riformismi italiani. Sulle affinità ci sarà modo di argomentare ed insistere. Val comunque la pena di evidenziare da subito che è interna a questo laburismo una presa di distanze e addirittura una idiosincrasia nei confronti dell'universo socialdemocratico e delle sue numerose vulgate. E dunque vediamo. In principio era Dossetti. Scrive Vincenzo Saba: "Non è mancato qualche accenno a una questione che, posta isolatamente, sembrerebbe non avere un gran senso – se Romani sia stato o no dossettiano e se nella Cisl ci sia stato un forte influsso di Dossetti -, ma che acquista un nuovo senso e una nuova importanza se inquadrata nella questione generale dell'esistenza di un laburismo cristiano. Non è mancato infine qualche accenno, nell'opera di Baget-Bozzo sulla Dc da De Gasperi a Dossetti, al peso che ebbe, nelle vicende democristiane, per rafforzare la posizione dossettiana, il contemporaneo costituirsi dalla forza rappresentata dal sindacato nuovo, quello, appunto, di Pastore e Romani. Ma le due esperienze, quella di Dossetti e quella di Romani, sono state fino ad oggi studiate separatamente, nell'ambito della storia dei partiti, quella di Dossetti, e nell'ambito della storia del lavoro e dei movimenti sindacali, quella di Pastore e Romani. Ciò che comincia a disvelarsi ai nostri occhi è invece un'altra cosa: l'esistenza di una vera e propria proposta laburista, in seno al mondo cattolico, il suo costituirsi graduale in una forma particolare, in cui l'aspetto partitico e l'aspetto sindacale della proposta sono fra loro strettamente congiunti pur nella distinzione degli strumenti. Il fatto e le riflessioni che documentano l'esistenza di questa proposta, non sono nascosti. Non debbono essere scoperti, sono alla luce del sole".³⁹

Ed ecco l'origine: "La data di inizio di questi avvenimenti, convenzionale, è il 1° novembre 1946: il giorno in cui si tiene il primo convegno di un'associazione, chiamata "Civitas humana" fondata il 3 settembre dello stesso anno da Dossetti, Fanfani, La Pira e Lazzati, convegno al quale prendono parte, e non per caso, Pastore e Romani. La storia dei rapporti fra Dossetti e Pastore potrebbe cominciare

39 Op. cit., pp. 13 – 14.

anche prima, dalla fine del 1945 in poi. Anche in questo periodo, infatti, possiamo trovare episodi molto significativi che testimoniano qualcosa di più della semplice amicizia partitica. Come quando, nella primavera del 1946, Dossetti rivolge a De Gasperi la prima minaccia di dimissioni perché, narra lo stesso Dossetti, “De Gasperi voleva mettere un ingegner Sinigaglia a capo dell’organizzazione del partito [...]. Mi impuntai – continua Dossetti – e questa volta la spuntai e ottenni che fosse Pastore a capo dell’organizzazione”. Né è senza significato il fatto che nel maggio del 1946, all’indomani del congresso della Dc, quando la direzione del partito provvede “anzitutto ai due uffici fondamentali della Segreteria centrale, cioè l’Ufficio organizzazione l’Ufficio studi, propaganda e stampa (Spes)”, la coordinazione generale dei due uffici venga affidata a Dossetti e al primo di essi sia preposto Pastore.⁴⁰

Ecco però la partenza vera e l’epifania autentica: “Ma è il 1° novembre la data più adatta a segnare l’inizio di una proposta laburista alternativa, nel quadro dell’iniziativa che, come è detto all’articolo 1 dello statuto di Civitas humana, ha come scopo “il rinnovamento cristiano della civiltà in Italia, mediante un’azione preordinata e coordinata dei suoi membri [...] in tutti i rami della vita associata e in perfetta adesione alla dottrina cattolica. Alla riunione del 1° novembre sono presenti (come dice un testimone, Ermanno Gorrieri, di Modena) “dirigenti sindacali come Caielli, Sabatini e Pastore e studiosi ed esperti come Romani, Glisenti, Gui, che tanto peso avranno poi sulla nascita e sul primo avvio della Cisl” (a dircelo è una storia delle *Origini e nascita della Cisl a Modena, 1945 – 1951*). Nel dicembre Pastore figura nella prima lista di dieci nomi degli aderenti a Civitas humana. Quasi contemporaneamente, nel Consiglio nazionale della Democrazia cristiana, che si svolge dal 9 al 15 dicembre 1946, Pastore si associa alla mozione di sfiducia presentata da Dossetti e Lazzati, e quindi esce dalla direzione del partito”.⁴¹

Eccoci quindi al secondo tempo dell’operazione: “Comincia così, per la proposta laburista, una seconda fase, ormai visibile anche

40 Ivi, p. 15.

41 Ibidem

all'esterno, con la pubblicazione, nel mese di maggio, del primo numero della rivista "Cronache sociali", e con l'assunzione, da parte di Pastore, della posizione di massimo responsabile della corrente sindacale cristiana, mentre intanto Romani è impegnato, prevalentemente nell'ambiente lombardo, in un intenso lavoro volto alla creazione, nell'ambiente cattolico, di una cultura moderna del lavoro".⁴² In tal modo la proposta laburista va assumendo un profilo evidente e si struttura non tanto in incontri di gruppo orientati a far proseliti, quanto piuttosto nel convergere progressivo delle posizioni di Dossetti e di Pastore, in grado di resistere anche all'unanimità congressuale imposto dalla imminente consultazione elettorale. Su un punto preciso le posizioni convergono e segnano una evidente distanza da De Gasperi: l'esigenza di non separare la difesa della libertà dalle riforme sociali, Stato di diritto e Stato sociale. In gioco è la possibilità di esprimersi delle forze sociali più attive e, insieme, la permeabilità del partito alle istanze progressiste e tendenzialmente egualitarie.

Dossetti giungerà ad essere vicesegretario del partito proprio in nome delle riforme sociali, ma il conflitto coreano, autentica gelata sulle speranze riformatrici, finirà per rispingere in angolo l'azione dei laburisti, con non poche occasioni di autentico isolamento dentro la quotidianità del partito. La causa occasionale non mancava perché "a conclusione di tutto, a precipitare gli avvenimenti verso una crisi sarà il fatto che la stessa esistenza di una posizione laburista, come quella per la quale Dossetti ha sempre combattuto, viene messa in discussione in ragione del fatto che Fanfani accetta di entrare nel governo (con o senza, come dirà un giornalista, la benedizione di Dossetti) senza che gli obiettivi del gruppo siano assunti nel programma del nuovo governo".⁴³

Ripiegare non vuol dire gettare le armi e abbandonare il terreno della contesa. "La cittadella laburista vede ridotti i suoi confini, da allora, allo schieramento sindacale: nel quale, però, Pastore e Romani, diversamente da Dossetti, possono contare per affermare le

42 lvi, pp. 15 – 16.

43 lvi, p. 18.

proprie convinzioni su una base associativa ampia e convinta. Le vicende di questa battaglia condotta dalla Cisl per l'autonomia di giudizio e di comportamenti della nuova confederazione rispetto alle forze che, nella Democrazia cristiana, vorrebbero ricondurla a obbedienza, saranno lunghe e complesse: e la ricostruzione e interpretazione della loro portata e del loro significato va, cronologicamente, al di là del momento in cui avviene il ritiro di Dossetti. E tuttavia anche entro questo limitato arco di tempo è possibile vedere il carattere alternativo della posizione di Pastore e Romani rispetto al "gruppo di comando".⁴⁴

Saba sa ricostruire con la passione e l'acribia dello storico di razza inizi e ragioni della vicenda, lavoro che gli consente di affermare: "Questo insieme di avvenimenti, che vanno come si è visto dal novembre 1946 al luglio del 1951, autorizza già a parlare, come si fa in questo libro, dell'esistenza in Italia in seno ai cattolici di una specie di laburismo cristiano, rappresentato da Dossetti, Pastore, Romani, in alternativa "ai cattolici più sicuri" di De Gasperi. Né vale a smentire quest'ipotesi il fatto che nell'agosto del 1951, a Rossena, alla fine cioè della storia, si manifesti fra Romani e Dossetti un diverso giudizio sulla situazione e si traggano, da questo, diverse conclusioni operative".⁴⁵

A Rossena si conclude la vicenda del dossettismo militante. Ma Rossena – ha perfettamente ragione il Saba – non cancella il laburismo cristiano: "Finisce così, con la relazione di Dossetti e la replica di Romani la storia della proposta laburista alternativa a De Gasperi, nel senso stretto del termine, riferita cioè alla "frazione" che aveva operato all'interno del partito per offrire, dal 18 aprile in poi "un'alternativa di governo alla situazione imbalsamata da De Gasperi". Ma non finisce, evidentemente, la storia della faccia sindacale del laburismo cristiano e dell'alternativa in senso ampio, quella che riguarda non solo la frazione, ma tutto il mondo cattolico: in quanto come scrive De Gasperi a Pio XII, "quest'alternativa esiste senza dubbio in seno ai cattolici" e si innesta "in convinzioni e mentalità di buona

44 Ivi, p. 18

45 Ivi, pp. 19 – 20.

fedè”. Questa alternativa, nell’accezione ampia che ne dà lo stesso De Gasperi, pone problemi di ricerca che non solo sono più complessi ma anche diversi da quelli specifici della vita interna alla Dc. Essi, infatti, hanno come quadro di riferimento tutta la realtà della presenza dei cattolici in Italia in quegli anni, non solo sul terreno politico, ma anche sul terreno economico-sociale, e allargando ulteriormente l’orizzonte, anche sul terreno religioso, per tutti i cattolici impegnati nella collaborazione, in forme di apostolato, all’azione della Gerarchia. A questi problemi che si collocano nell’orizzonte più ampio, non è certamente mancata l’attenzione degli studiosi; ma da un punto di vista che non ha preso in considerazione l’ipotesi di un’”alternativa” complessiva di tipo laburista”.⁴⁶

Non a caso la triade si assegna un destino comune: fondare concretamente la Repubblica sul lavoro. Gli itinerari restano diversificati, ma l’obiettivo il medesimo, e non certo riducibile al fare causa comune per costringere un degasperismo altrimenti riluttante nei confronti delle riforme sociali. Potere politico e potere sindacale - che Romani legge “all’americana” - si tengono, così come si tengono nel testo costituzionale: in tal senso il laburismo dei nostri assume posizione centrale agli albori della storia repubblicana. Le pagine della rivista “Cronache sociali” sono il banco di prova delle ipotesi e lo strumento di uno studio comparato dove reperti e riferimenti si moltiplicano: da Washington a Mosca. Attenti sempre a non lasciarsi risucchiare dalle cronache, “la cui considerazione troppo prevalente però può portare - secondo Dossetti - a una diagnosi più sintomatica che causale delle nostre condizioni”.⁴⁷

Giulio Pastore, nella triade, impersona il ruolo di chi non perde di vista la sala macchine e la cambusa. Di chi si occupa dei numeri avendo fin troppo chiaro che la qualità del laburismo conserva un qualche rapporto con la quantità degli adepti. “Questa strategia, del resto, Pastore la enuncia al congresso, abbastanza chiaramente, a proposito della questione delle Acli. Noi abbiamo visto nelle Acli, dice Pastore, “un elemento che ci consentirebbe di recare al nostro

46 Ivi, pp. 21 - 22.

47 Ivi, p. 97.

grande sindacato unitario tutta la massa dei lavoratori cattolici. Se di una cosa dobbiamo lamentarci è che non ci siamo riusciti ancora interamente: se oggi siamo apparsi come seicentomila voti, voi sapete bene che ancora numerosi dei nostri sono fuori”. È una strategia, questa del “potenziamento di corrente”, che lo stesso Di Vittorio mostra di condividere, sul piano del ragionamento, come risulta dalle parole che in un momento di confidenza ha detto a Pastore: “se voi aveste cominciato due anni fa a lavorare come avete lavorato in questi ultimi tempi, certo la corrente cristiana indubbiamente sarebbe stata più potente e le cose sarebbero andate diversamente”⁴⁸

Su Mario Romani come mentore non ci sono dubbi. Eccezionale nella capacità di scegliere gli strumenti di lavoro. Così lo presenta il Saba: “Continua intanto, nel laboratorio dell’Ufficio studi dell’Icas di Milano, il paziente e assiduo lavoro di preparazione. Col numero del 10 dicembre 1947 “Realtà sociale d’oggi” si arricchisce di due nuove rubriche. “Segnalazione cronologiche” e “Segnalazioni bibliografiche”. Gli avvenimenti di cui si dà notizia, in questo primo numero, vanno dal 16 al 30 novembre, e sono raggruppati secondo uno schema che si ripeterà anche in seguito: Santa sede, Avvenimenti internazionali, Italia e singoli Stati nazionali, in ordine alfabetico. Nel numero successivo, del 25 dicembre, c’è un altro cambiamento, molto significativo. Nel retro della copertina appare infatti un nuovo motto, “Non c’è che un cattolicesimo: se non è sociale non è cattolicesimo”. Il motto è tratto dalla recente pastorale del cardinale Suhard, *Essor ou decline de l’Eglise* (che le edizioni Servire, di “Cronache sociali”, si sono affrettate a tradurre sotto il titolo *Agonia della Chiesa?*). Non cambiano, per altro, le caratteristiche del “Notiziario”⁴⁹

Centrale ed emblematico il ruolo delle Acli, indubbiamente propiziato dalla loro atipicità. Ricorda Vincenzo Saba: “Il Consiglio nazionale delle Acli, che si è riunito il 22 di luglio (1948), ha già stabilito, infatti, che l’esigenza di un sindacato libero e democratico “può trovare la soluzione più adeguata allo sviluppo attuale del movimento sindacale in una nuova organizzazione aperta a tutti i

48 Ivi, pp. 109 – 110.

49 Ivi, p. 148.

lavoratori italiani che intendono mantenere l'azione del sindacato effettivamente estranea ad ogni e qualsiasi influenza di partito”, e che la corrente cristiana “farà ogni sforzo per dar vita a una tale organizzazione”. Ma non è ancora una decisione formale, che dovrebbe essere presa solo dopo una complessa procedura nella quale devono ancora pronunciarsi l'assemblea nazionale della corrente sindacale e un congresso straordinario delle Acli.”⁵⁰

Fedele alla propria vocazione di pedagogo cristiano nello spazio pubblico, Giuseppe Lazzati mira gli interventi. Sua bussola la sapienza della distinzione: “Il solo fatto di porre all'ordine del giorno una relazione come quella che gli è affidata, esordisce Lazzati, gli pare abbia un profondo significato: “una nostra naturale, irriducibile, opposizione a ridurre la molteplice e libera attività dell'uomo, volta allo sviluppo della sua personalità, alla sola categoria politica”. Da tale convinzione deriva la necessità di studiare quale sia il modo più conveniente ed efficiente di distinzione fra le varie associazioni e il partito politico”.⁵¹

Ho l'impressione che si sia sovente sottovalutata la capacità innovativa di Giulio Pastore. Il discorso che Pastore pronuncia il 1° maggio, dinanzi all'assemblea costitutiva della Cisl, “dà comunque l'impressione, ad un ascoltatore attento, indipendentemente da quelle che possono essere le opinioni correnti e gli apprezzamenti più o meno strumentali, come quelli di Sturzo, del delinearsi in Italia di una nuova figura di leader sindacale, e, dietro di lui, della possibilità di aggregazioni sindacali ispirate a una concezione nuova dell'associazione sindacale”.⁵²

Vi è un punto conclusivo al quale Vincenzo Saba ci conduce nella sua ricognizione. Questo punto è costituito dal Convegno di Studi che si svolge a Roma a cura dell'Unione giuristi cattolici italiani dal 12 al 14 novembre 1951, nel quale Dossetti fa la sua ultima uscita pubblica, e nel quale Romani collabora con lui nel trattare delle “Funzioni e ordinamenti dello Stato moderno”. L'obiettivo è

50 Ivi, p. 185.

51 Ivi, pp. 213 – 214.

52 Ivi, p. 359.

“adeguare, in una prospettiva laburista e aconfessionale, la cultura, l’azione politica e l’azione sindacale dei cattolici italiani alle esigenze di radicali trasformazioni, economiche, sociali, culturali, morali (da realizzare col contributo determinante delle forze del lavoro), che la situazione italiana avrebbe richiesto. Quella straordinaria avventura comune si conclude in quel momento. Ma non si esauriscono le sue ragioni. Pastore la continuerà, quella avventura, ancora per alcuni anni, fino al 1958 nel sindacato e nel partito, con il gruppo di Forze sociali, e poi, dal 1958 al 1969, nel partito e al governo, cercando di far valere le politiche e la cultura laburiste in una particolare corrente di partito chiamata “Rinnovamento” prima e poi “Forze nuove”. Romani la continuerà nel sindacato, prima con Pastore, poi con la dirigenza massima della Cisl, fino al 1969, e poi da solo, si può dire: come capo ideale di una posizione, minoritaria ma sempre viva e attuale, a sostegno dell’idea del lavoro come elemento centrale e determinante delle trasformazioni economico-sociali e della realizzazione di un’organizzazione politica effettivamente democratica. In continuità sostanziale, Pastore e Romani, con il messaggio “nascosto” di Dossetti”⁵³

Perché continuare la ricognizione? Il rischio è di sottrarre all’attenzione e al gusto della lettura la geniale ricognizione di Vincenzo Saba. L’aver proceduto per carotature del suo testo ha il senso di stimolare la curiosità, avvertendola che può e deve essere altrimenti saziata. La citazione finale di Saba è suggello all’altezza di tutta l’avventura di questa specie di laburismo: “Ma mi consentano – dice Romani – il senso dei tentativi di questo tipo, sta nel loro inserirsi in una data realtà, più che nei loro esiti a breve o a media scadenza. Le idee [...] hanno questo di buono, di onesto, che fruttificano comunque, anche quando non trovano piena realizzazione pratica, anche a distanza di tempo”.⁵⁴

53 Ivi, pp. 477 – 478.

54 Ivi, p. 494.

Ermanno Gorrieri: l'ultimo dei mohicani

Quale riformismo

Quello di Gorrieri è un riformismo (si potrebbe anche dire, con Pombeni, un “dossettismo atipico”⁵⁵) mai venuto a patti col liberismo vincente: anche per questo si dovrà tornare a lungo sulla sua lezione umana, intellettuale e politica. In lui pagina e vita si tengono e non di rado coincidono. In tal senso Gorrieri innova nella continuità delle culture di ispirazione cristiana che ben difficilmente possono essere riprodotte a prescindere da un comportamento che non sia in sintonia con la teoria. Non è problema di coerenza: è invenzione del luogo della ispirazione. Che è il luogo, per un laico, della spiritualità piuttosto che della teologia.

Non a caso Ermanno Gorrieri fonda nella sua Modena cooperative ed istituzioni che hanno come base un tessuto comunitario che implica momenti concreti di condivisione come il versamento degli stipendi nella cassa comune. Per questo Gorrieri è convincente: attento alla conversione e non primariamente interessato al proselitismo. La categoria grande del Servizio in lui risulta in continuità con

55 Paolo Pombeni, Saggio introduttivo a Mirco Carrattieri, Michele Marchi e Paolo Trionfani, *Ermanno Gorrieri (1920 - 2004). Un cattolico sociale nelle trasformazioni del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009, p. 28.

un atteggiamento quotidiano di condivisione che ad occhi superficiali può apparire “naturale”. La testimonianza precede il magistero. E la nota complessiva è quella di una autenticità che dà alle parole come alle decisioni un timbro originale e inconfondibile. Sia che accudisca ad un handicap familiare, sia che occupi l'ufficio in cima al Ministero del Lavoro.

Per questo lo considero al vertice del cattolicesimo sociale e tra i grandi superstiti del cattolicesimo democratico: l'ultimo dei mohicani, l'ultimo di una razza che, se è morta, è fortunatamente morta di parto.

Giovanissimo dirigente della lotta di liberazione, nell'Appennino emiliano partecipò alla costituzione della cosiddetta “*Repubblica di Montefiorino*” nel 1944, di cui fu anche il principale storiografo, e fu sempre intransigente nel dichiarare che la lotta resistenziale non era un patrimonio esclusivo dei comunisti, ricordando la resistenza semplice delle persone che in città ed in montagna agevolarono l'azione dei combattenti.

Fra i fondatori delle Acli modenesi, partecipò da protagonista alle lotte sindacali nell'immediato dopoguerra e fu, accanto a Giulio Pastore, fra coloro che dopo la scissione della Cgil unitaria nel 1948 diedero vita alla Cisl, dalla quale si sarebbe dimesso con qualche sofferenza circa cinquant'anni dopo in dissenso dalla politica sindacale di Sergio D'Antoni.

Sempre democristiano e sempre caparbiamente critico all'interno del partito, partecipò attivamente alla vita politica istituzionale nazionale solo in due occasioni: prima come deputato nella III legislatura (1958-1963) poi, brevemente, nel VI Governo Fanfani (1987) come Ministro del Lavoro.

Potrebbe sembrare che la sua vera passione fosse quella dello studio dei problemi sociali, visti in particolare nell'ottica (veramente innovativa negli studi economici e sociali nel nostro Paese) delle famiglie e delle persone a basso reddito. Successivamente, prendendo atto della fine della DC e della nascita del sistema bipolare, fu fra i fondatori del movimento dei Cristiano-sociali, intendendolo come il contributo specifico dei credenti alla nascita di un polo progressista

e democratico che non fosse solo debitore dell'ascendenza marxista. Comunque si valuti quell'esperienza, occorre dire che Gorrieri seppe intuire meglio e prima di tanti altri nell'area cattolico-democratica come il passaggio al maggioritario avesse segnato la fine di vecchie appartenenze e di tradizionali concezioni dell'agire politico dei cattolici valutando la necessità di nuovi scenari.

Restano classici i suoi studi sulla *Giungla retributiva* (1972) e sulla *Giungla dei bilanci familiari* (1979): la sua fama di studioso fece sì che fosse chiamato a presiedere le Commissioni governative su *Famiglia e reddito* (1982), *La povertà in Italia* (1985), *Lavoro e pensioni* (1990), che diedero un'immagine precisa di un Paese in cui ancora i bilanci familiari erano condizionati dalla presenza di impressionanti sacche di povertà e dalla scarsa capacità dei salari di compensare il crescente costo della vita. In questo senso, se la malattia e la stanchezza non avessero fiaccato la sua forte fibra, probabilmente sarebbe stato uno dei più autorevoli commentatori del processo di impoverimento delle classi medio-basse in questa fase di sfondamento delle tradizionali sicurezze dello Stato sociale.

Il suo ultimo studio, intitolato significativamente (con un'evidente richiamo ad una famosa frase di don Milani) *Parti uguali fra disuguali*, pubblicato come i precedenti dal Mulino, metteva una volta di più sotto analisi critica il problema dell'uguaglianza, definendolo come una delle frontiere politiche su cui ancora i riformisti debbono misurarsi attraverso un'approfondita riflessione sulla necessità di politiche redistributive dirette a realizzare equità sociale e libertà sostanziale. Una delle sue ultime importanti apparizioni pubbliche fu la presentazione di questo libro presso il Centro San Fedele di Milano organizzata dalle Acli ambrosiane nell'autunno 2002, che costituì un'importante occasione di riflessione e di proposta politica e sociale, con una vasta partecipazione di un pubblico attento e sensibile. Gorrieri infatti, se non scriveva molto, risultava però attivissimo e quasi teutonico nel promuovere la presentazione dei suoi libri, considerati autentici strumenti di battaglia politica. La sua lezione, ed il suo metodo di studio, insieme scientifico ma inequivocabilmente "schierato", restano perciò un punto di riferimento per il movimento

cattolico-democratico e per tutti i riformisti che non si accontentino di etichettarsi come tali.

Politico e studioso

Totus politicus, pur tra mille interessi coltivati – il principale dei quali per il rapporto famiglia\lavoro – che ne fanno un personaggio ineditamente poliedrico, con un punto di equilibrio rappresentato dalla giustizia sociale: la vera ossessione di Gorrieri. Considerare *La giungla retributiva* un punto di riferimento che dura nel tempo non deve però mettergli addosso l'etichetta dell'intellettuale avanti tutto: non funziona e soprattutto non gli corrisponde dal momento che non fu mai prigioniero del recinto teorico dell'intellettuale di professione.

Per queste ragioni di fondo e di scenario l'elaborazione di Ermanno Gorrieri, geniale anche quando condotta con strumenti poco più che artigianali, merita di essere rivisitata. Per il taglio inconfondibile. Per l'aderenza alle condizioni esistenziali.

La sua proposta di misurare il salario ai parametri familiari piuttosto che individuali è ad un tempo innovativa e disarmante nella sua trasparenza. Accanto all'enfasi di tanti predicatori Ermanno Gorrieri mette mano alla busta paga, la cui esatta lettura era raccomandata con insistenza sinagogale da don Milani ai ragazzi di Barbiana e dintorni.

L'ultimo libro di Gorrieri, *Parti uguali fra disuguali*, muove da questo corposo retroterra per confrontare povertà e disuguaglianza con le politiche redistributive nell'Italia di oggi. Già l'incipit disarma: *“Questo scritto non è opera di uno studioso, ma di un osservatore della realtà sociale, in ciò aiutato dall'esperienza concreta derivante dall'aver operato in campo sindacale e politico. Mancano riferimenti all'ampia letteratura in materia, alle situazioni e alle politiche di altre nazioni; la comprensibilità del linguaggio è anteposta al rigore terminologico. È un lavoro artigianale, frutto di valutazioni empiriche, e per ciò stesso destinato a chi è impegnato sul campo e può ricavare*

*qualche utilità da informazioni e riflessioni direttamente fruibili in funzione di scelte da compiere e di decisioni da assumere. L'argomento è un limitato capitolo della politica sociale; fa parte di quei problemi, considerati di serie B, che non hanno udienza nel dibattito della grande politica, se non per essere utilizzati a fini polemici".*⁵⁶

Nell'economia del testo sono frasi di premessa. In effetti vi leggo un autentico manifesto. Soprattutto quando ci si imbatte in un paio di frasi successive: *"Un deficit di conoscenza e il desiderio di stare al passo coi tempi portano alla rimozione del problema della disuguaglianza"*⁵⁷. E, ancora più puntuale: *"All'elaborazione e al sostegno di politiche dirette a ridurre le disuguaglianze, scarso contributo finora hanno dato i cattolici, che hanno investito il loro impegno nel generoso esercizio della solidarietà più che nella lotta politica per la giustizia sociale"*⁵⁸.

Il Gorrieri-pensiero è così da lui stesso sintetizzato. La sua acuta e realistica visione del mondo, del mondo in particolare del lavoro e dei poveri. È come se il cattolicesimo sociale e democratico si desse-ro in lui appuntamento sintetico. A partire dal comune fondamento costituzionale: *"È la Costituzione stessa che afferma che ostacoli di ordine economico e sociale limitano di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini"*⁵⁹.

Laddove la riduzione delle disuguaglianze viene riconosciuta come il presupposto per l'ampliamento della libertà.

Segue la critica serrata delle ideologie sessantottine che *"considerarono la redistribuzione mera remunerazione economica del lavoro, e non anche reddito spendibile per far fronte alle esigenze di vita: era un egualitarismo astratto, disancorato dalla vita quotidiana"*⁶⁰. In più, *"l'intollerabile scadimento del sistema pubblico grava soprattutto sulle spalle della povera gente"*⁶¹.

Mentre si assiste all'espansione dei cosiddetti "lavori atipici", a tempo

56 Ermanno Gorrieri, *"Parti uguali fra diseguali"*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 9.

57 Op. cit., p. 10.

58 Ibidem.

59 Op. cit., p. 13.

60 Op. cit., p. 14.

61 Op. cit., p. 15.

determinato, a tempo parziale, interinali, parasubordinati e così via, il lavoro dipendente continua a costituire il 72 per cento dell'occupazione complessiva e il lavoro operaio (nel senso più ampio della parola) rappresenta tuttora il 47 per cento degli occupati dipendenti. Ebbene, in un quadro siffatto, è di tutta evidenza che “*non si può far fronte con la resistenza su trincee del passato*”⁶². Soprattutto e in ogni caso si tratta di garantire a tutti il raggiungimento di un traguardo “*costituito non da un minimo vitale, ma da una soglia minimale di benessere*”⁶³, intesa nel senso di adeguata partecipazione ai molteplici beni che sono patrimonio della società”.

Perché? Perché “la povertà economica, sia relativa che assoluta – *quando non è accompagnata da patologie esistenziali*”⁶⁴ – altro non è che l'aspetto più grave e intollerabile di un fenomeno più generale: la disuguaglianza”. E si sa pure che “non esiste un confine preciso fra poveri e non poveri: esso è costituito da una soglia che potrebbe anche essere un po' più alta o un po' più bassa”, dal momento che, “oltre agli ultimi, esistono *i penultimi, i terzultimi, i quartultimi*”.⁶⁵ Ecco sciorinati in tutta semplicità una sensibilità e un pensiero sicuramente riformatori. Sicuramente animati dalla ispirazione cristiana, che ama la sapida ironia di definirsi sinceramente “*artigianale*”. Ermanno Gorrieri è questo: una sorta di cima abissale e un punto di riferimento ineludibile per chiarezza, creatività, coerenza.

Una “sinistra ragionevole”

La sinistra che il Gorrieri ha in mente è una “sinistra ragionevole e coi piedi per terra”: faticosa e lunga costruzione che si scontra con il rischio di “uscire dal comunismo” per le strade “del radicalismo individualista” o “dell'estremismo utopico”. E dunque a tutti gli effetti Ermanno Gorrieri appare il campione del “cattolicesimo sociale”.

62 Op. cit., p. 17.

63 Op. cit., p. 18.

64 Op. cit., p. 30.

65 Op. cit., p. 31.

Scrive Paolo Pombeni: “Non voglio cadere nella retorica del sostenere che sia stato “l’ultimo” esponente di questa importante corrente storica, ma certo è stato un uomo che ha preso su di sé interamente e con un eroismo umile ma tenacissimo il peso di una tradizione politica che aveva radici profonde”.⁶⁶ Un percorso lungo e tradizionale il suo dentro quello che sempre Pombeni definisce un “mondo a parte”, quello cattolico. Due mondi anzi, per essere precisi, si confrontano duramente: quello comunista che ha sulle spalle le parole d’ordine dell’internazionalismo e dello stalinismo con i loro rozzi catechismi e quello dei cattolici italiani che hanno a loro volta del comunismo “una visione cupa, legata contemporaneamente alle condanne pontificie alla propaganda fascista”⁶⁷. Gorrieri non cesserà di cercare una soluzione. Conoscendo le resistenze sull’uno e sull’altro versante scrive nel febbraio del 1990: “Se io ho un rammarico è che il Pci non è abbastanza di sinistra: da quando tenta di resistere al declino va alla ricerca di movimenti radicali e radicaleggianti”, ma “se riesce a depurarsi della cultura radicale può anche darsi che riusciamo ad incontrarci nello stesso schieramento”.⁶⁸

Quanto al suo partito, la Dc, confida nelle intelligenze che lavorano mettendo al primo posto il bene della nazione rispetto all’interesse di parte. Scrive in proposito Pombeni: “Sul piano intellettuale la Dc disponeva del meglio della cultura riformatrice, con uomini che avevano formazione europea e ottimo contatto con i temi ed i problemi posti da società sviluppate. [...] Però non era in questo ambito che si poneva la questione, se la si esaminava non sotto l’ottica delle élite intellettuali, ma sotto quella del sentire popolare, della cultura diffusa”.⁶⁹ Per queste ragioni e con un impegno in grado di rinnovarsi ad ogni tappa, lo troviamo accanto a Piero Bassetti e Bruno Kessler, propugnatori del regionalismo e dell’autonomismo democratico cristiano, impegnati in operazioni di pianificazione di vasto respiro con l’utilizzo di consulenti in comune con il leader modenese, in primis il trentino-bolognese Beniamino Andreatta. In partico-

66 Paolo Pombeni, Saggio introduttivo, op. cit., p. 17.

67 Ivi, p. 23.

68 Ivi, p. 65.

69 Ivi, p. 38.

lare l'avventura regionale l'appassiona fino a spingerlo a considerarla "la più grande riforma nata dalla Resistenza ai giorni nostri".⁷⁰ Sempre dentro e intorno alla Dc... E quando il partito gli apparirà irrimediabilmente reticente, non cesserà di partecipare alla creazione di nuove ipotesi e nuovi contenitori: dalla Lega Democratica, a Carta 93, alla "Cosa Bianca", al Forum permanente dei cattolici democratici (con le Acli), a un susseguirsi di iniziative locali che ne stimolano il protagonismo, dal momento che gli piace darsi molto da fare "fra Secchia e Panaro", agendo costantemente nel rapporto tra le forme del politico e le istituzioni, a cavallo di società civile e Stato, chiarendo che "in democrazia l'azione di base non è meno importante di quella di vertice e che non condivido l'opinione che per "fare politica" si debba necessariamente arrivare in Parlamento".⁷¹ Il suo sarà l'unico voto contrario alla fine dell'Assemblea programmatico-costituente della Dc convocata da Mino Martinazzoli il 23 luglio 1993 a Roma. Un passo sofferto ma deciso ed ulteriore verso la creazione di una nuova formazione che, insieme al leader sindacale Pierre Carniti, lo vedrà protagonista: i Cristiano Sociali. Quasi a suggellare la circostanza che Gorrieri è stata una figura emblematica e di costante riferimento del cattolicesimo sociale e della sua storia italiana lungo tutto il secolo che sta alle spalle. Coglie nel segno chi scrive che "il suo coraggio, notevole e abbastanza isolato, è stato quello di non rassegnarsi al suo declino, ma di aver voluto riproporre quella tradizione e quei valori come una delle componenti della rifondazione del progressismo italiano".⁷²

Una sola legislatura

Una sola legislatura (dal 1958 al 1963) a Montecitorio. Un solo mandato di consigliere nella regione Emilia-Romagna. In questo stringato curriculum pare condensarsi la dimensione morale di una lunga

70 Ivi, p. 45.

71 Ivi, p. 35.

72 Ivi, p. 80.

militanza politica. Cui fa da volano l'educazione al senso della solidarietà e dell'amicizia ricevuta nell'associazionismo cattolico.

Vivendo da parlamentare la stagione del declino del centrismo e i primi bagliori della apertura al centrosinistra, ha modo di capitalizzare un vissuto nel quale è centrale l'intreccio tra lotte sociali e riforme possibili. È la particolare temperie della democristianità modenese, che discende per linea diretta dalla lotta di Resistenza. *Forma mentis* che consente già allora e da subito a Gorrieri di evidenziare verità crudeli (che rendono più completo il discorso sulla Resistenza) senza aspettare le rivelazioni del revisionismo. Sono i semi di quella prospettiva "laburista" che consente al Gorrieri di criticare l'interclassismo nelle sue versioni più palesemente corporative. Una "linea" che lo apparenta ai rilievi condotti pochi anni prima dal presidente nazionale delle Acli, Livio Labor. Né sono probabilmente estranee a questo identikit le motivazioni che spinsero il presidente del Consiglio Amintore Fanfani nel 1987 ad associare a un ministero istituzionale Ermanno Gorrieri in qualità di ministro del lavoro.

Anche in un ruolo istituzionale Gorrieri continuerà la sua incessante lotta alla esclusione e alla povertà. Come disse Pierre Carniti durante la commemorazione avvenuta alla Camera il 17 gennaio 2006, "testimone non *del* suo tempo, ma *nel* suo tempo delle proprie idee". Convinto come era che la povertà e la fame "non fanno notizia". Ponendo l'inquietante interrogativo se la povertà sia una condizione nella quale si può cadere ed uscire, o se invece è un "destino".

È a partire da questo *background* che Ermanno Gorrieri scrive nel 1979 per i tipi del Mulino *La giungla dei bilanci familiari*. Con strumenti "artigianali" (ancora una volta) elabora un percorso "alto" scientificamente ed eticamente "caldo". Siamo all'inizio di una fase demograficamente "depressiva" che condurrà l'Italia ad essere il Paese meno prolifico al mondo e tra i più vecchi. E se anche dopo due decenni di magre assolute il 2005 ha fatto registrare 555.000 nati, l'incremento è dovuto alle famiglie degli immigrati. Perché? La diagnosi di Gorrieri è chiarissima: a partire dai salari si è andata consolidando una condizione sfavorevole alla maternità e alla paternità. E infatti continua la prassi di donne licenziate in gravidanza attraverso

la mascheratura di dimissioni “spontanee”. Né è sufficiente a tamponare la deriva il volontarismo cattolico che sconta l’impatto con una cultura politica che esalta la competizione e considera anacronistiche la solidarietà e l’uguaglianza, in un quadro tutto attraversato con modalità inarrestabili dalla finanziarizzazione dell’economia. Dove gli oligarchi del liberismo vanno imponendo una drastica dieta dimagrante ai sistemi di sicurezza sociale.

Se questa è l’impostazione di fondo, va detto che Ermanno Gorrieri non è mai stato né dottrinario né visionario, ma pragmatico e perseverante. Si tratta non a caso di figura “unica” – come sostenne Pietro Scoppola – nella storia del cattolicesimo sociale e in quella del cattolicesimo democratico, sicuramente estranea all’ideologismo. Si tratta piuttosto di quel tipo di militante e dirigente cattolico che faceva riferimento a figure forti di sacerdoti (don Bergonzini) e che metteva la spiritualità a fondamento dell’impegno e del lavoro. Tutto ciò fin dalla giovinezza trascorsa nei ranghi di un associazionismo di sicura impronta antifascista, come si evince dai referti degli informatori in servizio di spionaggio ...

Ecco la “spinta” della Resistenza, evidenziata dall’acribia ricostruttiva di un testo di ben settecento pagine: *La repubblica di Montefiorino*, ripreso e rivisitato in coppia con la nipote in *Ritorno a Montefiorino*. Interessanti le pagine sulla violenza e il ricorso alle armi che distinguono l’atteggiamento di Gorrieri da quello di Dossetti, sicuramente più gandiano. Si aggiunga un solido e “puro” spirito cooperativo, così tipico dell’area modenese, e si intenderà, a guerra ultimata, la “naturalità” del passaggio alla Democrazia Cristiana, diverso da quello ad esempio di Ezio Vanoni che al partito di Alcide De Gasperi approda attraversando il socialismo.

Naturalità di una appartenenza destinata però a risultare vigile e critica, costantemente sul confine. È così che, con Bassetti e Kessler, Gorrieri è tra i fondatori della già ricordata *Lega Democratica* e, durante e dopo la crisi finale del mondo democristiano, dei Cristiano Sociali, con Pierre Carniti, e infine dei DS. Perché lo studio dalla parte dei poveri che cercano riscatto sollecita a schierarsi. Perché discutere di inclusione sia ancora possibile in una sinistra che dei poveri si

occupa sempre meno dal momento che, chiusa la grande fabbrica e abbandonati i classici del marxismo, ha assunto un altro paradigma... Gorrieri continua a far problema perché pensa che ai cristiani italiani nella democrazia si addica il pluralismo, non la diaspora. E che si addica la concretezza.

Il welfare italiano

Anche in tema di concretezza Gorrieri fa scuola: è il miglior analista e sostenitore del welfare italiano. E a lui, alla sua acutissima “artigianalità” bisogna tornare per ri-costituire un punto di vista dal quale traguardare un progetto. Perché – diceva Pino Trotta – non è possibile affrontare l’incandescenza di questa materia con l’arte minore del “ritocco”. Il “ritocco” rende prima subalterni e poi perdenti.

Luogo davvero “minerario” Ermanno Gorrieri. Punto di partenza e fondamento di tutto il discorrere sul rapporto tra base familiare e salario sociale. Ecco l’ispirazione cristiana da subito messa alla prova da uno che nella famiglia credeva davvero e, va pur detto a fronte di tante disinvolute variazioni sul tema, che in *una sola* famiglia aveva sperimentato la gioia di vivere coniugalità e paternità insieme alla fatica della malattia. Ciò che evoca la somiglianza con la condizione umana e familiare di Emmanuel Mounier.

Scriveva Gorrieri nel 1982: «I problemi relativi alla distribuzione del reddito assumono oggi maggiore importanza rispetto al passato. Quando il reddito nazionale aumentava a ritmi elevati, tutti, in misura maggiore o minore, ne traevano beneficio e riuscivano a migliorare il loro tenore di vita. In una fase di rallentamento della crescita economica e in presenza di esigenze prioritarie, nell’utilizzazione delle risorse (in particolare, sviluppo dell’occupazione e del Mezzogiorno) è prevedibile che, almeno a breve termine, la quota di reddito destinabile ai consumi privati non possa crescere: pertanto essa deve esser suddivisa fra i cittadini nella misura più equa. [...] Quando dall’esame della forbice retributiva si passa all’esame delle differenze relative al tenore di vita, le disuguaglianze diventano an-

cora più marcate, perché, come si dirà, sono influenzate in misura decisiva dalle situazioni familiari⁷³.

Come affrontare il tema? Gorrieri propone di tener conto della duplice funzione cui il salario deve adempiere: compensare il lavoro svolto e assicurare al lavoratore il necessario per vivere. Si tratta di due distinti momenti che fanno riferimento al momento in cui il salario viene percepito e a quello in cui viene impiegato e speso. Nel primo momento il salario rappresenta il corrispettivo della prestazione lavorativa e assume la figura di *salario professionale* in quanto diversificabile in relazione alla quantità e qualità del lavoro. Da valutare approfonditamente è il secondo momento. Infatti «nel momento in cui viene impiegato, il salario non ha più niente a che fare con la prestazione; per così dire, esce dalla fabbrica o dall'ufficio ed entra in rapporto con le necessità di vita del lavoratore: diventa *reddito spendibile*. Ora, se le prestazioni lavorative sono di diversa quantità e qualità e perciò giustificano una certa diversificazione retributiva, i bisogni della gente sono simili, per non dire uguali, e da questo punto di vista non si giustificano differenze di paga».⁷⁴

Così il problema è posto definitivamente con i piedi per terra. L'orientamento di Gorrieri non è equivoco ed è tale da non ammettere variazioni sul tema: «In sostanza, una piramide di retribuzioni differenziate può esser costruita solo sopra uno zoccolo di uguaglianza, costituito dall'assicurazione a tutti del necessario per vivere. Viene così alla ribalta, accanto a quella *professionale*, la componente *sociale* del salario, cioè il salario inteso come reddito spendibile, indipendentemente dal tipo di lavoro svolto»⁷⁵.

Quel che però importa mettere a fuoco è la capacità dell'approccio di Ermanno Gorrieri di fuoriuscire dalla contabilità e dalle sociologie, di superare la contrattualistica per porre la questione sul piano dei diritti e dei diritti costituzionali: «L'uguaglianza nelle condizioni di vita dei cittadini rappresenta, in una società democratica, l'obiettivo primario della politica di redistribuzione del reddito nel più ampio

73 Ermanno Gorrieri e Luciano Guerzoni, *“Il salario sociale. Famiglia e reddito nella crisi dello Stato assistenziale”*, Edizioni Lavoro, Roma 1982, pp. 13-14.

74 Op. cit., p. 15.

75 Op. cit., p. 16.

quadro della politica sociale. È un principio fatto proprio, con particolare solennità, anche dalla nostra Costituzione». ⁷⁶

Il genio realistico di Gorrieri indica la famiglia come banco di prova della rimozione degli ostacoli di ordine economico e sociale. E in duplice accezione si coordina al dettato dei Costituenti. Da una parte, e in senso generale, rendendo meno largo lo iato che separa Stato Costituzionale e Stato Sociale. Dossetti e i “professorini” non avrebbero chiesto di meglio. Alla prova storica, o stanno insieme o saranno destinati a cadere insieme. Questo il destino comune di Stato Costituzionale e Stato Sociale.

Dall'altra, il riferimento alla base familiare colloca la persona nel suo ambito naturale. E si sa che la nostra è Costituzione personalista.

È con Ermanno Gorrieri che il sociale cattolico esce definitivamente dall'intransigenza e affronta lo Stato come macchina e luogo idoneo a realizzare la giustizia sociale. Nessuna “cinghia di trasmissione”. Nessuno statalismo. No a quell'hegelismo d'accatto che recita che i corpi sociali prendono verità soltanto all'interno dello Stato, ad esso educandosi. La parola d'ordine di Gorrieri – ammesso che gli importi una parola d'ordine, ma non mi pare certo – non ha come obiettivo lo Stato, ma la solidarietà. Togliendo ad essa quel bavaglio istituzionale che i molti suoi nemici avevano provato a volgerle intorno giovandosi di un uso spregiudicato dello stesso concetto di sussidiarietà, pur benemerito, e però impensabile senza fare riferimento alla dottrina sociale della Chiesa.

Annota Gorrieri: «A prescindere dalle diverse ed opposte concezioni sul ruolo e sul destino della famiglia nella nostra società, il fatto è che per realizzare una maggiore uguaglianza nelle condizioni di vita degli individui occorre intervenire sull'assetto dei redditi familiari. L'intento di suscitare un dibattito e una mobilitazione sul problema del reddito familiare risponde dunque non ad un'opzione di carattere ideologico sul tema della famiglia, ma al preciso obiettivo di realizzare una maggiore uguaglianza nelle condizioni di vita degli individui in quanto tali. [...] Sembra dunque coerente con la logi-

76 Op. cit., p. 20.

ca delle finalità perequative che si intendono perseguire, fare riferimento alla ‘famiglia’ quale definita dalla legge sull’anagrafe, cioè come insieme di persone coabitanti che, qualunque sia il vincolo che le accomuna, “normalmente provvedono al soddisfacimento dei loro bisogni mediante la messa in comune di tutto o parte del reddito da lavoro o patrimoniale da esse percepito”. In linea con tale impostazione, si ritiene possibile, ed anzi si auspica (ferma ovviamente restando, ad altri effetti, la definizione costituzionale della famiglia come “società naturale fondata sul matrimonio”) l’estensione delle misure proposte anche alle unioni o convivenze ‘di fatto’⁷⁷.

La sintesi per quel che concerne prospettiva e progetto di *Welfare* non è a questo punto disagiata. E vi provvede lo stesso Gorrieri, coadiuvato da Luciano Guerzoni: «Come affermato in precedenza, un razionale sistema di integrazione dei redditi familiari deve prefiggersi contemporaneamente due obiettivi in qualche misura contrastanti: da un lato, una tendenziale uguaglianza nelle condizioni di vita per le famiglie di diversa ampiezza e, dall’altro, una completa neutralità in ordine alle scelte di vita».⁷⁸

La complessità del tema e, più ancora, la complessità del reale possono dunque essere ricondotte a una sorta di visione unitaria, fondata sul diritto almeno quanto sulle sociologie. Grazie a lui la scatola degli arnesi del popolarismo e del cattolicesimo sociale si è di nuovo arricchita di strumenti. Non solo d’indagine. Stato Costituzionale e Stato Sociale viaggiano in lui amicalmente, favorendo «lo sviluppo di quella cultura della *solidarietà sociale* che costituisce una componente essenziale della società democratica».⁷⁹

Non è un epitaffio, ma una riserva progettuale ed etica della quale far tesoro.

77 Op. cit., pp. 21-22.

78 Op. cit., p. 92.

79 Op. cit., p. 116.

Riformatore cristiano

Il non affrontare i problemi – invocando l'interclassismo – si traduce sempre in Gorrieri in un "classismo alla rovescia" rappresentato dal classismo di chi sta meglio degli altri.⁸⁰ In esso è tutt'altro che assente il tentativo di accantonare il momento della mediazione politica come passaggio improduttivo e perdita di tempo. Laddove il problema reale è l'insofferenza nei confronti di istanze sociali oggettive che pongono il problema dell'equità sociale e per conseguenza dello sviluppo e del rafforzamento dei meccanismi di redistribuzione della ricchezza e delle tutele di carattere assistenziale e previdenziale a difesa delle classi sociali più povere. Una sorta di "sospensione" della classe dirigente dal proprio compito di direzione.

Ciò dice quanto Gorrieri sia lontano dalla schiera degli antipolitici. "Pur tutt'altro che tenero, come si è visto, con le derive oligarchiche di partiti e sindacati, egli rifiuta le spiegazioni moralistiche della crisi e deplora le proteste distruttive".⁸¹ Anzi, proprio per iniziativa di Gorrieri "viene tematizzato anche il principio del *basic income*, introdotto nel dibattito italiano da Massimo Paci con l'idea di un reddito minimo garantito; ma variamente sviluppato da autori come la Balbo e la Saraceno". Il tutto con l'obiettivo della "piena realizzazione della cittadinanza sociale".⁸²

Una storia si chiude ed un'altra si apre. Si entra nell'era post-democristiana. E "la Dc ha molti eredi, ma nessun successore".⁸³

Avverso alle derive spartitorie, Gorrieri invoca l'avvento di una "Repubblica dei cittadini" (un modo per prendere le distanze dal partitismo lottizzatore e onnivoro), senza omettere un rude richiamo alla sinistra, che sempre più "si accoda alla prospettiva liberaldemocratica delle uguali opportunità di partenza; mentre l'uguaglianza delle condizioni di vita è considerata un valore premoderno".⁸⁴ Il tutto

80 Cfr. Mirco Carrattieri, Michele Marchi e Paolo Trionfini, *Ermanno Gorrieri (1920-2004). Un cattolico sociale nelle trasformazioni del Novecento*, op. cit., p. 514.

81 Ivi, p. 615.

82 Ivi, p. 622.

83 Ivi, p. 710.

84 Ivi, p. 752.

nel quadro di una politica che non sembra desiderosa di recuperare quell'autonomia intellettuale e quella capacità critica che sono necessarie per opporsi alla logica pervasiva del capitalismo globale. Dunque Gorrieri viaggia lontano dai tabù ideologici e dalla droga del pensiero unico quando non sa trattenersi dal dire che “le tanto sbandierate formule della *welfare society* e i richiami martellanti al federalismo gli appaiono infatti solo la copertura retorica per ridurre l'impegno dello Stato in materia di politiche sociali”.⁸⁵ E ancora una volta rigore e realismo si danno convegno nella posizione del cattolico sociale Gorrieri, quasi fosse l'ultimo dei mohicani.

85 Ivi, p. 792.

Dopo Moro, Sturzo

C'è una poesia di Mario Luzi come istantanea della tragedia:

*Acciambellato in quella sconcia stiva,
crivellato da quei colpi, è lui,
il capo di cinque governi,
punto fisso o stratega di almeno dieci altri,
la mente fina, il maestro
sottile
di metodica pazienza, esempio
vero di essa
anche spiritualmente: lui –
come negarlo? – quell'abbiosciato
sacco di già oscura carne*

*fuori da ogni possibile rispondenza
col suo passato
e con i suoi disegni, fuori atrocemente –
o ben dentro l'occhio
di una qualche silenziosa lungimiranza – quale?
non lascia tempo di avvistarla
la super inseguita gibigianna.*

Nella Renault rossa finisce la Democrazia Cristiana, che sopravvi-

verà a se stessa e alla caduta del muro di Berlino ma non sarà in grado di riprendersi perché incapace – proprio secondo l’invito di Moro – di diventare “alternativa a se stessa”. La retorica giornalistica usa dire che tutti ricordiamo dove eravamo in quei due giorni in cui Moro fu rapito in via Fani (il 16 marzo del 1978) e poi trovato morto in via Caetani (il 19 maggio di quello stesso anno). Cinquantacinque giorni in cui si consuma nel Paese, nelle istituzioni, nelle organizzazioni del politico, oltre che nel protagonista, una tragedia shakespeariana. Niente – davvero – sarà più come prima. Dopo di lui la politica italiana deve essere ri-pensata. Infatti mi indispettiscono le troppe citazioni fatte a spanne. Moro amava ripetere che “pensare politica è già per il novanta per cento fare politica” A che livelli ci siamo ridotti?

Fu dunque allora (1989) che mi decisi a scrivere un saggio dal titolo *Dopo Moro, Sturzo*. Si trattava infatti di riprendere un filo e di riaprire una prospettiva: quella del popolarismo. Di rilanciare una cultura politica: il cattolicesimo democratico.

La “questione Moro” è ancora aperta

La memoria di Aldo Moro va ben oltre il ricordo del suo rapimento da parte delle Brigate Rosse il 16 marzo del 1978, i 55 giorni della sua prigionia e la successiva, barbara uccisione avvenuta il 9 maggio di quello stesso 1978. No, non c’è nel nostro Paese solo un “caso Moro” di ordine giudiziario, le mille verità contrapposte che si agitano, i memoriali, la disinformazione, la P2, i servizi segreti più o meno deviati, le piste internazionali, il dolore della famiglia e degli amici e tutto ciò che contribuiva a farne, come ebbe a scrivere Leonardo Sciascia, “l’affaire” della democrazia italiana esattamente come il processo Dreyfus lo fu per la democrazia francese.

Più al fondo, nel cuore stesso della nostra democrazia, vi è tuttora aperta una “questione Moro” che significa la esatta definizione di che cosa abbia significato la presenza di questa figura assolutamente atipica di intellettuale, di politico e prima ancora di credente in uno

scenario complesso come quello della cosiddetta Prima Repubblica che egli attraversò da protagonista nei primi trentatré anni della sua esistenza come costituente, uomo di partito e di governo, legando il suo nome a tre delle architetture politiche più importanti della nostra storia recente: la Costituzione, il primo centrosinistra e la solidarietà nazionale.

Schiere di autori satirici e di imitatori, a partire dal grande Alighiero Noschese, presero di mira alcuni aspetti della personalità di Moro, i suoi lunghi discorsi, il fraseggiare che pareva involuto ed ambiguo, l'inesausta vocazione mediatrice, che peraltro fu uno degli aspetti salienti dell'inquietante e quasi mimetica interpretazione del personaggio ispirato a Moro che diede Gian Maria Volonté nel film di Elio Petri *Todo modo* tratto dall'omonimo romanzo di Sciascia.

Credo che si avvicinino molto al vero Leopoldo Elia e Mino Martinazzoli, che sul senso della figura di Moro si confrontarono in un colloquio a due voci nel 2002 poi raccolto in una preziosa *plaque* edita dalla piccola casa editrice bresciana La Quadra. L'ex presidente della Corte costituzionale, che di Moro fu per lunghi anni l'alto consulente giuridico, sottolineava del suo amico e maestro la figura dell'uomo di Stato, animato da profonde convinzioni democratiche, diffidente verso ogni forma di ingegneria istituzionale proprio perché fiducioso nel ruolo della politica e per questo inventore della formula dello "Stato dal valore umano" basato sui principi fondamentali della Costituzione e per questo avversario di ogni tentativo di ridurre la Dc, partito complesso quant'altri mai, alla semplice ala conservatrice dello schieramento politico.

Martinazzoli, dal canto suo, teneva a sottolineare la dimensione strategica dell'agire di Moro, anche per rilevarne la distanza rispetto ad una politica, quella di oggi, tutta incentrata sull'orizzonte brevissimo del *day by day*: le grandi manovre parlamentari o interne alla Dc, i discorsi cesellati e complessi, la capacità di programmare i passaggi successivi, tutto l'insieme dell'azione politica non era mai finalizzato a se stesso ma rimandava ad una concezione articolata che metteva la politica al centro della vita civile senza negare l'importanza di ciò che precede la politica stessa.

Questo rimanda, a mio giudizio, alla natura particolare della concezione politica di Moro, che è il cuore della sua “questione”, poiché egli fu forse il politico più lungimirante della sua generazione non per la scienza infusa ma per una reale capacità di osservazione di quanto si muoveva nella società. In questo senso, il suo percorso dal gruppo dossettiano al legame con Fanfani, dalla nascita della corrente dorotea alla guida del partito e poi del governo, dall’esilio successivo al 1968 alla progressiva ripresa di centralità che ne avrebbe fatto l’alto arbitro delle strategie di partito fino al giorno del suo rapimento, presenta una sua coerenza di fondo. Prima di altri, meglio di altri, Moro ebbe ben chiara la percezione di quanto il ruolo della Democrazia Cristiana fosse insieme centrale rispetto al quadro politico e parallelamente destinato a durare solo a condizione di creare progressivamente le condizioni per includere tutte le forze politiche che avevano partecipato alla Costituente nell’area di governo, rilevando il blocco patologico del sistema politico ed insieme l’impossibilità di sbloccarlo date le condizioni interne ed internazionali. Si ebbe così il paradosso per cui il politico che aveva contribuito nel 1958 ad abbattere Fanfani *contro* l’ipotesi del centrosinistra sarebbe poi diventato il segretario politico che avrebbe gestito il passaggio al centrosinistra e poi il capo dei tre governi di centrosinistra “organico” che si succedettero fra il 1963 ed il 1968. Proprio l’anno della grande rivolta studentesca ed operaia rappresentò la svolta più significativa del pensiero di Moro, che si pose in una forma di opposizione originale rispetto al “castello” del potere doroteo creando un saldo rapporto con la sinistra “sociale” di Carlo Donat-Cattin, e chiamando intorno a sé alcuni degli elementi intellettuali più brillanti che gravitavano intorno al partito, mai mettendo in primo piano se stesso e sempre temperando la spinta verso i “tempi nuovi che si annunciano” al senso del possibile e soprattutto alla tutela dell’unità del partito, poiché nella sua visione politica egli aveva chiarissimo che solo portando tutta la Dc su determinate posizioni sarebbe stato possibile che esse venissero digerite senza traumi per il sistema democratico nel suo complesso.

Ciò si manifestò in almeno tre occasioni tipiche: quella della grave

crisi di governo del luglio 1964, in cui le sciabole tintinnarono; quella della elezione presidenziale del 1971, quando la sua candidatura, che sarebbe stata accettata dalle sinistre, venne silurata dal tandem Forlani-Andreotti a favore del più sbiadito e “disponibile” Giovanni Leone; e infine in quel tardo inverno del 1978 quando si dovette gestire l’ingresso del Pci nell’area di governo.

In tutti questi casi Moro svolse ad altissimo livello il suo ruolo di mediatore, sapendo di incarnare con dignità la sua funzione di capo riconosciuto di una grande forza, peraltro condiviso anche da alcune delle sue controparti politiche: non è un caso ad esempio che Paolo Bufalini abbia annotato a margine dei suoi appunti di un incontro riservato fra Moro e Berlinguer che sembrava “un incontro fra due capi di Stato”.

D'altronde, la fine stessa di Moro è stata un fatto politico, in cui si sono affrontate due concezioni della persona umana e del suo rapporto con lo Stato.

La scelta di trattare o meno con i brigatisti per la liberazione dello statista rimanda all’immortale archetipo dell’*Antigone* di Sofocle, che è tutta incentrata sul confronto fra le leggi umane e quelle divine. Creonte, sovrano di Tebe, decreta che onori funebri siano riservati ad Eteocle, che combatté per difendere la città, ma non al fratello Polinice, che militava nelle fila di chi l’assedia, condannandolo così all’infamia perenne. Antigone, sorella dei due fratelli-nemici, rende invece onori funebri anche al reietto, e per questo è condannata a morte.

Per la bocca di Creonte parla la città, la ragione di Stato, l’esigenza della difesa di un bene superiore che trascende le singole esistenze dei cittadini e per questo può essere anche inesorabile e spietata; per la bocca di Antigone parla un altro tipo di ragione, magari una di quelle che “la ragione non conosce” come annotava Pascal, la pietà, la tutela del bene del singolo.

Creonte ed Antigone sono personaggi eterni, che si misurano in via Fani come già si erano misurati per migliaia di anni e per altre migliaia lo faranno in un confronto che è iscritto nella natura stessa dell’uomo inteso come *zòon politikòn*. Anche questo, peraltro è un

aspetto della “questione Moro”: questa polarità fra il fine intellettuale ed uomo di Stato e l'uomo privato, il padre di famiglia timoroso dell'avvenire dei suoi cari, e che, in una situazione drammatica, cerca di fare politica come può cercando interlocutori fra i suoi aguzzini e fra coloro che stanno fuori dalla prigione.

Un dramma, una tragedia, insomma un confronto ad altissima quota che ci fa misurare l'abissale distanza di ciò che oggi passa per politica e che invece politica non è perché di essa dimentica l'aspetto più importante e centrale che è l'uomo inteso nelle sue credenze, nelle sue passioni, nelle sue idee e non soltanto nei suoi interessi immediati.

La lezione di Aldo Moro

C'è una caratteristica della storia del cattolicesimo democratico: pur nelle profonde censure della storia politica e sociale del nostro Paese, rimane intatta l'attualità dei suoi grandi interpreti. Aldo Moro, come pochissimi altri, forse solo come De Gasperi, interpreta non solo una immagine della democrazia italiana, ma anche una intera immagine della Democrazia Cristiana. È impossibile per noi rievocare la DC senza far riferimento alla figura di Moro, non una tra tante, ma quella che meglio l'interpreta e la consegna alla storia del Paese. Eppure proprio da questa adesione così interiore alle vicende del tempo emerge una riflessione e un orientamento che sono validi oltre quelle vicende e oltre quella forma partito. Vorrei sottolineare qui almeno tre aspetti di questa attualità di Moro oggi; tre aspetti che, proprio a partire dall'ispirazione, configurano ed animano una concezione coerente della politica e del partito, e che proprio per questo mi pare utile tenere anche qui insieme e trattare congiuntamente.

Innanzitutto il rapporto fede-politica nella sua vicenda di uomo di partito e di uomo di Stato. Discrezione e pudore furono le caratteristiche dell'immagine pubblica. La difesa dell'ispirazione cristiana del partito si accompagnava in lui ad una interiorità inquieta, atten-

tissima a tutto ciò che si muoveva nella Chiesa e nella società italiana. La creatività spirituale dell'impegno sociale e politico si fondava sull'interiorità della fede. Quest'ultima non era un'arma ideologica per recingere appartenenze, ma una domanda incessante sul senso delle vicende umane nazionali e internazionali. Era l'ispirazione cristiana a fargli intravedere alla base della storia contemporanea la tensione irrisolta tra giustizia e libertà per la quale andavano approntati nuovi strumenti e promosse nuove esperienze. La fede di Aldo Moro fin dagli anni fucini era una fede profondamente incarnata nella storia. Era stata la lezione di Righetti e di Montini: superare un atteggiamento di attesa e di difesa, superare qualsiasi sogno di restaurazione, per una strada comune lungo la quale costruire la città dell'uomo. Solo se la fede si apriva alla storia si poteva essere interpreti creativi degli eventi e costruttori di pace. Non c'è in Moro alcun ingenuo ottimismo, alcuna indulgenza all'ideologia del progresso, che pure era egemone negli anni Sessanta. Lo impediva una visione dei fatti storici in grado sempre di cogliere la complessità e contraddittorietà dei processi, di leggere cioè la fatica della storia, il suo doversi incessantemente riorientare attraversando ostacoli di lunga data o improvvisi. La storia non si presentava davvero come una facile pianura, ma sempre per lui costituiva la scena del possibile. C'era in Moro una fiducia disincantata nella storia: era essa che consentiva di tenere la pazienza dei processi, delle mediazioni necessarie e spesso estenuanti. Solo questo consentiva ai grandi passaggi politici di essere passaggi di popolo e non di ristrette cerchie di intellettuali. Nessun ottimismo e nessun pessimismo, ma fiducia nella democrazia e nella tessitura interminabile che essa richiedeva per tenere unito un Paese politicamente difficile.

Io credo, che in questo vada colto il risultato più profondo di quel rapporto tra fede e politica che ne fece insieme un uomo di mediazione, di svolta, di continuità e di rottura. Fu l'uomo della pazienza costruttiva nel partito e nel Paese.

Il senso dello Stato democratico

Qui tocchiamo un secondo aspetto della sua lezione politica: il senso dello Stato democratico. Così scriveva nel 1959: *“Creare lo Stato democratico significa porre le condizioni di opinione, di convinzioni, di consenso, perché indirizzi politici democratici, cioè di sviluppo sociale, possano affermarsi e tradursi in leggi che li rendano operativi... Lo Stato democratico, lo Stato del valore umano, lo Stato fondato sul prestigio di ogni uomo e che garantisce il prestigio di ogni uomo, è uno Stato nel quale ogni azione è sottratta all'arbitrio e alla prepotenza, e in cui ogni sfera di interesse e di potere obbedisce ad una rigida delimitazione di giustizia, ad un criterio obiettivo e per sua natura liberatore; è uno Stato in cui lo stesso potere pubblico ha la forma, la misura e il limite della legge, e la legge, come disposizione generale, è un atto di chiarezza, è una assunzione di responsabilità”*.

Da dove veniva a Moro questa interpretazione originale di Stato democratico? L'esperienza fondamentale era stata quella della Costituente a cui aveva dato un contributo fondamentale. Lì era nata una idea di Stato assai diversa sia da quella liberale che da quella marxista. Nel famoso congresso dei giuristi cattolici del 1951 Moro era stato tra i più intimi di Dossetti a difendere la socialità delle istituzioni e i compiti nuovi dello Stato moderno. *“In realtà l'indifferenza dello Stato di fronte al gioco tumultuoso degli interessi umani nella vita sociale è sostanzialmente superata, quando esso, ponendosi come ordinamento giuridico, come principio superindividuale, affronta con coraggio le sue responsabilità ed interpreta non formalisticamente, ma sostanzialmente, i legami sociali e i modi di coesistenza; quando esso si sottrae alla tentazione di presentare ipocritamente una pace sociale formale e coatta come una vera pace sociale e si fa scrupoloso ricercatore di quella ragione obiettiva di giustizia che sappia incidere, ove occorra, con spregiudicato rigore nell'ambito degli interessi individuali”*. La costruzione di una autentica democrazia popolare disegnava per Moro il passaggio *“da una solidarietà formale ad una solidarietà sostanziale e compiuta, dal rispetto negativo che si manifesta nel puro coordinamento secondo un ordine di giustizia al rispetto positivo ed*

attivo che si esprime nella convergenza delle attività e nel concentramento degli interessi”.

Da queste riflessioni Moro non si sarebbe mai più staccato. Tutta la sua azione successiva si baserà su questa peculiare interpretazione del rapporto tra Stato e società civile che aveva trovato nella Costituzione Italiana il suo manifesto fondamentale. Moro aveva una visione dinamica delle istituzioni, lo Stato stesso si presentava come un processo, come un movimento incessante di mediazione e di trasformazione verso una partecipazione politica sempre più piena e compiuta.

Qui si colloca un terzo aspetto decisivo della sua lezione politica: il ruolo dei partiti. Moro difese sempre i partiti, anche quando davano cattiva prova di sé, realizzandosi più come opache macchine di potere che come organi di partecipazione e sintesi politica. Questa centralità dei partiti faceva tutt'uno in lui con la centralità della democrazia parlamentare. *“Io credo dunque nei partiti – affermava nel 1965 –. Nei partiti diversi, diversi come sono diversi gli uomini e gli ideali che oggi esprimono. Vi è certo un problema, che può diventare acuto di limiti e di poteri... Esso non giustifica però la critica radicale e indiscriminata alla funzione dei partiti”.*

Essi non erano solo strumenti di mobilitazione elettorale; loro compito era di *“tener ferma e di rendere efficace la mobilitazione che hanno saputo compiere, in modo che essa raggiunga, come maggioranza o come opposizione, gli obiettivi in forza dei quali si è costituita”.*

Non macchine di potere, dunque, ma organismi di sintesi politica indispensabili per il funzionamento dello Stato democratico. La pluralità dei partiti era solo un aspetto di quel pluralismo dei poteri che era basilare di ogni democrazia degna di questo nome. *“I partiti prima di essere nell'ordine costituzionale, sono una realtà viva nella società civile: ricercatori, interpreti, educatori, determinatori in una certa misura della comunità nazionale”.*

Due grandi mobilitazioni

Dagli anni fervidi della Costituente ai governi di solidarietà nazionale: l'arco della vicenda politica di Aldo Moro si colloca emblematicamente tra due grandi mobilitazione unitarie del sistema politico italiano: quello degli inizi resistenziali che si chiude nel maggio 1947, e quello degli albori della terza fase della politica italiana che segnò poi il suo assassinio politico.

In mezzo a questi due eventi unitari si realizza la sua azione e il suo pensiero di uomo di partito e di uomo di Stato. La fine della collaborazione con le sinistre non si presentò mai a lui come rottura dell'ordine democratico, ma come una sfida nella libertà: *“Si accetta la logica della difesa dal comunismo come rottura del gioco democratico, o si accetta la sfida al comunismo, il confronto delle posizioni come una intensa e difficile battaglia democratica nella quale fare ricorso a tutte le risorse morali ed insieme ad una enorme capacità costruttiva di un ordinamento sociale veramente umano”*.

Era l'interpretazione creativa di quel “centro che marcia a sinistra” con cui De Gasperi aveva segnato la natura politica della Democrazia Cristiana. Moro scriveva queste frasi nel 1963, agli inizi del centro sinistra. La sfida democratica lanciata al comunismo italiano l'avrebbe costretto ad una profonda revisione della sua cultura politica e sociale. La democratizzazione del più grande partito comunista dell'occidente non fu opera soltanto dei suoi leaders, fu anche il risultato di quel metodo di confronto e di sfida nella libertà di cui Moro fu l'interprete più prestigioso e geniale.

Berlinguer e Moro apparvero alla metà degli anni Settanta come gli esponenti di due storie in qualche modo parallele ma profondamente intrecciate che si preparavano insieme alla difficile prova di una nuova fase della democrazia italiana. Quel centro che marciava a sinistra aveva compiuto la sua missione storica: la democratizzazione complessiva del nostro sistema politico. Era così possibile pensare ad una vicenda ulteriore della storia italiana, ad una democrazia dell'alternanza che schiudeva una diversa stagione politica.

La DC doveva diventare alternativa a se stessa. Moro individuava le

trasformazioni profonde a cui doveva attrezzarsi il partito: il recupero della sua funzione politica oltre quella centralità istituzionale che aveva garantito fino ad allora la democrazia nel Paese. Il cattolicesimo democratico doveva mettere le ali per una nuova avventura. L'assassinio delle Brigate Rosse toglieva al Paese una voce essenziale e alla Democrazia Cristiana un riferimento per orientarsi nel mutato clima politico e sociale.

La terza fase di cui parlava Aldo Moro è oggi il compito di tutti. È cambiato radicalmente il panorama interno e internazionale, ma la lezione di Aldo Moro rimane per noi intatta ad orientare il nostro futuro.

Zaccagnini: il profeta mite

*E la speranza guarda.
In voi e in me.*

Clemente Rebora, Frammenti Lirici

La lettera al figlio

Leggendo la lettera inviata da Zac al figlio Carlo si capisce perché Corrado Belci abbia posto come sottotitolo della sua breve e intensa biografia di Benigno Zaccagnini: “Un riformista con l’animo del rivoluzionario”. Zac scrive e medita queste righe in ospedale mentre sta assistendo l’altro figlio Luca, che poi morirà per un tumore alla testa. Anche per questo il tono si tiene lontano, come è del resto sua abitudine, dalle notizie correnti, e si cimenta con le ragioni di una quotidianità dove famiglia e società, personale e collettivo, privato e pubblico si tengono continuamente, fino a rendere invisibili i reciproci confini.

Scrive Zac: “La verità è che non è vero che la giovinezza sia un’età felice: è credo la più tormentata e difficile.” E più avanti: “Io credo fermamente che l’alienazione dell’uomo è una alienazione metafisica.” E più avanti ancora: “Io credo che all’origine della storia e natura umana ci sia un paradiso perduto”. È lo stesso Zaccagnini che afferma in altra circostanza: “Noi non facciamo politica in nome della fede, ma facciamo politica a motivo della nostra fede”. Vengono in mente i grandi archetipi della riflessione epistolare: quello di Paolo

apostolo che scrive a Diogneto e quello di Seneca che si rivolge a Lucilio: *“Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi”*... Lo Zac bonario, lo Zac della “periferica” ed elegante Ravenna si confronta qui, non so quanto coscientemente, con la classicità. Perché? Perché il babbo non cessa di essere politico e il politico non dimentica la paternità. L’ “onesto” Zac, come lo definirà la gente sull’onda di un giornalismo che aveva da subito colto la novità del parlamentare eppur di lungo corso, sa bene che la politica non può andare esente da una qualche pedagogia. Sa bene cioè che il magistero, proprio perché crea una relazione, o individuale, o aperta a una collettività organizzata, richiede ogni volta di mettersi in gioco personalmente. Un esercizio al quale molto volentieri Zac non si sottrae.

Chi pensa che all’origine della storia umana ci sia un paradiso perduto non può certo ridurre la politica al pragmatismo del giorno dopo giorno, alla sostituzione di una qualsiasi lista della spesa ai valori fondanti, alla corsa che gli americani definiscono del topo in carriera. La gente capisce che questa è la stoffa inedita del leader trasparente e lo applaude fuori scena e perfino talvolta a prescindere dal discorso. C’è un carisma mite in Zac che elettrizza tranquillamente le platee che lo ascoltano. E quando il segretario della Democrazia Cristiana sottratta all’egemonia dei dorotei, all’inizio cioè dei cinque anni in cui rinacque la speranza nel partito e nella politica nazionale (1975 - 1980), sale in Valtellina, i valligiani che lo amano e che sono stati forgiati dal magistero di Ezio Vanoni lo accolgono con un coro bonario: *“Zac, Zac, ti mettono nel sac”*... Non è una constatazione disincantata, vuole invece essere un avvertimento per l’uomo che ha sempre evitato le luci della ribalta e che ha stroncato con decisione le voci e le pressioni che lo candidavano al Quirinale, ritenendosi inadatto alla più alta magistratura della Repubblica.

È per queste ragioni che questa lettera testimonia del superamento in Benigno Zaccagnini dei confini e dei muri che separano il privato dal pubblico e il personale dal politico. Questo slogan, che è uno dei cannoni del femminismo americano e sessantottino, trova in maniera inconsapevole e del tutto naturale in Benigno Zaccagnini una pratica insieme quotidiana e politica.

Il rapporto tra verità e politica

C'è un punto nel quale lo scritto di Zaccagnini tocca un tema perfino inquietante: quello del rapporto tra verità e politica. È una di quelle terre di nessuno dove niente è più pericoloso di un cortocircuito, perché la politica democratica non è, grazie a Dio, competente rispetto alla verità: suo compito è misurare le opinioni, assegnare maggioranze e minoranze, garantire le minoranze dal momento che le maggioranze lo fanno da sole. Dice Zac: "Questa verità non toglie valore alla volontà e all'impegno per combattere il male, cercare la verità, far progredire la storia, rinnovare per migliorare le strutture del mondo: rende anzi questo impegno più consapevole e carico di significato e di tensione perché non fa mai perdere di vista la radice di ogni male. Toglie alcune false illusioni, certo, ma rende indefettibile la speranza e anzi la certezza del valore della vita umana e della sua inseparabile sofferenza. Ma toglie l'illusione più grave perché più pericolosa, poiché meno reale: l'illusione di una possibile soluzione radicale e definitiva della condizione umana, l'illusione e l'impazienza di contestare tutto per poter far tutto nuovo, senza disordine, ingiustizie, errori, deficienze: commettendo a mio parere una grave ingiustizia: di sacrificare esigenze e beni e vicende dei singoli al presente (che sono pur popolo) per un domani nuovo e senza difetti che nessuno sa se, quando e come in realtà questo domani possa essere. Perché la vita è più ricca di fantasia di ogni teorico".

È lo Zaccagnini più fermentante e più scopertamente cattolico-democratico. L'erede di Sturzo, di Dossetti, di Moro. Conclude: "Ecco perché io fermentante, di fronte al dilemma che mi sembra tu stia vivendo, riformismo o rivoluzione, sono francamente per la prima soluzione, convinto che non vi sia altra rivoluzione vera da compiere che quella che si attua spingendo al massimo in ogni fase storica le possibilità concrete e reali di riformare, cioè di trasformare gradualmente senza perdere pazienza e speranza." Niente apocalittica dunque, e niente disperazione. "Certo ogni posizione ha i propri rischi: quella rivoluzionaria di essere astratta, essenzialmente inumana, illusoria come ogni fuga in avanti di fronte alle difficoltà del presen-

te; quella riformista, di acquietarsi, piegarsi e adattarsi, adagiarsi, accontentarsi, sentirsi a un certo punto soddisfatta nella illusione non meno falsa di quella rivoluzionaria di aver realizzata una felice e definitiva condizione umana (es. le socialdemocrazie degli Stati nordici).” Complementarietà dunque, oltre la contrapposizione, anche nei rischi ripetitivi.

Ma ecco che l'uomo politico rientra in se stesso, ossia nell'agostiniano *uomo interiore*: “Non serve fuggire da Roma corrotta nei deserti della tebaide... Bisogna imparare ad avere pietà e comprensione anche di se stessi, e con pazienza molta è lunga modificarci, riformarci, migliorarci lentamente, ricadendo e ricominciando ogni giorno, sempre insoddisfatti di sé, ma anche sempre pazienti e pietosi verso se stessi e con i nostri simili che sono tutti gli altri”.

Ma quale lo scopo ultimo del politico? A quale meta Benigno Zaccagnini s'è indirizzato per tutta la vita? Anche qui il babbo e il politico non hanno tentennamenti. È lo stile di Zac essere esplicito e trasparente, dire senza retorica e con chiarezza quel che si pensa e quel che si desidera: “Di fronte ogni altro problema che in tanti anni di esperienza politica ho intravisti e sentiti pure importanti ho considerato sempre preminente poter trasmettere ai miei figli (a te e a tutti giovani di oggi) un regime libero.” Era la grande bandiera della Democrazia Cristiana, non sempre onorata dalle pratiche non esclusive del ventre molle doroteo. Quel che per altri lascia perplessi e suscita al massimo pungente nostalgia, in Zac è programma concreto e credibile. L'onesto Zac rende onesta anche alla politica. Per questo può non separare il pubblico dal privato quando si rivolge a suo figlio Carlo.

E, infine, la data che troviamo in cima alla lettera: 10 marzo 1968. Anno “formidabile”, per qualcuno liberatorio, per qualcuno carico di incubi e di cattivi semi. Come il grande amico e sodale Aldo Moro, Zac ha chiaro che tempi nuovi si vanno annunciando... Ha in casa quelle nuove generazioni che bussano alla porta del “Sistema”, e non di rado provano a sfondarla.

Tutto ciò semplicemente esige pensiero politico. Un posizionamento. Un punto di vista nella fase. Esige un collegamento tra passato e

futuro: un misurare vicinanze e distanze. Nessuna fuga né in avanti né indietro. Socrate riaffermerebbe, ripetuto da Zagrebelsky, il suo no a un concetto che “*va su e giù*, senza rimanere fermo in nessun punto neppure un istante.”

La memoria del Sessantotto

C'è un grumo d'anni irrisolto al quale la riflessione politica del Belpaese è costretta a tornare, in ogni sua componente culturale e politica. Il che significa anzitutto fare memoria del Sessantotto. E qui prendo le mosse da una evidente banalità legittimata con il pensiero di Paul Ricoeur: la memoria non esiste in sé, ma deve essere organizzata e costruita. Il Sessantotto (che alcuni di noi hanno avuto la fortuna di vivere non più giovani) chiude un'epoca: segna la prevalenza assoluta dei processi rispetto ai soggetti. Vedo di dir meglio, se mi riesce, con una metafora: l'autunno del Sessantotto... L'autunno è stagione inimitabile per i colori: autentica tavolozza, piena di intensità. L'autunno è la stagione più ricca di frutti. C'è in autunno un'esplosione delle forme di vita insieme a un seme inevitabile d'inverno. All'esplosione farà seguito la rigidità della prossima stagione e addirittura il gelo. Lo sappiamo, ma la circostanza non ci impedisce di godere dell'autunno, delle sue uve, delle castagne, delle passeggiate nel bosco più bello e variopinto che l'annata presenti. Rivalutazione dell'autunno? Rivalutazione della metafora in senso storico e politico.

La drastica sintesi dell'operaista Mario Tronti parla di prevalenza dei processi rispetto ai soggetti. Questo il seguito e l'esito del Sessantotto. Mi pare dia il senso di una svolta a gomito e di una nuova stagione, così diversa, quasi sarcastica, rispetto alle speranze di ieri. E del resto, dove vanno le acque di un fiume non lo si intende dalla sorgente, bensì lo si legge nella foce. Eterogenesi dei fini? Deragliamento? Meglio serve analizzare, forse vivisezionare, certamente capire. E se si vuole un'altra volta andare per tedeschi, da lì in poi, bisognerà guardare non ad Adorno o a Marcuse (che pure ha il grande merito

di aver tentato di ribaltare in gioia espressiva la repressione freudiana), ma al “noioso” Luhmann. La sua sociologia dà infatti conto del prevalere dei processi, dentro i quali adattamenti e riduzioni luhmanniane indicano i percorsi labirintici del nuovo postmoderno. È andata così. L'antipolitica si introduce a partire dal Sessantotto. Quel sessantotto che aveva l'audacia retorica di affermare che “il personale è politico” e che tenne a battesimo l'esplosione dei soggetti. Sì, “esplosione”: nel senso che i soggetti raggiungono il massimo dell'intensità, del loro dilagare storico e della manifestazione, per poi sbriciolarsi all'interno della gabbia di ferro dei processi.

Un tempo ironico c'è così occorso di vivere. Era tramonto, e ci sembrava alba: lo stesso abbaglio che prese la stupidità di John Wyne quando si mise in testa di girare un film sui berretti verdi in Vietnam e fece sorgere il sole, probabilmente per inconsce ragioni ideologiche, nientemeno che da occidente... Tutto ci rimanda all'esigenza di rivedere gli strumenti dentro la scatola degli arnesi. E al lettera di Zac contiene consigli per l'analisi e una saggezza (cattolico-democratica e popolare) che non discende dal mercato, anche quando viene frequentato dall'aggiornamento delle scienze. Ma hanno ragione gli ebrei: ricordare non basta. Bisogna vivere il ricordo. Sognare. Riorganizzare i sogni. Con l'illusione di cambiare la storia. Convinti che anche la storia può sbagliare e che la grande politica, più che con la storia, muove *contro* la storia. Riattraversare il mar Rosso: questa è l'azione del ricordare, e, non solo nel ricordo, cercare questa Pasqua si è fatto ad un tempo dovere intellettuale e dovere politico. È la foce che ci dice dell'esaurirsi dei movimenti. Dello sfarinarsi delle grandi soggettività: movimento operaio, movimento delle donne, movimento dei popoli del cosiddetto terzo mondo in cerca di riscatto nazionale, movimento giovanile, movimento della pace... tutto fagocitato dall'acciaio temperato dei nuovi processi. La vittoria politica ed economica di Reagan. La vittoria politica e sociale della Thatcher.

Il vento del Concilio

Eppure è vero che il mar Rosso va riattraversato. Perché al declino dei movimenti, all'autunno delle soggettività, negli anni Sessanta, fa da contrappunto una primavera, davvero fuori stagione, della Chiesa cattolica. I cristiani vivono la fase in controtendenza soggettiva. Il loro punto di vista infatti non può prescindere dal Concilio Ecumenico Vaticano II in quanto evento epocale. È dunque “primaverile” lo sguardo dei credenti che guardano gli avvenimenti autunnali della storia. Di qui un qualche presbitismo e comunque una qualche sfasatura. Un inconsapevole andare controcorrente, non soltanto per quel che riguarda l'interpretazione...

Il concilio è attraversato da una enciclica, quasi buttata nel mezzo e tra i piedi dei Padri conciliari da Giovanni XXIII. Il Papa Bergamasco pubblica, a sorpresa, la *Pacem in Terris*: l'enciclica nella quale non soltanto viene affermata la distinzione tra errore ed errante, tra le ideologie che restano fisse nel loro immobilismo, e i movimenti degli uomini che invece si trasformano. Nella *Pacem in Terris* vengono indicati i “segni dei tempi”: il riscatto dei lavoratori, il movimento delle donne, la spinta dei nuovi popoli verso la loro dignità nazionale. Da questi “segni” guardano i credenti, e Zac, uomo delle istituzioni ama mischiarsi a questo popolo in cammino. Tant'è che senza questo fondale non intenderemmo né la radice né lo scenario verso il quale la lettera (appassionatamente) muove. I soggetti in quest'ottica appaiono più vitali e speranzosi, più carichi di futuro di quanto non siano in effetti. Capirà in fretta l'abbaglio lo sguardo tomisticamente esercitato del domenicano francese Marie-Dominique Chenu, e dirà ai suoi: “Eravamo tutti ottimisti allora, troppo ottimisti”... Come al solito, anche don Giuseppe Dossetti è tempestivo, e a metà degli anni Ottanta, nelle mirabili cinquanta pagine di prefazione a *Le querce di Monte Sole* avverte che i segni dei tempi sono drammaticamente cambiati: dopo i segni conciliari e primaverili, eccoci addentrati in un nuovo autunno, ecco la storia che ha svoltato. Quante cose perdute! Quante esperienze soprafatte e dimenticate. Uno sbriciolarsi, un ingiallire, un marcire...: l'incupirsi dell'autunno.

Penso a un'esperienza puntuale e dolorosa come quella dei preti operai. Cesbron scriveva in romanzo che i santi andavano all'inferno. Esperienza tesissima, importante, attuale, della puntualità del *kai-ròs*, quella dei preti in fabbrica. Li cantava, accompagnandosi con la chitarra, anche il grande poeta gesuita Duval. Ne fa esperienza anche l'Italia, da don Sirio Politi a Don Cesare Sommariva. Non è stato un rovelo ardente, ma un intensissimo fuoco di paglia. La brevità del fordismo ha fagocitato questa esperienza.

Insegnamenti per il futuro? Forse molteplici. Forse scarsi. Con l'improbabilità degli esiti del seme evangelico che deve marcire nel terreno, suo malgrado, per dare frutto. Un'esperienza conclusa. La brevità del fordismo ha fagocitato l'intensità di questa avventura spirituale e collettiva. Non è una novità inedita per la Chiesa pellegrina che le cose siano andate in questo modo. Gli *Atti degli Apostoli* sono lì a dire, con tinte diversissime alla fine del quarto e all'inizio del quinto capitolo, l'esito fallimentare dell'esperimento di totale fraternità, di condivisione dei beni della prima comunità cristiana in Gerusalemme. La comunità nella quale lavoravano gli apostoli, Pietro, il primo papa, Paolo, l'inarrivabile primo teologo.

Riandare a queste esperienze è necessario perché mi ripeto che chi non sa da dove viene non sa neppure dove va. Per questo riandare al Sessantotto, ricostruirne la memoria non è atteggiamento opzionale: fa parte del nostro necessario pensare politica, per l'oggi e per il prossimo domani. Forse addirittura lì alcuni degli incunaboli non meno importanti di quella che Gabriele De Rosa, sturziano doc, definirà la "transizione infinita". E lì, in questa lettera soltanto apparentemente privata, gli sguardi lunghi e il cuore di Benigno Zaccagnini. Tronti è costante nel giudizio: "Ecco perché gli anni Sessanta, a riguardarli da oggi, mostrano di aver assolto alla funzione di questa transizione. Il massimo disordine ha restaurato nuovo ordine. Tutto cambiò perché l'essenziale rimanesse come prima."

Sperabamus... Molti filoni della sinistra hanno coltivato per decenni la singolare convinzione di costituire un'avanguardia a cui la storia aveva assegnato una speciale missione palingenetica. Niente di tutto questo nell'equilibrio zaccagniniano. Ha visto bene Corrado Belci.

Zac si confida con il suo Carlo: “Ma in sintesi credo che occorra custodire in se stessi intimamente un’anima rivoluzionaria operando però nel concreto con metodo tenacemente, realisticamente, instancabilmente e senza sentirsi mai soddisfatti, riformando e rinnovando guardando avanti al domani non perdendo però mai di vista il presente, lavorando per il popolo di domani senza dimenticare o sacrificando il popolo di oggi. In questo quadro sento la fecondità delle anime rivoluzionarie come funzione profetica e precorritrice utili a rendere sempre viva, avvertita, insoddisfatta l’azione concreta di chi opera sul piano riformatore”.

Il ruolo dei cattolici

E i cattolici? Anche Guido Viale, uno dei leader “laici” della contestazione a Torino, lo riconosce: “Nel 1967 vengono occupate le università di Napoli, Pisa, Venezia, Trento... ma il vero via alle agitazioni lo danno gli studenti dell’Università Cattolica”. Anche il leader più prestigioso, Mario Capanna, esordirà nella contestazione in quanto cattolico. Scrive di lui Roberto Beretta: “All’epoca era anche un credente convinto e anzi scelto, mandato a studiare a Milano da un paesino dell’Umbria con lettera di presentazione del vescovo monsignor Luigi Cicuttini e del parroco don Giuseppe Bologni, che in un’intervista del 1973 lo descriverà ancora come “il migliore della parrocchia, una fede come pochi altri”.

Ma non mette conto ripercorrere la catena degli eventi sessantottini: da Valle Giulia all’occupazione del Duomo di Parma, che avrà l’onore perfino di una poesia pubblicata su “L’Osservatore Romano”; non mette neppure conto, qui, visitare e rovistare tra i rapporti del Sessantotto con il brigatismo rosso. Tanto non richiede una rapidissima composizione di luogo.

Ovviamente l’elenco delle posizioni e delle tematiche risulterebbe interminabile. Mi affido perciò alla sintesi suggerita da un paio di giudizi, ben sapendo che i giudizi implicano la parzialità della scelta, ma che proprio per questo risultano potenzialmente orientanti.

Il filosofo Salvatore Natoli, uno degli assistenti espulsi allora dalla Cattolica, puntualizza così la propria analisi: “I cattolici entrano nel Sessantotto con un radicalismo religioso e pensando ai poveri, trovano dai comunisti il lessico che a livello mondano permette di articolare politicamente questa sensibilità, al di fuori della tradizionale carità cattolica. Tutte le teologie della liberazione nascono su questa base. Ma anche il marxismo viene cambiato dall’incontro e si secolarizza. I cristiani da parte loro cominciano a convincersi che la politica e la migliorabilità del mondo rendono irrilevante il Regno di Dio. Cioè la politica fa perdere il senso della trascendenza. Rimane la pratica della solidarietà, ma non c’è più la resurrezione dai morti. Bisogna dirlo con chiarezza: il Sessantotto per i cattolici è stato la perdita della trascendenza”. *Nulla quaestio* sulla cattolicità di Zac, come del resto sulla sua politicità. Chi scrive al proprio figliolo: “Io credo fermamente che all’origine della storia e natura umana ci sia un paradiso perduto”, non solo non ha perso la trascendenza, ma non nasconde d’avere sete d’assoluto.

Ma il giudizio più acuto, e su questo piano conclusivo, mi pare quello di don Antonio Acerbi, professore alla Cattolica, scomparso qualche anno fa: “Il Sessantotto non ha cambiato nulla nelle istituzioni della Chiesa, anzi ha finito per irrigidire la struttura. Molto è cambiato invece nella coscienza collettiva: il Sessantotto ha aperto parecchi problemi, ha rotto un’ingenuità per cui nulla è come prima, ma non ha dato soluzioni. E i problemi non risolti sono diventati sotterranei. Un effetto del Sessantotto è stato la perdita di una generazione nella Chiesa: persone molto sensibili e preparate se ne sono andate, il tessuto ora è più debole. Una parte non ha accettato le ragioni dell’altra”. E ancora, perché don Acerbi non si acqueta: “È vero che i contestatori ne facevano una lettura parziale [del Concilio], ma quale ne faceva l’altra parte? Dopo il Sessantotto è venuto un depotenziamento del Vaticano II e l’emarginazione di chi ne chiedeva l’applicazione; nell’eredità del Sessantotto c’è una cattiva coscienza del Concilio”.

E, ancora una volta, “i problemi non risolti sono diventati sotterranei”. Non però in Benigno Zaccagnini, che anche qui fa eccezione, o

forse meglio, testimonia una posizione diversa. Perché in lui fede e politica procedono appaiate, misurando insieme in ogni occasione vicinanze e distanze. Realismo e speranza si tengono, secondo la tradizione popolare, per la quale una politica temperata (da non confondere con il moderatismo) è quella che lavora tenendosi lontano dagli eccessi di chi promette, generalmente non richiesto, salvezze di diverso conio. Eppure c'è del profeta, oltre al politico evidente, in babbo Zac. Già a metà degli anni sessanta, polemizzando con Palmiro Togliatti dai banchi della Camera sul destino del Muro di Berlino, si spingeva a prevedere che il Muro non sarebbe crollato per aggressione esterna, ma sgretolato dall'interno dall'ansia di libertà di quelle popolazioni... Joseph Roth ha dedicato un romanzo a *Il profeta muto*. Per Zac potrebbe funzionare l'icona del profeta mite.

Pensare Martinazzoli

L'eccedenza del personaggio

È Cristina Campo a far menzione di personaggi imperdonabili per la loro eccedenza. Indubbiamente Mino Martinazzoli può far parte di questo incredibile elenco. Non tanto per quel volto che appariva perfino più sciroccato di quello di Aldo Moro, e neppure per le troppe nomee che l'hanno accompagnato, quasi nessuna favorevole o intesa a metterne in rilievo il buon umore: il Mino vagante, l'italo Amleto, la Cassandra bresciana, il malinconico leader, addirittura descritto come cipressoso... Lui stesso a dire la verità si incaricava di non smentire l'alone, affermando di avere tra gli antenati un lanzicheneco superstite abbandonato in Val Camonica dai suoi e per questo denominato Martin solo. Bassaiolo di Orzinuovi, bassaiolo come don Primo Mazzolari, suo costante punto di riferimento e occasione di continuata lettura, non a caso citato all'inizio di quel discorso che all'Eur durante il congresso della Democrazia Cristiana lo vide applaudito per più di venti minuti dai delegati entusiasti. E se quello di don Primo poté apparire a papa Paolo VI il "passo lungo" del profeta, il passo di Mino Martinazzoli appare a noi, non soltanto con il senno di poi, un "passo obbligato". La sua una esigenza di discontinuità fortemente perseguita in nome di un nuovo progetto, ma condannata allo scacco, dal momento, lo abbiamo appreso poi, che le discontinuità si danno e non si programmano. Per questo

Mino Martinazzoli è una figura di densità shakespeariana e luogo ineludibile di un passaggio storico del cattolicesimo democratico. Non a caso si presenta come il più fine interprete di Aldo Moro. Scrive infatti: “Moro non fu un teorico della politica, perché la politica si svolgeva, secondo la sua sensibilità, per un itinerario essenzialmente processuale. La politica come processo, come materia fluida, fatta di situazioni prima ancora che di scelte, non è una realtà che si presta alla ricognizione teorica, in quanto sfugge ad ogni schema rigido e tende anzi a forzare gli statici equilibri della teoria. [...] Moro è stato innanzitutto un politico con il gusto della sperimentazione prima ancora che uno studioso di linguaggi e di scenari nuovi. È stato un innovatore del contesto politico più che un riformatore di strutture istituzionali”.⁸⁶ È una diagnosi non soltanto acuta, ma anche autobiografica per quel che riguarda lo scrivente. Mino Martinazzoli in questa introduzione parla di sé. Qual è dunque la categoria definitoria di una politica? Categoria che connota l’agire di Moro come quello di Martinazzoli. La risposta è tutt’altro che occulta. Stiamo parlando della *mediazione*. “La mediazione politica presuppone e coinvolge una mediazione culturale, un pensiero, un confronto di idee, un’attenzione riflessiva a ciò che si manifesta nel corso della storia. È inconcepibile svincolare l’impegno politico da questo sforzo di razionalità pratica”.⁸⁷ Una politica ponderata, e non “spensierata” dentro l’idolatria dell’immagine (“blasfema”) che trova uno slogan e gli va dietro... Il tutto nel contesto di una “democrazia difficile”. Continua la diagnosi di Martinazzoli: “Si percepisce in tutti gli scritti di Moro, la tensione ad andare oltre la superficie delle cose, per cogliere i movimenti profondi, i lievi annunci, le intenzioni di anche appena aleggiate”.⁸⁸ Precisa Martinazzoli: “La vocazione alla mediazione è l’opposto di una scelta tattica. Essa rientra in un disegno politico-istituzionale nel quale il sistema parlamentare è assunto come chiave di volta dell’evoluzione democratica del Paese. Ed è a questo disegno che Moro comincia a lavorare appena approdato alla politica,

86 Mino Martinazzoli, Introduzione a Aldo Moro, *Discorsi parlamentari (1947 – 1963)*, volume primo, Camera dei Deputati, Roma 1996, p. XIX.

87 Ibidem.

88 Ivi, p. XX.

nella Assemblea costituente”.⁸⁹ Di essa infatti pensava: “L’Assemblea costituente non è una sovrastruttura provvisoria, ma prefigura già interamente la forma ed i modi della convivenza sociale”.⁹⁰

Un politico particolare

Mino Martinazzoli è un uomo politico indubbiamente particolare, colto come tale dalla sua biografia Annachiara Valle, che gli assegna l’etichetta di “uno strano democristiano”. Un oratore formidabile, in possesso di un lessico dalle infinite modulazioni e corredato da una serie sterminata di riferimenti e citazioni. Oratore impareggiabile tra le pareti di un teatro, una sorta di Paolo Conte dell’affabulazione politica, con un procedere assolutamente colto e saggio, non privo porrò degli umori profondi della provincia italiana. Suo proposito, quasi un dovere dell’ora: dire “qualcosa, ma resistendo al vizio della superficialità e dell’immediatezza e soprattutto alla tentazione della menzogna”.⁹¹ Una carriera davvero invidiabile ma non priva di pagine amare e di sconfitte, conclusa dalla disastrosa campagna elettorale per le regionali del 2000, che lo videro sconfitto in Lombardia da Roberto Formigoni, che lo battè conquistando il doppio dei voti. Dirà Martinazzoli:

“È stata una corsa contro la morte... un errore dovuto alla circostanza che non volevo mancare a una parola data... ma è stata una morte annunciata... peraltro anche lì ho pagato i prezzi che dovevo”.⁹² La politica cioè non solo come impegno appassionato, vocazione e professione, ma come un debito contratto con il destino e con i sodali. C’è in tutto ciò la particolare cifra del Martinazzoli credente. Con la convinzione che “il problema dell’identità politica dei cattolici non può essere separato dalla questione più ampia del futuro democra-

89 Ivi, p. XXIII.

90 Ibidem.

91 Enzo Balboni, *La visione politica alta e nobile di Mino Martinazzoli*, in “Appunti di cultura politica” n. 5, settembre-ottobre 2011, p. 1.

92 Ibidem.

tico dell'intera società italiana".⁹³ Si è parlato per il suo stile di una sorta di "eresia di Machiavelli": "nel cominciare a credere che il potere si riscatta soltanto se si costruisce assecondando non i vizi degli uomini ma le loro virtù".⁹⁴ Non il rimpianto cioè di una riforma mancata che avrebbe lasciato il Paese privo di modernizzazione, ma un ritorno critico al precursore in Italia di Lutero: quel segretario fiorentino che giunge con così tempestivo anticipo da rendere inefficace al di qua delle Alpi la riforma protestante. Quel Machiavelli che imputerà alla Chiesa cattolica e al papato di averci lasciato in eredità una nazione senza religione.

Il cristiano Mino Martinazzoli è da tutti riconosciuto come liberale e manzoniano, non soltanto per un amore non nascosto e una pratica insistita con le pagine più alte della letteratura, a partire dal saggio sulla *Colonna infame*. Martinazzoli è mite, non per temperamento e psicologia, ma poiché lo pervade il senso sturziano del limite della politica, che proprio per questo non cessa però di presentarsi weberianamente come vocazione professione. Azzarderei che Martinazzoli è *totus politicus* proprio perché aborrisce l'invasività di una politica che si accompagna alla sua incredibile superficialità. Un curriculum di tutto rispetto: vent'anni in Parlamento: dal 1972 al 1994, quando non si candida sentendosi obbligato a dare l'esempio dopo le molte teste tagliate in tutte le liste. Teste famose e riluttanti come quella di Ciriaco De Mita. Dal 1992 al 1994 è l'ultimo segretario della Democrazia Cristiana e il primo nominato al vertice del rinato Partito Popolare. Della sua carriera governativa vanno particolarmente ricordati i tre anni dal 1983 al 1986 che lo vedono guardasigilli del governo Craxi.

In che senso cattolico?

Scrivo Martinazzoli: "L'aggettivo cattolico non è un aggettivo del politico. È più importante, è un aggettivo dell'impolitico. In politica il

93 Ivi, p. 2.

94 Ivi, p. 3.

mondo cattolico non c'è. In politica ci sono i cattolici che scelgono di occuparsene, quelli che scelgono di non occuparsene, e tra quelli che scelgono di occuparsene, ci sono quelli che se ne occupano in un modo e altri in un modo diverso. E si qualificano così, non perché sono cattolici".⁹⁵ Lo inquadra bene un'affermazione di La Pira alla Costituente: lo Stato per la persona, non la persona per lo Stato. In una politica che pur agiva nel quadro delle ideologie ostinate di una lotta "di civiltà" tra Est e Ovest ma che non pensava di cambiare la Costituzione del 1948. Dunque, una mitezza che discende dal limite della politica. Vi è perfino un'eco di Adenauer: i partiti non esistono per se stessi ma per il popolo.

Martinianamente, anche per Martinazzoli la cifra cristiana appare in politica come "plausibile impresa" e necessità di un impegno dovuto, eppure "impossibile". Stupenda l'osservazione finale del testo su Nicodemo: "Nell'incontro con Gesù gli era fatalmente apparsa una speranza più alta di quella che aveva cercato. E poiché la sua ragione era umile, aveva imparato, in quell'incontro, che la ragione sa tutto ma non sa nient'altro. Non avrà diradato i dubbi, che sono i compagni di un'esistenza consapevole, ma si può pensare che lo abbia consolato e convinto una conquistata certezza: quella di chi sa che, alla fine, il mistero si illuminerà della sua stessa luce".⁹⁶

Un curriculum normale

Nessun esordio da *enfant prodige* caratterizza gli inizi del giovane Martinazzoli. È lui stesso a riconoscerlo: "Il mio esordio in politica non fu certo precoce, avevo già venticinque anni". Lo accolgono come prima esperienza i banchi del consiglio comunale di Orzinuovi. Da lì una parabola che lo vedrà collocarsi al vertice tra i più autorevoli esponenti del cattolicesimo democratico. Il più autorevole interprete di Moro, come si è già notato. E ciò che Martinazzoli ha

95 A cura di Giovanni Colombo, *La politica possibile. Cento pensieri di Mino Martinazzoli*, Primavera Duemila, Milano 2000, p. 56.

96 Mino Martinazzoli, *Elogio di Nicodemo*, La Quadra, Brescia 2001, p. 49.

scritto sul linguaggio di Aldo Moro vale anche per lui, dal momento che la questione del linguaggio non è soltanto una questione di stile. Anche in lui, nella continuità e nella discontinuità intrecciate con grande difficoltà, una saggezza a ponte tra passato e futuro. Gli toccherà misurarsi con l'inattesa e geniale "discesa in campo" di Silvio Berlusconi, in grado di conquistare la maggioranza elettorale presentandosi con due alleanze diverse e alternative: con la Lega di Umberto Bossi al Nord e con il Movimento Sociale al Sud; performance che distruggerà la "gloriosa macchina da guerra" di Achille Occhetto e relegherà nell'angolo di una possibile insignificanza il Patto per l'Italia guidato da Martinazzoli e Mariotto Segni, accreditato di quello che allora parve un modesto 16 per cento. Un 16 per cento assolutamente insufficiente per chi guardava con occhi di Prima Repubblica, e che invece sarebbe in seguito apparso – durante il percorso di quella che Edmondo Berselli definì "la Repubblica indistinta" – una ragguardevole dote per un partito che in Europa si colloca tra quelli medi che aspirano a diventare maggiori. Fu questa considerazione numerica, e più ancora l'abbandono di personaggi che lui stesso aveva promosso in posizione preminente dentro il Partito Popolare, a convincerlo ad abbandonare la posizione di comando inviando nella sede romana un articolo che sarebbe comparso su "Il Popolo" del giorno successivo e che suonava come dimissioni irrevocabili, quelle che passeranno alla storia come le prime dimissioni via fax, date inabitualmente con un mezzo inabituale.

Un cattolico liberale

Mino Martinazzoli è un cattolico liberale che ha rifiutato l'egemonia del liberismo. Dice di Alessandro Manzoni: "Impolitico non perché ignorasse Machiavelli"... In una fase di regime al tramonto, legato a una sua idea tutta particolare e tutta incompresa di centro: "Nulla ci convince di un sistema bipolare sinistra destra". Anche per questo Mino Martinazzoli è il volto e il simbolo del cattolicesimo democratico, col suo liberalismo di ispirazione cristiana. Se ne rinviene

ampia traccia in una biografia dettata nel 1993 a Raffaele Crovi e rimasta in bozze di stampa. Dice di se stesso Mino Martinazzoli: la politica per me è la passione di una vita. Un'attitudine che gli consente di resistere alle tentazioni rispettando i ruoli dei partiti. I partiti sono infatti la società che si fa Stato, secondo la stupenda definizione di Costantino Mortati. Proprio per questo andrebbe riletto con attenzione l'ultimo discorso da lui tenuto come segretario della Dc all'apertura dell'Assemblea costituente che avrebbe dato vita al nuovo Partito Popolare nel luglio 1993. Là dove Martinazzoli dice, ad un tempo con il corrucchio di chi è portatore di una lunga storia e presago tuttavia di un futuro da affrontare e aggredire, che il bisogno di reincontrare Luigi Sturzo non sorge "per un viaggio circolare, per un crepuscolare rimpianto", ma per la forza di quell'origine, laddove la memoria non acquisisce veste consolatoria, ma forma rivoluzionaria".⁹⁷ La questione non è quindi costringere i cattolici a stare in un partito, dal momento che la politica siamo tutti noi, e insieme attraversiamo la fase di una "democrazia difficile". Una intonazione che originava dal personalismo giuridico di Giuseppe Capograssi e che vedeva nel rapporto inscindibile tra società e Stato la strada maestra di una democrazia autentica. E l'impresa è tale da non disdegnare il soccorso della poesia. Ecco Eliot: "Per noi non c'è che tentare. Il resto non ci riguarda". E tutto questo con l'avvertenza che nei decenni alle spalle molta politica è stata consumata dentro e oltre la quotidianità, al punto che per Martinazzoli è chiara una deriva "dal troppo della politica al suo tendenziale niente". E tutto ciò in un mondo "non tanto secolarizzato, come spesso si dice, ma più esattamente profanato".

Nessuno ha avuto parole più taglienti e critiche nei confronti di una politica ridotta ad immagine: una vera profanazione idolatrica agli occhi del disdegnoso uomo di Stato di Brescia. Una politica che rischia di diventare "un'intollerabile mistica senza ragione". Laddove, come ha insegnato Capograssi, "la politica ha a che fare con la capacità di impedire l'abuso del potere". Dove l'antidoto al potere con-

97 Enzo Balboni, op. cit., p. 5.

siste nel caricare di senso personale la politica medesima: “Lo Stato democratico non è lo Stato che avvilisce; è lo Stato che arricchisce la qualità umana della società. Lo Stato non è altro dalla società. È la sua regola”.⁹⁸ Tutto ciò evoca il carattere “artificiale” (l’espressione va fatta risalire a Norberto Bobbio) dell’agire politico. Qui anche il paradosso di Ernst Wolfgang Böckenförde: “Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire”.⁹⁹

Ecco la libertà dei pochi che si ribalta nella illibertà dei molti. È da qui che Mino Martinazzoli, sulle orme di Aldo Moro può guardare alla Democrazia Cristiana come ad un partito finalmente liberato dalla *damnatio gubernandi*. Dice Martinazzoli: “Io sono un democristiano interessato al superamento del cosiddetto sistema democristiano”. Da qui può guardare al desolato panorama che lo circonda, laddove Umberto Bossi gli appare brescianamente un “Paneroni della politica”. Né mancano volti ed esperienze che alludono a chi “rifiuta il suo passato senza disporre di una idea precisa del proprio futuro”. Ma la speranza non molla, anche se insaporita dal sarcasmo, perché persistono per Martinazzoli le “ragioni che consentiranno al Paese di ritrovare il senno trasferito sulla luna”. Martinazzoli non è impolitico e neppure si pone al crocevia dove è possibile coniugare politica e antipolitica. L’impolitica resta tale fino a quando non ha la ventura di incontrare un politico che la interpreti dandole la forma sapiente della politica. Martinazzoli si lascia andare a una osservazione sconsolata: “Parole senza pudore e senza qualità intasano la chiacchiera dei partiti. Le fattucchiere del politichese riempiono di nulla questa infelice stagione politica. Forse non vale la pena di entrare nel fuoco della controversia, che è un fuoco fatuo. Conviene chiedere soccorso alle risorse dell’ironia e della pietà. Ci aiutano a ritrovare la misura umana della politica e risarcire la sua incompetenza della vita”.¹⁰⁰

98 Relazione tenuta al convegno di San pellegrino del 6 settembre 1984, citata in Paolo Corsini, *Mino Martinazzoli: l’intelligenza degli avvenimenti, il carisma della parola*, pro manuscripto, p. 13.

99 Ivi, p. 15.

100 Ivi, p. 27.

La riflessione su Aldo Moro

È bene ritornare a questo punto alla riflessione di Martinazzoli intorno al pensiero di Aldo Moro. Quando viene eletto alla Costituente Moro ha soltanto ventinove anni ed è presidente della Fuci. Secondo Martinazzoli “l’esperienza di costituente conferma Moro nella convinzione che il problema dell’identità politica dei cattolici non può essere separato dalla questione più ampia del futuro democratico dell’intera società italiana. E in questa prospettiva, le mediazioni e gli “incontri a metà strada” di cui la stesura della carta costituzionale fu intessuta, non vengono vissuti come il risultato di intollerabili coazioni, né come pedaggi dovuti in una logica negoziale basata esclusivamente sulla miglior difesa degli interessi di parte”.¹⁰¹ Valori “irrinunciabili” cioè che non rinunciano alla mediazione che induce al compromesso costituzionale che non riguarda la natura del valore, ma la sua pratica – e plurale – traduzione nel vissuto del costume democratico. Una visione indubbiamente diversa da quella cui si allude in epoca berlusconiana con la dizione “valori non negoziabili”: giusta in sé, nel senso che i valori non patiscono né asta né contrattazione, ma che lascia teoricamente e praticamente intonso il problema del loro esercizio nello spazio pubblico dove il politeismo dei valori è costituente del costume democratico e non afferisce soltanto alla tolleranza. Moro, notoriamente nel novero dei “professorini”, ha ben presente che “questa Costituzione, faticosamente negoziata tra dieci milioni di marxisti con molte appendici moderate, massoniche ed anticlericali e otto milioni di democristiani (fino a quando?), non può riprodurre completamente i nostri punti di vista”.¹⁰²

101 Introduzione a Aldo Moro, op. cit., p. XXV.

102 Ivi, p. XXIV.

Centrale il tema dell'innovazione

“La richiesta di innovazione comporta naturalmente la richiesta di partecipazione”.¹⁰³ E del resto una società così viva non può che essere una società in sviluppo. “Il disegno di ricondurre all'interno dell'alveo democratico-parlamentare le tensioni e le contrapposizioni presenti nella società non poteva non essere bilanciato da un'azione di governo autorevole ed efficace”.¹⁰⁴ In questo orizzonte “l'analisi morotea del potere rinvia alla dialettica tra due parole che ritroviamo in tutto l'arco della sua vicenda politica: *fluidità* e *ordine*. La politica è concepita come materia fluida, perché fluida è la realtà sociale, ovvero in continuo movimento, non riconducibile a rigidi schematismi, aperta a nuovi sviluppi”.¹⁰⁵ Ne consegue che “il governo del Paese deve quindi fare i conti con due questioni tra loro strettamente intrecciate: quella di una progressiva unificazione culturale e sociale, e quella del rafforzamento delle istituzioni”.¹⁰⁶ Da qui per la politica e per la Dc il processo di “aggregazione al centro” che implica l'idea di una regolamentazione concordata della contesa politica che è costante lungo tutta l'azione di Moro, “consiglio che il disegno di ricondurre all'interno dell'alveo democratico-parlamentare le tensioni e le contrapposizioni presenti nella società non poteva non essere bilanciato da un'azione di governo autorevole ed efficace” in un contesto di “equilibrio tra *rappresentanza* e *decisione* che Moro considerava essenziale per il corretto svolgimento del delicato processo di modernizzazione del sistema politico italiano”.¹⁰⁷

Lo preoccupa profondamente “constatare che alla crescita nella società italiana dello spazio della differenza e della conflittualità, non corrisponde da parte del sistema politico un'analoga crescita di risposta, di mediazione, di indirizzo, in una parola una crescita di capacità di governo”.¹⁰⁸ Moro è perciò alla ricerca di correzioni al suo

103 Ivi, p. XXVII.

104 Ivi, p. XXXV.

105 Ivi, p. XXVIII.

106 Ivi, p. XXIX.

107 Ivi, p. XXXV.

108 Ibidem.

progetto originario. “Ai due problemi tradizionali, dell’ampliamento del consenso e del rafforzamento delle istituzioni, se ne aggiunge un terzo, la riconsiderazione del rapporto tra società civile e società politica. Nel nuovo scenario il rafforzamento dello Stato passa attraverso una sua trasformazione”.¹⁰⁹ Il giudizio è per molti versi lapidario: “Questa Italia disordinata e disarmonica è infinitamente più ricca e viva dell’Italia più o meno bene assestata del passato. Ma questa è solo una piccola consolazione. Perché anche nel crescere e del crescere si può morire”.¹¹⁰

E tuttavia cercava di prevenire i critici del suo supposto pessimismo: “Nessuno pensi che io mi fermi a meditare tristemente sul corso delle cose e sulle incognite dell’avvenire”.¹¹¹

È Mino Martinazzoli che a questo punto si incarica di evidenziare l’effetto di un pensiero lungamente meditato: “L’impegno per realizzare un governo di *solidarietà nazionale*, ultima tappa del lungo processo di coinvolgimento di tutti i soggetti sociali e politici all’interno del sistema parlamentare democratico, doveva rappresentare un atto di transizione. Con esso una stagione della storia del Paese si chiudeva, tramontava un tempo della politica in cui lo schierarsi, il prendere posizione per l’una o l’altra forza, acquistava inevitabilmente il senso di una scelta di civiltà, l’opzione irrevocabile per un sistema, un condensato di convincimenti razionali, fedi, passioni, messo ogni volta in gioco in un intreccio totale. Perché come ogni totalità terrena, anche la politica

richiedeva fedeltà assolute e, quindi, contrapposizioni ultimative”.¹¹²

Non è a caso che Martinazzoli introduce allora una osservazione sulla laicità della politica nella quale Moro credeva. “Laicizzare la politica non significava, per lui, smarrire i fini. Uno stile laico di far politica è piuttosto quello in cui due idee diverse non rendono un conflitto insanabile, due scelte diverse non provocano una guerra di religione. [...] Più che di proclami, vedeva la necessità di istituzioni

109 Ivi, p. XXXVI.

110 Ivi, p. XXXVIII.

111 Ivi, p. XXXIX.

112 Ibidem.

funzionali, di uno Stato sensibile ai mutamenti della società”.¹¹³ Immaginava dunque che dopo un periodo oscuro della nostra storia fosse possibile, attraverso l’esperienza della solidarietà nazionale, l’aprirsi di una nuova stagione, “in cui la politica avrebbe potuto affrontare il vero e grave problema dei nostri anni: la stanchezza della democrazia”.¹¹⁴ È risaputo che Moro temeva questa stanchezza più di ogni altra cosa, temeva cioè lo svuotamento dei valori democratici, accantonati per far posto all’ipertrofia del privato e al ripiegamento sul sé individuale, all’estendersi di rinnovati narcisismi. Orbene, “mentre lo Stato ha retto e fronteggiato vittoriosamente la sfida del terrorismo, la società si è ricomposta lontano dai territori dell’ideologia. Si potrebbe dire di una parabola dal troppo della politica al niente della politica”.¹¹⁵ Il troppo del collettivo si volge nel nulla di un individualismo onnivoro. E però, “proprio perché non fu mai prigioniera di una vocazione totalizzante, l’interpretazione politica di Moro non si conclude nel suo tempo”.¹¹⁶ È proprio la crescita esponenziale delle disuguaglianze, resa più insopportabile dalla stessa abbondanza dei mezzi, a fomentare una positiva nostalgia di una politica che ritrovi se stessa: “La sua autorevolezza piuttosto che la sua illusione di potenza”.¹¹⁷ Ed ecco finalmente nella riflessione su Aldo Moro la cifra del sentimento profondo, tanto critico quanto inestirpabilmente appassionato, di Mino Martinazzoli: “Possibile che la politica sia soltanto il luogo delle occasioni sprecate?”¹¹⁸

Il rapporto con il popolarismo

Mino Martinazzoli è di fatto impensabile senza il disperato tentativo di ricominciare la storia del popolarismo. La discontinuità nella forma partito si coniuga in lui con la certezza della continuità di una

113 Ivi, p. XL.

114 Ibidem.

115 Ivi, p. XLI.

116 Ibidem.

117 Ibidem.

118 Ibidem.

cultura feconda e popolare. Ci si può concedere con qualche ironia a questo punto al vezzo corrente della retorica spicciola, quella cioè che vuole il racconto di una barzelletta caratterizzato da due notizie, quella buona e quella cattiva. Incominciamo da quella cattiva: il popolarismo è morto. Ed ecco subito la buona notizia: il popolarismo è morto di parto... Vuol dire che è alle nostre spalle l'interrogativo a suo modo crociano di cosa sia vivo e che cosa sia morto nel popolarismo. La domanda da farsi è su quanti eredi abbia disseminato in giro.

Prima questione. Per avere e rilanciare un popolarismo possibile dobbiamo sopportare e leggere questo disordine (universale). La cosa è assai più coinvolgente di quanto non appaia a prima vista. Dobbiamo cioè metterci a nudo, a dispetto della stagione. *“Come fanno i bambini quando imparano. Come Gesù, che si fa toccare da Tommaso per essere creduto risorto in carne e ossa.”*¹¹⁹

Seconda questione. Il mutamento è davvero grande e attraversa tutta questa politica come una lama. Come già scriveva David Bidussa nel novembre del 2001: “Prima si era dentro e rispetto a qualcosa, questo qualcosa non c'è più ... La storia ha diviso anche noi, che siamo tutti in trincea, ma ciascuno nella sua...”¹²⁰

Insufficienza dunque della politica. Insufficienza di questa politica. Insufficienza della politica come categoria stessa di fondazione e interpretazione dello stare al mondo degli esseri umani. Non è davvero poca cosa. Il termine “crisi” è troppo debole. Il termine “transizione” si è fatto col tempo debolissimo. Aveva ragione Edmondo Berselli quando dovendo definire questa stagione dopo quella che viene comunemente chiamata la prima Repubblica, si affidava all'imprecisione che lo portava a descrivere la condizione presente come una non definibile Repubblica... Per queste ragioni non riusciamo più a comunicare la politica e la nostra politica. Perché le parole con cui diamo il nome alle cose che capitano non si fanno più capire, “un po' perché sono insufficienti, un po' perché sono scollate dalle cose stesse, come se camminassero in parallelo, parole quindi che non

119 Rosetta Stella, *Sopportare il disordine*, Marietti 1820, Genova 2005, p. 55.

120 Ivi, p. 53.

bastano più, oppure bastano solo a se stesse.”¹²¹ Così abbiamo pensato di riempire i nostri testi e il nostro linguaggio del termine “post”. Post? Sì, postutto. Reduci? Sì, ma tutti e da un intero mondo.

Una sorta di azzeramento della storia, così come dell’antropologia, dei linguaggi... della stessa geografia. “Siamo infatti immersi in una globalizzazione che non è solo nello spazio, ma anche nel tempo. Medio Evo e modernità in contemporanea, tutto si presenta ai nostri occhi, a New York come a Calcutta, in una confusione di spazio e di tempo che, se non sappiamo leggerla, ci allarma e ci disorienta nelle nostre certezze.”¹²²

Sono anche mutati i “segni dei tempi” che l’enciclica giovannea “*Pacem in terris*” ci aveva consegnato durante i lavori del Concilio Ecumenico Vaticano II e in una stagione caratterizzata dai grandi soggetti collettivi e dai loro movimenti. Ricordiamoli: il riscatto dei lavoratori, il movimento delle donne, il raggiungimento della dignità statutale da parte dei popoli del cosiddetto terzo mondo. Quasi non se ne trova più traccia. L’attuale non è una stagione di movimenti, ma di semplici mobilitazioni. Così nasce la depressione dei soggetti collettivi. Una depressione che ricade tutta sulla politica.

Non basta ripetere come un mantra la parola “innovazione”. Non bastano le ingegnerie organizzative. Non ci aiuta un leghismo culturale di ritorno. Umberto Bossi ha un’idea di Nord sicuramente fondata. Un’idea pericolosa, rozza, perfino nazista, da *Blut und Erde*. Si è inventato le processioni lungo il Po, a metà strada tra Hollywood e l’osteria. Si è inventato i celti e la loro mitologia come progenitori. Si può discutere sulla rozzezza e l’opportunismo dell’operazione, ma è sicuramente evidente lo sforzo di costruire un universo culturale nel quale collocare l’utopia e il programma politico leghista. A Umberto Bossi è riuscito quello che non è riuscito a fare l’assai più dotto francese Alain de Benoist. I nostri sindaci sono mossi invece da una sincera preoccupazione per gli interessi del Nord. Ma una cultura politica non organizza soltanto interessi, e a costruire un partito, sia pure federale, gli interessi non sono sufficienti.

121 Ivi, p. 55.

122 Ibidem, p. 54.

Eppure. Eppure penso che il partito democratico sia una necessità della storia e della politica del nostro Paese. Che però si sia incominciato con una falsa partenza. Sappiamo quel che avviene nell'atletica leggera quando accade una falsa partenza. Lo starter rimanda ai blocchi e si ricomincia. C'è certamente tra di noi chi coltiva il dubbio che i corridori della falsa partenza siano i più adatti a vincere la gara. Forse addirittura si preferirebbe cambiare lo starter... Ma qui stiamo, e la necessità rimane. Resta la necessità storica anche nelle sue sporgenze utopiche. È l'esigenza che le antiche culture politiche del Paese (antiche, non vecchie) sappiano finalmente incontrarsi e dare luogo a un processo di meticciato. Questa parola, "meticciato", è mutuata dal lessico del cardinale Angelo Scola.

L'incontro tra le culture

Incontro e meticciato delle culture politiche sono possibili, e non da ieri. Lo pensava già un grande erudito curiale, non certo in odore di progressismo, Don Giuseppe De Luca, quando esprimeva la convinzione che la cultura laica e la cultura religiosa possono andare assieme sulla stessa barca. Figurarsi il popolarismo, che fin dall'inizio, nel pensiero del prete calatino, faceva dell'approccio laico ai problemi e della ispirazione religiosa una coppia moderna e sponsale. Addirittura, in molti casi, le due culture si sono già intrecciate fra loro in maniera tale che è molto difficile distinguerle, attraverso contaminazioni che in altri tempi sarebbero state giudicate fortemente indecenti. Si aggiungano gli apporti del femminismo e quelli di una ricerca scientifica alla quale la politica non può più evitare di dare qualche forma anche istituzionale. Insomma, siamo messi davanti all'esigenza di pensare il popolarismo in dimensione nuova, a dimensione europea e globale. Osservazione che ci fa capire che la insufficienza della politica riguarda soprattutto questa politica e la nostra politica. Infatti la politica stessa, così come l'abbiamo conosciuta, quella dei diritti, della democrazia progressiva, eccetera, appare compiuta, "e quindi in questo passaggio di millennio ci trovia-

mo, per lo meno noi della nostra generazione, come inerti di fronte a una sorta di fase primordiale, una sorta di nuova preistoria per una nuova, e completamente altra, storia.¹²³ Per questo la necessità permane. Per questo è necessario ri-partire.

Tutto ciò comporta un atteggiamento. L'atteggiamento di chi intende cambiare le cose e non limitarsi a descriverle.

Quell'aprile

Torniamo con la memoria all'aprile del 2008, che anche per il PD è risultato il più crudele dei mesi. Ripensiamo alle liste elettorali. Agli inutili colloqui notturni. Alle interminabili e inconcludenti telefonate. Il ceto politico in carica s'era inventato la metempsicosi burocratica: nel senso che la logica e l'anima del funzionariato passavano da volti e corpi di stagionati funzionari o notabili a volti e corpi di giovani funzionari. Non era un premio all'intelligenza. Nessun meticcio con l'induismo. La continuità esige sicurezza e controllo, attenta selezione. Con un esito esiziale: se il vecchio funzionario o notevole prima o poi toglierà il disturbo per volere dell'Altissimo, il giovane funzionario o notevole, scelto perché già vecchio, ce lo godiamo per mezzo secolo...

Gli intellettuali continuano ad essere necessari e il loro compito non è cambiato: pensare, pensare, pensare. Non si corre in alcun caso il rischio di risultare troppo intelligenti.

Quel che si vuol dire è che il popolarismo si legittima nel nostro presente e apre una via di futuro se riparte come pratica e come testimonianza, da quelli che Achille Ardigò chiamava i "mondi vitali". Si sente spesso lamentare all'interno del Partito Democratico, sul territorio, l'assenza di luoghi di discussione. Mancano i luoghi di discussione perché mancano anzitutto i luoghi di esperienza. Le vecchie sezioni di partito, di tutti i partiti, di quelli di sinistra e di quelli di centro, sorgevano in mezzo ai quartieri, avevano accanto i

123 Ibidem, p.55.

gruppi di fabbrica: insomma la quotidianità della politica, la pratica quotidiana della politica poteva essere interpretata dall'ideologia e dalla cultura politica.

Non si riesce ad amare i nostalgici. Dovrebbero utilmente dedicarsi al romanzo o al giardinaggio. Si sa per certo che il popolarismo è stato anzitutto un comportamento, e soltanto in seguito una strategia. Meglio, una serie di comportamenti sublimati da Sturzo prima in strategia e poi in partito. È la stessa logica che presiede, secondo De Gasperi, alla dottrina sociale della Chiesa.

Esce negli anni trenta un libretto dal titolo *I tempi e gli uomini che prepararono la "Rerum Novarum"*. Il testo era firmato da tal Mario Zanatta. E soltanto dopo la guerra tutti abbiamo scoperto che dietro lo pseudonimo si nascondeva Alcide De Gasperi, allora esule presso la Biblioteca Vaticana. In quelle poche pagine si ricostruiscono le esperienze di contadini, operai, cooperatori, artigiani e imprenditori riflettendo sulle quali il papa Leone XIII, vero genio tomistico, compilò poi l'enciclica. E una volta pubblicata, di nuovo, a prendere le mosse da essa, nuove esperienze di lavoratori e imprenditori furono possibili, come a dire che la dottrina sociale della Chiesa rappresenta, in bella copia, la coscienza di un popolo di Dio che attraversa le trasformazioni della storia e ne indica il senso e il filo a partire dalla Scrittura e da un'etica cristianamente ispirata.

Erano in minoranza i popolari, anzitutto nel mondo cattolico. Ma non coltivarono mai idee minoritarie. Proposero come bene comune il bene degli italiani, non la difesa degli interessi cattolici. Gramsci, al quale scappò detto che il Partito Popolare doveva considerarsi "il fatto più grande della storia italiana, dopo il Risorgimento"¹²⁴, elaborò bensì per la propria parte l'idea di egemonia, ma essa fu di fatto praticata dai popolari prima e dai democristiani successivamente. Per questo la crisi del popolarismo deve far pensare, dal momento che esso si pone storicamente nel nostro Paese come lo *chassis* di tutte le culture politiche. Non a caso la caduta della Democrazia Cristiana conseguente a tangentopoli coinvolse tutti, perché la

124 Giorgio Campanini e Nicola Antonetti, *Luigi Sturzo. Il pensiero politico*, Città Nuova, Roma 1979, p.67.

Democrazia Cristiana rappresentava l'architrave della vita politica e istituzionale del Paese. Ed è venuto giù tutto allora; e non ha ancora smesso di cadere.

Il popolarismo come esperienza

Abbiamo passato un paio di decenni a predicare che Sturzo prima fece le cooperative e poi il Partito Popolare. E che ancora da leader nazionale continuava ad occuparsi della latteria di Caltagirone, del bosco di San Pietro, della cartiera. In questo senso è possibile leggere il popolarismo anzitutto come esperienza. La sua capacità di condurre perfino gli intransigenti del Lombardo-Veneto sul terreno della critica pratica allo Stato unitario, calato dall'alto con le baionette dei piemontesi, derivava da questa abitudine di aderire alle forme organizzative del mondo cattolico e di interpretarle politicamente dandogli appunto forma e destino politico: è questo del resto il messaggio continuamente ripetuto alla Costituente dal giovanissimo giurista meridionale Aldo Moro.

Accanto a un problema di idee, un problema di personale politico. Chiamatelo pure un problema antropologico. Di antropologia politica. S'è scritto con una qualche ironia che per capire il ceto politico in carica, quello che occupa i seggi di un Parlamento nominato e non più eletto, non si tratta di studiare né Mosca né Pareto né Michels: basta leggere *L'anello di re Salomone* di Konrad Lorenz. Politici che intendono anzitutto presidiare un territorio, attenti a non lasciare insidiare la propria leadership. Con quel parassitismo, stigmatizzato da Salvatore Natoli, per il quale si preferisce talvolta un territorio più piccolo perché più controllabile... Così un partito non cresce.

Pensiamo infatti che il personale politico del nuovo partito, anzi, del partito che voleva essere nuovo, debba risultare necessariamente composto da una quota di personale politico che discende dalla dorsale organizzativa dei partiti storici di questo Paese, alla quale si debba giungere la quota di quanti vengono dalle professioni, e dalle nuove professioni in particolare, alla quale ancora sarà bene aggiun-

gere quanti sono cresciuti, all'interno dell'associazionismo e del volontariato, nelle nuove tecniche e nei nuovi saperi che connotano il territorio. Le cose non sono andate così con le liste dell'aprile 2008, e ne portiamo tuttora le cicatrici e le pesanti conseguenze.

Ricominciare. Ri-cominciare vuol dire anzitutto credere che le culture possano e debbano mischiarsi. Il meticcio non è una brillante metafora né tantomeno un capriccio culturale. È esigito dalla presente fase storica. Nessun militante, sotto nessuna gloriosa bandiera, è più in grado di vivere dell'ideologia che gli sta alle spalle. Perché si è consumata negli ultimi anni. Perché si è fatta lisa, è sparita. “Quella” ideologia; non le nuove che dolcemente ci addormentano e catturano...

Per questo tutte le forme di nostalgia e di ritorno al passato non sono che manifestazioni di velleità e di impotenza. L'ispirazione cristiana in particolare è chiamata ad uscire dagli antichi recinti, anche perché gli antichi recinti sono da tempo diroccati. Sembra incredibile, ma anziché proporre e favorire il confronto delle culture, si è dato lo spettacolo reale di personaggi in fuga dalle rispettive culture e dalle radici della propria storia. Così non si meticciano nulla, perché tutti sappiamo che un meticcio è frutto dell'incontro, intimo e passionale, e magari prolungato e magari stabilizzato in matrimonio, di due esseri di razza diversa: una donna bianca e un uomo nero, una donna nera e un uomo bianco. Splendide meticciose abitano la terra... Così non è accaduto. Le culture si sono date appuntamento nei vuoti rispettivi. Un vuoto conseguente alla fuga dalle radici. Davvero “nudi alla meta”. E la somma e il matrimonio di due vuoti danno vuoto soltanto. Magari un vuoto spinto.

Figlio di tanto vuoto è un contrattualismo spicciolo, che sostituisce al dibattito e all'incontro tra le culture – che misurano insieme reciproche vicinanze e distanze – la contrattazione dei posti che dovrebbero rappresentare e garantire quelle culture politiche che proprio questa contrattazione si incarica di estinguere. La pace dei sensi è il contrario della politica, che invece ha bisogno di incontro, di scontro, di dibattito, di ricerca. Sturzo, il prete meridionale che fuggiva dalle utopie, che raccomandava alla politica “temperata” di

non promettere salvezza e forse neppure felicità, si è spinto più volte a fare l'apologia del conflitto, raccomandando soprattutto ai credenti di non confondere conflitto con violenza. (E infatti fu il primo e l'unico a riflettere, nell'esilio di Londra, sull'obiezione di coscienza.) Nella generale confusione è così accaduto che solerti becchini fossero scambiati per levatrici. Risultato? Un contrattualismo deprimente perché frutto non della malvagità della natura umana, ma della disperazione rispetto ad un orizzonte di cultura politica in grado di suscitare la generosità delle forze e lo scatto delle menti. Qui stiamo, e da qui è necessario muoverci al più presto.

Il ritorno a Sturzo

Si intendono a questo punto le ragioni del ritorno a Sturzo. Una sorta di corsa all'eredità che non meraviglia: Sturzo è il fondatore della forma partito nell'esperienza politica dei cattolici italiani e quindi rappresenta una sorta di mito delle origini. E, si sa, chi si appropria del padre, si appropria anche della discendenza. I motivi per rifare i conti con il popolarismo sono dunque evidenti e non poco urgenti. Riguardano da vicino non soltanto le forme della politica, ma anche la presenza e le tentazioni del sociale. La crisi della politica, la degenerazione del sistema dei partiti hanno evidenziato infatti una tentazione costante dei movimenti cattolici del nostro Paese: all'effimero della politica si contrappone la durata del sociale. Si assiste insomma in alcuni casi al crollo della cultura delle regole del conflitto, al rischio di una presenza sociale e politica dei cattolici come appartenenza e come corporazione. Il popolarismo è invece l'esatto opposto di tutto questo. Il "ritorno a Sturzo" diventa quindi un passaggio fondamentale per il recupero di una cultura politica alta dello Stato, dell'amministrazione e delle regole.

Se l'appello *Ai liberi e forti* è il punto di riferimento, la miniera delle idee sturziane – per suggerimento esplicito del medesimo Sturzo – va piuttosto cercata nel famoso discorso di Caltagirone. Ancora nel 1957 Luigi Sturzo confessava a De Rosa: "Giudico quel discorso

come la cosa migliore di tutti i miei scritti. Per quattordici anni, fino alla fondazione del Partito Popolare, non ho fatto altro che seguire la linea politica lì tracciata, non ho fatto altro che lavorare per applicarla”. Infatti dietro il discorso di Caltagirone ci sono due esperienze decisive di Luigi Sturzo: il movimento della Democrazia Cristiana di Murri e l’infaticabile opera di amministratore locale. Diceva nel discorso del 24 dicembre del 1905 nella sua città: “È penetrato il concetto ormai generale che i cattolici più che appartarsi in forme proprie, sentano con tutti gli altri partiti moderni la vita nelle sue svariate forme, per assimilarle e trasformarle; e il moderno più che sfiducia e ripulsa, desta il bisogno della critica, del contatto, della riforma”.

Sturzo non solo cioè prende le distanze dalle aspettative di tanta parte del mondo liberale, certo di trovare un alleato “naturale” nel conservatorismo cattolico; ma la distanza è anche *dentro* il mondo cattolico. Diceva ancora in quell’occasione: i *beghini* dell’armonia e dell’unione dei cattolici tendono a sopprimere la vita perché vogliono sopprimere, cosa impossibile, la discussione...

Secondo il prete calatino la dimensioni della libertà e della giustizia devono essere liberate dalle rispettive camicie di forza di liberalismo e socialismo. Questo il compito dei cattolici impegnati che, per realizzarlo, devono però far propria la dimensione della lotta.

L’acconfessionalità del partito

L’acconfessionalità del partito non vuole che in alcun modo esprimere la neutralizzazione del conflitto ideologico, né tanto meno lo smarrimento della sua profonda ispirazione cristiana; è piuttosto il modo in cui, nella libertà dei moderni, nella dispiegata accettazione del suo conflitto, si inserisce l’ispirazione religiosa.

Coessenziale all’essere partito è l’essere parte. Sturzo chiarisce di non proporsi di realizzare l’unità politica dei cattolici. “La mia fu soltanto una corrente di cattolici che fondò un partito nel quale potevo mobilitare anche non cattolici”. C’è dunque in Luigi Sturzo un pro-

fondo legame tra aconfessionalità del partito e la sua natura di parte; non si intende l'una se non si capisce l'altra. Sturzo è notoriamente chiarissimo: "Il cattolicesimo è religione, è un'universalità; il partito è politica, divisione". Questa l'affermazione al congresso di Bologna. Dovrebbe oramai essere nota anche la posizione del prete calatino intorno al partito di centro. Sturzo osservava che ad un conflitto al centro si sostituisce una occupazione del centro attraverso la figura del partito istituzione, del partito amministrazione, del partito ministeriale. E osservava che questo fenomeno è conosciuto anche con il nome di trasformismo. Sono le medesime considerazioni che molti decenni dopo farà Enrico Berlinguer, segretario del Partito Comunista Italiano, intorno alla occupazione dello Stato da parte dei partiti politici.

Il partito di centro suppone una realtà eminentemente dinamica, tesa a sgomberare il centro dello Stato, a proporre una nuova visione della unità nazionale. La lotta politica dovrebbe avvenire, per Sturzo, tra partiti di centro programmaticamente alternativi. Il popolo per Sturzo, dice Traniello, non è un indistinto sentimentale; è invece un insieme organico di gruppi sociali, ben individuati in ragione della loro collocazione nei rapporti di produzione.

L'altro elemento cardine del programma popolare è la difesa e la valorizzazione della società civile, che non era un ammasso di individui isolati ma un complesso dinamico di autonomie. Per questo nel programma popolare la dimensione della *sussidiarietà* prende la figura politica forte dell'autonomia. I compiti che può svolgere la società, che deve svolgere la società, non devono essere usurpati dallo Stato. La cultura popolare è una cultura che vive di autonomie e a queste autonomie si indirizza, sempre a cavallo tra società civile e Stato. È in questo contesto che si introduce, terzo elemento, il discorso delle amministrazioni locali. C'è dietro, trasparentemente, tutta la elaborazione della dottrina sociale della Chiesa sui "corpi intermedi". C'è dietro la lunga esperienza di Luigi Sturzo in quanto amministratore di Caltagirone. L'aver vissuto nella pratica e nella teoria l'impegno politico nelle amministrazioni locali portava Sturzo ad avere uno sguardo completamente nuovo sui problemi della vita

nazionale. Stava insomma a lui, siciliano, riprendere e riproporre in termini originalissimi la grande lezione di Carlo Cattaneo, quella che per prima aveva legato la dimensione della libertà alla valorizzazione della vita municipale. Quella che poi si era allargata a tutto l'orizzonte europeo. Per questo Luigi Sturzo non usurpò l'appellativo di Cattaneo in Sicilia.

Le autonomie locali

Il tema delle autonomie locali, avverte Sturzo, non può essere posto nei termini nei quali veniva discusso nel 1860 da Cavour e da Minghetti; per il fatto che le funzioni e la natura stessa dello Stato si sono tanto sviluppate ed ampliate, quanto è mutata, attraverso leggi e abitudini, la situazione e l'organizzazione locale. Vale forse la pena ricordare a questo punto che la grande tradizione federalista del nostro Paese è soprattutto meridionale: da Lussu a Dorso, a Salvemini, a Sturzo medesimo. Bossi forse non lo sa, ma le cose stanno esattamente così, ed è ancora una volta a partire da questo gioco di autonomie che Sturzo propone quello che chiama il “nuovo organamento dello Stato” e, all'interno di questo, una nuova visione della questione politica del Mezzogiorno italiano. Scrive De Rosa: “L'errore più grave delle classi dirigenti susseguite al potere dal 1860 al 1915 fu per Sturzo quello di aver guardato al Mezzogiorno come a una colonia economica o come campo di sfruttamento politico o come regione povera e frusta, alla quale lo Stato fa la concessione di una particolare benevolenza”.

Richiamati rapidamente questi capisaldi, vale la pena di osservare conclusivamente che l'intuizione sturziana della laicità della politica, la sua intuizione del partito, il programma “sovversivo” del popolarismo interrogano ancora la realtà del nostro Paese. Quanto più Sturzo interpreta genialmente il suo tempo, più ci appare aperto al nostro. Il popolarismo ci si presenta come una grande lezione politica e una scommessa, ancora oggi, per i destini della nostra democrazia.

Mino Martinazzoli ne era pienamente cosciente. Il coraggio della politica gli aveva fatto aprire un sentiero che altri, meno riflessivi ma anche meno audaci, hanno finito per interrompere.

