ESTRATTO

Rivista Trimestrale
Anno I n° 3 - NUOVA SERIE
Luglio - Settembre 1984
(Anno 2° Riflessioni)

Rivista Trimestrale
Anno I n° 3 - Nuova Serie
Luglio - Settembre 1984
(Anno 2° Riflessioni)

Direttore Responsabile
Matteo GALLONI

Comitato di Redazione
Carmelo CALAFATO
Marco CAMPAGNA
Italo CIANCA
Antonietta CIPOLLINI
Rosalba CIPOLLONE
Daniele DE ANGELIS
Emanuela FURLANETTO
Silvia RECCHI
Antonio ROMANO
Claudio VOLPE

Grafica
Teresa CIPOLLONE

Direzione, Redazione e Amministrazione
V.le Castelfidardo, 28 - 41049 Sassuolo (Mo)
Tel. (0536) 80.50.38
c.c.p. 69059004 intestato a Riflessioni Rh

Corrispondenza estera
K. Boudewijnlaan, 3 3600 Genk (België)
Tel. (0032-11) 381286
c.c.p. 129225517 int. a Rosalba Cipollone

Rabobank, Scharnerweg 53
Maastricht (Nederland)

Autorizzazione del Tribunale di Modena n. 763 del 1/10/1984
Spedizione in abb. post. IV gruppo/70
Aut. Dir. Pt. Modena

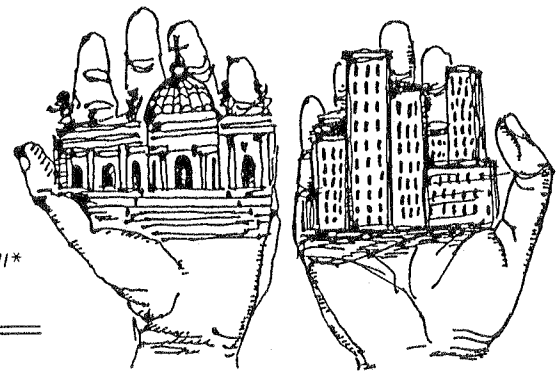
STAMPATA IN PROPRIO

"Le opinioni espresse negli articoli, nelle recensioni e nelle tesi rispecchiano unicamente il pensiero dei rispettivi autori e non impegnano il corpo redazionale né tanto meno la Pia Unione Redemptor hominis, la quale continua ad esprimersi ufficialmente attraverso i suoi organi statutari.

E' vietata ogni riproduzione, traduzione e adattamento senza autorizzazione."

Rapporto tra fede e politica in Giuseppe Dossetti

*dell'On. GIOVANNI GALLONI**



1. La vicenda storica del dossettismo esauritasi nella breve stagione di poco più di un quinquennio (dall'autunno del 1946 all'agosto del 1951) ha segnato una esperienza nuova in Italia del rapporto tra fede e politica.
Il movimento, che fece capo a Giuseppe Dossetti nacque e si sviluppò all'interno di un partito politico, la Democrazia Cristiana nel momento storico nel quale questo partito rappresentò, sotto il Pontificato di Pio XII e a cavallo del 18 aprile 1948, il massimo di unità politica dei cattolici italiani. Fu dunque un movimento interno al partito e interno alla ortodossia del laicato cattolico, ma su posizioni nettamente differenziate da quelle allora dominanti sia nel partito che nella Chiesa.
La figura di Giuseppe Dossetti si erge così in posizione dialettica come termine di contraddizione sia rispetto ad Alcide De Gasperi riconosciuto come capo carismatico della Democrazia Cristiana, sia rispetto a Luigi Gedda il capo indiscusso dell'Azione Cattolica e investito direttamente dal Pontefice del tempo di una autorità che forse nessun altro laico ha conosciuto nel mondo cattolico prima e dopo di lui.

---

* Direttore de "Il Popolo", organo ufficiale della Democrazia Cristiana e deputato della D.C. al Parlamento italiano.

Il dossettismo non fu quindi solo corrente di partito, ma anche punto di riferimento intellettuale e culturale di quella parte più elitaria del mondo cattolico organizzato nel movimento dei laureati cattolici e dalla Federazione universitaria dei cattolici (la FUCI). In questa sua duplice dimensione introdusse in Italia un nuovo tipo di rapporto tra fede e politica che fondava l'autonomia del partito di ispirazione cristiana dalla Chiesa e proponeva per una via diversa da quella tentata dalla tradizione popolare cattolico-democratica il superamento di ogni forma di integralismo o, come allora si preferiva dire, di integrismo.
Certo, il principio dell'autonomia dell'azione politica dall'azione cattolica e quindi dello Stato dalla Chiesa era indiscutibilmente uno dei punti fermi anche della dottrina e della prassi di Alcide De Gasperi e il motivo forse principale della incomprensione di Pio XII e del dissenso di fondo, sempre restato aperto, con Luigi Gedda, la cui organizzazione specie elettorale dei Comitati Civici De Gasperi utilizzò senza peraltro mai concedere alcunché sul piano del potere, della influenza e della reale decisione politica.
Ma nel rapporto fede-politica il principio di autonomia coltivato da De Gasperi (più empirico e meno filosofico rispetto a quello di Dossetti) si radicava su una diversa tradizione, quella del popolarismo sturziano estranea alla formazione di Giuseppe Dossetti.
Luigi Sturzo, che fu il fondatore del cattolicesimo democratico (destinato ad esercitare la

sua influenza in molti Paesi e particolarmente in America Latina) maturò la sua esperienza nella crisi dell'Azione Cattolica italiana conseguente al fallimento dell'Opera dei Congressi all'inizio del secolo e cercò il superamento della contraddizione apparentemente insanabile tra l'intransigenza cattolica di destra fondata sul "non expedit" e l'intransigenza cattolica della sinistra murriana pericolosamente pencolante verso il modernismo, rimanendo nella piena ortodossia cattolica, ma richiamandosi ai valori laici del popolarismo, delle libertà civili e politiche dello Stato democratico (1). Sturzo rifiutava dunque la identificazione integralistica del movimento cattolico con il movimento politico e rifiutava la stessa denominazione di "partito cattolico". Per lui un partito di cattolici cristianamente ispirato, non è e non può essere il partito di tutti i cattolici, ma il partito di quei cattolici che si riconoscono nei principi democratici e in un preciso programma politico, che rivendicano dalla gerarchia ecclesiastica l'autonomia delle loro scelte politiche, che si riconoscono come partito dello Stato per una conciliazione dei suoi valori con quelli del cristianesimo e non come partito della Chiesa o al servizio degli interessi della Chiesa contro lo Stato: partito quindi, in definitiva, in questo senso laico e disposto a collaborare attorno a programmi precisi e concordati con altri partiti laici di diversa ispirazione ideale.

2. Di origini culturale, filosofica e storica

completamente diversa è la interpretazione dossettiana del rapporto fede-politica.
Anche per Dossetti c'è una autonomia dell'azione politica dall'azione cattolica, un'autonomia dello Stato dalla Chiesa: due ordinamenti, ciascuno, nel proprio ordine, indipendenti e sovrani (2). Ma Dossetti non attinge al patrimonio storico del cattolicesimo democratico sturziano, attinge invece alla più raffinata cultura cattolica d'Oltralpe, maturata e sviluppata in Francia negli anni '30 subito dopo la condanna dell'ambiguo movimento cattolico dell'"Action Française": è la cultura di Mounier, di Journet e soprattutto di Jacques Maritain.
In particolare dalla filosofia politica di Jacques Maritain il dossettismo fu interprete e diffusore, in una realtà cattolica italiana ancora troppo chiusa e provinciale, ripiegata in se stessa sotto la perdurante influenza del Concilio tridentino, conformisticamente ordinata in un ossequio rigido quanto formale ad una Gerarchia che toglieva di fatto al laicato ogni spazio di autonomia.
In questa realtà la teoria mariteniana dei due piani - pur nella sua sostanziale ortodossia - esplode come una posizione di incredibile audacia. Azione Cattolica e azione politica si collocano su due piani separati ed autonomi come responsabilità e come fini, anche se fra loro non impermeabili, anzi comunicanti (3).
Alle spalle di questa enunciazione, anzi di questa rivendicazione pratica di autonomia, sta tutta la cultura cattolica della crisi del

mondo moderno elaborata in Europa nel periodo fra le due guerre e fino allora pressoché sconosciuta in Italia.
C'è non solo, in nome dei principi evangelici, il rifiuto totale del mondo borghese e della logica disumanizzante del capitalismo imperante, ma c'è anche il giudizio dell'inizio della decadenza e della inevitabilità della sua crisi.
Si annuncia in definitiva la chiusura di una fase storica, l'esaurimento del ciclo storico-culturale che ha il suo momento di inizio nel razionalismo cartesiano (che segna il distacco dell'uomo da Dio) e nella separazione delle scienze esatte dalle scienze umanistiche con Galileo e della morale dalla politica con Machiavelli. Questo ciclo ha completato il suo arco con l'hegelismo e con la concezione da esso derivante dello Stato etico disumanizzante e totalitario (4).
La crisi della cultura borghese apre uno spazio nuovo alla filosofia dell'essere, ad una visione antropologica di realismo cristiano per fondare in termini maritainiani una nuova cristianità e cioè una nuova esperienza storica di incarnazione dei principi cristiani nella società, anche se in termini diversi dalla esperienza storica della cristianità medioevale, perché legata alla dimensione dell'uomo di oggi e dei problemi della società industriale contemporanea. E tuttavia in questa costruzione della nuova cristianità (5) il termine reale di confronto storico-politico si ha con l'esperienza del socialismo reale e in particola-

re con la soluzione alternativa offerta dal pensiero Marxista-leninista e dalla statalistica interpretazione dello stalinismo.
L'ideale coerente della nuova cristianità da proporre alla società italiana uscita dalla seconda guerra mondiale non è e non può essere la prosecuzione, con adattamenti riformistici, del vecchio modello della società borghese, ma deve essere la risposta organica di ispirazione cristiana alla provocazione della proposta comunista.
Esistono quindi punti di contatto, ma anche divergenze profonde e alternative tra la proposta della nuova cristianità dossettiana e la proposta marxista.

3. I punti di contatto stanno nel comune giudizio di superamento della cultura e della società borghese e nella comune valutazione di insufficienza del riformismo liberal-democratico o socialdemocratico di fronte alla urgenza di profonde riforme di struttura nell'organizzazione dell'assetto della economia, della società e dello Stato, nella comune condanna delle condizioni di alienazione del lavoro umano e quindi della persona umana nel sistema capitalistico.
Le divergenze si approfondiscono invece nella proposta concreta del nuovo ideale storico. Del marx-leninismo rappresentato dal comunismo italiano degli anni quaranta nella sua lezione stalinista (sia pur addolcita alla luce del pensiero di Gramsci e di Togliatti) il dossettismo condanna la visione totalizzante dialet-

tica della storia del mondo che propone una concezione dell'uomo come creatura separata dal creatore, una riduzione alla materia e alla storia di ogni autentica libertà, un rifiuto netto della trascendenza dello spirituale. Al contrario il dossettismo raccoglie la lezione dell'umanesimo integrale, dell'uomo cioè visto nella integralità dei suoi interessi materiali e spirituali e del suo collegamento con il trascendente, ma anche dell'uomo che si organizza nella società e nello Stato nel rispetto della libertà, del pluralismo, della partecipazione democratica. Si fonda così un ideale di società, un modello storico concreto che libera l'uomo dall'alienazione e che, pur rivendicando il primato dello spirituale, attribuisce ai valori temporali, al bene comune terreno, la dignità di fine valido in sé, ma infravalente rispetto al fine ultimo sovrannaturale (6).

Proprio per il raggiungimento di questo fine infravalente si giustifica l'autonomia dell'azione politica e della responsabilità propria e distinta del politico rispetto all'azione cattolica e alle responsabilità proprie e distinte nella sfera spirituale della gerarchia ecclesiastica; si afferma la capacità del cristiano di operare nella distinzione dei due piani senza peraltro che si annulli il fine ultimo spirituale o che si possa realizzare il divorzio tra politica e morale (7).

Sempre per il raggiungimento di questo fine infravalente, collocato nel temporale, hanno un loro proprio valore le verità laiche, natu-

rali e civili sulle quali si costruiscono su basi democratiche ed autonome la società e lo Stato.

4. Il dossettismo dunque trae la sua ispirazione culturale e filosofica dalla lezione del personalismo comunitario di Mounier (8) e soprattutto dal primato dello spirituale, dall'umanesimo integrale e dall'insegnamento maritainiano sullo stretto rapporto esistente tra cristianesimo e democrazia nella realtà storica della nuova cristianità. Ma il dossettismo, a differenza del maritainismo parte da queste basi di ispirazione culturale e filosofica non per costruire una filosofia politica ma per promuovere un'azione politica; esso diviene esperienza politica incarnata.
Ed è un'esperienza politica pratica che ricerca una terza via nel modello di società e di Stato e si colloca nettamente distinta alla via comunista contro la quale si batte in un rapporto dialettico di concorrenza e dalla via della liberaldemocrazia borghese della quale propone il superamento. Da questa collocazione politico-teorico-pratica nasce la questione dell'integralismo.
Fu integralista e in qual senso la posizione dossettiana?
Il rapporto fede-politica così come fu vissuto da Dossetti nell'epoca storica considerata e come fu approfondita sul piano speculativo in modo particolare da Lazzati (9) ci porta ad escludere fondamento teorico all'accusa spesso ricorrente di integralismo mossa al dossetti-

smo dalla cultura laica (10).
La chiara distinzione, pur nell'ambito del primato dello spirituale, dei due piani di responsabilità, quello religioso e quello temporale, la piena rivendicazione dell'autonomia del laicato nelle scelte politiche portano ad escludere ogni forma di integralismo teorico e di integrismo pratico pur presenti allora in larghi settori della gerarchia cattolica italiana e nella stessa Azione cattolica di Luigi Gedda.
Diverso e più complesso è il discorso pratico, cioè relativo all'azione politica. Qui la scelta prioritaria dialettica e di confronto con la realtà comunista mette in ombra il dialogo e il confronto con le forze di democrazia laica e socialista. Su questo punto Dossetti si distingue profondamente da De Gasperi e dalla stessa tradizione sturziana, che avevano largamente mediato la cultura liberaldemocratica e avevano manifestato e continuavano a manifestare la propensione per un'alleanza con partiti di ispirazione ideale diversa, anzi storicamente divergente come il liberale, il repubblicano e il socialdemocratico per una gestione riformista dell'esistente. Il dossettismo giudica questa alleanza come il segno di una volontà rinunciataria della D.C. ad esprimere in modo compiuto i valori della sua cultura, la combatte come il sintomo di un processo di appiattimento della D.C. entro un sistema volto sostanzialmente alla conservazione delle precedenti condizioni di società e di Stato.
Non minore incomprensione il dossettismo mo-

strava verso le residue forme di un popolarismo di sinistra di origine sociale e sindacale. Il dossettismo non riuscì mai sostanzialmente a legare con ciò che era rimasto della vecchia sinistra popolare sindacale e sociale di Gronchi (11) e, salvo nella sua fase finale, con il sindacalismo nato dalla scissione dell'unità sindacale (12). Il giudizio era spesso che la sinistra cattolica di indubbia base popolare e con qualche venatura, ancora rilevabile, dell'intransigentismo murrino della prima Democrazia Cristiana (anni 1900-1905), rappresentava ancora il vecchio, legato a modelli di una sociologia cattolica forse un po' populista e alla quale erano in gran parte estranei i problemi attuali della classe operaia e del suo inserimento nello Stato democratico.

5. Il problema della classe operaia emergente era ben presente in Giuseppe Dossetti e non solo nei termini lapiriani della "povera gente" (13). Questo rimetteva in discussione la tradizionale concezione cattolica dell'interclassismo. Dossetti esprimeva il suo dissenso con chi (ad es. Piccioni) pensava ad una seconda Camera, il Senato, espressione delle categorie economiche e sociali ed era anche tiepido verso un regionalismo che temeva potesse cristallizzare un vecchio personale legato a strutture conservatrici specie nelle Regioni del centro-meridione.
Nel suo intervento al II Congresso nazionale della D.C. tenutosi a Napoli nel novembre del 1947, Dossetti parlava di uno Stato "axé" cioé

imperniato sulla classe operaia. Non accettava per questo il classismo marxista, ma pensava ad un interclassismo dinamico nel quale il problema fondamentale fosse quello di promuovere la partecipazione al potere della classe operaia in una concezione di Stato democratico forte, capace di profondi interventi di trasformazione delle strutture economiche con il metodo della programmazione. Era con ciò superata quella antica diffidenza cattolica verso lo Stato, che ancora in Luigi Sturzo manteneva radici profonde.
Dossetti in realtà non si poneva fuori da quella che allora era chiamata la "dottrina sociale della Chiesa" elaborata sulle fondamentali encicliche sociali di Leone XIII e Pio XI, ne riconosceva la validità come somma di principi di morale sociale, ma ne avvertiva la insufficienza. C'era, in altri termini, a suo giudizio, un vuoto dottrinale tra i principi ancora troppo generali e plurivalenti sulla dignità della persona, sulla funzione sociale della proprietà, sul pluralismo sociale e politico e l'azione politica pratica prevalentemente empirica con cui la D.C., investita dalle responsabilità del grande consenso elettorale improvvisamente conseguito, esercitava di fatto il potere. Nasceva quindi il timore che sui principi sociali generali larghe masse di cattolici più per fede che per convinzione politica convergessero sulla D.C. e che poi questo partito, gestendo empiricamente il potere ricevuto, fosse dalle cose e dalle circostanze trascinato ad un'amministrazione del giorno per

giorno priva di grandi slanci riformatori e destinata a consolidare le strutture esistenti dello Stato borghese.
Di qui l'esigenza di una ricerca di "principi secondi" che, senza entrare in contraddizione con i principi della scuola sociale cattolica e con il neotomismo che sostanzialmente la ispirava, riuscisse a costituire un corpo dottrinale moderno sulle scelte fondamentali di riforma delle strutture giuridiche dello stato e delle strutture economiche della società, strumento da lui ritenuto indispensabile e storicamente valido per incarnare lo spirituale cristiano nel temporale e per costruire la proposta alternativa a quella comunista.

6. L'Assemblea costituente fu il primo e principale campo di applicazione e di esperienza pratica che si offrì a Dossetti e al suo ristretto gruppo per mettere alla prova il nuovo e originale rapporto tra fede e politica, per incarnare storicamente in un contesto laico di statualità i principi cristiani (14).
Nel dibattito alla Costituente il dossettismo ebbe un ruolo primario e di protagonista nello scontro e talvolta nell'incontro (di mediazione e di accordo) con la principale forza antagonista rappresentata dal P.C.I. e anche nel tentativo di assumere in una visione finalistica dei valori della comunità sociale e della persona umana i principi di libertà e di garanzia dell'individuo propri della democrazia liberale.
Il lavoro posto a fondamento della Repubblica

democratica (art.1) non è l'accettazione della tesi classista della dittatura del proletariato, ma rappresenta l'inserimento al vertice della Carta costituzionale del principio dossettiano e cristiano del primato del lavoro in quanto espressione più alta della personalità dell'uomo nell'ordine temporale.
Il riconoscimento all'art. 2 dell'uomo come persona che svolge la sua personalità non in un rapporto contrattuale con lo Stato, ma in una pluralità di formazioni sociali (famiglia, scuola, professione, Chiesa, sindacato, partiti, ecc.) rappresenta la sconfitta sancita dalla nostra Carta Costituzionale della dottrina del Rousseau, uno e forse il massimo dei "Tre Riformatori" stigmatizzati da Maritain (15) come fondatore della democrazia moderno-borghese ed esalta il pluralismo della società personalistica e comunitaria idealizzata da Mounier.
La funzione attribuita allo Stato di intervento nella società per rimuovere gli ostacoli che impediscono lo sviluppo della persona umana (art.3) e conseguentemente per esaltare la funzione pubblica di programmazione (art.41), per limitare la proprietà (artt.42 e 44) per riconoscere un diritto al lavoro (art.4) e alla sua equa retribuzione (art.36), fuori dalla rigidità delle regole di mercato, alla partecipazione e collaborazione al potere economico del lavoratore singolo o associato in cooperativa (artt. 45 e 46), rappresenta il definitivo superamento della concezione liberale dello Stato inteso come semplice garante dei diritti soggettivi

dei singoli. E' quindi insieme il rigetto della nozione di Stato agnostico e dello Stato etico per il riconoscimento di uno Stato che diventa ed è strumento di servizio della comunità e della persona per assicurare il bene comune in un ordine temporale infravalente rispetto all'ordine spirituale e al trascendente.
Il riconoscimento dello Stato e della Chiesa come due ordini indipendenti e sovrani supera nella stessa misura le tradizioni del laicismo (liberale e marxista) e delle pretese temporali della Chiesa costantiniana e afferma una reciproca distinzione (e tuttavia non separazione) del potere spirituale dal potere temporale su cui si fonda la distinzione dei due rispettivi piani di azione in un contesto laico di garanzie di libertà religiose e civili non in un contrasto con i fini spirituali e trascendenti della Chiesa Cattolica e di tutte le chiese, dei credenti cattolici come dei credenti in ogni religione trascendente (artt. 7 e 8).

7. In difficoltà molto maggiori di quelle incontrate (e in gran parte superate) nel dibattito alla Costituente il dossettismo doveva però imbattersi nel tentativo di incarnare nell'azione politica i suoi principi di fede. E queste difficoltà venivano dall'assetto delle forze politiche - ivi compresa la stessa maggioranza dominante nella Democrazia Cristiana - ma anche dalla Chiesa Cattolica.
Il rapporto della minoranza dossettiana, pur affermatasi in modo sorprendente nel III Con-

gresso della D.C. tenutosi a Venezia nel giugno del 1949, rispetto alla maggioranza degasperiana (16) fu sempre difficile perché i dissensi di fondo erano di portata vasta e per qualche aspetto insuperabili e non potevano essere sostanzialmente attenuati dai momenti e dalle fasi - che pur vi furono - di convergenza e di collaborazione nel governo del paese e nell'azione di partito.

I dissensi più radicali si concentrano nell'arco di tempo che va dalla primavera del 1947 agli inizi del 1950 e riguardano questioni fondamentali di politica interna e di politica estera.

Nella primavera del 1947, con due successive crisi di governo (a marzo e a giugno) De Gasperi porta a termine la storica operazione della rottura dell'unità di governo con le sinistre. Il dissenso di Dossetti da questa operazione compare già nell'editoriale del primo numero di "Cronache sociali", la rivista del gruppo dossettiano. Le preoccupazioni non riguardano tanto l'acuirsi di una polemica con i comunisti che, d'altronde, era già aperta sin dalla fase della collaborazione clandestina nella Resistenza, quanto il pericolo che la Democrazia Cristiana finisca per collocarsi in uno schieramento contrapposto anticomunista egemonizzato dalle spinte più conservatrici.

Si avverte dunque il pericolo che il partito dei cattolici possa perdere il suo ruolo popolare; un ruolo che lo dovrebbe vedere alternativo al P.C.I. nel disegno di costruzione del nuovo modello di Stato, ma accomunato col

P.C.I. - così come lo era stato nella Resistenza - contro le posizioni reazionarie e nel rifiuto del vecchio assetto della società liberal-borghese. La posizione di Dossetti comincia così a delinearsi sempre più chiaramente come quella di una minoranza che collabora non senza riserve critiche alla linea di maggioranza degasperiana e ne denuncia i rischi. Anche dopo il clamoroso successo della linea degasperiana, nelle elezioni del 18 aprile 1948, che consegnano alla D.C. la maggioranza assoluta in un ramo del Parlamento, emergono i dissensi sulla gestione della vittoria.
Per Dossetti la maggioranza conseguita dalla D.C. potrebbe essere l'occasione storica perché il partito dei cattolici, assumendosi l'intera responsabilità politica, sperimenti un processo profondo di riforme della società e di trasformazione dello Stato, dando immediata attuazione ai principi costituzionali, secondo le linee della ispirazione cristiana e aprendo su questi un confronto costruttivo con l'opposizione comunista (18). Prevale, invece, la linea degasperiana del rafforzamento della alleanza con i partiti di tradizione laica, che assicura la gestione di un anticomunismo su solide basi di garanzia democratica, ma introduce inevitabilmente una fase di conservazione dell'esistente e di rinvio di ogni profonda trasformazione sociale e istituzionale, di congelamento della Costituzione appena approvata, perché l'eterogeneità e le spinte contrastanti dei partiti alleati, collegandosi con gli interessi e le tendenze diverse del partito interclas-

sista di maggioranza immobilizzarono la situazione.

Più incisivi e più significativi dei dissensi sulla politica interna sono i dissensi sulla politica estera.
L'atlantismo degasperiano non può essere condiviso da Dossetti, il quale teme che lo schieramento occidentale si trasformi in un blocco di difesa dell'ideologia borghese contro il comunismo, sino a trascinare l'Italia dentro un sistema nel quale la politica della divisione del mondo in due blocchi contrapposti non avrebbe lasciato spazio alcuno per poter costruire la terza soluzione diversa da quella liberal-borghese e da quella comunista (19).
In alcuni momenti, soprattutto dopo la rottura della Jugoslavia col blocco dei paesi stalinisti, Dossetti aveva pensato alla possibilità di una posizione analoga dell'Italia rispetto all'Occidente. Ma il realismo degasperiano batté inesorabilmente questa linea costringendo le stesse "Cronache sociali" a rivedere gradualmente queste posizioni o ad esprimerle con sempre maggiore prudenza, anche perché era difficile, se non impossibile, pensare ad uno sviluppo economico produttivo di maggiore occupazione dell'Italia, a una trasformazione della nostra realtà arretrata agricola in una realtà moderna e industriale fuori da una solidarietà con l'Occidente.

8. La esperienza del dossettismo, pur rimanendo sempre minoritaria nella D.C. e nel mondo

cattolico, ebbe tuttavia dei momenti significativi di collaborazione su alcune tematiche economiche e su alcuni disegni di riorganizzazione del partito.
Questi momenti si collegano ai propositi degasperiani del cosiddetto "terzo tempo" sociale, che si sviluppa tra la fine del 1949 e gli inizi del 1950. C'è una significativa collaborazione di governo al Ministero del Lavoro, di Fanfani e di La Pira con la prima esperienza di programmazione del piano INA-Case e con l'intervento attivo dello Stato nelle controversie di lavoro (20); c'è soprattutto un avvio riformatore con la riforma agraria (21) e la Cassa per il Mezzogiorno (22). Dossetti assume in quel periodo una posizione di rilievo nel partito con la carica di vice-segretario politico (23); e non solo spinge il più a fondo possibile la politica delle riforme, ma si preoccupa di incominciare a costruire lo strumento per la grande azione riformatrice futura: un partito formato ideologicamente e organizzato capillarmente, capace di esprimere la sua natura popolare e di competere praticamente come forza alternativa di progresso con il P.C.I.. I frutti di questo lavoro saranno poi raccolti su un piano esclusivamente organizzativo dalla segreteria Fanfani dopo il 1954.
Ma sul piano della politica economica lo scontro tra la minoranza dossettiana e la maggioranza degasperiana si sviluppa con alterne vicende sulle questioni essenziali di indirizzo. Da un lato c'è una politica chiaramente

ispirata da una scuola liberale di Einaudi e di Pella; dall'altro c'è una linea di più autentica derivazione cattolico-democratica che ha i suoi punti di riferimento in Vanoni e in Campilli (24).
La sostanza ideologica dello scontro è questa: si tratta di vedere se al centro del sistema produttivo vi deve stare la moneta o l'uomo; se è la moneta o più in generale il capitale in funzione dell'uomo o viceversa. E' il pareggio del bilancio dello Stato un obbiettivo finale in sé o l'obbiettivo finale è invece il pareggio del bilancio nelle famiglie, l'occupazione, il lavoro che esprime la personalità e che si qualifica nella professionalità?
Al termine di una lunga battaglia con alterne vicende, al momento della conclusione della crisi di governo del luglio 1951, Dossetti ritiene di aver perduto questa importante partita e giudica conclusa la sua esperienza politica; valuta, cioè, che sono venute meno o che non sono mai esistite realmente le condizioni che gli consentissero di svolgere un'azione politica capace di realizzare la incarnazione nel reale dei suoi principi di fede religiosa.
E ne trae le conseguenze (25).

9. Quali sono, dunque, le condizioni che dovevano consentire nell'esperienza dossettiana un giusto rapporto tra fede e politica?
Il tentativo dossettiano di incarnare i principi cristiani secondo una logica di primato dello spirituale nella realtà storica tempora-

le, di dar vita, cioè, ad una nuova cristianità, si era infranto sulle questioni fondamentali di politica estera (la rigidità dei blocchi internazionali), di politica interna (lo schieramento conservatore anticomunista), di politica economica (la prevalenza di una logica monetarista).
In queste condizioni, la scelta era tra l'accettare l'esistente ed operare al suo interno per evitare, nei limiti del possibile, o quanto meno per rallentare il processo di involuzione del sistema, oppure continuare nel tentativo di porre in essere il modello alternativo senza alcuna speranza di successo, ma con il rischio che il risultato, alla fine, fosse quello di fare prevalere, secondo le tendenze più eversive, l'uno o l'altro dei due schieramenti contrapposti sia in sede internazionale che in sede interna.
Ma il punto di maggiore riflessione al quale induce l'esperienza del dossettismo è che il movimento, nel suo tentativo di introdurre la "nuova cristianità", sia restato minoranza non solo dentro il partito, ma anche dentro la Chiesa.
Di qui la conclusione che un nuovo rapporto tra fede e politica, capace di fondare una politica nuova, di realizzare nel mondo una incarnazione dei principi cristiani in termini non integralistici non era storicamente possibile - nonostante il grande slancio spirituale e riformatore di alcuni cattolici - negli anni del dossettismo e non sarebbe stato possibile senza una profonda riforma in primo luogo della Chiesa stessa.

In questo senso la crisi del dossettismo per il modo in cui avvenne, per le motivazioni che portò all'atto di scioglimento del movimento, rappresenta un atto di premonizione e quasi di anticipazione del Concilio Ecumenico Vaticano II perché proprio questo Concilio, sgombrando il campo degli ultimi residui temporalistici e accettando la distinzione dei piani tra politico e religioso, ha creato alcune condizioni che mancavano quando Dossetti ricercava un impegno politico in coerenza con la sua fede religiosa.
E tuttavia oggi che da parte della Chiesa - almeno in via teorica - queste condizioni vi sono, è profondamente cambiato il quadro della realtà temporale. La crisi delle ideologie del mondo moderno - denunciata dalla cultura cattolica d'oltralpe nel periodo fra le due guerre - è esplosa sino a investire il sistema dei partiti ed in particolare quelli a più accentuata base ideologica. Ciò ha comportato e può comportare effimere tendenze al pragmatismo, ma non può significare l'avvio ad una società senza princìpi.
D'altra parte molti degli strumenti teorici e pratici del dossettismo, propri di un'epoca nella quale era preminente l'interesse ad un confronto fra le ideologie, si possono oggi considerare superati. Se - per usare una terminologia maritainiana - si può ancora parlare di cristianità come incarnazione dei principi cristiani nel temporale per fondare un ideale storico concreto, si deve tuttavia tener conto del processo di secolarizzazione in atto.

Ciò non di meno, l'attualità del dossettismo come teoria dell'azione politica (e così per altro verso della stessa filosofia politica di Maritain) emerge proprio nel momento storico presente di passaggio dalla civiltà industriale e massificata, costruita da ambedue le massime ideologie espresse dalla filosofia immanentista, verso un civiltà nebulosamente definita post-industriale che pone con nuova forza il problema antropologico.
Incarnare lo spirituale nel temporale significa dare un orientamento di libertà e di liberazione dell'uomo alla produzione e alla utilizzazione delle nuove tecnologie destinate a provocare nuovi modi di produrre, di consumare, di vivere. C'è sicuramente una bivalenza sulla quale occorre prendere fin da ora posizione.
Da un lato la nuova civiltà tecnologica svuota le fabbriche industriali e riduce le megalopoli (così come ieri la civiltà industriale svuotò le campagne, ammassò gli operai nelle fabbriche e promosse le concentrazioni urbane); dall'altro la nuova civiltà diminuisce e forse annulla l'alienazione prodotta dalla fatica e dalla subalternità del lavoratore dipendente, distribuisce i lavoratori in una miriade di qualificazioni nel terziario, annullando così la tradizionale nozione di classe. Ma la società che avanza si può muovere verso una stagione nuova di libertà o verso il massimo dell'alienazione sotto il dominio di uno o di pochi secondo l'allucinante profezia di Orwell.
Ci si può muovere verso un massimo di libertà sconosciuto alle generazioni del passato se

tutti gli uomini in ogni parte del mondo potranno partecipare democraticamente alla produzione e all'utilizzo delle nuove tecnologie, accrescendo quasi senza più limiti la propria personalità, la propria professionalità, la propria cultura, l'uso più largo dei beni, la gioia di espandere in modo socialmente comunitario la personalità umana.
Ci si può muovere, invece, verso il massimo di schiavitù se pochi uomini o poche nazioni terranno saldamente nelle proprie mani la produzione della nuova tecnologia e la useranno strumentalmente verso gli altri uomini e le altre nazioni per assoggettarle ai loro voleri, per farli pensare, vivere e conoscere secondo modelli preordinati.
Se questa è, dunque, l'alternativa per i cristiani e tendenzialmente per tutti i cristiani, il rapporto fra fede e politica non può che muoversi - laicamente - nel senso dell'orientamento al massimo di libertà civile, politica e religiosa e per fondare un ideale storico concreto di società che veda al centro l'uomo nella sua dimensione integrale e la comunità sociale operante per un fine infravalente di bene comune, perché in definitiva il senso di questo movimento è conforme ai principi cristiani o comunque non è in contrasto con essi, se vengono intesi fuori da ogni antistorico ritorno integralistico o temporalistico.
Proprio per questo l'esperienza del dossettismo, che pur si svolse in anticipo sui tempi e fuori dalle condizioni storiche possibili di una sua affermazione, riprende oggi la sua at-

tualità come modello in sé ancora propon:
di rapporto tra fede e politica.

NOTE

(1) Cfr. G. DE ROSA, Sturzo Utet Ed., Torino 1977 pag. 123 e 139 e segg.; ID, L'esperienza politica dei cattolici e nuovi della cristianità in AA.VV., I cattolici italiani ne nuovi della cristianità, Roma 1967 pag. 19-70; ID, Sto movimento cattolico in Italia vol. II: Il Partito popola liano, Laterza Ed., Bari 1966.

(2) Si veda il contributo di DOSSETTI per la formulazione dell della Costituzione in Atti Assemblea Costituente vol. VI spec nelle sedute I sottocommissione 11 e 18 dicembre 1946 p e segg.

(3) Cfr. G. LAZZATI, Azione cattolica e azione politica in (Sociali 1948 n. 20 ora nell'Antologia di Cronache Social Ed., Roma 1961 vol. II pag. 1073.

(4) Cfr. J. MARITAIN, Lettre sur le monde bourgeois in Espr pag. 892-908 ora in Scritti e manifesti politici Morcellia Brescia 1978 pag. 31; ID, Religione e cultura trad. it. liana Ed., Brescia 1966. Si confronti inoltre A. PAVAN, L: zione del pensiero di J. Maritain, Padova 1967.

(5) Cfr. J. MARITAIN, Umanesimo integrale trad. it. Studium E 1946, Utet, Torino 1962. Si veda pure G. CAMPANINI, L'uto la nuova cristianità, Morcelliana Ed., Brescia 1975.

(6) Cfr. J. MARITAIN, Umanesimo integrale cit. passim; ID, Azi tolica e azione politica in Scritti e manifesti politi pag. 121.

(7) Cfr. G. LAZZATI, Esigenze cristiane in politica in Crona ciali 1947 n. 4 in Antologia cit. vol. II pag. 1044 - Re a C. JOURNET, Exigences chrétienne en politique, Eglo Paris 1945.

(8) Cfr. A. FANFANI, Personalismo e communitarismo in Cronach li 1948 n. 5° ora in Antologia cit. vol. II pag. 657.

(9) Cfr. G. LAZZATI, Azione cattolica e azione politica cit.

(10) Cfr. PANFILO GENTILE (Averroé), Il Mondo 2 luglio 1949 sto 1949; Andreotti su il Popolo 1949.

(11) Cfr. F.M.MALFATTI, Il Convegno di "Politica Sociale" in Cronache Sociali 1948 n. 21 ora in Antologia cit. vol. II pag. 894 e soprattutto G. DOSSETTI, Fisionomia del II Congresso della D.C. in Cronache Sociali 1947 n. 13 ora in Antologia cit. vol. II pag. 799.

(12) Cfr. G. GLISENTI, Unità o scissione sindacale? in Cronache Sociali 1948 n. 15 ora in Antologia cit. vol. II pag. 666.

(13) Cfr. G. LA PIRA, L'attesa della povera gente in Cronache Sociali 1950 n. 1 ora in Antologia cit. vol. I pag. 541 e Difesa della povera gente in Cronache Sociali 1950 n.5-6 ora in Antologia cit. vol. I pag. 571 dove per altro La Pira introduce in Italia i principi Keinesiani, mediati attraverso Beveridge e interpretati alla luce del messaggio evangelico. Cfr. ROGGI, I cattolici e la piena occupazione Giuffré Ed.,Milano 1983.

(14) Cfr. G. LA PIRA, Il valore della Costituzione Italiana in Cronache Sociali 1948 n. 2 ora in Antologia cit. vol. I pag. 100; G. LA PIRA, Architettura di uno Stato democratico Firenze,1947 ora nella ristampa Premesse di una politica Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1978 pag. 189-236.

(15) Cfr. J. MARITAIN, Trois Réformateurs Plon Ed., Paris 1925.

(16) Cfr. F.M.MALFATTI, Analisi del III Congresso della D.C. in Cronache Sociali 1949 n. 11 ora in Antologia cit.vol.II pag. 945; Le vicende della D.C. dal Congresso di Venezia all'ultima crisi di governo in Cronache Sociali 1950 n. 1 ora in Antologia cit. vol. II pag. 974.

(17) Cfr. G. DOSSETTI, Fine del Tripartito? in Cronache Sociali 1947 n. 2 ora in Antologia cit. vol. 1 pag. 33; ID, La prima prova in Cronache Sociali 1947 n. 4 ora in Antologia cit. vol. 1, pag. 57.

(18) Cfr. G. DOSSETTI, Ripresa in Cronache Sociali 1948 n. 21 ora in Antologia cit. vol. I pag. 289.

(19) Cfr. G. DOSSETTI, Unità della politica: connessione tra la politica interna ed estera italiana in Cronache Sociali 1948 n. 23-24 ora in Antologia cit. vol. I pag. 299;
A. ARDIGO', Il patto atlantico e la politica estera degli Stati Uniti ivi e in Antologia cit. vol. I pag. 299; ID, Il patto atlantico non basta per salvare l'Europa in Cronache Sociali 1949 n. 2; ID, Il patto atlantico come strumento bivalente di progresso o di conservazione, di pace o di guerra in Cronache Sociali 1949 n. 6 in Antologia cit. vol. I pag. 393.

(20) Cfr. Il Piano Fanfani: Le premesse: la situazione edilizia. Il Problema della casa (P. GRASSINI). La disoccupazione (C. VANNUTELLI). Il risparmio obbligatorio nel piano Fanfani (S.MASEROTTO). L'impostazione politica del piano Fanfani (M. RUMOR) in Cronache Sociali 1948 n. 17 e 18.

(21) Cfr. P. VICINELLI, Le ragioni di una riforma agraria in Italia in Cronache Sociali 1950 n. 2 ora in Antologia cit. vol. II pag. 730; ID, la riforma stralcio in Cronache Sociali 1951 n. 2/3.

(22) Cfr. A. ARDIGO', Il programma di assistenza tecnica alle aree depresse in Cronache Sociali 1949 n. 20; CERIANI SEBREGONDI, La "Cassa" per il Mezzogiorno in Cronache Sociali 1950 n. 3.

(23) Cfr. Le vicende della D.C. dal Congresso alla ultima crisi di governo in Cronache Sociali 1950 n. 1 ora in Antologia cit. vol. II pag. 974.

(24) Per comprendere la natura di questa polemica, oltre agli articoli di La Pira già citati (L'attesa della povera gente e Difesa della povera gente) si vedano: su il n. 13 di Cronache Sociali del 1949, Il mito della deflazione ora in Antologia cit. vol. II pag. 704; Bilancio di una politica nei nn. 16-17, 18 e 19 del 1949 ora in Antologia cit. vol. II pag. 708; e inoltre su il n.21 del 1949, A. FANFANI, Ancora su tre problemi di economia nazionale ora in Antologia cit. vol. II pag. 719.

(25) Cfr. G. GALLONI, Prefazione a Antologia di Iniziativa democratica EBE Ed., Roma 1974.