

## IL CONSENSO NEL PENSIERO POLITICO D'ISPIRAZIONE CRISTIANA: ANTONIO ROSMINI, LUIGI STURZO, JACQUES MARITAIN

ROSANNA MARSALA \*

*Abstract:* over the centuries, almost all political thinkers have been interested in the various forms of legitimisation of power and the consequent relationship between rulers and ruled. The paradigm of consensus, which, as it is well known, concerns any form of constituted power, takes on a particular significance when referring to the democratic system, at the basis of which is the assumption that it legitimises itself from the bottom up. Issues such as popular sovereignty, the control of political power and its limits, parties, public opinion – elements of intermediation between society and the state – were at the centre of the debate that began with the French Revolution. The paper aims to compare three authoritative exponents of political thought of Christian inspiration, Antonio Rosmini (1797-1855) Luigi Sturzo (1871-1959) and Jacques Maritain (1882-1973) who, with different nuances, elaborated theories and expressed criticisms on the ways of legitimising the political regime. And, certainly, they contributed, each for their part, to the genesis and development of a Christian concept of democracy.

*Keywords:* consensus – people – Rosmini – Sturzo – Maritain

### ***Premessa***

Nel corso dei secoli quasi tutti i pensatori politici si sono interessati alle varie forme di legittimazione del potere e al conseguente rapporto tra governanti e governati<sup>1</sup>.

---

\* Rosanna Marsala, Professore associato di Storia del pensiero politico SPS/02, Università degli Studi di Palermo. Email: rosanna.marsala@unipa.it.

<sup>1</sup> La prima formulazione filosofico-politica della validità e forza del consenso attribuito dai governati ai governanti si deve, a mio avviso, a J. Locke nell'opera *I due trattati sul governo* (1689), a cui si aggancia una serie di autori moderni e contemporanei per i quali la legittimità della politica si colloca nel consenso attivo e razionale.

Il paradigma del consenso, che come è noto, riguarda qualsiasi forma di potere costituito, assume una valenza particolare se riferito al sistema democratico, alla cui base vige il presupposto che esso si legittima dal basso verso l'alto.

Il pensiero politico d'ispirazione cristiana, con marcati riferimenti alla filosofia classica, prende le mosse dalla dottrina tomista e dalla seconda scolastica, che rappresentano un superamento critico del pensiero di Sant'Agostino, il primo ad elaborare una compiuta teoria del fondamento della *respublica* in quanto ordine politico<sup>2</sup>.

Ma il punto di svolta si ha nel corso del XIX secolo quando, grazie ad autori come ad esempio Gioacchino Ventura<sup>3</sup> e Félicité-Robert de Lamennais<sup>4</sup>, si ricompono il binomio cristianesimo e democrazia<sup>5</sup>. Problematiche come la sovranità popolare, il controllo del potere politico e dei suoi limiti, i partiti, l'opinione pubblica - elementi di intermediazione fra la società e lo Stato - furono al centro del dibattito apertosi con la Rivoluzione francese.

Come è noto, Ventura fu un convertito alla democrazia. Alla base della teoria democratica del teatino palermitano sta il concetto di sovranità del popolo, in buona parte ereditata da Lamennais<sup>6</sup> che tanta influenza ebbe su di lui. Secondo Ventura «immediatamente questa sovranità è da Dio conferita alla Comunità politica; e solo mediamente, cioè per mezzo della stessa Politica Comunità è trasferita ai Re»<sup>7</sup>. Da questa affermazione ne discende che «la democraticità del potere è garantita dall'originario riconoscimento del popolo e da una sua continua attribuzione di consenso»<sup>8</sup>. L'assunto venturiano ha costituito il punto di partenza per dare sostanza e contenuto a quello che possiamo definire «consenso costituente» ossia costitutivo della società politica.

1. Antonio Rosmini, rappresentante autorevole della corrente spiritualista e del liberalismo di ispirazione cattolica della prima metà del XIX secolo, nel tentativo di armonizzare le esigenze della fede e della ragione, di conciliare la società moderna e il

<sup>2</sup> Cfr. M. d'Addio, 1992<sup>2</sup>, 139-149; G. Barbero, 1965; A. Giordano, 1984, 195-214.

<sup>3</sup> Gioacchino Ventura (1792-1861). Per una visione d'insieme su Ventura si veda E. Guccione (a cura di), 1991.

<sup>4</sup> Félicité-Robert Lamennais (Saint- Malo 1782) fu un esponente di spicco del movimento cattolico sociale. Egli, da una originaria posizione legittimista e attraverso l'esperienza cattolico-liberale perviene, dopo la rottura con la Chiesa, alla concezione di una democrazia con compiti prettamente sociali. Cfr. G. Verucci, 1963.

<sup>5</sup> L'accostamento fra cristianesimo e democrazia fu un fenomeno che riguardò il movimento cattolico europeo; ciò avvenne in Italia e soprattutto in Francia, dove Lamennais, Lacordaire e Montalambert con L'Avenir, all'inizio degli anni trenta del XIX secolo e Maret e Ozanam nel 1848, con il loro giornale L'Ere Nouvelle avevano sostenuto la necessità della conciliazione tra fede cristiana e ideali democratici.

<sup>6</sup> Sui rapporti fra Ventura e Lamennais cfr. J. M. Mayeur, 1991, 525-533.

<sup>7</sup> G. Ventura, 1848, 5.

<sup>8</sup> E. Guccione, 2001, 15.

portato della Rivoluzione francese con la religione cristiana, riesce anche ad elaborare un originale pensiero politico-giuridico.

La base della filosofia politica di Rosmini si diparte dal suo ontologismo per giungere ad una concezione dell'uomo come persona fonte di ogni diritto<sup>9</sup>. La difesa della persona umana e dei suoi diritti fondamentali in quanto individuo, non esclude il suo essere sociale. Per Rosmini la persona è *socius* ossia, tende naturalmente a formare la società e a vivervi, e la società altro non è che «uno sviluppo naturale dell'umanità»<sup>10</sup>; «ma entrarvi non significa rinunciare alla propria persona, diventare un numero, un chiodo o una vite dell'ingranaggio, bensì permanere singolo, in modo da costituire la *comunità delle persone* e non la società degli individui assimilati all'organismo, e alla mercé del potere costituito»<sup>11</sup>.

Su questo punto Rosmini è molto chiaro: «la persona individuale, col diventare parte della persona sociale non acquista che una relazione di più, ma non distrugge punto se stessa»<sup>12</sup>. Essere membro di una società civile non deve comportare l'annullamento e la distruzione delle persone giuridiche indipendenti di cui si compone; ciò significherebbe ammettere che la nuova persona collettiva o il popolo possa «esercitare i propri diritti col sacrificare liberamente quelli delle persone individuali. Di che la società o chi per lei divenne totalmente dispotica»<sup>13</sup>.

Il timore di Rosmini di un dispotismo della società fu condiviso da diversi altri autori sia contemporanei sia successivi a lui. Tra questi ricordiamo ad esempio Tocqueville e John Stuart Mill. In particolare il filosofo ed economista inglese nel famoso *Saggio Sulla libertà* affermava:

«la società può eseguire, ed esegue, i propri ordini: e se gli ordini che emana sono sbagliati, o comunque riguardano i campi in cui non dovrebbe interferire, esercita una tirannide sociale più potente di molti tipi di oppressione politica, poiché [...] lascia meno vie di scampo, penetrando più profondamente nella vita quotidiana e rendendo schiava l'anima stessa»<sup>14</sup>.

L'affermazione della persona quale fulcro di libertà e razionalità, il riconoscimento dell'originalità e anteriorità, e perciò del ruolo naturale e insieme storico della società domestica rispetto a quella civile è un punto fondamentale della concezione rosminiana e ad essa hanno attinto senz'altro i filosofi del personalismo.

Intanto, le teorie democratiche che andavano diffondendosi subito dopo la Rivoluzione francese ponevano in primo piano il valore dell'uguaglianza nelle sue declinazioni di uguaglianza giuridica, politica e morale, sostenuto dal valore della libertà, della partecipazione e della sovranità popolare.

<sup>9</sup> A. Rosmini, 1967, [1841-1845], nn.48-60.

<sup>10</sup> Ivi, n.1649.

<sup>11</sup> M. F. Sciacca (a cura di), 1988<sup>2</sup>, 14.

<sup>12</sup>A. Rosmini, 1967, [1841-1845], n.1649.

<sup>13</sup> Ivi, nn.1651-1653.

<sup>14</sup> J. Stuart Mill, 1993 [1859], 11-16.

Il giovane Rosmini tra il 1822 e il 1825, ancora fortemente influenzato dal pensiero controrivoluzionario a proposito del popolo, così scriveva:

«[...] la massa del popolo non cerca e non cercherà mai tanto, ma si sottometterà ben volentieri a que' padroni che comandano, e se fosse altramente sarebbe ben presto distrutto il mondo. Questa opinione di potere radicata nella massa del popolo dimostra chiaramente, il popolo essere nato per venir diretto e condotto da capi; essere questo un sentimento [...] infuso dalla natura e [...] comprovato dai fatti di tutti i tempi, in cui si sono sempre visti sovrani dominare e nazioni ubbidire, smentisce tutti i diritti che i ragionatori politici dei nostri tempi danno ai popoli»<sup>15</sup>.

Successivamente l'abate roveretano pur continuando a non riconoscere al popolo il diritto di autogovernarsi, «percepisce la grande "novità" del secolo XIX: l'emergere del fattore "popolo", e la crescente presa di coscienza che esso va acquistando in tutti i settori della vita politica, sociale, religiosa»<sup>16</sup>. In questa sua evoluzione Rosmini assegna grande peso alle coscienze individuali e alla moltitudine. È evidente in tutti i suoi scritti che la persona è struttura fondamentale della costituzione giuridica della società; tanto che ne *La filosofia del diritto* alla domanda «qual è l'origine giuridica della società? – risponde – il comune consenso dei soci»<sup>17</sup>. Si tratterebbe, per dirla con Sartori, di un «consenso a livello di comunità, consenso nelle credenze di valori ultimi»<sup>18</sup>, che non possono essere in contrasto con la dignità umana.

Dunque nel valore morale della persona è compresa anche la sua dimensione politica. Per Rosmini la personalità umana si svolge attraverso l'appartenenza alla comunità politica e alle altre comunità di cui è partecipe e attraverso le quali si realizza. Alla luce di queste considerazioni l'organizzazione politica dello Stato deve reggersi su precise norme fondamentali condivise da governanti e governati e i poteri dello Stato devono essere il più possibile ristretti.

Secondo Rosmini solo un sistema costituzionale può assicurare la realizzazione del *bene comune*<sup>19</sup>. E già nella *Politica prima*, l'abate roveretano individua il meccanismo per evitare un anacronistico potere assoluto del governante e procedere sulla via delle riforme istituzionali. Partendo dall'assunto che in un popolo civile il principio morale, cioè il grado di scienza di cui dispone ciascun uomo per realizzare il bene sia uguale ad otto, mentre il principio fisico, dipendente dalle «cause esterne poste dall'Imperante», sia uguale a due, Rosmini afferma che «la costituzione dunque d'un popolo civile deve contenere otto gradi di libertà e due di necessità o di obbligazione», nel senso che «il legislatore [...] dovendo muovere le forze secondo la natura delle medesime, deve

<sup>15</sup> A. Rosmini, 1933, 96.

<sup>16</sup> U. Muratore, 1991, 152.

<sup>17</sup> A. Rosmini, [1841-1845] 1967, 76.

<sup>18</sup> G. Sartori, 1994, 61-62.

<sup>19</sup> In Rosmini è essenziale la distinzione fra bene comune e bene pubblico: il primo è il bene di tutti gli individui, membri del corpo sociale, che considerati nella loro singolarità, sono oggetti di diritto, mentre il secondo è il bene del corpo sociale preso nel suo tutto. Cfr. A. Rosmini, 1967, [1841-1845], n.667.

muovere questo popolo civile per otto parti, eccitando la sua stessa spontaneità ad operare, e per due soli colla immediata azione dell'imperio e della forza»<sup>20</sup>. In caso contrario si avrebbe un sistema oppressivo che giustificerebbe la rivoluzione. In questo modo Rosmini riconosce che l'intero ordinamento dello Stato si regge sul popolo quale soggetto attivo «capace di sapere e di volere ciò che fa»<sup>21</sup>.

Ne *La costituzione secondo giustizia sociale* pubblicata nel 1848<sup>22</sup>, confluiscono le riflessioni rosminiane di carattere giuridico e politico. Secondo l'abate roveretano una carta costituzionale per soddisfare le attese del popolo e garantire la giustizia sociale e i diritti di libertà, non deve essere scritta sulla base di un progetto prestabilito astrattamente, ma deve venir fuori dall'esperienza, dalla realtà sociale. Perciò critica i sistemi costituzionali elaborati sul modello francese, i quali «lungi dall'essere liberali, siccome professano, nascondono il più enorme assolutismo nel loro seno [...], sono dedotte da principii di una filosofia utilitaria e sensistica, [...] sono il dettato e l'espressione di astrazioni vane e di teorie inapplicabili alle realtà sociali»<sup>23</sup>. In altre parole, queste tipologie di costituzioni piuttosto che eliminare l'assolutismo regio, finivano per custodirne il germe per trasmetterlo dai monarchi al popolo (ritenuto teoricamente e impropriamente sovrano) e dal popolo al parlamento che di fatto lo rappresentava o meglio lo sostituiva<sup>24</sup>.

A fondamento dello Stato costituzionale, Rosmini, oltre al riconoscimento delle libertà civili e politiche, pone la divisione dei poteri e l'istituzione dei tribunali politici di giustizia – da eleggersi a suffragio universale e non con il sistema censitario da lui preferito per le altre elezioni – con il compito di vegliare sull'osservanza della costituzione, di garantire «i diritti sociali riconosciuti da questa» di difendere «i poteri costituiti nella società civile, impedendo invasioni reciproche»<sup>25</sup>. Al di sopra viene posto un supremo tribunale politico al quale possono adire tutti i cittadini ogniqualvolta essi ritenessero lesi i loro diritti<sup>26</sup>.

La critica di Rosmini nei confronti del suffragio universale, il suo scetticismo per i partiti politici, ritenuti un male necessario del sistema rappresentativo, sono mitigati non solo dall'attivazione del supremo tribunale politico, ma anche e, a nostro avviso, soprattutto, dall'affermazione secondo la quale l'attività di governo deve fondarsi sull'opinione pubblica prevalente, «nel senso comune che sa leggere meglio nel libro del

---

<sup>20</sup> A. Rosmini, 2003, 362-364.

<sup>21</sup> M. d'Addio, 2003, 53-54.

<sup>22</sup> Per il testo cfr. A. Rosmini, 1997. Per un'esposizione critica e i riferimenti storici cfr. M. d'Addio, 2000 e bibliografia ivi riportata.

<sup>23</sup> A. Rosmini, 1997, 52.

<sup>24</sup> E. Guccione, 2012, 557-568. Cfr. anche: P. Armellini, 2012, 57-82.

<sup>25</sup> A. Rosmini, 1997, art.81, 233-234. Sull'idea di tribunale politico cfr. anche il *Frammento 5* in Appendice a A. Rosmini, 2003, 787-817.

<sup>26</sup> E. Guccione, 2008, 442-453.

dimani, che in quello dell'oggi; sa sacrificare il bene presente momentaneo, al futuro durevole»<sup>27</sup>.

Diventa così necessaria la formazione dell'opinione pubblica attraverso il dibattito, il confronto vera linfa vitale per un sistema democratico. Il tutto poteva avvenire attraverso quelle libertà che Rosmini aveva previsto negli articoli del suo progetto: la libertà per i cittadini di poter formare fra loro associazioni, il diritto di adunarsi pacificamente, la libertà di stampa, la libertà d'insegnamento<sup>28</sup>. In questo modo è tangibile quel consenso procedurale, ossia il convenire sulle cosiddette regole del gioco, su *chi* ha il diritto di decidere *come*<sup>29</sup>.

Per Rosmini è ormai tramontato il tempo di una politica rinchiusa negli «arcana imperi» cui possono accedere solamente i governanti

«i segreti di dottrina sociale nelle nazioni incivilite sono divenute piccole, odiose, impossibili astuzie»; pertanto «lunga, libera discussione: gli individui di cui un popolo è composto non si possono intendere se non parlano molto fra di loro: se non si comunicano a lungo di continuo i propri individuali sentimenti, se non contrastano insieme con calore, e gli errori non escono dalle menti e manifestati appieno e sotto tutte le forme combattuti; se le idee imperfette dei singoli non ricevono perfezione dallo scontro con le idee di tutti; se dall'abbattersi delle idee non si giunge a distinguere quella parte che è ammessa da tutti»<sup>30</sup>.

Il nuovo rapporto fra cittadini e istituzioni permeato da un forte spirito etico contraddistingue la proposta politica di Rosmini. In essa lo Stato non solo garantisce che l'autorità politica sia espressione di un consenso autentico, liberamente espresso dai cittadini, ma che sia capace di limitare effettivamente i propri interventi entro quei confini costituiti dai diritti degli associati e dalle molteplici forme a cui essi danno vita.

2. Il liberalismo rosminiano approda a una organica teoria della democrazia in senso cristiano in Luigi Sturzo. Bisogna ricordare che il popolarismo sturziano affonda le sue radici in Gioacchino Ventura e Antonio Rosmini, due ecclesiastici che ebbero una posizione di rilievo nella chiesa italiana, soprattutto in occasione degli eventi del 1848-49<sup>31</sup>. «Nessuno può cancellare - scrive Sturzo - la parte che nella formazione nazionale dell'Italia ebbero i cattolici, quelli detti liberali [...] e molti del clero fra i quali i Rosmini, i Ventura, a dire poco»<sup>32</sup>. E ancora a proposito del Risorgimento italiano scrive: «In Italia a quel tempo, fra i maggiori proponenti della libertà e della democrazia in mezzo ai cattolici vi fu il siciliano teatino Gioacchino Ventura, che dopo il 1849 fu mandato in esilio. [...] e

<sup>27</sup> A. Rosmini, 1967, [1841-1845], V, par.2341, 1495.

<sup>28</sup> A. Rosmini, 1997, art.35-40, 55-56.

<sup>29</sup> G. Sartori, 1994, 62-63.

<sup>30</sup> A. Rosmini, 1967, [1841-1845], V, par.2105, 1407. Cfr. M. d'Addio, 1992<sup>2</sup>, 268-269.

<sup>31</sup>E. Guccione, 2015, 237-245. Per un confronto fra Sturzo e Rosmini si veda M. d'Addio, 2001, 63-102.

<sup>32</sup> L. Sturzo, 1950, e anche L. Sturzo, 1957, 241.

«Un altro grande uomo, più famoso di Ventura, ed anche amico di Pio IX, [...] l'abate Antonio Rosmini Serbati, favorevole alle libertà costituzionali e alla liberazione dell'Italia dall'Austria. Anche egli fu perseguitato dai reazionari»<sup>33</sup>.

Il politologo calatino, attento lettore di entrambi<sup>34</sup>, recepisce e fa sue le aperture liberali e sociali del filosofo roveretano e, sebbene i riferimenti al sistema di Rosmini non siano espliciti è facile cogliere una diretta influenza<sup>35</sup>, come ben si può dedurre soprattutto dalla lettura di una delle opere fondamentali di Luigi Sturzo, *La società sua natura e leggi*. Qui l'approccio storicista allo studio sociologico aperto ai valori della trascendenza richiama «alcuni tra gli elementi concettuali del riformismo religioso ottocentesco»<sup>36</sup> e in modo particolare la dottrina rosminiana. La centralità della persona umana e la cura per la libertà di ciascuno, considerata «come insopprimibile istanza dell'individuo per la costruzione della realtà sociale»<sup>37</sup>, una nozione di bene comune conforme alla teoria plurarchica delle varie forme di socialità<sup>38</sup>, il rispetto per la libertà politica ed economica, il diritto alla proprietà privata sono soltanto alcuni degli elementi che accomunano i due pensatori a cui bisogna aggiungere le critiche alla democrazia di matrice rousseauiana e al socialismo materialista.

Ripensare in chiave storicistica il liberalismo di ispirazione cristiana di Rosmini conduce Sturzo a individuare nella «coscienza individuale - sociale» l'origine unica delle forme sociali, compresa la forma politica che si esprime anche attraverso lo Stato<sup>39</sup>. Per Sturzo la coscienza è il fattore essenziale della vita sociale. Essa altro non è

«che la coscienza stessa di ciascuno di noi che si riflette in quella degli altri per via della ricerca e per l'attuazione di un fine comune. [...] Non c'è società - continua Sturzo - che possa realizzare i suoi fini senza che i soci ne abbiano piena conoscenza e vi diano volontaria adesione. [...], ne deriva che «il sottoporsi degli uomini all'autorità civile nelle sue varie forme è uno dei fatti di convinzione dei più rimarchevoli nella vita collettiva; la convinzione deriva da ragione e da esperienza; il sottoporsi è atto volitivo; uniti insieme costituiscono quello che sociologicamente chiamiamo "coscienza collettiva". Invero, se la soggezione civile e politica non fosse un fatto collettivo, ma solo individuale, vi mancherebbe il senso e la realtà sociale»<sup>40</sup>.

In fondo quando il politologo calatino elabora la sua idea di democrazia organica<sup>41</sup> nella quale ciascuna componente collabora al benessere comune, è in continuità con il pensiero di Rosmini. Sturzo, però, con la sua dottrina del popolarismo introduce una

---

<sup>33</sup> L. Sturzo, 1971, 82.

<sup>34</sup> Cfr. F. Felice, 2020, 298.

<sup>35</sup> Cfr. F. Battaglia, 1961, 9.

<sup>36</sup> P. Scoppola, 2000, 68.

<sup>37</sup> M. D'Addio, 2009, pp. 271- 326.

<sup>38</sup> L. Sturzo, 1960, 66.

<sup>39</sup> L. Sturzo, 1960, 76; cfr. N. Antonetti, 2017, pp. 109-110.

<sup>40</sup> L. Sturzo, 1970, 16-19.

<sup>41</sup> Cfr. R. Marsala, 2013, 635-636.

nozione di popolo certamente più pregnante e fa della sovranità popolare l'effettiva essenza di una vera democrazia pur riconoscendone dei limiti.

Sappiamo che per Sturzo il popolo non è un assoluto storico e non è neppure una persona collettiva, esso è invece forza sociale, valore morale, coscienza collettiva, personalità che si storicizza e si unifica verso un principio immanente – trascendente<sup>42</sup>.

Il dogma della sovranità popolare, che non ha altri limiti all'infuori della volontà collettiva, combinandosi con «l'idea di Stato, entità collettiva», ha determinato l'idea di uno Stato «fonte del diritto»<sup>43</sup> comprimendo così le libertà sostanziali. Tale dogma trasformerebbe, per usare un neologismo coniato di recente, la democrazia in *popolocrazia* che va a minare il principio della rappresentanza<sup>44</sup>. Perciò è opportuno che nel popolo che si governa da sé, esistano dei limiti insuperabili derivanti dalla natura del potere e dai caratteri della democrazia.

Intanto,

«il corpo elettorale – scrive Sturzo – non governa il paese, ma designa coloro che governano il paese; non controlla direttamente e tecnicamente il governo, ma esercita un controllo morale e permanente attraverso il rinnovamento dei corpi eletti e per mezzo delle manifestazioni della opinione pubblica; non precisa i piani di governo, ma vi dà le linee attraverso i programmi dei partiti. La sovranità popolare esprime un valore morale indicativo e direttivo, quello che i corpi eletti tradurranno in politica economica e leggi. Così il popolo stesso è limitato nella sua azione di autogoverno e, a sua volta, limita i suoi rappresentanti al potere»<sup>45</sup>.

Inoltre, essendo l'istituto della sovranità umano e razionale esso trova un limite nella legge morale naturale. Infine è la stessa natura della democrazia che una volta attuata «tende a svilupparsi e consolidarsi», il popolo cioè si pone il limite di non violare «il patto che costituì in essere la democrazia» se lo facesse cesserebbe la democrazia e il popolo cesserebbe di essere popolo.

«Il principio saldo è - conclude Sturzo - che la democrazia è limite essa stessa alla volontà popolare»<sup>46</sup>. Tutto ciò non inficia quello che per Sturzo è lo spirito della democrazia ossia «libertà attuata nella vita sociale come correlativo all'autorità, un'autorità cui l'intero popolo partecipa, a seconda delle proprie capacità e posizione, cooperando insieme al bene comune»<sup>47</sup>. A tal fine «occorre che il popolo sia chiamato con i referendum, con le elezioni locali e generali, amministrative e politiche, a pronunziarsi sull'andamento degli affari del proprio paese. Occorre che i portavoce della pubblica opinione, stampa quotidiana e periodica, meetings e riunioni, associazioni

<sup>42</sup> A. Parisi, M. Cappellano (a cura di), 2013, 697-703.

<sup>43</sup> L. Sturzo, 1960, 166.

<sup>44</sup> I. Diamanti, 2017; I. Diamanti, M. Lazar, 2018; A. Danese, 2019, 27-31.

<sup>45</sup> L. Sturzo, 1972, 361.

<sup>46</sup> Ivi, 362.

<sup>47</sup> Ivi, 326.

permanenti o temporanee, siano aperti a tutti»<sup>48</sup>. E poiché è impossibile educarsi alla libertà senza che vi siano le libertà in atto<sup>49</sup> è necessario, secondo Sturzo, incentivare i cosiddetti corpi intermedi che hanno la funzione di garantire lo spazio entro cui la libertà può manifestarsi, e dove, grazie alla discussione aperta e al pubblico dibattito, si forma l'opinione pubblica.

In questo modo il popolo diventa opinione pubblica e forza morale come freno al cattivo potere e agli egoismi, come luogo di resistenza etica<sup>50</sup>. Così inteso, il popolo non esprime la «giustificazione del potere», né si identifica con lo Stato «il popolo come tale influisce sulla struttura e funzionalità dello Stato in quanto può organizzarsi spontaneamente come elettorato, inquadrarsi nei partiti liberi, partecipare alle espressioni della pubblica opinione, provocare la formazione e deformazione dei nuclei dirigenti (classe politica)»<sup>51</sup>. In altri termini bisogna attivare degli strumenti di espressione che rispondano ai consensi del popolo<sup>52</sup>. Per Sturzo la democrazia così intesa non è altro che il «regime dell'opinione e del diritto»<sup>53</sup> che richiama in buona parte la definizione data dal politologo Sartori:

«il quadro non formale del funzionamento di una democrazia porta a vedere che la chiave di volta del sistema non sono le elezioni, ma la pubblica opinione. [...] la garanzia sostanziale è data dalle condizioni nelle quali l'elettorato si fa una opinione. E una democrazia è tanto più autentica quanto più si fonda e si richiami a un "governo di opinione", del tipo magistralmente descritto dal Dicey»<sup>54</sup>.

La sfiducia che Rosmini aveva nutrito nei confronti dei partiti, considerati elementi incompatibili con il perseguimento della giustizia e della moralità<sup>55</sup>, è ribaltata nel pensiero di Sturzo. La sua idea, comunque, si fonda sulla lezione rosminiana (circa l'autonomia del momento politico da quello religioso), in quanto, la pluralità dei partiti è garanzia tanto della pluralità delle opinioni e quindi della legittimazione del dissenso, quanto del confronto e della circolazione delle élites<sup>56</sup>.

Secondo Sturzo i partiti dovrebbero rappresentare «la coscienza complessa del popolo nelle sue aspirazioni e nei suoi diversi bisogni transitori o permanenti»<sup>57</sup>; loro compito specifico in democrazia è

«quello di organizzare il corpo elettorale; prepararlo ed educarlo alla vita pubblica, fare da intermediario fra l'amministrazione e il cittadino; aiutarlo nella difesa dei propri diritti,

<sup>48</sup> L. Sturzo, 1960, 192.

<sup>49</sup> Ivi, 190.

<sup>50</sup> M.C. Mattesini, 2018.

<sup>51</sup> L. Sturzo, 1971, 302.

<sup>52</sup> L. Sturzo, 1956, 138 - 140.

<sup>53</sup> L. Sturzo, 1972, 326.

<sup>54</sup> G. Sartori, 1976 [1957], 63.

<sup>55</sup> A. Parisi, M. Cappellano (a cura di), 2013, 652-653.

<sup>56</sup> M. Duverger, 1980.<sup>5</sup>

<sup>57</sup> L. Sturzo, 1972, 47.

indurlo allo scrupoloso adempimento dei doveri pubblici; correggerne l'istinto demagogico e indirizzare al servizio pubblico l'impulsività passionalità delle masse»<sup>58</sup>.

Tuttavia, se da un lato bisogna scongiurare la soppressione dei partiti perché ciò condurrebbe alla dittatura, dall'altra, per assolvere realmente al loro compito «è necessario che siano veri organi stabili, fondati su interessi reali, politici, sociali, economici e che la loro espressione sia libera da influenze occulte»<sup>59</sup>. E soprattutto non oltrepassino i limiti che la coscienza pubblica impone<sup>60</sup>, sfociando in quello che Sturzo definisce il virus della partitocrazia<sup>61</sup>. Ricordiamo che la degenerazione dei partiti era stata già posta in evidenza nel 1920, nel pieno della crisi dello Stato liberale da Filippo Meda che sulle colonne della sua rivista, «Civitas» scriveva: «così lo Stato, proprio nell'ora in cui gioverebbe contare sull'azione logica, temperata, spassionata delle aggregazioni politiche dei cittadini, per attingervi energia a superare la crisi sua, vi trova piuttosto elementi nuovi di debolezza, quando pure non vi trovi qualche cosa di peggio; voglio dire ostacoli e pericoli per la sua stessa esistenza»<sup>62</sup>.

Il soggiorno forzato prima a Londra e poi a New York diedero a Sturzo la possibilità di conoscere le dinamiche e le realtà culturali di quei paesi che da tempo avevano acquisito e sperimentato «una sfera pubblica con funzioni politiche»<sup>63</sup>.

«In Inghilterra – scrive Sturzo – l'opinione pubblica ha, nel campo politico, un'efficacia più sensibile e più evidente che in nessun altro grande paese del continente. Due ne sono le ragioni; una prima che il governo non esercita mai, né può esercitare, pressioni elettorali; una seconda che il governo è sempre (o quasi sempre) l'emanazione di un partito, che può perdere la maggioranza e quindi il diritto a governare. Quando in Inghilterra un governo perde, in una questione d'interesse generale, l'appoggio dell'opinione pubblica, è un governo finito, perché la maggioranza sarà rovesciata nelle prossime elezioni»<sup>64</sup>.

In una serie di articoli scritti negli anni '30 e pubblicati su quotidiani e periodici francesi, inglesi, svizzeri e catalani, Sturzo rileva l'importanza dell'opinione pubblica non solo come forza legittimante del potere costituito, ma anche come la voce del dissenso e

<sup>58</sup> L. Sturzo, 1992, 90.

<sup>59</sup> L. Sturzo, 1972, 48.

<sup>60</sup> L. Sturzo, 1951, anche 1966, 40.

<sup>61</sup> «La partitocrazia della quale io parlo – scriveva ancora nel 1959, a pochi mesi dalla morte – [...] è la partecipazione e sovrapposizione dei partiti negli affari dello Stato, nella amministrazione della cosa pubblica, nella legislazione parlamentare, come corpo che decide senza responsabilità, lasciando al governo e al parlamento niente altro che la esecuzione delle formalità legali». L. Sturzo, 1959a; anche in L. Sturzo, 1998, 364; L. Sturzo, 1992, 933. Si veda anche L. Sturzo, 1959b; L. Sturzo, 1998, 467-470.

<sup>62</sup> F. Meda, 1920.

<sup>63</sup> J. Habermas, 2011, 75.

<sup>64</sup> L. Sturzo, 1970, 106.

della coscienza prevalente sia in argomenti riguardanti la politica interna del Regno Unito<sup>65</sup>, sia in problematiche europee e internazionali<sup>66</sup>.

Sturzo, si dichiarò sempre per una informazione libera e pluralista. Ritiene che la libertà di parola e di stampa sia connessa con altri mezzi di comunicazione quali il cinematografo, la radio, e ogni mezzo di comunicazione «inventato o da inventare».

«La vecchia concezione individualista – scrive Sturzo – non regge più di fronte all’impresa della stampa, del cinema, della radio. La libertà di parola e di stampa non deve essere intesa solo come, una liberazione dalla censura preventiva; ma come una responsabilità morale e politica, da parte di coloro che ne usano per propagare le loro idee. Il pubblico deve essere abituato a reagire contro tutto ciò che può recare danno alla famiglia, alla patria, alla morale. Ma deve anche essere geloso delle libertà conquistate, poiché nessuna autorità le manometta, passando dalla semplice regolamentazione alla soppressione dell’iniziativa privata e al monopolio statale o sindacale»<sup>67</sup>.

La formazione di una pubblica opinione diventa essenziale in un regime di libertà e l’affermazione di una valenza politica dell’opinione pubblica, nata in Inghilterra intorno al XVIII secolo, divenne in seguito il fondamento della democrazia americana<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> «Ecco la ragione per la quale, in seno al gabinetto, si è tenuto conto della «proporzione dell’opinione pubblica», più che della proporzione delle forze dei partiti governativi alla camera dei comuni. [...] Due volte, nel corso degli ultimi sette anni, i laburisti sono stati battuti in seguito ad un mutamento improvviso dell’opinione pubblica, che essi non avevano saputo né prevedere né scongiurare. [...] Per il momento l’attenzione dell’opinione pubblica è trattenuta da problemi di ordine essenzialmente politico». L. Sturzo, 2003<sup>2</sup>, 29, 34, 71; Per chi sa quanto conti in Inghilterra l’opinione pubblica per l’orientamento politico del governo, del parlamento e dei partiti, comprende bene quale potrà essere il ruolo della nuova iniziativa che prende il titolo: Defence of Freedom and Peace. [...] Quel che più mi ha interessato, nella crisi costituzionale inglese, che si è risolta con l’abdicazione di Edoardo VI<sup>11</sup>, è stata la formazione dell’opinione pubblica e il suo influsso imponente nello scioglimento del nodo drammatico», L. Sturzo, 1970, 285, 288.

<sup>66</sup>«La maggioranza dell’opinione pubblica comprende che l’Inghilterra, secondo l’usanza degli Stati Uniti d’America, è definitivamente legata alla politica europea e internazionale. Gli scompartimenti stagni non esistono più nella società contemporanea: ecco perché gli avvenimenti della politica interna di una nazione hanno sempre il loro significato e le loro ripercussioni internazionali. [...] L’opinione pubblica americana è a favore del disarmo integrale: anche noi democratici e internazionali dell’Europa siamo a favore del disarmo integrale. [...] L’opinione pubblica in Francia e altrove è assai divisa circa i vantaggi e gli svantaggi del patto franco-sovietico. [...] Saranno elementi messi a punto, di cui potrà trarsi profitto quando l’opinione pubblica esasperata dal procedere sempre dilatorio metterà infine i governi nell’obbligo di giungere ad una soluzione precisa ed efficace. Poiché il disarmo si impone non solo per ragioni morali, ma ancor più perché dovunque i popoli vacillano sotto il carico delle spese pubbliche di cui le spese militari (dopo quelle dei debiti pubblici) formano la parte più considerevole. [...] Solo quando l’opinione pubblica (che è l’espressione della coscienza prevalente sorreggerà la S.d.N. contro le pretese di un nazionalismo miope ed egoistico, i governi potranno più facilmente (o con minori difficoltà) mettersi d’accordo in deliberazioni efficaci per il bene dei popoli e per la pace del mondo. [...] Tuttavia, una parte dell’opinione inglese si va orientando verso una politica europea, verso una cooperazione continentale e una messa in valore di Ginevra e degli accordi internazionali». L. Sturzo, 2003<sup>2</sup>, 45, 106, 144, 168, 207, 300.

<sup>67</sup> L. Sturzo, 1960, 191.

<sup>68</sup> James Madison uno dei padri fondatori della costituzione americana pur condividendo la massima che “ogni governo si basa sull’opinione, tiene in conto la vulnerabilità e la debolezza della natura umana: «Se è vero che tutti i governi poggiano sull’opinione pubblica, è anche vero che la forza dell’opinione in ciascun individuo e l’influenza che potrà praticamente avere sulla sua condotta, dipendono, in gran parte, dal

Sturzo, per ovvi motivi temporali, non ha assistito alla «mediatizzazione» della politica. Tuttavia, al rientro dall'esilio, negli anni '50, egli riesce a cogliere le disfunzioni di un sistema che già mostrava i sintomi di una crisi che negli anni successivi si sarebbe acuita, anzi cronicizzata.

E contro ogni tentazione demagogica si è battuto sino alla fine per l'affermazione di una democrazia in grado di mobilitare e organizzare le forze sociali, per impedire che i diritti di libertà degli individui e della società fossero soffocati dalle esigenze, talora illegittime, della politica<sup>69</sup>.

3. Durante il periodo dell'esilio statunitense Luigi Sturzo intrattiene rapporti diretti con Jacques Maritain<sup>70</sup>, teorico della politica di orientamento spiritualista. Maritain elabora il suo pensiero sia attingendo alla filosofia rosminiana, sia soprattutto a San Tommaso e alla neoscolastica in cui cerca una adeguata comprensione e soluzione ai problemi del XX secolo. È lo stesso Sturzo a definirlo più volte nei suoi scritti il «celebre neoscolastico»<sup>71</sup>, o il «famoso tomista»<sup>72</sup> per rimarcare la totale adesione del filosofo francese alle formule scolastiche.

In un primo tempo, corrispondente alla fase iniziale del pensatore francese, il giudizio di Luigi ed anche quello del fratello Mario non fu certo benevolo; lo si evince anche da uno scambio epistolare fra i due: «Ho letto l'opuscolo di Maritain su C. Maurras – scrive Luigi da Londra al fratello Mario nel 1927 – è una mentalità capziosa tra l'astrattismo teorico e il confusionismo pratico. Dovresti leggerlo»<sup>73</sup>. E ancora, «Il libro che porta molte osservazioni criticabili è la *Primauté du Spirituel* di Jacques Maritain che puoi avere scrivendo a Parigi. In Francia ha destato molti consensi ed ha avuto molte lodi, ma oggi i cattolici francesi passano una profonda crisi»<sup>74</sup>. Mario, vescovo di Piazza Armerina, in risposta al fratello, sempre nel 1927, scrive: «Maritain è uno scolastico fossile; da lui non c'è da aspettarsi che astrattismo e intolleranza»<sup>75</sup>. Nel 1929 Mario conferma il suo giudizio su Maritain: «Però, circa quanto mi scrivi riferendoti a Maritain, ti dico francamente che per me è errore fossilizzarsi nel culto di S. Tommaso ed è errore credere

---

numero di coloro che egli pensa possano condividere la stessa opinione. La ragione dell'uomo, come l'uomo, è timida e prudente se abbandonata a se stessa, e acquista fermezza e fiducia in rapporto al numero di coloro con i quali si unisce». J. Madison, [1788], in G. Sacerdoti Mariani (a cura di), 1997, 271.

<sup>69</sup> A. Parisi, M. Cappellano (a cura di), 2013, 426.

<sup>70</sup> Jacques Maritain (1882-1973) fu allievo di Bergson. Aderì in un primo tempo alle idee socialiste sotto l'influenza di Leon Bloy, si convertì al cattolicesimo nel 1906. Aderì all'Action Française, dalla quale uscì nel '26, in coincidenza con la condanna del movimento pronunciata da Pio XI e dal cardinale Andrieu, arcivescovo di Parigi. Insegnò presso l'Institut Catholique di Parigi, fu membro dell'Accademia di S. Tommaso e ambasciatore francese presso la S. Sede.

<sup>71</sup> L. Sturzo, 1929 e 1930, ora in L. Sturzo, 1972, 248.

<sup>72</sup> L. Sturzo, 1970, 41.

<sup>73</sup> G. De Rosa (a cura di), 1985, 175.

<sup>74</sup> *Ivi*, 218 e 225.

<sup>75</sup> C. Argiolas (a cura di), 2006, 90.

a un valore definitivo delle sistemazioni della scolastica. Io vado oltre, e reputo errore volere spiegare i puri misteri con la filosofia»<sup>76</sup>.

Il giudizio di Sturzo nei confronti di Maritain comincia a cambiare quando questi si schiera nettamente «contro l'identificazione della chiesa e delle sue ragioni supreme spirituali con il nazionalismo spagnolo, e contro la giustificazione religiosa e politica della guerra civile»<sup>77</sup>. «Il noto filosofo tomista francese – scrive Sturzo – distaccatosi dall'*Action Française*<sup>78</sup> dopo la sua condanna, è venuto maturando sempre più profondamente il suo pensiero verso i problemi politici dell'ora presente in rapporto alla concezione tradizionale cattolica»<sup>79</sup>.

In effetti, in una prima fase il filosofo francese aveva simpatizzato con il movimento di Maurras e condiviso la polemica antirivoluzionaria e antidemocratica del cattolicesimo autoritario<sup>80</sup>. Ma la sua radicale opposizione alla concezione democratica di tipo russoviano, le critiche alla sovranità popolare<sup>81</sup>, alla volontà generale che porterebbero alla divinizzazione dell'individuo a scapito della persona e alla negazione di qualsiasi fondamento metafisico della vita sociale sono frutto soprattutto delle sue opzioni intellettuali di fondo e permangono anche quando si dichiarerà per una moderna concezione democratica e cristiana. Nel 1942, tuttavia, quando Maritain invita Sturzo a firmare un manifesto redatto dallo stesso filosofo francese, con «gli amici del Québec», il fondatore del Partito popolare manifesta delle perplessità riguardo a una certa «riserva antiparlamentare» che egli ravvisa nel documento e così risponde a Maritain:

«Pour moi, leader de la démocratie chrétienne pendant 47 ans (1895), toujours en première ligne, il sera très difficile d'accepter la définition et les limitations qui sont proposées dans le document. J'ai été opposé à la démocratie individualiste, mais s'il faut choisir entre celle-ci et n'importe quel régime autoritaire, je serai pour la première, parce que je serai libre de la combattre. Il y a aussi une réserve antiparlamentaire qui me semble équivoque. Aucun système démocratique moderne n'est possible sans parlement législatif; le suffrage universel serait inutile sans parlement»<sup>82</sup>.

Maritain, pur rifiutando qualsiasi forma di distacco netto tra politica e religione, non è, alla maniera sturziana, un teorico dell'unità politica dei cattolici. I valori etici del

---

<sup>76</sup> *Ivi*, 176.

<sup>77</sup> L. Sturzo, 2001, 204.

<sup>78</sup> Rivista fondata da C. Maurras nel 1889 attorno alla quale nacque un movimento nazionalista che, polemizzando con le conquiste della rivoluzione francese, auspicava una restaurazione monarchica. Prima della condanna di Pio XI nel 1926, riuscì a trovare ampi consensi anche tra il clero francese per il suo carattere «anti-moderno».

<sup>79</sup> L. Sturzo, 2001, 246.

<sup>80</sup> J. Maritain, 1927, anche in J. e R. Maritain, 1984, 926-927.

<sup>81</sup> A proposito delle critiche alla sovranità popolare, ricordiamo che un secolo prima un altro scrittore politico francese, Philippe Buchez, aveva insistito sulla necessità di utilizzare in modo appropriato i termini sovrano e sovranità sostenendo che la sovranità assoluta appartiene solo a Dio. P. J. Buchez, 1842, 329-330; *Id.*, 1866, 168-169. Cfr. anche E. Guccione, 1986, 40-41 e 86-91.

<sup>82</sup> É. Goichot (a cura di), 2003, 427.

cristianesimo servono a Maritain per elaborare una teoria dello Stato contro ogni tipo di assolutismo. Per Maritain

«il bene comune del corpo politico, richiede un lavoro di autorità e di potere nella società politica e perciò un organo speciale dotato del supremo potere, per il bene della giustizia e della legge. Lo Stato è questo supremo organo politico. Ma lo Stato non è né un tutto, né un soggetto di diritto, né una persona. È parte del corpo politico, e come tale, inferiore al corpo politico in quanto tutto, subordinato a lui, e al servizio del bene comune. [...] Lo Stato riceve questa autorità suprema dal corpo politico, cioè dal popolo»<sup>83</sup>.

Purtroppo l'idea di sovranità illimitata concepita a partire dal XVI secolo in poi sino agli Stati totalitari contemporanei aveva prodotto una sorta di «perversione politica»: «cioè la tendenza dello Stato a monopolizzare ogni prerogativa di singoli e corpi intermedi sino a diventare da mezzo, quale dovrebbe essere il fine, perché essa ha semplicemente trasferito l'idea di sovranità assoluta dal re alla nazione, concepita come corpo politico unitario»<sup>84</sup>.

In questo modo lo Stato moderno attua l'idea di Rousseau ossia l'identificazione tra volontà generale e corpo politico dei cittadini presi come un tutto<sup>85</sup>. Tutto ciò per Maritain è inaccettabile in quanto esiste un solo sovrano assoluto: Dio. E il popolo non può essere considerato sovrano pur avendo lo specifico diritto all'autogoverno; esso comunque è sempre al di sopra dello Stato, e il potere sussiste e si giustifica solo in funzione degli associati<sup>86</sup>.

«Il popolo – scrive Maritain – possiede il diritto di governarsi da sé in modo inerente e permanente. Ed i governanti, per il fatto che sono diventati i vicari del popolo e la sua immagine, sono investiti per partecipazione – nella misura dei loro poteri – di questo diritto e di questa autorità di governo, che esistono nel popolo per essenza, come conferiti a lui dall'Autore della natura e fondati sulla sua autorità trascendente ed increata. Il popolo, designando i suoi rappresentanti, non perde né cede il possesso della sua propria autorità di governarsi da sé e del suo diritto alla suprema autonomia»<sup>87</sup>.

Di fronte all'ascesa dei regimi totalitari, punto culminante dello stato di disgregazione sociale ed ideale dell'Europa, Maritain giunge alla conclusione che la democrazia è la sola via che possa razionalizzare la politica, renderla morale, perché è un'unione tra individui liberi regolata dalla legge<sup>88</sup>. Contro l'umanesimo antropocentrico tipico delle società moderne, Maritain propone il suo umanesimo integrale foriero di una forma politica del tutto nuova in cui si affermi il principio di autonomia dell'ordine temporale rispetto a

<sup>83</sup> J. Maritain, 1953, 29.

<sup>84</sup> J. Maritain, 1969, 20. È evidente qui l'eredità di Tocqueville, in riferimento alla continuità fra Stato assoluto dell'*Ancien Régime* e Rivoluzione francese.

<sup>85</sup> Ivi, 22.

<sup>86</sup> J. Maritain, 1953, 31-33.

<sup>87</sup> Ivi, 161.

<sup>88</sup> Ivi, 69 e ss.

quello spirituale, e in cui l'unità sociale si potrà raggiungere trovando un punto di equilibrio fra il consenso sociale e il riferimento ai valori assoluti.

Dall'esperienza della Resistenza al nazifascismo e soprattutto dall'osservazione della democrazia americana e del felice connubio tra politica e religione, fra ideale democratico e spirito religioso<sup>89</sup>, già analizzato da Tocqueville, ne discende una ulteriore evoluzione nel pensiero maritainiano. E guardando alle esperienze politico-costituzionali liberal-democratiche del mondo occidentale scorge oltre agli effetti negativi, anche quelli positivi che lo fanno ben sperare per il futuro:

«a partire dalla rivoluzione francese e dalla esplosione di idealismo cristiano che essa ha provocato nella storia, il sentimento della libertà e il sentimento della giustizia sociale hanno sconvolto e vivificato la nostra civiltà e bisognerebbe aver animo di schiavo per augurarsi l'annientamento di questo sentimento di libertà e di giustizia, a causa delle sofferenze e dei disordini di cui ha potuto essere l'occasione»<sup>90</sup>.

A detta di Maritain, non è tanto necessario inventare nuove forme politiche, quanto riconoscere il fondamento cristiano di alcune già esistenti; e la democrazia pur non essendo una necessaria espressione del cristianesimo, non si giustifica teoricamente e non può sussistere praticamente se non ha alla sua base quei valori che il vangelo ha messo in luce: l'uguaglianza naturale fra gli uomini, il senso della libertà in tutte le sue forme, la dignità di ogni persona, il nesso fra autorità e moralità.

In questa prospettiva la democrazia, secondo Maritain, va intesa come quella forma politica che implica «una volontà o consenso a vivere insieme che emani liberamente dalla moltitudine o popolo»<sup>91</sup>, e come «uno stato di civiltà in cui gli uomini, in quanto appunto persone individuali, designano per libera scelta i detentori dell'autorità»<sup>92</sup>.

Nell'idea democratica di Maritain contano maggiormente i contenuti etici che gli elementi procedurali e rigetta la riduzione della democrazia a «regole del gioco», puro metodo di determinazione della volontà pubblica, che prescinde dal riferimento alla verità e alla legge morale<sup>93</sup>. I valori etici a cui fa riferimento il filosofo francese sono i valori fondativi della convivenza democratica cioè la piena estensione dei diritti individuali e politici a tutti i membri della comunità e il rispetto dei diritti della persona. Sono essi a costituire il titolo di legittimità delle *élites* e della loro autorità sociale. Per Maritain, infatti è essenziale, per il rinnovamento della società, che dal corpo della nazione sorgano delle *élites* dirigenti capaci di intercettare le esigenze generali del popolo e di assicurare l'unità della società<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> J. Maritain, 1974, 138-147.

<sup>90</sup> J. Maritain, 1977, 15-16.

<sup>91</sup> J. Maritain, 1974, 130.

<sup>92</sup> J. Maritain, 1977, 77.

<sup>93</sup> A. Acerbi, 1991, 185; R. Gatti, 1989, 121-136.

<sup>94</sup> J. Maritain, 1977, 68.

Nonostante Maritain sia rimasto sempre fedele all'idea prima, ossia che la forma politica dipende da un principio metafisico, che nello stesso tempo assicura l'unità del corpo sociale e ne fonda, mediante la costituzione dell'autorità politica, la differenziazione gerarchica, egli comprende che la democrazia non è solo un sistema di valori, ma è anche un regime di governo, fondato principalmente sul suffragio universale e sui partiti politici. Nei confronti di entrambi gli strumenti tipici di una democrazia, il filosofo francese muove delle critiche. Il suffragio universale, pur essendo ineliminabile appare ai suoi occhi, almeno così come ha funzionato, «un valore democratico soprattutto simbolico»<sup>95</sup> e va in ogni caso staccato dalla rappresentanza proporzionale. Allo stesso modo, egli, pur riconoscendo la necessità e la legittimità dei partiti politici, ritiene che la loro egemonia sia «la tentazione permanente di ogni democrazia senza vigore spirituale»<sup>96</sup> e perciò ne sollecita una rimodulazione «[...] liberandosi da questi errori - scrive Maritain - una democrazia nuova potrà ritornare ai principi autentici della filosofia democratica»<sup>97</sup>.

L'ideale è un regime in cui

«l'autorità sarebbe esercitata da delle *élites* regolarmente sorte dal popolo e viventi in comunione con esso. [...] i partiti non accedrebbero all'esercizio del potere e al governo dello Stato....Essi non farebbero, il che è il loro compito proprio, che preparare, mediante una elaborazione previa delle idee e delle candidature, una rappresentanza effettiva del pensiero politico, delle volontà e degli interessi del popolo»<sup>98</sup>.

A ciò dovrebbe corrispondere un nuovo regime rappresentativo in cui l'autorità appartiene a un complesso di organi con funzioni distinte. Al popolo spetta conferire la suprema autorità di governo a uomini scelti fra candidati proposti non dai partiti ma da organi politici assembleari. Solo le assemblee legislative sarebbero elette con l'intervento dei partiti con un sistema elettorale maggioritario. L'esecutivo, in quanto eletto direttamente dal popolo godrebbe di una reale preminenza: esso sarebbe controllato ma non dipendente dalle assemblee elette sulla base dello scontro elettorale tra i partiti. Secondo il filosofo francese, il Governo possiede le caratteristiche più congeniali alle nuove esigenze: l'esecutivo non è più realmente tale, non può più essere visto «come un semplice organo di esecuzione degli atti di governo decisi dal legislativo [...], è l'esecutivo che governa in ultima istanza»<sup>99</sup>. Se nello Stato sociale il cosiddetto esecutivo è il centro effettivo di ultima istanza del potere politico, esso va democratizzato con un intervento diretto degli elettori. Maritain si schiera per l'elezione diretta del presidente della Repubblica che però in Europa, a causa del diverso contesto storico, non dovrebbe da

<sup>95</sup> J. Maritain, 1968, 51 e 61.

<sup>96</sup> J. Maritain, 1977, 62-63.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> J. Maritain, 1968, 53.

<sup>99</sup> *Ivi*, 64.

solo esprimere l'esecutivo, ma convivere con un Primo Ministro da lui nominato ma soggetto a forme di controllo parlamentare<sup>100</sup>.

In altri termini per Maritain il regime democratico è quello in cui «il popolo è governato da uomini che esso stesso ha designato a cariche di natura e durata determinate e sulla cui amministrazione esso mantiene un regolare controllo soprattutto per mezzo dei suoi rappresentanti e delle loro assemblee»<sup>101</sup>.

Per questo c'è bisogno di un sistema competitivo tra proposte alternative di Governo: «come il bene comune non è una semplice somma di beni individuali, così la volontà comune non è una semplice somma di beni individuali»<sup>102</sup>. Nella proposta istituzionale del filosofo francese il suffragio universale non ha lo scopo di rappresentare semplicemente opinioni e volontà atomiche ma di dar forma ed espressione alle correnti comuni di opinione e di volontà; esso non sarà più un fatto meramente simbolico, ma diventa elemento costitutivo per una democrazia organica e personalista, in cui l'unità del corpo sociale, fondata sulla trascendenza divina e garantita dall'autorità, si realizza.

### **Conclusion**

Fra i tre autori presi in considerazione, di certo, esistono delle differenze dovute soprattutto al momento storico e alle esperienze vissute da ciascuno. Ma essi presentano, come abbiamo cercato di dimostrare, diversi aspetti comuni: condividono la necessità di un superamento della concezione individualistica liberale che era alla base delle democrazie tradizionali, e della concezione materialistica dell'eguaglianza economica di tipo marxistico. Affermano il primato della persona umana sulle necessità materiali e sugli organismi collettivi. Si dichiarano contro la statolatria, per uno Stato articolato al servizio di una società pluralistica. Propongono una democrazia autentica fondata sulla responsabilità di tutte le persone costituenti la comunità. Auspicano un ordine politico in cui tutti i cittadini uomini e donne, partecipano nei gradi diversi e con responsabilità differenti. E soprattutto condividono l'idea che è il consenso a legittimare l'autorità politica la quale promana sempre dal corpo politico o popolo, a prescindere dalle diverse tecniche procedurali. I tre pensatori concordano sulla necessità di ricondurre la società umana sotto la guida dei valori cristiani, ma ciò non significa sottomettere il potere politico a quello religioso, semmai integrare in un contesto organico le funzioni laiche e profane con il senso sacrale dell'esistenza, riscoprendo e valorizzando le radici cristiane della democrazia e, più in generale dell'umanesimo

---

<sup>100</sup> S. Ceccanti, 2022.

<sup>101</sup> J. Maritain, 1977, 61.

<sup>102</sup> J. Maritain, 1968, 65.

moderno. In altri termini, ciò significherebbe mettere in atto una rifondazione etica della democrazia che possa assicurare uno «sviluppo umano integrale»<sup>103</sup>.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ACERBI Antonio, 1991, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*. Vita e pensiero, Milano.

ARGIOLAS Concetta (a cura di), 2006, *Luigi Sturzo-Mario Sturzo. Carteggio (1924-1940). Appendice. [394 lettere di Mario Sturzo e otto minute di Luigi Sturzo]*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ANTONETTI Nicola, 2017, *Luigi Sturzo e la costituzione repubblicana*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ARMELLINI Paolo, 2012, «Il pensiero politico di Rosmini fra tradizionalismo e costituzionalismo». In *La politica tra storia e diritto. Scritti in memoria di Luigi Gambino*, a cura di Giuseppe Giunta. FrancoAngeli, Milano.

BARBERO Giorgio, 1965, *Il pensiero politico cristiano. Sant'Agostino*. UTET, Torino.

BATTAGLIA Felice, 1961, «L'opera scientifica di Luigi Sturzo». In «Sociologia», VI, gennaio-dicembre.

BUCHEZ Philippe, 1842, *Introduction à la science de l'histoire*, I. Chez Guillaumin, Paris.

BUCHEZ Philippe, 1866, *Traité de politique et de science sociale*, II. Amyot éditeur, Paris.

CECCANTI Stefano, 2022, «"Riflessioni sull'America" Governo e democrazia, la lezione perduta di Maritain». In *Il Riformista* 7 aprile.

D'ADDIO Mario, 1992<sup>2</sup>, *Storia delle dottrine politiche*, II. Ecig, Genova.

D'ADDIO Mario, 2000, *Libertà e appagamento, politica e dinamica sociale in Rosmini*. Edizioni Studium, Roma.

---

<sup>103</sup> F. Felice, 2021, 9-10.

D'ADDIO Mario, 2001, *Sturzo e Rosmini*, in *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo*, Atti del convegno internazionale di studio, Roma, Istituto Luigi Sturzo 28-30 ottobre 1999. Rubbettino, Soveria Mannelli.

D'ADDIO Mario, 2003, *Introduzione a Politica prima*. Città Nuova editrice, Roma.

D'ADDIO Mario, 2009, *Democrazia e partiti in Luigi Sturzo*. Marco, Lungro di Cosenza.

DANESE Attilio, 2019, «Popolocrazia, popolarità, populismo, popolarismo». In *Prospettiva-Persona*, n. 107.

DE ROSA Gabriele (a cura di), 1985, *Luigi Sturzo-Mario Sturzo. Carteggio 1924-1928*, II. Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

DIAMANTI Ilvo, LAZAR Marc, 2018, *Popolocrazia, La metamorfosi delle nostre democrazie*. Laterza, Roma-Bari.

DIAMANTI Ilvo, 2017, «Dalla democrazia alla popolocrazia. Un'ideologia che ci immagina come un soggetto unito solo dalle paure». In *La Repubblica*, 20 marzo.

DUVERGER Maurice, 1980,<sup>5</sup> *I partiti politici*. Edizioni di Comunità, Torino.

FELICE Flavio, 2020, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

FELICE Flavio, 2021, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*. Morcelliana, Brescia.

GATTI Roberto, 1989, *Pensare la democrazia. Itinerari del pensiero politico contemporaneo*. AVE, Roma.

GIORDANO Antonio, 1984, «S. Agostino e la politica». In *Filosofia oggi*, n.2.

GOICHOT Émile (a cura di), 2003, *Luigi Sturzo e gli intellettuali cattolici francesi. Carteggi (1925-1945)*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

GUCCIONE Eugenio (a cura di), 1991, *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, Atti del seminario internazionale Erice, 6-9 ottobre 1988. Leo S. Olschki, Firenze.

GUCCIONE Eugenio, 1986, *Il problema della democrazia in Philippe Buchez*. Ecig, Genova.

GUCCIONE Eugenio, 2001, *Politica e diritto tra fede e ragione. Problematiche del XIX e XX secolo*. Giappichelli, Torino.

GUCCIONE Eugenio, 2008, «Neoguelfismo e democrazia in Italia». In *La democrazia nell'età moderna*, a cura di Claudio Vasale e Paolo Armellini. Rubbettino, Soveria Mannelli.

GUCCIONE Eugenio, 2012, «Costituzionalismo e federalismo in Antonio Rosmini Serbati». In *Tradizioni, rivoluzioni, progresso. Studi in onore di Paolo Pastori*, a cura di Sandro Ciurlia, II. Edizioni del poligrafico fiorentino, Sesto Fiorentino.

GUCCIONE Eugenio, 2015, «Dal liberalismo rosminiano al popolarismo sturziano». In *Declinazioni della democrazia tra recente passato e futuro prossimo*, a cura di Federica Falchi, Atti del convegno in onore di M. Corona Corrias, Cagliari, 17-18 maggio 2013. Centro editoriale toscano, Scandicci (FI).

HABERMAS Jürgen, 2011, *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Laterza, Roma-Bari.

MADISON James, 1997, *The federalist n.49, february 2 [1788]*, trad. it. *Il federalista n.49, 2 febbraio 1788*, in G. Sacerdoti Mariani (a cura di) 1997, *Il federalista*, Giappichelli, Torino.

MARITAIN Jacques e Raïssa, 1984, *Oevrues Complètes*, III. Éditions universitaires, Fribourg-Paris, 1984.

MARITAIN Jacques, 1927, *Primauté du spirituel*. Librairie Plon, Paris.

MARITAIN Jacques, 1953, *L'uomo e lo Stato*, trad. it. di A. Falchetti. Vita e pensiero, Milano.

MARITAIN Jacques, 1968, *Per una politica più umana*. Morcelliana, Brescia.

MARITAIN Jacques, 1969, *Il contadino della Garonna*. Morcelliana, Brescia.

MARITAIN Jacques, 1974<sup>2</sup>, *Riflessioni sull'America*. Morcelliana, Brescia.

MARITAIN Jacques, 1977, *Cristianesimo e democrazia*. Vita e Pensiero, Milano.

MARITAIN Jacques, 1977, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Vita e Pensiero, Milano.

MARSALA Rosanna, 2013, «Organicità». In *Lessico sturziano*, a cura di Antonio Parisi e Massimo Cappellano. Rubbettino, Soveria Mannelli.

MATTESINI Maria Chiara, 2018, *Popolarismo, populismo e opinione pubblica*, in <http://confini.blog.rainews.it/2018/03/30/>

MAYEUR Jean Marie, 1991, *Ventura e Lamennais*. In *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, a cura di Eugenio Guccione. Leo S. Olschki, Firenze.

MEDA Filippo, 1920, «I partiti». In *Civitas*, 1 aprile.

MURATORE Umberto, 1991, «Libertà e religione nei rapporti Ventura-Rosmini». In *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, a cura di Eugenio Guccione. Leo S. Olschki, Firenze.

PARISI Antonio, CAPPELLANO Massimo (a cura di), 2013, *Lessico sturziano*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ROSMINI Antonio, 1933, *Saggi di scienza politica. Scritti inediti*, a cura di G.B. Nicola. Paravia, Torino.

ROSMINI Antonio, 1997, *La costituzione secondo la giustizia sociale*. In *Id.*, *Scritti politici*, con introduzione di Mario d'Addio, a cura di Umberto Muratore. Edizioni rosminiane, Stresa.

ROSMINI Antonio, 2003, *Politica prima*, a cura di Mario d'Addio. Istituto di studi filosofici-Centro internazionale di studi rosminiani. Città Nuova editrice, Roma.

ROSMINI Antonio, 1967, *Filosofia del diritto [1841-1845]*, I, a cura di Rinaldo Orecchia. Cedam, Padova.

SARTORI Giovanni, 1976, *Democrazia e definizioni [1957]*. Il Mulino, Bologna.

SARTORI Giovanni, 1994, *Democrazia cosa è*. BUR, Milano.

SCIACCA Michele Federico (a cura di), 1988<sup>2</sup>, *Antonio Rosmini. La persona, il diritto, la società. Scritti scelti e annotati*. Principato, Milano.

SCOPPOLA Pietro, 2000, «Luigi Sturzo in esilio. Il rinnovamento della Chiesa e della politica». In *Il Regno*, 2.

STUART MILL John, 1993, *Saggio sulla libertà* [1859]. Il Saggiatore, Milano.

Sturzo Luigi, 1929-1930, *Le Mouvement des faits et des idées*. Paris, dicembre - gennaio.

STURZO Luigi, 1951, «Partiti e partitocrazia». In *Realtà politica*, 1 settembre.

Sturzo Luigi, 1956, *Il Partito Popolare Italiano, II, Popolarismo e fascismo (1924)*. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1957, «La democrazia cristiana e le tre tossine». In *Il mondo*, 7 ottobre 1950, ora in *Politica di questi anni- Consensi e critiche (1950-1951)*. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1959a, «Partiti e partitocrazia (Ricordando il 18 gennaio 1919)». In *Il Giornale d'Italia*, 14 gennaio.

STURZO Luigi, 1959b, «Tre «bestie» nemiche della democrazia». In *Orizzonti*, 21 giugno.

STURZO Luigi, 1960, *La società sua natura e leggi. Sociologia storicista*. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1966, *Politica di questi anni. Consensi e critiche, (1951-1953)*. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1970, *Del metodo sociologico (1950)*. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1970, *Miscellanea londinese (Anni 1934-1936)*, III. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1971, *Nazionalismo e internazionalismo (1946)*. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1972, *Politica e morale (1938). Coscienza e politica (1953)*. Zanichelli, Bologna.

STURZO Luigi, 1992, *Democrazia e partitocrazia*. In *Id.*, *Battaglie per la libertà (1952-1959)*. Ila Palma, Palermo.

STURZO Luigi, 1998, *Politica di questi anni, Consensi e critiche, (1957-1959)*. Gangemi editore, Roma.

STURZO Luigi, 2001, *Chiesa e Stato*. Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

STURZO Luigi, 2003<sup>2</sup>, *Miscellanea londinese (1931-1933)*, VI-2. Edizioni di Storia e letteratura, Roma.

VENTURA Gioacchino, 1848, *Memoria pel riconoscimento della Sicilia come stato sovrano e indipendente*. L. Dato, Palermo.

VERUCCI Guido, 1963, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*. Istituto italiano per gli studi storici, Napoli.