

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche, e Studi Internazionali

Corso di Laurea magistrale in Scienze Storiche

**Giuseppe Toniolo e la democrazia: un progetto di
restaurazione sociale cristiana come soluzione alla
questione operaia di fine Ottocento**



Relatore:

Prof. Pierluigi Giovannucci

Laureando/a: Luca Ravagnan

Matricola: 2062433

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

Introduzione

L'oggetto di questa tesi di laurea è la figura e l'opera di Giuseppe Toniolo, sociologo ed economista veneto di ispirazione cattolica, vissuto tra la seconda metà del XIX secolo e le prime due decadi del XX. Tra i variegati e molteplici aspetti che hanno interessato la sua mente di studioso attento alla realtà viva del suo tempo, si è scelto di limitare l'indagine alla proposta di risoluzione della Questione operaia di fine Ottocento mediante un nuovo connubio tra Chiesa cattolica e forme politiche introdotte dalla modernità, che egli denomina *democrazia cristiana*. Questo elaborato è quindi dedicato all'esame critico della concezione della democrazia propria del docente trevigiano, senza tacerne i presupposti, esponendone le istanze e gli istituti. Giuseppe Toniolo, oggi pressoché dimenticato dal grande pubblico e poco studiato anche in ambito accademico, ha goduto in vita di una certa fama e di un ruolo decisamente di primo piano nell'ambito del laicato cattolico, essendo uno dei maggiori esponenti del pensiero cattolico sociale ottocentesco. Proprio questa sua rilevanza nel panorama cattolico dell'epoca, in un frangente storico cruciale per la ridefinizione del ruolo della Chiesa e del suo perimetro d'azione entro le società europee, basterebbe forse a giustificare l'interesse, quanto meno scientifico, nei suoi confronti, che ha ispirato la scrittura di questo elaborato. Tuttavia, appare lecito ritenere questa tesi di qualche utilità per stimolare altresì la riflessione sul concetto stesso di democrazia. A distanza di oltre un secolo dalla morte di Giuseppe Toniolo, infatti, la vita democratica in Occidente appare scossa da criticità endogene, quali la disaffezione dei cittadini nei confronti della partecipazione democratica, il percepito declino qualitativo della classe politica, persistenti problemi decisionali, legati alla difficoltà di affrontare le impellenti sfide della *governance* multilivello e alle opposte tentazioni di soluzioni populiste o tecnocratiche. Non meno insidiose appaiono altresì spinte esogene quali il riaffacciarsi dell'aggressività militare da parte di regimi autoritari, le pressioni migratorie e le sfide dell'inclusione, il rischio di nuove pandemie, le insidie della intelligenza artificiale etc. A fronte di questo stato di crisi può essere utile confrontarsi con la radicale alterità costituita dal pensiero di Toniolo e dalla sua irriducibile distanza dalla sensibilità odierna, al fine di recuperare ragioni e valori soggiacenti alla nostra democrazia liberale.

Il primo capitolo si propone di porre in evidenza la compresenza di molteplici e contraddittorie istanze nella formazione culturale di Toniolo. Questa varietà è alla base di quella forma di intransigentismo atipico, tiepido verso la Questione romana e attento alle condizioni economiche degli ultimi, che qualifica l'intera opera del docente cattolico. Il capitolo, inoltre, si sofferma sulla collocazione di Toniolo e delle sue riflessioni all'interno del mondo cattolico europeo, e del rapporto intellettuale con i pontefici della sua vita, con particolare attenzione a Leone XIII, il papa col il quale la sintonia fu più profonda e duratura.

Il secondo capitolo mira ad esporre la peculiare filosofia della storia elaborata da Toniolo, qui individuata come base della sua proposta democratica. Dopo una riflessione

sul metodo storico utilizzato da Toniolo, si spiega la fondamentale tesi tonioliana secondo cui la crisi economica era la logica e naturale conseguenza del profondo sconvolgimento morale subito dall'Europa cristiana ad opera della Riforma protestante, richiamando altresì i debiti verso le precedenti formulazioni agostiniane e vichiane attinenti alla filosofia della storia. Si approfondisce poi il giudizio e l'analisi compiuta da Toniolo su ogni epoca, dal paganesimo ai suoi giorni e, con l'ausilio di una fonte primaria, si cerca di comprendere meglio l'analisi economica di Toniolo basata sull'assunto che il capitalismo moderno altro non fosse che una forma degenerata, in senso antipopolare, del "retto capitalismo" medievale. Infine, si illustra come fosse proprio la necessità di contrastare i due *mali moderni*, liberalismo e socialismo, nemici della cristianità, la sua formulazione di una "democrazia cristiana" quale strumento di palingenesi del mondo.

Nel terzo capitolo si approfondisce la natura del liberalismo e del socialismo e la strategia di contrasto ideata da Toniolo, che trova la sua formulazione più celebre nel Manifesto di Milano. In un secondo momento si espongono, partendo dalle basi concettuali, le caratteristiche e i limiti della peculiare idea di democrazia del docente cattolico, intesa come coincidente con l'ordine sociale cristiano stabilito da Dio, la cui restaurazione si individua come il più intimo proposito della sua riflessione.

All'interno del quarto e ultimo capitolo sono descritti alcuni elementi essenziali della *democrazia cristiana* scelti tra quelli particolarmente degni di nota. In primo luogo, la relazione tra Stato, Chiesa e società visti come tre istituti distinti, necessari e complementari. In secondo luogo, l'organizzazione corporativa dell'economia come mezzo per la ricostruzione di una società organica, partendo dall'esperienza delle corporazioni medievali. In terzo luogo, l'intrinseca eticità di ogni agire economico, e dunque la necessità di moralizzare l'economia alla luce del cristianesimo. Infine, il rapporto tra scienza e fede nell'ottica dell'edificazione di una "enciclopedia cattolica" del sapere.

Capitolo I

Tra intransigenza e rinnovamento

1.1 Formazione culturale, carriera accademica e impegno sociale

Giuseppe Toniolo nacque a Treviso il 7 marzo 1845, quando la città era ancora sotto dominio austriaco, l'ultima grande potenza cattolica europea, e vi sarebbe rimasta ancora fino al 1866. L'ambiente veneto di metà Ottocento si può connotare come politicamente conservatore e fautore in campo sociale di un approccio paternalista, volto quindi a sensibilizzare i ceti elevati ad un interessamento pietoso verso le condizioni disagiate delle ampie masse contadine venete segnate dalla presenza di un pauperismo diffuso. Ma non solo, in Veneto erano rimaste vive anche delle istanze riformiste eredi del giuseppinismo asburgico del Settecento¹. Fu proprio in questo contesto, in cui convivevano istanze contraddittorie, che Toniolo svolse le tappe del suo percorso didattico: all'età di nove anni venne affidato al collegio religioso di Santa Caterina di Venezia, durante i suoi studi liceali la famiglia si trasferì da Treviso a Padova, dove nel 1863 si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza conseguendo la laurea nella primavera di quattro anni dopo. Dopo una breve attività come avvocato e notaio, decise di assecondare la sua propensione agli studi avviando quella che sarà una brillante carriera accademica. Nel 1868 venne nominato assistente di economia politica e nel 1873 ottenne la libera docenza con una dissertazione su un tema centrale della sua futura riflessione socioeconomica: il nesso tra economia ed etica. Prima del trasferimento a Pisa, sua città di adozione, vi fu una breve parentesi come professore straordinario di economia politica a Modena. L'inizio della docenza a Pisa (1879), città dove morirà nel 1918, coincise con l'avvento al soglio pontificio di Leone XIII, pontefice per il quale Toniolo provò sempre una grande sintonia intellettuale². Prima di approfondire il legame tra Toniolo e l'opera di papa Pecci, è di qualche utilità soffermarsi sugli interessi e gli influssi culturali che segnarono la formazione del professore trevigiano. Egli come studioso nato sulla soglia del Risorgimento subì in gioventù talune suggestioni di quel periodo della storia nazionale, quali l'ideale di una sintesi tra il patriottismo e la religione cattolica. Sin dai tempi del collegio, infatti, egli si fece promotore dell'ideale neoguelfo, vedendo nella 'razza' italica la stirpe portatrice del compito storico di guidare la reazione cattolica contro la cultura umanista e razionalista figlia della modernità³. Si può parlare in tal senso di una vicinanza di Toniolo alle tesi del cattolicesimo nazionale (ben distinto dal cattolicesimo liberale): si trattava di una corrente sorta in seno all'intransigentismo la quale

¹ R. Aubert, *Pio X tra restaurazione e riforma*, in *I cattolici e la questione sociale. Storia del cristianesimo dal 1878 al 2005*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2005, p.53.

² A. Ardigò, *Toniolo: il primato della riforma sociale. Per ripartire dalla società civile*, Cappelli, Bologna, 1978, pp.15-16.

³ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo: saggio sulla cultura cattolica tra '800 e '900*, Patron, Bologna, 1981, pp.15-16.

cercava di rispondere all'accusa di antipatriottismo promuovendo una dicotomia tra *paese reale* (identificabile con l'Italia cattolica, tradizionale, profonda) e il *paese legale* (la piccola *élite* liberale e laicista al governo)⁴. Il mito dell'Italia cattolica rappresentava una possibile forma di accettazione del dato risorgimentale, pur contestandone le forme, oltre che una forma di nazionalismo culturale teso a proporre gli italiani come popolo portatore di particolari virtù morali e civili proprio in forza della presenza della sede papale nella Penisola. Infine, era anche un modo per i cattolici di presentarsi come i soli rappresentanti della 'vera' Italia, figlia dei "liberi Comuni del Medioevo unificati dalla cultura cristiana e dall'opera del papato" in opposizione "allo statalismo liberale e al centralismo sabauda"⁵. All'intero del più ampio contesto del cattolicesimo nazionale, il guelfismo tonoliano si segnalava per una peculiare enfasi sulla missione universale dell'italianità, forgiata dal cattolicesimo, di contrasto ai mali moderni; missione a cui la classe dirigente liberale era colpevolmente cieca⁶. Nelle sue opere sono ravvisabili altresì echi del pensiero di Vincenzo Gioberti, oltre che del cattolicesimo liberale⁷. Queste iniziali simpatie neoguelfe gli valsero, al momento del suo ingresso attivo nel laicato, la diffidenza di una parte del mondo cattolico che lo sospettava di tiepidità riguardo alla Questione romana⁸. Dopotutto, la sensibilità intellettuale di Toniolo parve fin da subito sospesa tra le pulsioni di un ormai morente romanticismo, nel quale egli affondò le radici del suo pensiero, ed il galoppante positivismo destinato ad affermarsi con forza nel panorama intellettuale europeo. A nomi importanti del romanticismo si devono echi duraturi sull'opera tonoliana: Chateaubriand, visto come emblema della riscossa cattolica dopo gli orrori della Rivoluzione, ma anche de Maistre, il grande reazionario ideologo della Restaurazione, Schlegel, mutuando da lui la suggestione di una enciclopedia cattolica che lo accompagnò per tutta la vita, Goerres da cui riprese l'idea di una Provvidenza come forza viva e feconda nell'agire della storia; ma vi è spazio per filosofi del diritto come Walter e Phillips, dai quali trasse l'ostilità per il giusnaturalismo e il convincimento di una indispensabile ripresa del diritto canonico medievale. Negli anni giovanili egli entrò altresì in contatto col movimento ultramontanista, il quale vedeva nella figura del romano pontefice il cardine intorno al quale ricostruire l'unità organica del mondo perturbata dalla Rivoluzione; tesi elaborate già da de Maistre, ma che ricevettero impulso dai pontificati di Pio IX e Leone XIII⁹. Tuttavia, tra le sue letture compaiono anche due autori non certo collocabili nel campo intransigente come John Henry Newman e Antonio Rosmini. Di queste sue linee di interesse Toniolo stesso ebbe a dire: "Questo moto originale di intelletti fu detto allora 'romanticismo e neoguelfismo', ma era la resurrezione

⁴ G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici. Dal Risorgimento ad oggi*, Il Mulino, Bologna, 2010, p.40.

⁵ Ivi, p.45.

⁶ Ivi, p.62.

⁷ E. Guccione, *Cristianesimo sociale in Giuseppe Toniolo*, ILA Palma, Palermo-San Paolo, 1972, p.26.

⁸ A. Ardigò, *Toniolo: il primato della riforma sociale. Per ripartire dalla società civile*, p.16.

⁹ Ivi, p.13.

di religione e cultura cattolica contro il moderno razionalismo pagano¹⁰. Sul positivismo invece egli espresse, prevedibilmente, un giudizio di condanna: lo vide come il male del secolo, l'emblema di una cultura europea arrogante e schiacciata sull'immanenza e giunse a dire: "Se un Comte o uno Spencer [...] fossero stati veramente 'positivi', avrebbero scoperto che il primo fatto della storia è il soprannaturale: si lascino parlare i fatti, e prima o poi essi parleranno di Dio"¹¹. In definitiva, "è in questo contesto di ultramontanismo e di intransigentismo, in campo cattolico; di ateismo positivista e di laicismo borghese, in campo esterno ed ostile che si muove l'azione del Toniolo"¹².

L'interesse per la filosofia si manifestò in lui relativamente tardi, solo dopo la pubblicazione dell'enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, patrocinante la ripresa del tomismo. Essa, infatti, fece prendere coscienza a Toniolo della necessità di una approfondita acquisizione di nozioni filosofiche al fine di elaborare una propria ipotesi ed indagine sociologica. In altre parole, comprese che il neo-tomismo gli poteva fornire le armi intellettuali con cui calarsi nell'arena culturale del suo tempo. Nonostante l'esortazione del testo papale ad un ritorno al san Tommaso originale, egli vi si dedicò poco, preferendo lo studio della scolastica fino a riconoscerla come *la filosofia perenne dell'umanità*¹³. Il neotomismo per Toniolo non consisteva nella semplice e mera ripetizione del pensiero formulato dall'Aquinate specie nella sua *Summa Theologica*: in esso vide piuttosto la possibilità di connettere le riflessioni del filosofo medievale con l'edificazione di una dottrina sociale cattolica, facendo dialogare i primi principi filosofici con i risultati delle scienze sociali e con altre fonti bibliografiche recenti¹⁴. Quest'ultima fu un'azione "che implica scelta di campo, opzione per un metodo scientifico, apprezzamento critico per il confronto dei cattolici con la cultura, soprattutto universitaria, dei non cattolici"¹⁵. Non solo, con queste considerazioni Toniolo, mentre respingeva il concetto di una cultura cattolica ghettizzata dall'esterno o che per malintesa autonomia finisse col ghettizzarsi da sé, affermava il principio secondo il quale la storia è inseparabile dallo storico¹⁶. Il pensiero di Giuseppe Toniolo fu debitore anche di approfonditi studi sulla patristica e sull'altro grande padre del pensiero cristiano medievale: sant'Agostino. Egli, dunque, cercò di attuare non una radicale rielaborazione integrale della dottrina cattolica, ma di innestare le teorie del pensiero medievale nella realtà data del XIX e XX secolo¹⁷. La stima e la frequentazione intellettuale con due professori quali Luigi Bellavite e Angelo Messedaglia fornirono a Toniolo alcuni dei futuri capisaldi della sua elaborazione accademica: dal primo, patriota

¹⁰ D. Sorrentino, *Giuseppe Toniolo: una Chiesa nella storia*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1987, pp.53-57.

¹¹ Ivi, p.61.

¹² A. Ardigò, *Toniolo: il primato della riforma sociale. Per ripartire dalla società civile*, p.14.

¹³ Ivi, pp.67-69.

¹⁴ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, pp.49-50.

¹⁵ Ivi, p.57.

¹⁶ Ivi, p.58.

¹⁷ E. Guccione, *Cristianesimo sociale in Toniolo*, p.25.

antiaustriaco, apprese la base etica dell'economia e del diritto. Dal secondo il rigore dell'indagine scientifica, di una metodologia di ricerca attenta agli eventi, il che pose Toniolo, nato tra la morente epoca romantica e la nascente epoca positivista, non alieno alle istanze del pur molto criticato razionalismo moderno, nella necessità di rigettare, nella ricerca scientifica, i provincialismi, accedendo alle problematiche più dibattute della cultura europea¹⁸. Quest'ultima, nella seconda metà dell'Ottocento, vide aperture alle posizioni del cattolicesimo sociale che portarono Toniolo a respirare istanze ben più avanzate del ferreo intransigentismo egemone nel cattolicesimo italiano e che guardava con sospetto alla minoranza cattolico liberale e rosminiana. Non a caso in Germania, Belgio e Francia il passaggio dei cattolici all'azione politica fu percepita come il naturale esito del precedente impegno sociale. Non così in Italia, dove la Questione romana paralizzò il mondo cattolico fin quasi alle soglie della Grande Guerra¹⁹. In ambito europeo, da non tacere è l'influenza del cattolicesimo tedesco, in particolare l'opera del vescovo di Magonza Wilhelm Von Ketteler. Il rapporto tra i due pensieri, quello di Toniolo e quello di Ketteler è stato ampiamente affrontato nella storiografia riguardante il pensatore trevigiano. In questa sede, ci limiteremo a richiamare taluni significativi punti di contatto. Anzitutto, il ruralismo inteso come atteggiamento intellettuale che tende alla idealizzazione della società contadina, per ritrovarvi i valori umani, e insieme cristiani, perduti sotto la spinta dell'industrialismo incontrollato, dell'inurbamento indiscriminato²⁰. In tal senso, i due si posero come fautori di una riscossa anticapitalista ed antiborghese in favore di un ritorno alla società agraria risparmiata dal trionfo della tecnica che riduce ogni rapporto sociale a rapporto di mercato, centrando tematiche e linguaggio sul pauperismo proletario, nella prospettiva di una mitizzazione del villaggio rurale²¹. È possibile, del resto, trovare una giustificazione teologica al ruralismo di Ketteler nel libro della Genesi, in cui Caino è indicato come il primo costruttore di città: vale a dire di una realtà nella quale l'uomo, imitando l'opera di Dio, genera un mondo artificiale di manufatti da opporre all'opera del creato. Ebbene, anche Toniolo vaticinò la riedificazione di una società agraria come ambiente e dimensione propedeutica all'espletarsi della solidarietà cristiana. Ma vi sono anche altri rilevanti aspetti comuni ai due pensatori cattolici da indagare, quattro in particolare. Anzitutto, la mentalità cooperativistica e di stampo associativo, figlia di una istanza fortemente contraria alla lotta di classe e fautrice di un ritorno alle corporazioni (tema questo storicamente indagato da Toniolo, con particolare riferimento all'area fiorentina e che invece il vescovo di Magonza tratta in modo più generale, come semplice ritorno ad un idealizzato, e perciò non storico, modello medievale). In secondo luogo, il proposito condiviso da entrambi di tenere assieme l'aspetto religioso con quello, diremmo oggi, sociologico, riferibile all'ambito delle scienze sociali, della crisi della società moderna e del suo possibile riscatto. In terzo luogo,

¹⁸ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, p.36.

¹⁹ A. Ardigò, *Toniolo: il primato della riforma sociale*, p.14.

²⁰ P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo: tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*, Città nuova, Roma, 1977, p.16.

²¹ Ivi, p.17.

l'ultramontanismo: la fede nel ruolo storico e nell'autorità religiosa del papa come vicario di Cristo sulla terra fu granitica in Toniolo. Egli fece dell'assoluta obbedienza alle direttive pontificie una pietra angolare della sua azione presso il laicato cattolico, mentre Ketteler fu vicino alla minoranza scettica rispetto alla infallibilità papale sancita dal Concilio Vaticano I. Quarto e ultimo punto di interesse è la ripresa del tomismo: entrambi furono fautori di una riscoperta della *filosofia eterna* come sistema di pensiero atto a contrastare il liberalismo e il socialismo²².

Veniamo ora a delineare le tappe e i contenuti dell'impegno di Giuseppe Toniolo nel laicato cattolico. Esso iniziò relativamente tardi, nel 1887, con la sua collaborazione con l'Opera dei Congressi. Il suo contributo all'azione dell'Opera fu dedicato anzitutto alla sezione "Economia e carità" che si occupava di iniziative cattoliche in campo sociale, circoli e unioni operaie, società di mutuo soccorso cattoliche, associazioni per il miglioramento delle case degli operai, casse rurali e cooperative, ecc.²³. Ben presto però, sostenuto da alcuni vescovi e dal segretario di Stato di Leone XIII, egli patrocinò la nascita di un'altra associazione, distinta dall'Opera, l'Unione cattolica di studi sociali. La sua iniziativa può essere compresa alla luce della sua insofferenza verso la direzione del conterraneo Paganuzzi, giudicata eccessivamente schiacciata sulla Questione romana e l'intransigentismo; insensibile quindi alle istanze di rinnovamento ed impegno sociale che stimolava la componente più giovane dell'Opera dei Congressi. Egli invece riteneva necessaria una nuova enfasi dei cattolici sulla questione sociale, così da attrarre a sé una parte della nascente élite nazionale: non è un caso che l'ambiente che circondò Toniolo negli anni successivi fosse composto principalmente da esponenti della nobiltà colta settentrionale. La sua intraprendenza lo fece scontrare con Paganuzzi, con cui nacque una diatriba che addolorò molto Toniolo, dopo che il primo, turbato per la presenza nell'entourage di Toniolo di esponenti del pensiero cattolico liberale e rosminiano, lo denunciò presso la Santa Sede per non aver rispettato le prerogative dell'Opera in ambito di impulso culturale al laicato cattolico e di averne anzi, mediante l'Unione cattolica, insidiato il ruolo; oltre che di insensibilità, ancora una volta, per la Questione romana. Invero, lo scontro col Paganuzzi si risolse senza grossi strappi. Negli anni '90 dell'Ottocento l'interesse di Toniolo si spostò dalla promozione del pensiero cattolico in ambito scientifico ed accademico alla elaborazione di un progetto democratico cristiano di riforme sociali. Nel 1895 venne pubblicato il celebre *Manifesto di Milano*, contro il socialismo, di cui si darà conto in una successiva parte di questo elaborato. Riassumendo, in questo periodo Toniolo si mosse seguendo tre direttrici: 1. Il lancio del concetto cristiano di democrazia. 2. La promozione delle unioni professionali di soli lavoratori. 3. La formazione di intellettuali cattolici²⁴. L'azione di Toniolo per le questioni economico-sociali fu volta a rispondere ai timori di area cattolica di perdita del proletariato agrario a favore dei socialisti, tema

²² Ivi, pp.77-78.

²³ A. Ardigò, *Toniolo: il primato della riforma sociale*, p.17.

²⁴ Ivi, p.19.

all'epoca di viva attualità, oltre che ad allentare la marginalizzazione dei cattolici nella società italiana dopo la Breccia di Porta Pia, nei confronti della quale, nel 1897, si espresse lucidamente in questi termini:

C'è un risveglio religioso, è certo: ma ci vuole altro a rialzare la società nostra! Se non possiamo pigliare la gioventù studiosa, universitaria, non faremo mai nulla. E questa come si piglia? [...] Se non si decidono a scendere sul terreno legale delle elezioni, non faremo mai nulla, penso io. Bisogna afferrare il potere, o almeno pesare sopra di esso; coll'astensione, che cosa si fa? Si perde tempo: e non possiamo formare uomini di governo: ci isoliamo, scoraggiamo i nostri²⁵.

Nel 1903, morì Leone XIII, pontefice che aveva mostrato sempre grande sintonia con l'opera di Toniolo, e il successore Pio X sciolse d'autorità l'Opera dei Congressi, che negli ultimi anni del pontificato di Pecci aveva visto una flessione della sua connotazione intransigente. Una decisione che "accasciò il Toniolo e con lui tutti i dirigenti attivi dell'Opera, cioè i democratici cristiani di ispirazione leoniana"²⁶. Fu di qualche anno antecedente, tra il 1901 e il 1903, la rottura con un altro celebre esponente del mondo cattolico italiano di fine Ottocento: Romolo Murri. In breve, nonostante il rapporto tra i due fosse stato in un primo tempo di grande intesa con Toniolo, che cercava di patrocinare le istanze dei giovani in seno all'Opera, assestandosi su una posizione mediana tra la vecchia frangia clericomoderata (o conservatrice) e i giovani prevalentemente su posizioni cristiano democratiche, le iniziative di Murri, volte a sottrarre il laicato cattolico alla direzione d'indirizzo della gerarchia ecclesiastica, portarono alla rottura tra i due. Ebbe a dire il Murri: "Io prete, difendevo una giusta autonomia del laicato nelle cose civili; ed egli, laico, difendeva un rigido e totalitario intervento dell'autorità religiosa"²⁷. Ma, a ben vedere, la reale linea di faglia tra i due era più complessa: mentre Murri promuoveva una autonomia del politico, all'interno di un dibattito pubblico improntato a logiche genuinamente democratico-rappresentative, in Toniolo questa autonomia del politico non c'è, anzi viene postulata la dipendenza (e in qualche modo la subordinazione) di esso alla struttura socio-economica data, e alla presenza o meno di sindacati, movimenti culturali, iniziative economiche etc. atte a implementare la trasformazione sociale²⁸. Tra il 1903 e il 1910, l'accademico trevigiano continuò seppur con un profilo più basso l'opera di reclutamento nel tentativo di contrastare l'atrofizzazione della vivacità intellettuale del laicato cattolico nel clima difficile della lotta antimodernista avviata da Pio X. E questo nonostante che egli, sempre obbediente alle direttive papali, condividesse i timori di papa Sarto esprimendosi in questi termini:

L'Enciclica *Pascendi* ci ha avvertito assai bene e con intuito veramente mirabile del pericolo che il pensiero cattolico correva per dato e fatto del modernismo. Ma ciò che è importante a notarsi per noi si è l'aver l'Enciclica mostrato che gli errori da essa confutati - errori nei più gravi campi: l'esegesi, storia, teologia, - hanno un fondamento e una origine filosofica. Essi sono la conseguenza di una falsa teoria della conoscenza. E in ciò Pio X non si è certo mal opposto, come attestano i fatti. Alla rinascenza

²⁵ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, Comitato Giuseppe Toniolo, Roma, 1954, p.636.

²⁶ Ivi, p.26.

²⁷ Ivi, p.24.

²⁸ Ivi, p.32.

scientifico del secolo XIX, al fiorire del positivismo naturalistico successe [...] il fiorire non meno vigoroso [...] di tendenze varie che, [...] si informavano all'idealismo più schietto e del subiettivismo più ruinoso [...] e del pragmatismo. [...] Per questa via, si è giunti così a confondere la verità con le sue conseguenze pratiche, e ci si è immersi in una nuova e più irrazionale forma di scetticismo²⁹.

Sempre in quegli anni egli patrocinò numerose altre iniziative sociali, quali l'Azione cattolica italiana, della quale ottenne la direzione generale in delega all'incarico di presidente dell'Unione popolare tra i cattolici, le settimane sociali (1907), l'Unione donne cattoliche italiane (1908), divenuta poi Unione femminile cattolica italiana; fu inoltre iniziatore della sezione italiana dell'*Association internationale pour la protection des travailleurs*. A queste importanti attività, Toniolo diede un contributo prevalentemente di taglio culturale e di preparazione intellettuale³⁰. Egli si incaricò altresì di far ripristinare la Federazione Universitaria Cattolica Italiana che, abolita assieme all'Opera dei Congressi, venne ricostruita nel 1906. Nel 1914, sul finire del pontificato di Pio X, quando sembrava imminente un pronunciamento del papa contro il sindacalismo bianco, Toniolo scrisse di suo pugno una lettera al papa per spingerlo a desistere. L'avvento al soglio pontificio, lo stesso anno, del cardinale arcivescovo di Bologna Giacomo della Chiesa, che scelse il nome di Benedetto XV, segnò il ritorno di Toniolo ad avere dalla Santa Sede "attenzioni particolari, tanto che parvero a Toniolo tornare i tempi migliori del pontificato leonino"³¹. Egli, infatti, partecipò agli sforzi del papa per porre fine al conflitto scoppiato in Europa, cercando di gettare le basi per un Istituto di Diritto Internazionale da stabilirsi presso il Vaticano. Ottenne nel 1917 anche una importante donazione per la nascita della prima Università Cattolica, antico proposito del Toniolo, che già diciotto anni prima aveva impostato la Società cattolica italiana per gli studi scientifici in modo analogo ad una università, progettando inizialmente una mai realizzata divisione per sezioni corrispondenti alle relative facoltà accademiche³². La morte lo colse l'anno seguente, il 7 ottobre, senza che potesse vedere la fine della Grande Guerra. La Chiesa cattolica lo ha proclamato beato nel 2012, durante il pontificato di Benedetto XVI.

1.2 Il tempo di Toniolo: i cattolici italiani tra la *Rerum Novarum* e la Grande Guerra

La vita di Toniolo, iniziata al termine della Restaurazione e finita con la Prima Guerra Mondiale, lo colloca storicamente in un'epoca particolarmente densa di avvenimenti rilevanti per il mondo cattolico italiano. In questa sede si darà conto di taluni eventi di importanza fondamentale al fine di meglio comprendere l'azione e il pensiero del professore trevigiano. Anzitutto, l'Unità d'Italia. Gli eventi che interessarono il rapporto tra cattolici e

²⁹ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, p.779.

³⁰ G. Anchini, *Giuseppe Toniolo nell'Azione cattolica*, in *La figura e l'opera di Giuseppe Toniolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1968, pp.156-159.

³¹ A. Ardigò, *Toniolo: il primato della riforma sociale*, p.29.

³² A. Gemelli, *Giuseppe Toniolo animatore ed anticipatore dell'università dei cattolici italiani*, in *La figura e l'opera di Giuseppe Toniolo*, p.174.

Risorgimento sono piuttosto noti ed un'analisi approfondita di essi esula dagli obiettivi di questo elaborato. Basti richiamare alcuni aspetti: tra tutti, la Questione romana, destinata a scavare un solco tra il mondo cattolico e la nascente classe dirigente italiana di stampo liberale e laicista. Solo l'emergere prepotente del movimento operaio indusse i vertici della Chiesa e dell'Italia liberale a cercare delle convergenze al fine di contrastare il comune nemico socialista. Il *Non expedit* formulato da Pio IX venne formalmente abolito solo nel 1919 da Benedetto XV, ma sarebbe un errore considerare i rapporti tra Santa Sede e Italia come statici in questo lungo lasso di tempo. Già Leone XIII, infatti, aveva operato un cambiamento di approccio importante rispetto alla posizione del suo predecessore, portando la disputa da un piano diplomatico (del rapporto tra Stato e Chiesa) a quello del reclutamento e della mobilitazione di vaste masse popolari in difesa delle prerogative del Soglio di Pietro contro il nuovo stato borghese, per iniziativa di un ceto colto di formazione cattolica³³. Il secondo aspetto di importanza cruciale nella vita di Toniolo fu proprio il pontificato di papa Leone, su cui torneremo ampiamente nel seguito di questo paragrafo. Toniolo, infatti, anche per la sua formazione sospesa tra istanze intransigenti e istanze di apertura alla modernità, fece opera di mediazione tra le varie anime del mondo cattolico emerse riguardo alla ricezione della *Rerum Novarum*. Terzo aspetto rilevante sono le condizioni economiche e sociali dell'Italia post-unitaria. Tra il 1873 e il 1895 il giovane stato italiano fu attanagliato dalla cosiddetta "Grande depressione", caratterizzata da ristagno della crescita, sbalzi di accumulazione e crisi agrarie, che palesarono un certo ritardo rispetto alle economie europee concorrenti. Nello stesso periodo si assistette anche ad una poderosa spinta demografica destinata a causare un grande esodo dalle campagne (specie nel Nord) e dalle zone altimetriche (specie del meridione e delle isole) verso le città, oltre ad una prima imponente emigrazione verso l'estero. Dagli anni '80 alla Prima guerra mondiale, il paese conobbe invece una inedita crescita economica e il sorgere delle prime organizzazioni sindacali e di solidarietà popolare. L'impiego principale per gli italiani contemporanei di Toniolo restava ovunque, tranne che nel Triangolo industriale, il settore primario. Tra le masse operaie l'analfabetismo restava alto anche se venne abbattuto di trenta punti percentuali dal 1871 al 1911 (dal 69% al 38%). Il quarto ed ultimo elemento storico per comprendere l'opera di Toniolo è che essa si svolse attraverso tre pontificati, quelli di Leone XIII, Pio X, e Benedetto XV, ed è appunto all'analisi dell'opera sociale di questi tre papi che si volgerà ora la nostra attenzione, nel tentativo di dar conto del clima in cui agì Toniolo negli anni della maturità intellettuale.

Quando Gioacchino Pecci giunse nel 1878, dopo un rapido conclave, al soglio pontificio, la sua elezione fece ben sperare coloro che auspicavano in una distensione dei rapporti tra la Chiesa e la società moderna. Infatti, il nuovo papa nel corso della sua carriera ecclesiastica aveva avuto contatti sia con l'ambiente cattolico belga (dov'era stato nunzio apostolico), sia con la Renania. Due aree dove erano attive le punte più avanzate

³³ A. Ardigò, *Toniolo: il primato della riforma sociale*, p.11.

dell'impegno cattolico per le classi operaie. Nella sua Umbria si era mostrato moderato al momento della annessione al nascente Regno d'Italia (tanto da guadagnarsi la diffidenza di Pio IX), e nella sua carriera episcopale aveva dimostrato un'attenzione più marcata per i bisogni spirituali dei suoi fedeli piuttosto che per le questioni politico-istituzionali³⁴. Il suo magistero si caratterizzò sia per la conservazione di posizioni tradizionaliste sia per la promozione di aperture di segno opposto. Tra le prime si possono citare la ostentata riprovazione per il moderno "neopaganesimo", di cui cercò di contrastare le giustificazioni filosofiche mediante una convinta riproposizione della scolastica; inoltre condannò esplicitamente il liberalismo (e quindi implicitamente la democrazia rappresentativa di stampo liberaldemocratico) e la massoneria, tipico obiettivo polemico del pensiero intransigente, con l'enciclica *Humanum genus* (1884). Questi mali sociali e morali papa Pecci li contrastò, in continuità col predecessore, anche promuovendo taluni culti tradizionali, tra i quali quelli del Sacro Cuore, di san Giuseppe e della Madonna³⁵. Durante l'intransigentismo, infatti, il culto mariano venne utilizzato "come via per impetrare dal cielo la sconfitta delle rivoluzioni liberali e costituzionali in corso in Europa"³⁶. La stessa proclamazione dogma dell'Immacolata Concezione (1854) era da intendersi politicamente come implicante il riconoscimento della natura radicalmente peccaminosa del genere umano completamente, ad eccezione appunto di Maria, compromesso nelle sue facoltà dal Peccato originale: si ribadiva in questo modo la velleità dell'uomo moderno di potersi autodeterminare. Inoltre, "nelle successive manifestazioni del culto [...] viene ampiamente ripetuta [...] un'irriducibile antitesi tra culto dell'Immacolata e modernità politica"³⁷. Ma intransigente fu anche il suo piglio nei confronti della Questione romana, la cui risoluzione era giudicata indispensabile per garantire l'autonomia del romano pontefice e per la quale non esitò a cercare l'appoggio della diplomazia internazionale. Egli, inoltre, continuò il rafforzamento della Curia romana nel governo della Chiesa: imponendo altresì la presenza di un legato pontificio nei congressi eucaristici e rafforzando le nunziature³⁸.

Tra i nuovi orientamenti del suo pontificato si può debitamente citare l'instaurarsi di un nuovo clima nei rapporti diplomatici con le grandi potenze europee. "In particolare cercò di rendere la Chiesa accetta ai governi valorizzando l'appoggio che essa poteva fornir loro contro le passioni rivoluzionarie", ma anche con la sollecitazione ai carlisti spagnoli ed ai legitimisti francesi di troncare i loro rapporti con regimi ormai definitivamente tramontati³⁹. Egli si impegnò anche per il dialogo con le altre chiese cristiane ponendo alcune basi del futuro dialogo ecumenico. Ma il tratto più celebre ed innovativo del suo pontificato fu certamente l'impegno sociale. Non che egli fosse un novatore, il suo intento era piuttosto quello di valersi dei mezzi moderni (media, sindacati, associazioni, comitati etc.) per

³⁴ R. Aubert, *Leone XIII: tra tradizione e progresso*, pp.7-9.

³⁵ Ivi, pp.15-16.

³⁶ D. Menozzi, *Storia Della Chiesa. 4. L'età contemporanea*, EDB, Bologna, 2019, p.60.

³⁷ Ivi, p.62.

³⁸ R. Aubert, *Leone XIII: tra tradizione e progresso*, pp.17-18.

³⁹ Ivi, p.20.

restituire alla Chiesa un ruolo di direzione e di guida nelle vicende politiche europee. Pecci, infatti, comprese che, se i cattolici avessero inteso far valere il loro peso nell'arena politica, non avrebbero dovuto ripiegare nell'astensione, ma essere anzi una presenza attiva nella società. Questo anche nel mondo scientifico ed accademico, per non lasciare il campo ai nemici della cristianità: liberalismo e socialismo in primis. L'attenzione alla condizione operaia sorse in lui sia dalla volontà di sottrarre agricoltori e operai alla propaganda del socialismo ateo sia dall'individuare nelle masse popolari il giusto strumento di pressione (anche elettorale) contro le politiche anticlericali del ceto liberale. Con Leone XIII la Chiesa smise di affidarsi in via principale ai principi cristiani e iniziò ad appellarsi alle masse per la tutela delle proprie vantate prerogative. In tal senso si spiega la sua promozione del laicato cattolico, la cui azione però, anche nelle questioni sociali, andava necessariamente subordinato alle indicazioni della gerarchia ecclesiastica⁴⁰. Era un convincimento tipico dell'allora nascente cristianesimo sociale il fatto che la partecipazione dei lavoratori alla vita politica e democratica, sotto la guida del magistero, potesse ottenere per loro dei miglioramenti della condizione lavorativa senza pregiudicare l'ordine sociale. Si citeranno ora taluni documenti, ritenuti di qualche importanza in materia, emanati durante il pontificato di Leone XIII. Nei primi mesi del suo incarico venne ribadita la condanna della democrazia nella *Inscrutabili Dei consilio* (1878), così come venne poco dopo riaffermata la condanna dell'egualitarismo e il principio di obbedienza alla autorità statale salvo il palese contrasto con la legge naturale o divina nella *Quod apostolici numeris* (1878). Tuttavia, sia nella *Diuturnum* (1881) sia nella *Immortale Dei* (1885) furono esposte, seppur in modo circospetto, delle aperture rispetto alle forme democratiche. Cinque anni dopo, nella *Sapientiae christianae* il papa si rivolse direttamente ai cittadini cattolici e non come di consueto ai vescovi. La sua enciclica più significativa fu però certamente la *Rerum Novarum* (1891)⁴¹. Il testo provò a dare risposte alla domanda su quale postura avrebbero dovuto tenere i cattolici di fronte alla crescente contrapposizione tra le masse operaie e il ceto capitalista, in un contesto storico in cui il pensiero liberale postulava il non intervento dello stato a favore dei poveri nelle politiche sociali. Era la prima volta che un pontefice si pronunciava sulla questione e ciò causò un cambiamento di mentalità nel mondo cattolico: prima della *Rerum Novarum* tra i cattolici vi era la diffusa convinzione che occuparsi del tema potesse sviare da questioni genuinamente spirituali, diffidenza esacerbata dal fatto che i propugnatori dei diritti dei lavoratori militavano principalmente nel campo socialista rivoluzionario; quindi, ostile alla Chiesa. Prima della citata enciclica "i problemi sociali erano sì sentiti, [...] ma poco chiare erano le idee in ordine alle soluzioni"⁴² complice anche la netta divisione tra intransigenti, cattolici liberali, cattolici sociali e democratici. L'azione cattolica si concentrava su tre generi di opere: 1) le opere di formazione; 2) quelle economico-sociali ed infine 3) le associazioni professionali, anche se, come facilmente intuibile, la

⁴⁰ Ivi, pp.22-25.

⁴¹ P. Scoppola, *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, p.152.

⁴² G. Mira, *I movimenti sociali di ispirazione cattolica*, in «Vita e Pensiero», n. 3-4, 1961, p.226.

divisione tra le tre non era sempre netta, ed ogni opera presentava spesso aspetti ibridi. La diffusione di esse si concentrò prevalentemente fuori dall'Italia. Il francese Federico Ozanam già nel 1835 fondò opere volte al sostegno spirituale e materiale così come alla diffusione di una pubblicistica dedicata alla sollecitazione di atti legislativi volti alla previdenza sociale. Ma vi furono altri nomi importanti come quelli di René de la Tour du Pin, di Albert de Mun e Leone Harmel, quest'ultimo celebre per aver organizzato pellegrinaggi di operai a Roma. In terra tedesca invece sveltò il nome del già citato Ketteler attivo in tal senso sin dal 1848. Ma fertile si rivelò anche il contesto belga dove nacque l'influente Scuola di Liegi, e quello svizzero della Unione di Friburgo. In Italia invece negli stessi anni si fece ben poco, complice l'arretratezza economica che rendeva meno urgente il tema delle condizioni dell'ancora relativamente ristretta popolazione impiegata nel settore industriale, ma anche ovviamente per l'impossibilità cattolica ad agire politicamente a seguito del *Non expedit* e del diffuso anticlericalismo⁴³. Dopo questi brevi cenni atti a contestualizzare storicamente l'uscita della enciclica del 1891, si passerà ora a dare sommariamente conto dei contenuti di questa.

La *Rerum Novarum* affronta tutti i problemi più dibattuti nell'ambito delle diverse scuole e tendenze del cattolicesimo sociale: ribadisce il diritto di proprietà, ma ne sottolinea la funzione sociale; superando l'assenteismo liberale, attribuisce allo stato il compito di promuovere la prosperità pubblica e privata quando l'azione dell'individuo e degli enti minori non sia sufficiente a tal fine. Contro la concezione puramente economica del salario - ed è questo forse il punto di maggior rilievo - afferma il valore umano del lavoro e il principio del salario sufficiente ad assicurare un tenore di vita umano; condanna la lotta di classe ma riconosce il diritto degli operai di riunirsi in associazione anche di soli operai. L'aggiunta, all'ultimo momento, dell'inciso relativo alle associazioni che apriva la via al diritto al sindacalismo sarebbe da porre in relazione all'esperienza dei cattolici americani, più aperti verso le forme del sindacalismo moderno, e all'influenza che il cardinale Gibbons ebbe sul Papa⁴⁴.

Le leve culturali atte a sostenere questo inedito approccio cattolico ai problemi del tempo furono trovate da Leone XIII nel tomismo, individuato come il pensiero che in termini di dottrina sociale si avvicinava maggiormente a poter essere conciliato con la democrazia, complice il fatto che l'Aquinate formulò le sue tesi nel periodo storico dei liberi comuni e della vita comunitaria dei conventi domenicani. Inoltre, non emergeva in esso un'apologia nostalgica del sistema feudale (come negli autori della Restaurazione) ma più che altro una valorizzazione dei ceti artigiani cittadini. Ma il contributo e l'importanza del tomismo per la dottrina sociale cattolica si fregiava anche di un elemento di straordinario rilievo, quale la congruenza tra etica cristiana e diritto naturale da cui discese l'autonomia di Chiesa e Stato nelle rispettive sfere di azione, per quanto, per i più alti fini, la prima restasse sovraordinata al secondo. Per la visione tomista, l'ordine del mondo si regge sulla ragione

⁴³ Ivi, pp.127-128.

⁴⁴ P. Scoppola, *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, p.154.

divina che è ragione oggettiva a differenza di quella umana. Perciò si può affermare che il tomismo fu strumento di Leone XIII anche contro l'individualismo che egli giudicava figlio della Riforma protestante giunto a compimento filosofico nel liberalismo borghese. Se il progetto di papa Pecci può essere interpretato alla luce della sua opposizione al liberalismo moderno, opposizione volta a ricostruire un ordine sociale cristiano poggiante sulla razionalità divina ed il diritto naturale, diviene altresì possibile giudicare il suo sostegno alla causa operaia come meramente strumentale a questo scopo e non frutto di una sensibilità democratica alla quale egli era culturalmente alieno⁴⁵. Infatti, nell'enciclica *Graves de communi* (1901) il papa precisò che ai suoi occhi il termine democrazia non aveva una connotazione politica ma esclusivamente sociale, intendendolo come una azione benefica a favore della classe popolare e non in senso estensivo come i socialisti o giuridico-formale come i liberali⁴⁶.

Giuseppe Toniolo fu indubbiamente uno degli intellettuali cattolici più in linea con il magistero leonino. In tal senso appare di qualche utilità accennare alla ideologia politica soggiacente a detto magistero e di cui Toniolo fu fedele interprete. Il modello di rapporti tra Stato e Chiesa seguito da Gioacchino Pecci si può definire di stampo gelasiano. Si ravvisa in esso anzitutto un'analogia tra il rapporto intercorrente tra Chiesa e Stato e quella tra gerarchia e laici: come l'istituzione papale riconosceva un certo margine di azione allo stato così i laici cattolici godono di una certa autonomia rispetto a questioni quali ad esempio la forma istituzionale dello stato, pur restando vincolati al clero per tutti gli altri aspetti del loro agire. In uno stato liberale, come erano gran parte degli stati europei del tardo Ottocento, spettava al laicato usare gli strumenti democratici al fine però, si badi bene, di restaurare una nuova cristianità. Si andava delineando così un modello di *partito cristiano* prepolitico e sostanzialmente eterodiretto dall'autorità religiosa. Questo modello altri non è che un tentativo, nella società moderna, per riottenere e riaffermare quella supremazia dello spirituale sul temporale tipico del pensiero medievale di Gregorio VII e Innocenzo III, e superato definitivamente solo dopo il Vaticano II.

Si volgerà ora l'attenzione a Pio X. Egli venne eletto nel conclave del 1903 come primo papa non aristocratico dopo molti secoli, il che poteva far sperare in un afflato sociale, ma la scelta di assumere il nome apostolico dell'autore del *Sillabo* vaticinò una ripresa di un piglio squisitamente intransigente dopo le caute aperture del defunto pontefice. Papa Sarto si formò nel clima reazionario del pontificato di Pio IX, ma sul tema dell'Unità d'Italia si mostrò più pragmatico dei predecessori: sotto di lui, infatti, si avviò una lenta fuoriuscita dei cattolici dalla marginalità politica. Egli nonostante i suoi ammonimenti nei confronti della classe dirigente moderata e ancor di più dei cattolici liberali (dipinti in taluni suoi scritti come quinte colonne del Maligno tra le fila cristiane), patrocinò una collaborazione tra i cattolici e i liberali moderati di destra e di centro al fine di contenere l'avanzata del

⁴⁵ Ivi, p.155.

⁴⁶ Ivi, pp.156-157.

movimento operaio. Collaborazione coronata nel 1913 dal famoso *Patto Gentiloni*, col quale i cattolici si impegnarono a sostenere la candidatura di alcuni deputati giolittiani in cambio di garanzie politiche su sette temi a loro cari specie in materia di istruzione, diritti ecclesiastici e politiche famigliari. Si trattava di un uso strumentale del voto politico che mirava a contrastare il socialismo senza mutare il rapporto tra Stato liberale e cattolici facendo leva sulla deficitaria base del consenso di cui soffriva la classe dirigente italiana, specie dopo l'introduzione del suffragio universale maschile (1912)⁴⁷. Pio X viene tuttora ricordato da una parte della storiografia come un pontefice estremamente tradizionalista. Tuttavia, come per il suo predecessore daremo qui conto sia dei tratti reazionari sia di quelli innovativi del suo magistero. Tra i primi si annoverano i continui allarmi lanciati sulla scristianizzazione dell'Occidente e sulla necessità dell'umanità di tornare sotto la potestà della Chiesa per evitare ulteriori sciagure. In tal senso, celebre rimane il contrasto al cosiddetto *modernismo*, vale a dire l'utilizzo di metodologie di ricerca storico-critiche in campo esegetico o apologetico, per il quale egli creò una struttura simile ad una polizia segreta ecclesiastica atta a segnalare ogni possibile deviazione dottrinale specie in ambito accademico e nei seminari. Questa azione repressiva acuì il ritardo del mondo cattolico nell'ambito della ricerca con l'allontanamento dall'insegnamento degli elementi più ricettivi ai moderni metodi di ricerca scientifica. Pio X si mostrò anche più reticente del predecessore in termini di unionismo e rafforzò ancor di più la presa della sede apostolica sulla Chiesa universale. Anche nell'ambito politico, nel quale, come già accennato, egli seppe rendersi capace di aperture, rimane possibile esporre elementi che rimandano ad una certa rigidità di approccio. Alle istanze democratiche egli antepose il principio secondo il quale affermare la sovranità popolare fosse nettamente incompatibile con la fede cristiana nella potestà divina. Rispetto alla questione sociale, Pio X, fece trasparire il timore che un'eccessiva enfasi sulle condizioni materiali dei lavoratori mettesse in ombra la cura delle loro anime. Nei rapporti con i governi si dimostrò meno diplomatico di Leone XIII, aggravando l'isolamento internazionale della Santa Sede⁴⁸. Rispetto al laicato, il suo magistero si propose di ottenere la più rigida obbedienza alle direttive ecclesiastiche.

Tuttavia, il pontificato di papa Sarto si segnalò anche per talune aperture. Promosse la riforma eucaristica e quella liturgica; si dedicò con attenzione al rinnovo del catechismo. Curò e migliorò l'istruzione del clero, efficientò le strutture della curia romana anche a fronte della necessità di sostenere gli oneri aggiuntivi dati dalla crescente centralizzazione del governo della Chiesa. Fu altresì pioniere dell'Azione cattolica, con l'esortazione ai laici presente nell'enciclica *Il fermo proposito* (1905). Sul finire del suo pontificato egli dovette fronteggiare sia il pacifismo cattolico, che disapprovava perché portava i cattolici a sostenere tesi vicine o analoghe a quelle dell'antimilitarismo di sinistra, anarchico, socialista o

⁴⁷ F. Traniello, *Religione Cattolica e Stato Nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna, 2007, p.27.

⁴⁸ R. Aubert, *Pio X tra restaurazione e riforma*, p.77.

massone⁴⁹, sia il crescente fenomeno del nazionalismo cattolico: in Germania i cattolici, ansiosi di partecipare alla vita politica dopo il *Kulturkampf*, sostenevano la politica di riarmo guglielmina; in Francia esaltavano un militarismo parareligioso antitedesco (specie dopo la beatificazione di Giovanna d'Arco del 1909); in Italia, infine, la guerra in Libia del 1911-12 incontrò il sostegno del mondo cattolico, sostegno incarnato dagli articoli di *Civiltà Cattolica* inneggianti all'impresa coloniale dipinta come una guerra contro l'Islam. Sempre nel 1912, dopo che si era sviluppata un'accesa discussione tra i cattolici dei paesi mitteleuropei, papa Sarto prese posizione sulla confessionalità o aconfessionalità del sindacato. Recependo i timori degli antimodernisti sull'eventualità che la creazione da parte dei cattolici di sindacati non confessionali potesse attentare alla disciplina ecclesiastica, egli emanò l'enciclica *Singulari quadam* (1912) nella quale prendeva nettamente posizione a favore delle associazioni confessionali, pur consentendo, ove le circostanze consigliassero per la più efficace difesa degli interessi operai, la federazione dei sindacati cattolici e acattolici in 'cartelli' e consentendo altresì che i vescovi 'tollerassero' la presenza dei cattolici nei 'cosiddetti sindacati cristiani', cioè interconfessionali⁵⁰. Infine, quando *Civiltà Cattolica* tra il febbraio e l'aprile del 1914 pubblicò due articoli ostili al sindacalismo cattolico e in giugno la Congregazione concistoriale intimò ai sacerdoti di non collaborare con esso, venne data per imminente una condanna di papa Pio X nei confronti del concetto stesso di sindacato cristiano. Per sventare questa ipotesi, come già ricordato, Giuseppe Toniolo, così come altri vescovi vicini al cattolicesimo sociale, scrisse al pontefice la cui morte sarebbe giunta in quello stesso 1914, meno di due mesi dopo l'attentato di Sarajevo.

Benedetto XV, al secolo Giacomo della Chiesa, giunse al papato con alle spalle una solida esperienza pastorale e diplomatica. Già dalla sua prima enciclica *Ad Beatissimi* (1914), riprendendo l'immagine del buon Pastore che pasce il gregge del Signore, egli introduce una novità fondamentale: tale gregge non era più solo la Chiesa cattolica ma l'intera umanità. Il papa veniva dunque rappresentato come il padre di tutti, rilanciando altresì la sua missione universalistica anche in chiave missionaria ed ecumenica. Il documento citava anche la Questione romana, ma senza slanci e quasi accidentalmente. L'enciclica si segnalava particolarmente anche per la ferma condanna della guerra: il tono era apocalittico e venivano enunciati i modi per arrivare alla pace: a giudizio del papa quattro erano i disordini della sua epoca: la mancanza di mutuo amore fra gli uomini, il disprezzo dell'autorità, l'ingiustizia nei rapporti sociali, la prevalente ricerca dei beni materiali, e ne individuava l'origine comune nella ribellione nei confronti della Chiesa e del suo insegnamento⁵¹. Il nuovo pontefice si propose altresì di riportare un clima più disteso nelle varie anime del cattolicesimo (intransigente, liberale, sociale, democratico) ponendo fine alla zelante repressione del modernismo e affidando la promozione della dottrina sociale, enunciata da Leone XIII, al laicato cattolico. Sul fronte del contrasto alla guerra egli

⁴⁹ Ivi, p.91.

⁵⁰ P. Scoppola, *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, p.163.

⁵¹ A. Monticone, *Il pontificato di Benedetto XV*, pp.101-102.

proclamò la sua neutralità rispetto ai contendenti, si mostrò tollerante rispetto al nazionalismo cattolico nominando vescovi legati alla politica nazionale di appartenenza, stimolò l'azione dei nunzi apostolici. Attento, ben più del predecessore, all'utilizzo della stampa come mezzo di propaganda delle sue istanze politico-religiose, egli affidò comunque la promozione di esse prevalentemente al laicato cattolico che sotto il suo pontificato assunse una nuova centralità nella strategia d'Oltretevere. Il suo scopo era quello di migliorare la preparazione culturale dei laici, compattarne i ranghi, così da coordinare con essi l'azione di immissione nella società moderna dei valori cristiani. Coordinare dunque, non eterodirigere: fu un passo avanti rilevante sulla strada dell'autonomia delle azioni politiche e sociali dei fedeli da quelle del clero. Durante il suo pontificato saranno costanti e regolari gli incontri con i vertici del laicato cattolico italiano. Nel 1917 emanò il nuovo Codice di diritto canonico, la cui riforma era già stata avviata dal predecessore: questa scelta si collocava nel convincimento del pontefice che i rapporti tra Chiesa e mondo esterno dovessero fondarsi sulla forza del diritto e non su un clima di diffidenza, sospetto ed intimidazione come nella stagione antimodernista⁵². Sempre lo stesso anno, il papa ricevette in udienza Giuseppe Toniolo al fine di sottoporgli un progetto di implementazione degli studi cattolici del diritto internazionale. Poco dopo, Toniolo presentò al papa un documento che patrocinava la creazione di un istituto di diritto internazionale cristiano. Benedetto XV respinse la proposta, giudicando preferibile che non la Santa Sede ma piuttosto il laicato cattolico si facesse carico di tale onere. La morte del professore trevigiano abortì definitivamente il progetto che restava tuttavia significativo della volontà del papa di improntare una sorta di codice di condotta dei rapporti interstatuali basato su principi condivisi⁵³. Il 1° agosto 1917, il papa emanò una nota di condanna della guerra contenente la celebre formula *Inutile strage*, il cui fulcro era tuttavia il primato del diritto, che avrebbe dovuto non solo momentaneamente soppiantare la forza delle armi, ma soprattutto regolare la vita futura della comunità internazionale⁵⁴. Molto è stato scritto al riguardo e soffermarsi su di essa esula dagli obiettivi di questa tesi: basti qui ricordare come essa ebbe una vasta eco internazionale e contribuì a rialzare il prestigio morale della Santa Sede e del suo pontefice. Dopo la fine della Grande Guerra, nel 1920, con l'enciclica *Pacem, Dei munus pulcherrimum* Benedetto XV egli chiese che l'appena nata Società delle nazioni ottenesse la partecipazione di tutti gli Stati (anche quelli sconfitti) al fine di aprire una nuova stagione delle relazioni internazionali. Dell'anno prima invece la scelta, davvero storica, di acconsentire alla nascita di un partito di cattolici: il Partito Popolare Italiano di don Sturzo interrompendo la ghettizzazione politica che durava fin dal Risorgimento ed inaugurando una realtà politica destinata, mediante i suoi eredi, a fornire buona parte della classe dirigente italiana del secondo dopoguerra. Degli ultimi anni del suo magistero si segnalano la tenace e preoccupata condanna del bolscevismo (e annessa mobilitazione del laicato nel

⁵² Ivi, p.123.

⁵³ Ivi, pp.126-127.

⁵⁴ Ivi, p.130.

suo contrasto) e del nascente fascismo di cui disprezzava l'origine dal socialismo rivoluzionario, la violenza e il nazionalismo⁵⁵. Egli non poté comunque assistere alla presa del potere in Italia da parte di Mussolini, perché spirò nel gennaio del 1922.

⁵⁵ Ivi, p.145.

Capitolo II

Tra apologetica e filosofia della storia: il *passato* per Toniolo

2.1 Ricerca e metodo storico: storia e filosofia come scienze ausiliarie dell'economia

L'attenzione di Giuseppe Toniolo per i problemi sociali del suo tempo, caratterizzato da tumultuosi cambiamenti in ambito economico, lo portò a sviluppare il convincimento che solo mediante lo studio della storia economica fosse possibile risalire alle cause prime della crisi economica, cause che egli rintracciò in un perturbamento dell'ordine cristiano ad opera della Riforma protestante che aveva abbattuto quel modello di perfezione non esattamente riproducibile che era il medioevo cristiano: emblema di una società ispirata e indirizzata dal cristianesimo, sotto la guida suprema del papato romano. Per dimostrare questa sua tesi egli si adoperò dell'analisi storica e di quella filosofica, entrambe intese come discipline ausiliarie della scienza economica. In questo paragrafo si darà conto di questo aspetto del pensiero tonoliano.

L'economista trevigiano partì, dunque, dal presupposto che l'economia non godeva di uno statuto del sapere autonomo ma dipendeva anzi per i suoi contenuti dagli altri rami del sapere umano. Infatti, come sottolineò nell'introduzione al *Trattato di Economia Sociale*,

ogni ramo del sapere analizza aspetti particolari del vero, giusta distinzioni che non sono arbitrarie, ma fondate sulle varietà naturali degli oggetti e degli *uffici* scientifici; e in tale senso ogni ramo è autonomo. Ma non già indipendente: tutti quei rami conservano il carattere autonomo di *scienza* che ne determina il vincolo di fratellanza unificatrice; sicché la totalità delle scienze soltanto, riflette la totalità dello scibile, l'una scienza integrando l'altra⁵⁶.

La storia era fondamentale nella comprensione dei fenomeni economici se intesa non come mera annotazione di date ed avvenimenti ma piuttosto se queste date e questi avvenimenti fossero stati interpretati dallo storico al fine di ricavarne la rilevanza o meno all'interno della evoluzione e trasformazione sociale. Si trattava dunque di fare una filosofia della storia, al fine di penetrare le leggi interne del fluire storico. Per compiere questa operazione interpretativa di cruciale importanza Toniolo affidò allo storico una metodologia di ricerca basata sull'osservazione dei fatti e sulla sperimentazione. Il metodo scelto era quello induttivo, distaccandosi nettamente dal metodo deduttivo della scuola classica. La scelta per un cattolico di affidarsi alla scienza positiva venne da egli spiegata in questi termini:

I cattolici fedeli ai più accertati criteri metodici e dalle tradizioni del sapere sociale armonizzato coi supremi veri religiosi, e vieppiù rattenuti dall'esempio dell'enorme abuso odierno dei metodi positivi, sono unanimi nel dedurre da alcuni sommi principi speculativi intorno ai fini della società, in relazione

⁵⁶ Citato da F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, p.135.

alla natura di essa, i massimi concetti dell'ordine sociale, decorati di certezza scientifica, nonché le linee più generali e costanti dell'incivilimento. Ma nello stesso tempo essi sono lungi dal disdire o menomare la funzione dell'osservazione storica (e di quelle dei fatti umani in generale) nella costruzione delle scienze sociali⁵⁷.

È di qualche utilità soffermarsi su due termini qui utilizzati: ordine sociale ed incivilimento. Senza un chiarimento riguardo al loro significato in Toniolo sarebbe impossibile capire appieno l'approccio storico dell'accademico veneto. Con il primo egli intendeva quell'insieme di relazioni inter-umane volgenti ad attuare progressivamente la civiltà, fine ultimo della convivenza. Il concetto di civiltà è ricorrente: essa era "la partecipazione proporzionale di tutta l'umanità, nel tempo e nello spazio, al bene [...] morale"⁵⁸. Quest'ultimo, accordato al soprannaturale e presidiato da beni accidentali di garanzia alla sua tutela. Ci sono due categorie di questi beni accidentali, e cioè 1) i beni etici: vale a dire quei beni che possono fungere da fine ultimo quali: "la religione, l'onestà, l'integrità dei costumi, il rispetto dell'autorità, il riconoscimento della dignità e della libertà umana la giustizia la carità [...] tutte qualità e virtù che guidano aiutano l'uomo verso la perfezione"⁵⁹; 2) i beni secondari, che potevano essere sia di natura economica, sia intellettuale che giuridico-politica. Se i primi fossero venuti meno, sarebbe venuta meno la civiltà stessa dopo un periodo di decadenza. L'incivilimento era inteso come il percorso che l'umanità compiva per giungere alla civiltà. Questo percorso si manifestava in un moto ciclico fatto di perdurante progresso, transitori ed incidentali regressi, seguiti da rapidi rinnovamenti. Per Toniolo, il cammino dell'umanità verso la civiltà ebbe inizio solo con l'avvento del cristianesimo ed esclusivamente all'interno di esso: non riconosceva dignità etica ad altre civiltà che a quella cristiana ed in effetti, in ottica tonioliana, non sarebbe lecito parlare di civiltà al di fuori del cristianesimo. L'incivilimento aveva inoltre tre caratteristiche: esso era universale in quanto non si limitava ad un solo popolo; era perenne, destinato a non sparire mai dall'orizzonte dei popoli cristiani; infine, era indefinito, in quanto destinato a non finire mai se non, si ipotizza, col Giudizio finale. I fini dell'umanità si manifestavano nel suo concreto agire storico, nel mutare e trasmutare degli istituti, che con un grado di perfezione sempre maggiore, periodicamente essa creava. Per questi motivi, i disegni della Provvidenza così come la natura umana si potevano comprendere solo osservandoli nei secoli, nel loro cammino nella storia⁶⁰. È proprio su quest'ultimo assioma che si giocava l'importanza della storia per Toniolo.

Egli, distinse tre tipi di storia: 1. Politico-istituzionale 2. Giuridica 3. Sociale. La prima, concernente l'esteso ambito delle funzioni statali che per Toniolo, tuttavia, non erano che una manifestazione estrinseca della vita di un popolo. La seconda si occupava di un ambito caro all'intellettuale veneto perché lambiva la morale: storia del mantenimento

⁵⁷ G. Toniolo, A. Main, A. Todi, *Studii storico-sociali intorno a San Gregorio Magno: Con introduzione sulla storia come disciplina ausiliare delle scienze sociali di Giuseppe Toniolo*, Tip. S. Bernardino, Siena, 1891, p.1.

⁵⁸ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, p.203.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ivi, p.138.

dell'ordine sociale informato da una presupposta idea di giusto e di giustizia. La terza, probabilmente la più importante nella prospettiva tonoliana, riguardava anzitutto le strutture sociali determinate dai vari rapporti di classe che i popoli manifestavano nel loro procedere nella storia, ma anche la coscienza soggiacente a queste strutture, l'essenza di una determinata epoca: "struttura e coscienza sarebbero così due elementi di un'unica realtà, due fasi della stessa scansione sociale"⁶¹. Era una storia sociale, quella di Toniolo, che ambiva ad essere una storia globale e, più specificamente, quella disciplina che meglio di altre può rivelare "le vie della provvidenza nel mondo umano sotto il procedimento nei secoli del loro libero volere degli uomini sotto la guida del volere sovrano di Dio"⁶². In questo senso si può altresì notare come la ricerca storica servì all'intellettuale trevigiano per formulare una sua *apologetica della storia*, collocando nella dimensione storica il luogo privilegiato della manifestazione dei disegni della Provvidenza. Egli, dunque, decise di "partire dalla storia [...] per arrivare a Cristo"⁶³. Questa operazione gli parve tanto più urgente nella sua epoca in cui assisteva all'emergere dello storicismo europeo, figlio del positivismo ateo e perciò dedito alla asserita constatazione dei fatti storici e non (per quanto possibile) ad una loro interpretazione, tanto meno di stampo religioso.

Nel tentativo di superare lo storicismo, Giuseppe Toniolo si valse della filosofia di cui dichiarò, come per la storia, la natura ausiliaria per l'economia. Il nesso indissolubile tra filosofia ed economia gli venne da una semplice constatazione: non esiste forma di conoscenza che non poggi su una metafisica, che non si erga su dei presupposti di natura filosofica. Il tomismo, rilanciato da Leone XIII, si presentava come il candidato naturale per una offensiva cattolica contro il positivismo perché tutt'altro che alieno alla constatazione sperimentale degli eventi e ispiratore di una ragione filtrata dal prisma orientante della fede. Quali erano, dunque, le risorse che la filosofia offriva alla scienza economica? Rispondeva lo stesso Toniolo:

Anzitutto la filosofia o metafisica appresta all'Economia i concetti fondamentali che costituiscono i presupposti indispensabili in questa scienza: Iddio, come principio e fine d'ogni ordine e perciò autore primo e ultimo delle stesse relazioni economiche: l'uomo, come autore fine prossimo di esse e quindi come soggetto dell'attività economica: da ultimo il mondo esterno come mezzo a quei fini, e quasi l'oggetto immediato dell'attività umana. Ma poi è l'Etica soprattutto che accompagna e sorregge in tutte le sue manifestazioni l'Economia, atteso che essa deve regolare tutta l'attività umana, sia in ordine ai fini superiori essenzialmente etici dell'esistenza; sia ai fini inferiori, anche materiali. Quindi l'Etica governa l'uomo in tutti i movimenti che lo spingono sia all'acquisto come alla distribuzione ai consumi della ricchezza. È l'Etica che fissa il vero e pieno concetto di felicità e di utilità, tracciando così le coordinate dei mezzi al fine⁶⁴.

⁶¹ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e la storia come disciplina ausiliare delle scienze sociali*, in «Storia Economica», n.1, 2011, pp.161-162.

⁶² Ivi, p.140.

⁶³ D. Sorrentino, *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella storia*, p.62.

⁶⁴ G. Toniolo, *Memorie religiose*, in *Opera Omnia*, Serie V, Scritti spirituali, Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1919, pp.53-65.

In altri termini, in materia di distribuzione della ricchezza non era possibile agire scevri da ogni ideologia o bussola morale, quindi lo studio della filosofia era necessario per comprendere i presupposti della situazione economica data. La filosofia tomista avrebbe dovuto informare poi i doveri dei vari agenti economici secondo i principi di giustizia e carità al fine di guidare l'umanità ad un grado sempre più perfetto di incivilimento.

Chiudendo sull'analisi storica formulata da Toniolo alla ricerca delle origini dei mali della modernità, cause del disordine sociale che egli ravvisava nella società di fine Ottocento, daremo conto brevemente della filosofia della storia di due autori cristiani dei quali pare di ravvisare l'influenza nell'opera storica dell'accademico trevigiano. Il primo è Agostino di Ippona. Toniolo fu un esponente del pensiero cattolico, orgogliosamente fedele al magistero ecclesiastico e alla tradizione, e per tali motivi la sua filosofia della storia risentì inevitabilmente della interpretazione del passato, presente e futuro che diede il grande padre del cristianesimo originario del nord Africa. Agostino, anzitutto, aveva confutato la concezione circolare del tempo tipico delle civiltà precristiane. In questa, il tempo era concepito come un eterno ritorno fatalistico, regolare, immutabile, immanente e mutuato essenzialmente dal corso delle stagioni e dei corpi celesti. Questo moto circolare era concepito, e questo è un passaggio saliente, come insensato: privo di un'origine, di una direzione e soprattutto di uno scopo⁶⁵. L'avvento dell'ebraismo prima e del cristianesimo poi rompe con questa circolarità della storia, inaugurando una visione teologica e teleologica, e appunto Agostino iniziò la sua opera confutando la tesi pagana della circolarità del tempo. A parer suo, i filosofi pagani erravano nel divinizzare la natura conferendole connotati che appartenevano solo a Dio quali Essere eterno, senza principio né fine. Dio invece aveva creato il mondo, ponendosi fuori dalla storia che esso dirigeva fornendole uno scopo: la Salvezza dell'uomo. Agostino non confutò teoreticamente le affermazioni dei pagani, affermando che la sua conoscenza gli veniva dalla fede e dalla lettura dei testi sacri. Il tempo e la storia di Agostino avevano quindi un loro inizio (la Creazione) ed una loro fine (l'Apocalisse) in mezzo alle quali c'era l'evento decisivo della venuta di Dio sulla terra, incarnatosi nella figura di Gesù di Nazareth, evento spartiacque capace di tracciare un *prima* ed un *dopo*. Questo evento inedito ed irripetibile era (ed è) del tutto inconciliabile con una visione circolare della storia: significherebbe che Cristo si è già presentato precedentemente sulla terra, non vi sarebbe la possibilità di un reale progresso nella fede perché, in definitiva, non ci sarebbe un vero e proprio futuro. "Così in ultima analisi è l'esclusione della vera felicità che rende la teoria di un eterno ritorno in sé concluso 'abominevole' e 'ostile' alla fede cristiana, che è fede in una novità irripetibile entrata nel mondo e nella storia col Redentore"⁶⁶. L'inconciliabilità tra filosofia della storia pagana e teologia della storia cristiana si giocava sul fatto che i pagani giungevano alle loro conclusioni osservando

⁶⁵ K. Lowith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, 1979, Il Saggiatore, Milano, 2010, p.24.

⁶⁶ Ivi, p.189.

l'incedere del mondo visibile, immanente; mentre i cristiani mediante la fede in ciò che credevano ma non vedevano.

La *civitas Dei* non è un ideale che si attui nella storia, e la Chiesa nella sua esistenza terrena è anch'essa solo una rappresentazione della sopra-storica *civitas Dei*. Per Agostino il compito della Chiesa non sta nell'elaborazione della verità cristiana in epoche successive della storia del mondo, ma semplicemente nella proclamazione e diffusione di quella verità che è stata rivelata e stabilita una volta per sempre⁶⁷.

La conoscenza stessa dei fatti passati ne usciva svalutata: che importanza poteva avere la conoscenza di eventi passati davanti alla ben più cogente accettazione o meno della Verità cristiana? Ogni analisi storica dopotutto non avrebbe mai penetrato l'enorme mistero dell'incarnazione di Dio nella storia. La storia si connotava più che altro come eterno conflitto tra santità ed empietà tra Città di Dio e Città degli uomini.

In questa visione, alla quale Toniolo restò fedele, Dio era il signore della storia e dirigeva l'umanità intera, mediante itinerari imperscrutabili, verso la Redenzione finale. Solo due furono le crisi storiche davvero decisive: la decadenza dell'uomo col peccato originale e l'uccisione di Cristo, morto in redenzione dei peccati del mondo. E solo uno era l'eterno ordine del cosmo, gerarchico e ordinato da Dio al momento della Creazione: ogni perturbamento di esso non poteva che essere bollato come empio e latore di sciagure. Quest'ultimo tema, quello della necessità di conservare l'ordine e della condanna di coloro che lo adulteravano, fu piuttosto presente nel pensiero di Toniolo e nella sua analisi del presente. Tuttavia, egli non si rifece integralmente ed esclusivamente ad Agostino: sono altresì ravvisabili nel suo pensiero delle influenze vichiane. Fatto comprensibile se si pensa che Toniolo fu un importante sociologo, disciplina della quale Vico viene tuttora annoverato tra i fondatori. Com'è noto Vico, mediante la sua Scienza Nuova, si propose di illustrare la storia della nascita, sviluppo e morte delle civiltà umane, ricercando delle leggi costanti di questo ciclo. Per il filosofo partenopeo risultava possibile, nei fatti della storia scorgere l'agire della Provvidenza, conclusione questa che lo allontanava da sant'Agostino per il quale gli eventi profani nulla hanno da dirci sullo sviluppo della storia che era già annunciato definitivamente nelle Sacre Scritture. Vico peraltro non considerava la bibbia una fonte storica utilizzabile in sede di analisi⁶⁸. In altre parole, la Provvidenza che si faceva legge sociale perde la sua onnipotenza e trascendenza: "In Vico essa è ridotta ad uno schema, il cui contenuto essenziale non è altro che l'ordine universale e permanente del corso stesso della storia"; riguardo a Dio, esso "agisce esclusivamente con i mezzi naturali della medesima: circostanze e occasioni, necessità primitive e utilità"⁶⁹. In sostanza, Vico ritenne di poter dimostrare il ruolo della Provvidenza nella storia constatando come Essa fosse riuscita a raggiungere il suo scopo universale nonostante e mediante gli scopi particolari degli uomini. Secondo Giambattista Vico, tutte le civiltà seguivano un loro ciclo che conduceva progressivamente "dall'anarchia all'ordine, e da costumi selvaggi ed eroici a

⁶⁷ Ivi, p.192.

⁶⁸ Ivi, p.155.

⁶⁹ Ivi, p.147.

costumi razionali e civili”⁷⁰. Il vero *telos* nella teoria vichiana era questo: al sorgere di una civiltà, seguiva la sua decadenza dalla quale nasceva una nuova civiltà: “la storia si ripete e il ciclo di corso decadenza e ricorso per lui non è ‘disperato’ come per Agostino, ma è la forma naturale e razionale dello sviluppo storico [...] dove al ciclo pertiene un significato provvidenziale” in una storia che “ha un inizio preistorico; ma non ha fine né compimento, eppure è diretta dalla provvidenza per amore dell’umanità”⁷¹. È una visione provvidenziale che appare fin troppo immanente ed eterodossa per non attirare gli strali del mondo tradizionalista cattolico italiano e tuttavia Toniolo pare esserne debitore: anche lui individua nella civiltà europea fasi cicliche di declino e rinnovamento. Dei cicli, tuttavia, che, a suo giudizio, ruotando fanno avanzare linearmente la storia (come una ruota di un carro che avanza compiendo un giro), sotto la guida sollecita dell’infallibile progetto divino verso il compimento dei tempi. La filosofia della storia tonoliana è simile quindi ad una *apologetica della storia* perché tesa a giustificare ogni evento, anche quello più empio e terribile, come parte di un più ampio disegno di Dio; ogni attacco al cristianesimo come demoniaco e destinato a fallire; ogni perturbamento dell’ordine cristiano come transitorio in attesa di una sua ricostituzione, sotto la guida del papa, in una forma al tempo stesso simile e differente all’ordine cristiano medievale. A parere di chi scrive, l’influenza di Agostino e Vico è documentata ed innegabile nella filosofia storica di Toniolo, che attua una sintesi originale delle loro filosofie. Di tale sintesi si darà conto nel prossimo paragrafo in cui emergeranno più compiutamente i riferimenti e le analogie.

2.2 All'origine dei mali moderni: dal mondo pagano classico al mondo neopagano dell'era industriale

In questo paragrafo si darà conto della concezione storica di Toniolo. Lo si farà in due parti: nella prima si svolgerà una ricognizione generale di come l’intellettuale trevigiano interpretò le varie ere del passato dall’età antica sino ai suoi tempi. Nella seconda analizzeremo una fonte primaria, la seconda parte del saggio del 1893: *La genesi storica dell’odierna crisi sociale*, fondamentale per capire come egli rinvenne nella deviazione dall’ordine morale e sociale cristiano le ragioni della crisi economica di fine Ottocento.

Per Toniolo la storia fluiva in seno a tre poli: il polo trascendente della Provvidenza, il polo storico-soprannaturale della Rivelazione ed infine quello della libertà umana. Dalla interazione di questi tre poli nasceva l’azione storica, così gli avvenimenti acquistavano il loro senso e manifestavano il loro valore. In primo luogo, come si è visto, la storia tonoliana nasceva da un mistero. Il mistero della relazione tra la libera volontà dell’azione dei grandi uomini e i progetti della Provvidenza che preesistono e indirizzano tale azione. Infatti, per Toniolo, “la storia (cheché ne dicano i positivisti) è la esposizione ordinata delle vie per cui

⁷⁰ Ivi, p.155.

⁷¹ Ivi, pp.158-159.

la Provvidenza conduce l'umanità attraverso i secoli ai fini sovranaturali ultramondani"⁷². Quindi da una tensione, quella tra la libertà dell'Uomo e l'autorità di Dio. Dio aveva creato il mondo e assicurato la sua assistenza all'umanità per la Salvezza: egli creò carismi, personalità, sprigionava eventi atti a compiere il suo progetto provvidenziale. A titolo di esempio, il Toniolo citava la scoperta dell'America: in tal caso lo storico doveva saper distinguere tra l'azione dell'uomo (che fu di violenza e messa in schiavitù degli indigeni) da quella di Dio, non ancora dispiegata del tutto nel momento in cui egli scriveva. Ma Dio guidava anche i popoli, non solo le singole persone, e per Toniolo ogni popolo era portatore di una propria missione provvidenziale. Per lui, infatti, il significato di nazionalità non era come per i suoi contemporanei da ricercarsi nell'appartenenza ad un sangue comune o nell'abitazione di una determinata terra o area geografica, bensì nella coscienza di un popolo, sviluppata nel corso dei secoli, della propria missione provvidenziale, del proprio ruolo nel disegno divino e nel già citato incivilimento. Dio, quindi, interveniva nella storia creando il mondo e educando i popoli, ma anche giudicando la storia. Ne era il supremo giudice, colui che dispensava colpe e meriti. In tal senso sono da intendere le continue allusioni di Toniolo al proletariato e al socialismo come castighi di Dio per aver violato l'ordine naturale, oppure, l'idea che la Prima guerra mondiale fosse la punizione divina per la Questione romana. O ancora la condizione dell'Italia post-rinascimentale: invasa, sottomessa e resa culturalmente sterile come punizione per aver abbracciato l'umanesimo pagano⁷³. Con questa visione di un'azione perpetua della Provvidenza, atta a sorreggere dinamicamente e in modo propulsivo la storia, Toniolo riprese una celebre proposizione vichiana: "se troppo spesso e troppo a lungo sulla terra imperversa Caino, finalmente, grazie a Dio, chi trionfa è Abele; e in questo senso può accettarsi la solenne proposizione di G.B. Vico che il vero si converte nel fatto e il fatto nel vero"⁷⁴. In altre parole, la Provvidenza si invera nella storia e gli eventi storici sono frutti di questa Verità.

In secondo luogo, la Rivelazione religiosa. Essa era la causa prima della religione e per la sociologia di Toniolo nulla era più importante del rapporto di un popolo con la propria religione.

La religione infatti [...] è la prima delle qualità intrinseche che distinguono l'uomo e le umane convivenze dagli animali bruti [...]. La religione informa tutto l'uomo, il suo pensiero, i suoi sentimenti, la sua operosità interiore e quella esteriore, riflettendosi sopra tutti i rapporti sociali [...]. La religione governa anzi tutta la civiltà, lo spirito, il cammino, le stesse promesse future di esse⁷⁵.

Quindi anche l'economia, nella visione tonioliana, dipendeva dalla religione, con un capovolgimento netto rispetto al marxismo, per il quale, invece, la religione faceva parte della sovrastruttura atta a giustificare e preservare una determinata prassi nei rapporti economici tra le classi sociali. Il momento culmine della Rivelazione cristiana era

⁷² G. Toniolo, *La democrazia cristiana*, in *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, Vol. I, Comitato per l'Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949, p.93.

⁷³ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.95-97.

⁷⁴ G. Toniolo, *La questione agraria in Irlanda*, in *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari*, Comitato per l'Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1952, p.276.

⁷⁵ Ivi, p.186.

ovviamente la nascita di Cristo, evento che aveva spaccato in due la storia. Inoltre, come ultimo tassello di questa rivelazione graduale esposta dal trevigiano, vi era ovviamente la Chiesa cattolica: essa, unita misticamente a Cristo, era anzitutto e soprattutto il luogo concreto in cui il fedele poteva incontrare la Rivelazione⁷⁶.

In terzo luogo, la storia poteva dirsi frutto della libertà umana. Si trattò di una presa di posizione netta ed anche polemica nei confronti di taluni sociologi positivisti, che ambivano ad impigliare l'agire umano nelle regolarità statistiche, e anche contro il determinismo, che Toniolo respinse con forza in quanto figlio dell'hegelismo e del positivismo a loro volta figli lontani del rinascimento neopagano (che aveva ripreso il concetto classico di Fato) e della Riforma. Tuttavia, Toniolo non concepì ingenuamente la libertà ma prendeva atto dei suoi condizionamenti sociali, materiali e psichici, concludendo però che essi non sono mai tali da determinare del tutto l'azione umana, che grazie alle proprie facoltà spirituali, può sempre trarre la forza per vincere ogni possibile determinazione: di fatto, negando la libertà si negava il cristianesimo, perché si veniva meno all'idea che un uomo potesse liberamente aderire al progetto divino della salvezza. Ricordava Toniolo,

Gesù Cristo tutto incardinò nell'ambito della vita umana sopra il concetto di dovere; il quale suppone un fine imposto con legge imperativa da Dio ad un essere ragionevole e la libertà (interiore o psicologica) di conseguirla mediante il suo spontaneo assenso e la sua cooperazione, sotto la propria responsabilità⁷⁷.

Anche qui l'autore trevigiano tradiva un'eredità vichiana scettica verso la linearità della storia: per lui, infatti, nessuna realtà storica, neanche le nazioni, era destinata ad un progresso continuo ma ciò si giocava ogni giorno, scegliendo di essere più o meno aderenti alla verità cristiana e alla morale che ne conseguiva: per lui l'esito della storia era sempre aperto alla rinascita o alla rovina e spettava ai cristiani quotidianamente di agire perché prevalesse la prima sperando nella Provvidenza ma mai in modo inerte ma anzi operando sempre per accordare i propositi divini con l'agire umano. Giuseppe Toniolo individuava del resto una legge costante della storia: "nella misura in cui l'umanità accoglie la Rivelazione, nasce la civiltà, nella misura in cui la rigetta, la civiltà muore"⁷⁸. Attraverso questo filtro e quest'ottica egli rilesse l'intera storia dell'umanità, cercando le prove di questa tesi, con una debolezza di fondo, che poi è la medesima contestabile a Vico: l'idea che la Provvidenza manifesti la sua azione mediante azioni storiche visibili può risultare fuorviante soprattutto per un credente, come se si potesse oggettivamente provare l'esistenza di un'azione provvidenziale ed in definitiva l'esistenza di Dio stesso. Una seconda criticità ravvisabile è l'identificazione assoluta in Toniolo del concetto di *civiltà* con civiltà cristiana, e in particolare civiltà cattolica: non vi è infatti traccia in lui di un riconoscimento della dignità o moralità di altre realtà che non fossero legate alla confessione cattolica:

⁷⁶ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.98-100.

⁷⁷ G. Toniolo, *La democrazia cristiana*, p.154.

⁷⁸ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.107.

Tutta la storia nelle sue ragioni prime non è che un secolare lavoro, che fra contrasti diuturni ma infine trionfanti, riconduce alla primitiva unione dell'uomo e del divino, e procede gradualmente al ricongiungimento dell'umanità alla divinità [...]. Al di fuori del cristianesimo [...] voi trovate dappertutto l'uomo schiacciato da Dio, ovvero Dio schiacciato dall'uomo. [...] Soltanto il cristianesimo riconduce l'unione senza diminuzione o assorbimento; mediante il congiungimento delle due nature divina ed umana, le quali senza confondersi ed alterarsi si collegano nell'unità della persona del Verbo⁷⁹.

Ci si potrebbe altresì domandare se Toniolo nelle sue formulazioni abbia condotto un itinerario che dai fatti portava alla tesi o piuttosto quello inverso, piegando e selezionando utilmente i fatti alla dimostrazione di un postulato preposto. Si potrebbe concludere come De Gasperi: quella di Toniolo fu una storiografia militante, tesa a contribuire allo sforzo del pontificato leonino di riconquista cristiana della società⁸⁰.

Nel pensiero storico dell'autore in oggetto appare di qualche utilità soffermarsi ulteriormente sul concetto di ciclo storico, che Toniolo concettualizzò mutuando le riflessioni di Fustel de Coulanges, il quale nella sua fondamentale opera *Città antica* del 1864 aprì nuove strade alla storia sociale, recidendo i legami con la tradizione liberale. Com'è noto, Toniolo, in accordo col pensiero cattolico dell'epoca, avversava il liberalismo, perciò, riprese i nessi che l'autore francese aveva tracciato tra i valori religiosi e la realtà politica, economica e culturale di un popolo. Toniolo cercò dunque di dare una spallata alle certezze del positivismo, su tutte l'idolo del progresso, dell'intraprendenza individuale dell'uomo borghese e soprattutto, è bene sottolinearlo, "la nozione di tempo lineare, cumulativo, identificabile e sovrapponibile con il tempo della storia"⁸¹. Per Toniolo, la storia si ripeteva e proprio da queste ripetizioni diveniva possibile trarre quelle leggi storico-sociologiche costanti, che in una storia lineare, sempre totalmente nuova a sé stessa, sarebbero state precluse. Egli, dunque, reintrodusse un tempo ciclico o, si potrebbe dire, parabolico, nel quale, partendo dalla lezione del passato, diveniva possibile fare previsioni sul futuro.

Partendo dal mondo antico, Toniolo subì una profonda fascinazione per i fasti delle civiltà antiche: di esse ammirava l'economia babilonese e fenicia non meno della tecnica avanzata della lontana Cina che per prima inventò la stampa e la bussola. La stima per quel periodo storico era anche una stima politica dal momento che tutte le civiltà (ad eccezione di quella indiana e fenicia) gli apparivano organizzate in un modo politicamente avanzato, che dalla organizzazione gerarchica familiare si era allargato sino ad una società gerarchica e patriarcale connotata da precisi rapporti piramidali di casta. Toniolo apprezzava altresì la grande mole di conoscenze acquisite nei più disparati ambiti: dallo studio degli astri a quello dei numeri, delle piante, dei rimedi e della filosofia. Ammettere questa grandezza di civiltà in un frangente storico antecedente alla Rivelazione cristiana avrebbe potuto essere insidioso per l'accademico cattolico. Egli invece attribuì la grandezza riscontrata all'influenza del soprannaturale, che aveva dato a quei popoli una anticipazione di rivelazione, una sorta di grazia, poi sciupata dalle generazioni successive, e di cui pure

⁷⁹ G. Toniolo, *L'Eucarestia e l'avvenire della società*, in *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari*, pp.82-83.

⁸⁰ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.109.

⁸¹ P. Pecorari, *Toniolo. Un economista per la democrazia*, Edizioni Studium, Roma, 1991, p.29.

quelle civiltà ebbero, riteneva Toniolo, una qualche coscienza stimolandone le facoltà umane. Al culmine di questo splendore, ben lungi dall'esservi l'indefinito progresso vaticinato dal coevo Charles Darwin, era seguito un lungo periodo di decadenza sotto la cultura classica. Si noti come Toniolo attuasse così un ribaltamento della rivalutazione rinascimentale della classicità, considerandola come un periodo empio e dai valori abietti. Egli non negava gli aspetti di grandezza della cultura greca e romana ma li collocava nel quadro desolante di civiltà non sorrette da retta moralità, e perciò destinate allo sfacelo totale. Proprio alla decadenza dei valori religiosi, causata dalla attitudine nomade del popolo ario, che a differenza delle stirpi sedentarie dell'Asia era meno legato alle proprie tradizioni sacre, egli imputò la causa dell'inaridimento delle civiltà classiche, viste come un albero privo di radici, scisso dalle proprie forze religiose sorgive; la religione greca, un politeismo centrato sull'uomo e in cui le divinità erano, per così dire, a immagine e somiglianza dell'essere umano, condividendone vizi e passioni, gli appariva del tutto incapace di sostenere le virtù civili⁸². Tra i Romani, invece, la religione e lo Stato si erano fusi fino a rendersi indistinguibili, il che Toniolo come cattolico respingeva in quanto ben lontano dalla distinzione tra Chiesa e Stato caratteristica del pensiero cristiano occidentale. La morale pubblica dei classici veniva inoltre tacciata di essere erosa dalla sensualità, dalla dissolutezza dei costumi, specchio di una vita sociale moralmente caratterizzata dall'arbitrio e dalla prepotenza del forte sul debole, con inevitabili ripercussioni sul sistema economico che infatti ben presto si era volto a favore delle classi agiate: "Quasi travolte da un fato, le antiche civiltà videro l'ordine economico in mezzo ad esse volgersi sempre più a profitto dei forti, dei potenti, dei principi, incentrando in questi progressivamente dovizie e trionfi colla contrapposta degradazione, spogliazione, immolazione delle moltitudini asservite e sanguinanti"⁸³.

Lo Stato antico appariva a Toniolo come totalizzante, la libertà rimaneva la grande assente, situazione per descrivere la quale egli mutuò, sempre dal de Coulanges, il termine di *panteismo politico*. Le filosofie epicuree e stoiche avevano fatto da base ideologica per un sistema economico stagnante ed arretrato, di cui non venivano ravvisati i tratti di sviluppo riconosciuti contestualmente ad altre branche del sapere. In definitiva, Toniolo negava ai greco-romani la dignità di civiltà eticamente intesa, mancando ad essa la fondamentale sorgente della retta religiosità che le aveva condannate alla scomparsa "in una di queste tre forme di negazione o di distruzione definitiva dell'incivilimento: l'immobilità (paesi orientali), la corruzione (le nazioni occidentali), la barbarie (le genti dell'Africa centrale e meridionale)"⁸⁴. Questa la visione, certamente figlia di un cattolicesimo intransigente, alieno al riconoscimento del pluralismo culturale. Visione che appare, inoltre, non particolarmente raffinata dal momento che Toniolo condannò un'intera era, come se si potesse affermare che

⁸² D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.111-112.

⁸³ G. Toniolo, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Vol. II, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949, p.39.

⁸⁴ G. Toniolo, *Il socialismo nella storia della civiltà. Linee direttive*, in *Capitalismo e socialismo*, Comitato per l'Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1947, pp.276-277.

millenni di storia umana non abbiano conosciuto sfumature o differenze. Il mondo pagano non era cristiano e tanto bastava all'accademico veneto per condannarlo senza appello.

Il cristianesimo trattenne solo il meglio dello Stato antico, realizzando una vera e propria palingenesi del mondo: solo in tal senso, per Toniolo, si poteva parlare di una continuità tra l'Impero e la Chiesa; la 'vera' civiltà, secondo lui, era nata solo con Cristo, e con questa l'idea di un possibile progresso, che egli intese essenzialmente come incivilimento (universale, perenne, indefinito)⁸⁵. Resta in parte irrisolto il rapporto tra Toniolo e il progresso, parimenti negato ed affermato: forse cercava una strategia filosofica di superamento dell'idea di progresso di stampo positivistico, che egli negava, per sostituirla con una teleologia di stampo cristiano, però con rilevanti influssi vichiani. Con l'avvento del cristianesimo, secondo Toniolo, tutto rifiorì: la tecnica, ai cui progressi in epoca tardomedievale egli fece ampio riferimento, l'architettura istituzionale, mediante l'ascesa del ceto vescovile che assunse grande rilevanza in quella fase storica nella vita sociale, la cultura, grazie al lavoro operoso del monachesimo occidentale, la vita urbana, grazie ai comuni. In questo modo si tracciava in Toniolo la differenza radicale ed inconciliabile tra paganesimo e cristianesimo: il primo aveva edificato una finta civiltà a solo vantaggio delle classi agiate, schiacciando e schiavizzando le moltitudini; il secondo si basava invece sulla convergenza di intenti ed interessi delle due classi: la bassa e la alta, a tutto vantaggio della prima:

la piramide dell'ordine economico dell'età pagana, che appoggiando sull'ecatombe permanente delle moltitudini servili e immiserite drizzò ognora il suo vertice ad esclusivo e iniquo vantaggio delle classi doviziose, fa luogo nell'età cristiana ad una piramide (per continuare la metafora) eretta sulla base di moltitudini libere e laboriose, nella quale il sistema dinamico di tutte le forze provenienti dall'alto e dal basso convergono di più in più alla elevazione crescente delle moltitudini stesse⁸⁶.

Questo afflato, che noi oggi potremmo definire egualitario e democratico, per Toniolo era un portato storico esclusivo del cristianesimo sin dalle prime comunità cristiane. In esse egli vedeva ispirati i valori di reciproca fratellanza e solidarietà e l'inizio della redenzione delle classi umili ad opera della Chiesa: abolendo la schiavitù, tutelando gli indifesi, con le attività missionarie, predicando l'accoglienza dei perseguitati etc. Secondo Toniolo, in questi tratti del cristianesimo antico era possibile ravvedere i semi di una futura democrazia né liberale né men che meno socialista, ma cristiana⁸⁷. All'interno della lunga era cristiana, da Costantino sino ai suoi tempi a cavallo tra il XIX e il XX secolo, egli distinse due periodi anch'essi connotati da cicli interni. Nel primo tempo tre cicli: la lotta tra paganesimo e cristianesimo (con la persecuzione dei cristiani ad opera dei romani); la conquista del potere da parte dei cristiani con Costantino; e l'apogeo cristiano con la società medievale. Nel secondo tempo, l'ascesa del neopaganesimo che erose la perfezione medievale; la reazione cristiana ispirata dalla lezione di Leone XIII alla quale sarebbe seguita un'epoca che Toniolo

⁸⁵ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.113-115.

⁸⁶ G. Toniolo, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, p.45.

⁸⁷ E. Guccione, *Cristianesimo sociale in Giuseppe Toniolo*, p.52.

non vide ma prevede: il definitivo trionfo della cristianità schiacciando i mali della modernità⁸⁸. Si esamineranno ora più estesamente queste fasi storiche. Il periodo delle persecuzioni consentì ai cristiani di gettare le basi della propria identità e struttura ecclesiologica. Non solo, essi operarono contemporaneamente tre rivoluzioni culturali che ribaltarono la precedente mentalità pagana: la distinzione tra politico e religioso; tra sfera politica e sfera sociale; tra dimensione sociale e dimensione umana. Fu questo autentico capovolgimento valoriale che spinse, a giudizio dell'accademico trevigiano, gli imperatori romani a perseguire i cristiani, accantonando il consueto indifferentismo religioso. Nacque così la Chiesa, al di fuori e contro lo Stato romano, formata da fedeli che rivendicavano per la prima volta nella storia la libertà di coscienza: nucleo di ogni autentica libertà per Toniolo. Nell'Impero Romano vigeva infatti il già citato panteismo di Stato, speculare al pagano panteismo religioso, che faceva identificare Dio con la natura. Se, dunque, l'imperatore accorpava in sé anche la carica di pontefice massimo, questo ne faceva il despota assoluto, con "i penetrali della vita privata invasi, soppressa ogni autonomia, annullata la personalità; indice di tutto, la schiavitù"⁸⁹. Gesù Cristo invece proclamò il celebre comandamento di dare a Cesare ciò che era di Cesare e a Dio ciò che era di Dio, sancendo una divisione tra sfera politica e sfera religiosa estranea al mondo pagano. La libertà cristiana si sostanziò progressivamente in diritto di natura che, riconoscendo i doveri del cristiano di collaborare ai fini ultraterreni, stabiliva il supremo principio secondo il quale in caso di conflitto con la legge civile il credente dovesse obbedire alla legge di Dio.

L'era costantiniana veniva qui intesa come un periodo che andava da Diocleziano (284-305) all'imperatore bizantino Leone il Saggio (886-912). Mezzo millennio di storia in cui il cristianesimo compiva la sua edificazione ideologica e sociologica, solo abbozzata durante gli anni della persecuzione romana. La fede cristiana appariva trionfante, irradiando tutte le espressioni della civiltà con il suo spirito etico; nacque allora, a parere di Toniolo, l'embrione della propensione sociale del cristianesimo. Inoltre, in quel tempo i due poteri temporale e spirituale tracciarono il perimetro delle proprie competenze e prerogative. Si posero dunque così i basamenti di una compiuta civiltà cristiana. Tuttavia, Toniolo giudicava che il bilancio dell'età costantiniana fosse stato guastato dalla deriva cesaro-papista dei successori di Costantino sul trono di Costantinopoli⁹⁰. Nella fondazione stessa della città Toniolo vedeva il concludersi del precedente ciclo storico della Roma pagana, da cui ora la storia si allontanava, per lasciar spazio, sulle ceneri della vecchia Bisanzio, ad una nuova capitale capace di incarnare la gloria della nuova religione venuta dall'Oriente. La nuova civiltà non avrebbe più visto il giogo dello Stato sugli altri istituti sociali ma si sarebbe basata su nuovi rapporti e geometrie tra i propri capisaldi sociali: l'Uomo, la Società, la Chiesa e ovviamente lo Stato. Toniolo si soffermò a descrivere gli effetti dell'editto di Costantino (313), spartiacque storico di rilevanza cruciale in quanto

⁸⁸ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.117.

⁸⁹ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, p.673.

⁹⁰ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.118-119.

propedeutico al dispiegarsi della palingenesi cristiana. Egli distinse tra effetti religiosi, sociali, etico-giuridici e giuridico-politici. I primi facevano riferimento ai nuovi rapporti tra Chiesa e Stato a cui si è già accennato, e sono tre: in primo luogo, la distinzione tra le due istituzioni, ambedue riconosciute “come due società d’origine, natura e fini diversi”⁹¹. Si noti come si parlasse qui di *distinzione* e non separazione di Chiesa e Stato, per non lasciare spazio alcuno a fraintendimenti con il principio liberale *di libera Chiesa in libero Stato* con il quale non vi era, ovviamente, alcuna analogia. Secondariamente, sempre tra gli effetti religiosi, venivano annoverati l’indipendenza di Chiesa e Stato nei propri ambiti, e infine il loro perseguimento dei rispettivi fini ed il loro coordinamento per il comune scopo di edificare e mantenere l’ordine sociale cristiano, nel rispetto delle rispettive istanze. Tra gli effetti sociali si annoveravano “il rinnovamento e la palingenesi dell’uomo” per effetto del costituirsi del novello ordine sociale⁹², nell’affermazione della libertà di coscienza per l’individuo e nel rinnovamento sociale dovuto al sorgere di nuove classi sociali quali il clero ecclesiastico, nonché nello sviluppo di azioni caritative e educative patrociniate dalla Chiesa. L’effetto giuridico più rilevante fu la nascita del diritto canonico “tratto immediatamente dal diritto divino [...] e dedotto da criteri di diritto naturale, con derivazione immediata dalla etica razionale universale”, e che progressivamente venne applicato a tutti gli aspetti della società grazie, soprattutto, ad un crescente ruolo civile dei vescovi. Infine, gli effetti politici furono che l’imperatore avrebbe concepito da allora in poi il suo potere come riflesso sulla terra del potere divino sull’universo, così che l’obbedienza dei sudditi veniva giustificata razionalmente dal dovere cristiano di corrispondere ai disegni provvidenziali e di perseguire il bene comune, e che i pubblici poteri risultavano compenetrati dalle norme del diritto canonico, così che “la funzione civile dello Stato, coadiuvata da mezzi esterni e propri si apre a quei fini di perfezionamento individuale collettivo, cui con mezzi essenzialmente interiori e sovranaturali si è dedicata la religione e la Chiesa”⁹³.

Questo germe di una prima e compiuta civiltà cristiana secondo Toniolo giunse a compimento con il Medioevo. Appare di tutta evidenza come egli non condividesse il giudizio illuminista di condanna dei *Secoli Bui*, età oscurantista e violenta frapposta tra la gloriosa antichità e la modernità. Per Toniolo essa era stata anzi una età gloriosa tra due decadenze: quella pagana e quella che definiva *neopagana*, la realizzazione storica del concetto di ordine cristiano, in cui la Chiesa poteva esprimere tutte le proprie potenzialità, specie nel periodo tra il pontificato di Gregorio VII (1073-1085) e il Grande Scisma d’Occidente (1378). Per descrivere il cuore della cultura di quel periodo egli coniò il termine *teologismo*, vale a dirsi centralità di Dio, da contrapporre all’umanesimo neopagano dei secoli successivi. Cos’era di questo periodo della storia, così lungo e complesso, che affascinava Toniolo? Il fatto che non presentasse fasi di rivoluzione o involuzione, la sua sostanziale continuità. Il medioevo era interpretato dal pensatore cattolico in un modo che

⁹¹ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, p.675.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Ivi, pp.676-677.

oggi appare quantomeno ardito e *prima facie* francamente incomprensibile, come l'era democratica per eccellenza, in cui, grazie all'influenza della Chiesa, scudo contro ogni assolutismo monarchico, si era dato vita ad una pluralità intricatissima di ordini sociali a tutto vantaggio delle classi popolari. Il caso italiano fu d'aiuto a Toniolo per poter affermare che, grazie al papato, influente in Italia più che altrove, erano sorte forme di autogoverno ed entità territoriali contemporaneamente cristiane ed economicamente opulente, in grado di far fronte alle grandi Corone europee⁹⁴. Nelle sue parole, il papato era stato "la chiave di volta della storia italiana, la grande potenza morale per cui l'Italia si eresse a rappresentante e vindice delle legittime libertà popolari contro la forza, per cui si affermò e guarentì la propria nazionalità di fronte allo straniero; e per cui finalmente elevossi al grado di moderatrice dalla civiltà del medioevo"⁹⁵.

Se è pur vero che il Medioevo è stato ampiamente rivalutato dalla recente storiografia, non si può tacere come la visione qui proposta appaia viziata da intenti propagandistici e ideologico-religiosi più che da una serena analisi della condizione umana in età medievale. Appare rilevabile nel pensiero tonoliano anche una resistente eredità intransigente, nostalgica, in definitiva, di una condizione premoderna. La sua visione idilliaca del medioevo come età massimamente gloriosa serviva a Toniolo anche per ritrovare storicamente un concreto, per quanto trapassato, modello di ordine sociale al quale richiamare la società del suo tempo. Del medioevo Toniolo apprezzava la straordinaria diffusione di enti caritativi, a cui già Costantino aveva riconosciuto la personalità giuridica, così come le molteplici attività, dalle mense per i poveri, agli ospizi, nosocomi, opere missionarie, l'apostolato verso gli ultimi e financo la istituzione degli ordini mendicanti che videro allora la luce. Non fu un caso, secondo Toniolo, che la Riforma protestante partì proprio dalla soppressione di questi enti nella sua azione distruttiva dell'ordine cristiano. Un ordine in cui alla ricchezza delle signorie corrispose un'eguale spinta verso i poveri e i diseredati, per cui la carità gli appariva come un grande motore di civiltà⁹⁶. Civiltà ravvivata anche dalla giustizia, fondata sull'uguaglianza degli uomini come figli di Dio, e apprezzata da Toniolo per l'ordinamento giuridico volto a preservare l'ordine gerarchico del mondo e l'unità organica della società: tutti 'valori' venuti meno con l'avvento della modernità. Come terzo elemento dell'età medievale frutto di fascinazione per l'economista trevigiano, va citato il ruolo del papato: esso proprio allora "si adese giudice di giustizia, araldo di libertà, patrono dell'innocenza, e tutore della famiglia contro il diritto della forza che ogni cosa metteva a soqquadro"⁹⁷. Appare di tutta evidenza la faziosità antistorica di questa rappresentazione.

Tra le varie e molteplici realtà sociopolitiche del medioevo, una in particolare signoreggia negli interessi di Toniolo: il Comune fiorentino. Egli cercò di capire perché e

⁹⁴ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.120-121.

⁹⁵ G. Toniolo, *Le buone tradizioni della storia d'Italia*, in *Dei remoti fattori della potenza economica di Firenze nel Medio Evo e scritti storici*, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1947, pp.379-380.

⁹⁶ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, pp.165-167.

⁹⁷ Ivi, p.168.

come i ricchi comuni italiani avessero visto, nel passaggio dal medioevo alla modernità, diminuire sensibilmente la propria ricchezza⁹⁸. Nella civiltà di Firenze, Toniolo, vedeva concentrarsi tutta la civiltà toscana e financo tutta la civiltà europea⁹⁹. L'interesse per la città fiorentina ispirò la scrittura di alcuni testi di storia economica fondamentali nell'opera di Toniolo: *Dei remoti fattori della potenza economica di Firenze nel medio evo* (1882), *Scolastica e umanesimo nelle dottrine economiche al tempo del rinascimento in Toscana* (1886-1887), ed infine l'ampia *Storia dell'economia sociale in Toscana nel medio evo* (1890-91), lavori con cui egli si pose in scia di una inedita attenzione della storiografia europea per la storia locale. In queste opere l'economista passava in analisi tutti fattori, da quelli naturali a quelli etnici, da quelli storico-civili a quelli etico-commerciali, su cui si basava la superiorità del comune fiorentino, superiorità che risiedeva "nella convergenza fra tradizione, sviluppo economico e commerciale, e dispiegamento della vita spirituale"¹⁰⁰. Firenze fu dunque per Toniolo l'emblema assoluto del perfetto ordine cristiano, nella cui vicenda storica egli poteva rintracciare un canone interpretativo applicabile ad ogni realtà politico sociale: l'etica sorregge l'economia e non viceversa. Questa fu per Toniolo una constatazione da cui trarre dei propositi per il tempo presente: se esso avesse inteso risolvere la crisi economica che lo attanagliava, avrebbe dovuto prima conciliarsi con la fede cristiana. Si tratta, si noti bene, di un passaggio fondamentale del pensiero tonoliano, che gli giunse, è utile ribadirlo, dallo studio della storia economica fiorentina. L'idilliaca condizione medievale non era però destinata a durare: proprio da Firenze nacquero i germi della "deviazione dalla concezione cristiana del mondo prodotta dall'Umanesimo e dal razionalismo. Il Medioevo", quindi era destinato ad essere solo un "ultimo baluardo della civiltà europea, dopo il quale si erano susseguite le tappe della decadenza spirituale, ma anche economica e politica"¹⁰¹.

Specie nella elaborazione storica dell'età moderna, Toniolo appare debitore di Agostino. Descrisse infatti una contrapposizione tra una *civitas Dei* (incarnata essenzialmente dalla Chiesa e dal suo pontefice) e una *civitas diaboli* (rappresentata dalla cultura moderna) che si contrappongono in una lotta serrata, dagli accenti escatologici, il cui esito, tuttavia, sarebbe stato segnato dalla inevitabile vittoria finale del progetto cristiano. La suddivisione temporale era la seguente: ad una prima fase di ribellione umana al dettato divino con le rivoluzioni culturali e politiche della modernità, seguiva una prima reazione cattolica mediante il concilio di Trento e la Controriforma. Ad un secondo ciclo di ribellione, incarnato dalla società ottocentesca segnata da liberalismo, socialismo e nichilismo seguiva la riscossa cristiana mediante un movimento di laici che sotto la guida e l'indirizzo del clero, sfruttando strumentalmente i moderni strumenti democratici, avrebbe operato una riedificazione integrale della società e dell'ordine cattolico. Il tutto, ispirandosi

⁹⁸ M. Sanfilippo, *Aux origines de la sociologie catholique en Italie: l'influence de Giuseppe Toniolo*, in «Archives de sciences sociales des religions», 62 (179), Octobre-décembre 2017, pp.51-70.

⁹⁹ P. Pecorari, *Toniolo. Un economista per la democrazia*, p.22.

¹⁰⁰ L. Cerasi, *Il corporativismo "normale". Giuseppe Toniolo, tra medievalismo, laburismo cattolico e riforma dello Stato*, in «Humanitas», 69, 1, 2014, p.85.

¹⁰¹ *Ibidem*.

agli insegnamenti di Leone XIII. Terza ed ultima tappa della modernità tonoliana intesa sarebbe stata la vittoria definitiva dei cattolici e la completa instaurazione di un nuovo ordine sociale analogo a quello vigente in epoca medioevale. Analizzeremo ora più nel dettaglio queste fasi. Il Cinquecento fu per Toniolo né più né meno che la restaurazione del paganesimo a causa della rapida successione di Rinascimento, Umanesimo e Protestantismo. Il primo segnò il passaggio da una società basata sull'etica cristiana e la ragione divina ad una poggiata sulla ragione umana ed il pluralismo etico. Toniolo non negò la compresenza all'epoca di due rinascimenti: uno paganeggiante (incarnato da Erasmo, Valla, Macchiavelli, Ficino etc.) ed uno cristiano (di Petrarca, Vittorino da Feltre, Cusano etc.), esaltato come un mirabile coniugio del cattolicesimo con la migliore eredità del classicismo¹⁰². Al posto di rinascimento cristiano egli preferiva parlare di *risorgimento*, ma ciò che gli premeva sottolineare era come nello spirito del suo tempo aveva prevalso il rinascimento paganeggiante. Questo, nella sua intima natura, mirava a sciogliere il legame tra ragione e fede di tomistica memoria, a tutto vantaggio di una visione della vita individuale e sociale in cui non vi sarebbe stato alcuno spazio per il soprannaturale. I responsabili di questa svolta erano stati i letterati che si fecero affascinare dalla cultura pagana, ma anche i giuristi che con la riscoperta del diritto romano, specie di matrice bizantina, fornirono ai governanti l'appoggio per una nuova forma di cesarismo in opposizione alle consuetudini popolari, al diritto canonico, agli statuti comunali e financo al più antico diritto romano, tutti intesi da Toniolo come strumenti di un rinnovato panteismo di Stato¹⁰³. Da qui un secondo altro grande male, l'umanesimo, "esprimente una cultura fondata sulla ragione umana, emancipata o aliena dal dogma, non meno dell'antica"¹⁰⁴. Toniolo trascinava sul banco degli imputati in particolare Erasmo da Rotterdam, definito come il Voltaire del Quattrocento: è l'Umanesimo appunto il grande nemico di Toniolo, il preparatore del terreno fertile in cui poté nascere e diffondersi la dottrina luterana. In una sua metafora l'accademico trevigiano giunse ad affermare che Lutero avesse dischiuso un uovo che Erasmo aveva prima già depresso. Il sorgere di una cultura laica antropocentrica, fortemente avversata da Toniolo, veniva fatto coincidere con il tardo Rinascimento e la pre-Riforma. Si tratta di un elemento che distanzia Toniolo dal prevalente pensiero intransigente, che collocava il fatto in un periodo leggermente più tardivo, nel Rinascimento e nella Riforma¹⁰⁵. In Italia, l'umanesimo ebbe lo stesso effetto del luteranesimo in Germania, "ne tarpò il pensiero, ne falsò il sentire, ne svigorì l'operosità, ne corruppe il costume, trasformò le istituzioni sociali patrie, paganizzò le abitudini cristiane e fu [...] una forma di eresia latente ma perdurante"¹⁰⁶. Per Toniolo, indubbiamente, l'umanesimo (col conseguente antropocentrismo laico) costituiva "l'origine della catastrofe

¹⁰² P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, p.153.

¹⁰³ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.122-124.

¹⁰⁴ G. Toniolo, *Le buone tradizioni della storia d'Italia*, p.383.

¹⁰⁵ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, pp.153-154.

¹⁰⁶ G. Toniolo, *Le buone tradizioni della storia d'Italia*, pp.383-384.

della cultura moderna"¹⁰⁷. Risultato nefasto e diretto del razionalismo rinascimentale e dell'umanesimo fu il protestantesimo, a sua volta origine remota del socialismo. Porre il protestantesimo a fonte sorgiva del socialismo consentiva a Toniolo di raggiungere un duplice scopo, addossare al protestantesimo una pesante responsabilità, e offrire del socialismo una versione antireligiosa e anticattolica¹⁰⁸. I protestanti avevano per Toniolo mutuato dall'umanesimo razionalista il convincimento della superiorità del libero esame razionale sulle verità di fede.

La crisi universale che imperversa non è che il risultato finale di una lotta distruttiva dell'ordine sociale cattolico; nella quale però si disegnano nettamente le parti: da un lato la Chiesa cattolica e con essa la causa della libertà, della giustizia, della democrazia; da un altro gli eredi della riforma, continuatori della opera di servitù, morale, economica, politica di quella, e proludenti al trionfo del socialismo¹⁰⁹.

Si tracciavano così due schieramenti, dal sapore manicheo: da una parte i fautori della Chiesa e dei suoi valori civilizzatori, dall'altra le orde neopagane e simil-barbariche, dipinte da Toniolo quali degne eredi del diabolicamente ispirato pensiero di Lutero, destinate ad aprire la porta ad una nuova schiavitù del genere umano sotto il rosso vessillo del movimento socialista. L'essere umano, quindi, affrancato dalla tutela ecclesiastica, non poteva che nuocere a sé stesso e alla società, questa la tesi di Toniolo. Cercò di dimostrarla mediante la narrazione storica degli eventi concernenti le rivoluzioni inglese e francese, due eventi storici che per Toniolo portavano la responsabilità di aver consegnato le masse popolari alla tirannia dello Stato e del capitalismo a causa della duplice spinta di cui si fecero portatrici: la secolarizzazione e l'atomizzazione della società, colpi durissimi all'ordine medievale poggiante sulle due colonne della norma divina e della coesione organica (corporazioni e famiglia su tutte, istituti posti tra lo Stato e l'individuo a tutela di quest'ultimo)¹¹⁰. L'umanità ribelle aveva conosciuto però l'aiuto della Chiesa cattolica, aiuto non dettato unicamente, per Toniolo, dalla necessità di porre in essere una reazione nei confronti del protestantesimo, ma anche e soprattutto dall'innato spirito materno della madre Chiesa davanti al dilagare dell'empietà moderna. L'operazione più solenne era stata certamente il concilio di Trento, che nella visione tonoliana aveva riaffermato i dogmi della fede, ma anche i principi di un retto ordine sociale: i cattolici avevano mobilitato, nel loro sforzo controriformista, anche i migliori teologi e filosofi presenti nelle loro schiere, tra i per esempio Francisco de Vitoria, e grandi operatori sociali come san Filippo Neri e san Francesco di Sales, per svolgere una profonda azione riformatrice, di concerto con papi come Paolo IV, Pio V e Gregorio XIII. I cattolici di allora, nonostante gli sforzi morali e militari, avevano tuttavia fallito nel loro tentativo di ristabilire un ordine cristiano globale, sia per la diabolica pertinacia dimostrata dai nemici della Chiesa, tra i quali non solo i principi protestanti ma anche tutte le Corone cattoliche inclini al giusnaturalismo e al cesarismo, sia perché la Controriforma non riuscì nel suo intento perché non *doveva* riuscirci:

¹⁰⁷ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.125.

¹⁰⁸ Ivi, p.127.

¹⁰⁹ G. Toniolo, *L'Irlanda e la crisi sociale moderna*, in *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari*, p.217.

¹¹⁰ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.128.

le forze del male, necessariamente, dovevano manifestarsi in tutta la loro perversione, perché solo dopo che avessero esaurito la loro spinta propulsiva, causando una crisi acuta della civiltà cristiana, quest'ultima avrebbe saputo trovare le forze per rinascere trovando la via di una nuova palingenesi. L'apparente vittoria dei nemici della Chiesa veniva dunque intesa da Toniolo come un'azione pedagogica divina nei confronti dell'uomo, a cui Dio voleva palesare il grado di empietà che poteva raggiungere allontanandosi da Lui¹¹¹. Proprio l'avvento della minaccia più grave mai presentatasi davanti alla cristianità, il socialismo, aveva spinto la Chiesa a protendersi nuovamente verso l'umanità in pericolo:

un grande ciclo storico, già aperto dalla riforma di Lutero in odio alla civiltà cattolica, svoltosi lungo tre secoli per tre rivoluzioni [...] e proseguito nel nostro dal liberalismo sistematico, sta ora per chiudersi in un dissolvimento completo e irreparabile; [...] questo non può far luogo ormai che ad un rinnovamento radicale di tutti gli ordini sociali civili, dinanzi al quale tutte le forze intermedie, ibride ed oscillanti sono destinate a scomparire [...] finalmente la Chiesa ha la sua missione, il forte volere, la pienezza dei mezzi di condurre a salvamento, attraverso questa lotta, la società, e di iniziare da sola un nuovo ciclo di civiltà integralmente cattolica¹¹².

Con Leone XIII, quindi, si apriva per Toniolo l'ultimo definitivo ciclo storico, con la reazione cattolica contro i propri nemici. Si trattava di un pontificato che aveva riscoperto la formula guelfa *di papa e popolo*, con il ritorno in forme analoghe e diverse del ciclo costantiniano: come all'epoca l'imperatore aveva guidato la palingenesi cristiana del mondo, nel XIX secolo era il papa a riscoprire la sua funzione imperiale di guida del popolo verso la rinascita¹¹³. Nel descrivere questa fase storica la prosa di Toniolo riprende toni apocalittici, descrivendola come la lotta di due schiere irriducibilmente alternative: quella religiosa e quella irreligiosa che in nome dell'odio, da Lutero in poi, aveva agito instancabilmente contro la fede. In questo quadro "Leone XIII è veramente il papa della Provvidenza: non a caso viene dopo il 1870, che nell'analisi tonoliana rappresenta il grande momento critico, quello della 'universalizzazione del disordine'"¹¹⁴. Dinanzi allo sfacelo totale della cristianità contemporanea, Giuseppe Toniolo affidava al XX secolo le proprie speranze di una rinascita cristiana, dovuta all'azione del laicato cattolico ispirato dalla *Magna Charta* dei documenti del magistero leonino. Infatti, nonostante i denunciati e dilaganti errori, nella società del suo tempo egli vedeva una Chiesa cattolica "ristoratrice delle anime, dei popoli e degli Stati; a noi rispunta ed urge una sete di sovrannaturale, di giustizia riparatrice, di carità assimilatrice, di spiritualità della società e della vita"¹¹⁵.

Non ci resta, in conclusione di questa prima parte, che constatare quanto le previsioni di Toniolo sul Novecento fossero errate e palesemente frutto di una erronea e

¹¹¹ Ivi, pp.130-131.

¹¹² G. Toniolo, *La democrazia cristiana*, in *Democrazia cristiana. Concetti e sviluppi*, Vol. II, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949, pp.28-29.

¹¹³ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.129.

¹¹⁴ Ivi, p.133.

¹¹⁵ G. Toniolo, *Herbert Spencer nelle scuole sociologiche contemporanee*, in «Rivista Internazionale Di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie», vol. 34, no. 135, marzo 1904, p.323.

personalissima concezione della realtà in cui era calato, già segnata da un secolarismo galoppante e da un isolamento internazionale della Santa Sede. Tuttavia, non si può che constatare la coerenza interna di questi auspici con l'impianto generale della tonoliana filosofia della storia: visti gli intenti apologetici di questa, era inevitabile che Toniolo, sincero credente ed estimatore di Leone XIII, manifestasse l'incrollabile fiducia nel trionfo finale di Cristo e della Chiesa da lui fondata. Infatti, nonostante gli orrori della Grande Guerra e l'avanzare democratico dei popoli europei, anche in letto di morte Giuseppe Toniolo si dichiarò fiducioso di una prossima restaurazione dell'antico ordine sociale cristiano di stampo medievale¹¹⁶.

Passando ora alla seconda parte del fondamentale saggio *La genesi storica dell'odierna crisi sociale* (1893), denominato *La degenerazione dell'ordine sociale ed economico*, occorre rilevare che si tratta di un testo fondamentale che contiene, con chiarezza espositiva e dovizia di particolari, la dimostrazione storica della fondamentale tesi tonoliana della correlazione tra etica ed economia. L'opera è divisa in due parti: ad una prima di esposizione storico-economica ne segue una seconda in cui si traggono le conseguenze etico-sociali delle vicende esposte. Toniolo iniziava subito affermando la nota tesi intransigente secondo la quale l'età moderna con il suo razionalismo, il protestantesimo e le rivoluzioni (figlie del protestantesimo) aveva determinato l'istaurarsi in Occidente di un'era neopagana destinata a crollare sotto il cristianesimo così come l'antica Roma imperiale. Veniva attribuito, infatti, al cristianesimo il merito di aver rigenerato la società romana schiacciata dalla tirannia delle classi superiori sulla moltitudine del popolo, instaurando istituti sconosciuti alla società pagana quali il principio dell'*equa retribuzione*, le corporazioni, gli enti collettivi, l'enfiteusi e anche il contrasto all'usura. In altre parole, moralizzando l'economia e innestando nel mondo del lavoro un saldo riferimento all'etica. Il culmine di questa economia cristiana veniva rintracciata nell'Europa del Trecento e Quattrocento, quando le zone rurali conobbero un'ampia presenza di piccoli proprietari terrieri e le aree urbane una potente classe artigianale e mercantile. Questa condizione di opulenza era destinata a non durare per il venir meno della solidarietà sociale tra la classe dei lavoratori e quella padronale determinata dalla crisi etica causata dall'avvento del protestantesimo. Si può notare da questo *incipit* come Giuseppe Toniolo tendesse a costruirsi una narrazione storica, per così dire, ad uso e consumo della propria ideologia cattolica integralista, tesa cioè a rappresentare il protestantesimo come causa di tutte le sciagure. Stupisce altresì che egli non cercasse altre ragioni di tipo economico, politico o climatico per giustificare la presunta ricchezza del periodo storico da lui individuato come emblema di un retto sistema economico. Tanto più una società è informata dal cristianesimo tanto più sarà connotata dall'armonia tra classi sociali, quindi dal benessere del popolo, questa l'unica tesi possibile per Toniolo. Le successive pagine erano dedicate alla ricostruzione delle vicende storiche che videro il collasso della classe dei piccoli proprietari terrieri, in Germania con l'espulsione più o meno violenta, da parte dei principi luterani, dei coloni "dalle terre fecondate

¹¹⁶ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.135.

secolarmente dai loro sudditi sotto la tutela del diritto consuetudinario cristiano”, in Francia dove sotto il regno del cesarista Luigi XIV, “la nobiltà forte dell’appoggio dei giuristi, espropria i piccoli coltivatori ed usurpa le terre comunali”, ampliando il latifondo¹¹⁷. Il caso più emblematico di tale azione, Toniolo lo ravvisava nell’Inghilterra anglicana, ove la distruzione dei piccoli proprietari terrieri si compì in tre tempi: una prima nel Cinquecento, convertendo le terre coltivabili in prati e mediante l’appropriazione nobiliare delle terre comuni, una seconda nel Seicento, quando l’elevato prezzo dei cereali indusse ad aumentarne l’offerta mettendo a coltura terre poco fertili, il cui costo di coltivazione era sostenibile solo dalle grandi aziende e non dai coloni, incapaci di ammortizzarne le spese (situazione di fatto favorita anche da una legge della scomunicata Elisabetta I), una terza coincidente con la prima metà dell’Ottocento e l’ascesa dell’economia industriale, che sottrasse manodopera alla campagna. Concludeva quindi Toniolo che

per quanto si voglia riconoscere in questo processo l’azione di alcune cause naturali di trasformazione economica, la quale trae seco attriti e vittime, è impossibile non scorgervi il risultato della cupidigia delle classi superiori, che del lusso dissipatore si rifacevano sopra le moltitudini campagnole, nonché della ingiustizia delle leggi ministre di odi religiosi¹¹⁸.

Questo passaggio della storia economia europea era fondamentale per Toniolo perché grazie ad essa era avvenuta

la separazione dolorosa di quell’intimo e sapiente connubio che per secoli strinse le classi coltivatrici e quelle proprietarie del suolo; rimanendo da un lato il lavoratore col salario contrattuale a giornata; da un altro il proprietario della terra, colla rendita; separazione nuova nella storia della civiltà cristiana che riproduceva d’avvicino il tipo romano dell’economia rurale a schiavi¹¹⁹.

L’autore passava poi a descrivere la nascita del salariato industriale ed agricolo, sorto sulle ceneri della precedente ricca classe artigianale urbana: i coloni, privati delle loro terre, si riversarono nelle città come manodopera a buon mercato ed esclusa dalle corporazioni che si dimostrarono refrattarie ad accogliere nuovi adepti.; a ciò si aggiunse l’ascesa delle grandi imprese manifatturiere a discapito di quelle piccole ed autonome, grazie al patrocinio delle Corone anglicane di Elisabetta I e Giacomo I e del cesarista Colbert, al servizio di Luigi XIV ma anche del luterano Federico II di Prussia e della cattolica Maria Teresa d’Austria (a cui Toniolo probabilmente non aveva perdonato il giusnaturalismo degli ultimi anni di regno). Si noti, ancora una volta, come la ricostruzione storica di Toniolo fosse tesa ad incolpare i nemici della Chiesa cattolica della condizione degradante della classe lavoratrice di fine Ottocento. L’approccio tonoliano appare così preconcepito da far concludere che egli meriti a pieno titolo la nomea di intellettuale al servizio della gerarchia ecclesiastica, allo scopo di propagandare, senza particolare originalità, le tesi del magistero leonino. L’esposizione di Toniolo pare inoltre assumere tratti quasi complottistici quando

¹¹⁷ G. Toniolo, *La genesi storica dell’odierna crisi sociale*, in «Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie», Vol. 1, Fasc. 2, febbraio 1893, p.226.

¹¹⁸ Ivi, p.229.

¹¹⁹ Ivi, p.230.

nel citare il progresso della tecnica come fattore finale della creazione del salariato, arrivava ad affermare che “d’allora in poi e per lungo tempo l’adozione dei processi meccanici” fu “il risultato di un iniquo calcolo per meglio impinguare i profitti del capitalista mediante la depressione economica del lavoratore”. Toniolo giunse così a sostenere come anche nell’industria come nel settore primario venne meno “la coesione tra impresario e artigiano della manifattura medievale, e insieme [...] la scissura profonda di queste due classi”¹²⁰. Si andò così creando il gioco della domanda e dell’offerta, alla base dello scontro di interessi tra classi alte e classi basse, con la parabola discendente che dal salariato portò al proletariato, e da questi al pauperismo diffuso. Il primo passaggio si era verificato a causa di una progressiva riduzione del salario, imputabile sia alla sete di profitto dei capitalisti, sia ad un aumento del numero di lavoratori, processo lungo culminato nell’Ottocento con la nascita appunto del proletariato, moltitudine di persone “che ricevano per remunerazione non più dell’indispensabile alla sussistenza”¹²¹. Il pauperismo, ultima tappa dell’ideale calvario subito dal popolo per opera dei nemici della Chiesa, trovava qui la sua ragione d’essere nella accumulazione di capitali presso una classe alta incapace di reinvestirli, nonostante un predominio “attestato dal grandeggiare delle Borse, nuovi centri di ritrovo della speculazione, sostituiti alle antiche Fiere dei Cambi”; la speculazione si era poi diffusa su impulso “degli ebrei” e della “grassa borghesia puritana”¹²². Naturalmente, qui emergeva in Toniolo il retaggio cattolico dell’antigiudaismo: egli, infatti, non si limitava a constatare un fatto, ma appariva piuttosto spinto dalla necessità di accostare gli ebrei ai calvinisti nella loro sete di profitto colpevole della condizione disagiata delle masse popolari. Non stupisce questa posizione in Toniolo: nel pensiero intransigente, egemone negli anni della sua formazione culturale si era consumato il passaggio nella cultura cattolica dal tradizionale antigiudaismo all’antisemitismo. Alle consuete accuse di deicidio nei confronti del popolo giudaico, si aggiunse allora quella di aver fiancheggiato la Rivoluzione francese. Questa posizione veniva formulata partendo dalla constatazione che gli ebrei avessero tratto vantaggio dalla proclamazione dell’uguaglianza di tutti i cittadini, che ne aveva indebolito la storica marginalità politica e sociale. Gli ebrei, avendo tratto vantaggio dalla Rivoluzione, automaticamente, in forza di una conclusione semplicistica, distorta e antistorica venivano additati come gli artefici stessi della Rivoluzione¹²³. Non è detto che Giuseppe Toniolo aderisse o anche solo condividesse queste teorie o nutrisse una particolare ostilità nei confronti del popolo ebraico, ma egli risentì indubbiamente del pensiero intransigente che vedeva nel popolo ebraico, oramai inteso anche in prospettiva aconfessionale, un pericolo perpetuo all’ordine sociale cristiano. In altre parole, l’ebreo veniva visto come un pericolo prima che religioso, sociale, un ostacolo all’umano consorzio: lo stesso papa Leone XIII, nel 1892, in un’intervista al giornale francese *Le Figaro*, alluse al ruolo degli ebrei nel

¹²⁰ Ivi, p.232.

¹²¹ Ivi, p.235.

¹²² Ivi, p.238.

¹²³ D. Menozzi, *Storia della Chiesa*, p.98.

contemporaneo dominio del capitale, confermando i pregiudizi cattolici sul ruolo della finanza ebraica nella erosione dell'ordine sociale cristiano¹²⁴. In forza di queste considerazioni appare chiaro perché Toniolo citasse il ruolo dei finanzieri ebrei, di concerto con i calvinisti (e i protestanti in generale), nel collasso dell'etica economica. In forza dei succitati motivi, Toniolo concludeva che nella seconda parte dell'età moderna si era costituita una accumulazione di capitale in capo a pochi capitalisti e imprenditori, consegnando alla miseria "una armata poderosa e crescente di lavoratori oziosi e immiseriti, non già per difetto di capitale, ma per contrazione artificiosa della domanda di lavoro"¹²⁵. Questa situazione, agli occhi di Toniolo, non era che la mera riproposizione del sistema economico vigente nell'antica Roma, in cui la classe degli ottimati teneva in miseria o schiavizzava il resto della popolazione. I rivolgimenti politici, sociali ed economici avvenuti in Germania, Inghilterra e Francia non erano che la manifestazione della progressiva e apparentemente inarrestabile erosione dell'architettura sociale edificata dal cristianesimo in età medievale. Infatti,

gli avvenimenti, che si svolgono lungo il periodo presente, non sono che una diffusione universale di questo stesso diuturno procedimento storico. Quest'ultima fase cosmopolitica si chiude dapprima col genio di Napoleone [...] e lo spirito della Rivoluzione francese. Si svolge il più tardi sotto l'influsso del liberalismo [...] raggiungendo il suo apogeo e quasi la sua epopea alla metà del secolo col terzo Napoleone. Ma lo spirito informativo del movimento sociale rimane identico anche sotto professione di libertà, divenuta programma inebriante di tutti i popoli e l'orgoglio del nostro secolo; perocché il concetto di libertà oggi ancora non derivasi dall'autorità divina, ma si incardina nell'individuo e [...] significa sempre sostanzialmente emancipazione dalla legge morale cristiana [...]. Politicamente il liberalismo esprime affrancazione dell'individuo la più completa e sconfinata [...] a preparare l'eguaglianza livellatrice [...]. Come ai Girondini successi in breve la conquista giacobina, cioè, al culto entusiasta della libertà, la frenesia dell'uguaglianza, così nella seconda metà del secolo nostro quello stesso spirito informativo, che divinizzava l'individuo, trasferendosi di più in più a divinizzare la società tutta intera, fa luogo dopo il 1860 al processo lento, graduale, universale del socialismo di Stato in nome degli interessi e della preponderanza numerica delle moltitudini [...]. Economicamente il liberalismo che si affranca dalla legge morale fomenta e solleva vieppiù l'utilitarismo¹²⁶.

Si concludeva così la parte del documento riservata alla genesi storica della crisi sociale. L'autore traeva da qui le sue ampie conclusioni. Anzitutto, la radicale inconciliabilità tra il sistema di relazioni vigenti in epoca medievale e quello a lui coevo: non vi era margine per una sintesi tra i due. Il secondo andava rovesciato sin nelle sue fondamenta filosofiche e il primo restaurato perché "non si offendono impunemente le ragioni supreme della civiltà, senza far ritorno inesorabilmente al paganesimo"¹²⁷. La seconda conclusione a cui giungeva era che non si sarebbero dovute condannare quelle trasformazioni politiche, sociali ed economiche non suscettibili di abbattere "gli istituti fondamentali della libertà e della eguaglianza armonizzate dall'autorità, che seguono storicamente lo sviluppo normale

¹²⁴ Ivi, pp.100-101.

¹²⁵ G. Toniolo, *La genesi storica dell'odierna crisi sociale*, p.239.

¹²⁶ Ivi, pp.240-242.

¹²⁷ Ivi, p.246.

dell'incivilimento"¹²⁸. Non è facile comprendere effettivamente quali e quante innovazioni moderne del tessuto sociale egli riteneva realmente accettabili, cosicché questa isolata apertura di Toniolo a possibili benefici apportati dalla modernità restava monca, lasciando il dubbio che si trattasse di un mero esercizio retorico. Sempre come seconda conclusione egli arrivava a confermare come causa prima della distruzione dell'ordine sociale cristiano, col seguente venir meno della base etica dell'economia occidentale e il conseguente emergere di una grande massa di diseredati, l'opera di Martin Lutero. Questa, preparata dall'umanesimo "scuotendo la coscienza morale", generò "conseguenze non previste e non volute, ma inesorabili. [...] Al posto di Dio principio e fine dei rapporti sociali collocò l'uomo"¹²⁹. Medesimo fenomeno accadeva per la scissione tra fede e filosofia cosicché si formularono sistemi filosofici corruttori del retto concetto di libertà, come l'individualismo liberale, distruttore della società organica e il pensiero socialista che nel suo panteismo politico di stampo pagano, agli occhi di Toniolo, edificava una nuova forma di statolatria. Per questi motivi

Per quanto si voglia accondiscendere largamente all'azione di cause estrinseche accidentali di molteplice natura, che contribuiscono all'odierna crisi sociale, è impossibile non attribuire in essa una parte notevole, anzi prima e massima, al guasto morale delle coscienze conseguito all'abbuiamento della fede, che si tradusse nelle abitudini dei popoli, nelle loro istituzioni e nel cammino dell'incivilimento. Tale conclusione trovasi concordemente assicurata da argomenti filosofici, ma insieme da quattro secoli di esperienze storiche¹³⁰.

Toniolo inoltre poneva in evidenza l'eterogenesi dei fini dei novatori ribellatisi alla Chiesa cattolica. I protestanti vollero purificare il cristianesimo e finirono con distruggere la civiltà cristiana a tutto detrimento delle classi minute che essi avrebbero voluto liberare dal giogo ecclesiastico. I rivoluzionari tedeschi aumentarono il potere dei principi locali, schiacciando le istanze dei poveri. I rivoluzionari inglesi arricchirono la classe dei latifondisti a danno dei coloni. Infine, la Rivoluzione francese avvantaggiò solo la medio-alta borghesia. Stesso esito avrebbero avuto per Toniolo le istanze rivoluzionarie dei socialisti: ne era convinto perché questo gli diceva la storia, dato che, intendendo egli il corso degli eventi in modo ciclico, il passato era destinato a ripetersi. Ancora, l'evoluzione storica denunciata gli appariva

il risultato complesso di una triplice degenerazione dell'ordine sociale cristiano, prodotto alla sua volta da un pervertimento delle dottrine sociali del Cristianesimo; e quindi di una degenerazione degli ordini politici preceduta e accompagnata da una degenerazione dell'ordine etico-giuridico, che infine si ripercuote nella degenerazione dell'ordine economico¹³¹.

A causa di questa serie di eventi poté trovare terreno fertile il socialismo. Il cui impianto filosofico Toniolo si rifiutò tuttavia di confutare, poiché ciò che gli premeva sottolineare era che il socialismo non sarebbe stato sconfitto se prima non si fosse mutato "questo ambiente d'istituzioni e di rapporti sociali pervertiti che incombono alle

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ivi*, p.247.

¹³⁰ *Ivi*, p.248.

¹³¹ *Ivi*, p.250.

popolazioni” e si risani “il piedistallo e la cornice degli ordini sociali”, e per riuscirvi, egli indicava la necessità “di eliminare gli ultimi residui purulenti dell’Umanesimo e della Riforma protestante”¹³². Come? Rinsaldando l’unione tra fede e ragione, e riponendo al centro della vita individuale e collettiva la legge morale per come esposta dal cattolicesimo. Era insomma necessario restaurare integralmente l’ordine sociale cristiano, non solo nel campo delle idee, ma in tutti i rami del vivere civile, perché “ogni parziale ed isolato provvedimento di restaurazione tornerebbe sproporzionato al bisogno odierno e alle storiche risultanze”¹³³. Le ultime righe del saggio erano dedicate ad un appello riguardante la Questione romana, affinché al papa venisse restituita la piena indipendenza così da potersi porre efficacemente alla testa del risanamento sociale.

Il saggio analizzato fornisce alcuni spunti fondamentali di riflessione sul pensiero tonoliano: in esso appaiono contenuti riconducibili al pensiero cattolico intransigente, come l’idea, centrale nel testo, che la riforma protestante sia stata la base di ogni sciagura (o presunta tale) ad essa successiva, il paragone ricorrente tra eresia e malattia, con relativo frequente uso di un lessico di origine medica, ed una idealizzazione del Medioevo come epoca perfetta e cristiana, tacendo totalmente sui fenomeni di abbruttimento e violenza che pure caratterizzarono quel periodo storico. Si ravvede altresì un certo riduzionismo economico: Toniolo attribuiva ogni mutamento del sistema economico essenzialmente a fattori etico-morali, relativizzando ogni altra possibile causa. Il saggio mostra altresì viva apprensione ed attenzione per la condizione dei poveri, elemento che differenziava Toniolo dallo stesso *background* cattolico, specie italiano, centrato sulle questioni spirituali e ideologico-politiche. Giuseppe Toniolo invece, spronava i cattolici all’azione, ad impegnarsi con opere concrete per cambiare la società senza confidare esclusivamente in un intervento divino che, irrompendo nella Storia, potesse cambiare il corso degli eventi. Inoltre, ogni accenno alla Questione romana veniva relegato a poche righe finali, piuttosto blande, che fanno emergere nel lettore il sospetto che si trattasse più di una cautela a fronte di possibili critiche interne dal mondo cattolico che un moto spontaneo dell’autore. Sono, quest’ultimi due, tratti peculiari di Giuseppe Toniolo, che non consentono di collocarne pacificamente il pensiero all’interno del più ampio pensiero intransigente. A ben vedere, l’analisi economica di Toniolo intese risalire alle origini dell’odierno spirito capitalistico, giungendo alla conclusione che esso fosse il risultato di uno stato patologico. Se per Marx il protestantesimo altro non era che l’epifenomeno religioso del fenomeno economico, il capitalismo era senz’altro nato con la Riforma protestante, e alla medesima conclusione giunsero, pur partendo da prospettive diverse da Marx, Weber e Sombart, affermando che la Riforma ispirò la nascita di un nuovo capitalismo. Toniolo invece negò la presenza di un *nuovo* capitalismo, il capitalismo dei suoi tempi altro non era che una forma degenerata del capitalismo medievale. Il medioevo cristiano avrebbe avuto le potenzialità per un capitalismo moderno ma non le mise in atto perché eresse a difesa del popolo cristiano tre

¹³² Ivi, p.251.

¹³³ Ivi, p.252.

precetti: la condanna dell'usura, quella del monopolio e la limitazione alla speculazione. La Riforma aveva invece causato il collasso morale dell'Occidente cristiano, sciogliendo l'economia da ogni vincolo morale, e determinando così una crisi sociale la cui gravità aveva raggiunto l'acme a fine Ottocento col diffondersi del liberalismo e del socialismo¹³⁴.

2.3 Le basi storico-filosofiche del liberalismo e del socialismo in Toniolo

Toniolo considerava le dottrine liberali e socialiste come i due grandi mali sociali della sua epoca e al loro contrasto dedicò buona parte del suo impegno accademico dall'ultimo decennio del XIX secolo sino alla morte. Prima di tutto, egli stigmatizzava il carattere totalizzante delle due dottrine succitate, che a suo parere miravano ad informare ogni aspetto e manifestazione della vita civile, e in questo intento erano fatalmente destinate a urtare la cultura cristiana tradizionalmente egemone nel Vecchio continente, determinando il ritorno ad una società pagana¹³⁵. Toniolo muoveva peraltro dall'assunto che ogni problema politico sorge in realtà da un problema di concezione antropologica: parificava dunque la concezione liberale dell'uomo e quella socialista, giudicandole figlie del medesimo fenomeno storico, l'antropocentrismo laico sorto con l'umanesimo, incompatibile con la visione teocentrica cristiana¹³⁶. Accantonando Dio, per Toniolo si decideva contestualmente di accantonare anche la legge morale e con essa "la famiglia, la società, lo stato e la religione" che su essa si fondavano¹³⁷. Il pensiero individualistico si basava su tre pilastri: l'utilitarismo materiale, logica conseguenza del collasso della legge morale, per cui senza alcuna etica a ispirare l'agire umano questo si sarebbe fatta guidare dall'utile, dalla mera convenienza, senza tener conto del bene comune; il cosmopolitismo ugualitario, inteso come indifferentismo culturale che concepiva l'umanità come una mera somma di individui atomizzati senza connotati valoriali, e riteneva che le leggi economiche fossero dovunque le medesime, non riconoscendo una base etica delle stesse; infine, il liberalismo politico, che postulava la negatività intrinseca dello Stato, visto come un limite e un pericolo per le libertà individuali, che avrebbero dovuto essere estese il più possibile, assecondando lo slancio e l'inclinazione individuale. Toniolo della dottrina liberale contestava altresì, come già accennato, la visione antropologica: l'*homo oeconomicus* altri non era che un'umanità asservita al culto materiale della ricerca della ricchezza. L'idea dell'Uomo come intrinsecamente buono e dunque incapace di abusare della libertà individuale per il pensiero cattolico, ancora oggi, non è accettabile, perché l'Uomo è concepito piuttosto come creatura corrotta dal Peccato originale, e che tende inevitabilmente al peccato e può salvarsi solo grazie al sostegno della fede¹³⁸. In definitiva, per Toniolo, nei

¹³⁴ P. Pecorari, *Alle origini dell'anticapitalismo cattolico: due saggi e un bilancio storiografico su Giuseppe Toniolo*, Vita & Pensiero, Milano, 2010, pp.46-47.

¹³⁵ P. Pecorari, *Toniolo. Un economista per la democrazia*, p.43.

¹³⁶ Ivi, p.57.

¹³⁷ E. Guccione, *Cristianesimo sociale in Giuseppe Toniolo*, pp.36-37.

¹³⁸ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, pp.221-222.

liberali non vi era alcuna 'umanità' ma solo una massa informe di produttori e consumatori. Tutti i tre caratteri dell'individualismo portavano all'asservimento dell'uomo ai beni materiali e alla rinuncia a cercare i beni ultraterreni. Ulteriore e logica conseguenza di ciò, il dominio su tutta la società del capitale e la messa in servitù della classe lavoratrice.

Questi erronei presupposti teoretici portavano altresì il liberalismo ad essere, per Toniolo, la causa del socialismo. Egli condivideva molti aspetti della critica socialista alla scuola liberale, ma ribadiva altresì che quanto di buono vi era in essa era da considerarsi frutto di antecedenti riflessioni di autori cristiani. Secondo la sua analisi, il socialismo viveva in due tronconi: quello anarchico (che Toniolo fa risalire a Kant), fautore di un individualismo ancor più esasperato, destinato a scindersi in una corrente pacifica ed una violenta; e quello panteistico, statolatrico, di origine hegeliana, fautore di uno Stato padrone. L'idealismo hegeliano, per come interpretato da Toniolo, si componeva di tre postulati:

- a) L'individuo non è che l'elemento di un gran tutto, la società; elemento privo di ogni fine proprio e servente ai fini collettivi di questa;
- b) i fini sociali si elevano e si maturano, fra l'urto dei liberi pensieri individuali, con lo svolgersi perenne e necessario di un'idea collettiva, in cui sta all'incivilimento e, con essa, ogni istituzione giuridico-sociale è destinata a modificarsi indefinitamente incessantemente (evoluzione);
- c) lo Stato, od ordinamento giuridico della società, è l'interprete vivente in questa idea collettiva e quindi ministro d'incivilimento, munito all'uopo di tutti i poteri materiali e morali, compresi quelli religiosi, come rappresentante della ragione sociale divinizzata¹³⁹.

Queste erano, per Toniolo, le basi teoriche del socialismo, il quale tuttavia si era arricchito successivamente, ad opera principalmente di Lassalle e Marx, di riflessioni di natura scientifico-positiva. La tesi di fondo che reggeva l'indagine di Giuseppe Toniolo riguardo l'origine del socialismo era la seguente: dalla formulazione di errate dottrine religiose nacquero errate filosofie così che insieme esse corromperono, partendo dalle classi alte e poi a cascata, i costumi e le istituzioni dell'intera popolazione europea creando l'ambiente sociale e culturale idoneo al fiorire del socialismo¹⁴⁰. Infatti, in epoche remote il socialismo si era già manifestato, ma allora la Chiesa cattolica era riuscita ad annientarlo. A suo giudizio, alcune forme di socialismo si erano manifestate, sotto forma di eresie, già a partire dal tempo degli apostoli sino alla fine del medioevo in tre diverse fasi. La prima, egli la chiamò *tempo preparatorio* (dalla predicazione di Gesù a Gregorio VII). Egli citava, tra questi antesignani del socialismo, la setta ebionita poiché essa era fautrice della poligamia e della comunione dei beni. Successivamente, altre eresie ancora più diffuse, come quella gnostica, quella manichea e quella pelagiana, per Toniolo erano da considerarsi affini al socialismo, in quanto fautrici di una visione radicale del comandamento cristiano della rinuncia ad ogni bene. Ebbene, questi "eretici socialisti" vennero confutati e dispersi dalla Chiesa grazie all'opera di Ireneo di Lione, Clemente Alessandrino, Origene e sant'Agostino¹⁴¹. Il secondo periodo comprese il pontificato di Gregorio VII e giunse a

¹³⁹ G. Toniolo, *Capitalismo e socialismo*, Comitato per l'Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1947, pp.361-363.

¹⁴⁰ E. Guccione, *Cristianesimo sociale in Giuseppe Toniolo*, pp.38-41.

¹⁴¹ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, p.209.

conclusione nella seconda metà del Trecento. In questa fase sorse la eresia albigea, la quale dalla Francia si diffuse poi in Lombardia e in Toscana. Gli albigesi erano condannati da Toniolo che li accusava di avversare il matrimonio, la proprietà privata, e di giustificare la violenza come mezzo di conversione: l'accademico trevigiano non aveva dubbi che se avessero trionfato la democrazia medievale sarebbe collassata. Il terzo momento si protrasse sino alla fine del medioevo e fu l'epoca in cui massimamente all'opera del papato si unì quella di grandi "riformatori sociali [...] che per riformare gli altri cominciano col riformare se stessi", quali Caterina da Siena, Bernardino da Siena, Antonino di Firenze, Nicolò di Cusa e financo Savonarola¹⁴². Da qui il grande merito storico della Chiesa medievale nella visione tonoliana, dalla quale si deduce che, quando vigeva un solido ordine cristiano, una vittoria del socialismo risultava impossibile. Il venir meno di quest'ordine fu per Toniolo l'esito di un lungo sviluppo storico, quello del socialismo.

Toniolo individuò tre fasi di sviluppo storico del moderno socialismo. Oltre al più volte citato influsso del luteranesimo e dell'umanesimo, che costituì la prima fase dello sviluppo storico della formulazione di teorie socialiste, la seconda fase si aprì con la Rivoluzione inglese frutto delle volontà predatorie delle classi nobiliari e borghesi contro il popolo. Per Toniolo la Rivoluzione inglese si caratterizzò per la compresenza di tre istanze: una religiosa, segnata dallo scisma di Enrico VIII, dall'edificazione di una Chiesa di Stato per opera della figlia Elisabetta I e dal proliferare di sette religiose sotto il regno di Carlo I; una politica, nello specifico la triplice tendenza assolutista della Corona, del parlamento e del dittatore Cromwell; una economica, con la concentrazione del latifondo nelle mani della nobiltà e della borghesia a pregiudizio della classe rurale (come esposto nel precedente paragrafo). Quest'ultimo aspetto della vicenda era fondamentale agli occhi di Toniolo, perché a suo giudizio aveva generato il proletariato e il pauperismo che stavano alla base del socialismo inglese dell'Ottocento.

L'analisi storica del nostro autore, tutta tesa a dimostrare una correlazione diretta tra assolutismo cesarista (non rispettoso delle prerogative ecclesiastiche) e il socialismo, finisce per apparire francamente ardita e confusionaria¹⁴³. Toniolo arrivò infatti ad accostare fatti e situazioni eterogenei, accomunati dal solo scopo di poter essere usati come 'prova' del fatto che l'empietà dei sovrani anglicani, e solo questa, aveva causato una crisi economica ed un ambiente sociale atto all'emergere del socialismo che altrimenti non sarebbe emerso. Pare difficile associarsi a questa analisi, invero semplicistica, della nascita dell'economia moderna come mera sottrazione dei valori cristiani dall'economia medievale. Toniolo arricchiva la sua riflessione ricercando gli ideologi del moderno assolutismo, ponendoli come complici dell'avvento del socialismo, in quanto fiancheggiatori di una concezione neopagana dello Stato. Questi infatti,

accoppiando l'individualismo inglese con l'imperialismo di Roma, dal supposto isolamento selvaggio degl'individui in perenne lotta fra loro, ritraevano la pretesa giustificazione della onnipotenza politica; e ciò giusta ipotesi che gli uomini, atterriti dalle conseguenze della irrefrenata forza individuale,

¹⁴² Ivi, p.211.

¹⁴³ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, p.200.

avessero, con un patto reciproco, eretto sopra sé la sovranità, trasferendo ad essa illimitati poteri per introdurre l'ordine sociale mercé la forza materiale dello Stato¹⁴⁴.

Tra questi ideologi venivano citati sia Hobbes che Bacone ma anche gli esponenti delle principali sette religiose dell'epoca, quali il presbiteriano Knox, il puritano Browne, i quaccheri Fox e Penn, il metodista Wesley, questi ultimi, responsabili altresì di aver diffuso i germi socialisti della loro dottrina negli Stati Uniti, esportandovi una duratura visione sacralizzata del popolo in contrapposizione al cesarismo dei sovrani dell'Europa moderna.

Con l'età delle rivoluzioni si aprì per Toniolo la terza fase della diffusione di dottrine socialiste. Anche qui il pensatore cattolico procedette per generalizzazioni, intento forse, sia consentito, più a stilare la lista dei colpevoli che alla comprensione dei fenomeni storici. Egli polemizza con gli influssi universali del razionalismo, riscontrabili in Locke, Hume, Voltaire, d'Alembert e Diderot, messi tutti sul medesimo piano, quasi avessero espresso un'unica comune e coerente filosofia. Ma per Toniolo contava porre in rilievo il carattere giudicato ateo e scettico di questi filosofi, mentre più adeguato sarebbe stato, a parere di chi scrive, per la maggior parte di loro, il termine *deista* più che ateo. L'obiettivo polemico finale veniva individuato in Rousseau, visto come fautore del comunismo, in quanto interprete di un egualitarismo spinto. La fallacia delle succitate filosofie appariva dimostrata dalla Rivoluzione francese, incapace di edificare una nuova pacifica convivenza su basi razionaliste, egualitarie ed anticristiane.

Con le vicende francesi di fine Settecento, Toniolo giungeva ad un punto cardine della sua riflessione: il socialismo dei giacobini altro non era stato che il prodotto di un lungo processo storico di idee sorte dall'Umanesimo e dalla Riforma protestante. Idee che, nella loro essenza, erano individualiste: egli concluse dunque che i cardini del secolo dei lumi erano stati antropocentrismo ottimista (l'Uomo è essenzialmente buono), negativismo societario e statale (sono la società e lo Stato ad abbruttire l'essere umano), un'idea di progresso immanente e teso ad una infinita perfettibilità, e l'idea che la distruzione rivoluzionaria è foriera di nuove possibilità di ordine. Dunque, "l'umanesimo risolvendosi nel naturalismo rinascimentale, nel protestantesimo, e poi nell'illuminismo diventa l'alveo ideologico in cui maturano i germi del 'socialismo moderno'"¹⁴⁵. Giunto alle soglie del XIX secolo, il socialismo aveva conosciuto tre gradi consecutivi di sviluppo scientifico della propria elaborazione. Anzitutto, il già citato grado filosofico di due matrici idealiste, kantiana ed hegeliana, latrici a loro volta di una duplice suddivisione del socialismo in una tendenza individualistica e una panteistica. Il primo, destinato sin dalla sua nascita con Kant a sfociare nel pensiero anarchico di Proudhon negante sia l'ordine economico, sia quello politico che quello religioso ("il rifiuto dell'ordine, implicito nel rifiuto della stessa processualità triadica marxista-hegeliana, appare aberrante alla mentalità gerarchico-ordinatrice del Toniolo"¹⁴⁶). Il secondo, frutto del pensiero di Hegel di cui Toniolo contestava "l'assolutizzare l'empirico, lo storico", il tentativo di "giustificare il presente, la contingenza

¹⁴⁴ G. Toniolo, *Capitalismo e socialismo*, p.339.

¹⁴⁵ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, p.203.

¹⁴⁶ Ivi, p.206.

di fatto, considerando il reale razionale: donde la difesa 'molochiana' dello Stato"¹⁴⁷. Infine il comunismo a lui coevo, che non era altro che una forma estremizzata del socialismo di Sant-Simon, di cui Toniolo contestava la filosofia della storia volta verso gradi successivi ed infiniti di perfettibilità sotto la guida di una scienza divinizzata. In una seconda fase, verso la fine dell'Ottocento, il socialismo si era allontanato dalle iniziali basi esclusivamente filosofiche, giungendo a perfetta maturazione mediante l'incontro con la scienza positiva, divenendo così socialismo positivo (basato su fatti, argomenti storici, statistiche etc.), autonomo e creante una trattazione sistematica sulla base di un complesso di dottrine complete e coordinate. Gli artefici di questo salto di qualità erano indicati da Toniolo in Marx e Lassalle, quest'ultimo definito "il Lutero sociale del popolo tedesco"¹⁴⁸. La terza ed ultima fase dello sviluppo del socialismo veniva indicata nel suo coordinamento universale, vale a dire nel tentativo di mobilitare le moltitudini all'azione rivoluzionaria anche senza accordo sulla estensione di tale moto rivoluzionario: infatti, alcuni lo volevano universale (Marx) ed altri nazionale (Lassalle). Al fine di perseguire tali scopi, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, erano sorti in Europa i primi partiti socialisti.

La riflessione sulle origini storico-filosofiche del liberalismo e del socialismo svolta da Toniolo appare insomma tutta tesa a dimostrare come la radice comune di queste due dottrine anticristiane fosse l'individualismo, descritto come l'insieme di atteggiamenti ispiranti nell'uomo una visione immanente ed essenzialmente materialista dell'esistenza. A sua volta l'individualismo viene fatto risalire all'Umanesimo, che nel pensiero tonoliano, giova sottolinearlo, era l'autentica causa di tutti i mali moderni (compreso il protestantesimo). Tratto, questo, che differenziava Toniolo dal pensiero intransigente dominante, teso a riscontrare in Lutero il principale obiettivo polemico. Toniolo polemizzò con forza contro il padre del protestantesimo, ma questo non deve porre in ombra il fatto che per lui l'origine della modernità, della ribellione luciferina dell'uomo nei confronti della Chiesa, sorse con l'umanesimo e in particolare con Erasmo da Rotterdam. Di matrice intransigente era invece la teoria secondo la quale il socialismo deriverebbe dal liberalismo come reazione ai mali prodotti e all'egoismo promosso da questo. Sempre di matrice intransigente anche l'idea che il socialismo sia frutto di uno stato erroneo delle scienze, corrotte dal positivismo, lontano figlio del razionalismo e dell'illuminismo, tutte correnti di pensiero tese a contrapporre ragione e fede. La parte più fragile dell'esposizione storica di Toniolo appare proprio la ricostruzione dello sviluppo storico del socialismo. Come già accennato essa è segnata da pressapochismo e riduzionismo, che sembrano tradire fin troppo scopertamente gli intenti apologetici che le ispirano, oltre alla mancanza di un solido approccio storico-critico e di cogenza filosofica, che impedirono una reale efficacia espositiva dei contenuti espressi. Toniolo dunque resta spesso fin troppo vago e approssimativo nel formulare i suoi giudizi, e anche l'intento di dimostrare che le principali eresie antiche e medievali fossero latrici di intenti socializzanti non appare certo il passaggio

¹⁴⁷ Ivi, p.208.

¹⁴⁸ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, p.227.

più brillante della produzione tonoliana: a parere di chi scrive trattavasi, infatti, di un goffo tentativo di stabilire un'improbabile genealogia di una atavica, quanto inesistente, lotta tra il socialismo (in tutte le sue forme) e la Chiesa cattolica. Una ricostruzione utile forse a rappresentare la Chiesa come predestinata ad uno scontro finale e risolutivo, dal sapore escatologico, col suo antico nemico. Di qualche interesse invece l'idea che l'ambiente sociale potesse essere terreno più o meno fertile per il socialismo, e anche la stretta connessione tra fatti e idee (azioni cattive sono frutto di presupposti filosofici malvagi). Questi due assiomi, costanti nella formulazione di Toniolo, restituiscono una differenza insanabile tra il suo pensiero ed il pensiero socialista: per l'accademico trevigiano le riforme sociali non possono darsi in un abbattimento estrinseco del sistema (come la rivoluzione proletaria), ma per essere efficaci debbono informare tutto il tessuto etico-giuridico. Occorreva dunque ricreare l'ordine sociale cristiano venuto meno con l'avvento della modernità, impedendo che il socialismo di stampo anarchico portasse oltre la sua divinizzazione dell'individuo e quello panteistico di stampo hegeliano seguitasse nella divinizzazione dello Stato¹⁴⁹. Si imponeva dunque a Toniolo la teorizzazione di una nuova democrazia, insieme medievale e moderna, la *democrazia cristiana*.

¹⁴⁹ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, pp.245-246.

Capitolo III

Una nuova palingenesi: l'avvento della democrazia cristiana

3.1. Liberalismo e socialismo ottocenteschi come nemici dell'umano consorzio

Una conferenza del 1904 organizzata dal seminario di Pisa sulla morte del sociologo inglese Herbert Spencer diede occasione a Toniolo di formulare un'articolata riflessione sull'Europa di fine Ottocento, che pare di qualche interesse riportare estesamente.

Se vi ebbe mai periodo in cui si avverasse manifestamente la sentenza di S. Paolo "Praeterit figura hujus mundi" (procede, svolgesi, si dilegua la scena di questo mondo) tale fu certamente la seconda metà del secolo XIX e quest'alba del XX. Partendo dal 1848, uno di que' momenti critici che imprimono nuove direzioni alla vita dei popoli [...]. Nell'ordine politico, il tramonto definitivo della civiltà occidentale, dei governi personali assoluti, per far posto ai regimi rappresentativi, già dispiegati sotto tutte le forme e con tutte le risultanze, fino a quelle della degenerazione: gli splendori abbaglianti del secondo impero di Francia [...] e il precipitare d'un subito della potenza francese e con essa forse l'inizio del tramonto delle razze latine; e di contro ad esse il crescere poderoso, invadente del novello Impero delle stirpi teutoniche, incalzate alla loro volta, con inattesa concorrenza, da un altro imperialismo espansivo e conquistatore degli anglosassoni d'Inghilterra e d'America. Nell'ordine economico la vittoria irrevocabile dell'economia capitalista moderna, con tutti i suoi caratteri, anche nei paesi più tardivi e remoti, in Italia, in Spagna, in Russia, nelle Indie, nel Giappone; dal 1846 e più dal 1860 l'epopea del libero scambio, dai trattati di commercio e dei traffici internazionali che sembrava inneggiare alla fratellanza universale negli interessi. [...] dal 1872 [...] il chiudersi degli Stati nelle irte barriere doganali di un neoprotezionismo, e il riprodursi delle guerre coloniali fra vecchi e nuovi continenti¹⁵⁰.

Dopo questa introduzione a tinte fosche sulla condizione politica ed economica del secolo appena concluso, Toniolo passava a descrivere l'ascesa del liberalismo "il quale, ad emancipare l'individuo e dare slancio sconfinato, recise ovunque inesorabilmente vincoli personali" di antica tradizione "informando al concetto ed alla ebbrezza di una libertà senza limite, istituzioni, leggi, il sentire, il costume dei popoli, di ricambio diminuendo e quasi annichilendo lo Stato". Sulle ceneri di questa società atomizzata, Toniolo vedeva nascere il socialismo, che partendo dall'Inghilterra era dilagato, come un inarrestabile e temibile contagio, "sotto la guida di agitatori dottrinari e militanti, quali Engels, Lassalle, C. Marx, e quello stesso immenso nodo operaio aveva toccato l'apogeo della sua potenza nel 1871 nella Comune di Parigi" per tutto il Vecchio Continente¹⁵¹. Di concerto a queste dottrine, a peggiorare una situazione già compromessa, si aggiungevano altresì filosofie e mode di pensiero accomunate dalla comune radice materialista, il razionalismo nascente dal protestantesimo tedesco e il laicismo giacobino che risorgeva nella Francia della Terza Repubblica. Questa la visione che Toniolo aveva dei suoi tempi: non come un'era di

¹⁵⁰ G. Toniolo, *Herbert Spencer nelle scuole sociologiche contemporanee*, pp.321-322.

¹⁵¹ *Ibidem*.

passaggio, ma piuttosto come un momento carico di tensione e rivolgimenti in cui allo sfacelo totale dei cattolici e dei popoli latini in generale, sotto l'ascesa delle potenze protestanti, quali l'Impero tedesco a guida prussiana e le potenze anglofone, faceva da contrappeso una rinnovata azione risanatrice della Chiesa romana.

L'interesse di Toniolo per il socialismo si manifestò soprattutto tra il 1899 e il 1902, e la frequenza degli scritti al riguardo sembra coincidere perfettamente con eventi di viva attualità, nel periodo tra la pubblicazione della *Rerum Novarum* e lo scioglimento dell'Opera dei Congressi. In quel periodo vi furono eventi importanti per la questione operaia quali il congresso dei socialisti a Reggio Emilia, i Fasci siciliani ma anche l'autoritarismo di Crispi e la pubblicazione del Manifesto di Milano¹⁵². In quel tempo, egli era altresì attento a che, specie tra i giovani dell'Opera dei Congressi, non facesse breccia il contrasto tra le classi, e in secondo luogo che l'azione sociale cattolica a favore dei lavoratori si ispirasse sempre al principio della cooperazione di tutte le classi per il bene comune, fondamento etico del vincolo sociale. Per capire l'approccio di Toniolo al socialismo, occorre tener presente alcuni elementi, e anzitutto che il rifiuto del socialismo da parte del pensiero intransigente era di natura prevalentemente etico-religiosa prima che politica, economica o sociale. In secondo luogo, che proprio all'opera di Toniolo si deve quella che probabilmente fu la riflessione più elaborata di come l'establishment cattolico dell'epoca inquadrava il socialismo¹⁵³. Infine, è bene ricordare l'influenza che ebbe su di lui il magistero leonino, punto di riferimento imprescindibile della sua azione intellettuale. A tal proposito, si prenderà ora in considerazione l'enciclica *Quod Apostolici Muneris* (1878), con cui papa Pecci affrontava il tema dei nemici dell'umano consorzio: il socialismo, il comunismo e il nichilismo, visti come intercambiabili e rappresentativi di un unico fenomeno e moto di ribellione contro l'ordine cristiano, tutti e tre bollati di eresia, a dimostrazione di come lo scopo del pontefice fosse quello di indentificare la loro colpa più grave nel perturbamento della legge di natura, nel rifiuto del soprannaturale e della Rivelazione, soppiantata da una razionalità scissa dalla fede.

Leone XIII riprendeva la retorica antilluminista e antiprotestante, in piena continuità con lo stile espositivo e argomentativo tipico dell'intransigentismo, che avrebbe contraddistinto, si noti, la prosa del Toniolo negli anni successivi. Nell'enciclica era tracciata poi una analogia importante: venivano legate, infatti, le sorti della società civile a quelle della società religiosa, stabilendo il principio secondo il quale attaccare la Chiesa significava favorire il socialismo, perché la Chiesa, e solo essa, era l'irriducibile baluardo a difesa dell'*umano consorzio*. Un termine, questo, che noi oggi potremmo tradurre come convivenza o coesione sociale e che poggiava su tre pilastri, non a caso oggetto degli strali socialisti: la pubblica autorità, la proprietà privata e la famiglia. La scelta operata da Leone XIII, e dunque anche da Toniolo, fu di una società rigidamente gerarchica, basata sul vincolo

¹⁵² P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, p.74.

¹⁵³ Ivi, p.73.

sociale della famiglia patriarcale. L'uguaglianza formale tra gli uomini in quanto figli di Dio e parimenti soggetti alla legge divina veniva ribadita, ma si metteva anche in guardia dalla strumentalizzazione dell'ugualitarismo evangelico ad opera dei socialisti, quasi che esso avallasse la lotta di classe. La soluzione dei conflitti sociali era invece da ricercarsi, altro punto più volte ripreso più tardi da Toniolo, nella cooperazione tra le classi. Il testo ribadiva inoltre la necessità dell'unità cattolica intorno al papa di fronte al socialismo, ultima e temibile eresia, deviazione e filiazione del liberalismo. Tuttavia, come si è visto ne *La genesi storica dell'odierna crisi sociale*, gli autori non entravano mai nel dettaglio di una confutazione puntuale della dottrina socialista e dell'impianto filosofico soggiacente ad essa. Si trattava piuttosto della contrapposizione di due mentalità, viste come ostili e inconciliabili. Si parlava di ribellioni, di arroganze, di sacrilegi frutto di una ennesima contrapposizione tra *Civitas Dei* e *Civitas diaboli* di agostiniana memoria, il cui influsso, come si è visto precedentemente, era radicato in Toniolo. In conclusione, si può affermare che questa enciclica racchiudeva i cardini dell'insegnamento leonino riguardo al socialismo, approfondendo da diverse angolature prospettiche la tesi del rapporto di filiazione esistente tra socialismo e rivoluzione, mettendo l'accento "sulla radice materialistica della sua filosofia, sulla natura anticristiana del suo 'spirito'"¹⁵⁴. Di tutta evidenza, ci pare, il debito intellettuale di Toniolo rispetto a queste tesi esposte da papa Pecci, e da lui riprese e ampliate in stretta omogeneità al pensiero del pontefice. Stupisce forse agli occhi del lettore odierno, abituato ai distinguo e a fuggire da ogni tipo di ingenua generalizzazione, la disinvoltura con cui il papa prima e Toniolo poi si accostavano ad un fenomeno, pur complesso come il movimento socialista, senza operare grosse distinzioni. Per comprendere questo approccio del professore trevigiano appare utile porre in evidenza come nella sua ottica il socialismo, prima che un fatto complesso, era una categoria interpretativa, nella fattispecie una patologia sociale causata dalla crisi dell'ordine sociale cristiano. L'alternativa tra ordine cristiano e socialismo non poteva, conseguentemente, che essere totale.

Come definiva Toniolo il socialismo? In una sua prima concettualizzazione, a metà degli anni '80 del XIX secolo, egli lo aveva definito, per sottrazione, come un complesso di dottrine il cui scopo era edificare una società su basi diverse da quelle della Provvidenza¹⁵⁵. Si trattava di una definizione invero piuttosto vaga, riferibile al socialismo come ad una somma generica di ideologie o filosofie politiche. Nel 1903 egli individuò invece nell'ugualitarismo radicale il vero dato essenziale del pensiero socialista, che ora veniva così inquadrato come un sistema di dottrine che mirava a riformare gli istituti e i rapporti societari con lo scopo di introdurre, nella stessa società, una uguaglianza sostanziale e non già meramente formale atta a sovvertire la natura intima dell'uomo e dell'umano consorzio. Questa uguaglianza sostanziale veniva tenacemente avversata da Toniolo, in quanto ottenibile a suo giudizio solo per mezzo di una massificazione radicale della società, "che

¹⁵⁴ Ivi, p.84.

¹⁵⁵ D. Sorrentino, *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella storia*, p. 202.

dissolve atomisticamente l'individuo nel tutto sociale"¹⁵⁶. Il socialismo dunque, nel suo spirito, nella sua essenza più intima, era un sistema di pensiero ateo, immorale, pericoloso, per il semplice fatto che collideva con l'ordine sociale edificato da Dio. Davanti a questo pericolo si imponeva agli intellettuali cattolici il passaggio dall'analisi ad una proposta capace di ispirare la reazione cattolica. Con questo proposito prendeva forma il Manifesto di Milano del 1894.

L'impianto programmatico di questa reazione veniva affidato alle pagine della *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie* fondata nel 1893 su impulso del segretario di Stato Mariano Rampolla del Tindaro, con l'avallo del pontefice e il dichiarato proposito di dare una eco mondiale appunto alla dottrina sociale della Chiesa. Il nome ufficiale dello scritto successivamente noto come Manifesto di Milano, era *Il programma dei cattolici di fronte al socialismo*, e per quanto firmato in calce anche dai conti Meddolago Albani e Sardi, dal marchese Bottini e dal professore Olivi, il testo è da attribuirsi sostanzialmente per intero a Giuseppe Toniolo¹⁵⁷. Si tratta di un'opera destinata a suscitare sia l'ostilità degli esponenti della Destra storica che la giudicarono figlia di una sorta di socialismo cattolico sia, prevedibilmente, della pubblicistica marxista, non solo perché in fin dei conti il socialismo era l'obiettivo polemico del programma cattolico, ma anche perché questo si collocava nell'alveo di un capitalismo riformato: in altre parole, non contestava il capitalismo in sé ma solo la sua forma 'degenerata'. Il capitalismo, quindi, doveva essere ricondotto alla sua condizione originaria mediante la ripresa dei valori cristiani in economia, e non rovesciato da una rivoluzione proletaria. È bene porre fin da subito in evidenza come gli estensori del Manifesto dichiarassero di non avere scopi o intenti immediatamente politici: si trattava di un documento di natura accademica e dottrinale, che in quanto tale andava giudicato. Tuttavia, i contenuti non paiono poi così apolitici come gli estensori asserivano, vincolati com'erano al dettato del *Non Expedit*, che proibiva ai cattolici di fare politica attiva. Toniolo stesso mise in guardia dal pericolo di cadere nel dotto dottrinarismo, perdendo l'adesione ai problemi concreti che la realtà sociale proponeva. Tra le istanze di questa breve opera vi era certamente anche il convincimento che solo dando spessore intellettuale alle tesi del pontificato leonino si sarebbe potuto attrarre nell'orbita cattolica i ceti colti del nuovo Stato unitario, suscitando contemporaneamente in loro un paternalistico senso del dovere nei confronti delle classi sociali più svantaggiate¹⁵⁸. Nel Programma di Milano, sin dalle prime righe, veniva posta l'enfasi sulla diffusione universale del socialismo sospinta dall'attività di un agguerrito gruppo di intellettuali che si serviva della scienza positiva per irrobustirne l'impianto teorico e scientifico. Si prendeva inoltre atto di come il socialismo agrario, fuoriuscendo dalle città, si stesse propagando anche in Italia, "paese cattolico per eccellenza", imponendo una reazione. Sorgeva da queste due considerazioni il pronunciamento dei cattolici, i quali vedevano ormai che anche il Paese che ospitava la Santa

¹⁵⁶ Ivi, p.203.

¹⁵⁷ P. Pecorari, *Alle origini dell'anticapitalismo cattolico*, p.22.

¹⁵⁸ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, p.150.

Sede presentava uno stadio 'patologico' avanzato dell'economia, in forme del tutto simili a quelle che, "da lungo tempo", attanagliavano "le nazioni eterodosse", e in questo senso, "ritrarsi o ristare dall'azione nel momento di supremo pericolo per la religione e per la società è un delitto, e l'apporvi i lumi della scienza cristiana è preciso dovere"¹⁵⁹. Tornava qui il riferimento del professore trevigiano alla edificazione di una enciclopedia cristiana, o se si preferisce di una scienza cristianamente ispirata, giudicata indispensabile per arginare l'egemonia della scienza di stampo positivista. Di qualche interesse anche l'idea che i cattolici, scendendo sul terreno delle scienze, avrebbero potuto primeggiare, e dimostrare grazie ad esse la loro superiorità, anche intellettuale, nei confronti dei socialisti: appare evidente la fiducia in Toniolo nel fatto che la millenaria cultura cattolica, teologicamente orientata, avrebbe saputo porsi come punta di diamante del patrimonio intellettuale europeo, mentre pericolosità peculiare del socialismo era il mirare alla dignità scientifica.

L'azione di contrasto al socialismo sviluppata dall'*Unione cattolica per gli studi sociali* traeva spunto da tre questioni: 1. Come si dovesse giudicare il socialismo giunto al grado positivo di sviluppo 2. Quale fosse il programma alternativo contrapposto ad esso dai cattolici 3. "Con quali presidi e criteri" se ne dovesse "propugnare la pratica attuazione"¹⁶⁰. In merito al primo punto, veniva operata una differenziazione tra le cause e i fini. Alle prime si riconosceva una certa dignità: si trattava infatti di "un malessere reale, diffuso, diuturno" e si precisava altresì che "la causa del popolo sofferente è la causa stessa dei cattolici", ma si sottolineava anche come l'origine storica del disagio della condizione operaia altro non fosse che "l'ultimo prodotto di una serie prolungata di violazioni dell'ordine sociale cristiano". Riguardo ai fini, invece, si postulava una netta contrapposizione tra cattolici e socialisti. Qual era dunque il programma dei cattolici? Toniolo chiedeva una restaurazione integrale della società organica cristiana vista come unico possibile rimedio al dilagare del socialismo. Ed ecco qui espresso un passaggio di fondamentale importanza: "una proposta di parziali lenimenti e correttivi" non "potrebbe essere adeguata alla gravità del malanno".

La legge del dovere cristiano deve imperare sovrana sopra tutte le classi senza distinzione [...]. E precisamente questa legge comune del lavoro [...] dev'essere quella che appresti colleganza e stabilità ai rapporti fra le classi oggidì scisse e fra loro in conflitto [...]. Nella proprietà in generale, [...] al carattere essenzialmente individuale privato di essa devono aggiungersi caratteri ed ordinamenti che ne esplichino ad un esempio la funzione sociale collettiva [...] a beneficio comune e in ispecie dei poveri e nullatenenti¹⁶¹.

Il capitalista veniva qui richiamato ad una morale dei doveri nei confronti sia dei propri dipendenti sia della società tutta. Com'è noto, il tema della funzione sociale dell'impresa resta ancora oggi un cardine del pensiero sociale cattolico inscritto anche nella Costituzione italiana su impulso della Democrazia Cristiana. La proposta cattolica si

¹⁵⁹ G. Toniolo, *Il programma dei cattolici di fronte al socialismo*, in *Il concetto cristiano di democrazia. I fondamenti di una società organica*, a cura di R. Molesti, IPEDIZIONI, Pisa, 2008, p.49.

¹⁶⁰ Ivi, p.50.

¹⁶¹ Ivi, pp.50-51.

arricchiva altresì di altri punti programmatici in campo economico: 1. Ricostituire i beni collettivi dei patrimoni sia ecclesiastici che comunali da utilizzare per il bene comune o da cedere ai proletari per renderli piccoli proprietari terrieri 2. Favorire la più grande diffusione possibile della proprietà privata, preservandola dalla eccessiva parcellizzazione. 3. Favorire la mezzadria e il piccolo affitto a lunga scadenza e con diritto di indennità per le eventuali migliorie 4. Introdurre, anche in forza di legge, l'enfiteusi dei latifondi incolti 5. Istituire una fascia di reddito minima esentasse. Toniolo non si sottraeva poi dall'avanzare alcune proposte in ambito di politica industriale: qui era in primo luogo necessario ricongiungere le figure dell'imprenditore e del capitalista trasformando "il capitalista che presta all'industriale, un socio d'industria che con lui condivideva tutti i rischi dell'impresa" e restringendo "la classe precaria e misera del semplice salariato" elevando "l'operaio stesso alla compartecipazione al capitale dell'impresa, mediante l'impiego dei risparmi in azioni nominative dell'impresa medesima"¹⁶². Non sfugge qui il carattere piuttosto avanzato delle proposte economiche tonoliane, specie in relazione al contesto storico in cui venivano poste in essere: l'Italia umbertina dei vari Crispi o Bava Beccaris. Un contesto in cui tanta parte della classe dirigente italiana: gli industriali e gli agrari spaventati dal movimento operaio, ma anche settori del mondo militare timorosi che eventuali investimenti per le politiche sociali andassero a detrimento delle spese militari, optarono per scelte reazionarie, repressive ed illiberali contro le fasce deboli e con l'avvallo della monarchia¹⁶³. Riguardo il settore commerciale, invece, si ribadivano la condanna del monopolio e dell'usura come della speculazione, promuovendo la istituzione di istituti di credito "da amministrarsi con intenti di pubblica utilità"¹⁶⁴.

Venendo ora al terzo punto, circa i mezzi con cui introdurre il programma cattolico, si dichiaravano due principi: la giustizia e la carità sociale. Il documento, invero, enfatizzava più il primo principio. Rispetto all'intervento statale in economia chiedeva che "l'azione delle leggi civili si dispieghi in via generale e transitoria, con intensità proporzionata ai bisogni di un organismo sociale in dissolvimento ed al pericolo di una immane conflagrazione"¹⁶⁵. Infatti, per Toniolo lo Stato si era manifestato nei secoli passati come un formidabile strumento nella lotta contro la Chiesa e perciò ne andava postulato il rientro ad un ruolo sussidiario e complementare alla società civile (come si avrà modo di approfondire nel corso di questo capitolo). A tale scopo avrebbe giovato la ricostruzione delle corporazioni, che "non hanno uno scopo economico solamente, ma mirano nel loro risultato alla composizione organica della società oggi polverizzata da un diffuso e guastato individualismo"¹⁶⁶. In altre parole, l'intento del docente veneto era quello di ricostruire l'unità della società mediante la ricostruzione dell'armonia tra la classe capitalista e quella operaia. Si trattava di un approccio corporativista emblematico del pensiero sociale della

¹⁶² Ivi, p.52.

¹⁶³ G. Oliva, *I Savoia. Novecento anni di una dinastia*, Oscar Mondadori, Milano, 2011, pp.425-426.

¹⁶⁴ G. Toniolo, *Il programma dei cattolici di fronte al socialismo*, p.52.

¹⁶⁵ Ivi, p.53.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

Chiesa cattolica, e volto a ricomporre la frattura tra capitale e lavoro sulla quale premevano invece gli ideologi del socialismo, propangandando, secondo i dettami di una filosofia della storia di stampo marxista-hegeliano, una atavica inconciliabilità di interessi tra le due classi. Toniolo invece vedeva per entrambe un unico interesse: il bene comune.

Giunto a questo punto della sua esposizione, Toniolo tracciava la divisione netta tra azione sociale cattolica e socialista:

Nulla noi dimandiamo al socialismo dottrinale, che sotto maschera di emancipazione prepara un più crudele e universale servaggio; e respingiamo finanche il nome del socialismo cattolico che talvolta ci si attribuisce o rinfaccia, perocché il socialismo è la negazione intrinseca del cristianesimo, e il suo programma è l'antitesi del nostro. Il socialismo è ateo e noi siamo religiosi; esso atterra la proprietà particolare, e noi vogliamo rinfrancarla e diffonderla; esso è distruttore, noi vogliamo ricostruire l'ordine gerarchico, e per esso la libertà legittima, l'eguaglianza proporzionale, la solidarietà negli intenti finali del vivere civile [...]. Noi aspiriamo a ricomporre quell'ordine sociale che sola la Chiesa cattolica può darci, e perciò chiediamo che alla Chiesa sia restituita quella libertà esteriore sociale per cui essa ritorni al governo della società e dell'incivilimento¹⁶⁷.

Si tratta di un passaggio fondamentale in cui si vaticinava un ritorno ad una idilliaca società di stampo medievale, guidata dal papa, e si richiedeva una soluzione della Questione romana per facilitare quest'esito. Le ultime righe venivano dedicate ad una dichiarazione di slancio per la causa del popolo oppresso, e alla proposta di una edificazione di una *democrazia cristiana* che, su basi rigidamente gerarchiche e nel nome di Cristo, si facesse promotrice della elevazione delle masse lavoratrici.

Appare di qualche utilità, a titolo conclusivo, analizzare i contenuti del Manifesto di Milano alla luce del pensiero cattolico italiano di fine Ottocento. In questa luce, non sfugge come esso si segnali in primo luogo per la netta opposizione al socialismo, di cui veniva rifiutata anche la neutralità del nome, come pure avrebbero voluto una parte dei giovani dell'Opera dei Congressi, non così ostili al termine *socialismo cattolico*, che qui veniva invece categoricamente respinto. Appare poi chiara l'istanza concreta di avvicinamento della realtà cattolica italiana con quella più avanzata del cattolicesimo franco-belga e tedesco. Alcuni esempi di questo influsso mitteleuropeo sono ravvisabili nella ribadita base etica della crisi sociale, in opposizione ad una visione meramente materiale delle vicende umane. Oppure, nell'unione della tradizionale posizione tomista sul diritto alla proprietà privata con le argomentazioni di una parte del mondo cattolico d'Oltralpe, che insisteva sulla funzione sociale dell'impresa. Un altro contenuto del Manifesto che recepiva la sensibilità del cattolicesimo estero era il proposito della diffusione il più estesa possibile della piccola proprietà, mentre dal mondo tedesco derivava l'accento sui limiti dello Stato, unito ad una riscoperta della realtà comunale e più in generale dei corpi intermedi e delle corporazioni miste, in opposizione allo Stato padrone prospettato dai socialisti¹⁶⁸. Il Manifesto di Milano segnava poi una rottura con il vecchio e sterile clericalismo egemone nell'Opera dei

¹⁶⁷ Ivi, pp.53-54.

¹⁶⁸ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, pp.102-103.

Congressi guidata da Paganuzzi, perché poneva al centro dell'impegno sociale dei cattolici non tanto la semplice difesa dei pretesi diritti temporali del papa, violati dallo Stato sabauda, ma piuttosto una "*restitutio in integrum* del diritto sociale violato", puntando sulla capacità delle corporazioni e delle unioni professionali di favorire la ricostruzione della coesione sociale perduta, e marcando contemporaneamente una linea autonoma dai liberali e dai socialisti¹⁶⁹. In conclusione, pur auspicando l'abbattimento integrale delle istituzioni moderne, Toniolo criticava l'ingenuità di taluni cattolici suoi contemporanei che ritenevano effettivamente possibile tale esito alla lettera: certe innovazioni industriali o tecnologiche, pur non apprezzate, gli apparivano irreversibili, e se era imperativo che la società industriale riscoprisse l'anima dell'Uomo senza soffocarlo nei suoi fumi e nei suoi congegni meccanici, si imponeva non un azzeramento degli istituti moderni, ma una loro vivificazione mediante la linfa del cristianesimo. Non si trattava, quindi, come per i rivoluzionari di distruggerli, ma piuttosto di trasformarli nel loro spirito interiore¹⁷⁰.

3.2. La visione "democratica" di Toniolo

Il termine *democrazia cristiana* collocato nel contesto italiano appare tutt'altro che pacifico: esso indicò due diversi moti di pensiero. In primo luogo, la spinta cattolica avviata sotto il pontificato di Leone XIII in favore del Quarto stato, con lo scopo di ricostituire l'armonia sociale tra le classi. In secondo luogo, ci si poteva riferire ad esso alludendo al proposito di una parte dei cattolici di creare un partito politico di ispirazione cristiana¹⁷¹. Giuseppe Toniolo rimase sempre un esponente della prima tendenza, quella prepolitica e sociale, ma esercitò un'influenza anche sulla seconda. Si trattava di una posizione non priva di difficoltà, specie in seno all'Opera dei Congressi, dove nel 1896 la discussione si fece piuttosto accesa in merito all'opportunità e legittimità dello stesso utilizzo del termine *democrazia cristiana*, con pronunciamenti ostili in tal senso financo da autorevoli esponenti dell'episcopato italiano, che palesavano la divisione tra la vecchia guardia clerico-moderata e le nuove leve dei giovani. La grande linea di faglia tra le due concezioni di democrazia cristiana citate stese nel fatto che nella prima, quella figlia del magistero leonino, i poveri e i diseredati erano oggetto passivo di un'azione caritatevole da parte dei cattolici (specie delle classi elevate) che ne stimolasse il riscatto sociale; nella seconda, quella auspicante la formazione di movimenti e partiti cattolici, era il popolo stesso a farsi soggetto politico, e per fini non esclusivamente ecclesiastici o in qualche modo afferenti alla fede o ancora alla ricostruzione della temporalità papale¹⁷². Dunque, alla luce del particolare contesto in cui prese forma, appare possibile comprendere come la teorizzazione democratica di Toniolo

¹⁶⁹ P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo*, p.61.

¹⁷⁰ D. Sorrentino, *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella Storia*, pp.204-205.

¹⁷¹ P. Pecorari, *Economia e riformismo nell'Italia liberale. Studi su Toniolo e Luigi Luzzatti*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1986, p.70.

¹⁷² P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo*, pp.53-54.

fosse ispirata anche da intenti compromissori, di mediazione tra istanze progressiste e moderate al fine di ricondurre a unità d'azione il laicato cattolico¹⁷³. A questa premessa occorre ora aggiungere qualche altra considerazione.

Le caratteristiche fondamentali della democrazia tonolianamente intesa erano l'interclassismo, inteso come dinamica cooperativa tra forze sociali tesa ad una logica riformista, la valorizzazione dei corpi intermedi, quali la famiglia e l'associazionismo, l'enfasi sui doveri sociali in capo alle varie classi, di contro all'enfasi liberale per i diritti individuali, l'idea di una libertà personale declinata in una tensione tra diritti e doveri, visti come aspetti inscindibili della partecipazione alla vita sociale, la fusione di giustizia distributiva e giustizia commutativa al fine di implementare una compiuta libertà, frutto di retti ordinamenti civili e politici, il tutto cementato dal richiamo ai valori della spiritualità¹⁷⁴. Questo impianto teorico sconta un ritardo rispetto alla condizione politica di fine Ottocento, quando la totalità degli stati europei, con la sola eccezione della Russia, fondava le regole della propria vita politica su costituzioni, e su forme di rappresentanza politica, riconosceva in modo più o meno marcato il pluralismo religioso, politico e partitico, presentava un corpo elettorale variamente esteso, ma incanalato oramai verso il riconoscimento del suffragio universale maschile. Visti questi elementi, suscita perplessità il fatto che Toniolo non riconoscesse il dato eminentemente politico dell'avvento delle grandi masse popolari nel circuito decisionale degli Stati europei, e restasse vincolato a posizioni antecedenti la fuoriuscita delle masse dalla marginalità politica e l'avvento della liberal-democrazia. Tuttavia, si trattava dell'unica concezione di "democrazia" lecita per un cattolico, come avrebbe testimoniato la condanna di Leone XIII dell'utilizzo, in senso politico, del termine *democrazia cristiana*, sancita dalla *Graves de communi* (1901), di poco successiva al fondamentale testo tonoliano *Il concetto cristiano della democrazia* del 1897. Si trattava di una presa di distanze da parte del pontefice dal movimento di Romolo Murri, denominato proprio "Democrazia cristiana", e che nei fatti legittimava un solo utilizzo del termine: quello sociale e prepolitico di Toniolo¹⁷⁵. A fronte di questa condanna, appare utile domandarsi quale fosse il rapporto tra intransigentismo, cattolicesimo liberale e cristianesimo democratico. In tal senso appare opportuno evidenziare come il terzo non derivasse principalmente dal secondo, come da rigettare è anche l'ipotesi che il cattolicesimo democratico nascesse da una reazione all'intransigentismo. Infatti, se è pur vero che il cattolicesimo democratico superava le istanze più passatiste del cattolicesimo ottocentesco, è altresì rilevabile come l'esito delle sue formulazioni rimanesse antiliberal, oltre che antisocialista, con il sostanziale rifiuto della modernità sia sul piano pratico, sia su quello teorico. Queste considerazioni consentono di concludere che "dall'intransigentismo traggono il maggiore alimento ideologico sia il cattolicesimo sociale sia la democrazia

¹⁷³ P. Pecorari, *Toniolo. Un economista per la democrazia*, pp.54-56.

¹⁷⁴ Ivi, pp.59-60.

¹⁷⁵ F. Todescan, *Giuseppe Toniolo e il problema della democrazia*, Rezzara, Vicenza, 1999, p.12.

cristiana”¹⁷⁶. Toniolo espresse, quindi, una posizione politico-sociale di chiara impronta intransigente, pur presentando inequivocabili sensibilità ad un riformismo gradualistico, aperto peraltro al contributo della scienza positiva nella analisi dei problemi sociali. Inoltre, per lui lo Stato, come già ricordato, non era un’entità necessariamente ostile, da abbattere in una illusoria riproposizione della feudalità medioevale, ma un corpo da vitalizzare informandolo ai valori cristiani¹⁷⁷. Passando alle basi concettuali della visione democratica tonoliana, si può affermare che essa poggiava sulla distinzione tra sociale e politico, in quanto distinte sono le basi della società dalle sue caratteristiche incidentali, quali la forma di governo. Così facendo, Toniolo prendeva le distanze dalla consueta accezione del termine democrazia, vigente ancora oggi e figlia dell’incontro tra la concezione democratica aristotelica e il pensiero moderno di Rousseau e Marx. Egli intendeva così proporre una terza via tra il conservatorismo liberale e il ribellismo socialista non mediante la fondazione di un partito, ma ponendo come idee-chiave i concetti di *ordine sociale e bene comune*.

Nell’opera *Il concetto cattolico della democrazia*, scritta da Toniolo nel 1897, e di cui si seguirà l’itinerario argomentativo, l’autore prendeva la penna spinto dalla necessità di favorire l’unità dei cattolici nella ricezione dei contenuti delle encicliche papali. Com’è noto, esistevano varie linee di indirizzo di stampo sia conservatore che progressista rispetto alla messa in atto delle indicazioni papali concernenti l’azione sociale dei cattolici¹⁷⁸. Vi era quindi un problema di ermeneutica del dettato papale e di implementazione di esso. Toniolo si assunse il compito di fare chiarezza, specie a fronte del fatto che taluni attribuivano all’impegno cattolico “la nomea insidiosa di socialismo cattolico”, o, all’opposto, “di cattolicesimo sociale ed anche di partito sociale cattolico”, e alcuni cattolici si erano compiaciuti nell’“intitolarsi della democrazia cristiana”¹⁷⁹. Proprio alla chiarificazione concettuale di quest’ultimo termine si sarebbe dedicato Toniolo, poiché non vi era

nessuna invece di più vago, di più intralciato, di più ribelle ad una formula teoretica, quanto questa parola di democrazia [...]. Invero nel concetto di democrazia, come oggi accettato dai più si sente e s’intravede, vengono a sovrapporsi e a collidere fra loro confusamente idee di un determinato regime politico a base popolare per eccellenza, di un governo di plebe e insieme di universale libertà ed eguaglianza, di sistematici conflitti di classe e di violenta sovrapposizione di quelle superiori a quelle inferiori, e ancora di giustizia sociale che soppianta la carità, d’interessi materiali che assorbono i più elevati, di mobilità sistematica che legalizza la rivoluzione, di aspirazioni sconfinite che vagheggiano e preparano i programmi radicali del socialismo¹⁸⁰.

A giudizio di Toniolo, altre questioni contribuivano a creare confusione intorno al termine *democrazia*. L’ampia estensione concettuale del termine, riferibile a molteplici e svariati aspetti della vita sociale e concernente “gli istituti più delicati e fondamentali della

¹⁷⁶ Ivi, p.52.

¹⁷⁷ Ivi, pp.53-54.

¹⁷⁸ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, p.444.

¹⁷⁹ G. Toniolo, *Il concetto cristiano della democrazia*, p.63.

¹⁸⁰ Ivi, p.64.

società: la libertà, la proprietà, la solidarietà, l'eguaglianza"¹⁸¹, la molteplicità di forme di democrazia nella storia, sia nell'antichità pagana con la democrazia atenese o la repubblica romana, sia nei comuni medievali, oppure ancora nelle forme moderne. Ad aumentare la diffidenza e lo scetticismo del docente veneto nei confronti del termine *democrazia* vi erano anche la discordia in ambito cattolico al riguardo, che egli, impegnato in un'opera di mediazione, non desiderava certo accrescere, e l'uso che del termine facevano i nemici della Chiesa, con cui non intendeva assolutamente confondersi¹⁸². Giungeva quindi alla seguente definizione:

la democrazia nel suo concetto essenziale può definirsi: «quell'ordinamento civile nel quale tutte le forze sociali, giuridiche ed economiche, nella pienezza del loro sviluppo gerarchico, cooperano proporzionalmente al bene comune, rifluendo nell'ultimo risultato a prevalente vantaggio delle classi inferiori¹⁸³.

Secondo Giuseppe Toniolo, infatti, era possibile definire una democrazia o in riferimento agli scopi di essa, secondo una concezione finalistica, oppure secondo una concezione strumentale, cioè in relazione agli organismi attraverso i quali raggiungere detti fini. Una democrazia era veramente tale solo nella prima ipotesi: il fine di un regime democratico costituiva anche l'essenza di esso. Quindi, ad esempio, l'utilitarismo non avrebbe mai potuto ispirare una vera democrazia, perché moralmente inficiato nel suo scopo ultimo, la massimizzazione del piacere individuale. Per non fallire, un regime democratico avrebbe dovuto porre come proprio scopo il bene comune, basato sul riconoscimento dell'ordine sociale divinamente fondato sui doveri dell'uomo verso Dio e sulla giustizia nei rapporti tra uomini. Era questa una posizione che poneva il tema del rapporto tra fine supremo e fini particolari, i quali non potevano che presentarsi come strumentali al primo. In Toniolo, quindi, mentre si ribadiva la legittima pluralità degli strumenti di cui servirsi per ottenere il fine supremo, si ribadiva al contempo la subordinazione di essi al piano "di una teleologia di progetto democratico" chiamata a legittimare o meno la bontà dei vari istituti, financo la rappresentanza politica¹⁸⁴. In tal senso il docente veneto tracciava una distinzione tra ciò che la democrazia è e deve essere (concetto essenziale) e ciò che essa può essere (concetto derivato), senza confusione tra di essi al fine di evitare "una prevaricazione del contingente sull'intrinseco"¹⁸⁵. Toniolo, poi, affermando la proporzionalità dei doveri, stabiliva anche una gerarchia di doveri in capo alle classi sociali, basato sulla massima del "chi più può più deve, chi meno può più riceve"¹⁸⁶. Secondo questa visione, se ogni classe avesse fatto fino in fondo il proprio dovere, a beneficiarne maggiormente sarebbero stati i meno abbienti. In altre parole, nel processo democratico vi erano dei caratteri accidentali (dati dal fatto che le società si modificano nel tempo sotto la

¹⁸¹ E. Guccione, *Cristianesimo sociale in Giuseppe Toniolo*, p.45.

¹⁸² Ivi, p.46.

¹⁸³ G. Toniolo, *Il concetto cristiano della democrazia*, p.65.

¹⁸⁴ P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo*, p.66.

¹⁸⁵ Ivi, p.65.

¹⁸⁶ E. Guccione, *Cristianesimo sociale in Giuseppe Toniolo*, p.48.

spinta di nuove istanze economiche, culturali, sociali o politiche) ma questi aspetti relativi mai avrebbero dovuto distrarre dalla presa d'atto che la democrazia avesse dei caratteri propri assoluti, ravvisabili nella cooperazione delle classi per il bene comune. Solo la forza spirituale della fede cristiana, e niente altro, avrebbe potuto indurre le classi a collaborare, mirando insieme al conseguimento del bene comune¹⁸⁷. Così intesa, e solo così, la democrazia nella sua accezione essenziale poteva essere accettata dai cattolici, questa la speranza di Toniolo¹⁸⁸. Se dunque l'essenza della democrazia era fissata dallo scopo cui essa mirava, tutti gli altri aspetti, dai diritti personali, alla rappresentanza, all'*accountability*, diventavano aspetti meramente accidentali della vita democratica. Anche la sovranità popolare era, dunque, per Toniolo da ritenersi un carattere incidentale, infatti, attorno alla connotazione sociale oppure politica della democrazia si giocava la distinzione tra i cattolici e i liberali e i socialisti, i quali puntavano al primato politico di una classe su tutte le altre, quella borghese per i liberali e quella proletaria per i socialisti¹⁸⁹. Emergeva qui, ancora una volta, la necessità per i cattolici di tracciare una propria via, autonoma e alternativa, al rinnovamento sociale e democratico del Paese, in antagonismo con i loro rivali storici.

Tratto peculiare della argomentazione tonoliana era la sovrapposizione di fatto del concetto di democrazia a quello di "ordine sociale divino". Quest'ultimo era immutabile, basato sulla gerarchia dei doveri, mirante all'armonica cooperazione delle classi per il conseguimento del bene comune e intrinsecamente vantaggioso per le classi più umili in quanto ispirato dai valori cristiani di *carità* e *giustizia*.

Nessuno revoca ormai in dubbio che il Cristianesimo, perfezionando quanto aveva assodato l'ebraismo, abbia affermato nelle idee e poi nei fatti, come condizioni essenziali dell'ordine sociale, l'eguaglianza morale di tutti, la libertà di tutti, la fratellanza morale di tutti, elevando così e facendo grandeggiare fra gli uomini il concetto del bene dei singoli e insieme della totalità, ossia del bene comune, come ragione d'essere e fine della società. Ma accanto a questa prima affermazione generale [...] è la sollecitudine [...] per gli umili¹⁹⁰.

Una considerazione questa dalla quale derivava l'idea che la società stessa esistesse a vantaggio della classe svantaggiata e perciò "il dovere specifico di quegli individui, di quelle classi, di quegli enti morali e giuridici, i quali per qualsiasi titolo sono in possesso di una superiorità sociale", era di dedicarsi in modo speciale ed intensivo, alla tutela e all'elevazione delle classi inferiori¹⁹¹. Sollecitudine che non avrebbe dovuto limitarsi ai soli aspetti economici ma anche a "qualunque altra deficienza che richiede d'essere integrata dall'esuberanza od eccellenza altrui"¹⁹². Emerge qui un tratto caratteristico dell'approccio intellettuale di Toniolo: il paternalismo, vale a dire l'idea di richiamare moralmente non in

¹⁸⁷ P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo*, pp.63-64.

¹⁸⁸ Ivi, p.65.

¹⁸⁹ F. Todescan, *Giuseppe Toniolo e il problema della democrazia*, p.11.

¹⁹⁰ G. Toniolo, *Il concetto cristiano di democrazia*, in *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, luglio 1887, Vol. 14, Fasc. 55 (luglio 1897), p.334.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Ivi, p.335.

modo coercitivo, o sulla base di provvedimenti legislativi i ceti abbienti ad uno spirito collaborativo nei confronti dei più svantaggiati, sollecitando un ritorno ai valori cristiani di carità e giustizia in vista di una preparazione del povero ad agire da se stesso per il proprio avvenire. In tal senso affermava: “Veramente severa e gravida di responsabilità questa cristiana funzione dei ricchi!” infatti “a loro è imposto non solo di difendere i poveri e gl’inferiori, ma ancora di soccorrerli; nè basta, ma essi devono soprattutto onorarli; in questi stessi devono vedere Cristo”¹⁹³. Questo per quanto riguardava la carità sociale. Rispetto al valore della giustizia, invece, Toniolo spese parole ancor più perentorie affermando che “il sole non deve tramontare se prima a chi vive del sudore non s’abbia corrisposto ciò che gli spetta” e ancora che “il negare la mercede agli operai e l’oppressione dei poveri sono peccati che gridano vendetta al Cielo”¹⁹⁴, e questo perché entrambe le azioni violavano la natura dell’ordine economico divinamente stabilito a contenimento delle classi alte a tutela delle classi più svantaggiate. Sembravano qui riecheggiare i termini della *Rerum Novarum*: “Principalissimo poi tra i loro doveri è dare a ciascuno la giusta mercede” poiché “le umane leggi non permettono di opprimere per utile proprio i bisognosi e gli infelici, e di trafficare sulla miseria del prossimo defraudare poi la dovuta mercede è colpa così enorme che grida vendetta al cospetto di Dio”¹⁹⁵. Parole e toni dei quali Toniolo non poteva non essere debitore. Si noti come nella strategia narrativa messa in campo dal docente veneto l’accento sui valori cristiani era funzionale a dimostrare che prima, dopo e, più in generale, al di fuori del cristianesimo, tali valori non esistevano, in quanto proprietà esclusiva dei cattolici, autori della palingenesi del mondo dalle ceneri del paganesimo, come si è dato conto nel precedente capitolo (“l’idea essenziale della democrazia fu accesa in mezzo all’umanità, ma essa non fu e non poteva essere che una idea cristiana!”¹⁹⁶). Ricondurre le origini della democrazia al cristianesimo appare utile a Toniolo anche per sottrarre a liberali e socialisti la primazia al riguardo: il movimento democratico, questa la tesi, era nato col cristianesimo, e ad esso andava ricondotto. Un’argomentazione analoga, come si è visto, veniva sostenuta nei confronti del capitalismo, le cui origini venivano poste nel medioevo cristiano e non nella Riforma protestante. Secondo Toniolo, una autentica democrazia era già esistita in passato, ed era possibile riproporla: entro la società medievale la Chiesa aveva tradotto in atto il movimento democratico insito nel cristianesimo, anzitutto con l’abolizione della schiavitù, della servitù della gleba, riformando il diritto, tutelando le vedove e l’infanzia e introducendo un “nuovo concetto giuridico della proprietà, che non è più una somma di diritti soltanto, ma ancora di doveri”¹⁹⁷. La Chiesa si fece altresì promotrice di opere di carità. Infine, si pose a difesa delle classi inferiori, arginando la superiorità dei potenti all’epoca dei Comuni:

¹⁹³ Ivi, p.337.

¹⁹⁴ Ivi, p.335.

¹⁹⁵ *Rerum Novarum*, Parte IIa, §3.

¹⁹⁶ G. Toniolo, *Il concetto cristiano di democrazia*, p.340.

¹⁹⁷ Ivi, p.342.

questo concetto così nuovo della difesa speciale dei deboli [...] decora, come testimonianza di giovanile rigenerazione sociale, gli statuti dei nostri Comuni [...]. Ai re, unti nel nome di Cristo e per mano del sacerdote, mentre ricorda che nemmeno essi rimangono affrancati dalla legge del dovere e ch' essi governano soltanto per il bene comune, fa giurare sui Vangeli che renderanno in modo speciale giustizia ai deboli, alle vedove, ai pupilli; alla nobiltà terriera, erede della brutalità germanica e munita della duplice forza militare e politica, intima di assumere [...] la tutela dei volghi, ricurvi sulla zolla servile, e di estenderne l'opera di difesa a quanti sono avviliti e reietti; e n'esce l'istituto del patronato [...], e l'altro meraviglioso della cavalleria, per cui il forte giura, in nome di Cristo, di sacrare il braccio e la spada a rivendicazione degl'innocenti e degli oppressi; alla borghesia, cupida di una sordida plutocrazia, impone di rispettare quelle plebi cittadine o contadinesche [...] prone a ricadere di continuo sotto la duplice servitù del debito e della ignoranza, e di sollevarle fino a renderle compartecipi [...] dei propri capitali; e ne sorgono le accomandite, i censi, la mezzadria, dove le moltitudini operose si trovano ad essa associate fraternamente negli esercizi della produzione¹⁹⁸.

In questa immagine edulcorata del Medioevo, Toniolo non ravvisava una sola ombra che non fosse proveniente da 'nemici della Chiesa'. Come già ricordato più volte, si trattava di una caratteristica intransigente e apologetica, qui rilevabile anche nella prosa dell'opera che in questi passaggi appare alquanto enfatica.

Dato conto delle argomentazioni a favore della congruenza tra *democrazia cristiana* e *ordine sociale cristiano*, appare di qualche utilità riportarne la conseguente concezione di sovranità popolare:

è tutta la gerarchia cristiana, che senza scendere dall'altezza del suo grado, nè detrarre alla propria dignità, riconosce il proprio dovere, la propria grandezza e la propria gloria nel genuflettersi, sull'esempio di Gesù, davanti ai poveri, agli umili, ai derelitti per servirli e rialzarli dalla loro abbiezione; sicché il popolo, come già nell'idea così nel fatto storico, trovasi divenuto segnacolo supremo della concorde operosità di tutte le classi superiori e dei pubblici reggitori. Così la democrazia cristiana intese ed attuò la sovranità del popolo! [...] Così il movimento democratico (inteso in questo senso) divenne da quel giorno un fatto, anzi una legge storica dell'incivilimento; e la Chiesa, come fu riconosciuta autrice dell'ordine sociale, così deve proclamarsi non soltanto fautrice, ma creatrice della vera democrazia!¹⁹⁹

Una concezione distante dal concepire la partecipazione popolare per come oggi viene generalmente intesa: parrebbe anzi da queste righe che al popolo non restasse altro che affidarsi all'azione moderatrice dell'ordine sociale svolta dalla Chiesa e alla sua 'materna sollecitudine'. Troppo poco, a parere di chi scrive, per non considerare la democrazia tonoliana poco più di un artificio retorico dietro al quale si nascondeva, in forza anche di una ricostruzione degli eventi storici selettiva e capziosa, un ritorno ad una società analoga a quella medievale. Quando poteva dirsi lecito parlare, dunque, di democrazia cristiana nel suo senso essenziale? Anzitutto, essa si identificava strettamente con l'ordine sociale civile consacrato dal cristianesimo²⁰⁰. Appare logica conseguenza di tale assunto la conclusione che tale conformazione democratica non poteva essere confusa con una qualche specifica

¹⁹⁸ Ivi, p.344.

¹⁹⁹ Ivi, pp.344-345.

²⁰⁰ Ivi, p.348.

forma di governo poiché era “più democratico quello Stato che, qualunque sia il proprio ordinamento, meglio tutela e promuove gl’interessi di tutti e proporzionalmente quelli dei più numerosi”. Dunque, “la monarchia di s. Luigi IX fu indubbiamente più democratica, che la repubblica di Oliviero Cromwell”²⁰¹. In questo senso Toniolo, anche alla luce della realtà specifica dell’Italia dell’epoca, appare suggerire ai cattolici la mancanza di una opzione preferenziale tra la monarchia e la repubblica, dal momento che la priorità spettava unicamente alla ricostruzione di un ordine sociale cristianamente ispirato. Per dare rappresentanza al popolo non vi era bisogno dei Parlamenti:

anzi il popolo politicamente, in tutti i tempi, non visse soltanto per entro ai grossi parlamenti, bensì piuttosto negli organismi autonomi dei Comuni, delle Corporazioni, rivestite di funzioni civili, nelle Università campagnuole, nelle Vicinie o adunanze parrocchiali, nell’autorità feconda delle consuetudini giuridico-locali. Anzi può prevedersi, con ogni fondamento, che la democrazia nel suo aspetto politico, in un prossimo avvenire, forse meglio, che nella partecipazione delle masse alla suprema e accentrata rappresentanza parlamentare, si esplicherà con la fioritura delle più numerose e svariate autonomie amministrative di classi e di località civiche, rurali, provinciali, regionali, ecc.; in ciò massimamente restituendo gli antichi ordini cristiani di civiltà²⁰².

In questo passaggio, mentre ci si richiamava a forme di rappresentanza locale (si noti, tutte sorte in tempi precedenti, o comunque estranee all’avvento dello Stato moderno), al contempo si valorizzava la sussidiarietà e il corporativismo quali pilastri sui quali ricostruire il vivere civile. Da ciò conseguiva l’inevitabile svalutazione della rappresentanza parlamentare. Questa, infatti, porrebbe plasticamente in essere la parità di tutti gli individui, altro aspetto che Toniolo non intende valorizzare, e che anzi subordina all’importanza di avere una società gerarchicamente ordinata che la democrazia cristiana “suppone la gerarchia di classi; anzi questa alimenta e rinvigorisce”. Nel suo progetto la dinamicità della società (il cosiddetto ‘ascensore sociale’) sarebbe stata consentita “in grazia della libertà” nonché “degli aiuti dati di preferenza ai piccoli di elevarsi e salire in istato” cosicché “sempre una parte più eletta delle moltitudini sedenti in basso trapasserà agli ordini superiori, sul fulcro dei meriti personali d’ingegno, di virtù, di acquisite ricchezze e d’influenza civile”²⁰³. Emergeva qui uno schietto anti-ugualitarismo e una netta presa di posizione contro la *società di identici* nata con la Rivoluzione francese. Tuttavia, è bene sottolinearlo, non vi era in Toniolo la volontà di ghettizzare taluni individui, quanto piuttosto uno scetticismo verso ogni principio astratto ed irraggiungibile. Si potrebbe forse parlare di un’atipica forma di pragmatismo, che riconosceva nelle differenze “un disegno provvidenziale, lasciando contestualmente aperta la possibilità di uno scorrimento dei più meritevoli verso posizioni economiche migliori”²⁰⁴.

²⁰¹ Ivi, p.349.

²⁰² Ivi, p.351.

²⁰³ Ivi, pp.351-352.

²⁰⁴ F. Todescan, *Toniolo e il problema della democrazia*, p.36.

La gerarchia delle classi sarebbe altresì servita a garantire la coesione sociale, imponendo l'obbligo morale alla classe superiore di adoperarsi per il benessere di quella inferiore, in forza della già citata gerarchia dei doveri. In essa si può notare una inattualità di Toniolo rispetto al pensiero politico dominante del suo tempo, in cui mentre "tutto il liberalismo era incentrato sulla difesa dei diritti, delle libertà (di pensiero, di stampa etc.) Toniolo capovolgeva l'impostazione e parlava anzitutto di doveri"; una "categoria centrale della democrazia cristiana" che si esprimeva, per l'appunto, "concretamente in una salda gerarchia dei doveri"²⁰⁵. Questa visione si giustificava alla luce della tonoliana filosofia della storia: vi era un progetto provvidenziale nel mondo e questo imponeva ad ognuno di fare il proprio dovere. Solo nella misura in cui obbediva al suo dovere una persona dava un concreto contributo all'edificazione di un retto regime democratico. All'imperativo del dovere verso i diseredati si ricongiungeva anche il tema della proprietà privata, anch'esso considerato in alternativa ai socialisti, sostenendo che essa, pur restando "personale nella sua appartenenza o attribuzione", era da considerarsi "sociale per la sua dispensazione, e il superfluo così rifluisce spontaneamente ai meno abbienti"²⁰⁶. I rapporti tra le classi, dunque, avrebbero dovuto ispirarsi ad una concezione della giustizia non solo commutativa ma anche distributiva, queste due non solo materialmente intese ma anche moralmente. Veniva così affrontato il tema della ripartizione della ricchezza nazionale prodotta: secondo Toniolo, infatti, erano "giustizia e carità che, prima ancora della tutela e del soccorso" assicuravano "alle moltitudini povere rispetto ed onore"²⁰⁷.

Se queste erano le caratteristiche della democrazia cristiana, vi erano altresì altre democrazie intese come *anticristiane*.

Tali democrazie, tutt'altro che significare una cospirazione di molteplici forze sociali ad un fine comune, si restringono a denotare una forma di governo politico, il quale [...] tutte allivella al disotto di una sola; e questa sola [...] ad ogni altra classe impone l'interesse egoistico proprio; munendosi all'uopo [...] di una iniqua coercizione giuridica e materiale; sicché tali democrazie [...] escono tutte dalla forza e sotto la forza tendono prontamente a cadere²⁰⁸.

Toniolo pensava qui primariamente alle democrazie pagane della Grecia, sorte in reazione a delle tirannie ma rivelatesi esse stesse dei regimi oppressivi. E in secondo luogo alle democrazie moderne (figlie del razionalismo) basate sul primato della borghesia e sulla riproposizione ciclica della prime democrazie pagane. Vi erano state nella storia, dunque, due sole istanze democratiche, l'una cristiana, l'altra anticristiana, tra loro opposte, rivali, inconciliabili.

Toniolo chiariva anche alcune ambiguità presenti nel mondo cattolico rispetto al tema della democrazia: la forma dello Stato, la sorte della gerarchia sociale nella società contemporanea, eventuali punti di contatto con i socialisti sul tema della democrazia.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ G. Toniolo, *Il concetto cristiano di democrazia*, p.354.

²⁰⁷ Ivi, p.355.

²⁰⁸ Ivi, p.358.

Nessuna divisione era, agli occhi del professore trevigiano, accettabile nel fronte cattolico, il quale avrebbe dovuto compattarsi intorno ai seguenti quattro punti programmatici da attuare in sequenza: “la subordinazione delle istituzioni e della vita sociale all’Etica, al Vangelo, alla Chiesa, agli ammaestramenti ed al governo del Sommo Pontefice”, l’assegnazione di funzione e limiti dello Stato cristiano in relazione alle questioni sociali; 3. la “ricostituzione sociale per classi, meglio rinsaldate dal regime corporativo”; la spinta a che i “tre grandi organismi dell’ordine cristiano di civiltà, la Chiesa, lo Stato, e la Gerarchia sociale”, cospirino “al bene comune e in esso specialmente al sollievo delle classi popolari”²⁰⁹.

Al termine di questa sintetica trattazione concernente la visione democratica di Giuseppe Toniolo, appare di qualche interesse approfondire il discorso sulla libertà per Toniolo e sul rapporto vigente tra questa e la democrazia. Quale libertà individuale era possibile in un ordinamento schiettamente confessionale come quello descritto? Quale rapporto tra questa libertà e la democrazia cristiana? La libertà, per Toniolo, non poteva scindersi dalle ragioni dell’etica, in quanto ogni libera scelta non poteva che essere, in modo più o meno consapevole, eticamente orientata. Nel perseguire i suoi fini religiosi una persona si vedeva riconosciuta il duplice diritto di non essere impedita e di essere aiutata. Diritti evidentemente di origine etico-religiosa, quindi, all’interno del perimetro d’azione subordinato alla Chiesa e non allo Stato. La libertà di Toniolo, dunque era una libertà essenzialmente morale, non civile o politica, e alternativa a quella liberale. Come ebbe a precisare nel suo scritto *Indirizzi e concetti sociali all’esordire del secolo XX*, i liberali propugnavano solo una *libertà giuridica nominale*, da essi assolutizzata, senza però affiancare ad essa quei presidi sociali atti a che gli individui, tutti gli individui, potessero godere di essa, integrandola “con molteplici altri valori” così da raggiungere la necessaria *libertà giuridica virtuale*, “consistente nella coscienza che in ognuno di noi essa può appunto esplicitarsi, passare da virtuale ad attuale, da potenziale a reale”; passaggio possibile solo in un idoneo ambiente sociale²¹⁰. Rispetto alle deviazioni un certo margine di tolleranza veniva riconosciuto “ma non in termini di arbitrio personale, bensì nella mediazione del magistero della Chiesa, sia esso esplicito o anche solo implicito”, sempre in un’ottica di conciliazione tra l’agire civile e l’ordine morale vista come il solo modo di tutelare le classi più deboli²¹¹. Anche in questo caso, la tensione religiosa di Toniolo lo spingeva a ricercare una risoluzione a questioni di rilevanza sociale mediante una concezione finalistica dell’esistenza individuale, e anche collettiva, che lo portava a trascurare gli elementi più squisitamente legati alla realtà socioeconomica presa in esame. In questa alternativa democratica al liberalismo e al socialismo nulla vi era degli odierni pesi e contrappesi o strumenti di lotta politica. L’alternativa nasceva piuttosto dalla esigenza di coniugare un certo popolarismo, limitato ad una fumosa attenzione per il popolo minuto, con talune

²⁰⁹ Ivi, p.368.

²¹⁰ F. Todescan, *Toniolo e il problema della democrazia*, p.39.

²¹¹ P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo*, pp.59-60.

istanze di riforme sociali. Era una democrazia che sorgeva dal rifiuto della condizione sociale data, di 'oppressione' della Chiesa e dei cristiani, e che per ottenere il ribaltamento di questa condizione postulava la fondamentale importanza di un ritorno al *popolo*, identificato nell'insieme di tutte le classi sociali, più in generale dei credenti, non quindi con la sola classe lavoratrice. Toniolo, dunque, tra le alternative dell'individualismo borghese e del materialismo storico, "opta per il primato dei fini etico-sociali rispetto a quelli politici e della società civile rispetto allo Stato"²¹². La democrazia politica altro non era che una conseguenza di una precedente democrazia instauratasi in campo sociale, economico e giuridico; non viceversa. Questa subordinazione del politico al sociale, oltre che frutto di considerazioni legate alla realtà del cattolicesimo italiano post-Risorgimentale, era propedeutica all'accettazione della democrazia da parte dei cattolici, mediante la distinzione tra fini e mezzi della democrazia operata da Toniolo. Quindi, in definitiva, la libertà tonoliana intesa altro non era che una ripresa della concezione neotomistica che la identificava meramente come "la libertà dell'uomo di essere uomo, e della persona di realizzare compiutamente se stessa, le sue potenzialità"²¹³.

In conclusione, si sottolinea che la distinzione tra sociale e politico era un ulteriore elemento che differenziava Giuseppe Toniolo rispetto all'idealismo hegeliano, in cui il momento sociale era visto come diverso dal momento politico, che però poi lo riassorbiva. In altre parole, l'ambito della famiglia (tesi) e della società civile (antitesi), erano destinate ad essere riassorbite dallo Stato (sintesi). Si trattava di una visione inaccettabile per Toniolo, che vi ravvisava i germi di un possibile Stato etico, e alla quale contrapponeva, invece, una primazia morale della società in quanto preesistente allo Stato e la conseguente relativizzazione del politico ad un ruolo strumentale²¹⁴. Quest'ultimo aspetto del pensiero tonoliano, rispettoso delle prerogative della società civile rispetto a quella statale, appare altresì una delle poche riflessioni ancora attuali del contributo intellettuale del pensatore cattolico. Ancora oggi, infatti, appare di qualche urgenza interrogarsi sulla moralità delle scelte politiche, sulla vicinanza (anche territoriale) delle istituzioni politiche ai cittadini, sulla necessità di valorizzare le risorse e i talenti del tessuto sociale aprendo la classe dirigente alla società civile, sulla possibilità per la borghesia italiana di farsi carico (senza paternalismi) di un illuminato slancio a favore del progresso sociale, infine, sui rapporti tra lo Stato e gli individui alla luce del declino dei corpi intermedi.

²¹² P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, p.180.

²¹³ Ivi, p.177.

²¹⁴ F. Todescan, *Toniolo e il problema della democrazia*, p.40.

Capitolo IV

Gli elementi fondamentali della democrazia tonoliana

In questo capitolo prenderò in esame quattro nuclei o idee-guida sulla democrazia cristiana per come è formulata da Toniolo. Si inizierà approfondendo il rapporto tra lo Stato, la società e la Chiesa; si passerà poi al suo modello corporativo; successivamente alla visione economica del professore trevigiano; ed infine il rapporto tra scienza e fede cristiana. La trattazione non ha alcuna pretesa di esaustività, ed ambisce solamente ad introdurre il lettore ai citati aspetti del pensiero tonoliano senza i quali la comprensione della concezione democratica dell'autore risulterebbe deficitaria.

4.1 Società, Stato e Chiesa: una complementarità necessaria

Più volte nel corso di questo elaborato ci si è riferiti al concetto di ordine sociale cristiano, senza tuttavia esplicitarne i componenti e la natura. Al fine di comprendere il rapporto esistente tra l'istituzione ecclesiastica, l'apparato statale e la società tutta appare qui indispensabile dare conto più compiutamente di cosa intendesse Toniolo parlando di ordine sociale cristiano. Non è qui possibile operare un'analisi totale della sociologia di Toniolo, si cercherà però di spiegare i due parametri fondamentali di essa, il carattere "etico-finalistico dell'ordine sociale" e la natura organica della società²¹⁵. Il primo elemento occorre a Toniolo per delineare un'alternativa al positivismo sociologico. La società per Toniolo era, prima che un ordine fisico, fatto di strutture ed enti sociali, un ordine morale sorto dalla natura stessa dell'individuo, che percepiva l'obbligo di stare con i suoi simili. Un ordine naturale, quindi, non imposto esternamente all'individuo, ma visto in aderenza ai progetti ed alle norme stabilite da Dio. Come già accennato precedentemente, il fine ultimo della società veniva indicato da Toniolo col termine *civiltà*, intesa come "la partecipazione nel più alto grado possibile della società umana al bene essenzialmente morale, coordinato a quello supremo ultramondano, in cui è perfezione e felicità, nonché ai beni subordinati che lo preparano e lo avvalorano"²¹⁶. In altre parole, non vi era civiltà se la soddisfazione dei beni materiali non veniva subordinata al conseguimento di quelli spirituali, ovviamente superiori. Il maggiore o minore grado di *incivilimento* si sarebbe, infatti, misurato in relazione ai beni di ordine soprannaturale. Quindi, 'l'anima' della società era costituita dal suo fondamento etico e dal *telos* soprannaturale.

Ma la società era anche 'corpo', un sistema organico, e tale organicità era indispensabile al docente veneto per contrastare i mali dell'individualismo e del determinismo²¹⁷. Gli istituti fondamentali di questo 'corpo' sociale si articolavano in istituti sociali privati, istituti sociali civili e istituti sociali giuridici. Tra i primi si citava l'Uomo,

²¹⁵ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.147-148.

²¹⁶ G. Toniolo, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Vol. I, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949, p.22.

²¹⁷ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.150.

dotato di una insopprimibile dignità, fornita dall'essere stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza, e a cui era affidato il compito di redimersi anelando ai beni celesti; poi la Famiglia, in quanto cellula fondamentale della società, fondata sul sacramento indissolubile del matrimonio (sotto esclusiva giurisdizione ecclesiastica), avente come scopo la procreazione e l'educazione della prole. La proprietà privata, diritto sancito da Dio col solo limite di esercitarla a beneficio della collettività e di non lasciarla infruttuosa, stava tra come un ponte verso gli istituti sociali civili, poggiati sul "piedistallo individuo-famiglia-proprietà", tra cui si annoveravano le associazioni di classe e territoriali. Le prime avevano lo scopo di compattare coloro che avevano interessi e obiettivi affini nei vari ambiti economici, le seconde rappresentavano il vantaggio per i cittadini di un medesimo territorio del riunirsi per far valere le ragioni del suolo abitato. La unione, gerarchicamente orientata, di tutte le classi sociali costituiva la Nazione, per come intesa da Toniolo. Gli istituti sociali e giuridici, terzo livello dell'ordine sociale di Toniolo, erano la Chiesa e lo Stato²¹⁸. La specificità di Toniolo stava proprio nella subordinazione del 'corpo' sociale organico all' 'anima' sociale data dai fini etici. Con ciò si affermava che gli organi sociali non erano frutto né di istanze volontaristiche né biologiche, ma di una norma morale saldante la struttura dell'ordine sociale con il suo fulcro, la dignità umana. Proprio in virtù di questo carattere etico gli organi sociali potevano rivendicare una loro intangibilità rispetto all'azione dello Stato, in quanto livelli originari ed autonomi del vivere civile. Toniolo, in definitiva, vedeva nella "statolatria" il grande male delle dottrine moderne: il modello panteistico che in una "forza irresistibile travolgeva tutto nel meccanismo artificiale degli ordinamenti pubblici, e sotto di esso ogni cellula vitale umana rimaneva atrofizzata, ogni espansione sociale compressa"²¹⁹. Quella di Toniolo era invece una società che nasceva dal basso, per naturale estensione della individualità, creando una gerarchia di classi tra loro coordinate e complementari²²⁰. Una società dunque concepita "non già come un insieme di individui accostati fra di loro ed allivellati (giusta un concetto della società che si disse atomistico), bensì come un sistema di gruppi naturali e storici, gerarchicamente [...] coordinati ad unità"²²¹. Un individuo atomizzato, infatti, si getterebbe tra le braccia del potente di turno, sarebbe indifeso contro l'arbitrio statale: un soggetto inserito in una società organicamente coesa sarebbe invece stato maggiormente garantito nella propria libertà e dignità.

Veniamo ora allo Stato. Per Toniolo esso non era altro che un'entità politico-giuridica nella quale "l'autorità sovrana divina, che domina con legge eterna su tutta l'umanità" diveniva "autorità imperante umana sopra i cittadini di singoli territori; i doveri morali e la facoltà di diritto naturale diventano obbligazioni e diritti positivi"²²². Dalla lettura delle encicliche di Leone XIII, il docente veneto aveva tratto come fine dello Stato, ed esclusiva ragione dell'esistenza del potere politico, la conservazione del bene comune. Lo Stato,

²¹⁸ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, pp.204-206.

²¹⁹ G. Toniolo, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Vol. II, p.71.

²²⁰ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.151.

²²¹ G. Toniolo, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Vol. I, p.81.

²²² G. Toniolo, *Trattato di economia sociale*, Vol. I, Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1915, p.178.

quindi, non giustificava da se stesso la propria esistenza, ma essa veniva rinviata ad un ruolo strumentale di conservazione esterna dell'ordine sociale spontaneamente creato dalla individualità personale. Si trattava di un approccio alternativo sia alla divinizzazione dell'individuo operata dal liberalismo, sia alla divinizzazione dello Stato promossa dai socialisti. Per Toniolo lo Stato non poteva avere un fine indipendente dagli individui, diversamente sarebbero stati quest'ultimi a diventare uno strumento dello Stato, perdendo la propria autonomia e riducendosi ad una mera propaggine dell'azione statale²²³. Il fine dello Stato, quindi, se certamente tendeva al bene comune, avrebbe anche dovuto accordarsi con gli scopi universali e perenni dell'incivilimento, quindi in definitiva con la Chiesa, onde evitare una visione limitatamente (e pericolosamente) nazionale del bene comune.

Se questo era il fine dello Stato, quali ne erano i caratteri? Lo Stato era una "società morale" in quanto costituito da soggetti eticamente rivolti al conseguimento dei beni celesti; ma era altresì una "società necessaria" per conseguire il perfezionamento umano nell'ambito sociale; si trattava, infine, di una "società integrante o complementare" della società civile²²⁴. La dimensione politica era dunque vista come complementare, distinta e al servizio della dimensione sociale, e non viceversa. Questo punto della filosofia politica di Toniolo appare comprensibile solo alla luce della sua concezione della socialità umana, che si evolveva in tre forme: la familiare, la politica e la religiosa. La prima dava vita alla continuazione della specie; la seconda suppliva alle mancanze della prima implementando l'ordine sociale; la terza era volta al soddisfacimento della tensione religiosa presente in tutti gli esseri umani. Il progresso della civiltà avrebbe dato forma ad ulteriori e svariate forme di socialità, oltre a quelle citate. In questo senso, appare possibile rilevare come l'ordine politico non esauriva *tutto* l'ordine, ma solo un aspetto di esso e della società. Quindi, ribadendo il principio di complementarità, il docente veneto respinge l'idea che spetti direttamente all'organismo politico di attendere legiferando a tutta l'indefinita evoluzione della civiltà: lo Stato "si dovrebbe restringere, sotto pena di catastrofiche degenerazioni, nell'ambito determinato e limitato che denominiamo politico"²²⁵.

Veniamo ora più nel dettaglio delle mansioni e del ruolo che Toniolo attribuiva allo Stato. In primo luogo, la funzione *giuridica*. Essa si tripartiva in una prima forma *giuridico-costituente*, "con cui si ricollegano ad unità gli enti e i mezzi sociali a servizio della sovranità stessa e per i suoi fini", ad esempio organizzare la burocrazia, l'esercito, la compagine governativa, o ancora la finanza pubblica²²⁶; una seconda forma, *giuridico-tutrice*, era atta a "riconoscere e assicurare la integrità e il libero svolgimento di tutti gli enti (persone ed istituti umano-sociali) e delle loro facoltà"; infine, una forma *giuridico-unificatrice* aveva il compito di dirigere e coordinare le prime due al bene comune. La seconda funzione dello Stato era quella *sociale-civile* con lo scopo di convogliare il progresso umano nella società

²²³ A. Brucculeri, *Giuseppe Toniolo. Il profilo intellettuale e morale. Il pensiero politico. Il pensiero economico*, Edizioni «La Civiltà Cattolica», Roma, 1958, p.39.

²²⁴ Ivi, p.41.

²²⁵ Ivi, p.42.

²²⁶ G. Toniolo, *Introduzione al Trattato di Economia sociale*, in Toniolo. *Un economista per la democrazia*, p.152.

verso i fini e i mezzi della civiltà. Da questo discendevano il potere legislativo, il potere esecutivo, qui inteso come azione coercitiva verso i trasgressori delle norme, ed un potere amministrativo riguardante l'ambito che noi oggi chiameremmo del *welfare*. Al fine ultimo del bene comune, lo Stato avrebbe dovuto quindi provvedere "con mezzi suoi propri esterni e coercibili, e salvo (avvertasi bene) che vi provveda talora immediatamente, tal'altra mediatamente". Da questi presupposti, l'intellettuale trevigiano traeva le sue conclusioni economiche: lo Stato avrebbe dunque informato tutti "i rapporti sociali esteriori" dell'ordine politico, e perciò avrebbe esercitato una certa influenza anche "sulla vita interiore spirituale (la cultura, l'educazione dell'animo, ecc.)". Per tali motivi

Deve dirsi: - che senza lo Stato la vita economica rimarrebbe incerta, caduca, entomata in difetto; - che lo sviluppo normale di questa segue la retta esplicitazione delle funzioni di quello; - e che viceversa ogni errato concetto sulla natura e sui fini dello Stato medesimo, o qualunque scorretta azione di esso, deve ripercuotersi sinistramente sulla economia dei popoli²²⁷.

Si trattava di considerazioni che evidentemente lo distanziavano dai fautori del socialismo e del liberalismo.

Lo Stato aveva la funzione essenziale di garantire la sicurezza ("senza di ciò lo Stato non avrebbe ragion d'essere") e l'assorbimento di energie in eccesso dalla società civile sia in termini di "lavoro materiale" sia in termini di risorse finanziarie; al bene comune esso contribuiva anche indirettamente, mediante il riconoscimento e la difesa di quegli elementi dell'ordine sociale che gli preesistevano. Tali elementi, come già altrove ricordato, non erano infatti nella disponibilità dell'azione statale. Lo Stato, infatti,

non può disconoscere, alterare, distruggere ciò che esso non ha creato, né colla legge giuridica contraddire la legge morale da cui la società e lo Stato stesso derivano. Così l'ordine stesso economico nei suoi fattori ed istituti normali, mentre reclama l'intervento della legge a proteggerlo, rimane pianamente inviolabile nella sua essenza di fronte allo Stato. Gli abusi in proposito troppo frequenti nella storia sono stati la conseguenza dell'oblio di questo principio; e ancora oggi il programma del socialismo di Stato poggia sopra la violazione di esso²²⁸.

Si trattava qui di mettere la società civile al riparo dall'arbitrio statale, marcando ancora una volta la distanza con i socialisti. Da questi assunti discendeva anche il riconoscimento del diritto alla libertà e all'autonomia personale come diritti derivati dall'essere enti morali aventi fini propri. Anche gli enti collettivi, come "le classi, le associazioni permanenti, la proprietà collettiva, le istituzioni di pubblica utilità", erano altresì sotto la tutela statale. Si trattava di istituti fondamentali per la visione tonoliana, opposta alla tendenza della Rivoluzione francese di rimuovere ogni corpo intermedio frapposto tra lo Stato e l'individuo. Altra grande mansione dello Stato, stavolta "secondaria ed accidentale", era quella di coadiuvare e integrare gli individui nel perseguimento dei loro fini morali per il raggiungimento dei quali era comunque prescritto uno sforzo principalmente individuale²²⁹.

²²⁷ Ivi, p.153.

²²⁸ Ivi, p.155.

²²⁹ Ivi, p.158.

Veniamo ora alle modalità di intervento statale in economia. Esso poteva dirsi legittimo solo ed esclusivamente se si presentavano queste tre eventualità: 1. "Difetto di iniziativa", cioè quando un determinato ambito economico non presentava attrattività per il mercato 2. "Difetto di continuità", nel caso in cui un'azienda garantisse un servizio solo quando era lucroso 3. "Per difetto della necessaria uniformità ed armonia", come nei casi in cui si rendeva necessario porre dei criteri comuni per la costruzione di un'opera pubblica senza lasciare piena discrezione ai privati. In tutti e tre i casi, precisava Toniolo, l'intervento avrebbe dovuto avere carattere suppletivo e diversi gradi di intensità "in ragione inversa dell'azione spontanea sociale"²³⁰. In altri termini, la maggiore o minore estensione dell'intervento statale sarebbe variato al variare della società: un potere che potremmo definire "a fisarmonica", dai contorni mai del tutto definiti, suscettibile di adattamento alla condizione data.

Toniolo si dedicava altresì a delineare con esattezza i limiti dello Stato, il perimetro non violabile nell'espletarsi del suo agire. I poteri legittimi dello Stato trovavano una loro giustificazione esclusiva nel bene comune. La sua azione poteva dunque determinarsi in taluni casi alla "totalità dell'essere sociale" (come, ad esempio, nell'ambito della difesa o del commercio estero), oppure ad una parte soltanto della società (come nel caso dell'istruzione); o ancora, infine, "riguarda esclusivamente un gruppo sociale particolare" (come la legislazione operaia)²³¹. Ma ciò che premeva a Toniolo sottolineare era che rimaneva

insuperabile il limite assoluto dell'azione dei poteri pubblici (colle leggi e colle provvidenze loro) segnato dal bene generale. Lo Stato non entra nell'ambito del bene privato, cioè entro i confini sacri della vita individua e familiare, fino a che questa in nessuna maniera si ripercuota sul bene comune. Qui lo Stato non ha che a riconoscere, rispettare, tutelare questa cittadella della libertà personale, che è pure la cellula prima vitale dell'economia [...]. Perciò ogni legge positiva di Stato, che sia manifestamente contraria alla legge etica, razionale, divina (e quindi al giure naturale), da cui il diritto trae la sua ragione di essere come mezzo per assicurare il bene morale nel civile consorzio, è intrinsecamente nulla. Questo limite supremo salva la integrità delle energie prime [...] e se esso è valicato, il diritto degenera in tirannia, distruggendo in radice la stessa vita economica²³².

Ma il massimo limite all'azione dello Stato lo ravvisava nella Chiesa: "Tutto il buono di ieri, di oggi, di domani è nel cristianesimo [...] il pensiero cristiano è l'essenza della civiltà, qualunque vera civiltà"²³³. Se la società presentava un fondamento etico, naturale conseguenza era l'intrecciarsi di essa ai destini del cristianesimo e dell'etica da questo promossa. Inoltre, Toniolo individuava non solo un fondamento ma anche un fine etico alla società e questo costituiva un secondo legame indissolubile con la Chiesa. In tal senso, "la finalizzazione cristologica del mondo implica la finalizzazione ecclesiologica dell'ordine sociale"²³⁴. La Chiesa era dunque sia la base della civiltà, in quanto unica in grado di

²³⁰ Ivi, p.160.

²³¹ Ivi, pp.161-162.

²³² Ivi, pp.162-163.

²³³ G. Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, Vol. II, p.307.

²³⁴ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.155.

armonizzare l'incivilimento delle varie nazioni in un progresso universale dell'umanità tutta verso i beni ultraterreni, sia organo generatore della società, in quanto senza di essa non si sarebbe potuto parlare di 'vera' società, ma solo di panteismo di Stato come per i pagani. La Chiesa e il Papato ponevano lo Stato al servizio della persona e della società, non il contrario. La Chiesa, inoltre, in quanto *corpo mistico di Cristo* rappresentava un modello di ordine sociale al quale conformarsi.

Lo Stato si trovava così limitato da due confini ben precisi "l'uno in basso, ed è l'autonomia interiore morale dell'uomo individuo, protetta e consacrata dalla religione; e l'altro in alto, la presenza e l'autorità della Chiesa, che si professa suprema custode e vindice dei fini dell'incivilimento"²³⁵. Non solo, la Chiesa romana "come fu riconosciuta autrice dell'ordine sociale, così deve proclamarsi non soltanto fautrice, ma creatrice della vera democrazia!"²³⁶. Infatti, come si è segnalato precedentemente, Toniolo sovrapponeva il termine democrazia a quello di ordine sociale cristiano, vedendovi il formidabile strumento di sostegno ai poveri di cui il suo tempo necessitava, e considerava Chiesa, Stato e società come complementari. Si noti qui la differenza dal pensiero liberale per il quale la Chiesa appariva come un organo incidentale, accessorio per la società, la cui azione andava relegata all'ambito del culto privato: nella sociologia tonoliana, essa veniva invece posta al centro del tessuto sociale, come il 'cuore pulsante'. L'idea di Chiesa che Toniolo aveva in mente non era certamente quella di una istituzione relegata all'ambito strettamente religioso ma che piuttosto si protendeva verso l'agire sociale. Rifacendosi al tradizionale schema della *potestas indirecta*, indicava tre ambiti in cui la Chiesa intersecava il politico. In primo luogo, la politica internazionale: era urgente che il papa riprendesse la sua posizione di supremo moderatore della cristianità. Un'idea, questa, sorta nel docente veneto sia per la profonda ammirazione nutrita nei confronti dell'opera diplomatica di Leone XIII, sia di fronte alla catastrofe della Grande Guerra, interpretata come una punizione divina per la disobbedienza degli uomini. In secondo luogo, nei rapporti Stato-Chiesa quest'ultima avrebbe consacrato l'autorità dello Stato:

la Chiesa, infatti, rappresentante della autorità divina, fonte remota di quella umana, adempie storicamente ad un ufficio di consacrazione e di limitazione insieme dei poteri dello Stato, affinché coadiuvassero, senza trascendere, la legge morale cui è connesso l'ordine umano-civile. Essa fu così alternamente custode di autorità e di libertà²³⁷.

Prima il giusnaturalismo, poi il laicismo e l'idealismo hegeliano avevano attentato all'armonia, al coordinamento, tra la Chiesa e la società; di fronte all'impotenza dello Stato moderno nei confronti della crisi sociale spettava però alla Chiesa, ed ecco il terzo ambito di intersezione tra Chiesa e politica, agire socialmente per supplire le lacune dello Stato in modo simile a quanto aveva fatto nell'alto medioevo davanti all'implosione dell'Impero Romano d'Occidente²³⁸. L'agire sociale della Chiesa avrebbe dovuto essere incarnato sia dai

²³⁵ G. Toniolo, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Vol. II, p.445.

²³⁶ G. Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, Vol. I, p.50.

²³⁷ G. Toniolo, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Vol. II, p.180.

²³⁸ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.167.

laici, sotto la direzione della gerarchia, sia dal clero stesso, che certo non avrebbe potuto rimanere inerte davanti alle misere condizioni dei disagiati. Chiosava Toniolo:

ripugna ugualmente ai cattolici immaginare il clero alla testa delle turbe tumultuanti che rinfocoli le ire di parte, e pensare al clero che si ritragga inattivo e silente dinanzi ad un problema che tocca la giustizia e la carità, o che non s'interponga paciere nel conflitto che minaccia, o, se questo è scoppiato, non propugni amorevolmente la parte dei deboli dinanzi ai forti²³⁹.

In conclusione, vale la pena dedicare qualche accenno al rapporto tra Stato e libertà in Toniolo, anche alla luce della scarsa attenzione che il tema ha ricevuto in sede storiografica. Egli scrisse le sue pagine sullo Stato sul finire dell'età umbertina e il suo intento prioritario era opporsi al socialismo e al liberalismo, servendosi a tale scopo, ancora una volta, delle riflessioni cattoliche maturate in area mitteleuropea. La concezione di Stato che emerge dall'opera tonoliana appare indiscutibilmente polemica con l'approccio liberale: infatti in essa lo Stato non era limitato alla conservazione della sicurezza (intesa come incolumità personale o quiete pubblica), bensì veniva posto a difesa dell'ordine sociale spontaneo. Ciò anche in forza del fatto che la potestà politica, in quanto derivata dalla potestà divina, come quest'ultima avrebbe dovuto volgersi in favore del bene comune²⁴⁰. Porre il bene comune come fine dello Stato lo preservava altresì da ogni inflessione totalitaria, risultando esso *etico* in quanto costituito da cittadini moralmente ispirati, *necessario* per l'implementazione del perfezionamento sociale, ma *non- assoluto*, in quanto in relazione con gli altri enti sociali che gli preesistono e di cui non può disporre.

La convivenza civile, è utile ribadirlo, non era vista da Toniolo come frutto di un contratto o, peggio, di una coercizione, ma come il frutto della libera propensione alla socialità propria di ciascun individuo. Vi era in Toniolo una insopprimibile fede antropologica nel fatto che la libertà dell'uomo di "realizzare compiutamente le proprie potenzialità", si ponesse al di fuori di ogni possibile determinismo meccanicistico²⁴¹. Se, come già detto, la libertà per Toniolo era da intendersi come perseguimento del fine divino, allora era anche collegata alla presenza di una legge morale *oggettiva*, facente da baluardo contro ogni eventuale forma di totalitarismo. Si trattava dunque di una libertà intesa come "tensione verso l'affrancamento dell'umana natura da quel pesante fardello di limiti, storici e metastorici, che ne intralciano la socialità"²⁴².

In conclusione, è utile tornare sul primato della società civile emergente dalla sociologia di Giuseppe Toniolo. Essa, infatti, veniva descritta come autonoma, irriducibile e dotata di una dignità propria e rilevante rispetto allo Stato. Ne conseguiva un principio di sussidiarietà poggiante sul pregio divino della persona umana (in quanto opera di Dio fatta a Sua immagine) e della Chiesa, creazione e retaggio di Dio. In questo senso si comprende come per Toniolo la società prendeva valore dalla persona e non viceversa (come in Hegel). La società era nata, infatti, dalla persona, sviluppandosi in complessità crescente dalla

²³⁹ G. Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, Vol. I, pp.83-84.

²⁴⁰ F. Todescan, *Toniolo e il problema della democrazia*, pp.19-20.

²⁴¹ Ivi, p.22.

²⁴² Ivi, p.23.

famiglia, ai gruppi sociali, sino allo Stato, che quindi non era solo sussidiario ma anche complementare alla persona e alla società. Non solo: constatato il valore mistico della Chiesa, lo Stato doveva spontaneamente sottomettersi ad essa, tesi tanto improbabile nel periodo storico di Toniolo, quanto pericolosa per le inevitabili derive autoritarie, da regime confessionale, che ciò sembrerebbe sottendere in coerenza con il mancato riconoscimento del pluralismo culturale e religioso, tipico del pensatore trevigiano.

4.2. Il corporativismo

La democrazia cristiana per Toniolo avrebbe potuto prendere forma solo costituendosi come una *democrazia corporativa*, facendo risorgere l'istituto corporativo medievale e adattandolo alla realtà dei tempi. Infatti, accanto alla libertà individuale, nelle forme e modalità descritte precedentemente, il programma del docente veneto promuoveva "l'autonomia organizzata delle classi sociali"²⁴³. Per questi motivi si richiedeva

che si ridesti nelle popolazioni la coscienza di classe, cioè il concetto e il sentimento della esistenza, della funzione, dei doveri e delle virtù sociali proprie dei vari ceti sociali; che lo Stato ne rispetti, agevoli e promuova la ricostruzione naturale, e ne riconosca e garantisca la personalità giuridica [...] che lo Stato stesso conceda alle corporazioni la dovuta autonomia per la gestione, difesa e sviluppo degli interessi morali, civili, materiali delle classi rispettive²⁴⁴.

Si trattava di una adesione convinta ad un modello di stato corporativo, che al culmine del suo sviluppo poteva prevedere che una delle Camere venisse composta dai rappresentanti delle corporazioni, unica autentica forma di rappresentanza per Toniolo²⁴⁵.

Il pontificato di Leone XIII rappresentò un deciso impulso alla realizzazione di enti corporativi, e ad esso è utile fare qualche riferimento per la già più volte richiamata consonanza di intenti con Toniolo. Papa Pecci fin dall'inizio del suo magistero indentificò, anche in talune encicliche, proprio nelle corporazioni lo strumento per ricostruire l'ordine sociale, mettendo parimenti l'accento sulla necessità di adattare alle nuove esigenze del XIX secolo. La società civile non poteva da sola supplire a tutte le necessità dell'Uomo, per raggiungere le quali, dunque, si imponeva il ricostituirsi di associazioni e raggruppamenti, che si sarebbero distinti dalla società civile per il fine perseguito: essi avrebbero infatti mirato al fine particolare dell'utilità dei soci, mentre la società mirava ad un fine universale, il bene comune. Le corporazioni dovevano essere il centro motore della riforma sociale, e nei confronti di esse lo Stato avrebbe avuto un ruolo sussidiario. Esse, infatti, "non vivono per grazia dello Stato, né esercitano una funzione da questo delegato. Sono delle forze autonome, che derivano la loro origine e la loro funzione del diritto naturale, anteriore al diritto positivo"²⁴⁶. L'approccio di Toniolo fu debitore, ancora una volta, delle linee di indirizzo formulate da papa Pecci. Per il professore trevigiano il corporativismo era un modello economico che appariva e scompariva ciclicamente dalla storia europea,

²⁴³ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.214.

²⁴⁴ G. Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, Vol. II, p.135.

²⁴⁵ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.215.

²⁴⁶ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, p.712.

rappresentando, tuttavia, un'espressione *normale* e non patologica della vita sociale. La sua attenzione, infatti, si connetteva strettamente all'analisi storica delle vicende europee, poiché "dalla riforma ad oggi [...] le corporazioni [...] in parte degenerate, in parte distrutte violentemente o legalmente, fecero luogo nel secolo XIX al predominio universale del proletariato", e occorre dunque "una resurrezione delle unioni professionali" come antidoto "al vizio dell'individualismo moderno"²⁴⁷. In tal senso tornava utile il caso fiorentino medievale, emblema della retta società cristiana imperniata su un sistema corporativo. L'esempio fiorentino fece trarre a Toniolo la conclusione che anche nell'Ottocento intorno alle corporazioni si giocasse "l'alternativa presente fra civiltà e imbarbarimento"²⁴⁸:

può affermarsi, che – né l'ordinamento corporativo dell'Arti in Firenze sarebbe pervenuto, per il suo sviluppo organico e per gli altissimi suoi uffici economici e soprattutto politici, a tal grado d'importanza che non ha riscontro nella storia di alcun altro Comune – né ancora la legislazione economica in essa sarebbe divenuta forse così copiosa e sapiente di diritto privato e pubblico, imprimendo tracce profonde e caratteristiche sulla vita del popolo, senza l'azione storica di quelle cause fondamentali da cui questi stessi istituti o provvedimenti furono figliati e poi costantemente avvalorati²⁴⁹.

Dal momento che per Toniolo nessuna società poteva prosperare in spregio all'ordine sociale cristiano e ai suoi elementi *normali*, una delle cause della crisi sociale era da ricercarsi anche nel declino delle corporazioni all'interno di un più ampio squilibrio tra istanze religiose e istanze economiche evidente nella società moderna.

All'interno del suo saggio *Provvedimenti sociali popolari*, l'autore ripercorreva la storia delle istituzioni corporative giungendo all'importante conclusione che i movimenti associazionistici e sindacali di fine Ottocento rappresentavano la mera "ricostruzione di quei vincoli associativi che l'individualismo rivoluzionario, e gli ordinamenti liberali da esso instaurati, avevano dissolto"²⁵⁰. La distinzione fondamentale con le vecchie corporazioni era piuttosto quello di essere formate da soli lavoratori, più che essere espressione di un mestiere: Toniolo pare cioè riferirsi indistintamente alle corporazioni come ai sindacati, quali sinonimi. Ambiguità giustificata dal fatto che non vi fosse stato ancora, nel momento in cui scriveva, un avallo esplicito della Chiesa alla costituzione di un sindacato "bianco". L'obiettivo di Toniolo era comunque di favorire nei lavoratori la formazione, e la solidarietà di classe anche in prospettiva di un autogoverno operaio. Questo avrebbe dovuto essere indipendente dalle classi superiori, così che l'intera classe operaia acquisisse non solo una propria identità cementata "dalla coscienza di solidarietà intorno ai

²⁴⁷ G. Toniolo, *Le Unioni professionali come farle sorgere e prosperare*, in *Il concetto cristiano di democrazia. I fondamenti di una società organica*, pp.121-122.

²⁴⁸ L. Cerasi, *Il corporativismo "normale"*, p.85.

²⁴⁹ G. Toniolo, *Dei remoti fattori della potenza economica di Firenze nel Medio-Evo*, Hoepli, Milano, 1882, pp.199-200.

²⁵⁰ L. Cerasi, *Il corporativismo "normale"*, p.86.

beni di interesse comune", ma anche mansioni delegate dallo Stato²⁵¹. Queste mansioni erano anzitutto di tipo giuridico, quali

la personalità giuridica, ossia la facoltà di stare in giudizio e di possedere un patrimonio; una giurisdizione, cioè la facoltà di sentenziare in certe cause speciali dell'arte; un potere legislativo disciplinare, di deliberare (subordinatamente alle leggi generali) e di applicare certi regolamenti per il miglior bene della produzione e della classe rispettiva²⁵².

Ma alle corporazioni erano riconosciute anche altre facoltà, come quella di costituire un proprio patrimonio quale riserva del popolo, o ancora la formazione ed il tirocinio degli operai, e specialmente la loro educazione alla fede cristiana: "di qui", infatti, "il nesso intimo fra le unioni professionali e la fede morale cristiana a cui debbono conformarsi"²⁵³. Il tutto con lo scopo di "informare, impregnare, saturare dell'idea e del succo vitale del Cattolicesimo tutti gli istituti e le manifestazioni della civiltà: *Instaurare omnia in Christo*"²⁵⁴. Si trattava di una levata di scudi di tutto il mondo cattolico a fronte dei mali moderni, che 'infettavano' anche e specialmente il mondo del lavoro.

Riguardo alle tappe di questo processo corporativo destinato a ricomporre l'unità organica della società, la visione teleologica non lascia dubbi a Toniolo. Le corporazioni avrebbero dapprima levato alla dignità di classe il proletariato; avrebbero poi ricostruito relazioni armoniche tra le classi sociali; infine, avrebbero ottenuto l'appoggio delle classi superiori. L'esito di questa lotta finale sarebbe stato determinato dalla inclinazione di questo sviluppo corporativo: socialista o cristiano²⁵⁵. Nessuna neutralità politica era dunque possibile in fatto di corporazioni. Si noti qui come il passaggio centrale fosse collocato nel recupero dell'armonia tra le classi, in opposizione alla filosofia socialista della lotta di classe quale sinonimo di progresso, destinata a favorire la violenza: per Toniolo il dissidio tra le classi sociali sarebbe stato superato non solo mediante le corporazioni, ma anche con il diffondersi dell'azionariato operaio, consentendo dunque la partecipazione agli utili aziendali da parte dei dipendenti²⁵⁶. Inoltre, come ulteriore passaggio verso l'instaurazione di commissioni miste di padroni e lavoratori, vertice di un auspicato coordinamento degli interessi delle classi ricomponente la frattura sociale operata nel lungo percorso storico avviato da Lutero, le classi superiori avrebbero dovuto unirsi in corporazioni simili ai "trust industriali americani, le leghe agrarie tedesche, i sindacati padronali francesi"²⁵⁷. "Non sindacati misti, dunque, ma commissioni miste permanenti con funzioni conciliative e arbitrali, poste alla sommità delle corporazioni autonome: era questa la risposta,

²⁵¹ G. Toniolo, *Le Unioni professionali nei loro principi informativi*, in *Il concetto cristiano di democrazia. I fondamenti di una società organica*, p.126.

²⁵² G. Toniolo, *L'ordinamento della classe operaia nelle corporazioni*, p.131.

²⁵³ G. Toniolo, *Le Unioni professionali come farle sorgere e prosperare*, p.124.

²⁵⁴ G. Toniolo, *Indirizzi e concetti sociali all'esordire del secolo XX*, in G. Are, *I cattolici e la questione sociale in Italia. 1894-1904*, Feltrinelli, Milano, 1963, p.370. Si noti che *Instaurare omnia in Christo* era anche il motto pontificio di papa Pio X.

²⁵⁵ G. Toniolo, *L'ordinamento della classe operaia nelle corporazioni*, p.136.

²⁵⁶ E. Guccione, *Cristianesimo sociale in Toniolo*, p.66.

²⁵⁷ L. Cerasi, *Il corporativismo "normale"*, p.89.

evidentemente compromissoria, di Toniolo alla questione dell'opportunità dei sindacati misti che attanagliava il movimento cattolico dell'epoca²⁵⁸.

Appare evidente la volontà di Toniolo di portare i rapporti tra capitale e lavoro dalla sfera della forza del più forte a quello del diritto, attribuendo, come abbiamo visto, personalità e facoltà giuridiche alle corporazioni. In questo quadro si inseriva anche la posizione dell'economista trevigiano in favore del contratto di lavoro collettivo. Istituto necessario e rivoluzionario, per Toniolo, in quanto rappresentante la duplice solidarietà, quella particolare e quella generale, nella compagine lavorativa, rompendo il monopolio del contratto di lavoro individuale. Di questo contratto sarebbe stata responsabile l'unione professionale (o corporazione), e anche da qui l'opportunità del riconoscimento per essa della personalità giuridica. Si trattava di un rifiuto di Toniolo della logica pancontrattualista del liberalismo, secondo la quale si può sempre dare l'ideale incontro di libere volontà²⁵⁹: si trattava di una visione ingenua, che egli respingeva sulla scia di una più ampia denuncia dei limiti dello Stato moderno, incapace di disciplinare la società²⁶⁰. Ultima tappa dello sviluppo corporativo della società era l'attribuzione alle corporazioni di funzioni sia giudiziarie, sia legislative, che amministrative, sull'esempio dei comuni medievali. Attraverso le corporazioni si sarebbe così espressa contemporaneamente la pluralità e la gerarchia della società organicamente ricostruita dalla democrazia cristiana: un pluralismo ravvisabile anche nella più volte richiamata libertà di costituire unioni professionali, che mai avrebbero dovuto diventare obbligatorie, pena la perdita del carattere e del valore della spontaneità²⁶¹.

In conclusione, sono ravvisabili significative differenze tra il corporativismo promosso da regimi autoritari, quali ad esempio il fascismo, e quello promosso dal docente veneto. Rispetto ai rapporti tra corporazioni e Stato, in primo luogo, nei totalitarismi non vi era spazio per enti autonomi, sottratti all'arbitrio statale in quanto originari frutti della cultura, dei valori e delle consuetudini sociali di un popolo; in secondo luogo, l'ordinamento corporativo tonoliano era spontaneo, dal basso, di soli lavoratori, quello dei regimi autoritari era imposto dall'alto e misto, in quanto luogo dove capitale e lavoro erano costretti a collaborare nell'interesse esclusivo dello Stato; in terzo luogo, mentre nei regimi non democratici si univano in corporazione delle categorie produttive (di settore), in Toniolo ad unirsi erano delle classi sociali. Relativamente al rapporto tra corporazioni e società politica, invece, occorre notare come in Toniolo le prime avessero il compito, almeno in teoria, di ristabilire l'equilibrio sociale, e con esso quello politico tra le classi sociali a vantaggio della classe minuta, mentre per i regimi non democratici esse rientravano in un più ampio progetto di società totalitaria informata dal partito politico al potere²⁶². Un tratto comune

²⁵⁸ Ivi, p.91.

²⁵⁹ G. Chiodi, *La funzione sociale del contratto: riflessioni di uno storico del diritto*. In *La funzione sociale del diritto privato tra XX e XXI secolo*, Roma Tre Press, Roma, 2017, pp.154-155.

²⁶⁰ L. Cerasi, *Il corporativismo "normale"*, pp.92-93.

²⁶¹ Ivi, p.101.

²⁶² A. Ardigò, *Toniolo: il primato della riforma sociale*, pp.44-45.

appare tuttavia ravvisabile: sia nel progetto tonoliano sia in quelli non democratici l'organizzazione economica di stampo corporativo era funzionale ad un progetto in fin dei conti *totalitario*, dichiaratamente teso, nel caso di Toniolo, a conformare ogni aspetto del vivere civile ai dettami e ai valori del cattolicesimo, a cui solo veniva riconosciuta dignità e bontà di dottrina.

4.3. Il fondamento etico dell'economia

Si tratta forse dell'argomento più ripreso e valorizzato dell'opera tonoliana, probabilmente perché uno dei pochi che presenta caratteri di viva attualità. Chi scrive è del parere che il tema di un indirizzo morale all'economia sia veramente una delle riflessioni più valide dell'intero contributo intellettuale dell'economista di Treviso, specie oggi che appare chiaro come, ben lungi dal moralizzarsi, l'azione dei vari attori economici abbia finito invece per influenzare la morale pubblica, con rapporti umani sempre più informati alle logiche tipiche dell'economia.

Toniolo partiva dalla premessa che ogni problema economico era in definitiva un problema umano, nel senso che una soluzione non avrebbe potuto darsi se non in relazione alla soluzione anche degli altri problemi della sfera umana, nei confronti dei quali, quindi, l'aspetto economico non poteva vantare alcuna egemonia. L'interdipendenza segnalata da Toniolo significava anche che nessuna soluzione ai problemi economici poteva darsi in spregio alla natura più intima dell'uomo. Partendo da questa fondamentale premessa, l'economista veneto intendeva riformare la visione allora (e anche oggi) imperante di un'economia *amorale* fondata su varie forme di determinismo. Egli, invece, riteneva che l'agire economico fosse determinato non dalla sola ricerca dell'utile, ma da una molteplicità di fattori, tra i quali spiccava la morale. Si trattava di una sconfessione senza ambiguità della visione antropologica dell' *homo oeconomicus*²⁶³. Proprio per il fatto che ogni attività economica era compiuta in fin dei conti da esseri umani, la scienza economica avrebbe dovuto tenere ben presente che l'oggetto dell'economia non erano le leggi delle cose ma le leggi delle persone, basate quindi sui bisogni e gli usi delle persone umane. L'economia andava dunque subordinata all'etica, dal momento che non esisteva un agire umano che potesse dirsi del tutto scevro da presupposti etici.

L'obiettivo di Toniolo non era tanto quello di una totale sottomissione dell'economia all'etica, bensì di ristabilire il principio per il quale esclusivamente la religione era titolata ad indicare i fini e all'economia spettava solo la ricerca dei mezzi atti a quei fini: fede ed economia, quindi, come ambiti non sovrapposti né sovrapponibili, ma distinti. Appare nuovamente di tutta evidenza come questa visione dell'economia come coordinata e subordinata alla morale, sotto la guida dei principi del neotomismo, fosse del tutto

²⁶³ F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, pp.679-680. Il concetto di *homo oeconomicus* venne introdotto da John Stuart Mill. Egli sosteneva che l'economista doveva osservare non la realtà concreta dell'ambiente socioculturale in cui l'essere umano agiva, ma solo le motivazioni economiche del suo agire. Tracciava così una concezione dell'essere umano basata sulla razionalità della sua azione volta a massimizzare benessere e ricchezza individuale.

inconciliabile, e di fatto alternativa, a quella dell'individualismo liberale²⁶⁴. La proposta tonoliana è da collocarsi, inoltre, all'interno di un più ampio movimento del mondo cattolico teso, in quegli stessi anni, a contrapporre un'economia politica cristiana ad una liberale e quindi anticristiana allora egemone²⁶⁵. Come sempre, la riflessione tonioliana si arricchiva di una giustificazione derivata dall'analisi storica. Toniolo, infatti, distingueva tra *capitalismo* ed *economia capitalistica*, inquadrando il problema più sotto l'aspetto sociologico che sotto quello dei rapporti di produzione. Ebbene, nell'*economia capitalistica*, condizione comune dei rapporti tra capitale e lavoro, l'uomo non rimaneva schiacciato dal capitale, ma anzi lo dominava piegandolo ai propri fini, e il possesso del capitale si estendeva a fasce sempre più ampie della popolazione. Questa era per Toniolo la corretta dinamica dell'economia capitalistica. Tuttavia, vi era anche una seconda concezione, denunciata come prevalente, secondo la quale quell'economia era uno strumento iniquo nelle mani della classe superiore a detrimento dei proletari, per cui l'economia capitalistica di fine Ottocento diventava una forma degenerata e patologica di una perfetta e temperata forma medievale di essa²⁶⁶. Proprio questa degenerazione, la cui causa veniva individuata nella primazia dell'economia sull'etica, aveva provocato il turbamento dell'ordine sociale cristiano, nel quale aveva trovato terreno fertile il socialismo. Per tali motivi, Toniolo proponeva essenzialmente il ripristino del ruolo direttivo dell'etica cattolica, e ciò ebbe una formulazione compiuta nel saggio denominato *Dell'elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche* del 1873. In esso l'autore polemizzava con gli economisti Smith e Ricardo, colpevoli di aver portato in auge l'idea del perseguimento esclusivo dell'utile in economia. Toniolo si dissociava da questo assunto asserendo che

l'interesse personale esercita una grande funzione nel magistero della vita individuale e collettiva tutta intera [...]. Ma da questo concetto che fa dell'interesse individuale uno degli impulsi massimi dell'umana operosità, all'affermarlo unico motore, era facile il passo; e la linea fu inavvertitamente trascorsa da tutti o pressoché gli economisti, i quali posero in quello il fondamento esclusivo della vita economica ed eressero sul medesimo intero l'edificio della scienza²⁶⁷.

L'autore riconosceva il proprio isolamento teorico, ma seguiva affermando come tali dottrine, nate in Inghilterra, una volta giunte sul continente si fossero fuse con la filosofia dei teorici della Rivoluzione francese, e "presupponendo troppo facilmente l'armonia spontanea del privato interesse col pubblico" avessero finito per porre "nell'utile privato l'unico movente, la norma e la sanzione dell'umano operare [...] trascurando la parte intima e morale" dell'azione economica²⁶⁸. Altra grave colpa di queste dottrine era stata l'aver esasperato l'egoismo ed il materialismo, già presenti nella società moderna, contribuendo ad inasprire il conflitto tra proprietari e proletari. Si proponeva, quindi, una visione

²⁶⁴ Ivi, p.684.

²⁶⁵ P. Barucci, *Il pensiero economico italiano durante il pontificato di Leone XIII*, in *I cattolici e lo stato liberale nell'età di Leone XIII*, Ist. Veneto di Scienze, Venezia, 2008, p.239.

²⁶⁶ P. Pecorari, *Alle origini dell'anticapitalismo cattolico*, pp.45-47.

²⁶⁷ G. Toniolo, *Dell'elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche*, in *Ketteler e Toniolo*, p.185.

²⁶⁸ Ivi, p.186.

alternativa, in cui al pur riconosciuto *utile* come motore dell'economia, si accostavano il *buono* e la *coscienza del dovere* come portati innati della natura umana, inevitabilmente sovraordinati alla ricerca dell'utile e del piacere materiale:

lo spirito religioso che, proponendo un fine superiore all'attività dell'uomo, ne informa il colore a tutte le manifestazioni, e niuna si sottrae ai suoi influssi; inoltre il sentimento dell'onesto e dell'equo che da quello promana; il culto del vero e del bello, che con questo ha comune fondamento; l'abito della temperanza, la virtù del sacrificio, ecc.: sentimenti tutti che hanno origine lume specialmente da rapporti d'ordine superiore. A questi si annodano: la coscienza della propria dignità morale, l'amore d'indipendenza e libertà personale, il sentimento d'onore, l'amor della gloria: impulsi che nell'individuo sopravanzano spesso quelli dell'interesse materiale²⁶⁹.

A sostegno della propria tesi Toniolo citava, ancora una volta, esperienze dell'epoca medievale, quali la bonifica delle paludi, l'opera amanuense dei monaci e le corporazioni artigianali, tutte attività e istituzioni nate non dalla sete di profitto ma dalla virtù cristiana e dalla valorizzazione del lavoro; per contro, criticava il buddismo come emblema di una errata filosofia religiosa, promuovente l'ozio, o l'etica statunitense, con la religione laica del guadagno, che causava grandi masse di diseredati. Si è nuovamente di fronte al rifiuto di Toniolo del pluralismo religioso, perché solo un cattolicesimo integrale poteva risollevare le masse popolari.

Quali erano gli altri impulsi ravvisati come motore dell'agire economico dell'essere umano, oltre alla ricerca dell'utile? Anzitutto la *socievolezza*, autentico grande antidoto all'egoismo, e che "ha per ufficio di trarre l'uomo fuori di sé e farlo vivere, per così esprimermi, nei propri simili [...] ond'è che l'efficacia di questo bisogno della socievolezza si può dire confondersi con tutto il processo dell'incivilimento"²⁷⁰. In secondo luogo, lo *spirito di famiglia*, "che uscendo dalla cerchia della convivenza domestica, vivifica e mantiene tutte le istituzioni sociali, che vi informano" cosicché era possibile affermare che "l'industria per tanti secoli visse e si nutrì delle virtù e tradizioni domestiche"²⁷¹. Toniolo rintracciava nel rilassamento dei costumi domestici uno dei fattori di declino della piccola industria. In terzo luogo, l'*amor di patria*, qui inteso, si badi bene, come attaccamento alla propria terra, al suolo natio: una patria locale, dunque, non nazionale, rinvenibile nel proprio villaggio, nella propria comunità di appartenenza. In quarto luogo, il *sentimento di nazionalità*, anche qui peculiarmente inteso sulla base di un concetto di *Nazione* che si riferiva, come già accennato, alla coscienza popolare del progetto divino ad essa destinato. In quinto luogo, la *solidarietà universale* alla base per l'autore anche della nascita del libero scambio. Infine, sfuggendo ad ogni astrattezza e ingenuità, venivano citati come impulsi all'agire economico "opinioni e sentimenti e pregiudizi e passioni che intessono la vita dell'intelletto e del cuore umano"²⁷². Quest'ultima, in particolare, è un'osservazione che va giustamente contro la visione di un Uomo spinto a valutare in maniera esclusivamente razionale i propri interessi: postulato liberale, questo, che l'esperienza quotidiana, potrebbe rapidamente smentire. Toniolo così

²⁶⁹ Ivi, p.187.

²⁷⁰ Ivi, pp.190-191. Si noti come il richiamo alla socievolezza accomuni Toniolo a Smith.

²⁷¹ *Ibid.*, p.191.

²⁷² Ivi, p.193.

argomentando arrivava a ribadire con forza che ritenere l'utilità individuale "l'unico principio dinamico della vita collettiva [...] è errore filosofico, errore di fatto, errore di metodo": necessario era dunque porre al centro l'idea che

l'uomo è la causa efficiente prima e massima delle leggi sociali ed economiche. E perciò l'uomo consociato produttore, distributore, consumatore della ricchezza è obbietto proprio dell'economia politica; la quale dee poggiare massimamente sulla cognizione di fatto della natura di lui, considerandolo nella sua essenza, nelle sue varietà e nel grado di civiltà cui è pervenuto [...] e ancora con tutte le sue inseparabili imperfezioni²⁷³.

Considerazioni in cui Toniolo richiamava gli scienziati economici a confrontarsi con l'Uomo per quale esso è e non *dovrebbe essere*, facendo esercizio di realismo. La legge morale, comunque, era per l'economista un fattore estrinseco posto a condizione "al regolare svolgimento dei fenomeni economici" a cui, però, facevano specchio anche altri fattori intrinseci, quali i "bisogni etico-psicologici" i quali segnavano l'umano agire "inseparabilmente in tutte le manifestazioni della nostra operosità individuale e collettiva"²⁷⁴. Per tali motivi affermava che "l'analisi dell'uomo è come il vestibolo della scienza economica, e la considerazione del duplice movente dell'utile personale e del sentimento del buono, è guida fedele alle loro ricerche"²⁷⁵.

In conclusione, l'accoglienza tra indifferente ed ostile alle proposte di Toniolo va sottolineata, a maggior ragione visto che la riflessione economica era l'ambito in cui l'intellettuale di estrazione cattolica si sentiva maggiormente a suo agio. Perché il nome di Toniolo non compare quasi mai nei manuali di storia del pensiero economico? Anzitutto, per il fatto che egli poneva al centro della sua proposta economica la categoria del valore. Com'è noto, nel momento in cui Toniolo scriveva si era in piena ascesa del positivismo economico, il quale negava che qualunque scienza (quindi anche quella economica) avesse da confrontarsi con l'etica e il suo eventuale giudizio: una dottrina era tanto più scientifica quanto meno si appellava a dei presupposti teorici o filosofici. Per Toniolo, invece, nessuno scienziato poteva dirsi neutrale, se non altro perché la sua analisi avrebbe potuto influenzare in un senso o nell'altro gli attori politici o economici²⁷⁶. In secondo luogo, il rifiuto generale delle tesi di Toniolo si può attribuire al suo, più volte citato, rifiuto dell'*homo oeconomicus*, che proprio negli anni tra 1871 e il 1873 era assunto a paradigma dominante dalla rivoluzione marginalista, che seguiva uno schema interpretativo in linea con "una economia dell'abbondanza, del piacere, dei primi consumi opulenti", quale quella di fine Ottocento: la centralità del consumatore²⁷⁷. Tale *homo oeconomicus* postulava due tratti fondamentali: autointeresse e individualismo, entrambi, come si è visto, ampiamente rigettati dall'economista trevigiano. Egli, infatti, rigettava questa *metafisica dell'utile*²⁷⁸, denunciando

²⁷³ Ivi, p.194.

²⁷⁴ Ivi, p.197.

²⁷⁵ Ivi, p.198.

²⁷⁶ L. Bruni, P. Santori, S. Zamagni, *Lezioni di storia del pensiero economico. Un percorso dall'antichità al Novecento*, Città Nuova, Roma, 2021, pp.370-371. (L'intervallo si riferisce al Formato Kindle del libro).

²⁷⁷ P. Barucci, *Il pensiero economico italiano durante il pontificato di Leone XIII*, p.230.

²⁷⁸ Ivi, p.241.

il paradosso insito nella concezione antropologica conseguente, che da una parte si proponeva come oggettiva e dall'altra postulava due valori tutt'altro che oggettivi. Infine, un'ultima spiegazione possibile è che Toniolo comprese prima di altri che l'economia di mercato (il *genus*) non era una sola ma ne esistevano diverse forme e declinazioni (*species*), contro le sentenze fin troppo nette dei liberali e dei socialisti: per tali motivi un altro modello economico era possibile e il mercato poteva essere umanizzato²⁷⁹.

4.4. “Se dunque vogliamo far cristiana la società, dobbiamo innanzi far cristiana la scienza”²⁸⁰: Scienza e Fede, un rapporto asimmetrico.

Durante il XIX secolo, l'emergere prepotente in Europa del pensiero scientifico e la fiducia in esso quale strumento di progresso per l'umanità, incarnata dal positivismo, indusse la Chiesa cattolica a cercare di formulare una reazione ad un mutamento culturale percepito (e in parte certamente lo era) come ostile. La Chiesa, e la religione, erano infatti accusate da tanta parte del pensiero positivista di promuovere istanze passatiste, oscurantiste: equiparando spesso la fede in un Dio ad una superstizione, il positivismo rinfocolava una contrapposizione, o per meglio dire una diffidenza reciproca, tra cultura cattolica e cultura scientifica che risaliva per lo meno ai tempi della Rivoluzione scientifica e della quale furono sintomo le ben note vicende di Galileo Galilei e Giordano Bruno²⁸¹.

In Italia la scienza divenne un ulteriore terreno di scontro culturale tra la Chiesa cattolica e lo Stato laico. I cattolici, infatti, consapevoli del ruolo crescente rivestito dal progresso scientifico e soprattutto dal risultante sviluppo della tecnica da esso conseguito, decisero di contrapporre ad esso non più solo argomentazioni di natura morale o teologica ma anche scientifica, per mezzo della elaborazione di una *Scienza cattolica* da contrapporre a quella laica e materialista. L'attenzione del mondo cattolico per le scienze naturali si giustificava sia con la necessità di vagliare la produzione scientifica, così da apporvi o meno il proprio avallo, sia con la necessità di contrastare la diffusione tra gli italiani delle tesi scientiste, peraltro di facile reperimento. In altre parole, si mirava ad esercitare un controcanto alla narrazione dominante che mitizzava il progresso sino a farne un idolo. Inoltre, la valorizzazione delle ricerche condotte da cattolici serviva altresì a sancirne la legittimità di intervento in materia. I cattolici affermavano l'armonia tra scienza e fede: la 'vera' scienza era tale solo se accettava, nella ricerca della Verità, la guida della fede religiosa²⁸². Questa peculiare concezione delle scienze positive e della ricerca prendeva il nome di *Scienza cattolica*, e alla sua promozione furono dedicati i massimi sforzi da parte

²⁷⁹ L. Bruni, P. Santori, S. Zamagni, *Lezioni di storia del pensiero economico*, pp.372-374.

²⁸⁰ G. Toniolo, *Discorso di apertura della adunanza di Como della società cattolica italiana per gli studi scientifici (13-15 settembre 1899)*, in *Il concetto cristiano di democrazia*, p.176.

²⁸¹ C. Bovolo, “La scienza cattolica. Usi e strategie apologetiche della stampa cattolica italiana (1848-1914)”, (Tesi di Dottorato, Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”, 2017), p.182.
https://iris.uniupo.it/bitstream/11579/102645/1/Bovolo_Tesi_2017.pdf

²⁸² Ivi, p.183.

della pubblicistica cattolica in un arco di tempo che coincide con la vita di Toniolo, il quale ebbe un ruolo non trascurabile nella promozione dell'idea di Scienza cattolica. Nell'opera *L'odierno problema sociologico*, del 1902, egli affermava che

se tutto conduce a riconoscere Dio nell'ordine reale, possiamo essere sicuri che si dovrà presto o tardi ammetterlo nell'ordine ideale che lo rispecchia, cioè nella scienza [...]. Il riconoscere Dio come Autore primo, infinito, universale del Vero, predispone soprattutto (e ciò in particolare ci interessa) alle grandi concezioni scientifiche, cioè all'intuizione di sommi principii ed al coordinamento delle più ampie e complesse relazioni fra le cose, per cui sorge un sistema sintetico [...] la storia della scienza, nel tempo stesso testimonia che tutti gli uomini di genio, anche nelle scienze fisiche, e anche ai tempi nostri, credevano in Dio [...]. Fuor di dubbio il riconoscere a Dio al vertice dello scibile profitterà massimamente a questa ardua costruzione della sintesi enciclopedica, che è l'ambizione della scienza moderna [...]. La cultura moderna, scettica ed atea, finì coll'abbreviare ed avvilitare la scienza, sottraendo alla sua giurisdizione immensi domini, e rimpicciolendone il compito alla definizione del probabile e dell'approssimativo. Quella più alta veduta che si appunta al sovrannaturale non accresce invece quasi all'infinito la nostra competenza e virtù comprensiva, educandola ed esercitandola ad una costruzione enciclopedica?²⁸³

In queste parole traspariva tutta l'urgenza avvertita dal mondo cattolico, specie dopo la pubblicazione della *Aeterni Patris*, di una restaurazione delle scienze empiriche da attuarsi per mezzo del recupero della filosofia tomista e in contrapposizione con l'enciclopedismo illuminista, che escludeva una causa prima dei fenomeni naturali. Non stupisce affatto questa presa di posizione in Toniolo, convinto com'era che i grandi problemi sociali nascessero da grandi problemi filosofici, problemi di idee, e che al progetto leonino necessitasse quindi l'indispensabile apporto dei ceti istruiti, alla cui cooptazione, come si è già accennato, si dedicava con zelo.

In quegli anni, successivi alla necessaria armonia tra scienza e fede proclamata dal concilio Vaticano I, si faceva strada tra i cattolici l'idea di non potersi sottrarre totalmente dall'impegno scientifico, pena la marginalizzazione accademica e l'instaurarsi di una ancora più accentuata egemonia della scienza laica²⁸⁴. Il contesto italiano, tuttavia, si trovava impreparato a questa chiamata alle armi del laicato cattolico, e proprio alla volontà di far fronte a questo ritardo si deve l'impegno di Toniolo per la fondazione di una *Società cattolica italiana per gli studi scientifici*. Ciononostante, l'arretratezza del contesto italiano portò al fallimento delle riviste pubblicate della Società, tutte destinate ad interrompere la loro pubblicazione nel giro di pochi anni. In breve, si trattava di iniziative che pagarono "notevoli handicaps: problemi finanziari, un'ispirazione prevalentemente polemica, diffidenze da parte dei cattolici di punta"²⁸⁵.

Nel perseguire il suo progetto restauratore, Toniolo non si limitava, sul solco del Vaticano I, a professare l'armonia tra scienza e religione, ma aggiungeva un'enfasi sul contributo attivo che quest'ultima avrebbe potuto dare alla prima. Egli partiva con la sua indagine postulando una "concezione organico-sintetica della scienza", in cui ciascuna

²⁸³ Citato da F. Vistalli, *Giuseppe Toniolo*, pp.670-671.

²⁸⁴ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.171.

²⁸⁵ Ivi, p.176.

disciplina non poteva dirsi indipendente dall'altra ma piuttosto autonoma²⁸⁶. Seguitava distinguendo tra le scienze in senso proprio, destinate a scoprire le leggi generali dell'essere, e le discipline ausiliarie aventi il mero compito di descrivere i fatti dai quali poi le scienze avrebbero ricavato le suddette leggi. Inoltre, essendo la scienza deputata alla conoscenza della realtà, era bene che la rispecchiasse: essendo la realtà concepita come gerarchica, anche la scienza avrebbe dovuto configurarsi come un edificio gerarchicamente ordinato con al vertice una scienza superiore. In cosa consisteva quindi la *scienza cristiana* immaginata da Toniolo?

La scienza cristiana non è qualcosa di diverso dalla scienza comune fondata sugli ordinari mezzi logici; ma essa esprime soltanto la scienza ridotta a tale maturità e rigore di dimostrazione razionale e positiva, da lasciar trasparire nessun contrasto ed anzi il complemento dei propri veri con quelli religiosi²⁸⁷.

Non si trattava nelle intenzioni, quindi, di piegare la ricerca a fini religiosi, quanto di opporsi ad una concezione laicista che vedeva la scienza come inequivocabilmente opposta alla fede. A Toniolo non faceva difetto tanto l'idea di una scienza in fin dei conti addomesticata da una particolare fede religiosa, quanto piuttosto "l'indirizzo prevalente odierno di una scienza positiva, la quale dal campo delle osservazioni e sperimenti fisico-naturali" pretendeva di intaccare le verità di fede, "le tendenze di alcuni scienziati cattolici ad accondiscendere affrettatamente a talune conclusioni che sembrano in conflitto" con "certi principi filosofici o dogmatici cristiani" e "la stessa ostinazione delle scienze positive moderne di accamparsi di contro la fede e detronizzarla"²⁸⁸. Quindi, per Toniolo, il legame tra fede e scienza era un rapporto necessario e a reciproco vantaggio di entrambe. Per comprendere quali fossero concretamente questi asseriti vantaggi, occorre riprendere la domanda di partenza dell'indagine tonoliana: quale era il contributo della fede alla scienza? In primo luogo, il contributo delle Sacre Scritture alla conoscenza di fatti che altre fonti non avrebbero riportato, nella dichiarata fiducia di poter utilizzare la Bibbia come fonte storica affidabile. In secondo luogo, sotto il profilo filosofico, il disvelamento dei misteri irraggiungibili dalla ragione e dall'intelletto umano. Infine, nel campo delle scienze naturali, quello di anticipare e preparare le conferme che poi la ricerca empirica avrebbe ottenuto con i propri mezzi. Tuttavia, andava altresì asserito che la religione cristiana fondava in definitiva i presupposti stessi della ricerca, quali l'idea di un mondo ordinato e unitario creato da Dio non immanente ad esso, la fiducia in ciò che i nostri sensi e la nostra ragione percepiscono, derivati dalla bontà di Dio che non è un *genio ingannatore* di cartesiana memoria, l'idea della presenza di immutabili e benigne leggi di natura stabilite dalla saggezza di Dio²⁸⁹. In breve, solo la religione avrebbe potuto fornire questi indirizzi direttivi agli scienziati, mentre l'ateismo era il sabotatore di ogni possibile forma di conoscenza: solo un intelletto moralmente orientato avrebbe saputo avere anche il rigore e l'unità prospettica

²⁸⁶ Ivi, p.179.

²⁸⁷ G. Toniolo, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Vol. I, p.111.

²⁸⁸ G. Toniolo, *Iniziative culturali e di azione cattolica*, Comitato Opera Omnia G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949, p.147.

²⁸⁹ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.181-183.

necessaria ad ogni buona ricerca scientifica. La crisi della scienza era dunque dovuta ad una crisi dei presupposti della metafisica, avviata dal relativismo kantiano, mentre Toniolo citava come massimo contributo del cattolicesimo alla scienza la sintesi, la visione di un tutto unitario di contro alla continua specializzazione delle varie scienze. Infatti,

tutta questa somma di acquisti, che formano l'orgoglio legittimo della cultura moderna, davanti agli uffici essenziali della scienza, ai supremi problemi delle esistenze che essa è chiamata a spiegare coi suoi responsi [...] ha poco più che il valore di una congerie di veri secondi [...] impotenti a comporre di per sé la maestosa figura della scienza, finché essi non sieno ricollegati ad unità dalla serie superiore dei veri speculativi o principi di valore assoluto, per virtù dei quali soltanto vengono a formar parte dell'ordine scientifico propriamente detto, e a partecipare alla sua dignità²⁹⁰.

L'ideale della sintesi naturalmente veniva a Toniolo dalla scolastica medievale, cui si richiamava per opporsi allo scetticismo immanente dei suoi contemporanei e alla cui ricostruzione occorreva mirare, espungendo quanto delle recenti conquiste scientifiche era incompatibile con la fede, e armonizzando ad essa ciò che rimaneva. In questa luce si può comprendere l'affermazione tonoliana secondo la quale la fede genera la scienza, la porta al suo compimento definitivo²⁹¹. Cosa avrebbe dovuto fare il credente nel momento di tensione tra scienza positiva e fede che si manifesta nel momento in cui il dato empirico appare in contraddizione con il dettato biblico? Così rispondeva Toniolo:

i veri della fede o dogmatici hanno valore assoluto per sé, superiormente agli argomenti di ragione; e questi viceversa non hanno dignità o valore di scienza, se non quando siano luminosamente intuiti o rigorosamente dimostrati; cosicché quando appalesasi eventuale contraddizione, è naturale che si sospenda il giudizio scientifico, non già che si ponga in dubbio o si lasci in disparte il vero dogmatico²⁹².

In altre parole, non si doveva accettare la spiegazione puramente scientifica del dato empirico, ma sospendere il giudizio sulla materia fino a che la ricerca non avesse condotto ad un esito compatibile con la Rivelazione, giacché la ragione umana in quanto tale non avrebbe mai potuto smentire la ragione divina, e la mancata congruenza tra le due era piuttosto da ricercarsi in un eventuale problema di metodo²⁹³.

In conclusione, Toniolo intendeva edificare una enciclopedia cristiana onnicomprensiva di tutto il sapere accumulato dall'umanità, da contrapporre orgogliosamente alle "aberrazioni mostruose e lagrimevoli" delle scuole liberali e socialiste, che tanta parte avevano avuto nel favorire il diffondersi più "del soggettivismo, dell'agnosticismo" che "non della scienza"; la missione dello studioso cattolico era quella di riportare l'armonia tra la scienza e la fede, e l'armonia tra la ragione umana e quella divina, poiché, "niuno oggi disconoscere può che dei disordini sociali presenti la grande colpevole è questa scienza divorziata dalla fede"²⁹⁴. La posizione di Toniolo esclude la possibilità di vera autonomia della scienza: essa avrebbe ritrovato nel cattolicesimo non solo i principi primi, ma anche le conclusioni della ricerca, il che configurava, seppur tra molte ambiguità,

²⁹⁰ G. Toniolo, *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari*, p.308.

²⁹¹ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, pp.188-189.

²⁹² G. Toniolo, *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari*, p.299.

²⁹³ D. Sorrentino, *Una Chiesa nella Storia*, p.191.

²⁹⁴ G. Toniolo, *Discorso di apertura della adunanza di Como della società cattolica italiana per gli studi scientifici (13-15 settembre 1899)*, pp.175-176.

una subordinazione della ricerca scientifica al dettato della fede cattolica e conseguentemente, si badi, al ceto ecclesiastico. Una tesi francamente passatista anche per l'epoca in cui fu scritta, circa tre secoli dopo il caso Galilei, e una delle battaglie di maggior retroguardia combattute, in pieno clima positivista, da Toniolo, anche se la sua riflessione riguardo al rapporto intercorrente tra scienza positiva e fede cristiana si colloca all'interno e in sintonia con un più ampio tentativo da parte dei cattolici di confrontarsi con la modernità, sempre però da un punto di vista allineato alla cultura intransigente, postulante in ogni ambito una forzata armonia con la Rivelazione biblica²⁹⁵.

²⁹⁵ C. Bovolo, "La scienza cattolica", p.6.

Conclusione

Al termine di questa tesi, sintetico itinerario all'interno delle riflessioni di Giuseppe Toniolo riguardanti la possibilità di poter risolvere la questione operaia di fine Ottocento mediante una restaurazione dell'ordine sociale cristiano, si ritiene doveroso esporre delle considerazioni conclusive atte a restituire al lettore gli esiti dell'indagine compiuta. Alla luce di quanto scritto finora la figura di Toniolo si segnala per il tenace impegno profuso nell'arco di tutta la sua vita intellettuale nella conduzione, in prima persona, di uno sforzo d'analisi ed approfondimento rispetto alle vicende ed ai fenomeni sociali del suo tempo. Questo interesse, esercitato ai massimi livelli del laicato cattolico, per la *cosa pubblica* negli svariati ambiti del lavoro, dell'associazionismo, delle università certamente rappresenta uno degli aspetti di maggior pregio della sua figura di intellettuale. Si potrebbe inoltre riconoscergli che, se la coerenza è da considerarsi un pregio, ad egli certo non fece difetto: la sua produzione presenta una sorprendente linearità nel corso dei decenni sia negli interessi di studio sia nell'impianto metodologico e ideologico atto a sostenere tali interessi. Meno pacifica la sua eredità culturale. Come si è dato conto nel corso della tesi, la sua matrice culturale restò indubbiamente l'intransigentismo. Di questo egli condivideva i presupposti fondamentali quali il rifiuto della società moderna e l'integralismo religioso; e le finalità, la restaurazione di un ordine sociale di stampo medievale, schiettamente gerarchico, alla cui sommità avrebbe dovuto sedere il papa. Medesimi anche lo stile retorico e gli obiettivi polemici. Alcuni distinguo si segnalano invece rispetto ai metodi con cui giungere a tale obiettivo: Toniolo, infatti, appoggiò pienamente il ricorso a strumenti innovativi per l'epoca come quello di attribuire un ruolo di rilievo al laicato cattolico o l'utilizzo per l'evangelizzazione dei più moderni mezzi mediatici. Appare altresì presente in Toniolo una maggiore consapevolezza, rispetto alla consolidata cultura intransigente, della irreversibilità di alcuni elementi moderni, specie in ambito economico e certamente una minore veemenza nel sostenere il ritorno al potere temporale del papa sintomo, forse, di una più serena presa d'atto degli esiti risorgimentali.

Se si volesse azzardare un bilancio complessivo sulla bontà del suo pensiero, esso probabilmente non potrebbe che essere negativo. Toniolo, in molti passaggi che costellano la sua riflessione, sembra incapace di cogliere lo spirito del suo tempo. Questa incapacità potrebbe essere interpretata anche come l'esito di un radicale rifiuto della realtà data in quanto costruita in antitesi al cristianesimo. Tuttavia, il mancato riconoscimento di forme di scelta democratica popolare dei propri rappresentanti politici, così come l'ostinato rifiuto del pluralismo sia ideologico che culturale mediante la puntuale condanna di ogni forma di alterità alla dottrina cattolica, consentono di individuare in Toniolo un sincero passatista. Rispetto, invece, ai temi economici, pur affrontati solo marginalmente da questo elaborato, limitando i riferimenti ad essi ai soli aspetti utili a capire la collocazione dell'economia nel sistema democratico elaborato da Toniolo, non pare improprio parlarne come della punta

più avanzata della riflessione tonoliana. L'interesse e la premura del docente veneto per le condizioni umane dei lavoratori appare frutto di un'autentica carità cristiana. Anche le soluzioni adottate (unioni sindacali, contratti collettivi, partecipazione agli utili aziendali etc.) erano piuttosto progressiste per l'epoca. Quali che fossero i suoi progetti, quel che è certo è che non trovarono mai realizzazione e il progetto leonino, tanto sostenuto da Toniolo, di una restaurazione dell'ordine cristiano mediante la partecipazione dei cattolici alla vita sociale e a una ripresa della filosofia tomista, andò incontro al medesimo esito fallimentare. La rilevanza di questo fallimento del progetto tonoliano oggi appare quanto mai evidente alla luce del fatto che a partire da secondo dopoguerra lo Stato ha eroso gli ambiti assistenziali tipici della Chiesa cattolica, gli enti locali, annichiliti poco dopo la morte di Toniolo dal fascismo ancora oggi restano inseriti in un quadro di rapporti amministrativi che li vede ancora decisamente inficiati nella loro azione e potenzialità dallo Stato centrale, e i sindacati, infine, a cui tanto si dedicò Toniolo, sembrano del tutto destinati ad un irreversibile declino nella capacità di incisione nella scelta pubblica nonché legati a doppio filo con logiche di partito²⁹⁶. Per tacere della condizione della fede nell'Europa occidentale in cui non solo le nuove generazioni paiono ignorare, in un clima di crescente estraneità alle forme religiose tradizionali, financo gli elementi basilari del cristianesimo.

Toniolo, quindi, ritenendo di essere sul crinale di un nuovo ciclo storico favorevole al cristianesimo, inaugurato da Leone XIII e destinato alla vittoria finale sui mali moderni, si prodiga nella elaborazione di "un nesso gerarchico e provvidenziale tra papato e società civile" da opporre al primato dello stato nazionale, liberale e borghese²⁹⁷. Questo lo porta a rifiutare la rappresentanza politica e la democrazia per come generalmente intesa, rivelandosi al contempo reazionario (nel rifiuto della partecipazione da parte delle masse alle scelte politiche) e innovativo (nell'approfondire nuove forme e modi della presenza cattolica in seno alla società). La produzione culturale tonoliana si manifesta così come genuinamente antiborghese. Tuttavia, egli sposta la diatriba tra Stato e Chiesa dall'ambito diplomatico a quello della società civile in un momento in cui la gerarchia ecclesiastica sta già cercando una convivenza con lo Stato unitario (Patto Gentiloni) attenuando così l'opposizione alla classe dirigente liberale e cercando anzi una collaborazione con essa in chiave antisocialista. Un riposizionamento questo che Toniolo non coglie appieno, forse per il forte debito culturale nei confronti di papa Pecci, che però porta ben presto i successivi pontefici a superare le concezioni teocratiche delle istituzioni tanto care al professore, puntando maggiormente sul "primato della persona" e sulla "libertà religiosa"²⁹⁸.

La democrazia cristiana di Toniolo, fondata su basi sociali e non politiche, viene da egli concepita come un percorso doveroso e necessario di ricomposizione dell'unità organica della società, perturbata da deviazioni di carattere etico-religioso a partire

²⁹⁶ A. Ardigo, *Toniolo: il primato della riforma sociale*, p.93.

²⁹⁷ Ivi, p.97.

²⁹⁸ Ivi, p.98.

dall'umanesimo e dalla predicazione di Lutero. La ripresa dei valori cristiani, in una restaurata società cristiana e sotto l'alta guida del pontefice, questa la tesi di Toniolo, avrebbe ricondotto le classi sociali ad una fraterna armonia ricomponendo la frattura tra capitale e lavoro a vantaggio delle classi povere e tarpando al contempo l'ascesa al socialismo, che proprio inserendosi in questa frattura intendeva edificare un regime ateo e totalitario. La scelta però di far coincidere la democrazia cristiana con l'ordine sociale cristiano porta il docente trevigiano a escludere dalla prima tutte le caratteristiche che spontaneamente si potrebbero attribuire ad un regime che si pretende su basi popolari. Vaticinando così un ritorno al medioevo che consente di considerare l'afflato democratico di Toniolo poco più di un mero esercizio retorico.

In conclusione, Giuseppe Toniolo fu uno studioso che incarnò i ritardi e le aspirazioni del mondo cattolico italiano di fine Ottocento. Fu attento osservatore della realtà del momento storico che gli fu dato vivere, nutrendo la sua riflessione di un respiro internazionale piuttosto raro nel cattolicesimo sociale italiano d'allora. Dedicò la vita allo studio e alla ricerca accademica nell'intento di trovare soluzioni ai mali sociali che premevano sulla sua coscienza di devoto cattolico, restando però fin troppo ghettizzato nelle anticaglie e nelle istanze di una sensibilità cattolica fin troppo diffidente ed estranea alla modernità. La sua opera intellettuale, già in ritardo sulla sua contemporaneità, appare oggi, al di là dei pur pregevoli sforzi di alcuni estimatori che si ostinano a vederne l'attualità, che invero non pare consistere impregnata com'è dei temi e delle angosce del proprio periodo storico, sociale, economico e dello specifico mondo cattolico di provenienza. In estrema conclusione, è di qualche utilità affermare che accostarsi a Toniolo e alla sua opera oggi, ad oltre un secolo dalla sua scomparsa, si giustifica non per l'attualità del suo pensiero (che qui non si ravvisa), ma per la sua stimolante *inattualità*. Tale e tanta è la distanza che separa questo autore dalla sensibilità odierna da poter sostenere, con qualche credibilità, che conoscere Toniolo aiuta a conoscere ciò che *non* siamo stimolando, dunque, una migliore comprensione di ciò che d'altra parte sentiamo appartenere al nostro modo di pensare noi stessi, la nostra cultura post-moderna e la nostra vita democratica. Forse proprio in questa alterità sta un inconsapevole merito postumo di Giuseppe Toniolo.

Fonti

LEONE XIII, (1891), Lettera enciclica, *Rerum Novarum* in vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

Toniolo G., *Dell'elemento etico quale fattore intrinseco delle leggi economiche* (1873), in Pecorari P., *Ketteler e Toniolo: tipologie del movimento cattolico in Europa*, Città nuova, Roma, 1977, pp.185-198.

Toniolo G., *Dei remoti fattori della potenza economica di Firenze nel Medio-Evo*, Hoepli, Milano, 1882.

Toniolo G., *Le buone tradizioni della storia d'Italia* (1891), in *Dei remoti fattori della potenza economica di Firenze nel Medio Evo e scritti storici*, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1947.

Toniolo G., *La genesi storica dell'odierna crisi sociale*, in «Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie», Vol. 1, Fasc. 2, febbraio 1893, pp. 223-253.

Toniolo G., *Il programma dei cattolici di fronte al socialismo* (1894), in *Il concetto cristiano di democrazia. I fondamenti di una società organica*, a cura di R. Molesti, IPEDIZIONI, 2008, pp.47-54.

Toniolo G., *La questione agraria in Irlanda* (1894), in *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari*, Comitato per l'Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1952.

Toniolo G., *Il concetto cristiano di democrazia*, in *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, luglio 1897, Vol. 14, Fasc. 55 (luglio 1897), pp. 325-369.

Toniolo G., *L'Eucarestia e l'avvenire della società* (1897), in *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari*, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1952.

Toniolo G., *Discorso di apertura della adunanza di Como della società cattolica italiana per gli studi scientifici (13-15 settembre 1899)*, in *Il concetto cristiano di democrazia. I fondamenti di una società organica*, a cura di R. Molesti, IPEDIZIONI, 2008, pp.171-176.

Toniolo G., *La democrazia cristiana (1900)*, in *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, Vol. I-II, Comitato per l'Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949.

Toniolo G., *Indirizzi e concetti sociali all'esordire del secolo XX (1901)*, in G. Are, *I cattolici e la questione sociale in Italia. 1894-1904*, Feltrinelli, Milano, 1963.

Toniolo G., *Herbert Spencer nelle scuole sociologiche contemporanee*, in «Rivista Internazionale Di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie», vol. 34, no. 135, marzo 1904, pp. 321-334.

Toniolo G., *Herbert Spencer nelle scuole sociologiche contemporanee*, in «Rivista Internazionale Di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie», vol. 34, no. 136, aprile 1904, pp. 485-516.

Toniolo G., *Introduzione al Trattato di Economia sociale (1907)*, in P. Pecorari, *Toniolo. Un economista per la democrazia*, Edizioni Studium, Roma, 1991.

Toniolo G., *Le Unioni professionali come farle sorgere e prosperare (1908)*, in *Il concetto cristiano di democrazia. I fondamenti di una società organica*, a cura di R. Molesti, IPEDIZIONI, 2008, pp.119-124.

Toniolo G., *Trattato di economia sociale*, Vol. I, Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1915.

Toniolo G., *Memorie religiose*, in *Opera Omnia*, Serie V, Scritti spirituali, Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1919.

Toniolo G., *Capitalismo e socialismo*, Comitato per l'Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1947.

Toniolo G., *Il socialismo nella storia della civiltà. Linee direttive*, in *Capitalismo e socialismo*, Comitato per l'Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1947.

Toniolo G., *Iniziative culturali e di azione cattolica*, Comitato Opera Omnia G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949.

Toniolo G., *Trattato di economia sociale e scritti economici*, Vol. II, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1949.

G. Toniolo, A. Main, A. Todi, *Studii storico-sociali intorno a San Gregorio Magno: Con introduzione sulla storia come disciplina ausiliare delle scienze sociali di Giuseppe Toniolo*, Tip. S. Bernardino, Siena, 1891.

Bibliografia

Anchini G., *Giuseppe Toniolo nell'Azionc cattolica*, in AA.VV., *La figura e l'opera di Giuseppe Toniolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1968, pp.143-164.

Ardigò A., *Toniolo: il primato della riforma sociale. Per ripartire dalla società civile*, Cappelli, Bologna, 1978.

Aubert R., *Leone XIII: tra tradizione e progresso*, in *I cattolici e la questione sociale. Storia del cristianesimo dal 1878 al 2005*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2005, pp.1-46

Aubert R., *Pio X tra restaurazione e riforma*, in *I cattolici e la questione sociale. Storia del cristianesimo dal 1878 al 2005*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2005, pp.47-96.

Barucci P., *Il pensiero economico italiano durante il pontificato di Leone XIII*, in *I cattolici e lo stato liberale nell'età di Leone XIII*, Ist. Veneto di Scienze, Venezia, 2008, pp.225-243.

Bovolo C., "La scienza cattolica. Usi e strategie apologetiche della stampa cattolica italiana (1848-1914)", (Tesi di Dottorato, Università degli Studi del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro", 2017) https://iris.uniupo.it/bitstream/11579/102645/1/Bovolo_Tesi_2017.pdf (consultato il 12/01/2024)

Brucclerì A., *Giuseppe Toniolo. Il profilo intellettuale e morale. Il pensiero politico. Il pensiero economico*, Edizioni «La Civiltà Cattolica», Roma, 1958.

Bruni L., Santori P., Zamagni S., *Lezioni di storia del pensiero economico. Un percorso dall'antichità al Novecento*, Città Nuova, Roma, 2021.

Cerasi L., *Il corporativismo "normale". Giuseppe Toniolo, tra medievalismo, laburismo cattolico e riforma dello Stato*, in «Humanitas», 69, 1, 2014, pp.82-103.

Chiodi G., *La funzione sociale del contratto: riflessioni di uno storico del diritto*. In *La funzione sociale del diritto privato tra XX e XXI secolo*, Roma Tre Press, Roma, 2017.

Formigoni G., *L'Italia dei cattolici. Dal Risorgimento ad oggi*, Il Mulino, Bologna, 2010.

Gemelli A., *Giuseppe Toniolo animatore ed anticipatore dell'università dei cattolici italiani*, in AA.VV., *La figura e l'opera di Giuseppe Toniolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1968, pp.165-180.

Guccione E., *Cristianesimo sociale in Giuseppe Toniolo*, ILA Palma, Palermo-San Paolo, 1972.

Menozzi D., *Storia Della Chiesa. 4. L'età contemporanea*, EDB, Bologna, 2019.

Mira G., *I movimenti sociali di ispirazione cattolica*, in «Vita e Pensiero», n.3-4, 1961, pp.223-239.

Monticone A., *Il pontificato di Benedetto XV*, in *I cattolici e la questione sociale. Storia del cristianesimo dal 1878 al 2005*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2005, pp.97-146.

Pecorari P., *Economia e riformismo nell'Italia liberale. Studi su Toniolo e Luigi Luzzatti*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1986.

Pecorari P., *Giuseppe Toniolo e il socialismo: saggio sulla cultura cattolica tra '800 e '900*, Patron, Bologna, 1981.

Pecorari P., *Giuseppe Toniolo e la storia come disciplina ausiliare delle scienze sociali*, in «Storia Economica», n.1, 2011.

Pecorari P., *Ketteler e Toniolo: tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*, Città nuova, Roma, 1977.

Pecorari P., *Toniolo. Un economista per la democrazia*, Edizioni Studium, Roma, 1991.

Scoppola P., *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, In *I cattolici e la questione sociale. Storia del cristianesimo dal 1878 al 2005*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2005, pp.147-184.

Oliva G., *I Savoia. Novecento anni di una dinastia*, Oscar Mondadori, Milano, 2011.

Sanfilippo M., *Aux origines de la sociologie catholique en Italie: l'influence de Giuseppe Toniolo*, in «Archives de sciences sociales des religions», 62 (179), Octobre-décembre 2017, pp. 51-70.

Sorrentino D., *Giuseppe Toniolo: una Chiesa nella storia*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1987.

Todescan F., *Giuseppe Toniolo e il problema della democrazia*, Rezzara, Vicenza, 1999.

Traniello F., *Religione Cattolica e Stato Nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Il Mulino, Bologna, 2007.

Vistalli F., *Giuseppe Toniolo*, Comitato Giuseppe Toniolo, Roma, 1954

Indice

Introduzione.....	p.1
Capitolo I Tra intransigenza e rinnovamento	
1.1. Formazione culturale, carriera accademica e impegno sociale.....	p.3
1.2. Il tempo di Toniolo: i cattolici italiani tra la <i>Rerum Novarum</i> e la Grande Guerra.....	p.9
Capitolo II Tra apologetica e filosofia della storia: il <i>passato</i> per Toniolo	
2.1. Ricerca e metodo storico: storia e filosofia come scienze ausiliarie dell'economia.....	p.19
2.2. All'origine dei mali moderni: dal mondo pagano classico al mondo neopagano dell'era industriale.....	p.24
2.3. Le basi storico-filosofiche del liberalismo e del socialismo in Toniolo.....	p.43
Capitolo III Una nuova palingenesi: l'avvento della democrazia cristiana	
3.1. Liberalismo e socialismo ottocenteschi come nemici dell'umano consorzio.....	p.49
3.2. La visione "democratica" di Toniolo.....	p.56
Capitolo IV Gli elementi fondamentali della democrazia tonoliana	
4.1. Società, Stato e Chiesa: una complementarità necessaria.....	p.67
4.2. Il corporativismo.....	p.74
4.3. Il fondamento etico dell'economia.....	p.78
4.4. "Se dunque vogliamo far cristiana la società, dobbiamo innanzi far cristiana la scienza": Scienza e Fede, un rapporto asimmetrico.....	p.82

Conclusioni.....	p.87
Fonti.....	p.91
Bibliografia.....	p.95