

# Coscienza Sociale

Studi e ricerche sul cattolicesimo democratico

*“La conoscenza storica è la relazione  
di un uomo del presente con uomini del passato,  
è un rapporto fra uomini.”*

(Pietro Scoppola)

Numero 2 / Dicembre 2014



## Indice

Presentazione p. 5

### SAGGI

Giuseppe Falanga, *Religione, diritto e politica nella sfera pubblica.*  
*Note (sparse) sul dialogo tra Habermas e Ratzinger* p. 9

Saretta Marotta, *I «giorni dell'onnipotenza».*  
*Luigi Gedda all'appuntamento elettorale del 1952*  
*(Parte prima)* p. 33

Rosa Santomauro, *Franca Falcucci e la 'buona politica' per la scuola* p. 45

Enrico Strina, *Il caso Moro e il logoramento dei rapporti tra i partiti*  
*della maggioranza* p. 49



## Presentazione

Il numero 2 della Rivista “Coscienza Sociale” accoglie alcuni saggi che, allo sguardo del lettore, potrebbero risultare ‘poderosi’, per mole e contenuto. Ad onta dei facili scoramenti, riteniamo che la taglia costituisca una volta tanto l’occasione per approfondire temi – d’interesse storico, etico e politico – ancora dibattuti.

Chi scrive ha formulato alcune riflessioni sul rapporto tra religione, diritto e politica, movendo dalla disamina dei temi principali emersi nel colloquio pubblico tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger tenutosi a Monaco di Baviera nel 2004. A distanza di dieci anni, quel dialogo resta attuale e continua a interpellare quanti – credenti e non credenti – s’incamminano lungo i sentieri contemporanei della filosofia politica alla ricerca di mediazioni etiche in grado di allestire una sfera pubblica *inclusiva* e non solo *integrativa*.

Saretta Marotta, dottore di ricerca in Storia contemporanea presso l’Università di Modena e Reggio Emilia, già Segretaria nazionale del Movimento Studenti dell’Azione Cattolica Italiana, attualmente ricercatore e membro residente dell’Istituto per le scienze religiose “Giovanni XXIII” di Bologna, offre un contributo sull’attività svolta da Luigi Gedda, nominato da Papa Pacelli ai principi del 1952 alla Presidenza nazionale dell’Azione Cattolica. L’Autrice prende in esame la prima stagione dei Comitati civici in cui il medico torinese, in vista delle elezioni politiche di quell’anno, tentò di far evolvere l’autonomia degasperiana della Democrazia Cristiana in un’inedita quanto controversa sinergia ecclesiale e politica facente leva sulle forze laicali cattoliche per l’instaurazione di un “ordine civile cristiano”.

Rosa Santomauro, docente ordinaria di Storia e Filosofia nei licei, delinea un ritratto di Franca Falcucci, scomparsa nel settembre 2014. La Falcucci fu la prima donna a ricoprire la carica di Ministro della Pubblica Istruzione dal 1982 al 1987. Sono qui evocate l’umanità e la professionalità spese al servizio della “buona scuola”, soprattutto a favore dell’integrazione degli studenti portatori di disabilità nella vita scolastica e sociale italiana.

Infine, Enrico Strina, laureato in Relazioni internazionali e dottore in Studi Internazionali presso la Facoltà di Scienze politiche dell’Università Roma Tre, attualmente giornalista de *The Huffington Post*, propone una lettura storico-critica del “compromesso storico” alla luce di alcune considerazioni formulate da Enrico Berlinguer nel tempo in cui il Paese è scosso dal dilagare della “questione Lenin” e, soprattutto, dall’assassinio di Aldo Moro. A detta del Segretario del Partito Comunista Italiano, i termini di una convergenza programmatica tra DC e PCI – di contro alle logiche clientelari e parassitarie che inquinavano la vita parlamentare – sarebbero rimasti validi fin quando il partito democristiano si fosse ‘tenuto dentro’ al percorso di rinnovamento intrapreso dal segretario Zaccagnini.

g. f.



## SAGGI





Religione, diritto e politica nella sfera pubblica.  
Note (sparse) sul dialogo tra Habermas e Ratzinger

di Giuseppe Falanga

Il 19 gennaio 2004 il filosofo Jürgen Habermas e il teologo Joseph Ratzinger si incontrano alla *Katholische Akademie* di Monaco di Baviera per discutere il tema “Che cosa tiene insieme il mondo. Fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale”<sup>1</sup>.

A distanza di dieci anni, il dialogo tra Habermas e Ratzinger resta un punto di riferimento essenziale per chiunque intenda esplorare il terreno della formazione politica dello Stato liberale e cogliere i fattori culturali e sociali con cui l'*humus* spirituale del Cristianesimo ha contribuito a renderlo fertile nella produzione democratica dei diritti. Il tema – non c'è chi non se ne avveda – ha una portata enorme che induce la riflessione filosofica e quella teologica ad esondare dai rispettivi argini e a lambire aree d'investigazione estese oltre i puntelli del confronto storico tra il liberalismo politico e la dottrina cattolica. Basti considerare che nell'ampia vicenda del cattolicesimo democratico e nell'articolata sistemazione filosofica delle sue premesse religiose e dei suoi fini politici questo genere di discussioni assume un rilievo notevole e ancora attuale.

Il dialogo di Monaco verte primariamente sul rapporto tra ragione e fede, ma incrocia giocoforza questioni ampie e complesse che, evocando l'antica disputa tra diritto naturale e diritto positivo, sono pertinenti alla relazione tra religione e politica nella sfera pubblica democratica in età post-secolare, a fronte della non facile risoluzione di non pochi nodi etici attuali.

Le riflessioni dei due intellettuali tedeschi, anche se aggiornate sulle più recenti acquisizioni della letteratura filosofica e della ricerca storica e sociologica, attente d'altra parte alle nuove sfide e agli orizzonti antropologici che le comprendono nello scenario globale del XXI secolo, non possono che muovere dal sostrato ideale che negli anni ha alimentato una *weltanschauung* differente. Per il filosofo laico, rinomato epigono della ‘teoria critica’ francofortese, resta influente l'eredità kantiana e

---

<sup>1</sup> J. Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Venezia 2005. Cfr. anche: J. Habermas – J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia 2004. Si formulano qui alcune considerazioni di carattere generale a partire dalla disamina dei temi trattati nel colloquio, senza vantare pretese di esaustività e completezza, data la complessità delle questioni poste.

razionalista, nel cui alveo egli ha dragato i principi dell'etica discorsiva e della democrazia deliberativa, nella strenua convinzione che solo una *theorie des kommunikativen handelns* possa rifondare una società più equa<sup>2</sup>. Per il Cardinale – un anno dopo circa asceso al soglio pontificio col nome di Benedetto XVI – il colloquio bavarese è l'occasione per rinsaldare i motivi di continuità di un impegno intellettuale da anni volto all'investigazione del reale *secundum lumen fidei*, nella ferma convinzione che i fondamenti dottrinari della tradizione religiosa non collidano con l'indagine razionale moderna, bensì con questa cooperino nella ricerca della verità per la costruzione della società democratica<sup>3</sup>.

A sorprendere tanto i cultori quanto i non “addetti ai lavori” è stata la singolare propensione dei due interlocutori, espressa con slancio ideale ed apertura argomentativa, ad incrociare l'istanza descrittiva del lavoro filosofico con l'*intelligere fidem* della considerazione teologica, quasi a volersi misurare nel tentativo – sì deliberato e in qualche modo mirato – di approssimare l'uno all'altra fin quando le differenze di pensiero su taluni aspetti non fossero emerse nella luce chiarificatrice guadagnata nel riguardo reciproco. È accaduto, in tal modo, che sui temi come quello di una definizione “discreta” dell'orizzonte etico dello Stato liberale s'è registrata una sostanziale convergenza di vedute. Del resto, secondo Habermas, la religione cristiana non è affatto diminuita con l'avanzare progressivo della modernità, anzi ha contribuito a tonificare l'impegno civile per la liberazione democratica della società occidentale. Similmente, per Ratzinger la religione cristiana aiuta a ‘purificare’ la ragione, perché essa comprenda e applichi i principi morali oggettivi alle leggi che governano il retto agire in una società democratica ‘giusta’.

Il confronto tra Habermas e Ratzinger è stato in tal senso accolto – in considerazione delle rispettive ‘provenienze’ degli interlocutori – come tappa significativa della linea speculativa sui principi etici del diritto che, a distanza di un decennio, non disperde la luminosità che, intanto, s'è fatta scia e solco per ulteriori apprendimenti.

Se il confronto in sede speculativa tra filosofi e teologi può apparire minato da non poche difficoltà di scambio comunicativo e di intesa su contenuti e linguaggi, il motivo va forse ricondotto al fatto che la fluidità interlocutoria s'ingorga sull'idea di ragione che, nella rivisitazione post-metafisica formulata da Habermas, è sì riconosciuta come facoltà debole

---

<sup>2</sup> J. Habermas, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna 1980.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Cielo e terra. Riflessioni su politica e fede*, Casale Monferrato 1997.

nell'indagine del reale, tuttavia preferibile ad atteggiamenti ideologicamente orientati all'ossequio di criteri arbitrari. Tale preferenza non spiega però come la capacità normativa del giurista possa non uscire debilitata dai giochi di pressione cui la sottoporrebbe la forza d'imperio acquisita dall'opinione pubblica, tanto più si tenga conto che, proprio nelle convinzioni mantenute ed espresse dalla popolazione, le diagnosi postmoderne circa il malfermo stato di salute della razionalità occidentale sembrano non aver perduto la loro energia persuasiva. Qui le considerazioni di Ratzinger sulla relazione problematica tra maggioranza e verità nel processo decisionario democratico ci ricordano che la questione dei fondamenti etici della legge è sempre aperta. Ciò nonostante, entrambi gli studiosi confrontatisi a Monaco si mostrano fiduciosi nella capacità inclusiva del dialogo.

### 1. L'aporia del liberalismo politico

La discussione muove dalla nota tesi – peraltro evocata nel tema stesso del dibattito e subito fatta rimbalzare da Habermas – del giurista e filosofo tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, secondo cui "lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire."<sup>4</sup> È una tesi che si regge sulla convinzione che sia necessario considerare la fecondità normativa dei principi morali in sede filosofica e, quindi, anche giuridica e politica, affinché la loro vivificazione – diretta e indiretta, cioè *dal di fuori* per tramite istituzionale o *dal di dentro* della coscienza individuale – garantisca la coesione sociale (*Bindungskräfte*) nello Stato moderno secolarizzato.

Non a caso, la domanda circa il contributo fondazionale che la religione può offrire ad uno Stato incompetente accomuna ed avvicina i due interventi che, tuttavia, propongono in modi diversi i termini distinti di un'alleanza "asimmetrica", comunque ritenuta possibile, tra fede e ragione. Difatti, Habermas afferma: "A partire dall'asimmetria delle rispettive pretese epistemiche si può fondare una disponibilità all'apprendimento della filosofia nei confronti della religione: non per motivi funzionali, ma – in ricordo del riuscito processo di apprendimento «hegeliano» – per motivi di contenuto."<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> E.-W. Böckenförde, *Stato, Costituzione, democrazia*, a cura di M. Nicoletti – O. Brino, Milano 2006. Utile anche: E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari, 2010. Cfr. anche A. Lo Presti, *Il pensiero di Ernst-Wolfgang Böckenförde e le trasformazioni della democrazia*, in "Oikonomia. Rivista di etica e scienze sociali", anno 11, n. 2, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino di Roma, giugno 2012, pp. 5-8.

<sup>5</sup> J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in J. Habermas – J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 57.

E Ratzinger, dopo aver evocato la tesi di Kurt Hübner circa la vitalità della religione nell'attuale disincanto che, pur disarmando la ragione scientifica, non è in grado di ridurre la fede<sup>6</sup> al silenzio, afferma: “Parlerei della necessità di un rapporto correlativo tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate alla reciproca chiarificazione e devono far uso l'una dell'altra e riconoscersi reciprocamente.”<sup>7</sup>

Ma il dialogo di Monaco accosta e non sovrappone due posizioni che, per la puntualità distintiva di alcuni assunti, restano distanti quanto basta ad affermare la libertà del gioco interlocutorio, ossia la bellezza feconda di un colloquio – elevato a metodo dialettico – che è destinato ad illuminare gli ancoraggi remoti e le tesi futuribili del pensiero politico contemporaneo.

Se, infatti, Habermas è convinto che la fondazione dei principi costituzionali possa compiersi in modo autonomo dalla tradizione religiosa, così riproponendo l'auto-legislazione morale e giuridica di kantiana memoria, Ratzinger ritiene di dover denunciare il rischio di una riduzione dell'attività legislativa e, in generale, di quella politica a mera procedura regolativa, che peraltro risulterebbe limitata in un ordine geostorico esclusivo. D'altra parte, l'interesse mostrato da Habermas per la lezione di Hans Kelsen e per la fiducia in essa riposta circa la giuridicizzazione positiva delle dinamiche politiche lo induce a sopravvalutare, se non a radicalizzare, la formazione del consenso nel riconoscimento dei diritti nello Stato democratico. La necessità di porre in essere un monitoraggio etico del potere politico – che nell'era del globalismo interculturale è tra l'altro esercitato nelle forme connettive quanto rarefatte offerte dal progresso tecnologico – interpella invece il teologo a riproporre le perplessità già manifestate mezzo secolo prima da Romano Guardini<sup>8</sup> a riguardo dei limiti di 'giustizia' entro cui il potere dei forti debba essere contenuto dal rispetto dei diritti dei deboli. Così Ratzinger: “In concreto, è compito della politica sottoporre il potere al controllo della legge, in modo da garantirne un uso assennato. Non deve valere la legge del più forte, ma la forza della legge.”<sup>9</sup>

A quanto pare, tra le questioni sottese è l'esercizio dell'autorità politica – la sua discrezionalità ed i suoi limiti – e, a seguire, la definizione di una funzione etica regolatrice del diritto nella comunità internazionale, che – nel tempo dell'estesa mobilità migratoria e della pervasiva tecnologia delle

---

<sup>6</sup> K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen 2003, p. 148.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in J. Habermas – J. Ratzinger, *op. cit.*, pp. p. 80.

<sup>8</sup> R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere (1950-1951)*, Brescia 1984.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco...*, *op. cit.*, p. 67.

comunicazioni mediatiche – non può ritenere per sempre garantita, con l’ottimismo della sola volontà, la stabilità dei suoi governi democratici e, innanzitutto, il loro ‘giusto’ funzionamento nell’articolare la dialettica tra maggioranza e minoranze. A voler incrociare le posizioni degli interlocutori, pare possa dedursi che la forma subdola e coercitiva del potere esige che i cittadini post-secolari si armino di coscienza sociale e solidarietà civica già in fase prepolitica. È il motivo per cui Habermas afferma: “L’equilibrio stabilitosi nella modernità tra i tre grandi mezzi di integrazione sociale (un comune retroterra religioso; una lingua comune; una coscienza nazionale, *N.d.A.*) è in pericolo, dal momento che i mercati e il potere amministrativo spodestano da un numero sempre più grande di ambiti della vita/sfere vitali la solidarietà sociale, cioè un coordinamento dell’azione basato su valori, norme e uso della lingua volto all’intesa.”<sup>10</sup> E ancora Ratzinger: “Il compito di porre il potere sotto il controllo del diritto rimanda, di conseguenza, all’ulteriore questione di come nasce il diritto e di come deve essere il diritto affinché sia strumento di giustizia e non del privilegio di coloro che detengono il potere di legiferare.”<sup>11</sup>

Non occorre un grande sforzo per capire quanto sia difficile per i cittadini esercitare una resistenza critica efficace, individuale e collettiva, nell’epoca in cui lo Stato democratico costituzionale, che pure muove da e verso il riconoscimento dei diritti e delle libertà fondamentali, respinge le ipotesi motivazionali fondate in area prepolitica, nel mentre la giurisprudenza ritiene peraltro di poter ignorare la funzionalità del “vincolo unificante” richiamato da Böckenförde, fosse solo per valutarne i termini di equa sussistenza e di omogenea benignità. Habermas afferma che “il liberalismo politico si auto-comprende come una legittimazione non religiosa e post-metafisica dei fondamenti normativi di uno Stato democratico costituzionale.” Il filosofo tedesco mostra, così dicendo, di ricollegarsi alla tradizione del pensiero politico che – a partire dal XVII secolo ed evolvendo nel solco del repubblicanesimo kantiano – ha ‘sganciato’ la ragione dai presupposti storico-salvifici delle dottrine religiose cui, invece, ha sempre prestato attenzione, per così dire, il diritto di natura. Più avanti, egli afferma: “Muovo dall’assunto secondo cui la costituzione di uno Stato liberale sappia provvedere al proprio bisogno di legittimazione in modo autosufficiente, ovvero a partire dalle risorse

---

<sup>10</sup> J. Habermas, *Quel che il filosofo laico...*, op. cit., p. 58.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco...*, op. cit., p. 67.

cognitive di un'economia argomentativa indipendente da tradizioni religiose o metafisiche.”<sup>12</sup>

La tesi di Habermas nasce – e non poteva essere altrimenti – dalla ferma disposizione a valorizzare l'attività comunicativa dei cittadini come criterio di strutturazione sociale interna, utile cioè all'inclusione solidale delle volontà individuali, per scorgere in essa una dinamica di rigenerazione delle istituzioni e delle associazioni proprie della comunità civile e, quindi, un rimedio alla disidratazione del diritto costituzionale procurata dall'auto-referenzialità del diritto positivo stesso, ossia dalla pretesa di attingere al suo stesso fondo le ragioni della propria consistenza. La questione attiene all'impotenza dello Stato liberale di auto-fondarsi e concerne i sistemi culturali e le moderne filosofie del diritto che, in nome della libertà soggettiva, hanno mandato in corto circuito la relazione tra *ethos* e *nomos*. Non a caso, l'amore della libertà è – a detta di Böckenförde – la causa della drammatica inconsistenza che mina la base dello Stato secolarizzato, nel quale l'obbligazione positiva e la solidarietà sociale finanche nei regimi democratici liberali non bastano a tenere uniti i cittadini nella “contentezza” intanto derivata da un ordine pubblico democraticamente organizzato. Va comunque rilevato che nell'epoca del post-secolarismo la “nuova alleanza” tra fede cristiana e ragione politica preoccupa – e non senza motivo – quanti da parte laica ravvisano segnali di conflittualità tra l'ambito ecclesiale e l'agone politico, fosse solo per il timore di vedere ritornare sul palco della Storia gli infausti effetti di occulte ingerenze tra poteri<sup>13</sup>. La riflessione di Habermas, del resto, si sofferma sul tentativo tutto moderno di realizzare una “giustificazione secolarizzata” del potere statale, che qui non è dato solo per ‘addomesticato’, bensì costituito e giuridificato a partire dalla libera associazione dei cittadini: la dimensione prepolitica dei principi è riempita da una costituzione liberale di leggi scritte e votate con procedura democratica, per cui non ci sarebbe bisogno di attingere all'*ethos*, cioè nel territorio del pre-giuridico, gli elementi fondanti la sovranità popolare. Proprio quello della sovranità è, evidentemente, *il* problema socio-politico dell'età post-secolare, alla cui risoluzione occorre pervenire anche attraverso un rinnovato dialogo tra laici e credenti, per l'appunto declinando temi ed argomenti della riflessione filosofica e teologica che

---

<sup>12</sup> J. Habermas, *Quel che il filosofo laico...*, op. cit., pp. 46-47.

<sup>13</sup> Cfr. G. Zagrebelsky, *Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici*. Relazione presentata al convegno annuale della Società italiana di filosofia politica su “*Religione e politica nella società post-secolare*”, Roma, 13-15 settembre 2007, ora in G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari 2009, pp. 9-34.

avvicinino – non per impilare ed appiattare quanto per focalizzare ed appuntire – le cause di una recidiva controversia insieme ai suoi esiti plausibili nella promozione della giustizia e del bene comune, purché questi principi siano accettati e tutelati tanto dalla Chiesa cattolica quanto dallo Stato di diritto. La descrizione della sovranità tanto dibattuta e scossa dai rivolgimenti ideologici moderni che hanno sovente eluso la funzione educativa dell'autorità politica continuerebbe, ad ogni modo, a dipendere dalla definizione liberale dello *status* di cittadino, per continuare ad essere formulata nella relazione essenziale che l'individuo, detentore per sua natura di diritti e libertà inviolabili, instaura con la società.<sup>14</sup>

Quella dei limiti del liberalismo politico è, pertanto, una questione che andrebbe posta in modo nuovo, per trovare motivi di estensione problematica nel più vasto panorama del cattolicesimo democratico. Nulla impedisce che nel giacimento culturale della tradizione cattolico-democratica si setaccino risorse ermeneutiche più adeguate – a partire dalla prassi del dialogo e della mediazione politica, come anche dal rilevare la 'ragionevolezza' dei principi della Dottrina sociale cattolica – per porre in essere una disamina filosofica dei margini prepolitici che fungano da risorse, anziché da limiti, alla liberalità statuale, tanto più si nutra la fiducia – pur legittima – che tale disamina possa produrre esiti che avallino l'ipotesi secondo cui il problema posto attenga, ancora una volta, alla moralità 'interna' del diritto.

## 2. La natura umana tra diritto e morale

Che cosa stabilisca l'invulnerabilità dei diritti e delle libertà individuali è la *vexata quaestio* che nei secoli ha ribadito l'insopprimibilità del diritto naturale (*ius naturale*) e determinato la storicità rigenerativa della norma giuridica positiva (*ius in civitate positum*). Al centro delle frizioni classiche tra il giusnaturalismo ed il giuspositivismo v'è, infatti, la difficoltà di formulare una considerazione integrata e non ingenua delle definizioni di *ius*, che sarebbe facile e forse semplicistico intendere dapprima fondato sull'assunto certo di una natura razionalmente sostanziata, per vederlo aprirsi poi alle variabili normative determinate nelle circostanze culturali particolari, ponderando la mutevolezza dei

---

<sup>14</sup> Si rimanda a quanto J. Habermas afferma a proposito della circolarità autoriflessiva tra 'libertà individuale' e 'sovranità popolare' nella *Parte V* di *Fatti e norme*, 1992. Cfr. anche I. Mauss, *Diritti di libertà e sovranità popolare*, in "Teoria politica", anno XII, n. 1, 1996, pp. 61-105.

tempi<sup>15</sup>. A complicare una definizione congiunta, giuridica e morale, in via teoretica come nella prassi legislativa, è proprio l'idea di "natura razionale umana", giacché la crisi della ragione in Occidente e la svolta paradigmatica procurata dalla teoria dell'evoluzione sembrano avallare una visione fisicistica della natura che escluderebbe altre accezioni filosofiche<sup>16</sup>, come la qualifica tomistica della ragione nella definizione della natura umana che, alla fine, salvaguarda l'essenza razionale dell'uomo come elemento costitutivo, non meramente aggettivante<sup>17</sup>. Così afferma Ratzinger: "Il concetto del diritto di natura presuppone un'idea di natura in cui natura e ragione si compenetrano, la natura stessa è razionale. Questa visione della natura, con la vittoria della teoria evoluzionista, si è persa."<sup>18</sup>

A fronte della linea proceduralista seguita da Habermas nel concepire lo Stato democratico costituzionale come soggetto secolare capace di una legittimazione autonoma da tradizioni religiose e cognizioni metafisiche, Ratzinger dilata la trama argomentativa alla questione interculturale contemporanea per collocarvi le riflessioni relative anche al tema politico del rapporto tra potere e diritto, per affrontare cioè la "questione di come le culture incontrandosi possano trovare fondamenti etici atti a condurle sulla strada giusta e a costruire una comune forma di delimitazione e regolazione del potere provvista di una legittimazione giuridica."<sup>19</sup> Ma la ricerca del fondamento non interpella Habermas con la medesima urgenza; egli può giustamente osservare che "dal momento che le pratiche democratiche sviluppano una dinamica politica propria, il perduto 'vincolo unificante' è ora un processo democratico."<sup>20</sup>

Si ricordi che l'argomento-chiave del diritto naturale moderno era il riferimento necessario a un fondamento 'ultimo', la ragione. Riconducendo alla tradizione giusnaturalista – a partire da Ugo Grozio – il "concetto di un diritto naturale come diritto razionale, che oltre le barriere di fede, pone in vigore la ragione come organo di comune costruzione del diritto", Ratzinger ammette tuttavia che "questo strumento è purtroppo diventato inefficace."

---

<sup>15</sup> Per un esame generale della questione, cfr. A. Falzea, *Introduzione alle scienze giuridiche. Il concetto del diritto*, Milano 2008.

<sup>16</sup> V. Possenti, *Stato, diritto, religione. Il dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger*, in "Roczniki filozoficzne", LVII, 1, 2014, pp. 71-85.

<sup>17</sup> V. Possenti, *Cambiare la natura umana? Biotecnologie e questione antropologica*, in "La società", n. 6, 2003, pp. 73-100. Per una disamina giuridica dei problemi posti: cfr. G. Fassò, *Società, legge e ragione*, Milano 1974.

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco...*, op. cit., p. 75.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>20</sup> J. Habermas, *Quel che il filosofo laico...*, op. cit., pp. 48-49.



Alla luce di tali rilievi, finanche l'adagio "*Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*" di Ulpiano sembrerebbe necessitare di una 'gruccia' esplicativa che aiuti quantomeno a comprendere come oggi la natura possa insegnare agli uomini di varie culture a tener saldo il legame tra valore e norma e, dunque, a tonificare il rapporto logico tra le ragioni della fede e quelle dell'attività politica nella sfera pubblica. È significativo, tuttavia, che la massima del giurista romano non può essere licenziata per giusta causa, dal momento che, a parte le perplessità sull'efficacia del diritto naturale presentate anche da Ratzinger, non v'è ragione certa che non sia ancora dibattuta e possa invalidarla definitivamente in sede filosofica.

L'appello di Habermas e Ratzinger ad un dispiegamento complementare di vedute e di strumenti, tanto descrittivi quanto valutativi, della democrazia mostra dunque la sua attualità nel contesto sociale contemporaneo, anche a fronte delle sfide poste dal bio-diritto col rapido avanzamento della scienza, in particolare della medicina. È noto che la stessa giurisprudenza è stimolata a considerare con frequenza maggiore che in passato la ripercussione di talune patologie sulle condizioni fisiche e psicologiche, sui corpi e sulle menti delle persone, sulla loro visione del mondo e sul significato da conferire alla vita, per corrispondervi con interventi giuridici specifici che – se arbitrati da un potere incontrollato che ne determini contenuto ed entità – potrebbero configurare i presupposti di una "giuridificazione della vita", ossia finirebbero con l'ingabbiare la sfera privata delle vite personali entro una ridondante codificazione delle procedure normative che paradossalmente avrebbero in principio dovuto preservarne la dignità e la libertà<sup>21</sup>. Se poi questa tutela sia opera eticamente ispirata è proprio il nesso diritto-morale a palesarlo, non senza trascurare di ponderare la portata del processo storico e culturale – costellato di idee filosofiche e dottrine teologiche e politiche, di sistemazioni giuridiche, concrezioni istituzionali e fatti sociali – che è stato innescato nella modernità dalle 'rotture' della Riforma protestante, dall'atlantizzazione dei mercati e dalla nascita dello Stato di diritto nelle varie compagini nazionali; un processo che è stato accelerato dal divorzio tra diritto e morale sancito nella letteratura politica da Niccolò Machiavelli e, ad ogni modo, transitato – sbrecciando la placida compostezza dei testi filosofici e letterari – per l'Europa dilaniata dalle guerre di religione.

---

<sup>21</sup> Cfr. il già citato J. Habermas, *Fatti e norme*, 1992. E ancora: M. Ampola, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, Pisa 2007.

Nel campo di gioco esteso tra l'area dei valori del giusnaturalista e quella delle norme del giuspositivista volteggia la palla dell'avalutatività – la *wertfreiheit* di weberiana memoria – che pure concorre, in qualche misura, a contenere gli eccessi ideologici del filosofo come del giurista, laddove la massa del bagaglio valoriale personale, benché residuale, resta comunque irriducibile e potrebbe inficiare la ricerca della chimerica oggettività dei fatti. Si pensi, a tal proposito, alla teoria del diritto di Hans Kelsen<sup>22</sup>, ascrivibile all'ambito del formalismo giuridico cui Habermas mostra in parte di aderire. Essa ha segnato il punto di sviluppo più autorevole ed influente in età contemporanea di un percorso culturale che nel tempo s'è articolato nella ricerca di un'oggettività della norma che fosse generata da una dinamica endogena all'ordinamento giuridico stesso e risultasse, quindi, purificata da presupposti morali. L'assunzione di modelli giuridici incentrati sulla forza costitutiva e normativa dell'ordinamento legislativo stesso dovrebbe finalmente realizzare modi governativi *sub leges e per legem* e, dunque, il transito favorevole – per dirla con gli Antichi – dal *governo degli uomini* al *governo della legge*<sup>23</sup>: Platone *versus* Aristotele. Ed è significativo che in questo transito, che poi è 'trasformazione', la definizione progressiva all'interno dello Stato di diritto dei meccanismi costituzionali atti ad ordinare tanto l'opportuna varietà delle leggi quanto l'irriducibile pluralità degli uomini abbia consentito nel XX secolo la benefica e sofferta distinzione tra la suscettibilità storica delle leggi positive e la validità incondizionata dei diritti umani<sup>24</sup>: la fondazione costituzionale dei diritti in autonomia dalla legge riformula in termini giuridici operativi, non più morali, la distinzione di *lex* e *ius*. Agli storici della filosofia del diritto è d'altra parte noto che, dopo Auschwitz, il giusnaturalismo è parte risanata, seppure ridimensionata nel raccordo sintetico con le altre filosofie del diritto positivo, così come è accaduto nella nuova teoria formale di Herbert Hart<sup>25</sup>, non a caso allievo di Kelsen e sensibile alle tesi gnoseologiche di Ludwig Wittgenstein. La filosofia giusnaturalista ha recuperato una certa preponderanza nella "teoria interpretativa" con cui il neo-costituzionalista Ronald Dworkin<sup>26</sup> ha lanciato la sfida a quel positivismo giuridico che conobbe la sua fioritura

---

<sup>22</sup> H. Kelsen, *Dottrina pura del diritto*, Torino 1966.

<sup>23</sup> N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino 1984.

<sup>24</sup> G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Torino 1992, pp. 57-63.

<sup>25</sup> H.L.A. Hart, *Il concetto di diritto*, Torino 1991. A. Schiavello, *Il positivismo giuridico dopo H.L.A. Hart. Un'introduzione critica*, Torino 2004. Cfr. anche M. Jori, *Meditazioni sul giuspositivismo dopo Hart*, in "Notizie di Politeia", n. 79, 2005, pp. 71ss.

<sup>26</sup> R. Dworkin, *Questioni di principio*, Milano 1990; Id., *L'impero del diritto*, Milano 1989.

tra il XIX e il XX secolo, elaborato – se pensiamo al solo ambito tedesco – nell’opera magistrale di Bernard Windscheid, Otto Mayer e Ernst Zitelmann.<sup>27</sup> La “correttezza morale” è rivendicata dal Dworkin come esigenza intrinseca del diritto posto ed è un valore tanto aderente alla realtà che non può essere barattato con l’astratta “purezza formale” delle norme, le quali non sarebbero in grado da sole – seppure codificate in una struttura gerarchica – di giustificarsi e convalidarsi.

È nel solco profondo del giusnaturalismo che il neo-costituzionalismo ripresenta l’occorrenza etica come elemento discriminante del diritto positivo, facendo leva anche sulla teoria dell’agire comunicativo di Habermas, per riconoscere al giudice, in quanto titolare di giuridicità, la responsabilità morale del “bilanciamento” delle norme nei casi concreti investiti dalla giurisprudenza<sup>28</sup>. Il nuovo approdo della filosofia del diritto sembra poggiare, dunque, sulla convinzione apprezzabile per resistenza dell’inscindibilità costitutiva di diritto e morale.

In tal senso, la discussione circa i presupposti ideali delle norme positive sembra trovare un momento di appianamento proprio nell’ampia dimensione della pluralità dialogante per essere compresa nella nuova considerazione filosofica e antropologica circa la relazione di complementarità configurabile tra fede e ragione, senza che per questo s’eludano gli argomenti compromissori delle tesi, la giusnaturalista e la giuspositivista, e se ne sfuochi la prospettiva storico-culturale moderna, quella che ha inaugurato l’*età dei diritti*. È una visione che muove dalle prime sistemazioni teoriche di filosofi e giuristi del XVII secolo, come quella di Samuel von Pufendorf sulla distinzione tra diritto naturale e diritto civile, e avanza nella direzione contrattualista variamente seguita da Thomas Hobbes, da John Locke e Jean-Jacques Rousseau fino alla fortunata elaborazione fattane da Immanuel Kant<sup>29</sup>, per progredire nelle più recenti conclusioni – rimanendo nell’ambito della *scuola analitica italiana* della teoria del diritto – dell’*etica senza verità* sostenuta in sede giuridica da Uberto Scarpelli<sup>30</sup>; dell’*interpretazione creativa degli*

---

<sup>27</sup> G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Roma-Bari, 2012, III. Sulla disputa tra giusnaturalismo e giuspositivismo, cfr. tra gli altri: N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano 1977; R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bologna 1982; A. Ross, *Il concetto di validità e il conflitto fra positivismo giuridico e giusnaturalismo*, in *Critica del diritto e analisi del linguaggio*, Bologna 1982, pp. 137-158; N. Bobbio, *Il positivismo giuridico*, Torino 1996; J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, Torino 1996.

<sup>28</sup> R. Alexy, *Teoria dell’argomentazione giuridica*, Milano 1998.

<sup>29</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1997. Cfr. anche D. Pasini, *Diritto, società e Stato in Kant*, Milano 1960.

<sup>30</sup> U. Scarpelli, *Filosofia analitica e giurisprudenza*, Milano 1953; Id., *Il problema della definizione e il concetto di diritto*, Milano 1955; Id., *Filosofia analitica, norme e valori*, Milano 1962.

*enunciati normativi* di Giovanni Tarello<sup>31</sup>; del *razionalismo metodologico per l'analisi dei sistemi normativi* di Norberto Bobbio<sup>32</sup>.

Il dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger mantiene pertanto accesi i riflettori sulla questione relativa alla fondazione etica della democrazia moderna. Non è una questione di poco conto. Anzi. È una questione importantissima, se si considera che solo nella società democratica fede e ragione possono confrontarsi nel tentativo di definire modelli etici e relative positività giuridiche, senza che l'una o l'altra si diano guerra.

### 3. Relativismo vs pluralismo

Il confronto tra i due studiosi induce a evidenziare che, quando un laico e un credente s'interrogano sulle condizioni socio-politiche del pluralismo, badando alla fattispecie generata dalla concorrenza di fattori ideologici e religiosi nella sfera pubblica, non è cosa scontata riferire al primo la mutabilità argomentativa della *scepsi* e al secondo la fissità enunciativa del *dogma*, perché si tratta di una contrapposizione 'rancida': su entrambi i versanti si srotolano o avviluppano motivi di riflessione che potrebbero trascinare dall'una o dall'altra parte retaggi inerti di acquisizioni filosofiche o di elaborazioni dottrinarie. A fare la differenza non è la possibilità di ricorrere o meno alla ragione, ma la disponibilità ad includere il maggior numero dei fattori che contribuiscono *ragionevolmente* a definire i tratti distintivi della natura umana e, di qui, a considerare il fine del diritto all'interno del campo semantico che è comunemente adottato tanto nell'osservazione dei fenomeni sociali e politici quanto per l'analisi esplicativa delle cause e degli effetti che li riguardano.

Tale finalità conoscitiva – ammessa dai giuspositivisti come funzione esclusiva del diritto – è propria dell'attività razionale e non impedisce alla ragione stessa di esercitare la sua capacità valutativa. Nulla vieta di ipotizzare una dinamica apprenditiva 'elastica' che tenda alla massima comprensione delle posizioni filosofiche e religiose che compongono lo scenario sociale 'al plurale', rilevandole nella concretezza della loro manifestazione storica, allo scopo di includere nel giudizio sull'azione il maggior numero di elementi probanti che consentano di pervenire a

---

<sup>31</sup> G. Tarello, *Diritto, enunciati, usi, Studi di teoria e metateoria del diritto*, Bologna 1974; Id., *L'interpretazione della legge*, Milano 1980; Id., *Cultura giuridica e politica del diritto*, Bologna 1987.

<sup>32</sup> N. Bobbio, *Teoria della norma giuridica*, Torino 1958; Id., *Il positivismo giuridico*, Torino 1961; Id., *L'età dei diritti*, Torino 1989.

soluzioni che siano innanzitutto ragionevoli, cioè coerenti – come auspicano i neo-costituzionalisti – con i presupposti etici della norma, per essere infine largamente condivise nella comunità civile.

Nella misura in cui la tolleranza è esercitata nel segno dell'*intersezione positiva* delle scelte e delle azioni e non è assunta soltanto come criterio per la *delimitazione negativa* delle stesse, le ragioni dei laici potrebbero incrociare quelle dei credenti nella definizione sì transeunte ma inclusiva di un'area etica comune. Ma l'etica postmoderna è figlia dell'epoca dell'*après-devoir*, per dirla con la nota espressione di Gilles Lipovetsky<sup>33</sup>, per cui la tolleranza di matrice illuministica s'ammanterebbe del narcisismo capitalistico che, nella pratica edonista, riduce l'etica stessa a ripugnante estetica dell'indifferenza. Non sorprende oltretutto che nel tempo della morale residuale e della libertà individuale illimitata, il dilemma *è/dover essere* a stento sia avvertito in una dialettica esistenziale intanto sfibrata dall'elusione delle questioni ontologiche. D'altro canto, un'analisi teorico-politica che voglia mostrarsi ragionevole – di nuovo 'tollerante' – e recepire non solo l'istanza conoscitiva ma anche quella normativa e che voglia sul serio adeguarsi al contesto pluralistico in cui potrebbe intanto restare controverso il nesso tra religione e politica, non può escludere che l'accertamento di cosa sia il diritto positivo valuti come esso debba essere *anche* secondo la ragione morale. È cosa banale constatare che i governi politici nascono e soccombono, come lo è il dire che le forme della convivenza civile si configurano ed evolvono in strutture e prassi storicamente determinate. Ci si chiede tuttavia se tanto i primi quanto le seconde, colte nella dimensione sociale e nel contesto culturale in cui partecipano di tali determinazioni storiche, possano essere comprese in sede scientifica e storiografica ed essere *anche* giustificate – cioè valutate nel loro essere giuste o meno – in sede filosofica e morale. Il dialogo tra credenti e laici costituirebbe di per sé una risposta positiva.

Escludere *a priori* un'opinione, una tesi o una teoria che affermassero la necessità del dialogo tra i laici e i credenti nella costruzione della società democratica, ignorandone le matrici filosofiche o religiose da cui esse trarrebbero i propri argomenti per promuovere la giustizia e il bene comune, sarebbe oltretutto un atto pregiudiziale che darebbe adito, per così dire, a una disparità di trattamento motivabile soltanto alla luce di una infondata elusione dei principi etici che indicano ai cittadini l'opportunità – e non per imporre un'idea di moralità – di talune scelte e delle relative

---

<sup>33</sup> G. Lipovetsky, *Le Crépuscule du Devoir*, Paris 1992.

azioni nella sfera pubblica. Eludere, insomma, tale circostanza inclusiva imporrebbe la non rimarginazione dello stesso *vulnus* procurato al diritto dal corto circuito tra religione e politica. Alla fine, le parti lese sarebbero il pluralismo e le libertà che questo avrebbe dovuto salvaguardare, dal momento che proprio il pluralismo è la condizione preliminare all'esercizio delle libertà. Del resto, l'immagine della "sfera pubblica" sembra favorire una chiarificazione *more geometrico* del concetto di pluralismo, laddove le caratteristiche di equidistanza delle posizioni superficiali nel poliedro sferico dovrebbero evocare la parità – almeno in superficie e in una fase inaugurale – delle 'voci' che s'armonizzano nel contesto pluralistico che è proprio della dimensione pubblica attuale. Va da sé che il 'centro' della polifonia non può eludere, per definizione, la molteplicità delle 'voci' che la compongono e non può deprimere la varietà delle idee e delle visioni, le quali hanno pari dignità e legittimità a prescindere, non solo in previsione dell'utilità collettiva conseguibile con i rispettivi apporti, purché questi si manifestino nei limiti imposti dal rispetto delle altre posizioni.

Ma oggi è altrettanto chiaro che se quella prossimità non funzionasse, se dovesse cioè tornare a far scintille per rivelare l'incompatibilità di un credo religioso o di una ideologia politica con l'ordine sociale pluralistico, sarebbe proprio il venir meno delle condizioni di dialogo tra religione e politica nella sfera pubblica a denunciare i rischi per la democrazia. Il dialogo nella dimensione pluralistica interfaccia le tradizioni religiose, i sistemi culturali e le elaborazioni ideologiche e può garantire la governabilità democratica della società: una "interazione leale e libera da preconcetti" favorirebbe l'incontro e il confronto interculturale; getterebbe le basi per un'etica comune e, dunque, opererebbe un ridimensionamento dell'integralismo sia scienziata che religioso<sup>34</sup>.

Del resto, a fronte dell'imperio democratico di maggioranza, nulla osta a che la ragione dell'individuo o di un gruppo minoritario possa lecitamente affermare la non disponibilità ad essere 'descritta' con i soli parametri antropologici stabiliti per legge, dal consenso politico maggioritario. L'esercizio dell'obiezione è legittimato, in alcuni casi, dal rispetto primario della libertà di coscienza quale diritto inalienabile riconosciuto e protetto, ad esempio, dagli artt. 2, 19 e 21 della Costituzione della Repubblica italiana, dall'art. 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, come anche dall'art. 18 della Dichiarazione

---

<sup>34</sup> Giovanni Paolo II, *Enciclica Fides et ratio*, n. 70, Città del Vaticano 1998.

universale dei diritti dell'uomo. Se l'obiezione non dovesse essere riconosciuta come diritto di libertà, significherebbe poter consentire all'autorità politica di eludere i riferimenti valoriali della democrazia e di abusare del potere che i cittadini gli hanno accordato nelle forme e nei modi contemplati dal diritto costituzionale, senza che i cittadini stessi possano rendersi conto dell'iniquità procurata dalla legge stessa dello Stato liberale. È il caso di ricordare – dilatando l'argomentazione in una più estesa prospettiva storica – che il Partito Nazista di Adolf Hitler era salito al potere per via democratica, vincendo le elezioni federali tedesche del 1933.

I laici e i credenti hanno entrambi buone ragioni per allearsi nella difesa della democrazia, allestendo scenari di dialogo che non siano mere occasioni di temporeggiamento tattico, bensì costituiscano una dimensione fattiva di ascolto. La democrazia dà non solo forma alla sfera pubblica, ma anche la riempie di polifonia 'ascoltabile', di quella coralità di apporti che il relativismo etico tenderebbe, invece, a soffocare. Il relativismo etico minaccia il pluralismo più di quanto facciano i contributi più o meno 'eccedenti' delle dottrine religiose e di quelle politiche. La sfida relativista interpella la comprensione civica e religiosa al pari di quanto esiga l'impegno contro la mistificazione ideologica ed il fanatismo religioso. E, d'altro canto, sarebbe anacronistico quanto paradossale attentare alla laicità mettendo sbrigativamente in discussione la libertà di coscienza, così credendo di debilitare il relativismo etico.

La religione e la politica nella sfera pubblica alimenterebbero, dunque, un processo *ad includendum* di scelte e prassi che di fatto risulterebbero 'pubbliche', cioè di tutti. Il pluralismo sarebbe garantito proprio dal reciproco monitoraggio delle posizioni eccedenti, che non troverebbero il consenso unanime dei cittadini, che siano credenti o non credenti. Ciò lascia intendere quale possa essere il contributo positivo della religione nella sfera pubblica, come anche l'apporto che la riflessione giuridica e politica possono dare al fine di evitare che *una* religione s'imponga con pretesa di absolutezza. Il concerto pluralistico della democrazia costituirebbe allora la condizione strutturale per articolare il confronto tra religione e politica.

#### 4. La democrazia: risorsa e dilemma per uno Stato ‘imbecille’?

Resta nitida la percezione di quanto sia problematica una definizione valutativa della ‘democrazia’, ossia una descrizione che illumini il giacimento di valori su cui essa si fonda. L’ammissibilità di tale fondazione è difatti disputata tra laici e credenti, senza che si riesca a rinforzare con criteri universali, con leve d’unanimità, gli argomenti deboli con cui la stessa ragione pratica riduce, invece, la democrazia a un repertorio procedurale.

Il cammino storico della civiltà europea – le guerre civili e religiose al pari delle dispute teologiche e dei sommovimenti ideologici – insegna che la razionalità è sì necessaria alla risoluzione dei problemi, ma non è mai abbastanza per mutuare dall’indignazione immediata, dalla reazione emotiva spontanea – che sia espressione di comprensibile insofferenza del singolo o del gruppo – le parole e i gesti con cui il conflitto sociale può mutuare in un’azione politica pacifica, a meno che la razionalità non si traduca in un esercizio di positività costituzionale che attinga incessantemente a principi universali. La lenta ragion pratica può tuttavia promuovere, ammettendo la pratica della virtù, le circostanze presenti a occasioni di confronto politico gravide di un futuro migliore del passato che fu tinto di sangue. La storia politica dell’Europa moderna al contempo dimostra che i progetti riformisti più illuminati definiti nei vari contesti nazionali non sono stati immuni dall’irrazionalità incubata nell’istanza rivoluzionaria; anzi, se la sono ritrovata a mo’ di premessa o di conclusione, entrambe infondate, prive cioè di altro fondamento che non fosse la necessità medesima di ridurre le prerogative dei monarchi erette sul diritto divino, per affermare, di contro, la volontà popolare ed ampliare la base dei diritti dei cittadini. Ai moralisti più intransigenti o, semplicemente, ai più ingenui resta il dubbio che il ritardato soccorso della ragion civile non sia imputabile all’oblio dei principi morali che avrebbero potuto ‘purificare’ la violenza rivoluzionaria in un avvertimento pedagogico di portata riformistica popolare, in una *bildung* liberale che, a fronte dei rischi di deriva anti-democratica, avrebbe forse potuto ammettere la sussistenza, dal di dentro, dei principi morali ispiratori e farli funzionare da dispositivo educativo con agio preventivo prima ancora che correttivo. Ma è noto che la Storia non si fa con i ‘se’...

Ritorna allora il dilemma di Böckenförde. Il limite dello Stato liberale sta nel potere di garantire ai cittadini solo libertà definite e disciplinate dal suo interno, cioè movendo dal contributo singolare di ogni coscienza morale



individuale verso un'auspicata coesione sociale, nella tacita intesa valoriale formalizzata nelle comunità presumibilmente omogenee. Tale evenienza, nel costituire una cifra della liberalità, s'erge però a mo' di barriera nel mezzo della stessa compagine statale, compromettendone la stabilità e l'armonia. Se lo Stato fissa i propri fattori di garanzia servendosi di strategie di coercizione giuridica, avvalendosi dunque di forme autoritative di governo affinché la funzione regolatrice interna s'eserciti nella società, la liberalità propria dello Stato s'infrange nel deprecato ricorso confessionale alla totalità ideologica o religiosa, comunque con arbitrarietà anti-democratica, per cui lo Stato agirebbe con la stessa assolutezza contro cui ha in passato combattuto le sue battaglie di civiltà. La ragione individuale assunta come facoltà ordinante e "interna" del sistema costituzionale moderno non basterebbe dunque a fondarlo, perché è un elemento immanente ad esso, cioè non presupposto, incapace di esprimere una forza autonoma che si ponga a fondamento dei vincoli sociali e, innanzitutto, come garanzia delle libertà dei cittadini stessi. E tanto basta, forse, per concludere, senza mezzi termini, che lo Stato moderno appare, in 'fondo', cioè nel fondo che s'è sgretolato sotto le sue vetuste mura, come uno Stato essenzialmente 'imbecille', dove l'ingiuriosa qualifica perderebbe la sua sconsiderata *vis* polemica se fosse intesa nel senso etimologico di "privo di bastone", per essere applicata in via estensiva ad una realtà socio-politica che *de facto* è priva di punti di appoggio e, dunque, priva di capacità.

Appare chiaro, allora, che quando Habermas e Ratzinger discutono di ragione e fede nell'età post-secolare altro non fanno che richiamare le controversie di più lungo respiro imperniate sul problema della libertà e sulla plausibilità democratica di una sua formazione nell'ambito prepolitico. E tale discussione spinge a chiedersi se – travalicando la genealogia costituzionale delle libertà – una fondazione prepolitica del diritto garantisca una libertà che sia *davvero* eguale per tutti i cittadini, credenti e non credenti. L'opportunità di una siffatta domanda chiarisce perché vi sia chi teme che la tesi del cattolico Böckenförde possa compromettere il principio di laicità del dettato costituzionale<sup>35</sup>. Il problema è, evidentemente, la definizione del "prepolitico". Dall'antica Grecia ad oggi, la filosofia politica non ha fatto altro che chiedersi cosa esso sia, che sostanza o estensione abbia, quali attori interpellati e quali

---

<sup>35</sup> A tal proposito cfr. G. Zagrebelsky, *Comunicazione presentata all'incontro su "Religione e Stato liberale: una prospettiva post-secolare"*, organizzato da 'Reset – Dialogues on Civilisations', Roma, 8 ottobre 2007, ora in G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari 2009, pp. 35-44.

meccanismi lo animino e quali regole lo presidino. La ricorsività delle controversie lascia intendere che il dibattuto "prepolitico" non sia il campo di gioco, ma *il* gioco stesso della politica. Non si discute solo se la democrazia abbia o debba avere dei fondamenti, ma anche se la democrazia debba essere giustificata da fondamenti prepolitici.

C'era da aspettarselo: lo scambio interlocutorio tra Habermas e Ratzinger è denso di contenuti e di rinvii orditi nella trama che lega questioni più generali, come quella che attiene alla *giustificazione* e al *fondamento*, ed alimenta il travaglio della coscienza moderna che elude l'approccio metafisico alla realtà<sup>36</sup>. L'eco drammatica dei rivolgimenti storici ridice l'incapacità della sola ragione pratica ad ordinare la vita al bene comune, come può accadere di riscontrare nell'attività speculativa che comunque eleva la ragione stessa, qui cartesianamente intesa come evidente attività auto-conoscitiva.

Il confronto tra i due studiosi tedeschi si carica di valenze ulteriori, perché pone al centro il tema dell'irriducibilità non solo del retroterra morale del diritto, ma anche della quota teleologica – per la prefigurazione dei fini – propria dei progetti politici che, mirando alla promozione della giustizia e del bene comune nella società, non possono che attuarsi secondo linee sostanzialmente pedagogiche. Come per le premesse, anche per i fini il discorso sul 'senso', ossia sull'orientamento etico del discorso politico, diviene ineludibile se la legge civile mostra un'inefficacia pratica tale da tradursi in impotenza educativa, per limitarsi a 'gestire' e a 'disciplinare' i corpi e le passioni, anziché educare i comportamenti di ciascuno per il bene di tutti. Se, del resto, la corruzione dilaga nella gestione della cosa pubblica, viene il sospetto che la causa non sia tanto nell'assenza di leggi che la proibiscano quanto nell'inefficacia della loro applicazione.

La concezione della democrazia come funzione governativa sganciata dal sostegno valoriale, ridotta dunque a procedura gestionale in nome di una 'neutralità' acquiescente al *politico* rappresentante dell'*umano* e tale da raffreddare certe idealità cui in passato andavano addebitate intolleranze confessionali, ha alimentato nella corrente giuspositivista la persuasione – talora malamente tonificata da accanimento laicista – che il vivere civile potesse realmente beneficiare del metodo democratico nella misura in cui si fosse riusciti a immunizzarlo dalle remote ascendenze religiose e dai più immediati 'lacci' morali. Eppure, lo stesso Habermas – evocando la tesi

---

<sup>36</sup> Cfr. R. M. Pizzorni, *Diritto, etica e religione: il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, Bologna 2006.

teologico-politica di Carl Schmitt sulla laicizzazione dei concetti teologici nella definizione secolare della politica<sup>37</sup> – afferma che la normativa costitutiva della democrazia moderna ha la propria matrice nel pensiero giudaico-cristiano, il che basterebbe forse ad impostare un'indagine sull'opportunità metodologica di 'sospendere' per riserbo presuntivo il riferimento a quella matrice valoriale<sup>38</sup>. Ma di fronte al 'rischio' di una rifondazione teologico-politica di stampo medievale, la laicità moderna sarebbe propensa ad accettare, con rivalse volontaristica, una "certa dose" di nichilismo e a elaborarla nel crepuscolare disincanto in cui percepisce non solo l'assenza *tout court* del fondamento, bensì nutre la consapevolezza di averlo barattato con la libertà, di averlo dunque smarrito<sup>39</sup>.

Non è però mancato che in taluni indirizzi filosofici del XX secolo, come nel personalismo comunitario di Emmanuel Mounier<sup>40</sup> e nell'accezione neo-tomista datane da Jacques Maritain<sup>41</sup>, si asserisse la fecondità del dialogo tra credenti e laici, ossia l'efficacia edificante di un confronto da compiersi nella biunivoca corrispondenza di idee ed atteggiamenti che, per tramite razionale, potrebbero ancora intersecarsi proprio nell'accettazione di un diritto fondato su principi normativi costituiti nell'attinenza ai valori etici, sì da trovare la propria ragione genealogica nell'*humus* religioso delle radici storico-culturali del concetto di 'persona'. La concezione maritainiana della *fede democratica secolare* potrebbe segnare, a tal proposito, un punto di partenza per tornare a chiederci come la partecipazione responsabile dei cittadini alla vita democratica possa basarsi non solo sull'obbedienza alle legge, ma anche sull'adesione personale al principio etico su cui essa si fonda.

## 5. Tra fede e ragione: reciprocità di apprendimenti

Non dovrebbe risultare difficile constatare che l'apprendimento reciproco tra fede e ragione invocato da Habermas e Ratzinger collima con l'opportunità, segnalata già da John Rawls<sup>42</sup> in chiave neo-contrattualista, di definire una "ragione pubblica" sostanziata tra l'altro da dottrine

---

<sup>37</sup> C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Bologna 1998. Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1996.

<sup>38</sup> Cfr. R. Gatti, *Religione e spazio pubblico. Questioni di metodo*, in "Dialoghi", n. 2/2010, pp. 34-41.

<sup>39</sup> Cfr. G. Preterossi, *Contro le nuove teologie della politica*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2005, pp. 3-27.

<sup>40</sup> E Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Milano 1949.

<sup>41</sup> J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Torino 2003.

<sup>42</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano 2008.

politiche e religiose ‘comprehensive’, cioè capaci di mantenersi unite alle altre nella condivisione di valori etici comuni, quelli che potrebbero informare l’ordinamento giuridico.

Nel formulare tali auspici – che invero rappresentano le conclusioni cui pervengono entrambi – ci si chiede se l’opinione pubblica habermasiana possa essere considerata un elemento bastante a legittimare lo stato democratico nelle sue varie forme anche extra-occidentali; ci si domanda, al contempo, se la polifonia ratzingeriana che qualificherebbe il dialogo interreligioso in un orizzonte interculturale anche extra-occidentale, possa in qualche modo minare la fissità dell’ortodossia cattolica a proposito delle verità rivelate. Va intanto notato che la riflessione di Ratzinger si sviluppa entro una più ampia considerazione dell’orizzonte interculturale del mondo odierno e ciò è indizio di un’apertura di sguardo e di giudizio che dovrebbe quantomeno smentire le critiche pretestuose di esclusivismo religioso mosse contro il papa teologo, come sel’elaborazione dottrina della fede, di cui egli non ha mancato di dar ragione in più occasioni<sup>43</sup>, si sottraesse al compito di considerare fede e ragione *insieme* nel contesto pluralistico determinatosi con la contaminazione globalizzante delle culture nazionali. E, ancora, il fatto che Ratzinger auspichi la reciprocità di apprendimenti tra la tradizione religiosa e la filosofia politica per la costruzione di un’etica comune, chiarendo la funzione di “mutuo soccorso” dell’una nei confronti dell’altra, è conforto a un indagare che pure trova qualche motivo di ragionevolezza, dal momento che il terreno della cultura liberale frana con la pretesa auto-justificazione delle premesse e dei fini valoriali, laddove metterebbero radice, tra una zolla e l’altra, i ceppi d’intolleranza che fanno smottare quei diritti civili e quelle libertà su cui lo Stato liberale democratico era stato eretto<sup>44</sup>. Dal canto suo, Habermas afferma: “Nella società post-secolare si impone il riconoscimento del fatto che la ‘modernizzazione della consapevolezza pubblica’ coinvolge e rende riflessive mentalità, religiose e laiche, asincrone. Entrambe le parti possono dunque prendere sul serio i reciproci contributi su temi controversi nell’opinione pubblica politica anche per motivi cognitivi, se intendono insieme la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento *complementare*.”<sup>45</sup> E Ratzinger afferma: “La fede cristiana e la razionalità laica occidentale (...) determinano la situazione globale come nessun’altra delle forze culturali.

---

<sup>43</sup> H. Maier – J. Ratzinger, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità, limiti, pericoli*, Roma 1971.

<sup>44</sup> Cfr. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1992.

<sup>45</sup> J. Habermas, *Quel che il filosofo laico...*, op. cit., p. 59.

(...) E' importante per entrambe le grandi componenti della cultura occidentale acconsentire ad un ascolto, ad un rapporto di scambio anche con queste culture. È importante accoglierle nel tentativo di una correlazione polifonica, in cui esse si aprano spontaneamente alla complementarità essenziale di ragione e fede".<sup>46</sup>

Il messaggio cristiano partecipa della polifonia religiosa e culturale che anima la vita sociale ed accetta di misurarsi col "disordine" della libertà guadagnata contro la legge naturale. Quale sia il mezzo pastorale con cui la dottrina della fede possa al meglio dialogare col mondo laico, senza rinnegare l'autenticità della Rivelazione, è da Ratzinger chiarito con la rivendicazione di una sana 'prossimità' tra la dottrina della fede cristiana e la teoria della democrazia liberale, con una prossimità che è favorita da una ragione ch'abbia però assunto il compito di perseguire il fine del bene comune<sup>47</sup>.

Nell'età post-secolare, tra la filosofia politica e la tradizione religiosa può darsi, secondo Habermas e Ratzinger, una "disponibilità ad apprendere" da cui può derivare una proficua complementarità di posizioni che, se non a una convergenza risolutiva di vedute, può preludere ad una rivisitazione metodologica del dibattito tra ragione democratica e verità di fede. La secolarizzazione di matrice illuministica sarebbe così superata da un'apertura collaborativa tra credenti e non credenti nella sfera pubblica, in un mutuo apprendimento che appiani i motivi oppositivi tra laici e cattolici e configuri nuovi assetti di dialogo che non siano ipotecati, con pendenze pregiudicanti dall'una o dall'altra parte, dalla presunzione di rivelare verità definitive sulla vita o di interpretare la complessità del reale conformemente ad esse. Non è difficile trarre da tali premesse – fin troppo ottimistiche – alcuni motivi di perplessità circa l'obliqua fondazione di un'*etica senza verità*, con la preoccupazione di vedere la religione livellata a labile agnosticismo in bilico tra due istanze aberranti, quella del naturalismo e quella del moralismo, con il valore della *giustizia* ridotto a mera funzione di *legalità* e il principio del *bene comune* travisato con la muta somma degli *utili individuali*.

L'approssimarsi delle posizioni, nel generare un benevolo movimento di reciprocità dialogica, orienta la riflessione, mai del tutto esaurita, sulla via non confessionale in cui si possono aggiornare ogni volta i rapporti tra

---

<sup>46</sup> J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco... op. cit.*, p. 81.

<sup>47</sup> E' il caso di annotare che nella *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI è tra l'altro data la definizione a oggi più chiara ed acuta del principio del 'bene comune', che è uno dei pilastri della Dottrina Sociale della Chiesa Cattolica. Cfr. Benedetto XVI, *Lettera Enciclica Caritas in Veritate, Introduzione*, par. 7, p. 9, Città del Vaticano 2009.

Stato e Chiesa, una via lungo la quale non può mai darsi che la sanzione ecclesiastica inibisca il dissenso politico, sebbene possa essere legittimamente auspicata – come i due interlocutori fanno – una ‘segnalazione’ delle condotte politiche ai principi etici additati dalla religione. Con questo, non è difficile comprendere il motivo per cui tale reciprocità di riguardi non sia stata del tutto accolta dai giuristi costituzionalisti, che vedono compromessa l’autonomia dell’agire politico dall’intervento esterno di un giudizio di valore formulato in ossequio a verità trascendenti comunque non generate dalle strutture e dagli organi immanenti allo Stato costituzionale democratico<sup>48</sup>.

## 6. La laicità europea e i diritti umani

La sfida attuale della laicità europea è determinare l’*ubi consistam* della democrazia. Essa ci riuscirà soltanto quando avrà risposto alla domanda etica: “Di che cosa parliamo quando parliamo di diritti umani?”

L’incontro di Habermas e Ratzinger può suggerire una modalità di comprensione filosofica e culturale che invita tanto i laici quanto i credenti ad avviarsi, con fiducia, sulla via dell’intendimento reciproco, calibrando toni e linguaggi alla cogenza produttiva del convenire *secundum rationem*, modulando le distanze tra libertà e rispetto con proposte ragionevoli di accordo sulle regole interlocutorie più adeguate a contenere gli ‘eccessi’ che potrebbero alterare la memoria storica e i progetti giuridici entro cui, invece, ritrovano posto, per darvi senso, le libertà religiose e politiche degli individui nella migliore forma di convivenza civile ad oggi sperimentata, quella democratica. Non è un dialogo facile e i suoi esiti non sono scontati.

È noto che il riconoscimento dei diritti umani è dovuto transitare – anche questo la storia insegna – per circostanze socio-politiche in cui la prossimità tra fede e ragione era arroventata dalla violenza scaturente dai reciproci attriti del fanatismo religioso e dell’intolleranza politica. Di mezzo ci sono la giustizia e il diritto, ossia i diritti dell’uomo e l’equità secondo dignità; di mezzo c’è la ‘descrizione’ giuridica della dignità e della libertà umana, ossia la positivizzazione universale dei diritti umani.

Ciò induce a osservare che il futuro della democrazia nell’Occidente globalizzato è, nel migliore dei casi, segnato da vettori costituzionali che si scompongono e ricompongono in uno scenario interculturale. Habermas

---

<sup>48</sup> G. Zagrebelsky, *Contro l’etica ... op. cit.*, p. 20.

annota: “E’ anche nel proprio interesse, per lo Stato costituzionale, trattare con rispetto tutte le fonti di cultura da cui si alimentano la coscienza normativa e la solidarietà dei cittadini.”<sup>49</sup> La violenza esplode dove lo spazio democratico s’interrompe per carenza di agire comunicativo e si genera il ‘vuoto’ terroristico; laddove la zizzania dell’esclusività ideologica e confessionale mette radice tra diritti che sono stati giustapposti e non ricomposti su presupposti etici comuni. E se Ratzinger riconosce che “come ultimo elemento del diritto naturale, che vuole essere il più profondamente possibile un diritto razionale – almeno nell’età moderna – sono rimasti i diritti umani”, subito precisa che i diritti umani “non sono comprensibili senza presupporre che l’uomo in quanto tale, semplicemente per la sua appartenenza alla specie umana, sia soggetto di diritti, che il suo essere stesso comporti valori e norme che devono essere individuati, ma non inventati.”<sup>50</sup>

Nel disegno costituzionale della società odierna si profilano le condizioni positive con cui realizzare, in modo pacifico, il "compromesso delle possibilità". Laddove la democrazia è garantita da un dispositivo normativo di inclusione e di integrazione dei valori etici e delle procedure comunicative, si può pensare di perimetrare una cornice costituzionale in cui religione e politica s'esercitino nella ricerca di un mutuo equilibrio. Si tratta di poter realizzare il dialogo come pratica aperta e progressiva della coesistenza storica che, assumendo il meta-valore della coabitazione pluralistica delle istanze etiche, esprime finalmente la produttività del “diritto mite” negli Stati costituzionali, per sottrarre le esigenze della religione e della politica alla conflittualità apocalittica che mortifica la sfera pubblica.<sup>51</sup>

Se la formulazione stessa dei diritti e delle libertà è una variabile condizionata dalla contingenza sociale e culturale, nella sintesi guadagnata da maggioranze democraticamente legittimate dentro allo Stato di diritto, la sfida resta il trovare delle ragioni irresistibili con cui rifondare una *base inclusiva* dei diritti fondamentali, senza uscire dalla prospettiva dell’emancipazione costitutiva di cittadinanza che fu inaugurata dalle dichiarazioni dei diritti formulate all’indomani della Rivoluzione americana del 1776 e della Rivoluzione francese del 1789. Si tratta semmai di continuare a ragionare – partendo dai due costituzionalismi

---

<sup>49</sup> J. Habermas, *Quel che il filosofo laico...*, op. cit., pp. 58-59.

<sup>50</sup> J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco...* op. cit., pp. 75-76.

<sup>51</sup> G. Zagrebelsky, *Il diritto mite...*, op. cit., pp. 11-12.

diversi, il nordamericano e il francese – sulla necessità di definire un *medium* giuridico europeo che, scongiurando nelle società tanto la deriva nazionalista e totalitaria quanto la violenza anarchica e terroristica, dia respiro e senso alla costituzionalizzazione dei diritti, riconoscendoli e non creandoli. È una sfida ancora attuale che interpella, evidentemente, la responsabilità morale dei filosofi e dei giuristi, pronipoti sì dell'Illuminismo, ma eredi della tradizione greco-romana e giudaico-cristiana.<sup>52</sup>

L'esperienza quotidiana vissuta nella dimensione personale e comunitaria – tanto nelle circostanze comunicative immediate dello scambio verbale intersoggettivo quanto nelle relazioni diplomatiche e nelle dinamiche interculturali – insegna che ci si può accordare sui modi e sui tempi del dialogo, ma correre il rischio di non intendere il messaggio dell'altro e, dunque, non capire ciò su cui si dialoga. È un fenomeno che può essere facilmente rappresentato come amplificato nello scenario globale interculturale. Quale atto fondi e giustifichi i diritti dell'uomo, per cui si possa loro riconoscere i caratteri definitivi di essenzialità e permanenza auto-rigenerativa deducibili dalla natura razionale dell'uomo stesso, resta difficile immaginarlo senza tentare quantomeno una correlazione tra il sistema epistemico della filosofia, laicamente intesa, e quello delle elaborazioni teologiche, come quella cristiana. Se tale tentativo dovesse essere eluso, perché ritenuto impraticabile o impossibile, l'istanza etica di una determinazione giuridica dei diritti umani vedrebbe negate tanto le ragioni della religione quanto quelle della politica ed entrambe sarebbero condannate all'attualità inconcludente. La plausibilità di una risposta verrebbe in aggiunta sacrificata all'iniquità del potere.

Alla laicità europea spetta rispondere con la responsabilità che, conquistata in nome della libertà, può essere rivendicata come autonomia di pensiero e di azione nell'aporetica neutralità dello spazio pubblico. Ma l'urgenza della risposta non induca a dimenticare – per dirla con Pietro Scoppola – che “la laicità è un guscio vuoto se non è innervato da forti esperienze etiche e religiose.”<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Stimoli utili all'approfondimento dei temi dell'emancipazione liberale e dell'eguaglianza democratica in S. Veca, *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Milano 2013.

<sup>53</sup> P. Scoppola, *Cristianesimo e laicità*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari 2005, p. 127.



# I «giorni dell'onnipotenza».

## Luigi Gedda all'appuntamento elettorale del 1952<sup>1</sup>

(Parte prima)

*di Saretta Marotta*

Roma, 21 dicembre 1951. Ai tavoli di uno degli affollati ristoranti di Piazza di Spagna Luigi Gedda, vicepresidente generale dell'Azione cattolica italiana (il presidente è, ancora per poche settimane, Vittorino Veronese), siede a pranzo con Guido Gonella, segretario della Democrazia Cristiana.<sup>2</sup> L'incontro, probabilmente organizzato su richiesta del primo, non è che una violenta requisitoria nei confronti dell'operato della Dc a nome della base elettorale cattolica, di cui Gedda si fa interprete e rappresentante. L'avvio della conversazione è però offerto dalle delusioni personali del medico torinese, come la sua mancata nomina al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione (di cui Gonella, che pure l'aveva promessa, si scusa addossandone la responsabilità sul ministro Segni) e soprattutto i frequenti episodi di scavalco della figura del vice presidente dell'Azione cattolica, che è anche presidente dei Comitati civici, a favore di un dialogo diretto tra la Dc e Veronese, cui, secondo Gedda, «spettano altri compiti».<sup>3</sup> Non si tratta solo di una guerra di potere tra i due dirigenti dell'Ac già ai ferri corti, ma del confronto tra due opposte visioni politiche ed ecclesiali. Vittorino Veronese è vicino alla

---

<sup>1</sup> Il presente contributo è estratto dal saggio di Saretta Marotta, *I «giorni dell'onnipotenza». Luigi Gedda all'appuntamento elettorale del 1952*, già in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", XXIII, n. 2/2011, pp. 43-73, e qui in parte riprodotto per gentile concessione dell'Autrice.

<sup>2</sup> Verbale dell'incontro in Archivio storico dell'Azione Cattolica Italiana (d'ora in avanti AACI), fondo Gedda, serie Comitati civici (Cc), sottoserie 5 Raccolta di informazioni riservate, busta 21, fasc. 8. Dopo la morte avvenuta nel 2000, le carte di Luigi Gedda, alcune delle quali utilizzate in via inedita in questo saggio, sono state acquisite dall'Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del movimento cattolico in Italia «Paolo VI» di Roma (d'ora in poi ISACEM) nel febbraio 2002, ma solo di recente sono state rese disponibili alla consultazione. Sulla figura di Gedda, rimandando alle opere principali limitatamente al suo ruolo politico (C. Falconi, *Gedda e l'Azione Cattolica*, Parenti, Firenze 1958; G. Poggi, *Il clero di riserva. Studio sociologico sull'Azione Cattolica durante la presidenza Gedda*, Feltrinelli, Milano 1963; M. Casella, *L'Azione cattolica del tempo di Pio XI e di Pio XII (1922-1958)*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. 1: *I fatti e le idee*, t. 1, Marietti, Torino 1981, pp. 84-101), si segnalano, di prossima pubblicazione per l'editrice AVE e a cura di E. Preziosi, gli atti del convegno ISACEM (Roma, 7-9 marzo 2009) dal titolo *Luigi Gedda nella storia del movimento cattolico italiano del '900*.

<sup>3</sup> Nel biglietto di nomina a vice Presidente, inviato dalla Segreteria di Stato il 22 settembre 1949, era specificato che Pio XII affidava a Gedda «la direzione dell'attività organizzativa» dell'Ac, mentre le funzioni del Presidente generale Veronese venivano limitate a «la parte rappresentativa, culturale e i rapporti internazionali», in AACI, Gedda, serie Azione Cattolica (Ac), b. 10, riportato da A. D'Angelo, *Il disegno politico di Luigi Gedda*, in «Giornale di storia contemporanea», a. XIII (2010), n. 2, p. 32.

concezione degasperiana del partito d'ispirazione cristiana e ne difende l'autonomia rispetto alla gerarchia ecclesiastica: più volte, nel corso dei dibattiti interni alla Presidenza centrale dell'Ac, anche scontrandosi violentemente con Gedda, aveva sostenuto la separazione dell'Azione cattolica dal diretto impegno politico e aveva difeso l'autonomia della Dc nella determinazione della propria strategia politica.<sup>4</sup> Gedda invece, che pure nelle memorie pubblicate pochi anni prima della morte ha descritto il suo ruolo come quello di fedele esecutore (eppure talvolta anche ispiratore) delle crociate politiche di Pio XII,<sup>5</sup> persegue un disegno politico ben diverso. Fin dal 1943, quando da presidente della Gioventù maschile di Azione Cattolica (Giac) aveva indirizzato a Badoglio l'offerta delle «forze dell'Azione cattolica, moralmente sane, di provata fedeltà alla Patria e scevre di passionalità politica» perché fossero «vantaggiosamente impiegate» ai fini della ricostruzione,<sup>6</sup> Gedda aveva sognato l'instaurazione di un ordine civile cristiano, garantito da una classe dirigente cattolica fedele alle direttive papali. A questo scopo egli mirava alla coesione di tutte le forze cattoliche in un fronte comune, quale si era concretizzata in occasione della consultazione del 18 aprile 1948, quando aveva fondato, d'accordo con Pacelli, la potente macchina organizzativa dei Comitati Civici, strumento di mobilitazione elettorale attivo fino alla battaglia sul divorzio del 1974. Questo suo progetto però era stato messo in pericolo dall'esito del referendum costituzionale del 2 giugno 1946 che aveva emarginato larga parte di cattolici, specialmente del sud, di incrollabile fede monarchica e talvolta nostalgicamente fascista. Proprio per la posizione assunta dalla Dc riguardo alla questione istituzionale, con il rifiuto democristiano di riconoscere i movimenti al di fuori dell'arco

---

<sup>4</sup> Cfr. M. Casella, *18 aprile 1948. La mobilitazione delle organizzazioni cattoliche*, Congedo, Galatina 1992, pp. 115-56. Sulla figura di Veronese cfr. R. Fornasier, *Vittorino Veronese. Un cristiano d'avanguardia*, Studium, Roma 2011; *Vittorino Veronese dal dopoguerra al Concilio. Un laico nella Chiesa e nel mondo*. Atti del Convegno di studi promosso da Istituto Jacques Maritain, Istituto Luigi Sturzo, Isacem (Roma, 7-8 maggio 1993), Ave, Roma 1994. Le carte Veronese sono conservate presso l'Archivio storico dell'Istituto Sturzo di Roma (d'ora in poi ASILS).

<sup>5</sup> L. Gedda, *18 aprile 1948. Memorie inedite dell'artefice della sconfitta del Fronte Popolare*, Mondadori, Milano 1998. I manoscritti del diario di Gedda non sono stati ritrovati nel suo archivio personale, forse asportati da qualche suo collaboratore prima dell'acquisizione del fondo da parte dell'ISACEM.

<sup>6</sup> Cfr. T. Sala, *Un'offerta di collaborazione dell'Azione cattolica italiana al Governo Badoglio (agosto 1943)*, in «Rivista di storia contemporanea», 1972, n. 4, pp. 517-33. In piena guerra mondiale, il 3 settembre 1942, Gedda aveva fondato tra l'altro una «Società operaia» incentrata su una spiritualità getsemanica e finalizzata a raccogliere laici che consacrassero la vita, con una dedizione esclusiva la cui metafora era quella di «operaio di Cristo» (assunsero presto infatti la divisa delle «tute blu»), ad un apostolato che pervadesse tutti i gangli della vita pubblica, ma che non disdegnò anche di occupare ruoli centrali di quella politica. L'obiettivo perseguito da Gedda in campo pastorale e politico era dunque quello di una «presenza ecclesiale globale». Cfr. L. Gedda, *Getsemani. Meditazioni per l'uomo d'oggi*, Massimo, Milano 1987.

costituzionale, Gedda aveva cominciato a ritenere il partito di De Gasperi inadeguato a rappresentare l'unità del mondo cattolico e la sua diffidenza era stata inoltre esasperata dal fatto che la Dc si rifiutasse di considerare il sostegno dell'Azione cattolica e dei Comitati civici come vincolante nei confronti delle proprie scelte politiche. La mobilitazione dei Comitati civici aveva dunque anche lo scopo di dimostrare alla dirigenza democristiana come la potenza elettorale dei cattolici potesse in ogni momento essere convogliata su un'opzione alternativa.<sup>7</sup>

Scopo dell'incontro con Gonella non è dunque lo sfogo di rancori personali: al centro del colloquio c'è la strategia politica della Dc, che secondo le dichiarazioni di Gedda già da tempo ha dimostrato di essere insufficiente e deludente. Per il genetista «il paese è stanco della Dc» e anche nel clero si notano «fenomeni di stanchezza e di disgusto» nei confronti del partito. A suo dire, la Democrazia Cristiana ha deluso perché da tempo ha accantonato, come perno della propria propaganda, la lotta anticomunista. Anche le tante concessioni ai partiti laici, come la libertà di stampa «cui si permette di offendere con gravissime calunnie il papa, la Religione e lo stesso partito al governo», unita ad una certa «mentalità liberale» che non permette l'esercizio di un'autorità «forte» da parte dell'esecutivo, hanno abbassato la concezione del partito presso i cattolici e in generale il senso dello Stato presso tutta la cittadinanza. Infine, a questa già grave situazione si aggiungono i numerosi fenomeni di «profittazione» di cui danno prova i dirigenti democristiani ad ogni livello «senza alcun rispetto dell'opinione pubblica ormai adontata».<sup>8</sup> La sfuriata di Gedda avviene non a caso proprio al termine di un anno, quel 1951, che aveva visto un allarmante calo di consensi nei confronti del partito al

---

<sup>7</sup> A questo proposito, si rimanda all'analisi offerta da A. D'Angelo, *Il disegno politico di Gedda...cit.*, pp. 25-40. In una Presidenza generale dell'11 gennaio 1947, Gedda aveva sostenuto: «Mantenere la unità dei cattolici ad ogni costo intorno alla Dc non è possibile; bisogna trovarla in altro modo. La questione istituzionale ha rotto l'unità intorno alla Dc e non si può ricostruire [...] la questione istituzionale è ancora viva. Domani può manifestarsi un nuovo orientamento. In tal caso non si può pensare che queste forze convergano verso la Dc» (AACI, *Gedda*, s. Ac, b. 8, pp. 1-2). Sul rapporto tra mondo cattolico e Dc si vedano, tra gli altri: W. Crivellin, *De Gasperi e Pio XII: la conquista della laicità*, in *Alcide De Gasperi nella storia dell'Italia repubblicana a cinquant'anni dalla morte*: atti del Convegno di studio (Salerno, 28-30 ottobre 2004), a cura di D. Ivone, Editoriale scientifica, Napoli 2006, pp. 77-92; A. Riccardi, *Pio XII e Alcide De Gasperi. Una storia segreta*, Laterza, Roma-Bari 2003; A. Parisella, *Cattolici e Democrazia Cristiana nell'Italia repubblicana. Analisi di un consenso politico*, Gangemi, Roma 2000.

<sup>8</sup> 21 dicembre 1951 - ristorante Ranieri ore 14, pp. 2-3, in AACI, *Gedda*, s. Cc, ss. 5, b. 21, fasc. 8. Le Nuove disposizioni sulla stampa, ddl presentato alla Camera nel giugno 1952, rientravano nel complesso di provvedimenti legislativi «eccezionali», tra cui la legge Scelba contro la ricostituzione del partito fascista e la riforma elettorale del 1953, volti a creare il cosiddetto regime di «democrazia protetta». Gran parte di questi provvedimenti non furono mai approvati o decadde con la nuova legislatura.

governo. In primavera, infatti, si era tenuta la prima consultazione elettorale dopo i risultati del 1948, per il rinnovo delle amministrazioni provinciali e comunali di gran parte dell'Italia centro-settentrionale. La Dc aveva perso un milione e seicentomila voti rispetto a tre anni prima, passando dal 48% al 39% dei suffragi. Ma ciò che aveva destato maggiori preoccupazioni era stata la parallela ascesa delle sinistre e soprattutto dei movimenti a destra dello schieramento costituzionale nati nel 1946, ovvero il Partito monarchico di Achille Lauro ed il Movimento sociale sorto dalle ceneri del Partito fascista repubblicano. Tali risultati avevano messo in allarme il Paese in vista del secondo turno, atteso per la primavera del 1952. Oltre alle amministrazioni del centro-sud, mancavano all'appello soprattutto Roma, Napoli e Bari, città su cui ovviamente si concentrava una particolare attesa.<sup>9</sup> Per questi motivi Gedda aveva chiesto un confronto con Gonella, onde verificare ed eventualmente tentare di condizionare la strategia della Dc in vista del prossimo turno elettorale. Il segretario della Democrazia cristiana, presagendo l'agguato, a precisa domanda tentò di tagliar corto, rispondendo sbrigativamente che il partito avrebbe puntato sugli apparentamenti di lista, sempre escluse tuttavia alleanze con Pci, Psi ed Msi. Gedda, però, non esita a porre obiezioni, ricordando come i precedenti della primavera del 1951, ad esempio la vittoria socialcomunista a Bologna, Mantova e Rovigo, avessero parlato chiaro e ponessero come urgente alla Dc la necessità di stringere accordi anche con forze come l'Msi nelle circoscrizioni più a rischio. Per Gedda persistere nel rifiuto di questa ipotesi sarebbe stata una politica di becero «sansepolcristo democristiano», controproducente perché avrebbe isolato il partito sia a sinistra che a destra. In particolare a suo parere sarebbe stato fondamentale abbandonare l'alleanza con i repubblicani escludendo dal governo Pacciardi e La Malfa, «tipici rappresentanti della Massoneria» e soprattutto invisibili ai monarchici, specialmente del Sud. «Inutile crearsi degli alibi illusori. Le elezioni provinciali deporranno per la realtà dei voti», aggiunge, ricordando l'esempio di Milano dove «i tesserati Dc sono

---

<sup>9</sup> Le elezioni amministrative del '51 avevano adottato un sistema elettorale rinnovato rispetto alle consultazioni del '46, applicando il sistema maggioritario per i comuni al di sotto dei 10.000 abitanti (4/5 dei seggi alla maggioranza contro 1/5 all'opposizione) e quello proporzionale con scrutinio di lista per i comuni più grandi, con possibilità di collegamento tra le liste e ottenimento di un premio di maggioranza pari a 2/3 dei seggi assegnato alla coalizione vincente. Nel 1946 invece adottavano il sistema maggioritario i centri fino ai 30.000 abitanti. Grazie alla riforma elettorale e alle coalizioni realizzate con i partiti di centro, la Dc riuscì, nonostante la forte perdita di consensi, a guadagnare molte amministrazioni comunali prima «territorio» delle sinistre. Tuttavia, la stessa riforma elettorale avrebbe implicato un effetto inverso, ove fosse mancato tale sostegno dei partiti laici alla Dc. Era ciò che si temeva per le amministrative del 1952.

scesi da 15.000 a 5000». Offrendo quindi la mediazione dei Comitati civici per le eventuali trattative con Pnm ed Msi, Gedda raccomanda liste civiche piuttosto che liste col simbolo dello scudo crociato. Ma Gonella oppone un fermo rifiuto a tale strategia, additando tra l'altro come falso che la Dc fosse «diminuita» e sottolineando che alla crisi del partito si era già risposto con «l'eliminazione» dei dossettiani «con i quali era impossibile intendersi perché mancava in essi, involontariamente, la rettitudine».<sup>10</sup> Riguardo alle consultazioni politiche del 1953, inoltre, Gonella rende noti a Gedda i progetti di riforma elettorale, che in quel dicembre 1951 prevedevano un premio di maggioranza alla coalizione di partiti che avesse ottenuto la maggioranza relativa dei voti (e non assoluta, come sarebbe stato poi effettivamente previsto dal testo della legge promulgata il 31 marzo 1953).

## 1. Correre ai ripari

Appena un mese dopo dal colloquio con Gonella ai tavoli del «Ranieri», il 22 gennaio 1952 si consumava la «defenestrazione» di Vittorino Veronese dalla presidenza generale dell'Ac, con la nomina da parte del papa del nuovo presidente generale, individuato appunto in Luigi Gedda, con ben otto mesi di anticipo sui normali tempi di scadenza del mandato.<sup>11</sup> La manovra era cosa a dire il vero già da tempo attesa, a causa delle crescenti difficoltà dell'ex presidente a sintonizzarsi con l'attivismo del suo vice. In un pro-memoria rinvenuto tra le carte Gedda e probabilmente inviato alla Segreteria di Stato all'inizio del '51, il presidente dei Comitati Civici, riferendosi in terza persona alle proprie difficoltà nella gestione «condominiale» con Veronese, richiedeva un provvedimento che ponesse una soluzione definitiva:

---

<sup>10</sup> 21 dicembre 1951.. *cit.*, p. 4. Per i rapporti tra Democrazia Cristiana e movimenti monarchico e missino cfr. R. Setta, *La Dc e i partiti di destra*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, a cura di F. Malgeri, vol. VI, Il Poligono, Roma 1981, pp. 187-229. Riguardo alla corrente dossettiana si veda il recente contributo di E. Galavotti, *Cronache di Rossena*, in «Cristianesimo nella storia», a. XXXII (2011), n. 2, pp. 563-731.

<sup>11</sup> Veronese accomiatandosi affidò al mensile dell'Ac quasi un testamento spirituale, raccomandando, tra le altre cose, il primato dello spirituale, come «bussola sicura di ogni scelta», e il servire la Chiesa, i suoi pastori ed il papa con «purezza d'intenzioni e generosità di sacrificio», guardandosi «dalle alleanze con coloro che vogliono invece servirsene». Amarissimo infine il saluto al suo successore: «A Luigi Gedda l'augurio che egli sia per l'ACI il presidente generale che il papa domanda» (*Il saluto di Veronese all'ACI*, in «Iniziativa», anno V, n. 1-2 gennaio – febbraio 1952, p. 4). Sollevato dall'incarico per l'Azione cattolica, Veronese diresse da segretario generale il Comitato permanente per i Congressi internazionali dell'apostolato dei laici fino al 1958. Presiedette il III Congresso internazionale svoltosi nel 1967 all'indomani del Concilio Vaticano II, a cui aveva partecipato come uditore laico. Entrato già nel 1952 nell'Executive Board dell'UNESCO, ne divenne direttore generale dal 1958 al 1961. È morto nel 1986.

ha ritenuto suo dovere di esporre obiettivamente la situazione nella quale si trova a lavorare, chiedendo rispettosamente ed a scarico di coscienza di essere messo in grado di assolvere, con piena efficacia, il suo mandato già di per sé molto arduo per la rapida evoluzione dei problemi politici nazionali ed internazionali e per il lento processo di sensibilizzazione e di unificazione delle forze cattoliche.<sup>12</sup>

Col pretesto di un nuovo incarico, Veronese venne dunque scavalcato per far posto all'uomo nelle cui mani si sarebbero concentrate, in quell'anno, la direzione dell'Azione cattolica e dei Comitati civici.<sup>13</sup> La nomina anticipata di Gedda al vertice dell'associazione rientrava infatti nel piano di «strategie» allestito dal pontefice per preparare l'Italia, e soprattutto l'elettorato cattolico, al voto amministrativo della primavera di quell'anno. Una «corsa ai ripari» avviata già con il radiomessaggio del Natale del 1951, in cui il papa aveva dichiarato che la Chiesa non era «a casa sua in nessuna delle due parti del mondo, anche se in una, l'Occidente, poteva operare liberamente»,<sup>14</sup> e soprattutto con l'appello lanciato il 10 febbraio 1952 ai cattolici romani per una «crociata per un mondo migliore», di cui padre Lombardi, il «microfono di Dio», si fece subito paladino e che a molti apparve come un'indebita intromissione nella vita politica italiana.<sup>15</sup> I risultati delle consultazioni amministrative per Pio XII avevano costituito infatti la dimostrazione del rafforzamento del comunismo nel Paese. Anche se la Dc aveva ottenuto, grazie alla nuova legge elettorale, numerosi e anche importanti comuni, come Torino, Genova, Firenze e Venezia, prima in mano alla sinistra, per la Santa Sede il quadro politico

---

<sup>12</sup> Documento in AACI, *Gedda*, s. Ac, b. 10, riportato da P. Trionfini, *L'Azione Cattolica e la politica negli anni della presidenza di Luigi Gedda*, in *Storia dell'Azione Cattolica. La presenza nella Chiesa e nella società italiana*, Atti del Convegno promosso dall'ISACEM (Roma-Assisi, settembre-ottobre 2004), a cura di E. Preziosi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 211. Gedda già nel febbraio 1948 aveva fatto avere in Segreteria di Stato un memorandum simile in cui, riferendosi all'offerta fatta a Veronese di essere candidato al secondo posto nella lista nazionale democristiana, chiedeva che lo si incoraggiasse autorevolmente ad «accettare l'invito della Dc per il bene dei cattolici italiani, chiedendogli le dimissioni dalla Presidenza Generale dell'ACI». (AACI, *Gedda*, s. Cc, b. 3, f. 15, cit. in A. D'Angelo, *Il disegno politico di Luigi Gedda... cit.*, p. 31).

<sup>13</sup> Sui problemi connessi alla contemporaneità delle cariche di Gedda come Presidente dell'Ac e dei Cc si rimanda ai due documenti citati in chiusura di questo saggio.

<sup>14</sup> *Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII*, vol. XIII, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1955, pp. 422-3. La lettera di risposta di De Gasperi del gennaio '52 è in *De Gasperi scrive. Corrispondenza con capi di Stato, cardinali, uomini politici, giornalisti, diplomatici*, a cura di M.R. Catti-De Gasperi, Morcelliana, Brescia 1974, vol. I, p. 113.

<sup>15</sup> Cfr. G. Zizola, *Il «Microfono di Dio»: Pio XII, padre Lombardi e i cattolici italiani*, Mondadori, Milano 1990 e A. Riccardi, *Roma «città sacra»? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo*, Vita e pensiero, Milano 1979, pp. 358-90. Il discorso di Pio XII sulla «crociata per un mondo migliore» è ne «La Civiltà Cattolica», 1952, I, pp. 357-62.

restava allarmante. Preparare dunque le amministrative del '52, che contemplavano anche il rinnovo del Campidoglio, era un affare che necessariamente doveva coinvolgere la Chiesa, non solo per il valore simbolico di Roma, città del papa e «città sacra», ma perché il voto costituiva quasi un'anteprima delle elezioni politiche del '53. I Comitati civici e l'Azione cattolica di Luigi Gedda avrebbero potuto riuscire in ciò in cui la Dc stava fallendo e Pacelli vedeva nel genetista torinese l'uomo forte che avrebbe potuto condurre saldamente l'Ac al servizio del papa e soprattutto della causa anticomunista, accordandosi alle manovre di quel «partito romano», capeggiato da mons. Ronca e padre Lombardi, che stava avviando contatti di avvicinamento a quella che riteneva essere la «destra sana» del Paese, ovvero monarchici e missini, contestando il fatto che la Dc fosse l'unica scelta possibile.<sup>16</sup>

Già la crisi governativa del luglio 1951 infatti aveva acuito la delusione dell'elettorato cattolico e aveva spinto alcuni ambienti propri del cattolicesimo organizzato a rivendicare un ruolo attivo nelle decisioni politiche da adottare.<sup>17</sup> Il 7 agosto 1951, il vice presidente dell'Azione cattolica aveva dichiarato ne «Il Quotidiano», rivista ufficiosa dell'Ac:

I Comitati Civici [...] pur non essendo un partito, si riservano il diritto di critica perché, avendo fortemente lavorato, non desiderano di vedere compromesso il frutto del loro lavoro [...] arbitrario, anzi, ridicolo il pensiero che i Comitati Civici vogliano soppiantare la Democrazia Cristiana, quando proprio si ebbe cura di precisare che i Comitati Civici, i quali raccolgono molti elementi non iscritti a partiti politici, non solo a loro volta un partito politico. Ma fra questa idea e quell'altra che i comitati civici non abbiano un proprio pensiero sulla situazione in atto oppure che siano condannati al silenzio, molto ci corre.<sup>18</sup>

La campagna elettorale del 1952 dunque era cominciata all'interno delle file dell'associazionismo cattolico molto presto. Da luglio a ottobre 1951 la presidenza generale dell'Azione cattolica aveva inviato mons. Mario Ciarrocchi, vice assistente ecclesiastico dell'Unione Uomini, a visitare tutte le diocesi dell'Italia centro-meridionale, cioè quelle in cui ancora si

---

<sup>16</sup> Sugli interventi di Pio XII nella politica italiana si vedano i giudizi di C. Falconi, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia*, Einaudi, Torino 1956 e D. Settembrini, *La Chiesa nella politica italiana (1944-1963): alle origini del compromesso storico*, Rizzoli, Milano 1977. Sulle manovre di Mons. Roberto Ronca cfr. A. Riccardi, *Il «partito romano» nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Morcelliana, Brescia 1983 e Id. *Il «partito romano». Politica italiana, Chiesa cattolica e Curia romana da Pio XII a Paolo VI*, Morcelliana, Brescia 2007.

<sup>17</sup> Sulla crisi di luglio e le conseguenti reazioni nel mondo cattolico cfr. F. Malgeri, *Storia della Democrazia cristiana*. Vol. II: *De Gasperi e l'età del centrismo (1948-1954)*, Cinque Lune, Roma 1989, pp. 124-130 e pp. 141-6.

<sup>18</sup> L. Gedda, *Zodiaco di Agosto*, ne «Il Quotidiano» del 7 agosto 1951.

doveva votare per le amministrative, con lo scopo di attivare in ciascuna diocesi, con l'accordo dei vescovi, delle scuole di «educazione civica» per sacerdoti, religiosi e religiose, perché il clero collaborasse attivamente alla preparazione elettorale. Si trattava di un progetto di propaganda specializzata che avrebbe dovuto ricondurre ad unità i cattolici attorno al partito democristiano, scongiurando soprattutto le tentazioni di voto comunista, ma anche l'astensionismo e la dispersione dei voti. Fissata la data del 25 maggio 1952 per la consultazione elettorale, i preparativi s'intensificarono, i propagandisti furono convocati a Roma in convegno e ad essi parlò anche Gedda, che li istruì sul materiale preparato dal Comitato civico nazionale. L'intera campagna costò circa due milioni e mezzo di lire, fornite per la maggior parte dai Comitati civici. Al termine della sua «missione», mons. Ciarrocchi, inviando la relazione finale, pur rilevando il successo della campagna, lamenterà però che «chi ne è uscita sconfitta da queste elezioni è stata la Chiesa». Il clero aveva dovuto infatti letteralmente scendere in campo, imponendo l'obbligo di andare alle urne, condannando la dispersione dei voti e orientando gli elettori «a votare non solo per il partito in possesso delle migliori garanzie... ma addirittura per la Dc». Una condotta che si era resa necessaria per evitare mali peggiori, ma che per l'assistente dell'Unione Uomini «non vuol dire che dovrebbe essere sempre così»: «non sarebbe desiderabile - scriveva il prelado - che in seguito la Chiesa, come tale, pur dando le direttive generali, fosse sempre meno costretta ad intervenire direttamente come finora ha dovuto sempre fare?». Interessante è soprattutto l'analisi offerta da Ciarrocchi riguardo ai sentimenti degli elettori, nei quali rilevava uno scarso attaccamento alla democrazia e la nostalgia di un «potere forte», quasi dittatoriale, che necessariamente li induceva a una disaffezione nei confronti della Dc:

Se da un punto di vista ideologico abbiamo avuto ancora una forte maggioranza anticomunista, da un punto di vista metodologico occorre quasi registrare la vittoria della dittatura anziché della Democrazia. [...] Pare che il nostro popolo abbia paura della vera democrazia, pare che non riesca a vivere democraticamente [...] un tale stato d'animo si riscontra anche nel Clero e in certi ambienti di cattolici anche organizzati. Parlano questi di «uno Stato forte», ma in quel forte molte volte si vuol vedere «lo Stato autoritario e dittatoriale».<sup>19</sup>

La Chiesa si è impegnata a fondo e «con tutti i mezzi» per far votare la Dc, utilizzando però una propaganda in senso prevalentemente negativo,

---

<sup>19</sup> M. Ciarrocchi, *Relazione generale della propaganda fatta a favore del clero e delle religiose in preparazione alle elezioni amministrative. Rilievi e proposte*, in AACI, Gedda, s. Cc, busta 12, fasc. 4.



ovvero chiedendo il voto democristiano come unica alternativa valida a scongiurare la vittoria del comunismo. Tuttavia di fatto la Democrazia cristiana da sola non aveva ottenuto che una piccola affermazione nei confronti dei voti totalizzati da tutti gli altri partiti. Altri partiti «per nessuno dei quali – precisava Ciarrocchi – il cattolico formato avrebbe potuto votare sotto pena di peccato». Anche il successo elettorale del Movimento sociale e dei monarchici, quindi, costituiva una grave sconfitta per la Chiesa.

## 2. La Dc secondo Gedda

In una relazione dattiloscritta dell'estate del 1951, Gedda aveva illustrato ai dirigenti periferici dei Comitati civici la «situazione politica e religiosa in Italia» dopo le elezioni amministrative della primavera di quell'anno. Il suo commento era stato amaro:

Anche questa volta l'apparato cattolico ha fortemente puntato sulla Dc, facendo in modo che questo partito potesse “salvare la faccia”, e cioè nascondere la notevole diminuzione dei suffragi mediante la conquista di molti comuni. [...] il fronte dei voti democristiani non è un fronte solido, perché solo in parte composto di elettori convinti. La maggioranza degli elettori democristiani sono tali per obbedienza, o per compiacenza verso l'apparato cattolico, oppure sono degli spaventati che ancora vedono nella Dc una difesa contro il comunismo. Siccome le vicende politiche sono alterne, si potrebbe pensare ad una riconquista dell'opinione pubblica da parte della Dc. Però chi conosce da vicino questo partito sa troppo bene che esso non possiede né risorse di idee, né la validità di metodo, né riserva di uomini tali da potersi riprendere. La navigazione politica della Dc è una navigazione di piccolo cabotaggio che si trascina ansimando da un giorno all'altro, da un problema all'altro, mentre solo concezioni vaste, organiche, nuove e coraggiose potrebbero opporsi alla marea montante del comunismo.<sup>20</sup>

Sono parole che sintetizzano significativamente il punto di vista di Luigi Gedda nei confronti della Democrazia cristiana, opinioni a suo dire diffuse anche tra clero ed elettorato.<sup>21</sup> Per lui il problema del partito democristiano consisteva soprattutto in quella sorta di «complesso di inferiorità» che i dirigenti della Dc nutrivano nei confronti dell'antifascismo e, di

---

<sup>20</sup> Situazione politica e religiosa in Italia, in AACI, *Gedda*, s. Cc, ss. 5 raccolta informazioni riservate, b. 21, fasc. 8.

<sup>21</sup> Numerose le lettere di laici e clero, persino vescovi e dirigenti locali di Ac, che lamentavano a Gedda la delusione per un partito da cui non si sentivano più rappresentati. Le lettere sono conservate in AACI, *Gedda*, s. Cc, b. 12, fasc. 4. Tra queste, quella di Mons. Angelo Costa, assistente ecclesiastico della Fuci, che il 12 luglio 1951 aveva scritto: «Nelle recenti elezioni molti hanno ancora dato di malavoglia il voto alla Democrazia cristiana, cioè non tanto per simpatia verso la stessa, quanto per il vuoto che la circonda. Si è soliti dire che tenere il potere logora, ed è vero quando lo si tiene male, mentre è vero il contrario quando lo si sa tenere» (AACI, *Gedda*, s. Cc, b.11, fasc. 2).

conseguenza, nei confronti degli altri partiti che avevano preso parte al Comitato di liberazione nazionale, soprattutto per le sinistre che avevano più attivamente rivendicato il proprio contributo alla Resistenza. Da qui la ritrosia a promulgare leggi eccezionali a sinistra «senza le quali - per Gedda - il comunismo non può essere debellato». Per il fondatore dei Comitati civici i dirigenti Dc «non si pongono il problema di concepire e creare una nuova democrazia specializzata e autorevole come i tempi richiedono» e «il partito, in effetti, non esiste», dilaniato da correnti «che non si preoccupano se non di conservare il potere oppure di conquistarlo», in un gioco di oligarchie senza una base reale da interpellare e a cui rispondere. L'analisi procedeva, spietata, anche addentrandosi nell'esame dei singoli esponenti, considerati «persone mediocri che non il fascismo, bensì i valori della vita corrente avevano messo in disparte» e che conservavano quelle posizioni di potere «per l'abitudine di De Gasperi a scegliere persone che per la loro modesta capacità intellettuale e per la loro arrendevolezza non creassero ostacoli alla sua linea politica». Con questa carenza di materia prima, unita allo «spettacolo indecoroso» delle correnti, il genetista giudicava irreversibile la diminuzione elettorale della Dc, anzi segno premonitore di un progressivo e ben più grave sfaldamento. Il partito veniva dal presidente dei Comitati civici accusato di agire «con metodi demoliberali a sinistra e con metodi autoritari a destra», fallendo palesemente nel compito, giudicato dai cattolici come essenziale, della lotta anticomunista. Tale strategia per Gedda avrebbe portato la Dc a non fare alcun passo a sinistra e a perdere invece ancora più consensi a destra, rendendo il partito «cavallo perdente in un prossimo futuro». In questa situazione, infatti, l'unica certezza restava la solidità del blocco social-comunista, capace di convogliare il 40% dei consensi, come dimostrato nella prova della primavera del 1951. Dato il contesto, l'Azione cattolica aveva quindi il «dovere di intervenire», forte dei «milioni di voti» che aveva la capacità di dirigere. Gedda prospettava perciò tre diverse soluzioni che avrebbero potuto risolvere la crisi del partito. La prima poteva consistere nella sua riforma interna, ma ciò nell'analisi geddiana veniva immediatamente scartato come impossibile sia per la ristrettezza dei tempi, sia per la ritrosia dei dirigenti, De Gasperi in primis, ad abbandonare le proprie posizioni di potere.<sup>22</sup> Una seconda soluzione

---

<sup>22</sup> «Gli attuali dirigenti della Dc non considerano neppure di lontano la possibilità di una loro sostituzione e mentre sono fra loro ostili, sarebbero certamente concordi nel difendere con tutti i mezzi (compresi quelli antidemocratici) i posti che hanno conquistato. [...] De Gasperi si considera inamovibile ed opera in questo senso» in *Situazione politica e religiosa in Italia...*, cit.

avrebbe dovuto dar vita ad un secondo partito «ufficioso cattolico», ma a questo progetto Gedda è costretto momentaneamente a rinunciare, almeno a parole:

La creazione di un secondo partito cattolico mi sembra che debba essere scartata perché porterebbe a sguarnire i quadri dell'Azione cattolica, già molto provati negli ultimi anni, dove il ceto dirigente non può essere improvvisato; ma anche per una ragione psicologica, cioè per la scarsa agilità mentale dei nostri i quali considererebbero traditore chi si accingesse ad un'impresa del genere.

Rimaneva quindi la terza soluzione, a cui secondo Gedda era «pervenuta gran parte della curia vaticana» e progetto per il quale egli stesso nei mesi successivi si sarebbe battuto: «convenzionare ai principi concordatari i partiti anticomunisti che subentreranno, almeno in parte, alla Dc». Il riferimento è ovviamente ai movimenti monarchico e missino, la cui pregiudiziale costituzionale veniva da Gedda volentieri accantonata purché essi non avessero obiezioni riguardo al rispetto dei patti Lateranensi. Naturalmente, si trattava di una strategia che avrebbe riscontrato parecchie opposizioni «psicologiche» e che perciò avrebbe dovuto essere «vagliata e convenzionata caso per caso in ogni circoscrizione elettorale, con lavoro accorto e paziente». Interessanti, a questo proposito, le parole con cui Gedda dimostra di aver previsto, o attraverso cui perlomeno non nasconde di auspicare, la prossima nomina alla presidenza generale dell'Ac:

il Comitato Civico potrebbe farsi promotore di un fronte italiano al quale la Democrazia cristiana dovrebbe aderire ed al quale bisognerebbe ottenere l'adesione degli altri partiti anticomunisti, vincolandoli ad un programma di rispetto del concordato. Un'ipotesi da perseguire solo nel caso che clero, Azione cattolica e Comitati civici formassero un blocco assolutamente solidale, specie nei confronti della Dc. [...] richiederebbe una perfetta solidarietà da parte della gerarchia e l'effettivo comando unico dell'Azione cattolica e dei Comitati civici, risolvendo una volta per tutte quei motivi di usura che rendono così difficoltoso, oggi, il cammino e che si prestano alle speculazioni dei malintenzionati, ovvero di certi democristiani i quali come è noto speculano su tutti i motivi che valgono a incrinare lo schieramento cattolico.

Proprio la condizione dell'estrema compattezza delle forze dell'attivismo cattolico si rivelerà determinante ai fini della riuscita, o viceversa del naufragio, della strategia che Gedda e Pio XII imporranno De Gasperi in occasione delle consultazioni amministrative di Roma, durante i giorni della tentata «operazione Sturzo».



## Franca Falcucci e la ‘buona politica’ per la scuola

di Rosa Santomauro

“Lui folgorante in solio vide il mio genio e tacque; (...) vergin di servo encomio e di codardo oltraggio, sorge or commosso al subito sparir di tanto raggio (...)”

Così il Manzoni ne *Il cinque maggio* commemorava la scomparsa di Napoleone Bonaparte, un grande caduto in disgrazia. Similmente la stampa ha dato notizia il 4 Settembre 2014 della dipartita della signora Franca Falcucci, senatrice della Repubblica Italiana, decretandole onori e meriti per il suo impegno di Ministro dell’Istruzione, in carica dal 1 Dicembre 1982 al 28 Luglio 1987 per i governi Fanfani V, Craxi I e II e Fanfani VI.

Gli stessi rotocalchi, che in quegli anni avevano sottolineato la sua incapacità a realizzare le riforme, facendole la guerra, fomentati anche da “certa” politica contraria al suo operato, hanno dovuto esprimere accenti più sinceri e di stima, per il ruolo di avanguardia esercitato nel mondo della scuola, ora che la stessa sembra destinata a ritornare indietro di decenni.

Donna riservata, oserei dire semplice, ma di quella semplicità che deriva dalla frequentazione della Parola, non ha amato imporsi al *jet set* partecipando a *talk show* o programmi meramente rappresentativi, dove appare il personaggio e non la persona. Eppure, Franca Falcucci è stata la prima donna ad occupare la poltrona di Viale Trastevere; la prima donna Ministro della Pubblica Istruzione, passata alla storia con il *Documento Falcucci* che, redatto nel 1974 quale relazione dei lavori svolti dalla “Commissione parlamentare sui problemi scolastici degli alunni handicappati”, da lei presieduta nel corso della VI Legislatura del Governo Moro, prese per l’appunto il suo nome e pose le fondamenta per la legge n. 517 del 1977 sull’integrazione dei bambini e dei ragazzi con disabilità nelle scuole italiane.

La Falcucci è stata attivissima dirigente nell’organizzazione europea delle donne democratiche cristiane. Si è battuta con fervida convinzione per l’emancipazione femminile e per il riconoscimento dei diritti civili e politici e per la piena dignità della donna. Convinta europeista, si è sempre

impegnata sui temi della pace. La sua giovinezza trascorsa nell'associazionismo cattolico le aveva forgiato l'animo predisponendolo all'ascolto dell'altro, a svolgere il suo servizio con dedizione, con rigore, convinta che ogni minuto, ogni attimo della propria vita si debba spendere non al solo scopo di beneficiare se stessi, ma aiutando gli altri. Da adulta, ha promosso il movimento femminile democristiano di cui hanno fatto parte, tra le altre, Rosa Russo Iervolino e Rosy Bindi, battendosi perché alle donne venisse, nel mondo della politica, riconosciuto il diritto ad occupare i più alti seggi, privilegio che, fino ad allora riservato ai soli uomini, con tenacia ha poi ottenuto. La Falcucci, che si recava ogni mattina ad insegnare ai propri alunni quanto importante fosse soffermarsi su tutto ciò che ha percorso la vita dell'uomo, soprattutto i grandi cambiamenti e sconvolgimenti storici, li educava a far tesoro del passato e a preparare bene il proprio futuro, al rispetto delle leggi e del vivere civile, aprendone la mente a considerare dell'uomo non solo la corporeità, ma soprattutto la sua essenza. Insegnante, quindi, di Storia e Filosofia, prestata dalla scuola al mondo della politica, ha vissuto l'esperienza in quest'ultima come se fosse un regolare impegno scolastico.

Franca Falcucci è stata una dei pochissimi ministri che partecipava ai convegni dall'inizio alla fine, prendendo perfino appunti. Si recava al ministero con la puntualità che i suoi stessi dipendenti raramente rispettavano. Va anche detto che era uno dei pochi politici che – a quei tempi – sapeva parlare la lingua inglese. Eppure, ha dovuto affrontare tempeste e sommosse di piazza, ordite dagli studenti ormai stufi di attendere riforme che non arrivavano mai. Del resto, erano passati quasi trent'anni, ma il “pianeta scuola” era rimasto ancorato, per quanto concerne programmi didattici ed organizzazione amministrativa, al 1955. Vari erano stati i progetti o i disegni di riforma presentati dai diversi schieramenti politici, ogni volta annegati per mancanza di volontà o perché la scuola non è mai stato considerato il problema più importante del Paese. Intanto, con l'introduzione della DOA (Dotazione di Organico Aggiuntivo), era cresciuto il numero del precariato che, attraverso organizzazioni sindacali vecchie e nuove, cercava una sua collocazione all'interno della scuola. La Falcucci, col suo noto *Documento*, è riuscita a predisporre sia per gli studenti che per i docenti nuove linee di programmazione e di valutazione.

Un estratto di tale *Documento* celebra: “Il superamento di qualsiasi forma di emarginazione degli handicappati passa attraverso un nuovo modo di

concepire la scuola e di attuare la scuola, così da poter veramente accogliere ogni bambino e ogni adolescente per favorire il suo sviluppo personale, precisando per altro che la frequenza di scuole comuni da parte dei bambini handicappati non implica il raggiungimento di mete minime comuni”.

La piena integrazione scolastica di bambini e ragazzi disabili è un’idea in gran parte italiana. Anche grazie alla testimonianza politica di Franca Falcucci, tale pensiero continua a rappresentare una concezione rivoluzionaria della scuola e dell’istruzione, specialmente a fronte delle decine di tentativi, più o meno riusciti, di demolizione portati avanti dai suoi successori.





# Il caso Moro e il logoramento dei rapporti tra i partiti della maggioranza<sup>1</sup>

di Enrico Strina

Il 1978 si apre con il Pci in netta fase critica verso il governo delle astensioni. Il 5 gennaio si incontrano in via privata proprio Aldo Moro ed Enrico Berlinguer, in casa del Consigliere di Stato Tullio Ancora, amico personale del presidente democristiano<sup>2</sup>.

Berlinguer chiede con insistenza la formazione del governo di emergenza, ma Moro dice di necessitare ancora di tempo e risponde al segretario comunista che intanto è possibile far entrare il Pci dentro una nuova maggioranza parlamentare. La trattativa prosegue comunque in quelle settimane (nonostante anche qualche inserimento da oltreoceano, come dimostra la dichiarazione del Dipartimento di Stato americano del 12 gennaio in cui si ribadiva l'opposizione statunitense all'accesso al potere da parte dei comunisti<sup>3</sup>) ed il Pci arriva al Comitato centrale del 26-28 gennaio con una nuova proposta: il 26 parla in apertura il segretario che cerca un altro strappo. Berlinguer propone ancora il governo di emergenza, ipotizzando addirittura l'esclusione della Dc, potendo contare (a fasi alterne, come conferma Chiaromonte<sup>4</sup>) sull'appoggio di Psi, Pri e Psdi.

Nonostante alcuni passi avanti (come l'approvazione della legge 382 sulle autonomie locali), il governo delle astensioni sta fallendo proprio per le resistenze democristiane su alcuni punti (tra cui il bilancio dello Stato per il '78, la riforma della polizia e delle pensioni):

*ove si giungesse ad una situazione di stallo provocata da un prolungato irrigidimento della Dc (...) sarebbe opportuno che la Dc non si opponesse a che si formi un governo per iniziativa dei partiti che hanno chiesto un cambiamento del quadro politico, sulla base di un programma concordato tra tutti i partiti democratici<sup>5</sup>.*

---

<sup>1</sup> Il presente contributo è estratto dalla Tesi di laurea in Storia della politica italiana, dal titolo *Enrico Berlinguer e i Cattolici (1972-84)* discussa da Enrico Strina nell'a. a. 2008 – 2009 presso l'Università degli Studi Roma Tre (Facoltà di Scienze Politiche, Corso di laurea in Relazioni internazionali, Relatore Prof. Renato Moro; Correlatore Prof. Luigi Goglia), già pubblicata in formato kindle da Amazon nel 2013, e qui in parte riprodotta per gentile concessione dell'Autore.

<sup>2</sup> L. Barca, *Gli incontri segreti con Moro*, in *Enrico Berlinguer*, Roma 1985, pp. 95-107.

<sup>3</sup> F. Barbagallo, *Enrico Berlinguer*, Roma 2006, p. 317.

<sup>4</sup> G. Chiaromonte, *Le scelte della solidarietà democratica. Cronache, ricordi e riflessioni sul triennio 1976 – 1979*, Roma 1986, p. 97.

<sup>5</sup> *Berlinguer: dare al Paese un governo di emergenza per fronteggiare una crisi di gravità eccezionale*, in *L'Unità*, 27 gennaio 1978, p. 1.

L'interesse di Berlinguer e del gruppo dirigente del Pci è di evitare le elezioni anticipate, potendo anche arrivare quindi a questo governo, in cui la Dc diventi la parte d'appoggio esterna di un nuovo governo programmatico, come espletato nel nono paragrafo della lunga relazione al Cc: la volontà alla base è sempre quella, cioè di non rompere il tentativo unitario, pur cambiandone l'ordine dei fattori<sup>6</sup>.

Berlinguer si reca privatamente un'altra volta da Tullio Ancora per vedere Moro il 16 febbraio (il giorno precedente il segretario del Pci si era consultato con Craxi, uscendone soddisfatto)<sup>7</sup>. È l'ultimo incontro privato tra i due, e Moro sembra quasi averne coscienza: rimprovera infatti al collega comunista di essere venuto senza scorta, accompagnato solo da Luciano Barca<sup>8</sup>. Le posizioni politiche dei partiti sono note a tutti ed oramai tutte le forze (tranne il Pli), sono alla ricerca di un nuovo governo da allargare anche al Pci. Berlinguer chiede a Moro di impegnarsi personalmente presso i gruppi parlamentari della Dc per arrivare almeno all'ingresso del Pci nella maggioranza; Moro chiede ancora calma ma alla fine acconsente alle richieste del segretario comunista. Tutta questa pressione esercitata sul presidente democristiano rende evidente come Aldo Moro fosse ritenuto l'unico personaggio capace di poter tirare le fila di una Democrazia cristiana divisa storicamente tra le sue correnti. Come infatti conferma Craveri<sup>9</sup>, il presidente Dc era l'unico ad avere la caratura morale per riuscire nell'impresa di dialogare con tutte le componenti del suo partito.

La politica dei “piccoli passi” di Aldo Moro si rispecchia e si traduce anche in questa che è l'ultima prova politica della sua capacità di mediatore: si giunge in effetti al voto comunista di fiducia al nuovo governo Andreotti senza che si arrivi alla creazione di un governo in coabitazione con i comunisti. Anche il voto sul governo sarà però in bilico fino alla mattina del pronunciamento delle camere.

L'11 marzo infatti Giulio Andreotti si recava al Quirinale per la firma della nuova lista dei ministri: era una lista che i comunisti ritennero “desolante” (tra i ministri incaricati vi erano Forlani agli Esteri, Cossiga all'Interno, Bonifacio a Grazia e Giustizia, Morlino al Bilancio, Malfatti alle Finanze,

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 9.

<sup>7</sup> Cfr. L. Barca, *Cronache dall'interno del vertice del PCI*, Soveria Mannelli 2005, p. 716.

<sup>8</sup> *Enrico, ma perché senza scorta?*, intervista di R. Di Blasi a T. Ancora, in *Enrico Berlinguer*, cit., p. 110.

<sup>9</sup> Cfr. P. Craveri, *La Repubblica dal 1958 al 1992*, Milano 1995, p. 678.

Pandolfi al Tesoro, Ruffini alla Difesa, Donat Cattin all'Industria, Bisaglia alle Partecipazioni statali)<sup>10</sup>, viste le pochissime novità introdotte.

Il governo si presenterà alla Camera per la fiducia il 16 marzo. Il giorno prima, sempre come ci ricorda Barca, Aldo Moro affida di nuovo a Tullio Ancora un messaggio per Berlinguer. Ancora e Barca si incontrano a metà strada tra le loro abitazioni: il messaggio di Moro prega Berlinguer di votare la fiducia per quella mattina. Barca lo legge e non sveglia l'amico-segretario, pronto a consegnarglielo la mattina seguente<sup>11</sup>.

Il 16 marzo 1978 Giulio Andreotti si presenta alle Camere. Fino a poco prima c'era stato un vertice a Montecitorio tra i membri della segreteria del Pci. La notizia del rapimento giunge ad Alessandro Natta, in quel momento in riunione con Berlinguer nell'ufficio dei parlamentari del Pci, da una telefonata di Giorgio Frasca Polara, giornalista e scrittore, all'epoca inviato per "L'Unità" per la politica interna. Natta, seduto vicino a Berlinguer durante la riunione, riferisce a tutti i presenti gli eventi: nessuno vuole crederci, ed il giornalista ripete per tre volte la notizia appena appresa<sup>12</sup>. Il vertice decide di votare la fiducia al governo monocolore Andreotti al fine di dare all'esecutivo la maggior forza possibile. Berlinguer scrive di getto l'intervento che farà in aula poco dopo: è un discorso duro, in cui il segretario comunista sottolinea che il suo partito voterà quella fiducia per dare subito al governo i poteri necessari per gestire l'emergenza, pur mantenendo delle riserve di fondo a causa della insufficiente compagine governativa<sup>13</sup>. Lo stesso segretario comunista invia in quelle ore alla famiglia Moro un telegramma in cui si dichiara partecipe dell'apprensione per il rapimento del loro congiunto<sup>14</sup>.

Si apre la fase dei 55 giorni del sequestro Moro, tra depistaggi, incertezze e un sostanziale fallimento delle forze dell'ordine e dei servizi di sicurezza nelle indagini per le ricerche del presidente democristiano. Il Pci si schiererà, al contrario dei socialisti (in realtà un illustre membro del Psi quale Sandro Pertini si dimostrerà su una linea vicina a quella dei comunisti), sulla linea della fermezza insieme alla dirigenza Dc ed al Pri di La Malfa. Soprattutto verso Bettino Craxi, segretario socialista dal luglio '76 si rivolgeranno gli strali dei dirigenti comunisti, dato il suo "gioco" fatto di aperture e contatti più o meno diretti con membri dell'eversione:

---

<sup>10</sup> Cfr. G. Chiaromonte, *Le scelte della solidarietà*, cit., p. 100.

<sup>11</sup> L. Barca, *Gli incontri segreti con Moro*, in *Enrico Berlinguer*, cit., p. 107.

<sup>12</sup> G. Frasca Polara, *Montecitorio: 16 marzo, ore 9,15*, in *Enrico Berlinguer*, cit., p. 112.

<sup>13</sup> E. Berlinguer, *Discorsi parlamentari*, a cura di M. L. Righi, Roma 2001, pp. 181-6.

<sup>14</sup> Fondazione Istituto Gramsci, Fondo E. Berlinguer, UA 152, *Famiglia Moro*, 16 marzo 1978.

Antonio Tatò, segretario personale di Berlinguer, pochi mesi dopo la fine della vicenda Moro, dipinge così il leader socialista in una nota diretta proprio al segretario comunista:

*Craxi è un avventuriero (...), uno spregiudicato calcolatore del proprio esclusivo tornaconto (...), un figura moralmente miserevole e squallido (...), un personaggio quale ancora non si era visto in più di 30 anni di vita democratica, un bandito politico di alto livello*”<sup>15</sup>.

Il sequestro Moro rappresenta però l'inizio della crisi del processo di avvicinamento all'area di governo del Pci: molti approfitteranno, già durante il periodo del sequestro, per cercare un attacco al partito comunista, accusato di aver trascurato l'area politica alla propria sinistra e di aver fallito il rapporto con i giovani, favorendo così l'insorgere dei gruppi di terroristi; altri rimprovereranno le affinità ideologiche tra terroristi e comunisti: è Giuseppe Fiori, con tono molto polemico, a ricordarci la nascita di una “questione Lenin” nell'opinione pubblica. Il giornalista-biografo cita molti articoli che trattavano della questione delle responsabilità del Pci visto come “fucina” di idee adatte ai brigatisti<sup>16</sup>. Secondo Chiaromonte, queste polemiche indigneranno Berlinguer, tanto che, secondo il dirigente comunista, molte scelte politiche del segretario, soprattutto negli anni Ottanta, saranno segnate dai sentimenti provati durante e subito dopo il periodo del sequestro<sup>17</sup>. Aldo Moro viene fatto ritrovare morto nel portabagagli di un'automobile in via Caetani, nel centro di Roma, simbolicamente tra le sedi del Pci e della Dc, la mattina del 9 maggio 1978. Il paese risultava come bloccato durante i 55 giorni dell'affare Moro (nonostante ciò, il parlamento riuscirà ad approvare la legge sull'aborto, evitando il referendum). Anche Berlinguer, intervenendo in campagna elettorale a Viterbo, domenica 7 maggio, non riesce e non vuole parlare d'altro<sup>18</sup>.

Il 14 e il 15 maggio infatti si votava per le elezioni amministrative in più di 800 località: il Pci riceveva un duro colpo dalle urne, considerando che il partito era in continua ascesa da più di sei anni. I comunisti si attestano intorno al 26%, perdendo quasi 9 punti percentuali rispetto a due anni

---

<sup>15</sup> Antonio Tatò, *Caro Berlinguer. Note e appunti riservati di Antonio Tatò ad Enrico Berlinguer*, a cura di F. Barbagallo, Einaudi, Torino, 2003, pp. 74-5. La nota è del 18 luglio 1978.

<sup>16</sup> G. Fiori, *Vita di Enrico Berlinguer*, Roma – Bari 2004, pp. 334-7.

<sup>17</sup> G. Chiaromonte, *Le scelte della solidarietà democratica*, cit., p. 117.

<sup>18</sup> Ugo Baduel, *Berlinguer al popolo e agli elettori*, resoconto del comizio in piazza a Viterbo, in *L'Unità*, 8 maggio 1978, pp. 1 e 2.

prima. Il Psi arriva al 13,3% (guadagnando 4 punti rispetto al '76); la Dc ottiene il 42,6%, salendo di quasi quattro punti. Berlinguer parla ai segretari provinciali e regionali il 25 maggio: compie una severa autocritica, ribadisce la bontà delle proposte comuniste ma parla di ingenuità del partito nei rapporti con la Dc e soprattutto di un certo appiattimento del Pci dentro le maggioranze recenti: “si è per molti aspetti venuta stemperando e scolorando (o così comunque è apparso) la fisionomia e perciò l'iniziativa autonoma del partito”<sup>19</sup>.

Contemporaneamente scoppiava lo scandalo Leone, implicato, secondo alcune testate, tra cui “l'Espresso”, nella vicenda Lockheed: sarebbe stato lui l'Antelope Cobbler dentro al governo.

Giovanni Leone si dimette il 15 giugno<sup>20</sup>. Sarà eletto tre settimane dopo nuovo Presidente della Repubblica il socialista Sandro Pertini, grazie anche alla spinta decisiva del Pci. Il clima politico però inizia a deteriorarsi proprio in quell'estate: è ancora Giuseppe Fiori a ricostruirne alcuni passi salienti. Berlinguer è intervistato su “la Repubblica” da Scalfari dopo una dichiarazione del socialista Signorile (“una pregiudiziale che impedisce al Pci di entrare nel governo è la sua matrice leninista”<sup>21</sup>). Il segretario comunista accusa i partiti di aver paura del Pci perché i comunisti cambierebbero troppe cose dello Stato; Dc e Psi sono i due maggiori “guardiani” di questa paura<sup>22</sup>. In realtà già nel Comitato centrale del 24 luglio il segretario comunista aveva lanciato i primi segnali di allarme denunciando i primi attacchi al Pci e sconfessando la linea dell'“alternativa di sinistra” pensata dai socialisti. Berlinguer, in tale assise, non rinunciava a rilanciare ed a rinominare, dopo almeno due anni, la prospettiva del “compromesso storico” nella sua accezione originaria e non in quella da altri “deformata” durante il biennio precedente<sup>23</sup>.

Craxi risponde il 23 agosto con l'articolo *Il Vangelo socialista*, un saggio su Proudhon, che esce su “L'Espresso” di quel giorno. Lo scritto rappresenta un attacco alla tradizione comunista: “tra comunismo leninista e socialismo esiste una incompatibilità sostanziale”<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Berlinguer sui risultati elettorali, in *L'Unità*, 26 maggio 1978, p. 1.

<sup>20</sup> S. Colarizi, *Storia del Novecento italiano*, Milano 2000, p. 613.

<sup>21</sup> G. Fiori, *Vita di Enrico Berlinguer*, cit., p. 364.

<sup>22</sup> Eugenio Scalfari, *Per noi Lenin non è un dogma*, intervista a E. Berlinguer, in *la Repubblica*, 2 agosto 1978.

<sup>23</sup> *Il rapporto di Berlinguer al CC e alla CCC*, in *L'Unità*, 25 luglio 1978, pp. 6 e 7.

<sup>24</sup> Cfr. F. Barbagallo, *Enrico Berlinguer*, cit., p. 331.

Il segretario di Botteghe Oscure risponde nuovamente il 17 settembre dal palco della festa dell'Unità in corso a Genova. Il leader comunista è critico sugli equilibri attuali del governo poiché “non sono pienamente adeguati alla esigenza di rinnovamento che viene dal Paese. Essi (...) si dovranno cambiare”<sup>25</sup>. Segue l'appassionata difesa delle radici marxiste e leniniste del partito, contro gli attacchi di democristiani e socialisti: è una forte affermazione di identità comunista, e sarà un caposaldo dell’“ultimo” Berlinguer. La chiusura è dedicata ai rapporti con la Dc: il segretario comunista riapre un discorso critico e di analisi della realtà democristiana dopo circa due anni di “silenzio” imposto dall'approfondimento delle tematiche verticistico-parlamentari.

Berlinguer riconosce che la Democrazia cristiana non è più quella di Fanfani del 1974, ma evidenzia anche che le sue “incrostazioni clientelari e parassitarie”<sup>26</sup> non sono ancora svanite. La Dc deve riuscire a terminare il processo di rinnovamento iniziato con la segreteria Zaccagnini. Il segretario comunista chiude con un monito alla maggioranza: “in essa noi stiamo solo se e in quanto andrà avanti l'attuazione puntuale e leale del programma concordato”<sup>27</sup>.

I dissapori creatisi tra il Pci e gli altri partiti della maggioranza sulla questione dell'adesione allo Sme e sulle nomine per l'Iri, l'Eni e l'Efim portavano ad una ulteriore precipitazione della situazione ed alla formale uscita dei comunisti dalla maggioranza, che avverrà nel gennaio del 1979.

---

<sup>25</sup> *Svilupperemo ancora la nostra ricerca ideale e la nostra iniziativa politica*, in *L'Unità*, 18 settembre 1978, p. 3.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>27</sup> *Ibid.*

## CHE COS'È?

Il Laboratorio di formazione e partecipazione socio-politica **Coscienza Sociale** è un'iniziativa di studio e missione civica dell'Azione Cattolica della parrocchia "S. Antonio di Padova" di Battipaglia.

L'apprendimento sistematico della Dottrina sociale della Chiesa Cattolica e la sperimentazione di prassi per la sua attuazione sono le attività essenziali del laboratorio, che intende educare alla morale sociale e promuoverla attingendo alla ricca tradizione del Magistero ecclesiale, nonché osservare le dinamiche governative della collettività e gli aspetti che incidono sulla qualità della vita.

Il Laboratorio è composto da un gruppo di persone che, in quanto laici di AC, intendono condividere, in forma laboratoriale, l'impegno sociale e politico a vantaggio della città in cui risiedono.

Le attività collettive del Laboratorio non sono disciplinate da uno Statuto né da un Regolamento che ne ordini i fini e ne determini i mezzi. L'azione formativa è svolta, pertanto, nel rispetto dello Statuto Nazionale ACI, dell'Atto Normativo Diocesano di AC ed in armonia con la vita associativa e con gli orientamenti pastorali della parrocchia. L'agenda delle iniziative viene proposta annualmente al Consiglio associativo parrocchiale.

Il Laboratorio **Coscienza Sociale** risponde del proprio operato – dando ragione del percorso formativo e delle iniziative di sensibilizzazione svolte – agli Organi dell'Associazione parrocchiale, ossia all'Assemblea, al Consiglio associativo e al Presidente.

## DA DOVE NASCE?

Il Laboratorio **Coscienza Sociale** nasce dall'elaborazione collettiva dei contenuti morali e storico-culturali volti a stimolare la partecipazione dei cittadini alla vita pubblica e, in particolare, l'intraprendenza socio-politica dei laici cattolici nella *polis*. I reiterati propositi formulati all'interno dei percorsi formativi dell'Associazione a livello diocesano e parrocchiale hanno suggerito la definizione di un percorso costellato di idee ed azioni, iniziative e progetti in parte maturati nel corso dei vent'anni di presenza e di attività pastorale nella parrocchia "S. Antonio di Padova" di Battipaglia.

## CHI NE FA PARTE?

Fanno parte del Laboratorio **Coscienza Sociale** i soci di AC che desiderano formarsi alla luce della Dottrina Sociale della Chiesa Cattolica ed intendono contribuire, con idee progettuali ed azioni concrete, all'animazione sociale e politica della città. Ne è membro di diritto il Presidente dell'AC parrocchiale. La vita del laboratorio è animata dall'interazione flessibile e funzionale di due figure-chiave: i *relatori* (per l'approfondimento dei temi etici e sociali) e gli *osservatori* (per il monitoraggio della realtà socio-politica locale).

## CHE COSA FA?

Il Laboratorio **Coscienza Sociale** persegue l'obiettivo generale di educare alla cittadinanza responsabile, secondo gli insegnamenti del Magistero della Chiesa Cattolica, nella ricerca costante del bene comune. Esso mira a sviluppare la consapevolezza civica e la responsabilità sociale, nonché la partecipazione 'attiva' alla comunità urbana di appartenenza. Gli incontri ordinari prevedono, in generale, una fase di studio della Dottrina Sociale ed un momento di analisi della realtà territoriale, a partire dalla rassegna stampa e dall'esame della documentazione amministrativa.

Il Laboratorio **Coscienza Sociale** svolge le azioni seguenti:

- promuove dei percorsi formativi incentrati sulla Dottrina Sociale della Chiesa Cattolica e sul Magistero sociale in generale;
- accresce le occasioni di dibattito e discussione sui temi sociali e politici, predisponendo azioni collettive di stimolo e/o denuncia pubblica, ossia campagne di informazione nelle istituzioni scolastiche locali d'ogni ordine e grado o presso altri enti morali in relazione ai temi e ai problemi socio-politici;
- cura e sostiene la pubblicazione periodica della rivista "Coscienza Sociale. Studi e ricerche sul cattolicesimo democratico";
- potenzia il senso critico circa le dimensioni connesse al benessere equo e sostenibile (ambiente, salute, benessere economico, istruzione e formazione, ecc.);
- ascolta e osserva, esprime e diffonde le percezioni e le rappresentazioni, le opinioni ed i punti di vista a riguardo delle politiche sociali e ambientali attuate nel territorio comunale;
- offre idee e stimoli, suggerimenti e proposte agli organismi di partecipazione attivi nel territorio comunale (comitati, forum, consulte, ecc.) a riguardo della vita nei quartieri, dei luoghi di aggregazione, degli spazi verdi pubblici, della qualità viaria, ecc.;
- organizza momenti – sistematici e periodici – di interazione e confronto con le istituzioni pubbliche locali e media con azioni informative il rapporto tra i cittadini e gli Enti Locali per discutere le scelte concernenti i temi di interesse pubblico.

