

Tradizione, rivoluzioni, progresso
Studi in onore di Paolo Pastori



Tomo I

'VETUS ORDO NOVUS' XXI

*L*a ricerca di Paolo Pastori svolge un tema di particolare interesse per la storia del pensiero politico e per la corretta valutazione delle istituzioni politiche della società contemporanea. Intendere il nesso fra tradizione, rivoluzione e progresso significa comprendere la dinamica del processo storico, come movimento che esprime i valori che fondano l'individualità dei popoli, delle nazioni, e che danno consistenza alle istituzioni della società. In questa prospettiva la tradizione è la consapevole acquisizione dell'esperienza storica della società, che consente agli individui di sentirsi partecipi di comuni ideali, valori, e di vivere in un'organica solidarietà d'intenti con quanti partecipano alla stessa vita sociale. La rivoluzione si presenta come l'atto di profondo rinnovamento: libera la tradizione dai pesanti condizionamenti dell'interessata conservazione, ponendo i veri principi della sua storica ragion d'essere. In tal modo si aprono per la società autentiche prospettive di progresso.

Mario d'Addio

Comitato Scientifico della Collana

Paolo Bagnoli (Università di Siena), Alain de Benoist (Parigi), Paolo Di Lucia (Università statale di Milano), Eugenio Guccione (Università di Palermo), Yves Guchet (Università di Parigi X), Anna Maria Lazzarino del Grosso (Università di Genova), Paolo Pastori (Università di Camerino), Paolo Ramaccioni (Università di Camerino).

'VETUS ORDO NOVUS' XXI

Studi, saggi e ricerche

La collana 'Vetus Ordo Novus' si articola nelle seguenti classi:

I. Testi e memorie

II. Studi, saggi e ricerche

III. Tesi e opere prime

IV. Progettualità sociale e politica

V. Lógos e Eĩdos

VI. 'Arché. Rivista internazionale di filosofia e cultura politica'

Tradizione, rivoluzioni, progresso

Studi in onore di Paolo Pastori

*a cura di
Sandro Ciurlia*

Tomo I

Edizioni del Poligrafico Fiorentino

Volume pubblicato con il patrocinio morale della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Camerino, dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e della Società Filosofica Italiana – Sezione Salentina.

© Copyright 2012 ABC Tipografia s.r.l.

ISBN 978-88-902492-3-5

Redazione - Impaginazione
CentroImmagine - Lucca

Edizioni del Poligrafico Fiorentino - ABC Tipografia s.r.l.
Via E. Majorana 38/40 - Sesto Fiorentino (Firenze)

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere tradotta, riprodotta o trasmessa con qualsiasi mezzo senza espressa autorizzazione dell'Editore e dell'Autore.

Sandro Ciurlia

Introduzione

1. *Le ragioni di questo libro*

Questo volume vuol essere un contributo d'omaggio all'attività scientifica ed al magistero accademico di Paolo Pastori, che – per raggiunti limiti di età – va in pensione. Il progetto ha ottenuto il patrocinio dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, della Società Filosofica Italiana e della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Camerino, presso la quale il prof. Pastori ha ricoperto la cattedra di Storia delle dottrine politiche, e si è da subito rivolto a studiosi dei più diversi ambiti disciplinari, nella convinzione che una *Festschrift* sia un'occasione per riflettere a più voci su temi d'interesse comune, senza lasciarsi irretire da steccati disciplinari o da 'liste di scuderia'. Ne è venuto fuori questo volume, che raccoglie numerosi contributi di studiosi di almeno tre generazioni e di diversa formazione.

Non è casuale il titolo scelto per questa raccolta (*Tradizione, rivoluzioni, progresso*), che fa da cornice teorico-culturale ai vari saggi e, insieme, da sintesi degli interessi teorici e degli orizzonti di ricerca perseguiti dal Festeggiato. Innanzitutto, il termine '*tradizione*' indica la fondamentale rilevanza culturale del legame con il passato, da cui discende l'identità di un tempo e l'aspirazione a disegnarsi un certo futuro. Inoltre, parlare di tradizione significa riflettere sui metodi dell'indagine storiografica, sui modi attraverso cui ci avviciniamo al passato, sui significati del nostro linguaggio quando ci si protende ad analizzare episodi o dati ormai trascorsi.

Nel corso della storia politico-culturale dell'Occidente, si sono sempre alternate spinte verso trasformazioni radicali e tendenze a conservare – valorizzandolo – l'esistente. Da qui, la persistenza di concetti quali '*rivoluzione*' e '*tradizione*'. Si tratta di termini-chiave del linguaggio filosofico-politico. Spesso, fraintesi, sovente enfatizzati per subdole ragioni ideologiche, sono elementi con cui è necessario confrontarsi, sfatando, però, molti luoghi comuni. Innanzitutto, quello che li vede come due termini contrapposti, l'uno sinonimo di *ordinovismo*, l'altro di *conservatorismo*. Niente di tutto ciò. Sono i duplici suffissi '*ismi*' a trarre, come al solito, in inganno. Il termine rivoluzione ha sì a che fare con una trasformazione programmatica dello *status quo* in senso lato, ma un'attenta analisi lessicologica aiuta a comprendere come il termine venga dal latino *revolvere*, cioè ritornare al principio. Dietro questa parola, si raccoglie una convinta metafisica della temporalità, un'idea ciclica del tempo, che trasforma il divenire in un lento e tortuoso ritorno all'inizio. In definitiva, un eterno ritorno all'uguale, per cui il mutamento è il guscio ameno di un nocciolo razionale costituito da un fondamento che rinserra in

sé il senso stesso della temporalità. Un approccio storico equilibrato alle categoria di rivoluzione insegna a cogliere la sua prorompente ambivalenza ed invita a fare attenzione, a maneggiarla con cura, ad immergersi nei gorgi della storia politico-culturale dell'Occidente con circospetto spirito di distinzione.

Un discorso analogo può esprimersi a proposito dell'idea di tradizione, che non rimanda a forme di ottusa e timorosa conservazione dell'ordine costituito e che non appartiene certo *solo* ad una certa area politica interessata a preservare lo *status quo*, antimodernista e sorda ai cambiamenti. Com'è noto, la tradizione è l'eredità culturale di un tempo, l'insieme variegato ed irriducibile di valori che si trasmette, attraverso linguaggi e sintassi sempre nuovi, attraverso le generazioni¹. In quest'ottica, il passato si configura come uno scrigno di ordini e di valori cui attingere, per trovare le proprie *firmitates*. Anche in questo caso, non mancano i fraintendimenti. Un conto è trarre ammaestramenti dal passato, un altro è lasciarsene irretire, rifiutando le inevitabili trasformazioni che il divenire storico comporta. Del resto, tradizione e modernità sono spesso state categorie in conflitto. La tradizione è il retaggio del passato, che si trasmette di generazione in generazione. È un prestare lo sguardo ad un contenuto di senso che viene da un'età già trascorsa e che si affida al presente. Moderno è, invece, l'arco temporale che vive ed opera nell'ora, significandosi come l'*altro* rispetto al passato. Non è un caso che tale aggettivo sostantivo derivi dall'avverbo latino 'modo' (adesso). Questa contrapposizione è stata avvertita da sempre. Si è, assai spesso, insistito nel sottolineare la mutua estraneità tra atteggiamenti filosofico-culturali legati a vecchie consuetudini consolidate e, invece, prospettive teoriche tese a promuovere radicali trasformazioni dell'esistente all'insegna di un atteggiamento volto ad inseguire il futuro.

Viceversa, Pastori ha insistito sulla contiguità critica di tali concetti, pur ponendo utili distinzioni. Esiste, infatti, a suo giudizio, una dimensione '*formale*' ed una '*sostanziale*' dell'idea di tradizione. La prima è legata ad un ritualismo passatista che la sclerotizza; la seconda si concentra in un atteggiamento interpretativo che porta a guardare al deposito di valori del passato come ad un contributo di arricchimento del proprio processo di comprensione e trasformazione del presente, grazie al quale si torna a guardare al passato con occhi nuovi ogni volta, rinnovando e fluidificando tale concetto. Per questo, sotto il velame delle forme esteriori, è necessario guardare alla *sostanza*, che, lungi dal considerarsi come un elemento ontologicamente imm modificabile, si trasforma e rivive in ogni perlustrazione del passato. Qui, lo storico applica i suoi strumenti per distinguere e capire cosa c'è dietro certi processi e cosa sopravvive di un'idea o di un progetto nella storia. Ne consegue un'idea di tradizione plurale, perché storicamente determinata, estremamente significativa per la costruzione dei processi socio-culturali del presente, che nulla divide con la nozione di tradizionalismo, cioè con stereotipate liturgie laiche tese al recupero di un certo passato, il cui uso diviene funzionale ad un certo *uso* del presente.

Quello di tradizione è un concetto che riveste una funzione di ordinamento sociale, che conferisce alla nostra tematica delicate significazioni etico-politiche. Karl Popper ha colto molto bene la natura del problema in *Congetture e confutazioni*: va

¹ Utilissime le precisazioni terminologiche contenute in P. PASTORI, *Referenti formali e rivalutazione sostanziale di Tradizione e Rivoluzione nella transizione dall'Antico Regime ad un 'ordine nuovo'*, in: 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto', LXXXV (2008), pp. 23-50 e 223-246.

compresa 'la parte svolta dalla tradizione nella nostra vita. Saremmo ansiosi, spaventati, frustrati e non potremmo vivere nel mondo sociale, se questo non contenesse una notevole misura di ordine e molteplici forme di regolarità su cui basarci. La semplice esistenza di queste ultime è forse più importante dei loro peculiari pregi o difetti. Esse sono necessarie come tali e vengono perciò tramandate indipendentemente dal fatto che siano o meno, per altri aspetti, razionali o necessarie, giuste, belle o quel che si vuole. La vita sociale esige una tradizione'².

La tradizione, dunque, crea le identità personali, è il meccanismo mediante il quale si attua la *communitas*. L'appartenenza ad un comune passato ci fa sentire simili. Ecco perché la tradizione riveste una funzione pratica di garanzia di continuità, ma assume – nel contempo – un ruolo psicologico di rassicurazione dinanzi alle nostre incertezze. Per questa ragione, convincono molto poco sia prospettive 'nichilistiche', sia orientamenti che inneggiano ad una presunta età nuova, quella dei processi globalizzanti, nella quale ci si è liberati dal 'peso' della tradizione, in nome del presente. Dinanzi all'idea che si viva nell'epoca del post-moderno, del tutto inedito rispetto al passato, emerge la proposta di rinnovare il nostro corredo di categorie, per guardare al nuovo mondo che cambia. Per essere all'altezza dei tempi, concetti quale quello di tradizione dovrebbero essere riposti in soffitta. Sarebbe tutto troppo nuovo rispetto ad ogni passato. Accettando tali premesse, però, si tenderebbe solo ad alimentare un indisciplinato sguardo al futuro, che spesso tradisce un entusiasmo privo di programmi seri. Si potrà anche parlare di *modernità liquida*, di paradigma postmoderno o di pensiero debole, ma non cambia il problema del fare i conti con il proprio passato, definendo nel tempo la propria identità.

Alla definizione storica dei concetti di storia, rivoluzione e tradizione, Pastori ha offerto un importante contributo sia sul piano dell'analisi critica, sia sotto il profilo dell'approfondimento storiografico di momenti e problemi della storia della cultura filosofico-politica moderna e contemporanea, sempre all'insegna di un atteggiamento volto ad interrogare il passato in ragione delle urgenze del presente, nella consapevolezza della sterminata varietà delle matrici storiche da cui derivano le varie epoche storiche, la nostra in particolare.

2. Curriculum scientifico ed accademico di Paolo Pastori

Paolo Pastori si laurea, presso la Facoltà di Scienze politiche Cesare Alfieri di Firenze, nell'ottobre 1966, con una tesi su *Mito e storia in Sorel*, di cui è relatore Carlo Curcio. Da subito, inizia la collaborazione con alcuni prestigiosi periodici, su cui pubblica i suoi primi studi. Da qui la collaborazione con la '*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*', quindi con '*Dialoghi*', '*Storia e Politica*', '*Accademie e Biblioteche d'Italia*', '*Nuovi Studi Politici*', '*Sociologia. Rivista di Studi sociali dell'Istituto L. Sturzo*', '*La Nuova Critica*', l'*Archivio Storico Italiano*'.

Inizia la sua attività professionale, intraprendendo la carriera direttiva presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, a partire dal settembre 1969, assumendo la direzione dell'Ufficio esemplari d'obbligo e successivamente del Dipartimento dei Fondi retrospettivi a stampa, in cui si raccolgono cinquecen-

² K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni* [1962], Il Mulino, Bologna, 1972, p. 225.

tine, leggi, bandi e fondi antichi. Quest'interesse e questa dimestichezza verso la cultura umanistico-rinascimentale si perfeziona attraverso il conseguimento, nel 1972, del diploma presso la *Scuola di diplomatica ed archivistica dell'Archivio di Stato di Firenze*.

Nel 1974, per interessamento di Sergio Cotta, diviene membro della *Società italiana di filosofia politica e giuridica*.

Nel 1978, inizia la sua collaborazione a *'Industria Toscana'*, producendo nell'arco di dieci anni circa quattrocento articoli, dedicati a figure e momenti del pensiero economico e sociologico moderno e contemporaneo. A seguito di questa collaborazione, entra nel 1982 nell'*Ordine dei Giornalisti*.

Nel 1980, inizia la collaborazione con l'*Istituto di studi storico-politici della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma 'La Sapienza'* e partecipa alle ricerche (condotte presso l'Archivio di Stato di Firenze e negli archivi di famiglia dei Nicolini Sirigatti di Ponsacco, dei Viviani della Robbia e dei Corsini) relative alla pubblicazione dell'*Epistolario* di Bernardo Tanucci, diretta da Mario d'Addio. Comincia sotto la guida di quest'ultimo, a studiare il tradizionalismo francese di orientamento cattolico-liberale, mentre, nel 1983, come esito dei suoi numerosi studi soreliani, è chiamato a far parte del comitato scientifico dei *'Cahiers Georges Sorel'* di Parigi.

Nel *Dipartimento dei Fondi retrospettivi a stampa* della *Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, organizza alcune mostre di carattere politico-culturale e cura i relativi cataloghi. Nel frattempo, si dedica allo studio di altre correnti del pensiero settecentesco, sui due versanti della storia delle istituzioni e della storia delle dottrine politiche.

Nel 1992, diventa professore associato di Storia delle dottrine politiche ed inizia l'insegnamento presso la *Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Lecce*. Nel 1995, ottiene la conferma come professore di seconda fascia.

Nel 1997, si trasferisce presso la *Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Camerino*, dove diventa (nel 2001) professore straordinario e poi ordinario (nel 2004) di Storia delle dottrine politiche.

Qui, oltre alla cattedra di cui è titolare, ha assunto – dal 2002 al 2006 – la supplenza di Scienza politica ed è stato Presidente della *Biblioteca Giuridica Centrale*, Direttore del *Centro linguistico di Ateneo*, nonché Presidente del *Consiglio Unificato delle classi 15 e 70/s* fino al suo scioglimento nel 2009.

Ha, da sempre, associato l'impegno didattico ad un'intensa partecipazione a convegni, tra cui quello internazionale organizzato a Camerino sotto l'Alto patronato dell'Ambasciata di Francia in Italia, nel febbraio 1999, su *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*.

Attualmente, è membro del comitato scientifico delle riviste *'Arché'*, *'Storia e politica'* e dirige la collana di testi e studi *'Vetus Ordo Novus'*.

3. *I suoi principali nuclei di ricerca*

Le principali linee di ricerca perseguite da Paolo Pastori s'incanalano almeno lungo quattro direzioni: il socialismo francese (Proudhon e Sorel), la tradizione liberale (Burke, Bonald), il tradizionalismo cattolico (Maistre, Taparelli d'Azeglio), l'ideologia illuminista francese ed il costituzionalismo meridionale tra Sette e Ottocento.

Su Proudhon e Sorel, si concentra la prima fase della sua produzione. Lungo tale asse, Pastori analizza, alle origini del contrasto di classe, il primato dell'economia sulla politica. Ma insiste nell'individuare una significativa interazione tra il sindacalismo socialista e quel primo pensiero di difesa della tradizione che nasce, tra XVIII e XIX secolo, come reazione al radicalismo rivoluzionario. Ciò permette d'individuare un rivoluzionarismo *'radicalistico'*, tutto ideologicamente teso a perseguire un'astratta idea di *'Nuovo Ordine'*, ed un rivoluzionarismo *'socialistico'*, attento alle ragioni della continuità storica ed ai processi di autoriconoscimento sociale ed ugualmente ostile sia alla spregiudicatezza dei *'puri rivoluzionari'*, sia ai pericoli di appiattimento immobilistico degli idolatri della tradizione, fautori di rigidi formalismi e di chiusure cetuali, sia – ancora – agli estremismi assolutistici, incapaci di incentivare la libertà d'iniziativa, fattore fondamentale per il progresso etico-politico-economico.

Se queste distinzioni hanno un senso, diventa decisivo studiare le forme del cosiddetto *'tradizionalismo'*. Da qui lo studio di Joseph de Maistre, Louis de Bonald ed Edmund Burke. Con significativi risultati sul piano dell'indagine storiografica. Innanzitutto, la piena consapevolezza della complessità estrema del tradizionalismo di area francese sette-ottocentesco. Un tempo gabellato come un filone di pensiero retrivo, passatista ed ortodossamente cattolico, Pastori ha contribuito a dimostrare di quante anime ed inquietudini si componga tale fenomeno culturale, distinguendo – per esempio – un Bonald e Burke rispetto ad un Maistre e sottolineando come i primi perseguano un'idea di tradizione come *'rivoluzione verso i primi principi'* che ne rende il pensiero estremamente variegato e complesso, perché capace di saldare la continuità e le cesure della storia delle istituzioni attraverso un itinerario complesso di perfezionamento politico ed istituzionale.

A partire da questa piattaforma ed a muovere dalla reazione agli integralismi della Rivoluzione francese, l'orizzonte di ricerca di Pastori si è allargato a tradizionalisti quali Ballanche, Ventura, Gioberti e Rosmini.

In particolare a Giocchino Ventura, Pastori ha dedicato ampi ed innovativi studi, nonché la raccolta in edizione critica degli scritti venturiani del 1820 su libertà ed indipendenza nazionale, in cui si raccolgono le idee del Teatino sia contro il governo napoletano (cui pure aveva aderito, finendo poi deluso dall'atteggiamento radicale assunto da quel Parlamento), sia contro l'orientamento reazionario assunto dai Borbone, con un timbro che va molto oltre il contesto della stampa reazionaria organizzata dal principe di Canosa. Questi scritti ebbero una forte eco soprattutto su un autore come Sturzo, che riprende da Ventura la concezione processuale della società, interpretata come ordine di lunga durata. L'incontro con Ventura induce Sturzo a concepire il progresso della società come qualcosa di condizionato, che non può mai impunemente confondersi con idealistici automatismi o con ipotizzate razionalità immanenti nella storia.

A questa piattaforma teorica, si legano gli studi di Pastori sui progetti costituzionali realizzatisi nel Meridione d'Italia tra la rivoluzione del 1799 e la seconda restaurazione borbonica (1815-1820), nel corso della quale scaturiscono quei contrasti fra potere politico, Chiesa e società civile da cui discenderà la rivoluzione costituzionale del 1820-1821. L'afflato rivoluzionario di quest'ultima lentamente si sdilinquisce, represso dal retrivo reazionarismo ispirato alla politica asburgica ed agli egoismi nazionalistici delle potenze europee, dimentiche di quegli ideali di libertà messi in campo contro le idee francesi ed il bonapartismo. Esito di questo filone di ricerca, perseguito da più di un decennio da Pastori, è la pubblicazione dei primi due volumi di *Alla ricerca di un ordine nuovo* sorti

dall'antologia 'ragionata' del 'Giornale costituzionale del regno delle Due Sicilie' (7 luglio 1820-21 marzo 1821).

Nel complesso, Pastori sottolinea l'innovativa modernità del costituzionalismo meridionale e ribadisce il nesso tra quest'ultimo ed il costituzionalismo americano (rinvenibile – per esempio – nell'analogia tra l'*Eforato* di Mario Pagano e la *Corte suprema* americana) ed insiste sulla corrente latomistica che attraversa l'intera cultura meridionale tardo settecentesca. Contro quella storiografia che ha insistito sul costituzionalismo meridionale definendolo un '*progetto incompiuto*', frutto di uno scollamento tra società civile e mondo intellettuale, Pastori ha proposto un modello di ricerca inteso a ribadire l'indecentrabile rilievo della cultura meridionale tra Sette e Ottocento, nonostante le sue tante contraddizioni. In più, si è trattato di un ulteriore tassello inteso a dimostrare la relazione stretta fra rivoluzione e tradizione, fra intenti di rinnovamento civile e forme di recupero di eredità culturali grazie a cui una *communitas* si sente tale.

In questo contesto, spiccano gli studi di Pastori dedicati alla Repubblica napoletana, in particolare a Vincenzo Cuoco, che rivolse precise critiche al progetto di costituzione di Mario Pagano, in un presa di distanza sia da Filangieri e da Russo, sia dai costituenti francesi. Tale critica cuochiana ha come sicuro referente (per quanto dissimulato per ragioni di militanza sul fronte ideologico francese) il costituzionalismo britannico, di Blackstone, Burke e di de Lolme. Da ciò emerge l'intenzione di collegare le istanze del partito democratico napoletano alle tradizioni rappresentative anteriori all'assolutismo dell'Antico Regime.

Lo sfondo storico è costituito dal cosiddetto '*triennio giacobino*' (1796-1799), nel corso del quale tra i fautori degli ideali della Rivoluzione francese ed i reazionari emergono nuove forze politico-culturali, una '*via media*' fondata sulla libertà politica, sulla rappresentanza parlamentare e sull'indipendenza nazionale. Una '*via media*' cui non è estranea la Chiesa, divisa al suo interno da atteggiamenti contrastanti, poco convinta tanto dal giacobinismo, quanto dal reazionarismo.

Per questo, Pastori ha evidenziato tra il campo '*reazionario*' e quello '*democratico*' un'insospettata comunità di temi e di istanze. Da un lato c'è l'insoddisfazione dei tradizionalisti moderati, dall'altro la presa di distanza dei fautori degli ideali della Rivoluzione francese dagli utopismi e dagli eccessi rivoluzionari. In comune, c'è l'intento di riaffermare le idee di giustizia, di partecipazione e di rappresentanza degli interessi e della volontà di tutta la Nazione. Ne è una vivida testimonianza il fenomeno delle insorgenze, che dimostrò l'eguale ostilità verso le armate ed i commissari del Direttorio francese verso le riduzioni assolutistiche imposte alla società tradizionale. Basandosi su lungo lavoro d'archivio, Pastori ha avuto buon gioco nel dimostrare come l'avversione verso i francesi e la loro politica di sistematica spoliazione, in Toscana come nelle Marche, nulla divideva con l'intenzione di restaurare il sistema assolutistico, responsabile di aver calpestanto il valore di antiche tradizioni e di riti cari alle popolazioni locali.

Molto altro spazio, inoltre, è stato dedicato da Pastori allo studio ed all'approfondimento di momenti, figure e problemi della storia del pensiero politico e delle istituzioni, come si può evincere dalla consultazione della sua bibliografia. Sarebbe difficile e poco produttivo farne una sintesi, ma credo sia necessario quantomeno soffermarsi sulle ricerche che Pastori ha dedicato alla figura di Carlo Curcio. Tali studi hanno colmato una lacuna della storiografia politica italiana sul ventennio e costituiscono un lucido contributo volto a lumeggiare la produzione di un grande protagonista del dibattito filosofico-politico italiano negli anni Venti-Trenta, sfatando molti pregiudizi ed evidenziando molti significativi elementi critici. Par-

tendo dallo studio di Spaventa, Curcio riflette sulla funzione dello Stato liberale moderno, considerandolo come il luogo in cui l'universalismo dello Stato si realizza nella Storia mediante la carta costituzionale, quel 'patto' giurato tra i cittadini, che sancisce diritti e doveri degli stessi tra loro (*pactum unionis*) e delle comunità umane rispetto all'entità statale (*pactum subiectionis*), depositaria del principio di sovranità. Il quesito che Curcio affronta è come si possa passare da una sovranità astrattamente riconosciuta ad una concreta forma di sovranità politica.

Così, si viene consolidando l'idea che, per rifondare la Nazione, occorra recuperare un nucleo originario di significati etico-politici, cioè i contenuti più autentici della '*tradizione nazionale*', dai cui principî risulti possibile conferire una fisionomia definita all'Italia, in quanto entità istituzionale unitaria. Da qui le suggestive riflessioni curciane sui concetti di tradizione e rivoluzione, ritenuti non più canoni oppositivi, ma elementi di un circolo di reciproco richiamo, se è vero che per spianare la strada al futuro bisogna rintracciare i principî culturali e politici identificativi di una comunità umana. Dopo la guerra, Curcio proporrà acute riflessioni sul tema dell'Europa, all'insegna della sfida di costruire un federalismo responsabile, in grado di mantenere intatta la sovranità degli Stati. Da qui, l'idea di un'*Europa dei popoli*', ciascuno fiero delle sue tradizioni e memore della sua identità, vero punto d'approdo dell'intera civiltà europea. Pastori compie un'ampia panoramica degli studi curciani su questi temi e mostra i pregi, le intuizioni e le ambivalenze di un personaggio non ancora studiato come meriterebbe, che offre non pochi stimoli agli studi intesi ad evidenziare le linee di continuità critica tra cultura liberale-risorgimentale e fascismo.

Una simile varietà di approfondimenti testimonia la ricchezza dell'itinerario intellettuale di Paolo Pastori, che si è sempre accompagnato a una grande duttilità didattica e brillantezza espositiva, a testimonianza di come si siano fuse in questi anni le ragioni della ricerca critica e quelle della formazione delle nuove generazioni, sempre più fragili ed incerte.

Data la proteiformità della sua formazione, nelle sue ricerche si sono fuse filosofia, storia del pensiero politico, storia delle istituzioni, storia costituzionale, storia civile, storia della storiografia e storia delle idee. A ciascuna delle aree tematiche con cui si è confrontato ha offerto un contributo di rinnovamento interpretativo e di ampliamento delle basi documentarie. L'accuratezza delle sue analisi filologiche come delle ampie ricognizioni storiografiche è sempre stata strumentale alla trasformazione della ricerca storica in un potente (e rivedibile) mezzo al servizio della comprensione dei problemi e dei processi politico-culturali della modernità. Tutto ciò non è mai stato disgiunto dal coraggio della militanza culturale, da un ironico disincanto che non è mai scaduto nell'ozioso abbattimento, da un divertito antiaccademismo, dalla voglia di esprimere le proprie idee con la forza delle argomentazioni e non della prevaricazione ideologica. Per questo, è una gioia oggi festeggiarlo per me che collaboro con lui da anni e per tutti quanti hanno aderito con piacere all'iniziativa di questo volume, nel comune e corale invito a continuare i suoi studi con la stessa passione e lo stesso rigore di sempre.

Università degli Studi di Camerino, gennaio 2012

Tradizione, rivoluzioni, progresso

Studi in onore di Paolo Pastori

a cura di
Sandro Ciurlia

Tomo I

Giano Accame*

Carlo Curcio e il *Dizionario di politica* del PNF

Sono veramente grato a Paolo Pastori e a Sandro Ciurlia, rispettivamente autore e curatore dell'importante opera su Carlo Curcio¹, non solo per l'interesse dello studioso di storia delle dottrine politiche così ben riproposto, ma anche per i personali ricordi che mi ha ridestato la dedica a Silvio Vitale, conosciuto nei primi anni '50 a un congresso dei parlamentari universitari (Unuri) a Viareggio e di cui da allora ero rimasto amico; e per il primo da cui ne ho sentito parlare, Carlo Costamagna, il mio Maestro, che ebbe Curcio come assiduo collaboratore alla rivista *Lo Stato* e collega nel gruppo di testa dei pensatori cui venne affidata la realizzazione del *Dizionario di politica* del Partito nazionale fascista. Ed è proprio su questo che mi sembra opportuno riflettere, perché molto si è scritto sulle origini culturali del movimento fascista, ripercorrendo una via già tracciata da George Mosse per il nazionalsocialismo, o anche di riviste come *Primato*, mentre è quasi dimenticata la maggiore sistemazione concettuale del fascismo maturo. Appunto quel *Dizionario di politica* del 1940 in cui si impegnarono particolarmente Antonino Pagliaro, che ne ha scritto le pagine più originali e interessanti, Felice Battaglia, Carlo Costamagna e Carlo Curcio. Su quell'opera esiste un studio attento di Alessia Pedio², ma non la più diffusa attenzione che meriterebbe.

Paolo Pastori lo indica più volte come il "*Dizionario* voluto dal Regime"³ e la definizione è giusta, ma a condizione che non implichi una valutazione monolitica del Regime, mentre era invece percorso all'interno da una pluralità di fermenti e riviste spesso in fiera polemica tra loro. Della varietà di interpretazioni sul significato e i compiti della "rivoluzione fascista" il *Dizionario di politica* del Pnf è appunto un esempio, giacché la sua pubblicazione era stata in qualche modo imposta all'Istituto dell'Enciclopedia Italiana quasi come un correttivo rispetto all'opera maggiore della Treccani, curata da Giovanni Gentile con una larghezza di idee nella scelta dei collaboratori che ad altri esponenti della cultura fascista parevano troppo liberali e quindi non in grado d'esprimere il pensiero nuovo della "rivoluzione".

* Roma.

¹ P. PASTORI, *Carlo Curcio (1898-1971). Un tradizionalista meridionale fra liberalismo, fascismo e democrazia*, a cura di S. Ciurlia, Pensa MultiMedia, Lecce, 2007. Vedi anche S. CIURLIA, *Un'eredità perduta. Carlo Curcio ed il "problema Machiavelli"*, Publigráficas edizioni, Trepuzzi (Le), 2007.

² A. PEDIO, *La cultura del totalitarismo imperfetto*, Edizioni Unicopli, Milano, 2000.

³ P. PASTORI, *Carlo Curcio (1898-1971)*, cit., p. 274.

Il *Dizionario di politica* era espressione di un gruppo di pensatori fascisti nettamente antigentiliani e Curcio ne faceva parte, ponendoci il problema di come e perché nel fascismo si siano scontrati due diversi modi di giungervi dal liberalismo, visto che anche Gentile ancor più di Curcio (autore nel *Dizionario* di due voci critiche di notevole spessore su *Democrazia* e *Liberalismo*) ha sempre rivendicate le sue origini dalla stessa scuola filosofica liberale di Bertrando Spaventa, con la stessa visione dello "Stato etico" derivato dal liberalismo tedesco di matrice hegeliana. Ciurlia ha ricordato l'adesione di Curcio – insieme a Gino Arias, teorico dell'economia corporativa poi costretto a emigrare in Argentina dalle sciagurate leggi razziali, al cattolico Piero Bargellini, a Emilio Bodrero, a Carlo Costamagna, al poeta Auro D'Alba, a Guido Manacorda, al futurista Mino Somenzi, a Adriano Tilgher e tanti altri – al convegno antigentiliano promosso a Roma nel 1933 da un gruppo di giovani riuniti con G. Silvano Spinetti, Giorgio Prosperi, Massimo Pallottino, Vittorio Zincone nella rivista *La Sapienza*⁴. Tra le adesioni giovanili si ricordano anche quelle di Domenico Bartoli e di Ruggero Zangrandi, legato da un'amicizia scolastica a Vittorio Mussolini.

L'opposizione fascista a Gentile, non solo di più stretta matrice cattolica come in Armando Carlini, ma anche semplicemente di intellettuali fascisti ostili al complicato gergo della filosofia tedesca, resta tuttora non sufficientemente spiegata; e rischia d'essere sempre meno comprensibile in avvenire per il groviglio di motivazioni personali oltre che dottrinali e per la difficoltà di distinguere attraverso le mutazioni dei tempi il cangiante significato delle parole. Per esempio: Curcio nel *Dizionario* ha redatto la voce *Dittatura*, senza darle la connotazione negativa che ha assunto dopo proprio nelle condanne delle dittature mussoliniana o hitleriana o della dittatura marxista del proletariato con Stalin e Mao. Beninteso: Curcio negava che il fascismo fosse una dittatura come già sostenevano in senso critico gli avversari e affermava al contrario: "In realtà mai il Fascismo ha governato al di sopra delle leggi in vigore. È esistita, dopo il 1925, una dittatura in Italia? Il popolo italiano è stato retto, da quell'epoca, da un sistema di leggi, che non hanno avuto nulla di eccezionale e di provvisorio. Probabilmente dittatura significa, per gli zelanti della vecchia democrazia, un regime che nega i postulati, dimostratisi perniciosi per la vita dei popoli, dell'89. Ma il Fascismo è "democrazia organizzata", vera democrazia".

Il che in parte era vero, anche per i regimi sovietici, che come i fascismi si rivelarono ancor più perniciosi delle vecchie democrazie, alle quali però intendevano non sottrarre ma aggiungere con le attività del partito, dell'Opera Balilla, del Dopolavoro, delle donne fasciste, delle massaie rurali, strutture, entusiasmi, occasioni di partecipazione popolare, comunitaria. Era diffusa la sensazione che ai precedenti sistemi di democrazia basati sull'esercizio ogni tanti anni del voto per poi passare il quotidiano comando ai potentati economici mancasse qualcosa, degli elementi partecipativi da aggiungere, altrimenti non si spiegherebbero i tanti sacrifici non solo imposti ma offerti volontariamente ai sistemi "totalitari".

Anche questa espressione, il totalitarismo, è stata alterata, aggravandola, nei significati assunti dopo il celebre saggio di Hannah Arendt. In origine il vocabolo era stato introdotto nel linguaggio fascista da Gentile l'8 marzo 1925 a Firenze, nel Salone dei Cinquecento, cercando di spiegare cosa fosse il fascismo. Lo presentò come idea organica, e perciò *totale*, dell'esistenza: una *Weltanschauung*, visione

⁴ Cfr. su questo convegno il libro del promotore G. SILVANO SPINETTI, *Difesa di una generazione*, O.E.T., Roma, 1948, pp. 31-33.

generale della vita e del mondo. Quindi affermò che il fascismo in quanto “*concezione totale della vita*” non s’applicava solo in Parlamento o nella Casa del Fascio, ma in officina, a scuola, a casa, nella vita comune. E sulla parola “*totale*” indicò, come poi fece Mussolini, l’esempio del cattolicesimo, che investe ogni aspetto dell’esistenza⁵. L’esempio era così calzante che il 18 settembre 1930 se ne appropriò il Papa Pio XI rivendicando, in gara e in sottile polemica con il fascismo, che “*se c’è un regime totalitario – totalitario di fatto e di diritto – è il regime della Chiesa, dato che l’uomo appartiene totalmente alla Chiesa*”⁶. In questo senso è totalitario anche il liberalismo, perché l’idea o addirittura, come la chiamava Croce, la religione della libertà si riflette su tutti i pensieri e le decisioni, gli atti, della vita. Infatti Croce nel 1928 si richiamerà a “*una concezione totale del mondo e della realtà*”⁷, riferendosi al liberalismo e alla religione della libertà. E qui mi sembra che varrebbe la pena una riflessione su come oggi stentiamo a comprendere la severità usata in quei tempi dalla Chiesa mettendo all’Indice gli scritti di Gentile e Croce, entrambi molto rispettosi della religione.

Nel *Dizionario*, che stranamente mette sempre in minuscolo la parola “*stato*”, non esiste la voce *Totalitarismo*, forse non amata proprio per l’origine liberal-gentiliana, anche se la dizione Stato totalitario è usata da Costamagna non per indicare ovviamente uno Stato oppressivo, ma uno Stato che non limiti i propri compiti, secondo le preferenze del liberalismo di tipo economicista, britannico, alle funzioni minime di uno Stato gendarme e comprenda tutti gli ambiti della vita associata, ma soprattutto incarni nel ricambio delle generazioni una continuità di passato, presente e futuro.

Il rischio d’anticipare i significati che certe espressioni hanno assunto in seguito si estende quasi naturalmente alle critiche mosse allora al sistema non sempre per un precoce dissenso dal fascismo, ma piuttosto per desiderio di vederlo realizzato, magari in serrata polemica con altre riviste fasciste, secondo una propria visione della rivoluzione in atto. A ciò a tratti si ha l’impressione che un poco spinga la venerazione e l’affetto con cui Paolo Pastori ricostruisce il pensiero di Curcio, ormai allontanatosi dall’esperienza conclusa in una disastrosa sconfitta. Personalmente ricordo che anche Costamagna, giurista entrato nella Camera dei fasci e delle corporazioni come rappresentante dei floricoltori del Ponente ligure, dopo la guerra lo portava a esempio per criticare le nomine corporative calate dall’alto. Ma il giudizio negativo era naturalmente diverso se emesso su di un sistema finito o su un sistema esistente e in corso di strutturazione, su cui con convinzione sincera si poteva sperare di riuscire a introdurre dei miglioramenti. Penso egualmente al “*breve attimo*” nel quale, racconta Pastori, “*Curcio si abbandona di nuovo all’enfasi retorica per il Regime, celebrandone i fasti nella Carta del Lavoro*”⁸. Costamagna, nato nel 1881, di cui Curcio più giovane di 18 anni era allora stretto e possiamo immaginare anche rispettoso collaboratore, di quella Carta era stato in larga parte estensore. Ci credeva e ancora negli anni ‘50 portava nei confronti di Giuseppe Bottai, che da ministro delle Corporazioni l’aveva firmata, rancore per non avergliene riconosciuto i meriti in pubblico. Gli enunciati della Carta del

⁵ G. GENTILE, *Politica e cultura*, Le lettere, Firenze, 1990, vol. I, p. 36.

⁶ D. FISICHELLA, *Analisi del totalitarismo*, D’Anna, Messina-Firenze, 1978, pp. 18-19, che ricava la citazione da D. SETTEMBRINI, *La Chiesa nella politica italiana*, Rizzoli, Milano, 1977, p. 112.

⁷ B. CROCE, *Aspetti morali della vita politica*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1967, p. 235.

⁸ P. PASTORI, CARLO CURCIO..., cit., p. 339.

Lavoro non parevano allora di scarsa rilevanza, come in effetti si sono rivelati per la facilità con cui l'ordinamento corporativo venne cancellato con un tratto di penna. Il fascismo ha resistito tragicamente nel cuore di tanti fedeli nella Repubblica sociale, poi come sentimento nostalgico sino a oggi e ne è rimasta persino una continuità in campo sindacale, mentre l'ordinamento corporativo non ha quasi lasciato traccia. Ma allora l'illusione d'aver superato la lotta di classe in una sintesi di interessi sociali e valori nazionali poteva essere coltivata con l'intelligenza che certo non mancava a Curcio e a Costamagna. Il superamento della lotta di classe avverrà invece solo per esaurimento dei due secoli di cultura delle rivoluzioni iniziati nel luglio 1789 a Parigi con la presa della Bastiglia e conclusi nel novembre 1989 con la caduta del muro di Berlino.

Dei due secoli di cultura delle rivoluzioni Pastori ha il merito d'aver ricostruito un capitolo interessante. Appunto quello di Curcio, appassionato studioso del concetto di rivoluzione, da lui sviluppato anche nella voce *Rivoluzione fascista*, che occupando ben 22 pagine è la più ampia fra quelle che Curcio ha redatte per il *Dizionario di politica*. Qui Curcio, osserva Pastori, tende "a non considerare la rivoluzione [fascista] come una vera creazione di un "ordine nuovo"" e s'impegna a dimostrare "senmai vero il contrario, ossia che la rivoluzione si riconduce più o meno consapevolmente a quello che appare lo spirito della nazione, il suo costume, le sue collaudate tradizioni"⁹. E di Curcio cita un brano: "La rivoluzione senza dubbio innova, segna l'inizio di un tempo diverso, ma, come sempre è avvenuto, si riporta a taluni caratteri inalterabili della nazione, che proprio per questa sua costante vitalità e perennità è davvero nazione e grande nazione".

Penso con emozione all'intensità con cui in quella prima parte del '900 l'intelligenza politica poteva congiungersi alla passione, spingendo da posizioni drammaticamente opposte verso analoghi intendimenti. Infatti pochi anni prima di Curcio, in prigione Antonio Gramsci stava intessendo – con qualche difficoltà in più per il comunismo rispetto al fascismo – la stessa operazione d'innesto della rivoluzione marx-leninista nella tradizione italiana. La capacità d'innovare nella continuità della migliore tradizione italiana – e sviluppando quella costruzione dello stato nazionale unitario iniziata in Italia da quei liberali verso cui sarebbe infine tornato – non era un compito riduttivo, ma l'obiettivo più alto che Curcio poteva sognare e affidare alla rivoluzione fascista. Una tradizione gravemente compromessa se non addirittura per sempre affossata dall'eccessivo azzardo in cui Mussolini, perdendo, l'ha spinta.

Curcio pagò duramente quell'esperienza. Alla caduta del fascismo la sua casa romana venne devastata come quella del gerarca Caradonna da plebaglia antifascista. I figli dovettero essere provvisoriamente accolti presso famiglie amiche. Il figlio Edgardo, oggi presidente dell'Associazione Italiana Economisti dell'Energia, venne ospitato dai Costamagna. Fu ancora duro e amaro per Curcio il pluriennale periodo dell'epurazione. Poi quasi tutti si reinserirono nel restaurato sistema democratico. Tra i più illustri collaboratori del *Dizionario di politica* (le cui voci più imbarazzanti come *Hitler*, *Antisemitismo*, *Ebrei*, erano apparse non firmate, redazionali), Costamagna rimase per sempre epurato, come lo storico Gioacchino Volpe, da ogni incarico universitario; non partecipò alla Repubblica sociale ma entrò poi nel comitato centrale del Msi. Delio Cantimori, specializzato allora in nazismo,

⁹ *Ibid.*, p. 274.

passò al marxismo. Federico Chabod (autore di sole due voci su *Grandi potenze e Mediterraneo*), Walter Maturi e Arturo Carlo Jemolo rafforzarono le venature antifasciste. Giuseppe Maranini sviluppò una pungente critica alla partitocrazia. Giuseppe Menotti De Francesco divenne Rettore Magnifico dell'Università di Milano, Giuseppe Medici ministro dell'Agricoltura democristiano. Divenne parlamentare democristiano anche Roberto Lucifredi, mentre Ugo D'Andrea, che per il *Dizionario* aveva redatto la voce *Mussolini*, fu poi senatore liberale insieme a Salvatore Valitutti. Antonino Pagliaro si dedicò alla linguistica. Di Carlo Curcio, tornato in cattedra, restano fondamentali i due volumi editi da Vallecchi nel 1958: *Europa. Storia di un'idea*.

Francesco Adorno*

Sui fratelli Rosselli

I "Quaderni del Circolo Rosselli" (QCR), n. 1/2001, presentarono nel ventennio della fondazione un insieme di articoli sui dibattiti politici relativi al convivere umano (*civitas, polis*), alle Istituzioni, all'Ambiente e al Territorio, al 'Socialismo liberale' e all'Europa, tutti in ricordo delle figure dei Fratelli Rosselli.

Riprendo ora da alcuni miei scritti: *La libertà, La resistenza* ("Nuova Antologia", n. 2216, ottobre-dicembre 2000), *Il difficile mestiere di uomo e l'assenza dello Stato* ("Nuova Antologia", n. 2219, luglio settembre 2001) e molti miei articoli pubblicati ne "i Fatti", periodico dell'Ente Cassa di Risparmio di Firenze.

In questi miei lavori ho ricordato il periodo in cui ho fatto la 'resistenza' (avevo 18-22 anni circa). In questi anni fui in stretti rapporti con il Comitato di Liberazione Toscano; quando si parlava di liberalismo sociale o di socialismo liberale, non si doveva intendere il Partito liberale, ma l'eterno "liberalismo lockiano", non chiuso in una o altra superfetazione ideologica, o parte privata, ma teso alla libertà da sé, volta per volta avendo ciascuno una propria concezione. Tal'erano stati i Fratelli Rosselli, che, giustamente, s'inserirono nel mutare delle situazioni storiche, mantenendo l'"eterno liberalismo". Ricordo, di quell'epoca, i miei particolari rapporti con Piero Calamandrei, Paolo Barile, Luigi Boniforti, Carlo Francovich, Carlo Furno, Carlo Ludovico Ruggianti, Enzo Enriquez, Anna Maria Agnolotti, Orazio Barbieri, Giorgio Spini, Giacomo Devoto. La storia muta, ma ciò che non muta è il rapporto "giustizia e libertà". E poi mi commuove, pensando ai fratelli Rosselli, il ricordo dei figli dei Rosselli rientrati in Italia, a Firenze. Piero Calamandrei me ne affidò la cura.

Personalmente, rifacendomi ai Fratelli Rosselli, presento alcune considerazioni sulla *Res-publica* (lo stato pubblico) che non divenga un complesso di *Res-privatae*, di stati privati.

* Università di Firenze.

Paolo Pastori, attualmente professore dell'Università di Camerino, già dell'Università di Lecce, dapprima bibliotecario della Biblioteca Nazionale di Firenze, va in pensione. Il Pastori si laureò all'Università degli Studi di Firenze, Scienze Politiche, "Cesare Alfieri". Studioso di filosofia politica, autore di molti scritti sul pensiero politico e su politici, conosco Paolo Pastori da tempo. Con lui ho discusso di molti aspetti di filosofia politica, in accordo o meno, questo non vuol dire: sempre da uomini, civilmente. Questa la ragione per la quale dedico a Paolo Pastori, con affetto e stima, un mio scritto sui Fratelli Rosselli e sulla funzione che oggi possono avere, da me pubblicato nell'ultimo numero 2006 degli *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'Colombaria'* da me presieduta.

Leggo nella prefazione ai *Quaderni*, scritta da Furio Colombo, queste parole di Carlo Rosselli nel saggio *Contro lo Stato* ("Giustizia e Libertà", 21 settembre 1934): "Nello Stato moderno c'è posto per l'impiegato e il servo: servo della produzione, servo dell'amministrazione, servo della razza e della grandezza imperiale, ovverosia della guerra". La situazione oggi è diversa, ma certo è che lo Stato si è ancora preso tutto l'umano, divenendo individuale e particolare, come, per altro verso, il cosiddetto individuo: due dittature.

Ho, da sempre, tentato d'essere 'persona' impegnata a vivere civilmente, in una 'res-pubblica' e non in un insieme di stati privati, dove viene a mancare proprio lo Stato e la coscienza dello Stato, e, perciò stesso, la libertà e la giustizia, dove gli individui (atomi, non divisibili), e non le 'persone' hanno la prevalenza.

Nella mia attuale amarezza nel vedere come sia venuto a mancare sempre di più il vivere 'dirittamente' (ossia giustamente, ché diritto viene da *ius*, donde *giustizia*), in una prevalenza del termine 'vincere', che vuol dire mettere in 'vincoli' gli altri: altro che 'democrazia', in questa corsa a sinistramente destreggiarsi e a destramente sinistreggiare, individualmente; propongo sulla linea dei Fratelli Rosselli alcune precisazioni storico-concettuali sul significato di 'pubblico' e 'privato', che oggi si riflette in *economia*, in *politica*, in *sociologia*, ma la cui origine sta nel male inteso concetto di pubblico e di privato (di 'individui'), in politica, come in ogni altro rapporto tra uomini, ossia nel campo etico-politico, dove i rapporti sono di *diritto* (pubblici) e non di *fatto* (privati, in interessi particolari, individuali). Non solo, ma il mondo degli uomini è tale solo in quanto si costituisce in un rapporto, ossia in *polis*, in città, 'giustamente', in un giusto costume (*mos*-morale o etica). Non a caso fin dalle origini, si è sostenuto che lo Stato non può essere che 'assoluto', ossia *ab-solutus*, 'sciolto' dai vincoli dei privati. Lo Stato non può essere di tizio o di caio, di un signore o di un altro, di un partito o di una chiesa, non può essere che *Cosa-pubblica* (*res-pubblica*) e non *privata* chiunque sia il privato. E poiché, per altro verso, non esistono lo Stato (*res-pubblica*), e, accanto, i singoli da soli (i *privati*); ma, lo Stato è costituito da singoli, che già presi a sé non sono uno ma un dialogo, in cui non dovrebbe prevalere una passione o un'altra, ma un governo, è chiaro che, anche i privati sono tali in quanto sono rapporto e misura, equilibrio che determinano lo Stato giusto come esigenza da realizzare. La natura dell'uomo, è stato detto, è di non aver natura, ma di farsela insieme agli altri, Stato e persone, Stato e cittadini, in un rapporto reciproco, in una tensione a realizzare sé storicamente, come *politèia*, determinando corretti costumi (*mos-mores*) e corrette forme di Stato: anche la democrazia, che non è lo Stato, ma una forma di governo che può essere buona se tende a realizzare lo Stato giusto, cattiva se è un prevalere dei privati su altri privati, divenendo dittatura.

Etica, politica, economia rispecchiano, a loro volta, una situazione storica e un modo di pensare (*cultura*), e perciò anche un'economia diversa da cultura a cultura, senza mai parlare della 'vera' politica e della 'vera' morale o della 'vera' economia. Sì della storia e del rispetto nei reciproci incontri, delle varie culture storicamente costituite.

Attenzione alla storia, attenzione che il 'cittadino' non si annulli nell'anonimato crudele dell'interesse commercialistico. Attenzione a ricordarsi che imprese private e Stato sono in reciproco rapporto, per cui partecipazioni statali e partecipazioni cosiddette private, sono ambedue pubbliche (quando lo Stato non divenga anch'esso 'privato', *interesse privato*, da *lottizzare*); attenzione al rispetto degli altri e degli altri popoli, attenzione a non cadere nel neo-colonialismo, e nel 'razzismo', quale ch'esso sia, da qualunque parte esso venga.

“Lo smarrirsi del senso della storia – scriveva Ranuccio Bianchi Bandinelli – [...] porta alla costruzione di miti che hanno alla loro base le oscure forze istintive, magiche e incontrollate che giacciono nel fondo primitivo dell’uomo”, quando l’uomo non è ‘coltivato’, ovvero *educato*, tratto fuori dalla ignota ed immemore natura, quando è primitivo, ossia quando non sappia pensare e sia preso da chi pensa per lui, assoggettandolo ai propri fini. Pensare stanca, poiché ogni giorno bisogna ricominciare da capo. La maggior parte degli uomini preferisce, invece, essere pensata. Ciascun uomo preso da *mode*, da miti, da altri interessi, non è più uomo, ma *passivo*, primitivo, non *attivo*, ossia capace di giudizio, divenendo massa. Ciò rientra nell’istinto immediato dell’uomo qual è, quello di adeguarsi alle *mode*, per far vedere di essere *à la page*, ad usare termini che altri, ignoranti, usano perché non sanno pensare: pensare bene vuol dire parlare bene e farsi intendere.

Non si può negare né una né altra epoca, né una né altra concezione, né una né altra fede. Necessario è capire tutti e ciascuno in quello che è: nella sua storia, nella sua epoca, senza periodizzazioni astratte, senza reti storiografiche a priori.

Scriveva Niccolò Machiavelli: “Pensando io come certe cose procedino, giudico il mondo sempre essere stato ad un medesimo modo ed in quello essere tanto di buono quanto di tristo, ma variare questo tristo e questo buono di provincia in provincia [...], per variazioni di costumi, ma il mondo resta quel medesimo [...]. E si troverà che una piccola parte degli uomini (gli uomini non sanno essere né tutti buoni né tutti cattivi) desidera essere libera per comandare, ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri” (*Discorsi I*, 16). Per vivere sicuri – aggiungo ciascuno facendo liberamente la propria parte – in modo diritto (*ius*, cioè *giustamente*), senza prevaricazioni, in modo *torto* (di *fatto*), senza essere sottoposti all’uomo qual è: un prepotente e prevaricatore, un *ingiusto*.

Ogni città e gli uomini che non sono uomini se non siano *cittadini*, in quale che sia tempo, e le istituzioni non tali se non siano civili e non tendano a realizzare sé e gli altri in un civile convivere, senza di cui neppure sono le città. In realtà anche il degrado delle città, l’attuale loro essere invivibili, non si potrà abolire per quanti sforzi si faccia finché non divengano vivibili i cittadini, ossia non restino *individui*, cioè prepotenti, senza porte e senza finestre e perciò prevaricatori, non educati e istruiti. Prima di essere giovani o vecchi, prima di essere italiani o europei, fiorentini o toscani o quel che sia, ciò che importa è d’essere *uomini* cercando di saper fare il più difficile e faticoso mestiere che ci sia: il mestiere dell’uomo. Ciascuno è *uguale* all’altro, per quanto sa essere *diverso*, in un rapporto *civile* e non di violenza, entro la propria storia e la propria cultura, altrimenti diveniamo un blocco unico, ove non sono più gli uomini e non vi è più dialogo e convinzione. Di qui il *rispetto* che dobbiamo avere per ogni posizione, per ogni fede che sia tale (che non sia per ‘conformismo’).

Il rispetto per gli altri è, in realtà, rispetto di se stessi; sempre, per ogni tipo di uomini e delle istituzioni degli uomini.

Questo fu il pensiero di Rosselli: libertà come giustizia, ossia come consapevolezza critica di sé, senza sottostare a nessuno: Stato o individui. No, certo, anarchia; anzi, saper vivere da uomini, civilmente.

Angela Ales Bello*

Persona e Stato in Edith Stein

1. *Il metodo fenomenologico e l'analisi della persona umana*

Fisserò la mia attenzione su due aspetti significativi della ricerca di Edith Stein: quello relativo alla persona umana e quello riguardante il tema dello Stato, soffermandomi prevalentemente sulla fase delle sue indagini che possiamo definire "fenomenologica", cioè aderente all'insegnamento del suo maestro Edmund Husserl¹.

Vorrei mostrare, anzi, la centralità dell'analisi dell'essere umano per la nostra pensatrice; infatti, questo è l'oggetto prevalente nella sua ricerca, l'argomento intorno al quale si affatica, la questione incessantemente presa in esame da lei fin dalla sua dissertazione di laurea. La sua curiosità intellettuale la spinge verso la comprensione dell'altro in rapporto a sé e, quindi, la sollecita a rintracciare le strutture profonde che costituiscono l'essere umano. Ma, in primo luogo, intendo soffermarmi sullo spirito della ricerca fenomenologica che consente di ottenere i risultati di cui parlerò in seguito.

Questo tipo di ricerca è caratterizzato da una grande attenzione rivolta alla realtà che ci circonda e a noi stessi, un'attenzione che deve far scaturire da essa il suo senso. I fenomeni che noi incontriamo, da intendersi come "manifestazioni" che ci sono offerte, si presentano con un senso che noi dobbiamo rintracciare.

Grande fiducia, quindi, dell'iniziatore della scuola fenomenologica, Edmund Husserl nei confronti della ricerca di senso relativa a tutto ciò che ci circonda e a noi stessi con la convinzione – che potremmo definire ottimistica, ma che può e deve essere confermata e verificata attraverso i risultati della ricerca e non può essere stabilita *a priori* –, secondo la quale l'essere umano riesce in una certa misura a cogliere il "senso delle cose".

Il termine "cosa" ha una pluralità di significati, non si riferisce solo alla cosa in senso fisico – nella lingua tedesca *Ding* –, ma anche alla *Sache*, che è la questione, cioè l'argomento, il fatto che deve essere compreso e fra i fatti, quindi i fenomeni che incontra, Husserl privilegia il soggetto umano. Si tratta di un lavoro di scavo non solo nella nostra singolarità, ma, muovendo da essa, nella comune umanità che

* Università Lateranense di Roma.

¹ Per uno sviluppo di questi temi rimando a: A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa, 2007².

troviamo in noi e negli altri. Egli è fiducioso di riuscire a cogliere il senso dei fenomeni che caratterizzano l'essere umano nella sua complessità.

È necessario sottolineare, nell'ambito della analisi fenomenologica, l'importanza del momento della "scoperta", della messa in evidenza; poiché nulla è già dato per scontato o presupposto, è indispensabile mettere fra parentesi ogni definizione dell'essere umano già configurata, sia dal punto di vista della tradizione filosofica, sia da quello delle scienze della natura e delle scienze umane – Husserl preferiva l'espressione diffusa nel suo ambiente filosofico di scienze dello spirito. La ragionevolezza di questa operazione di *epochè*, di sospensione del giudizio, di riduzione, sta nel fatto che ogni soluzione, anche se lo pretende, non può proporsi come assoluta, come definitiva e indubitabile, suscitando sempre domande e problemi. Il ricominciare da capo ha, quindi, il senso di vagliare ciò che si dice, perché, in tal modo, si mostra la cosa presa in esame, nella sua essenza, cioè nelle sue caratteristiche strutturali, poste in risalto attraverso uno sguardo purificato, capace di cogliere intuitivamente ciò che è dato non fermandosi alla superficie, ma procedendo ad un lavoro di scavo. In questo consiste la garanzia del risultato.

Ispirandosi alle indagini che il suo maestro Edmund Husserl stava conducendo, in particolare quelle confluite nel I volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), Edith Stein sceglie come tema della sua Dissertazione di laurea, discussa nel 1916 presso l'Università di Gottinga, quello relativo alla conoscenza dell'altro, approfondendo il significato di un particolare atto che compiamo costantemente, quello denominato *Einfühlung*, che possiamo tradurre con il termine empatia o empatia².

Nel suo lavoro di scavo all'interno della soggettività Husserl esplora proprio quel terreno che già Kant aveva individuato e definito con il termine trascendentale, ma lo scavo conduce Husserl a risultati diversi da quelli kantiani, individuando gli atti che noi viviamo, quindi che sono da noi "vissuti" – così si è convenuto di tradurre in italiano la parola tedesca *Erlebnisse* – che caratterizzano la nostra "interiorità". Quest'ultima espressione non è husserliana, ma la utilizzo solo per far comprendere quale sia la sfera che è presa in esame. I vissuti, o atti, sono elementi strutturali, che noi tutti possediamo, mentre i loro contenuti possono essere estremamente soggettivi, relativi, mutevoli.

Per delineare il percorso tracciato da Husserl dobbiamo seguire brevemente alcune delle sue analisi fondamentali. Egli inizia da un atto, che considera molto importante, perché ci mette in correlazione con il mondo esterno, che è l'atto della percezione. Esaminando questo atto in modo essenziale e cercando di capire in che cosa consista, si comprende che esso ci pone in contatto diretto, immediato con la realtà, è un atto che tutti in condizioni normali possiamo compiere, ma il contenuto della percezione è mutevole, perché dipende dalle circostanze e dagli oggetti percepiti.

Nel compiere tale analisi, tuttavia, lo abbiamo isolato, perché lo viviamo insieme ad una serie di atti di cui abbiamo consapevolezza; è la coscienza di tali atti

² Il libro al quale mi riferisco è E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, tr. it. di Elio e Erika Costantini, Studium, Roma, 1998² e di Michele Nicoletti, Franco Angeli, Milano, 1986. Il termine empatia è usato da Enrico Filippini nella sua traduzione dell'opera di Husserl *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (Einaudi, Torino, 1965). Si è preferito, in seguito, usare il termine empatia nelle traduzioni delle opere della Stein. Questo termine presenta, però, un rischio perché l'uso ormai diffuso del vocabolo "empatia" come equivalente ad "immedesimazione" è molto lontano dal significato che l'atto definito empatico dai fenomenologi, i quali ritengono l'immedesimazione di fatto impossibile e conducono un'analisi articolata e complessa di questo vissuto.

che ci accompagna – la Stein dirà molto bene che è come una luce che illumina i vissuti³ –, ma ancora non tematizziamo tali atti, per fare questo abbiamo bisogno di un atto ulteriore e particolare che è quello della riflessione. Esso ci consente di porci nei confronti degli atti che viviamo con un atteggiamento di secondo grado per coglierne il significato.

Se analizziamo ciò che accade in noi stessi ci rendiamo conto che non solo è presente l'atto del percepire, ma quello del ricordare, dell'immaginare, del fantasticare, del pensare e si può proseguire nell'individuazione di una molteplicità di atti o vissuti, compito che ha accompagnato Husserl lungo l'arco di tutta la sua ricerca. La nostra coscienza, inoltre, registra atti relativi agli impulsi, agli istinti, alle tensioni, quelli, cioè, propri della sfera psichica, e inoltre quelli della decisione, della volontà, delle prese di posizioni consapevoli, i quali a loro volta costituiscono qualitativamente un altro raggruppamento e rimandano alla funzione spirituale. Fra gli atti individuabili ce n'è uno in particolare che è merito di Husserl aver evidenziato, che è, appunto, l'atto dell'empatia.

Esaminando, allora, questo peculiare atto, nel quale consiste la conoscenza dell'altro come conoscenza empatica, Edith Stein si chiede che cosa si colga dell'altro e attraverso quale strumento ciò sia colto; il risultato dell'analisi rispetto a queste due questioni costituisce un'ulteriore conferma della complessità dell'essere umano, alla quale abbiamo accennato sopra. Se Husserl aveva condotto la sua indagine movendo prevalentemente dalla struttura umana in quanto tale, la sua discepolo ricava le connotazioni fondamentali dell'antropologia, in primo luogo, proprio attraverso l'analisi dell'empatia.

Ella scopre l'essere umano come individuo psicofisico; infatti, da un lato, è coinvolta la corporeità come tramite necessario della conoscenza stessa, d'altro lato, la corporeità è animata, vivente (*Leib*), sede di affetti, di pulsioni, ma anche di pensieri, di ragionamenti, di decisioni e di volizioni. Questi atti sono qualitativamente uguali, possono essere posti senza distinzione sullo stesso piano o rimandano a gradualità diverse, implicanti anche valori diversi? In altri termini, qual è la genesi dell'interpretazione tradizionale secondo la quale sono rintracciabili "anima" e "corpo"? E, quindi, in quale senso l'essere umano non è riducibile tutto alla corporeità, pur essendo questa la dimensione indispensabile della vita così come si dà, cioè come la costatiamo?

È sul terreno dei vissuti, cioè degli atti della coscienza, che si individuano, come si è già notato, fondamentalmente le affinità, che si costituiscono i raggruppamenti, i quali rimandano alle configurazioni, consolidate da una lunga tradizione e presenti, anche se in forme diverse, in tutte le culture, indicate, appunto, con i termini "corpo" e "anima". Il dolore o la gioia che l'altro vive deve essere colto, in primo luogo, attraverso una percezione legata agli organi della sensibilità, ma ciò che si scorge sul suo volto rimanda ad una profondità di vita tale che è impossibile assimilarlo a qualsiasi oggetto fisico, visto e toccato. La dimensione, che è così scoperta, è il luogo degli affetti, delle pulsioni, delle emozioni, è quella che indichiamo con il termine psiche (*Psyche*).

Ci si potrebbe chiedere – e Edith Stein pone tale questione nel secondo decennio del Novecento – se non si sia trovata finalmente una disciplina che indaghi la

³ L'"essere cosciente di se stesso" non è un propriamente un atto "piuttosto una "luce interiore" che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarava per l'io vivente", E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, prefazione Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma, 1998, p. 152.

psiche, che ce la mostri veramente come essa è, scientificamente, riducendola alla sua struttura che è di tipo meccanicistico: azione e reazione, associazione e così via, come sembrava sostenere la nascente psicologia, facendo proprio il metodo delle scienze della natura. Da questa domanda nasce il lungo e articolato saggio – pubblicato nel 1922 sull’“Annuario” di fenomenologia diretto da Husserl – relativo a *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*⁴. L’intento non è quello di eliminare tale disciplina in favore di una ricerca puramente filosofica, piuttosto, di mostrare l’insufficienza del punto di vista della psicologia e di quello delle nuove scienze umane, costituitesi nella seconda metà dell’Ottocento, sia riguardo alla comprensione approfondita dell’essere umano sia relativamente alla giustificazione della loro stessa costituzione; esse, infatti, hanno bisogno di un’indagine preliminare che chiarisca i momenti di fondo sui quali poggiano. Ad esempio, la psicologia non può fare a meno di chiedersi che cosa sia la psiche e deve anche domandarsi se corporeità e psichicità siano sufficienti per comprendere l’essere umano nella sua interezza e tali questioni rimandano ad una riflessione filosofica.

Attraverso l’analisi dei vissuti si mette in risalto l’esistenza di una sfera psichica caratterizzata da una “forza vitale”, da un’energia psichica che svolge un ruolo fondamentale per la stessa sopravvivenza e capacità di agire dell’essere umano. Essa è sì strutturata secondo una sorta di causalità, in quanto sede di legami che, in una certa misura, possono essere ritenuti di tipo deterministico, ma è veramente tale da mostrarsi come l’unica fonte di guida dell’essere umano stesso? Freschezza o stanchezza della psiche, ad esempio, sono sempre ed esclusivamente alla base delle nostre azioni e quindi delle nostre decisioni oppure le scelte ci rimandano a “motivazioni” che rivelano un fonte diversa di decisione? Ecco affacciarsi la sfera dello spirito (*Geist*).

L’empatia era già stata individuata come lo strumento di comprensione di ciò che si muove nella vita dell’altro e non solo relativamente ai suoi sentimenti o alle sue emozioni, ma anche relativamente al suo mondo interiore di decisioni, di volizioni, al mondo della sua creatività. Se ci sono le scienze dello “spirito”, esse riguardano, appunto, ciò che è connesso con questa sfera che è quella della produzione culturale, artistica, politica e così via. Da un punto di vista filosofico, la presenza nell’essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare che è superata la realtà psico-fisica che ci avvicina al mondo animale grazie ad un elemento che fa definire l’essere umano “persona”.

Questa interpretazione rimarrà fondamentale per l’Autrice anche quando la sua ricerca si rivolgerà al pensiero antico e medievale, anzi troverà in esso una conferma delle sue analisi fenomenologiche. I risultati ottenuti confluiscono nelle opere *La struttura della persona umana* (1932)⁵ ed *Essere finito e essere eterno* (1936)⁶. In quest’ultima Edith Stein si sofferma, infatti, ad indagare gli esseri finiti; ora fra questi si trova l’essere umano e se lo esaminiamo dobbiamo constatare che “il suo corpo” è un *corpo materiale*; però non solo questo, giacché è nello stesso tempo, anche un *organismo* che prende forma e agisce dall’intimo; e ancora: l’uomo non è solo organismo, ma è un *essere vivente animato*, che in modo particolare – per-cettivamente – è aperto a sé e al mondo che lo circonda, e, finalmente, un essere

⁴ E STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito – Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, prefazione Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma, 1996.

⁵ E. STEIN, *La struttura della persona umana*, tr. it. di Michele D’Ambra, Città Nuova, Roma, 2001.

⁶ E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, tr. it. di Luciana Vigone, Revisione e presentazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma, 1999³.

spirituale, che è aperto conoscitivamente a se stesso e al resto, e può liberamente plasmare sé e il resto” e, in quanto tale, possiamo aggiungere sulla base di altre indicazioni fornite da Edith Stein, è “persona”.

Si può notare la straordinaria continuità con le analisi condotte attraverso il metodo fenomenologico; già in Husserl si trova chiaramente il termine persona come legato alla triplicità dell’essere umano sopra descritta⁷.

2. *La dimensione interpersonale*

Si può notare, allora, alla luce delle opere sopra citate, che si tratta di un lavoro analitico svolto da Edith Stein per più di due decenni con sensibilità, acutezza e capacità di cogliere l’essenziale. Si può osservare, seguendo il percorso delle sue analisi, che, se per un verso ella ha considerato l’essere umano preso nella sua struttura, quindi relativamente a sé, non si è mai trattato di una chiusura solipsistica; già il tema stesso dell’empatia poneva basi per la considerazione della dimensione intersoggettiva. Se il singolo mantiene la propria irriducibilità – e su questo si tornerà in seguito -, l’apertura agli altri è, in verità, costitutiva del suo modo di porsi, come dimostra l’intenzionalità che caratterizza ogni vissuto. Legami profondi, esistenziali, affettivi, spirituali sono rintracciabili fra il singolo e la comunità, la quale costituisce il momento forte e portante dell’associazione umana, come si evince dalla seconda parte del saggio del 1922, *Psicologia e scienze dello spirito*, dedicata all’esame del tema *Individuo e comunità*.

Poiché ogni momento associativo è legato ad un aspetto della persona, anche la comunità possiede un carattere organico, da ricondursi alla forza vitale che è di tipo psichico. Questa non è, tuttavia, da intendersi come qualche cosa di sopraindividuale, indipendente dai singoli. Si costata, piuttosto, la presenza di un rapporto di mutuo scambio fra i due momenti; infatti, la forza vitale dei singoli contribuisce a formare la comunità, ma, una volta oggettivata, essa può servire da stimolo per ciascuno nell’ambito della sua particolare comunità e, inoltre, ogni individuo può appartenere anche a comunità diverse, dando e ricevendo da esse senza esaurire la sua forza vitale.

Come nell’individuo la forza psichica è strettamente connessa a quella spirituale, altrettanto si deve constatare per le comunità e per quelle comunità per eccellenza che sono i popoli: è possibile trovare popoli che rimangono improduttivi sul piano culturale, ma normalmente la vita dei popoli si manifesta a livello spirituale, dando luogo a formazioni che possono variare notevolmente per qualità e intensità.

In ogni caso, per comprendere ciò che accade oggettivamente e comunitariamente, è necessario ritornare alle manifestazioni soggettive della spiritualità ed esaminare gli influssi, gli apporti dei singoli; il commercio fra gli individui si compie attraverso atti sociali. Si può parlare di atti sociali quando essi sono compiuti da una persona e riguardano la sua presa di posizione, che può essere positiva o negativa; sono atti sociali non solo l’amore, la fiducia, la riconoscenza, ma anche la sfiducia, l’odio, l’antipatia. La positività o negatività di tali atti è costatabile solo

⁷ Si veda in particolare il vol. II delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, nuova tr. di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino, 2002.

nei loro effetti: l'amore è una forza produttiva, mentre l'odio è distruttivo, e la positività diventa un valore non in senso astratto, ma in quanto legata indissolubilmente all'essere della persona: "Se prendo posizione in modo positivo o negativo, ella mi si propone come degna oppure indegna"⁸.

Si giunge, in tal modo, al punto centrale dell'indagine che si riferisce alla vita associata; infatti, proprio su questo atteggiamento di disponibilità nei confronti degli altri, assunto dall'essere umano, si fonda la solidarietà – ed è doveroso notare che di tale questione, ai nostri giorni così di moda, Edith Stein aveva parlato già nel 1922. La solidarietà, secondo l'Autrice, è costruttiva in senso comunitario: "... quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, *sussiste* una vita comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità"⁹. Se l'influsso reciproco fra gli individui è un elemento caratterizzante, ciò che connota essenzialmente una comunità è un obiettivo e uno scopo comune. In questo senso si può parlare del carattere personale della comunità stessa, carattere che emerge quando gli individui vivono come membri della comunità, cioè hanno uno scopo comune. Si può dire, allora, che una comunità ha un'anima (*Seele*) e uno spirito (*Geist*) quando esiste una reciproca apertura dei membri e quando si stabilisce un'unità in senso qualitativo: avere un'anima significa portare in se stessi il punto focale del proprio essere, avere uno spirito vuol dire essere configurati come personalità a sé stanti.

L'importanza della comunità è tale che essa dà garanzie di stabilità ad organizzazioni di grado superiore quali la società e lo Stato. La società, infatti, proprio perché assicura la razionalizzazione di rapporti intersoggettivi, li oggettivizza e, se ciò è necessario per certi versi, non deve ignorare che gli individui sono e debbono rimanere anche soggetti attivi, come accade nella vita comunitaria.

L'indagine sul significato delle forme associative diventa la base per una riflessione sull'associazione con la quale sembra culminare la vita politica, cioè lo Stato, al quale è dedicato il saggio del 1925 *Una ricerca sullo Stato*¹⁰.

Come nel caso dell'indagine sull'essere umano Edith Stein si era domandata se la psicologia in quanto scienza potesse dare una risposta esauriente, così con riferimento allo Stato ella si chiede se le risposte che sono state date nell'ambito della dottrina dello Stato siano sufficienti a coglierne l'intima struttura. In tal modo, però, non vengono coinvolte solo le discipline giuridiche, ma anche quelle filosofiche, come la filosofia del diritto, la filosofia della storia, l'etica. Il campo di ricerca si allarga fino ad affrontare il rapporto fra le istituzioni nel loro intangibile valore giuridico e il singolo con la sua sfera personale di valutazione etica e con la sua configurazione religiosa. Se importanti sono, in verità, i momenti associativi e fra questo fondamentale è la stabilità politica rappresentata da uno Stato sovrano e libero, il singolo, come si è già notato, deve mantenere la sua autonomia di "microcosmo" che non può, in nessun caso, essere ridotta, perché ogni riduzione ne determina l'annullamento.

⁸ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, op. cit., p. 231.

⁹ Ivi, p. 232.

¹⁰ E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma, 1993.

3. *Lo Stato e la comunità statale*

Ciascuno, pur nella sua importanza come “persona”, vive, però, sempre in correlazione con gli altri. Alla stratificazione presente nell’essere umano in quanto corpo vivente animato dalla psiche e dallo spirito, corrispondono le possibili forme associative. Alla psiche corrisponde la massa, trascinata da quello che la Stein definisce contagio psichico, cioè un movimento di tipo emotivo al quale non fa seguito una presa di posizione razionale e volontaria. La massa può essere nelle mani di qualcuno che la manovra e può utilizzarla ai suoi scopi, tutto ciò indica anche una possibile soggezione dal punto di vista politico ad un capo che la trascina per i suoi interessi in modo consapevole e volontario. Questa figura è analizzata dalla pensatrice con grande acutezza e forse preveggenza, se si tiene presente lo sviluppo della storia della Germania negli anni Trenta. Il capo è colui che è capace di far leva sulle spinte impulsive ed emozionali, di farle emergere, soffocando le prese di posizione e consapevoli che gli esseri umani sarebbero in grado di attivare.

Una seconda possibilità dal punto di vista dell’associazione umana è, come si è già notata, quella fornita dalla società; i legami fra i membri della società sono di tipo razionale, ma impersonale, essi non sono coinvolti fino in fondo nella loro umanità. È solo con la comunità che si attiva il momento razionale-spirituale. Queste sono potenzialità che l’essere umano sviluppa relativamente alla propria inclinazione e al contesto nel quale si trova. In ogni caso, la migliore forma di associazione è la comunità che implica un’assunzione di responsabilità reciproca. Essa è il momento culminante di quel processo che muove dalla corporeità, passa attraverso la psichicità che non è eliminata, ma trova il suo completamento e il suo controllo nella dimensione spirituale.

Certamente sono presenti rischi di fallimento e di inganno. L’inganno può cominciare già a livello dell’empatia; infatti, non sempre riesco a cogliere pienamente ciò che l’altro sta vivendo, anche perché può intenzionalmente nascondermelo. D’altra parte, la Stein non sottovaluta la difficoltà della formazione di un’autentica vita comunitaria. Questa è data in potenza all’essere umano, ma il cammino per realizzarla è lungo e difficile. Per questo ella considera importantissima l’opera educativa che, se svolta validamente, consente di sviluppare le potenzialità indicate. Cercando di interpretare l’analisi della Stein, si può dire che l’essere umano è persona potenzialmente e lo diventa attualmente quando trova le condizioni necessarie per portare a compimento tutta la complessità della sua natura: la sua corporeità, la sua psichicità, che non deve essere eliminata, ma indirizzata dal controllo esercitato dalla ragione e dalla volontà, che hanno rispettivamente la funzione di valutare e realizzare.

Se la comunità si fonda sull’assunzione di responsabilità reciproca è chiaro che a questo punto appare la questione dell’etica. Nella produzione della Stein non si trova un’opera dedicata in modo esplicito a questo tema, ma il riferimento all’etica è presente in tutti i suoi scritti. E sia Husserl sia la Stein affermano che l’etica trova il suo sostegno nella dimensione religiosa che dà un senso più profondo alla comunità umana. In particolare per questi due pensatori, ebrei convertiti al cristianesimo, è Cristo che insegna un amore senza confini, la *caritas*, esso ha profondi riflessi sul comportamento umano, perciò Husserl usa l’espressione: amore etico¹¹.

¹¹ E. HUSSERL, *L’amore etico*, tr. it. di Angela Ales Bello, in A. ALES BELLO, *Husserl – Sul problema di Dio*, Studium, Roma, 1985, pp. 86-89; ora anche in A. ALES BELLO, *Husserl – Cristo e il cristianesimo – Meditazio-*

Se la comunità è l'associazione nella quale si realizza l'essere umano, essa assume un ruolo centrale anche per la costituzione dello Stato. Lo Stato è una formazione giuridica che ha anche una data di nascita nella civiltà europea; il suo vantaggio rispetto a forme associative di tipo tribale è dato dal fatto che garantisce l'impersonalità nei rapporti umani e, quindi, l'uguaglianza dei cittadini e i diritti di tutti. Lo Stato non si può definire una persona, ma ha una sua "personalità" che è legata agli esseri umani che ne fanno parte, ai cittadini; infatti, vive grazie al loro sostegno, al loro contributo, alla loro collaborazione. Ciò presuppone che si formi una comunità statale.

Si pongono a questo punto alcune questioni importanti.

In primo luogo, lo Stato è tale, secondo la pensatrice, se ha una sovranità, nel senso dell'autonomia nei confronti degli altri Stati; ciò giustifica una pluralità di entità statali. Ma al suo interno deve coincidere con un solo popolo, quindi con una sola comunità di popolo oppure può essere formato da più popoli? L'esistenza dello Stato non è legata, a suo avviso, necessariamente ad una comunità di popolo e, anche se ciò può garantire una maggiore stabilità, questa è solo una specie di Stato. In verità, è possibile che più comunità accettino di costituire un unico Stato che le comprende tutte, regolando nello stesso modo o in modi diversi la vita dei popoli in quanto comunità, secondo alcune direttive, senza violare il loro carattere nazionale. È chiaro che la Stein analizza lo Stato secondo la sua struttura essenziale senza fare riferimento alle situazioni storiche particolari, ma indubbiamente ha un occhio rivolto agli imperi centrali, Germania e Austria, ai quali ella in quanto cittadina della Slesia e Husserl in quanto cittadino della Moravia appartenevano.

La seconda questione, che convalida la prima, è relativa alla possibilità che ci sia uno Stato non fondato su una sola comunità di popolo. Importante per la Stein è la presenza di una comunità statale e ciò significa che i cittadini, che fanno parte dello Stato vogliano costituire una comunità statale, che l'accettino consapevolmente e che possa avere per loro significato al di là dell'appartenenza ad un particolare popolo. Certamente l'appartenenza ad un popolo significa anche appartenenza ad una cultura e ad una tradizione che sono espressione della sua vita spirituale e che si debbono mantenere e conservare. È possibile, però, che il popolo si apra ad un altro tipo di comunità più ampia, quella statale, appunto, fondata su una struttura giuridica. Questa è una conquista degli Stati moderni in Europa, rispetto ad altre forme di organizzazione, come quella tribale, che si possono anche rispettare, ma che mancano di tale struttura; quest'ultima garantisce la divisione dei tre poteri, legislativo esecutivo e giudiziario, come accade negli Stati di tipo liberale, configuratisi dopo un lungo cammino storico.

Se vogliamo porre la questione i termini di dottrine politiche, Edith Stein mostra una propensione nei confronti del liberalismo. Ciò che differenzia la sua posizione dal liberalismo classico è che, mentre quest'ultimo si fondava sull'individualismo, ella, come si è visto – in accordo con Husserl – pone l'accento sull'importanza della comunità. Non è possibile, quindi, a suo avviso giustificare la nascita dello Stato sulla base di un contratto, come sosteneva il contrattualismo liberale, ma, poiché è necessario passare attraverso la comunità statale, bisogna esaminare come si formano spontaneamente le varie comunità, quelle familiari, di amicizia, di affinità ideali e religiose che confluiscono tutte nella prima.

ni filosofico-religiose, in Silvano Zucal (a cura) *Cristo nella filosofia contemporanea II, Il Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 2002.

Riguardo al tema della persona in rapporto allo Stato, anche se essa ha una straordinaria centralità nel pensiero della Stein e rappresenta un punto di riferimento assoluto, tuttavia non può vivere da sola, ma il momento in cui si realizza veramente è quello comunitario ed è quello che in fondo garantisce il funzionamento dello Stato. Tuttavia, la comunità e lo Stato dovrebbero operare sempre in vista della realizzazione della persona presa nella sua singolarità.

Gli Stati, d'altra parte, nascono e muoiono; se la loro formazione ha una base comunitaria il loro dissolvimento è legato al venir meno della comunità statale.

Il processo complessivo che conduce allo Stato si può, pertanto, schematizzare in questo modo: il singolo non solo come individuo, ma come persona perché possedente nella sua unicità la complessa costituzione corporea, psichica e spirituale – nella pluralità delle sue manifestazioni – è l'elemento costitutivo della comunità; la comunità si struttura in una pluralità di forme e fra queste ad un grado superiore c'è la comunità statale, caratterizzata da una struttura giuridica. Lo Stato, in quanto tale, è impersonale e vive del sostegno dei singoli cittadini, in particolare dei sostenitori dello Stato, dei suoi funzionari.

E qui si tocca il grave problema dei rapporti fra lo Stato come struttura giuridica e l'etica. Centrale per la soluzione di questo problema è l'importanza dei "funzionari" nella vita dello Stato, sono essi che si assumono la responsabilità in senso morale della conduzione dello Stato stesso. Non esiste, secondo la Stein, un'etica dello Stato, come aveva sostenuto Hegel, perché l'etica riguarda sempre il comportamento di ogni singolo essere umano che è responsabile in ogni caso delle sue azioni. I sostenitori dello Stato sono responsabili in prima persona delle scelte che si compiono in nome di esso e debbono rispettare e far rispettare le regole che ne garantiscono il buon funzionamento. Non tutti i cittadini sono sostenitori; però, in quanto fanno parte della comunità statale, devono assumere le loro peculiari responsabilità.

L'atteggiamento "liberale" di fondo della nostra pensatrice si rivela anche a proposito delle decisioni di tipo legislativo in rapporto alle diverse comunità che sono presenti in uno Stato, come le varie comunità di popolo o le comunità religiose. È chiaro che lo Stato deve tutelare le particolari tradizioni e caratteristiche promulgando leggi che consentano il loro sviluppo, sempre tendendo presente, però, la sua sovranità. La garanzia della libertà religiosa come quella di costumi e di tradizioni è molto importante, ma stabilire i confini delle richieste di autonomia è difficile, infatti si possono verificare rotture irreparabili. Poiché il riferimento essenziale è quello della comunità statale e del suo accordo, questo è l'interesse supremo che dovrebbe permanere se lo Stato vuole mantenersi in vita.

Come si vede, la Stein affronta indirettamente anche temi di carattere largamente politico. Il suo interesse personale per questo settore dell'attività umana si era mostrato in età giovanile, ma continua ad essere presente lungo tutto l'arco della sua vita. Ella non si è mai estraniata rispetto alla situazione politica e sociale del suo tempo e della sua nazione, l'ha sempre analizzata in modo estremamente realistico, non illudendosi che il male possa essere eliminato una volta per tutte. Ha sottolineato sempre le difficoltà di uno sviluppo reale della persona umana, delle comunità e dello Stato. La sua posizione tendeva ad una descrizione essenziale dei fenomeni dalla quale può procedere un'ideale, ma non è mai caduta nell'utopia, sottolineando sempre la differenza fra la teorizzazione, che può essere una luce per il comportamento umano, e le situazioni reali e concrete che non posseggono la stessa purezza.

Le analisi della Stein, che abbiamo brevemente descritto, mostrano una straordinaria attualità; rispondono, infatti, ad alcuni fondamentali problemi del nostro tempo. L'essere umano è sempre in cerca di soluzioni per realizzare nel modo migliore la propria vita e la convivenza civile e per ottenere questo deve fermarsi a riflettere e poi agire con coerenza. Edith Stein ci aiuta nel primo compito con i suoi scritti, nei quali le questioni di antropologia, di etica, di politica, di pedagogia sono affrontate con grande acutezza e connesse tra loro con quell'attenzione che nasce dall'esame della realtà e ne scopre i momenti essenziali; ci guida poi, per quanto riguarda il secondo, con l'esemplarità della sua vita.

Paolo Armellini*

Società e Stato in Lorenz von Stein

Premessa

Il 1848 rappresenta una data in cui diversi nodi della Rivoluzione iniziata in Francia nel 1789 vengono al pettine col problema centrale di operare un controllo sul movimento sociale. In Germania in particolare la scienza della società sorge come scienza relativa alla crisi scaturita dai problemi che l'industrializzazione aveva posto alle classi dirigenti europee. Sin dal finire del XVIII secolo in Prussia si era formato il *Vernunftstaat* (stato di ragione) caratterizzato da un forte orientamento interventista che permetteva di mantenere totalmente sotto controllo l'elemento sociale, per cui la società civile poteva progredire purché rimanesse sotto la guida della benevolenza dello Stato. A partire dal *Vormärz*, nel periodo cioè precedente la rivoluzione del marzo 1848, erano entrati in conflitto gli elementi di equilibrio dello stato prussiano, cioè i concetti di *Polizeistaat* e quello di *Rechtsstaat*. Il primo rappresenta lo stato autoritario che tende attraverso l'amministrazione a interferire con tutti i livelli della vita sociale. Il secondo nella sua tensione a ridurre al minimo gli scopi statali era rimasto pressoché irrealizzato anche perché mostrava di rimanere un principio astratto di fronte alla politica spesso illuminata dello stato di polizia attraversato dalla logica interventista relativamente ai problemi dello sviluppo sociale. Infatti il *Rechtsstaatprinzip*, modificando l'astrattezza dei suoi postulati, recuperava la logica dell'interventismo e si contrapponeva al dispotismo paternalistico di uno Stato senza limiti giuridici precisi che corrispondeva alla *Polizeiwissenschaft*. Soltanto dopo il 1915 in Germania la società inizia il suo processo di autocomprensione come elemento antagonista dello Stato. Fino al 1848 la storia tedesca da allora diventa il campo di tensione fra società e Stato¹.

1. *L. von Stein interprete del movimento sociale postrivoluzionario*

La riflessione politica di Lorenz Von Stein² muove dalla razionalizzazione dell'aporia legata alla forma perfetta di governo democratico teorizzato da

* Università di Roma 'La Sapienza'.

¹ Cfr. M. RICCIARDI, *Lavoro, cittadinanza, costituzione. Dottrina della società e diritti fondamentali in Germania tra movimento sociale e rivoluzione*, in R. GHERARDI, G. GOZZI (a cura di), *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1995, pp. 119-159.

² Nato nel 1815 a Eckenförde, Lorenz von Stein conduce studi di giurisprudenza e filosofia a Kiel. Colaboratore degli "Hallische Jahrbuecher", vive fra Kiel e Parigi. Tiene corsi di Diritto pubblico. Nel 1848

Rousseau, per il quale l'uguaglianza formale dei diritti non deve mai essere condizionata dalla materialità degli interessi individuali. L'espansione dei diritti che la costituzione garantisce sono infatti sempre ostacolati dal movimento simmetrico e contrario posto in essere dalle dinamiche di esclusione e di dipendenza che si riproducono a livello sociale. In verità lo stesso Rousseau era consapevole che la democrazia si addice soltanto ad un popolo di dei e si mostra inadatta agli uomini. Una costituzione assolutamente libera è impossibile. La storia costituzionale francese ed europea dal 1789 al 1848 è la dimostrazione che ogni forma giuridico-costituzionale rimane sempre contaminata dalla trama dei rapporti sociali che recano in sé costantemente qualche forma di illibertà. L'idea del diritto è oggetto dell'attenzione dello Stato che vede la società porsi in conflitto con esso in virtù della ingiustizia e della violenza insite nei suoi processi. L'ordinamento costituzionale deve perciò differire dalla sua logica astratta per affermarsi piuttosto come costituzione effettuale (*die wirkliche Verfassung*) quale conseguenza dell'ordinamento della società (*Gesellschaftsordnung*).

Lorenz von Stein è un rappresentante del mondo cristiano-tedesco che intende mostrare l'assurdità di ogni idea rivoluzionaria. Provenendo dalle file hegeliane egli rielabora la distinzione fra società e Stato che Hegel ha delineato nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Qui il filosofo di Stoccarda dedica i paragrafi 243-246 agli antagonismi rovinosi presenti nella società civile come conseguenze inevitabili di tale ordine, col pericolo di considerare ontologiche le contraddizioni della società, anche se l'azione storica si muove dialetticamente verso la libertà. La dialettica della società civile invece in Stein appare più un movimento di cose, come il capitale, il lavoro, la proprietà, che un succedersi di eventi umani, per cui occorre individuare le leggi naturali dello sviluppo sociale, che ha caratteri di imparzialità e considera la reificazione prodotta dal capitalismo come una conseguenza necessaria. Avendo guadagnato una certa notorietà studiando il pensiero socialista e comunista, fin dalla prima edizione del 1842 a Lipsia dell'opera intitolata *Der Sozialismus und Communismus der heutigen Frankreichs. Ein Beitrage zur Zeitgeschichte*, ripubblicata ampliata in tre volumi col titolo *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* nel 1848, aveva auspicato l'innalzamento delle classi subalterne a una condizione migliore, sia spirituale sia materiale, indicandolo come il compito della propria epoca. Dopo aver dedicato attenzione ai critici sociali della Francia postrivoluzionaria, si dice convinto della importanza del processo economico nei confronti di quello politico e sociale, considerando le lotte di classe il perno della società. Questa posizione viene abbandonata presto quando si accorge che "incentrare l'attenzione sugli antagonismi sociali – commenta Marcuse – non consentiva alla sociologia di affermarsi con sicurezza come

soggiorna a Parigi per seguire gli eventi rivoluzionari. È membro del Parlamento di Francoforte come candidato della sinistra. Perde l'insegnamento in patria e viene chiamato dal 1855 a insegnare Economia, Scienza delle finanze e Scienza dell'amministrazione a Vienna per i successivi venti anni. Membro di numerose e prestigiose accademie, muore a Vienna nel 1890 dopo aver lasciato l'insegnamento. Tra le sue principali opere: *Der Socialismus und Communismus der heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, O. Wigand, Leipzig, 1848²; *Geschichte der soziale Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, O. Wigand, Leipzig, 1850, bd. I-III; *Democratie und Aristocratie*, in: "Die Gegenwart", 9, 1854, pp. 306-344, ora in *Schriften zum Sozialismus*, mit einem Vorwort zum Nachdruck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, pp. 63-101; *Gegenwart und Zukunft des Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands*, Cotta, Stuttgart, 1876. In Italiano si veda *Opere scelte. I. Storia e società*, a cura di E. Bascone Remiddi, Giuffrè, Milano, 1986. Cfr. M. MUNDIG, *Bibliographie der Werke Lorenz von Steins und der Sekundaerliteratur*, in R. SCHNUR (hrbg.), *Staat und Gesellschaft. Studien über Lorenz von Stein*, Berlin, 1978.

scienza oggettiva”³. Il progetto di Stein, che confessa di aver aderito all’idea che la scienza della società abbia un’origine dallo studio dell’antagonismo sociale, essendo l’odierna forma sociale condizionata dai rapporti economici e determinando la vita economica il movimento della società, se ne distacca per sostenere l’autonomia della sociologia come scienza dalla sua base economica, perché si dice convinto della possibilità dell’armonia sociale nonostante le contraddizioni economiche e di una moralità nonostante le lotte sociali⁴. Alla logica legata al principio della libertà formale incarnata dal diritto e dallo Stato si oppongono in modo costitutivo la logica propria della società che porta alla dipendenza e alla esclusione determinate dalla divisione del lavoro e dalla diseguale distribuzione della proprietà. Come afferma nell’importante prefazione del 1850 la dinamica sociale della società è retta da una legge necessaria, da intendere come la lotta della classe dominante per raggiungere il pieno potere dello Stato escludendo da tale potere l’altra classe. Oggi il processo sociale ha portato alla lotta tra la classe che detiene il capitale contro quella che ha il solo mezzo del lavoro al fine di controllare lo Stato. La rivoluzione francese ha inaugurato un’epoca che si muove verso un irresistibile fine sociale tendente a chiudere la forbice fra l’eguaglianza formale tutelata dal diritto borghese e l’eguaglianza materiale anticipata dai progetti dei pensatori politici giacobini. Il movimento socialista e comunista dell’Ottocento vuole perseguire tale obiettivo. Definita la personalità come marcata tendenza all’autorealizzazione, poiché l’uomo non è in condizione di raggiungerla da solo deve vivere in comunità. Anche lo Stato nella forma materiale più alta è una personalità e il suo principio rappresenta il completo sviluppo della personalità di tutti. Da questo punto di vista dice che lo Stato “è la comunità di tutte le volontà individuali elevate a unione personale”, il cui principio è il progresso, la ricchezza, il potere e l’intelligenza di tutti senza distinzione, essendo tutti eguali e liberi. Se la società è l’ordinamento degli uomini prodotto dalle leggi del movimento dei beni, la personalità risulta però in conflitto con l’ordine sociale che trae origine dalla distribuzione ineguale del possesso. La libertà e l’uguaglianza sono attribuite allo Stato, mentre lo sfruttamento e l’ineguaglianza sono attribuite alla società, neutralizzando così Stein le contraddizioni sociali nelle due realtà. La responsabilità di creare un ordine che realizzi la libertà è affidata allo Stato e non alla società, anche se poi lo Stato diventa il bottino delle classi che lottano per il predominio a causa della sua incapacità di opporsi alla forza e alle pretese della società. Nella sua teoria generale della società, orientata storicisticamente, la società si contrappone sempre e necessariamente allo Stato nella storia, perché essa è il regno naturale della disuguaglianza e della soggezione, come conseguenza del libero esplicarsi delle personalità individuali e della successiva tendenza dei vincitori a consolidare il predominio raggiunto mediante l’ordinamento giuridico, mentre lo Stato deve sempre ricostituire l’eguaglianza attraverso la demolizione di privilegi e l’offerta ai cittadini di omogenee condizioni di partenza nella competizione economica. La prosperità della comunità politica sta nell’equilibrio fra società e Stato che devono operare in modo eguale per la vitalità della sua costituzione: quando prevale l’una o l’altro essa precipita nella rivoluzione o si inaridisce e decade. Per lui schiavitù e

³ H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della “teoria sociale”* (1954), Il Mulino, Bologna, 1997, p. 405.

⁴ Cfr. L. VON STEIN, *Deutsche Vierteljahrsschrift*, Stuttgart, 1852, cit. in H. NITZSCHE, *Die Geschichtesphilosophie Lorenz von Steins*, München, 1932, pp. 132 ss.

libertà sono concetti sociologici. Libertà significa indipendenza sociale che si avvera attraverso il possesso di mezzi sufficienti per dare a qualcuno la possibilità di stabilire le condizioni di lavoro di un altro. La libertà è quindi legata necessariamente alla schiavitù. La possibilità del progresso va ricercata in un fattore che sia più alto sia dello Stato che della società, e Stein lo individua nella personalità. Di qui la sua etica idealistica, pessimista sulle possibilità di società e stato di indicare la via concreta dello sviluppo libero dell'uomo, che possiede uno statuto ontologica indipendente dalla società. Nella moderna società industriale l'elemento della divisione del lavoro risulta immanente all'organizzazione della proprietà, per cui capitalisti ed operai si condizionano. L'esistenza di due classi non può essere superata dal alcun movimento della storia. Infatti la società che si costituisce secondo le leggi del movimento dei beni è "essenzialmente sempre e invariabilmente l'ordinamento della dipendenza di coloro che non posseggono nulla da coloro che posseggono"⁵. Non è mai esistito un periodo della storia in cui non si sia data una comunità senza il confronto conflittuale tra una classe dominante e una classe dominata. Le leggi del mutamento sociale sono determinate dalla lotta della classe dominante per riuscire a sottoporre a sé il potere dello stato, che ha come principio però l'elevazione di tutti alla perfetta libertà. Qui si ha l'assoluto trionfo della società sullo Stato, perché la classe dominante s'identifica con l'idea di Stato. È lo stadio della società assoluta, che ha inizio con l'appropriazione dei mezzi di lavoro e si sviluppa progressivamente con l'assoggettamento della classe privata di tali mezzi. La società si muove integralmente verso la schiavitù. La costanza della storia attesta appunto questo reciproco influenzarsi dello Stato e della società, l'uno tendente a creare il proprio ordine e l'altra tendente a configurare secondo il proprio volere lo Stato. La condizione attuale, sempre condizionata dal rapporto inalterabile tra classe dominante e classe dominata, ha origine dal nuovo processo del lavoro: "Coloro che godono della proprietà dei mezzi di lavoro possiedono ciò di cui coloro i quali non hanno alcuna proprietà hanno bisogno per acquisire tali mezzi. Nell'adoperare la loro forza-lavoro, questi ultimi dipendono da tale requisito, cioè dai mezzi di lavoro, e poiché questi mezzi sono la proprietà sulla quale non si può lavorare senza il consenso dei proprietari, ne segue che tutti coloro che non posseggono nulla se non la loro forza-lavoro dipendono da coloro che dispongono della proprietà"⁶. Questa tende sempre più a divenire la padrona di ogni valore. La costanza della storia attesta appunto questo reciproco influenzarsi dello Stato e della società, l'uno tendente a creare il proprio ordine e l'altra tendente a configurare secondo il proprio volere lo Stato. Dato che la libertà per Stein è un concetto sociale dipendente dal possesso di quei beni che risultano necessari per lo sviluppo della personalità dell'individuo, la classe sottomessa comincerà allora a lottare per raggiungere il possesso dei mezzi per soddisfare le sue istanze materiali e spirituali. Essa chiederà una educazione generale ed uguale per tutti e la libertà materiale per acquisire la proprietà. Ciò sarà in conflitto con l'ordine stabilito, che è funzionale agli interessi della classe dominante. Chi ha il potere tende a soddisfare esigenze e desideri senza lavorare. Il conflitto che si genera è tra chi ha un reddito senza il lavoro e chi ha invece solo il lavoro. Ma solo il lavoro rende la proprietà un diritto e un valore. Se il reddito senza lavoro viene avvertito dalle

⁵ L. VON STEIN, *Opere scelte*, I, *Storia e società*, cit., p. 111.

⁶ L. VON STEIN, *Geschichte der soziale Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, a cura di G. Salomon, München, 1922, cit., p. 42 ss.

forze lavoratrici come un peso morto, la loro opposizione acquisterà sempre più il peso di una classe sempre più conscia di essere la padrona della società per prendere il posto della precedente classe dominante attraverso l'acquisto dei mezzi di produzione. È il momento in cui le strutture giuridiche modellate sugli interessi della classe dominante entrano in conflitto con i nuovi rapporti di potere e la trasformazione del diritto diventa una necessità.

2. *Il fenomeno del proletariato*

Nel tempo di Stein la società è diventata acquisitiva per via della industrializzazione, che ha portato al fatto che in essa i capitali si ordinano sulla base della loro grandezza. La sua sociologia del fenomeno della proletarizzazione mostra come il ceto degli operai abbia ormai preso coscienza della sua condizione sociale di sfruttamento ed è inoltre dotato di un piano rivoluzionario di capovolgimento dei rapporti sociali, che deve essere operato attraverso una rivoluzione sociale. Stein cioè vede un forte contrasto tra la grande ricchezza sotto forma di singoli capitali e la grande povertà delle masse proletarie. Sa anche però che l'impoverimento del lavoro privo di capitale può condurre alla fine all'autodistruzione della vita economica. Per lui l'alternativa rimane tra la riforma politica e la rivoluzione. Nel primo caso il potere deve assecondare le richieste della classe dominata e accettare il fatto dell'uguaglianza sociale estendendola a quella politica. Il problema del proletariato è quello della distribuzione economica della società. Il proletario si distingue dal povero, perché possiede la forza di lavoro che intende utilizzare, mentre il secondo non ha niente ed è incapace di acquisire. Egli non sta in silenzio ma sopporta con collera di essere legato alla sua bassa condizione: "è passato il tempo dei movimenti puramente politici; se ne prepara un altro, non meno grave e poderoso. Così come alla fine del secolo scorso un ceto si era sollevato contro lo Stato, così ora una classe di esso medita di rovesciare la società: e la prossima rivoluzione già fin d'ora non potrà essere che una rivoluzione sociale"⁷. È perciò pericoloso per numero e per coraggio, per la sua unità e la sua capacità di avviare e concludere l'azione rivoluzionaria. Di qui l'esigenza avvertita da Stein di considerare in modo nuovo la società, che rimane da studiare solo nei suoi elementi scientifici. Dall'ordine attuale di Hegel, che egli studia attraverso la lettura dei *Grundlinien*, si staglia una plebe che si fa classe e si appropria della parola dell'uguaglianza riversando in essa i nuovi contenuti socialisti e comunisti, i quali tendono ad evertere l'ordine della borghesia di cui egli si sente parte. La contrapposizione tra l'accumulazione di grandi ricchezze sotto forma di capitali e il progressivo impoverimento del lavoro privo di capitale lo convincono della possibilità dell'autodistruzione della vita economica. Una situazione difficile da sostenere con le politiche liberali. Ma la rivoluzione ha alla sua base una contraddizione, perché proclama l'uguaglianza generale per l'intera classe esclusa precedentemente dal potere, ma di fatto stabilisce diritti uguali solo per quella parte di tale classe che è già in possesso della ricchezza economica: "Nessun movimento rivoluzionario è capace di evitare questa contraddizione (...). Secondo la sua inalterabile natura, ogni rivoluzione si serve di una classe sociale i cui interessi né vuole né può soddisfare. Ogni rivolu-

⁷ L. VON STEIN, *Opere scelte*, cit., pp. 51-52.

zione, appena terminata, trova un nemico proprio nella massa che l'aveva aiutata a raggiungere la sua meta"⁸. Ogni rivoluzione riconduce a nuovi conflitti di classe e a una nuova forma di società composta da classi. I privilegi del reddito guadagnato senza lavoro vengono aboliti e la proprietà basata sul lavoro diviene la base del nuovo ordine sociale. Ma questa proprietà nella forma del capitale si pone in urto con il potenziale di acquisto della forza-lavoro. È il conflitto del capitale che produce guadagno contrapposto al lavoro privo del capitale. La situazione "perfettamente armoniosa" è invece fonte di nuove forme di schiavitù perché il lavoro viene escluso dal capitale. Il capitalista tende socialmente ad aumentare il suo capitale. Lo sviluppo del capitale dipende dalla superiorità del valore del prodotto rispetto al suo costo di produzione. La concorrenza fra capitali produce una lotta che si vince con l'abbassarsi dei costi, che si ottengono con la diminuzione dei salari. L'armonia della società si risolve in contraddizione fra interesse del capitale e interesse del lavoro. La rivoluzione sociale si concretizzerebbe se la classe dominante non si convincesse di decidersi ad avviare delle riforme. Le contraddizioni sono tipiche di una società basata sul libero lavoro e sul libero acquisto, ma proprio l'attività di coloro che dispongono della proprietà rende per lui impossibile a quelli che non ne dispongono l'acquisto di proprietà. Il proletariato ha così bisogno della sua rivoluzione per capovolgere la società basata sul libero lavoro, quello che Marx chiama il lavoro formalmente libero. Esso reclama il diritto di acquisire tale potere per riorganizzare la società sulla base dell'eguaglianza sociale e non più soltanto di quella politica. La barbarie dell'Europa, per un liberale conservatore aperto ad istanze riformistiche come Stein, è allora incombente con la vittoria dell'illibertà che verrebbe imposta secondo lui dalla minoranza che rimane il proletariato. La rivoluzione proletaria sarebbe il trionfo della schiavitù perché il proletariato non costituisce la parte più forte e migliore dell'organismo sociale. Esso non ha il diritto di impadronirsi dello Stato non avendo i beni materiali e intellettuali necessari per il ruolo della supremazia. Il vero pericolo rimane il possibile radicale mutamento dell'ordine futuro, dato dal fatto che il proletariato eventualmente può interrompere lo sviluppo armonico della storia europea e avviare il conseguente deperimento delle istituzioni civili. Il problema del proletariato è allora qualcosa che riguarda tutte le nazioni che fanno per lui parte della civilizzazione. Da lucido avversario della rivoluzione il proletario viene avvertito come pericoloso per gli istituti cardinali della borghesia che sono la cultura e la proprietà, da lui invece difese anche se va al di là del liberalismo classico e si presenta come precursore dello stato sociale indicando i limiti di quella tradizione. L'idea di un governo di proletari è una contraddizione in sé, perché è radicalmente incapace di mantenere la supremazia e la classe precedentemente al potere prenderebbe su di esso una repentina rivincita istituendo una dittatura violenta. Il nuovo soggetto rivoluzionario non ha acquisito alcuna porzione della proprietà sociale e non può allargare all'infinito lo spazio politico; esso poi si rivolge allo Stato non per farsi includere fra altri soggetti dominanti, ma per imporre l'esclusione dei titolari della proprietà. L'ordine statale viene pervertito dalla pretesa sociale del proletariato di incaricare lo Stato di stabilire un'impossibile uguaglianza generale. Non tutte le contraddizioni possono trovare una soluzione da parte dello Stato. L'obiettivo dell'uguaglianza sociale impone al proletariato di fondare la sua dittatura sulla società che deve riconoscere

⁸ L. VON STEIN, *Geschichte der soziale Bewegung*, cit., p. 100.

allo Stato una autonomia che reintroduce il principio della superiorità del politico sul sociale: “e questa è la fine della rivoluzione sociale. Proprio dal mezzo della lotta della società emerge di nuovo l’idea dello Stato, staccata dal dominio delle singole classi della società, basata in se stessa e che domina per se stessa”⁹.

L’impulso dettato dai problemi posti dall’esistenza del proletariato obbliga prima di tutto ad una conoscenza del fenomeno che sappia ricondurlo ad una legge. Esiste una essenza universale del proletariato, da intendere come modo dell’organismo della vita della persona considerata come un tutto. Ora, il nome di questa comunità di uomini è la società, che assume nuova forma ed apparenza coll’apparire del proletariato. Ma la comunità ha un suo statuto ontologico, che può anche prescindere dal proletariato. Di fronte ad esso la scienza della società si trova col problema di comprendere, arginare e respingere il pericolo che esso rappresenta per la civilizzazione, che attraversa una fase patologica con l’industrializzazione. La malattia è inevitabile, ma non sono ineliminabili le conseguenze distruttive portate dall’esistenza del proletariato. La scienza deve aiutare ad eliminare tale pericolo attraverso le strutture portanti della stessa civiltà, la sue basi eterne. Occorre curare il malanno che è visibile con l’esserci del proletariato, cercando di riportare lo sviluppo dell’organismo sociale nella linea tranquilla della sua storia ascendente che vede affermarsi giuridicamente la libertà e la proprietà.

Per questo è necessaria l’edificazione di una scienza della società che individui dal suo punto di vista il carattere irrazionale dei sistemi socialisti e comunisti, ma avverta la necessità di un armonico inserimento del proletariato nell’ordine sociale privandolo dei suoi elementi più minacciosi. La società non è una massa organica, ma una forma di vita, che ha in sé un punto da cui può essere afferrata con un pensiero. Tale è il concetto di società che si ritrova in ogni comunità, che sono sue semplici fenomeni (*Erscheinungen*) storici ed etnici. La società viene definita ordine (*Ordnung*), con cui si vuole dire che essa resta identica a sé sempre e dovunque anche se si mostra attraverso forme differenziate. Stein inoltre pensa che essa sia mossa verso il meglio, soltanto vede che questo progresso della storia sia costituito dall’immutabilità del principio. La società come concetto resta identica a sé a prescindere dalla storia, la quale serve solo a confermarla. F.M. De Sanctis qui osserva che il rischio di Stein sia quello di concepire il male soltanto come accidente che passa, per cui le contraddizioni lavorano solo per la loro riconciliazione (*Versehnung*) con l’essenza. Appare dunque in lui una forte esigenza metafisica e una tensione verso un’ontologia della società e della storia¹⁰.

3. *La questione sociale*

In *Storia del movimento sociale in Francia dal 1789 ai nostri giorni* (1849), egli si pone la domanda di quale scienza sappia rispondere alla questione sociale post-rivoluzionaria. Cos’è il movimento sociale che spiega l’impeto socialista e comunista in Europa? Dove conduce? Cosa è la società e come si rapporta allo Stato? Una scienza che non consideri l’emergenza posta dalle classi sociali proletarie oggi ri-

⁹ L. VON STEIN, *Opere*, cit., p. 216.

¹⁰ Cfr. F.M. DE SANCTIS, *Crisi e coscienza. Lorenz von Stein alle origini della scienza sociale*, Jovene, Napoli, 1976; R. KOSELLEK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna, 2007, pp. 73-87.

sulta carente. La scienza deve, sì, riconoscere l'autonomia dell'oggetto della sociologia, che è la società, ma essa deve essere complementare rispetto alla tradizionale scienza dello Stato. Società e Stato vengono durante il suo tempo studiate dalla filosofia del diritto e dall'economia politica. Già nel 1842 il compito sociale della scienza diventa il controllo dello sviluppo indipendente della società. Dopo la rivoluzione del 1848 i compiti della scienza sociale vengono riformulati attraverso l'autocritica nei confronti di un'astratta scienza dello Stato, che non comprende i fenomeni del socialismo e del comunismo, e con l'approfondimento non solo teorico ma anche pratico della questione sociale, che deve essere affrontata e risolta attraverso un intervento dello Stato. Occorre cioè fissare i doveri dello Stato nei confronti del proletariato cercando di esorcizzare l'indipendenza del sociale con l'attività politica. La storia diventa decisiva per la società, che deve essere studiata da quattro punti di vista: fisiologico, semeiologico, patologico e terapeutico. Ma i singoli fatti rimangono senza valori se non sono riassunti nell'unità del concetto, che è autofondato e indipendente da quelli. La storia reale si riduce nel ruolo di mantenere la fissità della legge, che si sviluppa nella sua potenza in varie forme e fenomeni. Da questo punto di vista metodologico Stein svolge interessanti analisi sulle cause della rivoluzione sociale e politica. La questione sociale ha come oggetto la vita del proletariato, che è appunto la classe priva di cultura e di proprietà che non intende rimanere senza quei beni. La scienza deve progettare una soluzione non rivoluzionaria della questione sociale, per l'effettiva realizzazione dell'uguaglianza nel possesso. Le teorie emancipative del proletariato come il socialismo e il comunismo ripropongono l'abolizione della proprietà. Per Stein ciò significa la negazione della personalità, perché la sociologia ha determinato la proprietà personale come in sé necessaria. In un'ottica liberale egli sottolinea l'urgenza di recuperare alla scienza dello Stato l'individuo concreto per assicurargli il benessere materiale. Ma l'apparire del proletariato si pone in disarmonia con il movimento della civilizzazione inteso come generalizzazione della partecipazione ai beni universalmente fruibili. Per i teorici vicini al proletariato risulta la proprietà ad essere contraria alla civilizzazione, anche se ciò si pone in contraddizione con l'acquisita coscienza che la civilizzazione sia l'effetto del nesso fra proprietà e personalità. Ma la nuova domanda da porsi per Stein è se sia superiore il diritto della personalità o quello della proprietà. Partendo dall'antitesi fra personalità e non personalità, egli svolge la distinzione fra la capacità di autodeterminazione e libertà che contraddistingue la prima e l'indeterminazione e necessità che connota la seconda. La *Guterleben* (vita buona) è frutto della *Gemeinschaft* (comunità) come attività produttiva di una vita volta a limitare l'elemento non libero dell'indeterminazione dell'ambiente esterno. La comunità è cioè un organismo in cui le differenze non creano tensioni. L'emergere della personalità individuale pone il problema del dominio non dei beni ma degli altri e della disgregazione determinata dalla misura del possesso. L'unità personale della comunità è lo Stato, il quale di fronte alla lotta per il dominio, deve determinare una libertà unitaria per dominare il nuovo elemento non libero e impersonale costituito a detta di Stein dalla minaccia della disgregazione della comunità vista nel proletariato. Ma non bisogna dimenticare che l'individualità sorge dalla personalità attraverso il lavoro che si congiunge alla proprietà. In Locke la proprietà esclude il diritto in comune con gli altri, per cui l'uomo è naturalmente proprietario. Malgrado assonanze lockeane, Stein rimane un hegeliano che tende ad accreditare l'istituto borghese della proprietà contro ciò che lo minaccia, il lavoro senza proprietà. La questione sociale solleva il problema di risolvere la contraddizione moderna tra il principio razionale della proprietà

che rimane frutto del lavoro, e il principio storico e contingente di una produzione basata sull'incapacità del lavoro di acquisire proprietà. Nella società industriale il proletariato rappresenta l'astrazione del lavoro industriale. Rispetto al socialismo e al comunismo la scienza sociale pone la proprietà come ciò che è necessario in sé e per sé. Stein ha l'ambizioso programma di salvare proprietà e lavoro. Il possesso stabilisce la gerarchia della società, che risulta stratificata in classi (attraverso la distinzione fra i possidenti e non possidenti) e ranghi (in rapporto alla quantità del possesso nella classe dei possidenti, in rapporto alla qualità del lavoro in quella dei non possidenti).

C'è poi l'elemento della classe media che ha la funzione di stabilizzare la società in una condizione di equilibrio fra varie tensioni, non possedendo specificazioni rispetto alle varie forme sociali. Essa è una stazione di passaggio nel movimento ascendente o discendente tra la classe superiore e la classe inferiore. È la classe dei lavoratori che possiedono e che sta coi lavoratori se i possidenti vogliono impedire la capacità acquisitiva del lavoro e la mobilità sociale, ma può stare coi possidenti se la classe dei lavoratori pone il pericolo di voler abolire la proprietà. Essa sintetizza le forme sociali aristocratica e democratica: "La classe media non è perciò solo e semplicemente un corpo autonomo tra la classe superiore e quella inferiore (...) quanto piuttosto il gradino del naturale passaggio tra l'una e l'altra"¹¹. Centrale diventa per Stein il tema della mobilità sociale. Nella società industriale il traffico si allarga a mercato e il medium della produzione dei beni diventa il danaro, mentre al contempo il prodotto viene estraniato rispetto a chi lo produce. L'industria è lo sfruttamento del lavoro da parte del capitale. Ora, se la società feudale si fonda sulla disuguaglianza giuridica, la società industriale, basata sulla comunità della vita dei beni e su un ordinamento il cui cardine è un possesso inteso come dominio della libera proprietà del libero lavoro, è legata all'uguaglianza giuridica che rende tutti astrattamente uguali. *L'Industrie* è il tipo di società infine che mette in crisi i fondamenti della società emancipata con il pericolo della rivoluzione sociale della classe dipendente. Il pericolo è l'irrigidimento della struttura sociale con cui la classe dei possidenti si è assicurata il dominio su quella dei non possidenti. Secondo Stein il possesso dei beni rimane la condizione per l'elevazione della classe inferiore. La cultura è la prima forma di possesso, perché genera il principio dell'uguaglianza tra gli individui e il potenziamento tecnico e acquisitivo del lavoro del ceto politicamente non libero. Il lavoro che si concretizza in possesso avvia un movimento verso la libertà. Il potenziamento della produttività del proprio lavoro crea un profitto sottraendo al possesso inerte della classe dominante una parte del suo possesso attraverso una forma di possesso attivo che è il capitale. Il lavoro capace di produrre profitto e di formare il capitale innalza i suoi possessori e li rende capaci di acquistare beni. Solo la borghesia può affermare attraverso la formazione del capitale la capacità emancipativa del lavoro. Rimane il problema della questione sociale cui è legato il quarto stato, il cui movimento sociale non ha nulla a che vedere con la libertà politica e giuridica borghese che non lo porta all'emancipazione. S'impone così il problema del rapporto tra la società (strutturata atomisticamente sui rapporti di proprietà e non proprietà dei beni e quindi portatrice di illibertà) e lo Stato (espressione della comunità-persona e depositario della libertà). La classe possidente tende a frenare e ad escludere la

¹¹ L. VON STEIN, *Gegenwart und Zukunft des Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands*, cit., pp. 80-81.

mobilità sociale, impedendo con strumenti politici e giuridici l'accesso ai beni che caratterizzano il dominio. Anche lo Stato è sottomesso alla classe dominante ed è costretto a servire un particolare interesse sociale. Occorre trasportare allora il luogo della libertà nel cielo del diritto e dello Stato. L'uguaglianza diventa lo scopo del movimento sociale, ma l'unica uguaglianza possibile con le condizioni poste dalla società è un'uguaglianza giuridica o negativa. Il terzo stato si è emancipato con le codificazioni giuridiche fuoriuscite dalle politiche napoleoniche. Principio del diritto privato è la singola personalità legittimata. Se essa è astratta riproduce il diritto privato. Soltanto la "reale" personalità produce il diritto privato positivo. Questa reale personalità è necessariamente "sociale". Due sono i presupposti: la sicurezza giuridica del possesso e uno Stato forte e separato dalla società, la quale rimane la fonte dell'illibertà. Il potere dello Stato esiste al fine di proteggere la proprietà. L'emancipazione del proletariato in quanto emancipazione della società "dalla" proprietà deve essere impedita, concedendole però dall'alto una ragionevole partecipazione alla ricchezza sociale. Il riformismo steiniano, il quale reputa incapace il lavoro del proletario di fondare autonomamente una nuova vita dei beni, pensa che esso non debba essere abbandonato alla distruzione del principio della civilizzazione. La critica del capitalismo in lui è rivolta al congelamento che in esso avviene della mobilità sociale attraverso la concentrazione dei capitali in poche mani e la scomparsa della classe media. Rispetto all'epoca della società in cui fra Stato e società si pone un rapporto di conflittualità, l'obiettivo da raggiungere è la "neutralità" dello Stato rispetto alla lotta di classe per permettere l'elevazione dei meritevoli e combattere la lotta per l'interesse che caratterizza la società intesa come lo spazio del dominio dell'uomo sull'uomo e la minaccia dello Stato.

Rispetto ad Hegel si ha quindi in Stein una visione per cui i problemi posti dalla divisione dei beni sono problemi sociali, per i quali la codificazione del diritto non è più mera razionalizzazione ed unificazione delle regole del gioco. Rimane che per entrambi individuo e proprietà sono il segno della nuova illibertà, che però ha la sua manifestazione soltanto in un organismo etico visto nella libertà di un tutto inteso in modo solidale in opposizione alla libertà atomistica, perché per Stein essa non può essere solo di alcuni. Esiste una sua sostanziale ambivalenza laddove, rivendicando all'uguaglianza il ruolo di emancipazione garantito dallo Stato, ribadisce l'importanza di differenze sociali e individuali, perché soltanto la borghesia rimane titolare di un lavoro reso libero. Volendo attuare politiche riformistiche che rendano innocue le contraddizioni sociali Stein valorizza la terzietà dello Stato rispetto agli interessi privatistici. In questo senso intende riorganizzare il credito, rinnovare il diritto costituzionale e amministrativo e dinamizzare i suoi profili istituzionali¹².

4. Conclusioni

Restando fedele a questa posizione si dedica negli anni successivi allo studio delle scienze sociali come mostra il suo *System der Staatwissenschaft* (Stoccarda 1852-56). Qui la dottrina della società non ha più bisogno di una storia sociale. Per

¹² Cfr. M. RICCIARDI, "Die Gewalt der Dinge". Antefatti della dottrina della società e dell'amministrazione di Lorenz von Stein, in: "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", a. XVIII, 1992, pp. 201-221; Idem, *Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2001, pp. 138-143.

Stein resta però fondamentale la distinzione fra il concetto di società (dominata dall'interesse) e quello dello Stato (inteso come personificazione dell'unità). La scienza della società come scienza di un organismo deve comprendere in sé ciò che caratterizza ogni vivente: il durevole e il mutabile. La scienza della società dovrà muoversi fra la dottrina della pura natura della società (in sé) e quella reale. Parlando dell'etica sociale e dei principi dell'armonia sociale, conclude con la tesi che le varie classi e le suddivisioni della società sono interconnesse in modo tale da completarsi e integrarsi l'un l'altra. La definizione dei compiti dello Stato costituisce il contenuto delle riflessioni poi degli otto volumi della *Verwaltungslehre* (Stoccarda 1865-84) dell'ultimo periodo. Individuando i campi in cui l'amministrazione pubblica deve operare per corrispondere al proprio fine naturale e discutendo i mezzi della sua azione, Stein perviene alla delineazione dell'immagine per la prima volta compiuta di uno Stato riformatore in cui la vecchia cameralistica del *Wohlfahrtsstaat* riemerge rinnovata dovendosi adattare alle esigenze del *Rechtsstaat*. Il fulcro di questa costruzione è l'idea per molti versi innovatrice che il problema dei rapporti fra le esigenze del nuovo Stato costituzionale e di diritto e i compiti accresciuti della moderna amministrazione pubblica si configura come problema della distinzione fra legge (*Gesetz*) e ordinanza (*Verordnung*). Critico nei confronti del liberalismo classico, egli non vuole oltrepassarne i limiti, pur prefigurando lo stato sociale. In fondo la proposta di integrazione politica della questione sociale si sostanzia dell'offerta al proletariato di un accesso al ceto medio in virtù dell'accesso alla proprietà privata che sola assicura il pieno possesso dei diritti di cittadinanza. La riforma sociale ha il compito di perfezionare la riforma politica con l'intervento dell'amministrazione statale che costituzionalizza la divisione fra capitale e lavoro espandendo il movimento della società verso l'accesso al capitale e quindi alla proprietà di coloro che lavorano. Ciò deve accadere nel momento stesso in cui si apre quello scontro possibile che dissolverebbe la società stessa e il potere dello Stato.

Paolo Bagnoli*

Piero Gobetti oggi

Alla figura di Piero Gobetti, ed alla sua vicenda politica, si è molto spesso accompagnato il concetto di “attualità”. Vale a dire che si è voluto sottolineare, spesso con una non malcelata retorica, come quanto egli aveva consegnato alla storia culturale e politica del nostro Paese, fosse sempre attuale, come se Gobetti e le sue idee stessero sul campo del momento politico nel quale si prendeva da egli spunto magari in ragione di una ricorrenza. In effetti, la tanto proclamata “attualità” di Gobetti non può essere intesa in tal senso, ossia come una valutazione che si presenta solo in funzione di una data, perché l’“attualità” di Gobetti è quella propria dei *classici*; essa, cioè, esprime una caratteristica tipica di quei pensatori il cui pensiero è valido indipendentemente dalle ricorrenze per la capacità che essi hanno di parlare ad ogni generazione; per il fatto che il passare del tempo non determina anche l’usura di un messaggio che si riconosce consegnato alla storia; nel caso di Gobetti alla storia della cultura politica dell’Italia. Egli, infatti, nel corso dei pochi anni della propria vita, attraverso un’intensa attività di cultura politica e di organizzazione culturale, non solo costruì un modello concernente la figura dell’intellettuale e di come questi debba rapportarsi rispetto alle responsabilità della vita civile, ma elaborò un’idea dell’Italia, della sua vicenda storica, dei suoi atavici vizi e dei percorsi per uscirne. A oltre ottant’anni dalla sua scomparsa non ci sembra proprio che la nostra complessiva vicenda nazionale lo abbia smentito. E questa è la ragione per la quale Gobetti gode di un’attenzione che è quella di cui godono i cosiddetti *classici* e ciò costituisce il motivo della sua continua *attualità*.

Ecco dove risiedono le ragioni del perché le pagine di Gobetti, ancora oggi, rappresentano una lettura utile per tutti coloro che vogliono andare alla radice dei problemi del nostro Paese; una lettura utile sia che si convenga con l’analisi che egli ne fa, sia che se ne dissenta; l’analisi gobettiana, infatti, continua ad offrire motivi di riflessione costanti nella loro validità sempre che si riconosca la specificità e la peculiarità della vicenda nazionale italiana e quanto di storicamente irrisolto essa continua a presentare.

Piero Gobetti è un pensatore politico, ma la sua concezione della politica, ed i suoi canoni di fondamento, sono diversificati rispetto ad ogni riconosciuta classificazione interpretativa della medesima poiché Gobetti, in quanto studioso di politica, non può essere considerato né un politologo né un dottrinario anche se,

* Università di Siena.

nella sua elaborazione, si riscontrano sostanziosi motivi sia di scienza politica che di dottrine politiche da intendersi proprio nel senso disciplinare di considerazione. Gobetti, però, è essenzialmente un *critico della politica*, vale a dire un pensatore che coniuga elementi provenienti dall'analisi storica con una costruzione positiva proveniente da una concezione ideologica, ossia da una rappresentazione della realtà italiana complessivamente considerata sulla quale riflette per trovare le strade di soluzione ai nodi strutturali del Paese.

Critico della politica ritiene che la *politica*, prima che un dato effettuale, sia l'espressione di una dimensione valoriale della libertà e del suo modo di essere interpretata e concretamente vissuta. Non si comprende, cioè, la portata del suo pensiero se non si tiene conto di quanto la *politica* implica sul piano della responsabilità etica – che appartiene all'individuo – e di come essa si concretizza, nel suo profilo *morale*, cioè quale valore condiviso dall'insieme collettivo. In tal modo Gobetti apre un percorso nuovo rispetto alle forme canonizzate della lettura e dell'analisi dei fenomeni politici, anche se va osservato come un siffatto metodo critico viva di una complessità ben più ricca rispetto al coniugarsi di *storia* ed *intento volontaristico* poiché molteplici sono i fattori – compresi quelli di natura letteraria e filosofica – che ineriscono la formazione della sua cifra intellettuale.

Bisogna, tuttavia, tener presente che non si riesce a comprendere bene il pensiero gobettiano se si prescinde dal tema della *libertà* che costituisce il perno intorno al quale ruota, intenzionalmente, ogni ambito di esplicazione del suo lavoro. È, infatti, la *libertà* il termine di paragone per leggere la storia dell'Italia unitaria; per dare ragione del vuoto *storico* di una classe dirigente degna di questo nome e per dar vita ad uno Stato ad essa ispirato e che sappia concretamente interpretarla; che sia, cioè, motivo fondante di un dinamismo sociale, civile ed economico frutto di una maturazione ascendente quale "soggettività politica"; configurazione di una concezione *liberale* che sia, al contempo, dato storico-filosofico ed ideologico-dottrinario.

Nelle motivazioni storiche e culturali del liberalismo gobettiano risiedono, pure, le ragioni profonde dell'opposizione al fascismo fin dal suo apparire – una lotta che lo porterà a morire in esilio proprio a causa della violenza con cui il regime risponderà alla sua attività di oppositore – e che non si situa nella dimensione della difesa del sistema esistente a fronte di un movimento violentemente eversivo e dittatoriale, ma che è, al contrario, la testimonianza di una civiltà che persegue un'altra Italia rispetto a quella a lui coeva, portato d'una storia che ha finito per generare, appunto, il fascismo.

La rivista "La Rivoluzione Liberale" – il cui primo numero vede la luce il 12 febbraio 1922 – rappresenta la libera cattedra di un impegno di giornalismo militante tramite il quale Gobetti esplica la propria azione ed è dalle pagine di essa che si vengono enucleando, in maniera matura, i grandi temi del pensiero gobettiano; quelli che, ancora oggi, gettano una luce significativa di comprensione sulla realtà storica italiana.

E forse, per capire le ragioni continue di una *lezione* che resiste al trascorrere tempo, occorre partire proprio dalla concezione che Gobetti aveva del lavoro giornalistico considerato che, molto spesso, con intento praticamente denigratorio, gli è stato rimproverato di essere solo un giornalista come se l'originalità e la forza di un'elaborazione non potessero esprimersi attraverso le pagine di un giornale anche se, evidentemente, ciò va a scapito dell'organicità di un ragionamento complessivo che va ricomposto in una fase successiva.

Oggi, che viviamo nel mondo delle reti caratterizzato da un incessante carico di moduli informativi, si è praticamente persa l'abitudine al giornalismo di riflessione, fatte naturalmente le debite eccezioni; ma ciò finisce per confermare il valore particolare dell'esperienza gobettiana, soprattutto quella della rivista "La Rivoluzione Liberale".

Piero Gobetti aveva deciso di fare il giornalista – attività cui affiancare quella di editore a completamento di una dimensione compiuta dell'intellettuale che deve pure essere organizzatore di cultura ed è significativo che, a poco più di due mesi dalla nascita de "La Rivoluzione Liberale", senta la necessità di spiegare, proprio dalle colonne della sua rivista, come intenda l'esercizio di questa attività e quale significato le conferisca. Scrive, infatti: "Il giornalismo è un momento della vita ideale da cui una visione dialettica dello spirito non può prescindere [...]. Il giornalismo è dunque il momento della prima effettuazione della possibilità e la risoluzione della mera potenza in un atto che nella sua imprecisione e complessità è ancora la fotografia della potenza. La maturità e l'organicità, dato questo atteggiamento dello spirito, vengono, non per un processo di limitazione, ma attraverso una corsa all'approfondimento. Il giornalismo aiuta dunque l'affermarsi di una visione integrale e complessiva della vita, si oppone alla fredda e falsa specializzazione, rappresenta in ogni attimo dello sviluppo la coerenza dell'infinito mondo antico che si deve studiare con la conquistata unità spirituale da cui lo si considera." (*Uomini e idee*, "La Rivoluzione Liberale", 23 aprile 1922).

Lo strumento "giornale" diviene, consapevolmente, quello che sceglie per stare dentro la vita italiana con un'agilità ed un'immediatezza che, mentre da un lato gli permettono di collocarsi sopra i problemi che ritiene degni di attenzione sia in relazione al proprio disegno strategico sia per l'evolversi della vicenda politica, dall'altro non gli è affatto di impedimento ad una trattazione approfondita e di spessore culturale per quanto riguarda il suo particolare contributo e la collaborazione di altri al giornale da egli fondato e diretto.

"La Rivoluzione Liberale" è una delle testimonianze più alte di un giornalismo cosciente della pedagogia civile – cioè culturale e politica – che ad esso si collega. È, infatti, il momento di maturazione di un disegno che, nelle sue linee intenzionali di fondo, è identico fin dall'esperienza di "Energie Nove"; Gobetti, come esplicita nell'*Avviso ai lettori*, si propone di *continuare ed ampliare* "un movimento iniziato da quasi quattro anni" al fine di formare "una classe politica che abbia sicura coscienza delle sue tradizioni storiche e delle esigenze sociali nascenti dalla partecipazione del popolo alla vita dello Stato." ("La Rivoluzione Liberale", 12 febbraio 1922).

Queste dichiarazioni contengono i motivi di fondo per i quali ancora oggi Gobetti merita attenzione in quanto la questione, assai complessa invero, della "classe politica" – un tema che gli deriva da Gaetano Mosca e da Vilfredo Pareto e che rielaborerà con un apporto originale, inaugurando un vero e proprio filone di pensiero politico, quello che si definisce come "elitismo democratico" – racchiude, e sintetizza, il dato di una questione storica per un Paese carente strutturalmente di *liberalismo*; non toccato, nelle sue fondamenta etiche, dal moto della *Riforma protestante*, divenuto *Stato nazionale* con circa tre secoli di ritardo rispetto alla costituzione degli Stati nazionali in Europa e con un moto nazionale che aveva anteposto la questione dell'*indipendenza* a quella della *libertà*; il problema di *essere Stato* a quello di *fare Stato*.

Essendo lo *Stato* il dato cui necessariamente occorre rapportarsi per comprendere il senso ed i significati della *politica* è chiaro che il suo tema si impone come

fondamentale non solo sul piano concettuale, ma proprio sotto quello dottrinario, vale a dire su come si raccorda il momento della *elaborazione* a quello della *concretizzazione*. Ne deriva che la questione dello Stato, del modo con cui lo si pensa e lo si realizza nella fattualità della storia, implica quella della libertà perché lo Stato è, al contempo, il punto di arrivo di una concezione della libertà intesa quale *libertà concreta*, fonte di un'azione politica centrale per chi ritiene che la libertà sia il motore vero della storia e del progresso civile di una comunità. Ora, per quanto attiene la vicenda storica italiana, lo Stato nazionale, nato con il Risorgimento non era per Gobetti l'espressione di un processo reale di libertà, ma il frutto di una "conquista regia". Era il frutto dovuto all'allargamento del Piemonte cui si era collegata pure un'illusione che esprimeva un errore politico di levatura strategica di cui era ben cosciente il Cattaneo che – scrive – "avversò non l'unità ma l'illusione di risolvere con il mito dell'unità tutti i problemi che invece si potevano intendere soltanto nella loro specifica realtà autonoma, regionale, caratteristica.[...]... Capì che fondare una nazione non era non era impresa di letterati entusiasti, cercò nelle tradizioni un linguaggio di serietà, un ammaestramento di cautela." (*Cattaneo*, "La Rivoluzione Liberale", 1 novembre 1925).

In ciò Gobetti coglie una questione di fondo che sta dentro il più ampio problema italiano; una questione che torna a riproporsi nella storia del Paese e che investe direttamente la sua storia ed il suo modo di essere politicamente. La storia italiana ha consegnato al Paese, al di là delle stagioni storiche che esso ha vissuto e delle forme nelle quali si è espresso, una statualità invasiva, centralizzata, burocratica e, nei fatti, vissuta quale soggetto non sentito partecipe ed alleato, se non nella sua deriva assistenzialistica, del cittadino nella risoluzione dei propri problemi. Una peculiarità della vicenda italiana dentro la quale si racchiude pure un'altra rilevante questione relativa al complesso della nostra *public ethics*. Rispetto a ciò la replica dura della realtà dà ragione a Gobetti ben oltre ogni possibile interpretazione o giustificazione sia essa culturale, storica o politica.

Allora, se si ritiene che il problema dello Stato non inerisca né ciò che è gestione od amministrazione, bensì una grande questione di libertà ecco che Gobetti ci offre, ancora oggi, una chiave di analisi del problema che è un qualcosa di più di un semplice modulo interpretativo in quanto il suo giudizio di *critico della politica* chiarisce con sorprendente lucidità la dimensione della sua irrisolutezza. Scrive Gobetti: "L'eticità dello Stato è un'eticità formale che non ha bisogno di essere professata. Se tutte le idee devono accettare il *metodo della libertà* per tentare di imporsi, rinunciano per ciò stesso a quel contenuto trascendentale e dogmatico che potessero avere. Questa la peculiarità dell'idea e dello Stato liberale: che lo si deve accettare anche nolenti, che corrode tutte le intolleranze per affermare una nuova intolleranza formale, che non chiede adesioni, ma determinazioni.

D'altra parte, per il fatto stesso che è garante della libertà individuale lo Stato crea un'armonia sociale e determina una disciplina che è poi la sostanza stessa della socialità come ampliamento e superamento dell'individuo, come negazione degli impulsi egoistici." (*Esperienza liberale*, "La Rivoluzione Liberale", 2 aprile 1922).

Si tratta di una concezione dello Stato che, prima di essere una realtà della *storia*, deve vivere come consapevolezza etica ed, in quanto tale, non può prescindere da una fondante idea di libertà che ne informa pure la pratica cui si ispira; ossia quel *metodo della libertà* che configura una vera e propria concezione della politica quale ambito che riguarda sia lo Stato che il sistema di vita di una comunità. Ed è all'interno di una siffatta concezione aperta del farsi politico che si correla pure il rapporto tra *liberalismo* e *democrazia*, vale a dire a quanto vi è di intrinseco al

modo di essere della democrazia che è solo se è liberale; la liberaldemocrazia, cioè, come un dato quasi prepolitico rispetto alla dialettica che liberalismo e democrazia postulano. Gobetti, cioè, affronta un tema che potremmo definire classico del pensiero politico, ma che oggi, per i cambiamenti avvenuti sia in relazione ai modi di essere dei "diritti di libertà" che ai "modelli di democrazia", è divenuto ineludibile. A questo proposito egli ci fornisce una considerazione veramente da meditare poiché, "Dei due termini *liberalismo* e *democrazia* è difficile individuare le differenze se ne discutiamo ricordando gli ambienti da cui li abbiamo visti scaturire, come sarebbe malagevole e retorico distinguere con un ragionamento metafisico i due concetti 'storici' di *eguaglianza* e *libertà*". (*Il liberalismo e le masse*, "La Rivoluzione Liberale", 25 marzo 1923).

Va, tuttavia, ricordato che tale concezione ha alle spalle riflessioni importanti che egli sviluppa ben quattro anni prima a testimonianza di come sia ben presente al suo pensiero, praticamente fin dagli esordi, la questione *ideologica* della democrazia quale nucleo di una concezione moderna della politica. Infatti, osserva, "L'idea democratica, nonostante tutte le aberrazioni dei seguaci e degli avversari, è ancora l'intima realtà della società moderna che anima tutte le più sane concezioni dello Stato inteso come organismo che ha una storia ed una funzione. Ed i problemi politici che oggi ci travagliano sono ancora essenzialmente problemi della democrazia cioè problemi che hanno la loro origine in errori e deviazioni ideologiche di un unilateralismo di visioni democratiche e che troveranno la loro soluzione in una più perfetta fusione degli elementi costitutivi dello Stato democratico-liberale." (*Verso una realtà politica concreta*, "Energie Nove", 20 maggio 1919).

Gobetti, che non amava gli astratti filosofismi, non ci ha lasciato una definizione di "libertà"; la sua idea sta dentro quella di liberalismo ed in una stagione nella quale c'è una diffusa moda a dichiararsi *liberali* ed il pensiero gobettiano è sottoposto a dure critiche per basse ragioni di contingenza politica, è interessante fissare nuovamente il significato del "liberalismo rivoluzionario" che ne caratterizza il profilo politico; una concezione di cui egli proclama la paternità cosciente della novità che rappresenta e che esprime una duplice valenza: una generale, di carattere dottrinario ed una mirata, in relazione all'estrinsecarsi della storia nazionale italiana.

"Il nostro liberalismo, – scrive – che chiamammo rivoluzionario per evitare ogni equivoco, s'ispira a una inesorabile passione libertaria, vede nella realtà un contrasto di forze, capace di produrre sempre nuove aristocrazie dirigenti a patto che nuove masse popolari ravvivino la lotta con la loro disperata volontà di elevazione, intende l'equilibrio degli ordinamenti politici in funzione delle autonomie economiche, accetta la Costituzione solo come una garanzia da ricreare e da rinnovare. Lo Stato è l'equilibrio in cui ogni giorno si compongono questi liberi contrasti: il compito della classe politica consiste nel tradurre le esigenze e gli istinti in armonie storiche e giuridiche. Lo Stato non è se non la lotta." (*Revisione liberale*, "La Rivoluzione Liberale", 19 giugno 1923).

La questione della "classe politica" si correla strettamente a quella del "metodo della libertà" e per tale via *libertà* e *democrazia* conformano lo Stato, da non intendersi solo come organizzazione della statualità propriamente detta, ma come insieme che rappresenta l'organizzazione politica, e quindi etica, di un popolo.

Il "liberalismo rivoluzionario" di Gobetti postula una costante dinamicità dei processi sociali e politici in quanto espressioni di una volontà etica che concretizza valori a dimensione collettiva e si realizza in una democrazia che è, e continua ad essere, grazie al motore della *libertà*, poiché "Il regime democratico è fatto di espe-

rienza, di abitudine, di limitazione quotidiana dei poteri attraverso l'esercizio di tutte le critiche; in regime democratico il pensare ha la stessa dignità del fare; si demolisce, mentre si costruisce o si ricostruisce." (*Uomini e idee*, "La Rivoluzione Liberale", 28 giugno 1925).

Piero Gobetti ha una concezione dialettica della storia e della politica e ritiene non conforme a morale ogni atteggiamento compromissorio, accomodante, trasformistico; ogni comportamento che prescinda da una base integra di valori che costituiscono il fondamento intransigente di ogni confronto perché solo in tal modo la risoluzione della dialettica esprimerà una sintesi di valore più alta rispetto alle posizioni di partenza in campo. Il *metodo della libertà* è, tra le altre cose, pure un *metodo dialettico* che riguarda, in un insieme politico fondato sulla libertà, il modo di costituirsi della "classi dirigenti". A proposito di tale tema va osservato come la questione della "classe dirigente", "classe politica" od "élite" – termini che Gobetti adopra con identico significato – riguarda la questione della legittimità del potere politico e del suo esercizio e, quindi, essa investe la più grande questione del rapporto tra i cittadini, lo Stato ed il suo governo.

È chiaro che si tratta, per Gobetti, di un tema centrale; quello che motiva tutto il suo percorso di pensiero politico, ritenendo che la formazione dell'Italia unita fosse avvenuta per "conquista regia" e, quindi, prescindendo da un reale processo di libertà. Il percorso tramite il quale si determina la classe dirigente non può, conseguenzialmente, che essere un'estrinsecazione della prassi democratica sulla base del più volte ricordato *metodo della libertà*. Infatti il suo concetto "che s'impone sfruttando una rete d'interessi e condizioni psicologiche generali contro vecchi dirigenti che hanno esaurito la loro funzione, è schiettamente liberale come quello che scopre nel conflitto sociale la prevalenza degli elementi autonomi e delle energie reali, rinunciando all'inerzia di quelle ideologie che si accontentano di avere fiducia in una serie di entità metafisiche come la giustizia, il diritto naturale, la fratellanza dei popoli." Il suo "processo di genesi [...] è nettamente democratico: il popolo anzi le varie classi offrono nelle aristocrazie che le rappresentano la misura della loro forza e della loro originalità. Lo Stato che ne deriva non è tirannico e vi hanno contribuito i liberi sforzi dei cittadini divenuti per l'occasione combattenti. Il regime parlamentare, nonché contrastare a questa legge storica della successione dei ceti e delle minoranze dominanti, non è che lo strumento più squisito per lo sfruttamento di tutte le energie partecipanti e per la scelta pronta dei più adatti." (*La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Cappelli, Bologna 1924).

Piero Gobetti fu quello che si definisce un "intellettuale militante"; una militanza, occorre precisare, da intendersi in maniera del tutto diversa dal modello dell'*intellettuale organico* che appartiene alla storia del movimento comunista e della sua cultura. La sua militanza, tuttavia, non investe il rapporto con qualche forma organizzata della politica, e non perché Gobetti avversasse i partiti politici in quanto tali, ma poiché egli aveva ritenuto che, nella lotta politica, il suo posto fosse quello di un intellettuale totalmente libero da ogni forma di vincolo, ma non estraneo alla partita che si giocava sul campo della politica cui collega l'esigenza, anch'essa imprescindibile, del suo legame con la *cultura politica*. E poiché, a partire da quanto Max Weber afferma nel 1918 nel noto saggio *La scienza come professione*, la dimensione dello studioso diverge radicalmente da quella della militanza politica, Gobetti dimostra – senza con ciò nulla togliere alla dimensione scientifica di Max Weber – che la militanza dell'intellettuale nel campo della politica per lui deriva dalla dimensione civile che la politica non può non avere così come non la può non avere quella dell'intellettuale, ossia dello studioso che analizza le questioni – in

questo caso storiche e politiche dell'Italia – e rende pubblici i suoi convincimenti svolgendo, non dalla cattedra, ma dalle pagine di un giornale una lezione che è frutto della critica interpretativa del Paese.

Il *metodo Gobetti*, infatti, nell'analisi del fascismo esce confermato, al di là ed oltre del giudizio che ognuno può dare sulla consistenza della sua analisi.

Nel considerare ciò bisogna tener conto della novità politica che il fascismo rappresenta poiché esso nasce in Italia, qui viene battezzato e legittimato; qui si afferma facendo scuola alle tante dittature di destra che poi, a partire dagli anni Trenta, si realizzeranno in Europa e, successivamente, anche fuori d'Europa.

Piero Gobetti deve essere considerato uno dei primi, se non il primo, studioso che cerca di spiegare cosa sia il fascismo. Sulla sua natura la letteratura è ad oggi vastissima, ma Gobetti, facendosi *storico del presente*, misura il fenomeno in presa diretta fornendo una chiave interpretativa non solo rapportabile, ma questo è l'aspetto più semplice da comprendere anche se pochi in quel momento lo capirono, tra libertà e negazione della libertà, ma quale fenomeno tipico di un preciso *luogo* storico, geografico e politico quale l'Italia. Egli, cioè, storicizzò il fascismo nel momento in cui questo prendeva campo e lo fece in quanto lo individuò come il frutto di un lungo cammino storico segnato da insufficienze, ritardi di democrazia e di liberalismo; come frutto caratterizzante una mentalità consolidata ed accumulante problemi e valori che si risolvevano nell'intolleranza, violenza e dispregio della libertà.

Avvalendosi di una concezione interpretativa etico-politica Gobetti capì quali rischi comportasse il radicalismo estremistico delle rivoluzioni che si annunciano, e non si fanno, e come la tenuta della libertà non potesse essere elemento programmatico di parte, bensì questione riguardante il modo di essere di un popolo considerato come una comunità che, pur differenziata nei propri convincimenti politici, aveva in comune il senso concreto della libertà.

Si tratta di un'analisi che Gobetti fa cinque mesi precisi prima della Marcia su Roma e del tradimento monarchico del patto statutario quando scrive: "Il fascismo è stato la reazione contro la rivoluzione. [...] Il fascismo è stato il termometro della nostra crisi, la misura dell'impotenza del popolo a crearsi il suo Stato. Ma appunto perciò diventa ingenuo chiedere al fascismo un programma positivo di ricostruzione [...]. In realtà nessun partito può sostituire lo Stato, a nessun movimento sociale può spettare la funzione di coordinamento delle volontà e del rafforzamento della coesione degli spiriti, perché queste sono funzioni che non hanno organo, e si realizzano per impulsi di lotta e di consenso in un processo tutto immanente." (*Esperienza liberale*, "La Rivoluzione Liberale", 28 maggio 1922).

Il fascismo, quale frutto di una mentalità aliena dalle "distinzioni precise" e portata a coniugare elementi tra loro molto differenti e messi a sintesi da un singolo individuo che tutto esprime, rappresenta ed interpreta; colui che rende inutili le differenze poiché tutte vengono, alla fine, sacrificate "alle superiori arti dell'addomesticatore." (*Le elezioni*, "La Rivoluzione Liberale", 12 febbraio 1924). Ed è interessante notare un giudizio che ha quasi una valenza ammonitrice in quanto l'*addomesticatore* usa lo strumento della lusinga "verso le classi medie e verso le masse quietiste". (*Addomesticati e ribelli*, "La Rivoluzione Liberale", 6 maggio 1924).

Coglieva così Gobetti un qualcosa che non imposta il problema del perché nell'Europa si radichi, a partire dall'Italia degli anni Venti un nuovo modello politico, il fascismo appunto; egli ma dà ragione convincente di come quello italiano, il caposcuola, affondi i propri motivi nelle pieghe di una mentalità permeata da una storia che implica il senso della propria responsabilità, ossia di un qualcosa

che nella vicenda italiana non è avvenuto. Si tratta di un elemento di riflessione che sicuramente non ha perso di attualità.

Il senso concreto della libertà e la consapevolezza che essa c'è quando il suo fondamento è saldo perché il suo valore vive, in primo luogo, in ogni individuo, costituisce un'altra ragione dell'interesse che l'oggi può rivolgere a Piero Gobetti. In un passaggio storico quale quello che sta vivendo l'Italia, peraltro in modi irrilevanti oramai da oltre un decennio, e che vede continue e retoriche dichiarazioni di fede liberale che hanno finito per dar corpo ad un populismo culturale che si risolve in una accentuazione sempre più leaderistica del modo stesso di intendere la politica, Gobetti ci dice come un sistema di libertà implica che ogni individuo – ed *ogni* in termini generali, prescindendo cioè da condizione sociale, genere, razza, religione – debba essere padrone e giudice consapevole del proprio destino e pure dei propri interessi nel quadro di ciò che costituisce il bene della collettività. La libertà, tuttavia, quale valore supremo dell'esistenza degli individui ha necessità di mettere alla prova della concretezza il significato racchiuso nel proprio valore poiché, potremmo dire con Niccolò Machiavelli, occorre che alla libertà si tengano le mani sopra.

Ecco: questa ci sembra la ragione di fondo del perché ancora oggi quella di Piero Gobetti sia una lettura utile ed essa lo è per quanti vogliono andare a fondo ai motivi storici dell'Italia e delle sue caratteristiche di fondo ed a quanti ritengono che il fondamento etico della politica postula un *liberalismo* che coniuga l'imprescindibile teoria della libertà dell'individuo con la libertà che si concretizza nella democrazia in un processo virtuoso nel quale il valore del singolo, ossia *l'etica*, si scioglie, in un confronto che la società aperta permette proprio su base valoriale nel nome del bene comune, nella *morale* quale *etica della collettività*.

Uomo della libertà in un paese che la stava perdendo, Piero Gobetti fu il profeta di un'Italia che avrebbe potuto essere, solo che lo avesse voluto, un'Italia migliore; un'Italia che dalle sue pagine egli ancora ci addita e ciò costituisce il perché di un interesse che il tempo non ha logorato. Oggi quell'idea dell'Italia appare ancora più viva e suggestiva che mai; in ogni modo, essa non ha perso di attualità.

Alain de Benoist*

Les sentiments religieux d'Edouard Berth

A Paolo Pastori, pour son 70^e anniversaire

I. Le 18 juin 1915, Georges Sorel écrit à son ami Edouard Berth, qui fut aussi son plus fidèle disciple: "J'ai une règle empirique qui me réussit assez bien pour prévoir l'avenir: prendre toujours le contre-pied de l'opinion du monde clérical". Berth, à cette époque, ne raisonne guère autrement. Un an plus tôt, dans *Les méfaits des intellectuels*, il critiquait même la religion avec une certaine virulence, allant jusqu'à dénoncer la "connexion étroite qui relie entre elles ces trois choses: le christianisme, la démocratie parlementaire et l'échange": "Il y a, disions-nous, entre le concept, l'Etat et l'échange, des analogies remarquables: mais qu'est-ce que le concept, ou, si l'on veut, la métaphysique rationaliste, sinon la forme laïque du christianisme?". Cependant, il précisait ensuite qu'il en avait surtout au protestantisme et au déisme, plus bourgeois selon lui que le catholicisme.

La critique de la religion, qui n'est pas à proprement parler une critique philosophique ou théologique, reste cependant incidente, et parfois contradictoire. S'il crédite le christianisme d'avoir donné un contenu nouveau à la notion de liberté, Berth, toujours dans *Les méfaits des intellectuels*, déclare aussi ne voir dans l'Eglise catholique qu'un "gouvernement d'intellectuels" et condamne solennellement "tout régime clérical et théocratique". En même temps, il moque les intellectuels qui tombent dans le positivisme et le scientisme. Il déteste Auguste Comte (dont il s'étonne qu'il ait les faveurs de Maurras), tonne volontiers contre le Renan de *L'avenir de la science*, et se moque de M. Homais avec les accents d'un Flaubert. Il s'emploie par ailleurs à distinguer, dans le christianisme, un courant rationaliste (ou apollinien) et un courant mystique (ou dionysiaque) dont il dit alors qu'il "est, lui, créateur de liberté. Dans l'une des notes des *Méfaits*, il cite en outre l'opinion de "Jean Darville" (c'est-à-dire de lui-même), qui soutenait dans le premier numéro des *Cahiers du Cercle Proudhon*, qu'il y existe dans le christianisme un courant "rural", qui s'identifierait au catholicisme, et un courant "urbain", qui serait le courant protestant. Cette distinction n'était pas faite par Proudhon – que Daniel Halévy qualifiait assez justement de "chrétien blasphémateur" –, pour qui le christianisme, toutes tendances confondues, pouvait s'interpréter comme une "idéologie de la ville", une religion de gens éloignés de la nature et de la terre.

* Politologo, publicista. Parigi.

Tout en se disant plus proche d'un christianisme "plus rural, plus paysan et plus concret, et qui serait le courant proprement catholique", Berth rappelle d'ailleurs lui-même que Proudhon considérait, "tout comme Marx" ajoute-t-il, "le christianisme comme une religion abstraite, une religion de la ville, la religion de la bourgeoisie marchande".

Berth, enfin, reprend à son compte le parallèle sorélien entre le christianisme primitif et le mouvement ouvrier, l'un et l'autre tenus, pour triompher, de se tenir radicalement à l'écart de la société de leur temps. L'étude du christianisme, dit Sorel dans la préface des *Méfaits des intellectuels*, permet de comprendre "comment des convictions absolues peuvent se maintenir dans notre âme, en dépit des habitudes créées par la vie ordinaire". Berth l'affirme pareillement: "Les premiers chrétiens attendaient le retour prochain du Christ; cette foi absolue leur a donné la force de résister aux persécutions et a permis à l'idéologie chrétienne d'atteindre à une pureté et une vigueur qui ont assuré son succès historique"¹. Sorel avait déjà comparé les militants ouvriers victimes de la répression étatique et patronale aux premiers martyrs du christianisme. Berth, dans le même esprit, a successivement fait de Sorel le "Tertullien du socialisme", puis de Lénine une sorte de saint, "rectiligne même quand il s'insinue et se courbe", dans la mesure où toute sa vie durant il n'a vécu que pour la révolution.

En fait, si l'on veut comprendre l'évolution des sentiments d'Edouard Berth en matière de religion, ce n'est pas tant vers ses livres qu'il faut se tourner, car il ne s'y exprime sur ce point que de manière assez allusive ou fragmentaire, que vers sa vie personnelle, en particulier sa vie conjugale, et vers sa correspondance.

II. En 1914, Madeleine Gordien, fille de la sœur aînée d'Edouard Berth, Marie Berth (elle avait épousé un cousin du même nom), accouche d'un garçon, Philippe, futur polytechnicien. Ne pouvant le nourrir en raison de son état de santé, et l'enfant étant allergique au lait de vache, c'est la femme d'Edouard Berth, Jeanne, qui vient à son secours, d'abord en donnant le sein à l'enfant (elle allaitait encore elle-même sa troisième fille, alors âgée de moins d'un an), puis en lui trouvant une nourrice en la personne d'une jeune femme dont le nouveau-né n'avait pas vécu. Alors qu'elle suivait seule le corbillard du petit mort, elle eut soudainement le sentiment que saint François d'Assise cheminait à ses côtés! A la suite de quoi, cette catholique jusque là non pratiquante se "convertit" et, pleine d'ardeur comme tout néophyte, n'aura de cesse de ramener également à la foi son anticlérical et révolutionnaire de mari qui, jusque là, avait coutume d'affirmer que l'Eglise était toujours "en retard d'une année, d'une armée et d'une idée".

Y est-elle parvenue? Pierre Andreu pense que Berth, cédant à sa femme, se convertit au catholicisme en 1915. Il s'appuie pour cela sur une lettre adressée à Sorel par Jeanne Berth. "L'événement dont vous me faites part ne m'a pas surpris; depuis longtemps j'étais certain qu'il se produirait", lui répondit Sorel, avant d'ajouter: "Je ne suis pas disposé à suivre son exemple; je n'ai pas comme lui une femme et des enfants croyants, et le moment serait mal choisi pour moi, alors qu'on exploite avec tant de fracas et si peu de pudeur les conversions"². Ce qui est

¹ *Les méfaits des intellectuels*, Marcel Riivière, Paris, 1914.

² *Lettre du 25 juillet 1915. Pierre Andreu, présentation des lettres de Sorel à Berth*, in: *Cahiers Georges Sorel*, Paris, 3, 1985, p. 82.

sûr, c'est que cette "conversion" n'a pas été durable. Pierre Andreu précise en effet, un peu plus loin, qu'en 1923 Berth cessa "toute pratique religieuse"³, peut-être comme une conséquence de l'admiration qu'il portait alors à la révolution russe. Il ajoute toutefois que "le problème des rapports du socialisme et du catholicisme continuait à l'occuper"⁴. Berth aurait donc, pendant quelque temps, sincèrement tenté de croire, mais sans y parvenir. "Que voulez-vous, avait-il coutume de dire, je n'ai pas la grâce!".

Né se contentant pas d'avoir constamment poussé son mari à se convertir, Jeanne Berth se flatte d'avoir converti aussi la femme de Georges Valois. Ne doutant de rien, elle exerça même des pressions dans le même sens auprès de Georges Sorel, mais se heurta à une fin de non-recevoir. Le 23 octobre 1918, après qu'elle l'eut pressé de recevoir un prêtre, Sorel lui écrit: "Les idées pour lesquelles j'ai tant lutté sont aujourd'hui écrasées; le socialisme a été balayé par la tempête. Les bourgeoisies triomphent dans le monde entier; l'Eglise leur demande humblement de les encenser et de les aider dans leur police politique. L'âge et la maladie me condamnent à l'impuissance; je demeure isolé sur mon rocher; mais tout geste qui pourrait être considéré comme une désertion serait infâme. Je n'ai donc rien à vous dire sur le principal objet de votre lettre".

A partir de 1925, Edouard Berth a entretenu une correspondance suivie avec une dame ou demoiselle Mariette Legraye, résidant à Liège, correspondance figurant aujourd'hui dans les archives familiales et qui est des plus instructives pour connaître l'évolution de ses sentiments religieux. Cette Mariette Legraye était de toute évidence une personne des plus dévotes. Au fil de ses lettres, elle reproche fréquemment à Berth de s'écarter de la ligne de la pensée catholique. Pour se faire mieux comprendre, sinon la convaincre, Berth lui envoie régulièrement ses articles et s'emploie à répondre à ses objections. Sans grand succès.

A cette date, Berth collabore à la revue communiste *Clarté*, et se proclame plus "révolutionnaire" que jamais. Cela ne l'empêche pas de souligner qu'il attend de la Révolution qu'elle ouvre d'abord "des perspectives spirituelles"⁵. "Je suis révolutionnaire, Madame, écrit-il à Mariette Legraye, mais je ne suis pas antireligieux: pendant la guerre, même, désespéré de l'état effroyable où le monde était plongé, j'essayai de redevenir chrétien en pratiquant le conseil de Pascal "prenez de l'eau bénite"; mais... la grâce, sans doute, m'a manqué! Ma femme, que j'ai épousée incroyante, est revenue, pour sa part, à la foi chrétienne; elle élève mes filles dans cette foi. C'est vous dire que je n'ai rien d'un... *sectaire*. Spirituellement, je suis fils de Proudhon, de Nietzsche, de Bergson, de Sorel et de Marx; voilà mes maîtres; je pourrais ajouter: Pascal; mais... je n'ose. Léon Bloy m'a intéressé quelque temps; mais il y a quelque chose en lui qui me choque... et m'inquiète: c'est ce rôle de *mendiant ingrat* dans lequel il s'est drapé orgueilleusement; il eût été *plus digne*, de sa part, de faire un métier quelconque. Mais je dois reconnaître qu'il a parfois des accents superbes! Les catholiques modernes me semblent, comme lui, beaucoup trop... bourgeois! Et cependant rien de moins *bourgeois* que l'esprit authentique du Christ! Le catholicisme a des aspects sublimes, mais je ne l'aime pas sous l'aspect *gendarmerie sacrée!*"⁶.

³ *Ibid.*, p. 84.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Lettre à Mariette Legraye, 22 janvier 1925.*

⁶ *Ibid.*

Berth n'est donc pas foncièrement antichrétien, et l'on trouve fréquemment sous sa plume des propos qui témoignent au contraire de son admiration pour certains enseignements de Jésus. Mais la façon dont l'Eglise s'est mise au service des puissants le choque profondément: "Malheureusement, l'Eglise semble lier son sort aux classes riches"⁷. Berth ne demande certes "pas à l'Eglise de prêcher la lutte des classes", mais il n'en considère pas moins que c'est l'alliance du trône et de l'autel qui explique la montée de l'anticléricalisme: en acceptant l'injustice sociale, les catholiques "forcent les révolutionnaires à devenir anticléricaux à outrance"⁸. Curieusement, c'est un point sur lequel il s'éloigne totalement de Maurras qui, même lorsqu'il n'était pas chrétien, admirait dans le catholicisme l'institution "romaine". Berth, au contraire, n'a que méfiance, sinon mépris, pour cette institution qui s'est à ses yeux embourgeoisée, alors qu'il n'a guère à objecter au message des évangiles. Sa critique est donc avant tout politique, et non pas fondamentalement religieuse, ce en quoi il rejoint les positions d'un certain nombre de chrétiens de gauche. En 1925, il se dit convaincu que "nous sommes à la veille de grands changements historiques, qui amèneront forcément de grandes transformations religieuses". Mais pour l'heure, il voudrait voir les catholiques "juger des questions sociales avec moins de préjugés, et plus de sens historique"⁹.

Adversaire de tout idéalisme, Berth n'en professe pas moins un profond spiritualisme. Il n'a jamais cessé d'éprouver cette "inquiétude de l'infini" dont il fait l'essence de la religion. La Révolution, pour lui, n'a donc pas à être antireligieuse, et moins encore à propager l'athéisme. Elle exige plutôt une nouvelle évolution du christianisme, dans un sens à la fois plus spirituel et plus mystique.

Il n'est pas du côté du modernisme, car celui-ci est à ses yeux trop rationaliste. Le modernisme, dit-il, "a manqué la profonde mystique". Il n'a par ailleurs pas beaucoup de sympathie pour la Scolastique. Il aimerait que la théologie chrétienne, qui adhère à la philosophie de l'Etre et conçoit l'Etre "surtout comme un être en repos", s'ouvre un peu à la philosophie du Devenir qui inspire les révolutionnaires. Pourtant, à l'époque du renouveau néo-thomiste, il se liera quelque peu avec Jacques Maritain, à qui il reproche encore en 1925 d'avoir "lâché" Bergson pour devenir thomiste: "Voilà Maritain qui veut revenir au thomisme! – C'est comme si l'on voulait ressusciter la Corporation et le seigneur féodal! Non, ce n'est pas du tout dans ce sens là qu'il faut s'orienter; il faut avoir le sens de l'histoire; ne pas exiler Dieu de l'histoire [...] L'ancienne métaphysique et l'ancienne théologie sont une métaphysique et une théologie *statiques*, où le repos est divinisé, hypostasié – mais la métaphysique moderne conçoit l'Etre plutôt comme *mouvement*, activité incessante, création perpétuelle: Dieu, pour elle, ne peut être qu'un foyer d'énergie infiniment intense, un rythme prodigieux de création et de vie"¹⁰. Dans l'immédiat, les catholiques lui font l'effet "de gens *pétrifiés* et *momifiés* dans des formes de dévotion stéréotypées. La vie spirituelle, chez eux, est trop enfermée dans des moules définitifs; elle y est comme... *matérialisée*"¹¹. Or, l'"esprit" est pour lui le contraire du dogme statique: "Qui dit esprit, dit création, invention, rénovation. Avez-vous déjà réfléchi au problème de l'histoire? Pourquoi de l'histoire? Pourquoi du deve-

⁷ Lettre à Mariette Legraye, 29 janvier 1925.

⁸ *Ibid.*

⁹ Lettre à Mariette Legraye, 8 mars 1925.

¹⁰ Lettre à Mariette Legraye, 29 janvier 1925.

¹¹ *Ibid.*

nir? C'est un problème vertigineux – comme celui du mal et de la liberté; c'est le même problème, au fond! [...] Il faut savoir penser historiquement"¹².

Ce que Berth souhaiterait en fait, c'est voir l'Église évoluer et adopter des positions compatibles avec ses aspirations politiques. Sa grande idée, au moins pendant quelques années, c'est que le christianisme se réforme et devienne l'Église de l'Esprit – qu'il appelle l'Église du Paraclet. Cette idée a été exposée en 1924 dans *Guerre des États ou guerre des classes*¹³. Dans une lettre à Mariette Legraye, Berth l'explique en ces termes: "Je fais une hypothèse – Je suppose une religion de la 3^e Personne, qui succéderait à la religion de la 2^e comme celle-ci a succédé à celle de la 1^{ère} (le judaïsme) [...] Je crois que le christianisme proprement dit (ou religion de la 2^e Personne) est en déclin historique [...] Au fond, je travaille à la Religion de l'Esprit, cette religion de la 3^e Personne"¹⁴. A plusieurs reprises, il revient sur ce thème, preuve de l'importance qu'il lui attache: "Je me plais parfois à imaginer qu'il y aura ce que j'appelle *la religion de la 3^e Personne*; le règne du Paraclet; l'avènement du Saint-Esprit". "Le Paraclet doit compléter le Christ"¹⁵. Alors qu'il a dans le passé violemment critiqué le protestantisme, il en vient même à penser que "le protestantisme, au fond, a été déjà une première tentative pour fonder une religion de l'Esprit"¹⁶.

Cette idée que Jeanne Berth dénonce elle-même comme une "marotte de [son] mari", selon laquelle, après le règne du Père (le mosaïsme) et le règne du Fils (le christianisme), le "troisième règne" sera celui de l'Esprit, Berth l'a-t-il conçue par lui-même, indépendamment de toute lecture? Elle ne lui appartient en tout cas pas en propre, puisqu'elle remonte au moins à Joachim de Flore (v. 1130-1202) et aux "spirituels" franciscains qui l'opposèrent au XIII^e siècle à la papauté. On sait par ailleurs qu'à l'époque moderne, elle a inspiré de nombreux penseurs allemands, qui se sont attachés à dresser un parallèle entre l'évolution des formes politiques et la succession de trois phases ou périodes religieuses correspondant à chacune des trois personnes de la Trinité, la dernière, celle de l'Esprit, étant censée mener l'Église à sa perfection¹⁷.

Il est certain, en revanche, qu'elle se relie à ses certitudes politiques du moment: "Historiquement, le christianisme s'est adaptée à la société féodale, puis à la société bourgeoise; il n'y a pas de raison *essentielle* pour qu'il ne s'adapte pas à la future civilisation prolétarienne [...] La bourgeoisie, spirituellement, est au bout de son rouleau; elle pourra encore maintenir sa domination temporelle quelque temps encore; mais elle est, d'ores et déjà, *condamnée à mort*. Je ne vois pas pourquoi, dès lors, très imprudemment, l'Église lierait son sort à celui d'une classe moribonde [...] Nous sommes à la fin de l'ère bourgeoise et à l'aurore de l'ère prolétarienne: il faudra donc que l'Église renouvelle sa métaphysique et cesse de penser en paysan moyen-âgeux pour penser selon une société *de producteurs révolutionnaires*"¹⁸.

¹² Lettre à Mariette Legraye, 24 février 1925.

¹³ "De même que le christianisme a abrogé le mosaïsme tout en le conservant, ce *spiritualisme* ne pourra-t-il pas abroger le christianisme tout en le conservant également?" (*Guerre des États ou guerre des classes*, Marcel Rivière, Paris, 1924, p. 367).

¹⁴ Lettre du 19 février 1925.

¹⁵ Lettre à Mariette Legraye, 9 mai 1925.

¹⁶ Lettre à Mariette Legraye, 19 février 1925.

¹⁷ On la retrouve aussi en Italie chez Alfredo Oriani (*La rivolta ideale*, R. Ricciardi, Napoli, 1908, p. 234). L'ouvrage sera réédité à partir de 1926 avec une préface de Mussolini.

¹⁸ Lettre à Mariette Legraye, 29 janvier 1925.

Proudhon ne disait-il pas déjà, dans un passage que Berth n'a pas manqué de lire: "Être homme, nous élever au-dessus des fatalités d'ici-bas, reproduire en nous l'image divine, comme dit la Bible, réaliser enfin sur terre le règne de l'esprit, voilà notre fin"?¹⁹

On connaît la prédilection d'Edouard Berth, non seulement pour les positions de "troisième voie" (conçues comme synthèse-dépassement d'une alternative quelconque), mais pour les structures ternaires en général: socialisme utopique-socialisme scientifique-socialisme éthique, héros-saint-travailleur, sans oublier bien sûr le trio Proudhon-Marx-Sorel, où Sorel apparaît de toute évidence que celui qui synthétise le meilleur de l'apport des deux précédents. Cette prédilection, acquise peut-être sous l'influence de Hegel, se retrouve dans le parallèle que fait Berth entre le "socialisme du troisième type" et la foi du Paraclet. "Nous sommes entrés, écrivait-il en 1908, dans la troisième phase du socialisme, la phase de l'éthique vivante, succédant à la phase utopique (Saint-Simon, Fourier) et à la phase dite scientifique ou, plus exactement, "scientiste" (les partis politiques): le devenir prolétarien, en effet, va de l'utopie à la science, et de la science à l'éthique vivante, en s'incarnant finalement dans le syndicalisme révolutionnaire, seul héritier légitime du marxisme authentique"²⁰. L'avènement de l'Eglise du Paraclet, dans son esprit, consacrerait à la fois l'instauration d'un socialisme éthique et celle du règne de l'Esprit.

Mariette Legraye qui, dans ses lettres, n'hésite pas à s'avouer partisan de la "théocratie absolue" – et qui de surcroît semble écrire sous le contrôle de son confesseur –, n'est nullement convaincue par les arguments de Berth, dont elle paraît même ne pas bien comprendre la substance. On voit bien en fait qu'elle se soucie moins d'engager un débat d'idées avec son correspondant que de le ramener à la foi. C'est ce qui explique qu'elle va prendre langue avec Jeanne Berth, dont la dévotion est au moins égale à la sienne.

Faute de convaincre sa lectrice belge, Berth, de son côté, finit par baisser les bras: "Vous restez sur vos positions, sans essayer de comprendre *vraiment* le point de vue où je me suis placé [...] Vous me dites que c'est bien dommage que je me sois choisi des maîtres comme Proudhon, Nietzsche, Sorel, Marx et Bergson; eh, n'oubliez pas que j'ai commencé par être chrétien (j'ai été élevé par une mère très pieuse et j'ai fait une excellente 1^{ère} communion) et que, pendant la guerre, pour me rapprocher de ma femme, j'ai essayé de *redevenir chrétien*. Il faut croire qu'il y a quelque chose d'*insuffisant* dans la position chrétienne *telle qu'elle a été jusqu'ici* pour que je n'aie pu rester chrétien. Je vous propose une religion de la 3^e Personne; mais vous n'avez pas l'air de saisir même la position en question, faute de *culture historique* et de *sens historique*"²¹. Et Berth de conclure cette lettre, plus brève que les autres, de la façon suivante: "Je ne suis pas *optimiste*; ma théorie de la guerre et des antagonismes nécessaires vient justement de ce pessimisme héroïque qui était celui de Nietzsche et de Proudhon [...] Je ne suis pas pour la *béatitude*, mais pour la *grandeur*!"²².

A Mariette Legraye, qui lui fait part de son admiration pour Thérèse de Lisieux, Berth écrit en octobre 1925: "Ce que Sorel appelait l'ère mariale du ca-

¹⁹ *Correspondance*, vol. 13, p. 217.

²⁰ *Essais et combats*, 1^{er} février 1908.

²¹ *Lettre à Mariette Legraye*, 5 mars 1925.

²² *Ibid.*

tholisme présente vraiment trop souvent un caractère par trop... enfantin: c'est du mysticisme à l'eau de rose, vraiment trop fade; – on dirait que plus le monde devient horrible, et la civilisation *sans âme*, et plus les âmes aiment à se réfugier dans des dévotions d'un caractère tendre et niaisement sensible"²³. Et quelques jours tard: "Si Léon Bloy n'aimait pas la petite sœur Thérèse, il avait bien raison; je partage son aversion. Je taquine souvent Madame Berth sur ce point"²⁴.

En 1926, les relations avec Mariette Legraye se détériorent sérieusement, celle-ci ayant fini par traiter l'auteur des *Méfais des intellectuels* de "cymbale retentissante"! "Si, vraiment, votre impression sur moi est celle que vous dites, eh bien, brisons-là [...] D'ailleurs, à vous parler franc, je crois, d'une manière générale, que notre correspondance serait désormais sans objet ni utilité quelconque. La façon dont vous parlez de certaines choses me fait voir qu'il n'y a vraiment aucune entente possible entre les mystiques de votre sorte et un révolutionnaire, comme j'entends le rester. Nous perdriions notre temps vous comme moi – sans aucun profit mutuel. J'avais espéré trouver auprès de vous une intelligence mieux avertie des nécessités du siècle; mais je m'aperçois que les catholiques actuels s'enfoncent ou dans une néo-scholastique vaine, ou dans un mysticisme morbide et fanatique. Aucune intelligence, aucun sens de l'histoire! Je vous laisse donc, Madame, à vos Bernanos, Claudel, Maritain et Cie, dont les œuvres me paraissent témoigner du ramollissement cérébral et du détraquement moral, qui frappent de plus en plus une bourgeoisie condamnée à mort. Ces retours au Moyen Age mystique et scolastique, en effet, ne peuvent signifier qu'une morbide abdication mentale et morale [...] Adieu, donc, Madame – avec tous mes regrets"²⁵.

Mais Mariette Legraye ne renonce pas. Elle intensifie au contraire ses relations avec Jeanne Berth, en qui elle trouve de toute évidence un terrain mieux préparé à recevoir ses opinions dévotes. Dès le mois de septembre 1925, celle-ci lui disait d'ailleurs avoir renoncé à toute discussion sur les questions religieuses avec son mari: "Vous pensez bien que je n'ai pas vécu tant d'années auprès de mon mari sans avoir souffert atrocement du doute et sans avoir à lutter toujours pour la foi et l'espérance; son esprit, excité par sa soif de justice jamais apaisée, et ne pouvant l'être ici-bas, est fertile en critiques et si je n'avais pas eu de raisons de douter, j'aurais eu les siennes"²⁶. Depuis, ajoute-t-elle, elle se "refuse systématiquement à tout ce qui n'est pas étude dans le sens de la foi"²⁷. Et de conclure: "Je vous envoie cette lettre sans la montrer à mon mari". Une sorte de complicité s'établit ainsi entre les deux femmes.

En 1932, un autre événement vient affecter l'existence du couple Berth. C'est la décision prise par leur deuxième fille, Jeanne, alors âgée de vingt-trois ans, de se faire religieuse et d'entrer dans les ordres aux Dames du Cénacle. Jeanne Berth, la mère, s'en est-elle réjouie? Le père, en tout cas, semble en avoir souffert.

Interrompues pendant plusieurs années, les relations épistolaires ont fini par reprendre entre Edouard Berth et Mariette Legraye, à qui le couple est d'ailleurs allé rendre visite à Liège à la Pentecôte de 1935. A cette date, les relations se sont visiblement resserrées, par-delà les désaccords passés. Mais sur le fond, les points

²³ Lettre à Mariette Legraye, 19 octobre 1925.

²⁴ Lettre à Mariette Legraye, 25 octobre 1925.

²⁵ Lettre du 30 juin 1926.

²⁶ Lettre de Jeanne Berth à Mariette Gray, 18 septembre 1925.

²⁷ *Ibid.*

de vue ne se sont pas rapprochés. En septembre 1936, Jeanne Berth ira jusqu'à demander à Mariette Legraye de ne plus lui écrire chez elle, mais, sous double enveloppe, aux bons soins de sa fille entrée dans les ordres (solution qui se révélera d'ailleurs impraticable). Dans cette lettre, elle se dit toujours plus désespérée devant l'incroyance de son mari – il dit: "Je n'ai pas la grâce!" – et désireuse de recevoir l'aide de sa correspondante. "Ma confiance en la Miséricorde divine, ajoute-t-elle, repose sur ma volonté de rester enfant obéissante à l'Eglise de qui je reçois les sacrements et avec qui je chante le credo".

A la même époque, Berth a fait connaître à Mariette Legraye un autre de ses correspondants, le philosophe thomiste Yves Simon, qui, de son côté, l'a déjà mis lui-même en relation avec Jacques Maritain. C'est ainsi que fin 1936, Edouard Berth, qui vient de lire le livre de Maritain, *Humanisme intégral*, lui envoie l'un de ses derniers ouvrages, ce dont Mariette Legraye se réjouit.

Né en 1903 à Cherbourg (comme Georges Sorel), Yves Simon a fait ses études à Paris, notamment à l'Institut catholique, où il a suivi les cours de Jacques Maritain et de l'abbé Lallement. De santé fragile (il lui arrivera à plusieurs reprises de se décrire lui-même comme un "infirmé"), il a quelque temps fréquenté le Sillon de Marc Sangnier, et collaboré occasionnellement au journal de ce dernier, *La Démocratie*. Il existe une correspondance entre lui et Edouard Berth qui, comme celle avec Mariette Gray, commence en 1925. Cette correspondance trouve son point de départ dans la publication de l'article de Berth sur "Proudhon en Sorbonne", dont la lecture amena le jeune Yves Simon à prendre contact avec son auteur, à qui il écrivait le 16 novembre 1925: "Mon interprétation du proudhonisme concorde avec la vôtre en presque tous les points", mais aussi: "Je vous sais gré d'avoir montré que Proudhon possède une notion forte du caractère irréductible du divin". Yves Simon, âgé de vingt-deux ans, se décrit alors à la fois comme un catholique thomiste et comme un "homme d'extrême gauche par tempérament", hostile au "grand crime nationaliste que fut la guerre", ajoutant que "la lecture de Proudhon, de Sorel, de vos propres ouvrages, m'a permis de devenir sincèrement antidémocrate" – tout en étant également convaincu que "le fascisme, en France du moins, manque à son rôle historique qui est d'assurer l'indépendance de l'Etat, et ne fasse l'affaire des ploutocrates".

Une relation suivie s'établit bientôt entre Yves Simon et son aîné. En 1926, le premier annonce au second qu'il prépare un grand livre en sept chapitres sur *La métaphysique de Proudhon*. Mais le livre n'avance guère. Deux ans plus tard, les sentiments de Simon vis-à-vis de Proudhon ont en effet tourné. Il s'en explique dans une longue lettre adressée en juin 1928 à Edouard Berth, qui lui a écrit: "Vos préoccupations scolastiques ont sans doute quelque peine à voisiner avec les directions proudhoniennes"²⁸. Tout en continuant à considérer que les "analyses économiques et morales" de Proudhon sont souvent "d'une exactitude pénétrante", Simon n'en réalise pas moins, en effet, ce qu'il y a d'incompatible entre la foi qui est la sienne et la philosophie du grand théoricien fédéraliste: "Ici, il va de soi que, catholique et thomiste, je ne puis guère qu'opposer des négations catégoriques aux conclusions de *l'antithéiste*, du théoricien de *l'immanence*, du blasphémateur, de *l'ignorant* contempteur de la métaphysique traditionnelle, du pluraliste, du philosophe des antagonismes, etc."²⁹. "Je n'hésite pas, poursuit-il, à dire que le re-

²⁸ Lettre à Yves Simon, 11 juin 1928.

²⁹ Lettre à Edouard Berth, 26 juin 1928.

tour à saint Thomas et à Aristote est la première condition d'une restauration de la philosophie comme science et sagesse³⁰. Bref, comme il eut l'occasion de le dire à Berth de vive voix, alors qu'ils se promenaient l'un et l'autre rue Racine: "Je suis en train de me débarrasser de Proudhon". Dans une lettre rédigée quelques mois plus tard, il ajoutera: "Je crois pouvoir dire que j'ai fait ce que j'ai pu pour découvrir, dans la pensée socialiste, un sens acceptable. J'y ai renoncé; et tandis que naguère je me disais volontiers socialiste, je déclare maintenant à qui veut m'entendre que le socialisme est définitivement jugé et condamné, tout comme le nationalisme ou le capitalisme"³¹.

Yves Simon s'orientera dès lors de plus en plus dans la voie qu'il a choisie, participant de près au renouveau de la pensée thomiste, ce qui l'amènera à se rapprocher très logiquement de Jacques Maritain, son ancien professeur, avec qui, confiera-t-il, il sera bientôt "en termes très affectueux". Il sera de fait très proche de Maritain durant toute sa vie. En septembre 1929, il part en Allemagne, où on lui a offert un poste de professeur au collège de Heiligkreuz-Neisse, établissement de la Société du Verbe divin, congrégation missionnaire bien implantée en Allemagne et en Autriche. Le 19 septembre 1929, il écrit à Berth: "Que le temps est loin, cher Monsieur, où nous bavardions si amicalement de Proudhon et de Sorel! C'était le bon temps de ma vie". Peu après, il soutient sa thèse de maîtrise en philosophie, sur *L'action immanente selon saint Thomas*. Le 23 juillet 1930, il se marie avec une jeune fille d'à peine vingt ans ("jolie, très chrétienne et d'une intelligence supérieure"), originaire de Franche-Comté, qui lui donnera dès l'année suivante une petite fille, puis un garçon en 1932 (d'autres enfants naîtront par la suite). Le couple s'installe à Lille, où le futur philosophe a trouvé un poste d'enseignement à l'Institut catholique. A cette date, Simon n'a toutefois pas encore renoncé à écrire son livre sur Proudhon. En janvier 1932, il confie à Berth: "Je ne puis sans tristesse parler de Proudhon; ne le dites à personne, il y aura tantôt *cinq ans* que je n'ai mis la main à l'étude sur laquelle vous m'avez vu dépenser tant de travail"³². Le 21 novembre de la même année, il écrit: "Je vois poindre le jour où je pourrai me remettre à Proudhon". L'ouvrage ne sortira jamais. Début 1937, en revanche, Yves Simon publie dans la revue *Esprit* un article sur l'idée de fédération chez Proudhon, et prononce aussi une conférence sur Proudhon à Louvain. En 1938, on retrouve sa signature dans *L'Aube*. Il reverra Berth pour la dernière fois cette même année.

Engagé par Robert Maynard Hutchins comme *visiting professor* à l'Université Notre-Dame de South Bend (Indiana), Université contrôlée par les jésuites, Yves Simon est en effet parti fin 1938 s'installer aux Etats-Unis, où va se dérouler toute le reste de sa carrière et où il va acquérir assez vite une grande renommée³³.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Lettre à Edouard Berth, 28 janvier 1929.*

³² *Lettre à Edouard Berth, 28 janvier 1932.*

³³ Yves Simon enseignera par la suite, de 1948 à 1958, au Committee for Social Thought de l'Université de Chicago. Déjà auteur d'une *Critique de la connaissance morale* parue en 1934 chez Desclée de Brouwer, il publie en 1939, chez Gallimard, un recueil de *Pages choisies* de Thomas d'Aquin, puis en 1940 un bref essai intitulé *Nature und Functions of Authority* (Marquette University Press). Solidaire de la France libre, il publie pendant la guerre quelques essais politiques: *La grande crise de la République française. Observations sur la vie politique des Français de 1918 à 1938* (L'Arbre, Montréal, 1941), *La marche à la déliquescence* (Editions de la Maison française, New York, 1942), *The Road to Vichy* (Sheed & Ward, New York, 1942), University Press of America, Lanham, 1988). Il fera paraître par la suite de très nombreux ouvrages de philosophie religieuse: *Prévoir et savoir. Etudes de la nécessité dans la pensée scientifique et en philosophie* (L'Arbre, Montréal, 1944), *Community of the Free* (H. Holt, New York, 1947), *Philosophy of Democratic Government* (University of Chicago Press, Chicago, 1951), etc. Yves Simon (connu en Amérique comme "Yves R. Simon", son deuxième prénom

L'une des dernières lettres d'Edouard Berth à Mariette Legraye date de mai 1938. Berth y exprime la joie qu'il a éprouvée à voir Bernanos, qu'il n'aimait guère auparavant, dénoncer les excès des troupes franquistes : "Avez-vous lu les 'Grands cimetières sous la lune' de Bernanos? Si vous ne l'avez pas lu encore, dépêchez-vous de le lire! C'est... magnifique et formidable: quel pamphlet! Ah, les gens de la droite et leur Franco en prennent pour leur grade!"³⁴ Il y revient quelques jours plus tard: "Pour revenir à Bernanos, sans doute, il est antisémite, puisque son maître principal a été, je crois, Drumont; mais il est suffisamment 'un homme libre' – son livre en témoigne hautement – pour ne pas le rester, du moins d'une façon littérale et... sauvage. L'influence de Péguy est notoire, aussi. Et Péguy ne tomba pas dans l'antisémitisme! J'ai remarqué aussi la grande estime où il tient Proudhon, il dit même avoir fait partie du 'Cercle Proudhon', que je fondai naguère avec Valois. En tout cas, c'est un homme!"³⁵ Berth écrira d'ailleurs peu après, dans *L'Ordre*, journal animé par l'ancien secrétaire du *Mouvement socialiste* de Lagardelle, un "Salut à Bernanos!".

En 1927, évoquant de façon très critique la figure d'Ernest Renan, Berth avait écrit que sa "frivolité le fera, à l'article de la mort, tout poltron et le réconciliera *in extremis* avec l'Eglise"³⁶. Lui-même en fera tout autant, non certes par poltronnerie, et peu probablement sous l'effet d'une foi tardivement acquise, mais peut-être par tendresse conjugale. Au témoignage de son entourage, il mourut en effet réconcilié avec l'Eglise, ayant accepté de recevoir les derniers sacrements des mains d'un prêtre que son gendre "l'aristocrate" alla quérir d'urgence. Il fut enterré religieusement. Jeanne Berth ne manqua pas de le faire savoir.

Le 3 avril 1939, Yves Simon, qui vient d'apprendre, par l'intermédiaire de Jacques Maritain³⁷, la mort d'Edouard Berth, écrit à sa veuve: "Lorsque j'étais encore un tout jeune étudiant, je m'étais attaché aux œuvres de votre mari, j'avais désiré le connaître, il m'avait accueilli avec beaucoup d'affabilité, et il fut l'un des premiers à encourager mes travaux. Je crois qu'il avait éprouvé un certain plaisir, dans la solitude où l'avait entraîné la noblesse même de son caractère, à rencontrer un jeune homme qui, comme lui, aimait Proudhon, et qui aimait tout ce que représentait pour lui le nom de Proudhon". Puis il ajoute, après lui avoir fait part de son intention de publier dans la revue de l'Université Notre Dame, *The Review*

étant René) est mort en 1961. Ses archives ont été déposées au Jacques Maritain Center de l'Université Notre Dame. Il existe aussi un Institut Yves R. Simon à Mishawaka, dans l'Indiana, aujourd'hui dirigé par Anthony O. Simon. Sur l'œuvre d'Yves Simon, cf. VUKAN KUIC, *Yves R. Simon. Real Democracy*, Rowman & Littlefield, Lanham [Maryland] et ANTHONY O. SIMON (ed.), *Acquaintance with the Absolute. The Philosophy of Yves R. Simon*, Fordham University Press, New York, 1996. Sur ses relations avec Maritain, cf. YVES R. SIMON, "My First Memories of Jacques Maritain", in *Notes et documents de l'Institut international Jacques Maritain*, avril-juin 1982, p. 6, et avril-septembre 1983. Cf. aussi JOHN HOWARD GRIFFIN ET YVES R. SIMON, *Jacques Maritain. Homage in Words and Pictures*, Magi Books, Albany 1974, P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Cerf, Paris, 1999.

³⁴ *Lettre à Mariette Legraye, 17 mai 1938.*

³⁵ *Lettre à Mariette Legraye, 1er juin 1938.* La dernière lettre adressée par Berth à sa correspondante belge est du 6 janvier 1939. Yves Simon écrira en mai 1940 à Jeanne Berth que celle-ci lui envoya à l'été 1939 un "paquet de lettres de M. Berth".

³⁶ *La fin d'une culture*, Marcel Rivière, Paris, 1927, p. 3.

³⁷ Celui-ci a écrit, le 7 mars 1939, à l'épouse de Berth: "Comment dire à quel point je suis touché par tout ce que vous voulez bien me faire savoir des voies de la grâce divine dans l'âme de votre cher mari. Je savais son admirable bonne volonté, je ne pensais pas qu'il fût si près du Christ. Ses dernières paroles, ses appels vers Dieu sont un témoignage incomparable".

of *Politics*³⁸, un article sur son mari: "Dieu vous a accordé, Madame, la suprême et l'essentielle consolation: M. Berth est mort chrétiennement. On éprouve une joie bien particulière à adorer la bonté divine quand elle se manifeste de façon si vraiment particulière. Pendant trente ans, vous avez prié pour que M. Berth rentrât dans l'amitié de Dieu, et sans doute ce grand désir n'a-t-il pas été étranger à la vocation et au sacrifice de votre fille. Les sentiments de M. Berth à l'égard de la religion étaient, pour moi, mystérieux: maintenant je pense qu'il a dû y avoir toujours en lui un reste ou une amorce de foi, et que son culte de la grandeur était peut-être sa manière d'adorer Dieu"³⁹.

Dans les dernières années de sa vie, Berth, conscient des insuffisances de la philosophie matérialiste, cherchait en fait à donner au monde moderne un nouvel élan spirituel, sinon religieux. On sait qu'il aurait aimé jeter un pont entre la pensée de Marx et celle de Bergson. Il croyait avoir découvert d'indubitables affinités entre le matérialisme historique et le spiritualisme bergsonien, ce qui le conduisit, tantôt à poser l'esprit et la matière comme complémentaires, tantôt, se recommandant alors de Proudhon, à souhaiter que l'un et l'autre continuent à se stimuler en s'opposant. Dans la préface du livre de Sorel "*D'Aristote à Marx*". *L'ancienne et la nouvelle métaphysique*⁴⁰, il va jusqu'à écrire: "Qui sait si nous ne verrons pas finalement s'établir une sorte de collaboration fraternelle entre le catholicisme et le socialisme dans le dessein précisément de donner au monde moderne, menacé de se matérialiser complètement par suite du développement formidable de la mécanisation, ce supplément d'âme que son corps agrandi, selon Bergson, réclame?"

Mais qu'en allait-il de son sentiment le plus intime? Pierre Andreu écrit: "Disciple de Sorel et de Marx, mais aussi de plus en plus de Bergson, était-il emporté par le même courant vers une adhésion à la foi catholique? Le spectacle de l'époque et les échecs du socialisme l'incitaient-ils à ne reprendre espoir qu'en Dieu? Nous ne répondrons qu'avec prudence à ces questions. En janvier 1939, il sembla que sa crise de conscience n'était pas complètement résolue"⁴¹.

³⁸ *The Review of Politics* est alors dirigée par un émigré allemand, le très catholique Waldemar Gurian, qui publia dans les années trente des travaux sur Maurras et l'Action française, et fut d'abord assez proche de Carl Schmitt. Emigré en Suisse en 1934, il publia, sous divers pseudonymes (Walter Gerhart, Stefan Kirchmann, Paul Müller), de nombreux articles contre le régime nazi, notamment dans les *Deutsche Briefe*, organe de l'émigration catholique, et consacra alors à Carl Schmitt toute une série d'articles plus critiques les uns que les autres. On notera que Jacques Maritain s'intéressa lui-même très tôt à l'œuvre de Schmitt, qu'il cite à plusieurs reprises dans *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, F. Aubier, Paris 1933 (cf. notamment pp. 106-107 et 152-175). Il était également lié à l'un des premiers traducteurs de Schmitt, le banquier Pierre Linn, qui appartient lui-même au Cercle de Meudon. On doit aussi à Waldemar Gurian des études sur le totalitarisme qui font encore autorité. Cf. Heinz Hürten, *Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Matthias Grünewald, Mainz, 1972.

³⁹ La veuve de Berth a répondu à Yves Simon le 29 mai 1939. Dans sa lettre, elle indique que Berth fut très déçu par l'expérience du Front populaire, et que "perdre la foi socialiste a été pour lui une vraie catastrophe". "Mon mari, ajoute-t-elle, a regretté votre départ pour l'Amérique. Il y voyait une sorte de disgrâce des autorités ecclésiastiques, qui devaient vous trouver un esprit trop libre et trop ouvert aux problèmes angoissants de nos tristes temps". La Deuxième Guerre mondiale ayant éclaté quelques mois plus tard, Yves Simon lui écrit encore, le 7 mai 1940: "Comme tout citoyen français pourvu de quelque conscience, j'endure en ce moment les heures les plus cruelles de ma vie. Quand cette lettre vous parviendra, j'espère, de tout mon cœur, que la victoire tant nécessaire aura été remportée".

⁴⁰ Marcel Rivière, Paris, 1935.

⁴¹ Présentation des lettres de Sorel à Berth, texte cité, pp. 88-89.

Giorgio Biscontini*

Affitto di fondo rustico e affitto di azienda: una questione ancora aperta?

La l. 3 maggio 1982, n. 203, recante nuove norme in materia di contratti agrari, ha, secondo l'opinione comune, decretato la definitiva morte¹ dei contratti associativi in agricoltura, stabilendo, da un lato, all'art. 25, che i tradizionali contratti associativi, ovvero mezzadrie e colonie parziarie, precedentemente stipulati potessero essere convertiti su richiesta di una delle parti e, dall'altro, all'art. 27, non regolando con esso la trasformazione di un precedente rapporto, ha individuato quale unico schema contrattuale meritevole di tutela per la circolazione del fondo rustico il contratto di affitto prevedendo che le norme che lo disciplinano si applicano anche a tutti i contratti agrari, stipulati dopo l'entrata in vigore della legge n. 203, aventi per oggetto la concessione di fondi rustici o tra le cui prestazioni vi sia il conferimento di fondi rustici. La *ratio* di tale scelta normativa, come è noto, va ritrovata nel tentativo di scongiurare il protrarsi nel mondo agricolo di un conflitto di classe tra capitale e lavoro; in altre parole, l'intervento normativo *de quo* trova la propria giustificazione nell'esigenza riscontrata dal legislatore di ripristinare una perfetta relazione tra situazione di fatto e qualificazione della fattispecie costitutiva del rapporto: cioè la volontà di qualificare quali contratti di scambio quei rapporti negoziali che, al di là di una astratta riconducibilità allo schema del contratto associativo, celassero, in realtà, un contratto sostanzialmente di scambio data l'egemonia del concedente nella gestione dell'impresa rispetto alla posizione rivestita dal concessionario che assurgeva, pertanto, a mero lavoratore subordinato.

In considerazione del fatto che la legge n. 203 introduce norme sui contratti agrari e poiché l'art. 27 della stessa estende la sua efficacia a tutti i contratti che

* Università di Camerino.

¹ Sebbene la l. 3 maggio 1982, n. 203 abbia inciso pesantemente sui poteri dell'autonomia privata, la stessa risultava aderente al dettato costituzionale: P. RESCIGNO, *La sostanziale aderenza della legge n. 203 del 1982 ai principi costituzionali*, in: *La legge sui patti agrari*, Padova, 1984, pp. 25 ss.; Corte cost., 7 maggio 1984, nn. 138 e 139 in: *Riv. dir. agr.*, 1984, II, pp. 258 ss. Dubbi sulla costituzionalità dell'intervento legislativo, con particolare riferimento all'art. 27, sono stati espressi da E. CASADEI, *Le forme associative in agricoltura dopo la legge 3 maggio 1982, n. 203*, in: *Riv. dir. agr.*, 1986, p. 610; ID., *Il diritto di proprietà nella disciplina dei contratti agrari successiva al codice*, in: *Riv. dir. agr.*, 1993, I, p. 63. Su tale, tematica v. l'interessante dibattito della dottrina agraristica emerso in *Autonomia privata assistita e autonomia collettiva nei contratti agrari, Art. 45 legge 3 maggio 1982, n. 203*, Atti del Convegno di Firenze, 22-24 novembre 1990, a cura di E. Casadei e A. Germanò, Milano, 1992, dibattito poi ripreso nel successivo convegno *Dopo il convegno sull'art. 45 della legge n. 203/1982, Gli accordi collettivi*, Atti del Convegno di Firenze, 14-15 giugno 1991, a cura di E. Casadei e A. Germanò, Milano, 1992.

hanno ad oggetto la prestazione o il conferimento di fondi rustici, è stato osservato che sarebbe possibile attribuire a tale norma una portata eccessivamente ampia, capace di riguardare qualsiasi contratto che avesse ad oggetto un fondo rustico: è parso, così, necessario determinarne i connotati essenziali per evitare che la disciplina dell'affitto di fondi rustici venisse applicata impropriamente². In altre parole, visto il potenziale valore omnicomprensivo che si potrebbe attribuire al dettato di cui all'art. 27 l. n. 203, idoneo, nella sua interezza, a riguardare qualsiasi contratto che avesse ad oggetto un fondo rustico, dato che la legge n. 203 introduce norme sui contratti agrari e poiché l'art. 27 della stessa circoscrive la sua efficacia a tale categoria, è parso necessario determinarne i connotati essenziali per evitare che la disciplina dell'affitto di fondi rustici venisse applicata impropriamente³. Il tema, estremamente complesso, è stato affrontato dalla dottrina più autorevole che ha prospettato differenti soluzioni⁴. Sembrando opportuno, comunque, sia pure succintamente, dare conto del dibattito sul carattere che connota il contratto agrario di cui alla legge n. 203, non si può non prendere le mosse dalle norme dettate dal codice civile del 1942. In proposito, si può osservare che l'art. 2141 cod. civ. non definisce il contratto di mezzadria, descrivendo piuttosto le finalità che giustificano l'associazione del concedente e del mezzadro, finalità che si concretizzano nella costituzione e nell'esercizio dell'impresa agricola. Analoga considerazione vale pure per i contratti di colonia parziaria e di soccida. Più in generale, si deve osservare che, stante anche la disciplina dell'affitto di fondi rustici, i contratti agrari possono essere di natura locativa o di natura associativa⁵ tra i quali ultimi vanno annoverati pure quelli di cui agli artt. 30 e 36 l. n. 203. Ciò è stato colto dalla dottrina agraristica che ha prospettato un unico modello di contratto agrario fondato sulla sua funzionalità all'attività di impresa⁶; la conclusione, tuttavia, potrebbe

² Giova osservare che proprio sulla scorta del quesito sull'esistenza di una o più figure di contratto è stato da tempo osservato che in una accezione ampia in tale categoria andrebbero ricompresi i contratti agrari in senso stretto, cioè "di concessione", sia i contratti di impresa tra i quali ad esempio possono rientrare gli atti di emissione di cambiale agraria, i contratti di alienazione dei prodotti, i contratti di scambio di manodopera fra i piccoli imprenditori: su tale punto, più diffusamente, cfr. A. CAROZZA, *Contratto agrario*, in *Noviss. dig. it., Appendice*, Torino, 1981, p. 677.

³ Giova osservare che proprio sulla scorta del quesito sull'esistenza di una o più figure di contratto è stato da tempo osservato che in una accezione ampia in tale categoria andrebbero ricompresi i contratti agrari in senso stretto, cioè "di concessione", sia i contratti di impresa tra i quali ad esempio possono rientrare gli atti di emissione di cambiale agraria, i contratti di alienazione dei prodotti, i contratti di scambio di manodopera fra i piccoli imprenditori: su tale punto, più diffusamente, cfr. A. CAROZZA, *Contratto agrario*, in *Noviss. dig. it., Appendice*, Torino, 1981, p. 677.

⁴ Per una analisi delle varie tesi prospettate prima della l. n. 203 e per una rinnovata "tipizzazione" del contratto agrario alla luce di tale ultima legge cfr. A. CAROZZA, *Contratto agrario, o.u.c.*, p. 681, secondo il quale i contratti agrari di concessione, nella loro pluralità, risultano superati in quanto ne sopravvive uno soltanto: l'affitto. Ne discende (p. 682) che il contratto di affitto in agricoltura non si pone quale semplice specie del genere locazione. Sul processo di unificazione dei tipi contrattuali agrari, più di recente, cfr. R. ALESSI, in R. ALESSI, G. PISCIOTTA, *I contratti agrari*, in: *Tratt. Dir. civ. e comm.* già diretto da Cicu e Mes-sineo, continuato da Mengoni, XXXIV, Milano, 2002, pp. 46 ss.

⁵ Ripropone tale distinzione L. COSTATO, *L'individuazione dei contratti agrari*, in *Trattato breve di diritto agrario italiano e comunitario* a cura di Costato, Padova, 2003, p. 306.

⁶ Cfr., tra gli altri, E. BASSANELLI, *I contratti agrari nel nuovo codice*, in: *Riv. dir. agr.*, 1942, I, p. 33 ss.; M. LONGO, *Profili del diritto agrario italiano*, Torino, 1951, pp. 208 ss.; diffusamente sul collegamento tra l'impresa agraria e il contratto agrario v. M. GOLDONI, *La nozione di contratto agrario*, Pisa, 1988, pp. 27 ss.; G. GALLONI, *Nozione e classificazione dei contratti agrari*, in *Manuale di diritto agrario italiano* a cura di Irti, Torino, 1978, p. 203; ID., *La comunione di scopo nei contratti agrari*, in *Riv. dir. agr.*, 1965, I, pp. 85 ss.; ID., *Il valore dell'impresa nelle tre pronunce della Corte costituzionale sulla legge 203/82*, in *Giur. agr. it.*, 1984, I, p. 267; ID., *Contratti agrari*, in *Digesto, Disc. priv.*, IV, Torino, 1989, p. 38 il quale, tenendo conto dello scopo pratico del contratto agrario consistente nella costituzione o nel potenziamento dell'impresa agricola, considera

finire con l'assumere un carattere prevalentemente descrittivo visto che i contratti agrari dovrebbero poi essere tra loro distinti sulla base della propria causa⁷. Sarebbe necessario, pertanto, differenziare i contratti agrari utilizzati per l'effettivo esercizio dell'attività in comune e volti alla produzione di beni per il mercato grazie allo sfruttamento del fondo, dai contratti agrari che sono preordinati, in fase prodromica, all'esercizio dell'impresa. Di qui l'individuazione all'interno della categoria dei contratti agrari di due ulteriori classificazioni negoziali. Si discorre, in primo luogo, di contratti "per l'impresa" conclusi dal futuro imprenditore e preordinati al solo ed unico scopo di costituire l'impresa⁸ o incrementarne l'importanza e quindi volti all'ottenimento dei fattori produttivi quali, ad esempio, il bene terra; si afferma, in secondo luogo, che sono annoverabili in tale categoria i

essere carattere precipuo del contratto agrario la funzione strumentale di fornire alle imprese agricole, in tutto o in parte, i fattori della produzione necessari all'impresa per organizzarsi o, quando sia già sorta, per funzionare e/o svilupparsi.; E. ROMAGNOLI, *Affitto. Disposizioni generali*, in *Comm. cod. civ.* a cura di Scialoja e Branca, *Libro IV, Delle obbligazioni*, artt. 1615-1627, Bologna-Roma, 1978, pp. 38 ss.; ID., in E. ROMAGNOLI, A. GERMANO, *Affitto di fondi rustici. Affitto a coltivatore diretto*, in *Comm. cod. civ.* a cura di Scialoja e Branca, *Libro IV, Delle obbligazioni*, artt. 1628-1654, Bologna, 1990, p. 91; E. ROOK BASILE, *Affitto di fondi rustici*, in voce *Affitto*, in *Enc. giur. Treccani*, I, Roma, 1988, cit., pp. 1 ss.; EAD., *Interpretazione dei contratti con oggetto fondi rustici e problemi di qualificazione*, in: *Studi senesi*, 1994, pp. 418 ss.; A. GERMANO, *Manuale di diritto agrario*, Torino, 2006, p. 219, il quale, constatando come la causa del contratto di affitto di fondo rustico sia rappresentata dal trasferimento da parte del proprietario e dall'assunzione da parte dell'affittuario dell'esercizio del potere-dovere della gestione produttiva del bene terra, facendosi con ciò riferimento all'impresa agricola, accetta la tesi che vede nel contratto agrario un contratto per l'impresa; non respinge tale ricostruzione A. JANNARELLI, *I rapporti agrari associativi dopo la riforma*, Bari, 1984, pp. 82 ss., il quale, tuttavia, la considera non del tutto appagante rilevando che "l'agrarietà del contratto avente ad oggetto dei beni produttivi specificamente individuati dal legislatore discende dalla qualificazione dello stesso contratto come atto di iniziativa economica (per le parti ovvero anche per una sola) indirizzata allo svolgimento di attività economica mediante l'impiego degli stessi beni", concludendo che "il contratto con il quale si attua l'iniziativa economica mediante la gestione produttiva del fondo ovvero del bestiame è agrario tutte le volte in cui nel rapporto possa sorgere un conflitto tra 'proprietà' e 'iniziativa economica', e quindi in tutti quei casi in cui, sul piano giuridico non vi sia coincidenza tra titolarità degli stessi e la gestione produttiva". Criticamente v. C.A. GRAZIANI, *Le vicende dei contratti agrari*, in *Nuovo dir. agr.*, 1981, pp. 77 ss.; R. ALESSI, in R. ALESSI, G. PISCIOTTA, *I contratti agrari*, cit., p. 45, secondo la quale in tal modo l'efficacia della definizione di contratto agrario nonché il fondamento stesso della categoria sono destinati a perdersi via via che la specifica preordinazione del contratto alla regolamentazione dell'attività di impresa si andrà stemperando in un ruolo genericamente "servente" del contratto all'impresa. Secondo l'a. (p. 45 ss.) la categoria dei contratti agrari finirebbe con il riproporre quella dei contratti di impresa capace di ricomprendere figure eterogenee quali il contratto di lavoro subordinato, il credito agrario, la compravendita di fondi rustici se ed in quanto finalizzata alla formazione dell'impresa coltivatrice. Anche N. IRTI, *Appunti per una classificazione dei contratti agrari*, in *Riv. dir. agr.*, 1961, I, p. 678, evidenzia lo stretto collegamento tra contratto agrario ed impresa agricola osservando che tale categoria negoziale non è qualificata dalla presenza di una determinata parte, cioè l'imprenditore agricolo. Altra dottrina, invece, A. JANNARELLI, *L'affitto di fondo rustico tra tutela dell'impresa e tutela dell'imprenditore*, in *Diritto agrario e società industriale*, I, *Imprese e contratti agrari*, Bari, 1993, p. 344, osserva che tutela dell'impresa e tutela dell'imprenditore si integrano quali strumenti convergenti di razionalità e di certezza.

⁷ Invero, pare che il collegamento tra contratto e impresa finisce con l'assumere una portata prevalentemente descrittiva e sterile: così A. CARROZZA, *Contratto agrario*, cit., p. 681; ID., *Contratto e impresa nel diritto agrario italiano*, in *Riv. dir. agr.*, 1975, I, pp. 501 ss. Di tale avviso anche F. PROSPERI, *I contratti agrari associativi e le loro nuove "forme"*, Napoli, 1988, p. 141 ss. Per una critica più puntuale e diffusa v. M. GOLDONI, *La nozione di contratto agrario*, cit., pp. 16 ss. e spec. p. 58 ove l'a. rileva che se tutti i contratti sono contratti per l'impresa, non è vero l'inverso, perché non tutti i contratti con i quali l'imprenditore o il futuro imprenditore si procura i mezzi necessari all'esercizio dell'impresa sono contratti agrari: tali sono soltanto quelli che gli forniscono il fondo rustico quale elemento essenziale e caratteristico della produzione.

⁸ N. IRTI, *Appunti per una classificazione dei contratti agrari*, cit., pp. 670 ss. Diffusamente su tale tematica v. G. GALLONI, *Contratti agrari*, in *Digesto disc. priv.*, cit., pp. 39 ss.; M. GOLDONI, *La nozione di contratto agrario*, cit., pp. 27 ss. al quale si rinvia pure per un'analisi della dottrina sul punto. L'a. ha, altresì, precisato che l'agrarietà del contratto deve essere valutata al momento della stipulazione e non al momento della nascita dell'impresa.

contratti “dell’impresa” aventi funzioni economico-sociali e non direttamente ed esclusivamente riferibili al mondo agricolo nel cui novero certamente possono rientrare pure la compravendita o il contratto di mutuo. Solo i primi sono interessati dalla forza attrattiva dell’art. 27 l. n. 203. Giova, quindi, osservare che l’agrarietà del contratto, a norma e per gli effetti dell’art. 27 l. n. 203, sarebbe presente⁹ soltanto laddove la concessione di un fondo rustico avvenga in vista dell’impegno del concessionario di dare luogo all’esercizio di un’attività di produzione agricola su base fondiaria che, assuma o no il carattere di impresa, assicuri una razionale gestione del fondo, oppure laddove il contratto comporti la concessione od il conferimento di fondi rustici per l’esercizio dell’attività agricola anche in forma non professionale¹⁰. L’accezione assai ampia accolta dall’opinione riferita può essere condivisa soltanto se si evita di ricondurre ad una medesima disciplina, cioè quella dell’affitto di fondi rustici, ipotesi che sono tra loro differenti anche per funzione socio-economica, laddove fossero impiegati contratti tipicamente civilistici, purché non siano idonei a riproporre, anche surrettiziamente, il conflitto di classe.

Il fatto di riconoscere che i contratti, in cui è parte chi è o dovrà divenire imprenditore, hanno natura agraria soltanto perché riguardano terreni concessi per la produzione, può essere utile a condizione che si tenga conto che non è possibile tracciare una disciplina unitaria fondata su tale ampio carattere¹¹. Dalla destinazione del contratto agrario all’esercizio dell’impresa discende, invece, la necessità di distinguere i veri e propri contratti agrari da quelli che sono tali soltanto in senso lato. Ne deriva l’impossibilità¹² di ricostruire una disciplina unitaria per tutti i contratti agrari, dovendosi, invece, ricercare, grazie ad un’interpretazione logica ed assiologica¹³, le norme coerenti con la funzione giuridica e socio-economica delle singole figure: ciò è ancora più vero se si considera il mutato tenore dell’art. 2135 cod. civ.¹⁴ che riconosce natura di impresa agricola, come si vedrà, anche alle

⁹ V., tra gli altri, G.G. BOLLA e C. FRASSOLDATI, *Contratto agrario*, in *Noviss. dig. it.*, IV, Torino, 1974, p. 557 secondo i quali la categoria del contratto agrario ha un proprio ambito economico e giuridico e ha per contenuto la coltivazione del fondo e l’allevamento del bestiame: anche in tale caso il contratto agrario tiene conto dell’azienda e della sua utilizzazione e può rappresentare lo strumento giuridico per mezzo del quale il proprietario sceglie il tipo di impresa alla quale vuole dare vita. Ritene tale nozione esauriente R. ALESSI, in R. ALESSI, G. PISCIOTTA, *o.u.c.*, p. 43. Sul necessario collegamento del contratto agrario con l’attività d’impresa cfr. N. IRTI, *o.c.*, pp. 670 ss.; A. CARROZZA, *Contratto agrario*, in *Noviss. dig. it., Appendice*, II, Torino, 1981, pp. 674 ss.; M. GOLDONI, *o.u.c.*, pp. 196 ss.; G. GALLONI, *Potere di destinazione e impresa agricola*, Milano, 1974, *passim*; ID., *Contratti agrari*, in *Digesto, Disc. priv., Sez. civ.*, cit., pp. 32 ss.

¹⁰ M. GIUFFRIDA, *I contratti agrari tra inderogabilità delle norme ed autonomia privata*, Milano, 1996, p. 82 e, sulla sua scia, A. SCIAUDONE, *L’esempio del comodato*, in: *Trattato breve di diritto agrario e comunitario diretto* da Costato, Padova, 2003, p. 325.

¹¹ Per puntuali notazioni critiche cfr. C.A. GRAZIANI, *L’evoluzione dei contratti agrari*, in: *Il contratto, Silloge in onore di Giorgio Oppo*, I, Padova, 1992, pp. 730 ss.

¹² La difficoltà di costruire una nozione unitaria di contratto agrario allargata a tutte le ipotesi in cui si configuri un collegamento tra contratto e impresa è ribadita pure da M. GOLDONI, *o.u.c.*, p. 91.

¹³ Cfr. E. BETTI, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici, (Teoria generale e dogmatica)*, Milano, 1949, p. 287; P. PERLINGIERI, *L’interpretazione della legge come sistematica e assiologica. Il brocardo in claris non fit interpretatio, il ruolo dell’art. 12 disp. prel. c.c. e la nuova scuola dell’esegesi*, in: *Rass. dir. civ.*, 1985, pp. 999 ss.

¹⁴ Sull’innovazione legislativa cfr., per ora, E. CASADEI, *Commento agli artt. 1 e 2 d. lgs. n. 228 del 2001*, in: *I tre “decreti orientamento”: della pesca e acquacoltura, forestale e agricolo a cura di Costato*, in: *Le nuove leggi civili commentate*, 2001, pp. 724 ss.; L. COSTATO, *Il nuovo articolo 2135 del codice civile*, in: *Studium Juris*, 2001, pp. 995 ss.; ID., *I tre “decreti orientamento”: della pesca e acquacoltura, forestale e agricolo*, in: *Riv. dir. agr.*, 2001, pp. 215 ss.; E. ROMAGNOLI, *Il “fondo” nell’art. 2135, vecchio e nuovo, codice civile*, in: *Dir. giur. agr.*, 2001, p. 497 ss.; A. GERMANÒ, *L’impresa agricola*, *ibidem*, pp. 504 ss.; L. RUSSO, *Rinunce, transazioni e accordi individuali in deroga nei contratti agrari*, Padova, 2002, pp. 251 ss. Per una valutazione dell’art. 2135 cod. civ. alla luce della recente riforma costituzionale, v. L. COSTATO, *L’agricoltura secondo il nuovo art. 117 cost.*, in: *Il governo*

attività imprenditoriali non svolte sul fondo. La complessità del fenomeno e la possibile utilizzazione di differenti fattispecie utili alla costituzione ed all'esercizio dell'impresa dovrebbe indurre a valutare con attenzione il monito di chi osserva che "la stessa impresa agricola non è più soltanto *la* impresa agricola" e che "esistono, al contrario, *le* imprese agricole"¹⁵.

Le considerazioni sopradette, dalle quali emerge l'assenza di una definizione legislativa univoca di contratto agrario¹⁶, impongono di verificare il significato di tale categoria¹⁷, specialmente in considerazione del fatto che le norme sull'affitto, espressamente, si applicano soltanto alla suddetta tipologia (art. 27 l. n. 203). In tale prospettiva la nozione di contratto agrario dovrebbe essere intesa in senso stretto annoverando in tale categoria puramente e semplicemente tutti i contratti che, a vario titolo, prevedano la concessione o il conferimento di fondi rustici. Non si deve cedere alla tentazione di accogliere una nozione di contratto agrario quale potrebbe discendere da una prima lettura dell'art. 27 l. n. 203, di contenuto tanto ampio da assorbire ogni fattispecie che abbia ad oggetto la concessione o il conferimento di fondo rustico.

Da quanto appena riportato, pare, quindi, potersi ritenere tuttora aperto il dibattito¹⁸ sulla riconducibilità dell'affitto di azienda¹⁹ agricola nell'ambito della disposizione dettata dall'art. 27 l. n. 203 per l'affitto di fondi rustici²⁰ visto che la norma fa riferimento ad un contratto che ha per oggetto un fondo rustico che potrebbe essere fornito pure degli accessori e delle pertinenze²¹. Il problema è delicato e pare lecito domandarsi se esso possa essere risolto facendo riferimento alla specialità della materia, carattere che sarebbe in grado di fare prevalere la disciplina dettata dall'art. 27 l. n. 203. In linea di principio, è stato affermato che l'affitto di fondo rustico, comprensivo delle scorte vive e morte, non sembra possa essere considerato coincidente con l'affitto di azienda²² perché il complesso pertinen-

dell'agricoltura nel nuovo titolo V° della Costituzione a cura di A. Germanò, Atti dell'incontro di studio, Firenze il 13 aprile 2002, Milano, 2003, pp. 133 ss.

¹⁵ P. PERLINGIERI, *Relazione di sintesi*, in: *La nuova disciplina dei rapporti agrari: aspetti giuridici ed economici*, Atti del Convegno di Napoli, 2-3 dicembre 1982, Napoli, 1983, p. 279.

¹⁶ Per una completa sintesi di tale tematica cfr. L. COSTATO, *I contratti agrari con concessione di terreno e i contratti d'allevamento*, in: *Trattato breve di diritto agrario italiano e comunitario* a cura di Costato, Padova, 2003, pp. 305 ss.

¹⁷ Per una sistemazione della materia che tenga conto degli interventi successivi alla codificazione del 1942 cfr. G.G. BOLLA e F. FRASSOLDATI, *Contratto agrario*, in: *Noviss. dig. it.*, IV, Torino, 1974, pp. 537 ss. e A. CARROZZA, *Contratto agrario*, cit., pp. 669 ss.

¹⁸ Per la sottrazione dell'affitto di azienda all'applicazione di cui all'art. 27 l. n. 203, v. E. CAPIZZANO, *Affitto di fondi rustici, affitto d'azienda e disciplina delle scorte*, in: *In iure praesentia*, 1985, pp. 13 ss.; problematicamente, M. GOLDONI, *La nozione di contratto agrario*, cit., pp. 209 ss., secondo il quale, qualora si ritenesse che l'affitto di azienda agraria fosse sottoposto alle regole sui patti agrari, resterebbe, comunque, la valvola degli accordi in deroga.

¹⁹ Cfr. le stimolanti considerazioni di A. JANNARELLI, *Affitto di fondo rustico e affitto di azienda agraria*, in *ID.*, *Diritto agrario e società industriale, I, Imprese e contratti agrari*, Bari, 1993, pp. 151 ss., secondo il quale, in considerazione dell'art. 45 l. n. 203 che potrebbe legittimare una vera e propria "privatizzazione" del contratto agrario, sarebbe possibile "una serena convivenza tra fondo e azienda quali possibili oggetti dell'affitto. Serena convivenza che presuppone una vittima: il contratto agrario" (pp. 207 ss.).

²⁰ Su tale tematica, cfr., A. GERMANÒ, *Manuale di diritto agrario*, cit., pp. 324 ss.; G. BIVONA, *L'azienda agraria*, in *Trattato breve di diritto agrario italiano e comunitario* diretto da Costato, Padova, 2003, pp. 289 ss., spec. pp. 292 ss. ed ivi ulteriori riferimenti.

²¹ Cfr. G. BIVONA, *o.c.*, p. 290, secondo il quale ricorre un'azienda agricola quando si riconosca che il fondo, concorrendo con gli altri elementi di quest'ultima a determinarne il profitto (A. JANNARELLI, *o.l.u.c.*) non svolge funzione prevalente rispetto ad altri beni che abbiano carattere accessorio (L. COSTATO, *Compendio di diritto agrario italiano e comunitario*, cit., p. 183).

²² Di diversa opinione è, invece, E. ROMAGNOLI, *Affitto. Disposizioni generali*, cit., p. 13.

ziale, al quale appartiene il *fundus instractus*, concettualmente ed astrattamente, si distinguerebbe nettamente dall'azienda²³. Sicuramente, nella tradizione, il fondo caratterizzava molto l'impresa agricola, ma negli anni, specialmente con la mutata nozione di imprenditore agricolo²⁴ di cui all'art. 2135 cod. civ., esso ha perso la sua centralità. Il bene terra potrebbe non assumere un carattere preminente anche nei contratti agrari in senso stretto. D'altro canto l'azienda, si caratterizzerebbe per l'organizzazione che le è propria e per il fatto che i beni che ne fanno parte sono non soltanto essenziali all'esercizio dell'impresa, ma si troverebbero in una posizione di parità l'uno rispetto all'altro²⁵. Pertanto, nell'azienda agraria, soprattutto con riguardo ad una azienda agricola particolarmente strutturata, il bene terra può non assumere un ruolo centrale, prevalente, in quanto essa è un complesso più generale e maggiormente articolato ove la terra può avere una rilevanza marginale a causa della prevalenza degli altri fattori produttivi²⁶.

Ancor prima di prendere in esame la distinzione corrente tra le nozioni di affitto di fondo rustico e affitto di azienda, è opportuno prendere atto che non sempre il bene terra può essere qualificato come fondo rustico, attrezzato o no. In tale prospettiva l'art. 27 l. n. 203 troverebbe un'applicazione più circoscritta rispetto a quanto emergerebbe dalla sua semplice lettura in quanto in talune ipotesi il contratto che avesse ad oggetto il godimento di un fondo non sarebbe attratto nell'ambito della disciplina dell'affitto. La dottrina ha avuto modo di osservare²⁷ che il contratto non è agrario ai sensi dell'art. 27 l. n. 203 per la sola circostanza di avere ad oggetto un fondo rustico anche se la presenza di questo è essenziale affinché il contratto possa assolvere la propria funzione di scambio del bene produttivo contro il prezzo. Con una interpretazione particolarmente attenta alla lettera della legge, è stato deciso che le norme della legge 3 maggio 1982, n. 203 si riferiscono solo ai contratti di affitto (art. 1) o che hanno per oggetto il godimento

²³ E. ROOK BASILE, *Impresa agricola e concorrenza. Riflessioni in tema di circolazione dell'azienda*, Milano, 1988, pp. 174 ss.; EAD., *Affitto di fondi rustici*, in voce *Affitto*, cit., pp. 10 ss.; EAD., *Interpretazione dei contratti con oggetto fondi rustici e problemi di qualificazione*, cit., p. 415 ss.; A. JANNARELLI, *Affitto di fondo rustico e affitto di azienda agraria*, cit., p. 159 ss. Sul rapporto che corre tra gli artt. 817 e 2555 cod. civ. v. le stimolanti considerazioni di A. GERMANÒ, *o.u.c.*, pp. 291 ss., il quale, rilevata la giustapposizione tra l'azienda agricola e il fondo rustico attrezzato basata sulle vistose differenze ontologiche che contraddistinguono le due figure, giunge alla conclusione che l'art. 27 l. n. 203 non può trovare applicazione nell'ipotesi di affitto di azienda poiché la richiamata disposizione si applica al contratto agrario che ha per oggetto la concessione di un fondo rustico o tra le cui prestazioni vi sia il conferimento di un fondo; il problema non sarebbe solo ontologico ma anche giuridico: così A. GERMANÒ, *Immobile attrezzato ad azienda*, in *Riv. dir. agr.*, 1995, pp. 398 ss.; in argomento v., altresì, M. TAMPONI, *Affitto di fondo rustico e affitto di azienda agraria: un itinerario ancora incompiuto*, in *Dir. agr.*, 1992, pp. 357 ss.

²⁴ Cfr. L. COSTATO, *Corso di diritto agrario*, cit., p. 117; A. GERMANÒ, *Manuale di diritto agrario*, cit., pp. 70 ss.; G. VISINTINI, *L'impresa e l'associazionismo agricolo*, in: *La riforma dell'impresa agricola* a cura di N. Abriani e C. Motti, Milano, 2003, p. 187; E. ROMAGNOLI, *Dalla concezione fondiaria alla concezione dinamica dell'agricoltura. Il ruolo del "fondo". L'impatto con il diritto comunitario*, in: *Trattato breve di diritto agrario italiano e comunitario* diretto da Costato, Padova, 2003, pp. 210 ss.

²⁵ Per la manualistica, cfr. F. GAZZONI, *Manuale di diritto privato*, Napoli, 2007, p. 1349.

²⁶ Sul punto, cfr. App. Bologna, 28 ottobre 1992, in: *Dir. giur. agr.*, 1994, p. 30, che ha deciso che l'affitto di un'azienda agraria si distingue dall'affitto di fondo rustico per il fatto che il primo ha per oggetto una organizzazione aziendale, in cui l'immobile costituisce solo uno dei beni aziendali mentre il secondo ha per oggetto un fondo rustico con gli accessori delle pertinenze inerenti ad una determinata coltura (nella specie, un vigneto). Analogamente, Trib. Lucera, 14 maggio 1994, in: *Riv. dir. agr.*, 1994, II, pp. 202 ss., secondo il quale allorché il terreno ha una funzione meramente residuale rispetto agli impianti attrezzati e alle scorte vive, non viene in considerazione né un affitto di fondo rustico, né un affitto di azienda agricola, ma un vero e proprio affitto di azienda commerciale.

²⁷ R. ALESSI, in R. ALESSI, G. PISCIOTTA, *I contratti agrari*, cit., p. 74.

di un fondo rustico (art. 27), intendendosi per tale quello destinato alla coltivazione per il suo sfruttamento agricolo e non sono, quindi, applicabili ai contratti di godimento di costruzioni, di terreni attrezzati non coltivabili o di strutture comunque destinate alla produzione agricola²⁸. In proposito la Suprema Corte, in passato²⁹ e più di recente³⁰, non ha mancato di rilevare come ricorrano gli estremi dell'affitto di fondi rustici solo quando si ha in godimento un terreno come tale, per ottenerne un reddito agricolo, cioè proveniente dalla coltivazione del fondo³¹. Su tale scorta il Supremo Collegio ha escluso che ricorresse un'ipotesi di contratto agrario laddove oggetto dello stesso fosse il godimento di immobili destinati ad abitazione, di "capannoni", di aree scoperte attrezzate e insuscettibili di "coltivazione", dell'uso di una stalla³², del godimento di un manufatto adibito a porcilaia³³. Siffatta conclusione pare condivisibile soltanto laddove tali beni non insistano su una porzione di terreno quantitativamente e qualitativamente qualificabile come un terreno agricolo.

Limitata l'efficacia della legge n. 203 soltanto a talune ipotesi di affitto del bene terra, è opportuno individuare quando sia possibile qualificare un determinato contratto come affitto di fondo rustico, affitto di fondo rustico attrezzato, affitto di azienda per concludere se, in questa ultima ipotesi, debba trovare applicazione la disciplina dettata dalla legge n. 203. In una prospettiva tradizionale che volesse tenere distinto l'affitto di fondi rustici dall'affitto di azienda, sottraendo quest'ultima al dettato della legge n. 203, sarebbe necessario procedere ad un'attenta interpretazione del contratto interessato per verificare se abbia avuto ad oggetto il bene-terra in sé considerato, sia pure dotato delle scorte vive e morte, oppure se abbia riguardato un complesso di beni valutato nel suo insieme, quale *universitas* organizzata a fini produttivi.

Tuttavia, se in astratto è agevole distinguere il *fundus instructus* dall'azienda, pare che, in concreto, in presenza di imprese agricole dalle dimensioni modeste sia difficile coglierne con certezza i segni distintivi. Il *fundus instructus* si presenta come un fondo rustico fornito delle dovute pertinenze che si possono porre in collegamento funzionale con la *res* principale già completa e utile di per sé; queste ultime non attengono all'essenza della cosa, bensì alla sua gestione economica

²⁸ Cass., 4 ottobre 1994, n. 8078, in *Giust. civ. Mass.*, 1994, 1189.

²⁹ Cass., 4 ottobre 1994, n. 8078, cit.

³⁰ Cfr., tra le tante, Cass., 23 novembre 1985, n. 5827, cit., secondo la quale la ricorrenza di un contratto di affitto di fondo rustico, come tale assoggettato alla speciale normativa in materia di rapporti agrari, postula che il godimento di un fondo venga ceduto al fine di ottenerne il reddito agricolo proveniente dalla sua coltivazione.

³¹ Cfr., in questo senso, già Cass., 15 ottobre 1953, n. 3363, in: *Rep. Foro it.*, 1953, voce *Locazione*, n. 342; Cass., 20 ottobre 1954, n. 3925, ivi, 1954, voce *Contratti agrari*, n. 170; Cass., 10 ottobre 1955, n. 2951, ivi, 1955, voce *Contratti agrari*, n. 218 s., nonché Cass., 27 settembre 1967, n. 2211, ivi, 1967, voce *Contratti agrari*, n. 5 s.

³² Cass., 2 aprile 1986, n. 2241, in: *Rep. Foro it.*, 1986, voce *Contratti agrari*, n. 86.

³³ Cass., 24 settembre 1990, n. 9686, in: *Giur. agr. it.*, 1991, p. 462; analogamente Cass., 4 ottobre 1994, n. 8078, in: *Dir. giur. agr.*, 1995, p. 497; Cass., 28 luglio 2005, n. 15804, in: *Rep. Foro it.*, 2005, voce *Contratti agrari*, n. 41, secondo le quale le norme della l. 3 maggio 1982 n. 203, si riferiscono soltanto ai contratti di affitto (art. 1) o che hanno per oggetto il godimento di un fondo rustico (art. 27), intendendosi per tale quello destinato alla coltivazione per il suo sfruttamento agricolo, e non sono, quindi, applicabili ai contratti di godimento di costruzioni (nella specie, un manufatto per allevamento suinicolo), terreni attrezzati non coltivabili o strutture comunque destinate alla produzione agricola. Sulla distinzione tra locazione ed affitto aventi ad oggetto un fondo rustico, cfr. E. ROOK BASILE, *Impresa agricola e concorrenza*, cit., p. 168; EAD., *Affitto di fondo rustico*, in: voce *Affitto*, cit., p. 6 ss.; S. CARMIGNANI, *La concessione in godimento del fondo rustico e del fabbricato tra locazione e affitto*, in: *Dir. giur. agr.*, 1996, p. 349.

od alla sua forma estetica³⁴. Il rapporto tra cosa principale e sue pertinenze, se destinate all'utilizzazione economica della prima, evoca la relazione corrente tra beni nel complesso aziendale anche se essi, in questa ipotesi, non tollerano una valutazione gerarchica.

Nel tentativo di dare una risposta a questo ormai risalente quesito, pare necessario scomporre l'analisi sotto due aspetti diversi, sebbene strettamente collegati tra loro: da un lato appare opportuno stabilire gli elementi essenziali e caratterizzanti l'azienda e confrontarli con quelli dell'azienda agricola³⁵ e del *fundus instructus* per coglierne, se vi sono, le dovute differenze, soprattutto con riguardo al caso di trasferimento o della concessione in godimento. Dall'altro, non si potrà non tenere conto della problematica giuridica relativa alle vicende circolatorie dell'azienda, ancorché agricola, stabilendo se la disciplina della circolazione attenga al complesso unitariamente considerato o se si debba avere riguardo ai singoli elementi: in altre parole, è necessario chiedersi se la disciplina da applicare sia quella propria dei singoli elementi aziendali come se questi fossero autonomi l'uno dall'altro o, viceversa, se il fondamentale interesse a considerare ineludibilmente l'unità del complesso aziendale possa far scorgere in tale complesso una corrispondente rilevanza giuridica.

Sotto il primo profilo è d'obbligo ricordare come l'azienda, cioè il complesso dei beni organizzati dall'imprenditore per l'esercizio dell'impresa secondo il disposto di cui all'art. 2555 cod. civ., sia un'unità economica particolarmente complessa, atta a soddisfare esigenze imprenditoriali che i singoli elementi aziendali che la compongono, se individualmente considerati, non sarebbero in grado di assicurare³⁶. Dalla disposizione appena richiamata discenderebbe che, al fine di scorgere e all'un tempo qualificare un bene come "aziendale", si dovrebbe avere riguardo alla destinazione conferita ad esso dall'imprenditore: in altre parole, vi

³⁴ Così Cass., 13 febbraio 1987, in *Riv. giur. edilizia*, 1988, I, p. 848.

³⁵ Sotto l'aspetto della disciplina è stato osservato che, nonostante le norme sull'azienda siano riferibili e quindi applicabili in base allo statuto dell'imprenditore *tout court*, vi sono particolari disposizioni che sarebbero applicabili soltanto a determinate specie di imprese: così F. GALGANO, *Diritto civile e commerciale, L'impresa e le società*, III, 1, *L'impresa. Le società in generale. Le società di persone*, Padova, 2004, p. 108; l'a., individuando tali norme, richiama, ad esempio, l'art. 2556 cod. civ. il quale, prevedendo la prova scritta del trasferimento di azienda, è applicabile alle sole imprese soggette a registrazione; l'art. 2557, comma 5, cod. civ., relativo al divieto di concorrenza dell'alienante che troverebbe applicazione, nel campo agricolo, se riferito alle sole attività connesse quando rispetto a queste sia possibile uno sviamento di clientela; l'art. 2560, comma 2, cod. civ., concernente la responsabilità dell'acquirente dell'azienda per i debiti relativi all'azienda ceduta, che trova applicazione solo nel trasferimento di un'azienda commerciale non piccola dato che tali debiti debbono risultare dai libri contabili che non sono obbligatori per gli imprenditori agricoli. Le differenze appena richiamate, opportunamente evidenziate dalla dottrina, sembrano essersi attenuate ove si consideri che l'imprenditore agricolo è oggi, da ultimo per effetto del combinato disposto dell'art. 4 del d.lgs. n. 228 del 2001 e dell'art. 2 *quinques*, d.l. n. 2 del 2005, soggetto all'iscrizione nel registro delle imprese al fine di essere legittimato ad esercitare la vendita dei propri prodotti nel territorio previa la sola comunicazione al sindaco o, anche in assenza di questa se la vendita venga esercitata al dettaglio su aree nell'ambito dell'azienda agricola o in altre aree private di cui l'imprenditore abbia la disponibilità; peraltro, gli imprenditori agricoli sono obbligati a tenere la contabilità per le cessioni di prodotti soggetti ad IVA e sono tenuti altresì a tenere una contabilità semplificata al fine di godere degli aiuti comunitari: in tal senso cfr. A. GERMANO, *Manuale di diritto agrario*, cit., pp. 11 ss.

³⁶ In tal senso G. AULETTA, *Azienda*, in: *Enc. dir.* Treccani, IV, Roma, 1988, pp. 1 ss., secondo il quale l'azienda appare un complesso economico dalle caratteristiche esclusive: l'estrema eterogeneità dei suoi elementi; l'elevato vincolo funzionale degli stessi; la permanenza del complesso nonostante la grande mutabilità degli elementi che la compongono; la produttività e l'avviamento quali ragioni di unificazione del complesso; l'imputabilità all'azienda dell'attività di gestione e mutazione non creativa; conservazione del complesso attraverso la conservazione del livello di produttività ed avviamento.

sarebbe azienda laddove i beni che la compongono, unitariamente considerati, fossero utilizzati dall'imprenditore nell'esercizio della sua attività³⁷. Accogliere acriticamente tale nozione di azienda e, contemporaneamente, utilizzarla per scorgere differenze sostanziali con il mero fondo rustico o con quello attrezzato potrebbe portare a soluzioni non soddisfacenti – come si vedrà – anche, ma non soltanto, in merito all'istituto dell'affitto di azienda agricola. V'è stato, infatti, chi³⁸, sulla base della considerazione che nell'azienda sarebbe indispensabile la presenza di un complesso organizzato qualificabile come una "entità produttiva nuova"³⁹, ha tentato di trovare conferma nella distinzione corrente tra fondo rustico ed azienda (agricola) all'assunto secondo il quale la disciplina dettata in materia di affitto di fondo rustico non sarebbe applicabile nel caso in cui oggetto della circolazione del godimento riguardasse l'azienda, ancorché in essa figurasse, quale bene aziendale, il fondo medesimo. In tale prospettiva, non si può fare a meno di ricordare ciò che la dottrina⁴⁰ giusagrarista intende per terreno agricolo, fondo rustico attrezzato e azienda agricola: il terreno agricolo è rappresentato da una porzione di crosta terrestre che, data la destinazione urbanistica, sarebbe qualificato verde agricolo e, pertanto, destinato all'agricoltura per il disposto degli artt. 41 e 44 cost.; il fondo rustico attrezzato è rappresentato da un complesso in cui figura il fondo e altre cose mobili poste dal proprietario del terreno a duraturo servizio di quest'ultimo, senza le quali esso non potrebbe produrre; infine, l'azienda agricola è qualificata come il complesso di beni che l'imprenditore organizza al fine della produzione. Secondo la riferita dottrina⁴¹ l'art. 27 l. n. 203 non sarebbe applicabile all'ipotesi in cui il contratto avesse ad oggetto la circolazione dell'azienda (agricola), intesa quale *universitas* di beni funzionali all'esercizio dell'attività di impresa, dato che detta disposizione prevede la riconduzione alla disciplina dell'affitto di quel contratto che abbia per oggetto la concessione di un fondo rustico o tra le cui prestazioni vi sia il conferimento del fondo rustico. In base a quanto appena detto, se si considerasse l'azienda semplicemente il complesso dei beni organizzato dall'imprenditore per l'esercizio della sua attività e, all'un tempo, si volesse scorgere sempre e comunque una differenza sostanziale tra il fondo rustico, ancorché attrezzato, e l'azienda stessa, si potrebbe giungere al rischio di un facile aggiramento delle leggi speciali che sovrintendono la circolazione del bene terra. Si pensi, ad esempio, all'ipotesi in cui il proprietario del fondo rustico attrezzato eserciti un'attività agricola, sebbene con scarsi risultati economici: in questo caso il fondo rustico,

³⁷ F. GALGANO, *Diritto civile e commerciale, L'impresa e le società*, III, 1, *L'impresa. Le società in generale. Le società di persone*, cit., p. 88. Nella medesima direzione A. GERMANÒ, *Immobile attrezzato ad azienda*, cit., p. 402, il quale, evidenziando la differenza corrente tra i settori secondario e terziario ove l'organizzazione del processo produttivo è cosa diversa dalla mera predisposizione di un impianto rispetto al settore primario ove l'obbligo di coltivazione a carico del proprietario presuppone sempre un'organizzazione produttiva, afferma che non si può dare esclusivo rilievo all'obiettiva consistenza dei beni dedotti in contratto dovendosi, al contrario, accertare la comune intenzione delle parti sia nel senso di considerare tali beni come un'entità organica distinta dai componenti e capace di vita economica propria, ovvero in un semplice rapporto di accessorietà con il terreno. Secondo altra parte della dottrina, invece, per verificare se si sia di fronte ad un trasferimento di azienda o meno occorrerebbe osservare l'oggettiva consistenza dei beni e non l'intenzione delle parti: così G.U. TEDESCHI, *Le disposizioni generali sull'azienda*, in: *Tratt. dir. privo* diretto da Rescigno, XVIII, *Impresa e lavoro*, IV, Torino, 1983, p. 26; G.E. COLOMBO, *L'azienda*, in: *Tratt. dir. comm. e di dir. pubblico dell'economia* diretto da Galgano, III, Padova, 1976, pp. 26 ss.

³⁸ E. CAPIZZANO, *Parere pro veritate*, in: *Riv. dir. agr.*, 1988, II, pp. 139 ss.

³⁹ R. TOMMASINI, *Contributo alla teoria dell'azienda come oggetto di diritti*, Milano, 1957, p. 44.

⁴⁰ A. GERMANÒ, *Immobile attrezzato ad azienda*, cit., p. 398.

⁴¹ A. GERMANÒ, *o.u.c.*, p. 400.

unitamente ai beni (*rectius* cose) che insistono su di esso e utilizzati dal proprietario per svolgere la sua attività, dovrebbe essere qualificato come azienda e, pertanto, fuori, al momento di una eventuale cessione, dall'applicazione della disciplina speciale vincolistica. In altre parole, nella prospettiva che vede il bene terra come naturalmente vocato alla produzione e stante la possibilità che il piccolo imprenditore sia dotato di una dimensione aziendale simile, se non coincidente, al *fundus instructus*, unico elemento discretivo risulterebbe essere l'atto di destinazione del concedente. Quanto detto potrebbe trovare conferma ove si considerassero talune ulteriori osservazioni rese dalla dottrina relativamente all'azienda ed alla sua circolazione: v'è stato chi⁴², infatti, ha affermato come il trasferimento di una pluralità

⁴² D. PETTITI, *Studi per Ascarelli*, III, Milano, 1969, p. 1570; del resto, nel senso della possibilità di qualificare azienda un complesso di beni pur in assenza di una contestuale attività di impresa, è stato affermato che è configurabile un'azienda senza impresa quando l'attività venga sospesa in conseguenza della morte o dell'interdizione o del fallimento dell'imprenditore (così G. COTTINO, *Diritto commerciale*, I, Padova, 1986, p. 157) o cessi per volontà dello stesso (in tal senso cfr. GIO. FERRARI, voce *Azienda*, in: *Enc. dir.*, IV, Milano, 1958, p. 685); secondo tale ultimo autore si avrebbe azienda anche se l'attività di impresa è cessata e perdurerebbe fin tanto che il complesso non venga disgregato o non perda la propria attitudine ad essere utilizzato a fini produttivi (spec. p. 684 ss.). In giurisprudenza è stato, altresì, deciso che può sussistere azienda e aversi il suo trasferimento anche quando manchi attualmente un'attività di impresa (App. Cagliari, 8 febbraio 1986, in: *Rep. Foro it.*, 1987, voce *Azienda*, n. 8); può parlarsi d'affitto d'azienda anche se l'attività verrà iniziata dall'affittuario (Cass., 28 novembre 1981, n. 6361, in: *Rep. Foro it.*, 1981, voce *Azienda*, n. 1). È stato, altresì, affermato dalla Suprema Corte che la ricorrenza di un trasferimento di azienda e, cioè, di un insieme di beni organizzati per l'esercizio dell'impresa, anziché di un trasferimento dei beni medesimi individualmente considerati, non postula il requisito della produttività di tale insieme, come realtà oggettiva in atto al momento della stipulazione e deve essere ravvisata anche nel caso in cui il complesso aziendale pur al momento inutilizzato per fini imprenditoriali (nella specie a seguito di distruzioni provocate da eventi bellici) mantenga tuttavia una residua potenzialità produttiva, la quale sia contemplata dalle parti come oggetto del trasferimento stesso, allo scopo di consentire all'acquirente, sia pure con nuove attrezzature o scorte, di riprendere la precedente attività, utilizzandone l'avviamento ed il nome: così Cass., 18 giugno 1981, n. 4009, in: *Vita not.*, 1982, pp. 251 ss. Tuttavia, in senso opposto, v. Corte cost. 13 luglio 1994, n. 294, in: *Riv. dir. agr.*, 1995, p. 394, con nota di A. GERMANÒ, *Immobilie attrezzate ad azienda*, cit., secondo la quale è infondata la questione di legittimità costituzionale dell'art. 27, comma 3, l. n. 392 del 1978, nella parte in cui, stabilendo in nove anni la durata minima della locazione di immobile adibito ad attività alberghiera, esclude dal proprio ambito di applicazione l'ipotesi dell'affitto di azienda destinata ad identiche attività. Nel commentare tale decisione, è stato evidenziato che il Giudice delle leggi evidenzia la differenza corrente tra azienda ed immobile attrezzato (relativamente all'attività alberghiera) affermando che nell'affitto di azienda l'immobile è considerato non nella sua individualità ma come uno dei beni che costituiscono il complesso aziendale mentre nella locazione di immobile, ancorché questo sia già stato destinato in maniera evidente ad uno specifico fine produttivo, il bene rileva quale oggetto esclusivo del contratto e le attrezzature di cui fosse dotato andrebbero qualificati quali meri elementi accessori dello stesso. L'a., tuttavia, da conto della evidente difficoltà, sia nel campo alberghiero sia nel campo agricolo, di scorgere il momento in cui dall'immobile attrezzato si passi ad azienda osservando, tuttavia, che solo per la prima delle ipotesi il legislatore ha fornito una pronta risposta con l'art. 1, comma 9-septies, del d.l. 7 febbraio 1985, n. 12 (convertito nella l. 5 aprile 1985, n. 118) stabilendo che si ha locazione di immobile attrezzato ad uso albergo quando l'attività alberghiera è iniziata dal conduttore mentre si è di fronte ad una azienda alberghiera quando l'attività sia già stata intrapresa dal locatore. Cfr., tuttavia, le considerazioni rese da A. JANNARELLI, *Affitto di fondo rustico e affitto di azienda agraria*, cit., p. 201, il quale evidenzia la singolarità delle soluzioni previste nel settore primario rispetto a quanto previsto nelle ipotesi di locazione di immobili e affitto di azienda, con riferimento anche al caso dell'azienda alberghiera (nota 81). Come già detto, tuttavia, se nel campo agricolo si estendesse la richiamata disposizione prevista per la materia alberghiera, cioè se si volesse sempre e comunque riscontrare un affitto di azienda (agricola) quando l'attività sia stata iniziata precedentemente dal proprietario del fondo, risulterebbe molto facile l'aggiramento dell'art. 27 l. n. 203: infatti, dalla lettura congiunta degli artt. 2555, 2082 e 2135 cod. civ. non emerge che l'azienda debba essere particolarmente strutturata: essa rappresenta il complesso di beni organizzato dall'imprenditore per l'esercizio della sua attività che, almeno, deve essere indirizzata al principio dell'economicità, cioè del pareggio. Di converso è stato affermato che l'inapplicabilità dell'art. 27 l. n. 203 all'affitto di azienda che contenesse un fondo agricolo discenderebbe pure a causa dell'assenza del conflitto tipico dei contratti agrari (così E. CAPIZZANO, *Parere pro veritate*, cit., pp. 139 ss.; L. COSTATO, *Affitto di azienda e affitto di fondo rustico*, in: *Riv. dir. agr.*, 1992, II, pp. 383 ss.; G. BIVONA, *La disciplina della*

di beni produttivi possa essere qualificato quale trasferimento di azienda solo quando il complesso dei beni trasferiti possa essere o sia, di per sé solo, idoneo ad un esercizio di impresa. Sulla scorta di tale ricostruzione dell'azienda (*tout court*), difficile sarebbe riscontrare una differenza corrente con il fondo rustico attrezzato: quest'ultimo potrebbe rappresentare il nucleo essenziale di un'azienda agricola soltanto se, sebbene in maniera del tutto arcaica, fosse possibile esercitarvi un'attività di impresa agricola⁴³.

Anche la giurisprudenza, particolarmente oscillante sul punto, non aiuta a comprendere la differenza tra fondo rustico, fondo attrezzato ed azienda. Infatti, oltre a quanto detto poc'anzi⁴⁴, in proposito è dato rinvenire decisioni secondo cui tutte le convenzioni private che comunque attengono a conferimenti di fondi rustici devono soggiacere alle norme sull'affitto di fondo rustico ai sensi dell'art. 27 l. n. 203 del 1982: ciò anche se le parti, nella stipulazione del contratto, abbiano fatto riferimento a un "affitto di azienda agricola", in quanto primaria importanza deve essere assegnata, nel più vasto contesto aziendale, al *fundus instructus*⁴⁵. La

circolazione dell'azienda agricola, in: *Trattato breve di diritto agrario italiano e comunitario* diretto da Costato, Padova, 2003, p. 293). In linea di principio l'affermazione potrebbe essere condivisa se si considerasse, come poc'anzi detto, che nell'affitto di azienda il concedente sia un soggetto che o è già imprenditore o si appresta ad esserlo avendo predisposto il complesso aziendale. Tuttavia, pare che la dualità di imprenditori non sia di per sé sufficiente ad escludere il tradizionale conflitto presente nell'agricoltura. Il conflitto si potrebbe ripresentare allorché concedente fosse un coltivatore la cui dimensione aziendale si avvicina a quella propria del *fundus instructus*. È evidente, pertanto, il possibile rischio connesso ad un'attività fraudolenta volta a predisporre artatamente in piedi un complesso aziendale sostanzialmente insussistente al fine di esercitare un'attività agricola non realmente e naturalmente rivolta al mercato al solo fine di eludere la forza vincolante della legge n. 203.

⁴³ In tale prospettiva, seppur in vario senso, cfr. G. GALLONI, *Lezioni sul diritto dell'impresa agricola*, Napoli, 1980, p. 258; E. ROMAGNOLI, in: E. ROMAGNOLI-A. GERMANÒ, *Affitto di fondi rustici. Affitto a coltivatore diretto*, cit., p. 94, secondo il quale non può non riscontrarsi una sostanziale coincidenza tra l'affitto di fondi rustici comprensivo delle scorte vive e morte, fisse e circolanti e l'affitto di azienda. L'a., tuttavia, chiarisce che, comunque, sebbene il problema della configurabilità di un affitto di azienda agricola distinto dall'affitto di fondi rustici possa ragionevolmente sussistere soltanto nell'ipotesi che imponga l'osservanza dell'art. 2561 cod. civ., tale questione non impedisce l'assoggettamento del contratto sotto l'imperio dell'art. 27 l. n. 203; G. FERRI, *Manuale di diritto commerciale*, Torino, 1972, p. 52. Discostandosi parzialmente da tale ricostruzione, cfr. A. JANNARELLI, *Affitto di fondo rustico e affitto di azienda agraria*, cit., pp. 192 ss., il quale, evidenziando che la confusione tra *fundus instructus* ed azienda fino a prospettarne l'identificazione deriva da quella corrente di pensiero che identifica l'azienda come macchina produttiva e per la quale il fondo rustico assurgerebbe a valore di vero e proprio prototipo della stessa, afferma che la distinzione tra i due istituti vada colta proprio salvando e conservando la valorizzazione del fondo come bene naturalmente produttivo, ricercandone, però, anche il ruolo che lo stesso assume nell'azienda quale strumento di attività economicamente produttiva di utili e non certo come cosa produttiva frutti. L'a., mettendo correttamente in luce l'aspetto dinamico dell'impresa agricola, afferma che si deve rinvenire sul piano giuridico un'azienda agricola che svolga attività di coltivazione della terra a patto che quest'ultimo, senza perdere il suo naturale rilievo quale bene produttivo, intervenga come uno dei fattori della produzione e che concorra alla formazione di una struttura produttiva decisamente differenziata, competitiva sul mercato e, quindi, capace di realizzare utile. Contrariamente alle conclusioni appena riportate E. CAPIZZANO, *Parere pro veritate*, cit. pp. 138 ss., che ammette che si possa inquadrare un'azienda agricola soltanto nei casi in cui il fondo rustico rivesta la funzione di mero luogo fisico per la localizzazione della struttura produttiva e non come bene fruttifero.

⁴⁴ Per la differenza corrente tra mero fondo, fondo rustico e fondo rustico attrezzato, si rinvia alla giurisprudenza richiamata nelle note 28 ss.

⁴⁵ App. Bari, 11 novembre 1994, in: *Riv. dir. agr.*, 1996, II, p. 153; App. Roma, 19 ottobre 1990, in: *Riv. dir. agr.*, 1992, II, pp. 379 ss., con nota di L. COSTATO, *Affitto di azienda e affitto di fondo rustico*; App. Bari, 11 novembre 1994, in: *Riv. dir. agr.*, 1996, II, pp. 153 ss. In quest'ottica il fondo è destinato ad assumere rilevanza preminente nell'ambito dell'impresa agraria ed a far scolorire la distinzione tra affitto di azienda ed affitto di fondo rustico (Cass., sez. un., 27 maggio 1993, n. 5942, in: *Riv. dir. agr.*, 1994, II, pp. 114 ss.). Stante tale principio, all'affitto di azienda agraria, comprendente il conferimento di fondi rustici, si ritengono applicabili, in forza dell'art. 27 l. n. 203, le norme sull'affitto dei fondi rustici, comprese quelle relative alla

giurisprudenza di legittimità ha precisato che le norme sull'affitto dei fondi rustici, ivi comprese quelle relative alla durata legale ed alla determinazione del canone⁴⁶, sono applicabili, in forza dell'art. 27 l. 203, pure all'affitto di azienda agraria che comprenda anche il conferimento di fondi rustici. Di diverso avviso altre decisioni secondo le quali il contratto di affitto di azienda agraria non è assoggettabile alla normativa sui contratti agrari⁴⁷. Conseguentemente, si è evidenziato che l'affitto di un'azienda agricola si distingue dall'affitto di fondo rustico per il fatto che il primo ha per oggetto un'organizzazione aziendale, in cui l'immobile costituisce solo uno dei beni aziendali, mentre il secondo ha per oggetto un fondo rustico con gli accessori e le pertinenze inerenti ad una determinata coltura⁴⁸. Per altro verso, non del tutto appagante appare anche il criterio della prevalenza del fondo sulle strutture: è stato infatti statuito che si ha affitto di fondo rustico quando nell'economia contrattuale assume carattere preminente e basilare il godimento del fondo agricolo con le complementari strutture edilizie e gli attrezzi di coltivazione, al fine di sfruttare la potenziale fertilità del suolo e la capacità produttiva di frutti della terra proprie delle colture arboree ed arbustive impiantate; si ha affitto di azienda agricola quando oggetto principale del contratto è il godimento delle complesse attrezzature allocate dall'imprenditore agricolo cedente (o dall'affittuario) per esercitarvi le attività connesse a quella agricola primaria⁴⁹. Pur prendendo atto della eterogeneità delle opinioni riferite, pare che un'interpretazione che volesse coniugare il significato dell'azienda, così come descritto dall'art. 2555 cod. civ., con il valore giuridico-sociale proprio della legge sui contratti agrari, dovrebbe comunque considerare applicabile l'art. 27 l. n. 203 anche all'affitto di azienda⁵⁰.

Da quanto detto, appare evidente che, anche sulla base dello studio del concetto di azienda, è difficile individuare con precisione ed in modo univoco il carattere che distingue il fondo rustico attrezzato dall'azienda agricola: l'analisi delle due figure, può spingere, per certi versi, a scorgere una sovrapposizione delle stesse. Pertanto, al fine di tentare di fornire una risposta al quesito che ci si è posti sembra ora necessario analizzare il secondo aspetto che in precedenza si era individuato: se, cioè, le vicende circolatorie dell'azienda agricola ed extra-agricola avvengano in applicazione della disciplina propria dei singoli elementi aziendali intesi quali beni autonomi o, al contrario, se, considerata l'azienda quale indissolubile *universitas* avente rilevanza giuridica, con una unitaria disciplina. Un'approfondita analisi

durata legale ed alla determinazione del canone: Cass., 27 maggio 1993, n. 5942, in: *Dir. giur. agr.*, 1993, pp. 602 ss. Sul punto v. anche D. CALABRESE, *I patti agrari. Lineamenti dottrinali e giurisprudenziali delle leggi n. 203/1982 e n. 29/1990*, Padova, 1994, p. 113.

⁴⁶ Cass., 27 maggio 1993, n. 5942, in: *Foro it.*, 1993, I, c. 2838 ss.

⁴⁷ Trib. Salerno, 2 luglio 1997, in *Dir. giur. agr.*, 1998, p. 172; Trib. Velletri, 8 novembre 1989, in *Dir. giur. agr.*, 1992, p. 119.

⁴⁸ App. Bologna, 28 ottobre 1992, in: *Dir. giur. agr.*, 1994, p. 301 ss.; Trib. Salerno, 2 luglio 1997, ivi, 1998, pp. 172 ss.

⁴⁹ App. Messina, 18 ottobre 1990, in: *Riv. dir. agr.*, 1991, II, p. 79; analogamente già Trib. Messina, 16 febbraio 1989, in: *Riv. not.*, 1990, p. 434, secondo cui all'affitto di terreni agricoli, prevalentemente coltivati ad agrumi, denominato dalle parti affitto di azienda agricola, si applicano le norme sull'affitto dei fondi rustici e va conseguentemente adeguato al canone legale quello liberamente pattuito tra le parti.

⁵⁰ In tale ottica si colloca pure App. Roma, 10 ottobre 1990, in: *Nuovo dir. agr.*, 1990, p. 471, secondo cui la concessione temporanea onerosa di un terreno che dalla scrittura costitutiva del rapporto appare considerato quale bene principale, e dei relativi fabbricati e serre va qualificato come affitto di fondo rustico, mentre una analoga concessione nella quale tutti i beni che ne sono oggetto sono considerati in condizione paritetica va qualificata come affitto di azienda agricola, alla quale peraltro vanno applicate le norme che la legge n. 203/1982 detta per la prima fattispecie.

del problema sfugge all'economia del presente lavoro. Tuttavia, non si può non osservare che già prima della codificazione del 1942, ma anche successivamente alla stessa, la dottrina si è divisa in due prevalenti correnti di pensiero: da un lato, la teoria unitaria che tendeva a scorgere l'azienda come un unico e nuovo oggetto di diritto individuandone in senso unitario la relativa disciplina circolatoria, dall'altro, la teoria atomistica che, respingendo tale ricostruzione, tendeva a ricostruire la regolamentazione in senso pluralistico.

Invero, pare che, in concreto, sia impossibile optare in via definitiva per l'una o per l'altra ricostruzione in quanto, in assenza di un'unitaria disciplina dedicata alla circolazione dell'azienda⁵¹, non vi sono elementi normativi che permettano di effettuare una opzione definitiva. Si potrebbe osservare, comunque, che, *ex art.* 2555 cod. civ., il complesso di beni assurge a ruolo di azienda grazie all'atto di destinazione con ciò, quasi, a volerne negare un'autonoma esistenza ontologica. Tuttavia, i dubbi circa la scelta da effettuarsi tra le due principali teorie rimangono ancor più ove si osservi che in talune fattispecie quali, ad esempio, il trasferimento di azienda e l'usufrutto di azienda, è dato riscontrare risposte coerenti con la visione unitaria mentre, al contrario, in altre occasioni, si pensi ad esempio al sequestro ed al pegno di azienda nonché alla sua tutela possessoria, risulta prevalente l'opzione atomistica in quanto influenzata dalla natura dei singoli beni che la compongono.

In tale situazione, sebbene si possa considerare prevalente la tesi unitaria che poggia sul dato normativo che emerge dall'art. 2555 cod. civ., non si può non tenere presente che la teoria unitaria prevale qualora non sussistano ostacoli normativi che inducano l'interprete ad optare per la teoria atomistica⁵². Sulla base di tale considerazione già la dottrina precodicistica⁵³ ribaltava la posizione oggi prevalente secondo cui l'azienda si pone quale universalità di beni: essa accoglieva una prospettiva più ricca ed articolata, sensibile ad una interpretazione logico-assiologica grazie alla quale, per giungere ad una soluzione unitaria, si richiedeva un'ulteriore condizione consistente nella comparazione degli interessi in gioco ed in un giudizio di prevalenza degli interessi favoriti rispetto a quelli subordinati da dette soluzioni. Ciò significa che, qualora il legislatore abbia dettato, in specifici casi, una disciplina circolatoria differente per un bene che faccia parte dell'azienda, lo stesso non potrà che essere trasferito con la disciplina speciale per esso prevista, in quanto rispondente ad interessi valutati maggiormente meritevoli di tutela. È questo l'intento del legislatore del 1982 che, con l'art. 27 l. n. 203, ha inteso ingessare la disciplina inerente la circolazione del fondo rustico, salvo il disposto dell'art. 45 della medesima legge, volendo salvaguardare la posizione del contraente ritenuto debole. In questo caso, se il fondo rustico, attrezzato o no, faccia parte del complesso aziendale, lo stesso non potrà che essere concesso in godimento con la disciplina dettata dalla legge n. 203, a differenza di quanto accadrà per gli altri beni aziendali che potranno essere concessi unitariamente, salvo che non esista altra disciplina speciale applicabile. Orbene, nonostante l'azienda costituisca un complesso di beni organizzati e rappresenti una nuova realtà rispetto ai beni che la compongono, resta il fatto che questi ultimi conservano la loro autonomia fun-

⁵¹ G.E. COLOMBO, *L'azienda*, cit., p. 34.

⁵² Sul punto v. G. AULETTA, *Azienda*, cit., p. 4.

⁵³ M. CASANOVA, *Studi sulla teoria dell'azienda*, Roma, 1938, pp. 88 ss.; F. GALGANO, *Diritto civile e commerciale, L'impresa e le società*, III, 1, *L'impresa. Le società in generale. Le società di persone*, cit., pp. 90 ss.; G. ALUETTA, *o.l.u.c.*, ed ivi riferimenti bibliografici essenziali.

zionale sicché restano assoggettati al loro regime in quanto non derogato da quello specificamente dettato per l'azienda⁵⁴. Quanto appena detto, se collegato a ciò che in precedenza si è espresso con riferimento alla stretta somiglianza che correrebbe tra il fondo rustico attrezzato – se idoneo ad esercitarvi un'impresa agricola – e l'azienda agricola, potrebbe trovare conferma in alcune precisazioni rese dalla dottrina: è stato infatti affermato come l'imprenditore agricolo possa utilizzare l'azienda (consistente anche in un fondo attrezzato) essendone il titolare ancorché ne sia solo un detentore a titolo di affitto e non il proprietario. Tuttavia, in questa circostanza, secondo la riferita dottrina, vi sarebbe una conseguenza: l'imprenditore agricolo non potrebbe a sua volta trasferire, a differenza dell'imprenditore commerciale, la propria azienda in quanto gli sarebbe impedito dal d.l. 5 aprile 1945 n. 156 che vieta, a pena di nullità, ogni forma di contratto di cessione di affitto, di subaffitto, di sublocazione e di subconcessione di fondi rustici; divieto questo, peraltro, ribadito sia dall'art. 21 l. n. 11 del 1971 sia dall'art. 21 l. n. 203 del 1982⁵⁵.

Merita di essere, pertanto, condivisa l'opinione di chi⁵⁶ accentua la distinzione tra affitto di fondo rustico, regolato dalla disciplina speciale, ed affitto di azienda ed afferma il primato della disciplina speciale esistente in tema di fondo rustico rispetto a quella di diritto comune dettata per la circolazione dell'azienda. Per tale ragione l'autonomia privata non può sfuggire all'imperatività della legge che disciplina la circolazione del fondo rustico mutando l'oggetto dell'atto di autonomia che consista nell'azienda comprensiva anche del fondo. Opportunamente⁵⁷ si evidenzia che la normativa dettata per il godimento e la circolazione del fondo rustico è destinata sempre a prevalere. Ne consegue che l'atto di autonomia in tale ultima ipotesi si scopone in due distinte discipline: l'una, riguardante il fondo rustico, l'altra, quella propria di tutti gli altri beni aziendali.

⁵⁴ C.M. BIANCA, *Diritto civile*, 6, *La proprietà*, Milano, 1999, p. 89.

⁵⁵ Di tale avviso è F. GALGANO, *Diritto civile e commerciale, L'impresa e le società*, III, 1, *L'impresa. Le società in generale. Le società di persone*, cit., p. 109, secondo il quale, a causa di tali disposizioni, l'imprenditore agricolo, finisce per subire un aspetto negativo consistente nell'impossibilità, quando egli non sia proprietario del fondo, utilizzare la propria azienda quale valore di scambio, a differenza di quanto accade per l'imprenditore commerciale: quest'ultimo, infatti, anche qualora non sia proprietario degli strumenti di produzione, può capitalizzare la capacità di profitto della propria impresa. L'a., in conclusione, rileva come, in tale prospettiva, gli atti di disposizione dell'azienda agricola diventano ammissibili quando a disporre dell'azienda sia il proprietario del fondo: sarebbe, infatti, manifestamente inconcepibile un trasferimento di azienda agricola che non comprenda il subingresso dell'acquirente nel godimento del fondo.

⁵⁶ A. JANNARELLI, *Affitto di fondo rustico e affitto di azienda agraria*, cit., p. 201.

⁵⁷ A. JANNARELLI, *o.u.c.*, p. 202 ss.

Analogia e lacuna normativa: un presupposto insussistente

Nei più recenti manuali di diritto privato, al pari di quelli più datati, risulta trattata l'analogia quale fonte integrativa del diritto che opera nell'ipotesi di lacuna normativa¹. L'affermazione appare necessaria in quanto l'analogia è disciplinata dall'art. 12, comma 2, disp. prel. al codice civile secondo il quale se una controversia non può essere decisa con una disposizione precisa, si deve avere riguardo alle disposizioni che regolano casi simili o materie analoghe oppure ai principi generali se la soluzione è rimasta ancora dubbia. Il ricorso alla figura dell'analogia presupporrebbe, stando alla lettera della legge, una lacuna normativa da riempire ricorrendo ad una disciplina dettata per una fattispecie analoga, purché non si tratti di norme penali o di norme eccezionali.

Per la verità, l'interpretazione corrente dell'art. 12 disp. prel. non è tanto scontata e risente, nella sua formulazione, del tempo in cui è stato redatto il vigente codice civile: la dottrina, infatti, si è interrogata sulla possibile illegittimità costituzionale dello stesso², visto che si considera possibile il ricorso ai principi generali (c.d. *analogia iuris*) soltanto in assenza di una norma che direttamente regoli la fattispecie considerata, oppure ne ha proposto un'interpretazione c.d. abrogante³ grazie alla quale gli operatori potrebbero superare i vincoli loro imposti dalla legge generale. In una moderna teoria dell'interpretazione, attenta a selezionare, nell'ambito dell'ordinamento giuridico unitariamente inteso, la disciplina più aderente alla fattispecie concreta, invece, dovrebbe risultare inutile la tecnica dell'analogia. *L'analogia legis* e *iuris* sono utili laddove si desideri sussumere i fatti in fattispecie astratte, ma risultano non adeguate qualora si tenga presente che i

* Università di Camerino.

Il lavoro, con l'aggiunta di talune note essenziali, prende spunto da una lezione del corso di Diritto civile tenuta nell'anno accademico 2009-2010.

¹ V., per tutti, D. BARBERO, *Il sistema del diritto privato*, Nuova edizione a cura di A. Liserre e G. Florida, Torino, 1988, p. 44; V. ROPPO, *Istituzioni di diritto privato*, Bologna, 1994, p. 43; R. GUASTINI, *Lineamenti di diritto privato* a cura di M. Bessone, Torino, 2001, p. 34; P. STANZIONE, *Manuale di diritto privato*, Torino, 2009, p. 33.

² P. PERLINGIERI, *L'interpretazione della legge come sistematica ed assiologia. Il brocardo in claris non fit interpretatio, il ruolo dell'art. 12 disp. prel. c.c. e la nuova scuola dell'esegesi*, in: *Rass. dir. civ.*, 1985, pp. 990 ss., spec. pp. 1004 ss.

³ G. TARELLO, *L'interpretazione della legge*, Milano, 1980, p. 305. Sull'interpretazione abrogante, ma in tutt'altro significato, cfr. E. BETTI, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici*, Milano, 1949, pp. 22 ss. e 176.

casi concreti non sono mai ripetibili. Inoltre, discorrere di regole per casi simili o materie analoghe equivale a riconoscere che si può ricorrere all'analogia soltanto in presenza di una lacuna normativa, con ciò ingenerando pericolose incertezze perché spesso la normativa da applicare rappresenta il frutto di collegamenti fra più disposizioni, o tra frammenti di disposizioni: in tali casi sarebbe difficile decidere se ricorra un'ipotesi di *analogia legis* o di *analogia iuris*.

La più recente esperienza giuridica ha visto sempre più nascere nuove figure negoziali che, inizialmente, sono state ricondotte nell'ambito di fattispecie tipiche e, successivamente, sono state considerate figure atipiche. Nell'individuare la loro disciplina, si è tenuto conto della normativa dettata per i contratti in generale, nonché della disciplina pattizia integrata da quella legale: a tal fine si è fatto ricorso alla tecnica dell'assorbimento nella disciplina della fattispecie tipica che rappresentava maggiore affinità, all'analogia ed al metodo tipologico⁴. In proposito si può osservare che è sempre più diffuso il ricorso al metodo c.d. tipologico che, a differenza di quello c.d. concettualistico propone una peculiare rappresentazione della realtà. La categoria del tipo si pone, infatti, contemporaneamente in modo chiuso ed in forma aperta, quindi maggiormente sensibile alle esigenze della prassi. Secondo tale dottrina il consolidamento, nella prassi contrattuale, di un complesso di clausole è indice dell'emersione di un tipo normativo cui andrà "ascritta" la concreta fattispecie a seguito di un processo di "riconduzione" operato sulla base di un giudizio di conformità piuttosto che di identità: tale orientamento, tuttavia, ripropone indirettamente, la tecnica della sussunzione e, conseguentemente, risente delle medesime osservazioni critiche. Inoltre, pare che il ricorso alla categoria del tipo non porta in modo più agevole a soluzioni maggiormente certe anche perché, a differenza di quanto pure di recente è stato affermato⁵, essa non è espressione di una nozione sufficientemente univoca. Il tipo, infatti, al pari della causa negoziale, non è definito dal legislatore ed è difficilmente distinguibile dalla causa intesa in senso oggettivo⁶, specialmente se identificata con la "sintesi degli effetti essenziali" o, se si preferisce, con la "minima unità effettuale"⁷. Del resto il richiamo al tipo operato dagli artt. 1322, comma 2, e 1323 cod. civ. è soltanto espressione dell'esistenza di una distinzione tra figure tipiche e atipiche. In tal senso pare esprimersi anche la Relazione al codice civile (n. 158) ove si considera il tipo come una forma giuridica preordinata alla quale non debbono necessariamente sottostare gli operatori economici i quali possono pure concludere contratti atipici per meglio appagare le rispettive esigenze. Orbene, se la natura atipica del contratto riguarda il requisito causale, il tipo finisce con il coincidere con tale elemento del contratto. Affermare che l'utilità della nozione del tipo distinta dalla causa risiede nel fatto che soltanto la prima consente di procedere ad una valutazione del concreto assetto di interessi, essendo la seconda espressione di una valutazione astratta della fattispecie,

⁴ Sulla rilevanza del tipo contrattuale cfr. G.B. FERRI, *Causa e tipo nella teoria del negozio giuridico*, Milano, 1967, *passim*; G. DE NOVA, *Il tipo contrattuale*, Milano, 1974, *passim*. Per una essenziale esposizione della posizione della dottrina sul tipo contrattuale cfr. G. ALPA, *La causa e il tipo*, in: *I contratti in generale* a cura di E. Gabrielli, I, in: *Trattato dei contratti* diretto da P. Rescigno, Torino, 1999, pp. 517 ss.

⁵ G. ALPA, *o.c.*, p. 514 ad avviso del quale il tipo negoziale rappresenta, a differenza di quella di causa, una nozione sufficientemente univoca. Per l'indeterminatezza dei contorni del tipo v., invece, A. CATAUDELLE, *I contratti. Parte generale*, Torino, 2000, p. 161.

⁶ Così pure E. BETTI, *Teoria generale del negozio giuridico*, in: *Tratt. dir. civ. it.* diretto da Vassalli, XV, 2°, Torino, 1960, pp. 189 ss.

⁷ Sul punto v. P. PERLINGIERI e A. FEDERICO, in: P. PERLINGIERI, *Manuale di diritto civile*, Napoli, 2000, p. 362.

equivale a negare lo stretto legame che corre tra fattispecie e rapporto, espressione del regolamento di interessi concretamente adottato dalle parti. I soggetti non concludono mai un'astratta fattispecie contrattuale; essi, invece, utilizzano una particolare fattispecie negoziale, tipica o atipica che sia, per realizzare determinati, concreti interessi, adottando una disciplina che deve sempre essere soggetta al giudizio di meritevolezza alla luce dei principi dell'ordinamento: in tale prospettiva, risulta ridimensionata la rilevanza del tipo, inteso quale schema legale, idoneo a consentire il controllo giudiziale degli interessi meritevoli di tutela. Lo stretto legame corrente tra fattispecie ed effetti risulta utile, invece, per distinguere l'oggetto del contratto, quale regolamento di interessi sul quale si è formato il consenso, dal contenuto, quale regolamento effettivamente vigente, sintesi delle fonti cui vanno ascritte l'autonomia negoziale e l'eteronomia della legge⁸.

La particolarità del fatto e delle circostanze in cui questo si verifica suggerisce l'opportunità di superare la mera prospettiva sillogistica evitando di ricondurre ogni "fatto individuo" ad un "genere" secondo precise esigenze categoriali che postulano una netta demarcazione tra fatto e diritto. Sembra, però, che se utili indicazioni non possono essere desunte dal metodo concettuale in quanto eccessivamente rigoroso ed incapace di fornire una disciplina che tenga conto delle particolarità proprie di ogni singola fattispecie negoziale, neppure il metodo tipologico offre soluzioni alternative. Esso, come è stato sostenuto⁹, rischia di distaccarsi dalla tradizionale strategia soltanto verbale tra "tipo" e "concetto", sulla quale si fonda. Il metodo tipologico, si afferma, si basa su di una visione completa del fenomeno e tende a coglierlo nella sua complessità. La categoria non pare del tutto convincente perché delle due l'una: o il tipo raccoglie i caratteri propri di una categoria negoziale ed allora il procedimento utilizzabile sarà del tutto simile a quello proprio della sussunzione, oppure è compito dell'interprete, al di fuori di una ricostruzione ingegneristica del sistema, ricercare la disciplina compatibile con il singolo atto di autonomia privata ed allora il metodo tipologico risulterà non essenziale, in quanto espressione di una corretta attività ermeneutica. L'interprete, infatti, può e deve rinvenire le norme compatibili nell'ambito dell'intero ordinamento, senza limitazione alcuna, non essendo più tenuto a ricercare una volontà naturalistica imputabile al legislatore. L'attività interpretativa, al contrario, determina la portata giuridica del contratto da individuare con una metodologia attenta a non frantumare la specifica realtà unitaria della quale il fatto e la norma sono aspetti. La relatività storica della costruzione valutativa dell'ordinamento del caso concreto, esaurendo il problema ermeneutico nell'ambito dell'intero ordinamento, unitariamente e complessivamente inteso, consente di cogliere la peculiarità di ogni conflitto e/o contrapposizione di valori ed interessi.

Si attenua, così, la rilevanza della dicotomia contratti tipici-contratti atipici e si supera la necessità di procedere per le tre fasi – a torto ritenute autonome e distinte – dell'interpretazione, della qualificazione e della sussunzione. Siffatto procedimento non convince completamente perché postula l'utilizzazione di una tecnica attraverso la quale l'atto concreto viene meccanicamente ricondotto alla fattispecie astratta. Qualora invece, si ritenga superata una visione della qualificazione che abbia come punto di riferimento lo schema (astratto e) tipico

⁸ Per ulteriori considerazioni tal senso, v. G. BISCONTINI, *Assunzione di debito e garanzia del credito*, Camerino-Napoli, 1993, pp. 271 ss.

⁹ B. GRASSO, *Recensione a G. DE NOVA, Il tipo contrattuale*, cit., in: *Riv. dir. civ.*, 1976, I, p. 1611.

e si consideri che il regolamento si caratterizza in termini di giuridicità, si dovrà concludere che la qualificazione del contratto non può prescindere dai suoi effetti e quindi dall'interpretazione in senso ampio; la disciplina del singolo atto va ritrovata anche in clausole generali, principi fondamentali espressione di una tecnica differente che si integra con quella regolamentare. In questa prospettiva si giunge a proporre il superamento della rigida contrapposizione tra fattispecie astratta e fattispecie concreta auspicando, altresì, una teoria dell'interpretazione che punti alla massima valorizzazione delle particolarità del singolo fatto la cui disciplina sia rispettosa degli interessi e dei valori in gioco. È necessario, cioè, ricercare nell'ambito dell'ordinamento giuridico unitariamente inteso la disciplina compatibile con l'assetto di interessi in gioco, tenendo conto non soltanto della sua qualificazione, ma anche di tutti quegli elementi che lo caratterizzano come fatto storico giuridicamente. Da ciò discende la necessaria applicazione di quelle norme che, a prescindere dalla loro collocazione costituiscono sicuro punto di emersione delle scelte privilegiate dal legislatore¹⁰.

Nella delineata prospettiva, risulta fortemente ridimensionata l'utilità della tecnica dell'analogia¹¹ visto che non essendo possibile riscontrare una compiuta disciplina preconfezionata per nessuna fattispecie concreta, essa diviene espressione di una normale tecnica interpretativa volta ad individuare il complesso di regole più coerente con la concreta fattispecie considerata. In tal modo, si ha che le norme giuridicamente rilevanti, ovunque previste, risultano applicabili in via diretta piuttosto che analogica secondo un procedimento che, secondo l'opinione dominante, può, invece, essere utilizzato soltanto in presenza di una lacuna normativa da colmare. Ciò ridimensiona pure la rilevanza della distinzione tra contratti tipici ed atipici perché, come è stato suggerito¹², si deve tentare una ricostruzione sistematica degli effetti propri dei singoli contratti, prescindendo dalle definizioni contenute nel codice, applicando direttamente al contratto atipico le norme previste per disciplinare gli effetti dei negozi tipici. Definire atipico un contratto significa soltanto che esso non è riconducibile, in tutto o in parte, alla definizione offerta dal legislatore sicché l'interprete non incontra alcun ostacolo normativo ad applicare alle fattispecie atipiche le norme dettate per quelle tipiche, sempre che non si voglia individuare nella definizione legale un diaframma che impedisca l'applicazione diretta di tali norme¹³. Il controllo di meritevolezza esteso anche ai contratti tipici¹⁴ nonché la necessità di rinvenire una coerente soluzione dei problemi concreti¹⁵, a prescindere dalla tipicità delle figure considerate, evidenzia la necessità di ricostruire una coerente disciplina dei rapporti patrimoniali. Nella prospettiva sinteticamente delineata pure la tecnica dell'analogia mostra i propri limiti perché, se intesa nel senso tradizionale, postula l'utilizzazione della tecnica della sussunzione, cioè della riconduzione della fattispecie concreta a quella astratta, in quanto risulta preordinata a consentire l'applicazione di una determinata norma ad una fattispecie per la quale non è stata prevista¹⁶. Il procedimento analogico,

¹⁰ G. BISCONTINI, *o.l.u.c.*

¹¹ Sul punto, v. già G. BISCONTINI, *o.c.*, pp. 45 ss.

¹² U. MAJELLO, *I problemi di legittimità e di disciplina dei negozi atipici*, in: *Riv. dir. civ.*, 1987, I, p. 491.

¹³ U. MAJELLO, *o.c.*, p. 500.

¹⁴ V. già P. PERLINGIERI, *Profili istituzionali del diritto civile*, Camerino-Napoli, 1975, pp. 118 ss.

¹⁵ Sia pure in altra prospettiva, cfr. le considerazioni di C. BEDUSCHI, *A proposito di tipicità e atipicità dei contratti*, in: *Riv. dir. civ.*, 1986, I, p. 491.

¹⁶ Per tutti v. L. CAIANI, *Analogia*, in: *Enc. dir.*, II, Milano, 1958, p. 349.

invece, se inteso quale momento utile o essenziale per la determinazione della disciplina del fatto concreto, si può prospettare quale strumento per la diretta applicazione, e quindi per l'estensione, ad una concreta fattispecie di una data normativa anche se dettata per altra fattispecie, in ossequio ai valori che norma e fatto giuridicamente rilevante concorrono a determinare. Correttamente è stato precisato che l'analogia consente l'autointegrazione del sistema giuridico grazie all'attività dell'interprete tesa ad "un'interpretazione in funzione normativa come è quella giuridica, in quanto costituisce il metodo necessario per ricavare massime di decisione onde provvedere all'autointegrazione dell'ordine giuridico"¹⁷; il processo di interpretazione e quello di integrazione del diritto rappresentano un processo qualitativamente omogeneo che trova fondamento nel principio dell'unità, coerenza e razionalità storica dell'ordinamento¹⁸. Si può, quindi, convenire con chi, sia pure per diversa via, afferma che "la qualificazione di un negozio come atipico ha mera rilevanza descrittiva ed è quindi priva di significato normativo" sicché l'interprete "non incontra nessun ostacolo normativo ad applicare ai rapporti atipici le norme che disciplinano i rapporti tipici"¹⁹. Tutto ciò accentua la delicatezza e la necessità di operare con il giudizio di meritevolezza volto a verificare la sintonia del concreto, particolare regolamento negoziale con i valori espressi dall'ordinamento giuridico: soltanto in tal modo si eviterà che figure atipiche o tali soltanto in apparenza, vengano utilizzate per violare e ribaltare l'assetto degli interessi astrattamente previsto come equo dal legislatore.

Secondo la delineata prospettiva, le norme giuridiche, ovunque previste, risultano applicabili in via diretta piuttosto che analogica. Il procedimento analogico, se inteso quale momento utile o essenziale per la determinazione della disciplina del fatto concreto, si può prospettare quale strumento per la diretta applicazione di una norma anche se dettata per altra fattispecie, in ossequio ai valori che norma e fatto giuridicamente rilevante concorrono a determinare²⁰. Nella prospettata direzione merita accoglimento l'insegnamento di chi²¹, criticando la prospettiva volontaristica tendente a concepire la legge quale manifestazione di una volontà cristallizzata ed esaurita in se stessa, evidenzia che l'interpretazione della norma giuridica deve essere effettuata tenendo presente "il momento logico" e "il momento teleologico"²². Si specifica, così, che in tale momento teleologico ha sede una valutazione comparativa degli interessi in gioco non soltanto utile per risolvere particolari problemi di ordine pratico, ma necessario per comprendere l'intero ordinamento giuridico, sensibile alla gerarchia dei valori dalla quale discende pure un ordine degli interessi operanti nella vita di relazione²³. Di qui la necessità di ravvisare l'oggetto della riflessione giuridica nell'intima relazione esistente tra fatto e norma²⁴ al fine di valorizzare al massimo le particolarità del fatto da valutare. A tal fine si deve superare la tecnica della sussunzione, utile a ricondurre la fattispecie concreta nell'ambito dello schema legislativo astratto, essendo, invece, necessario individuare "la normativa maggiormente compatibile con gli interessi ed i valori

¹⁷ E. BETTI, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici (teoria generale e dogmatica)*, Milano, 1949, p. 70.

¹⁸ L. CAIANI, *o.c.*, p. 360.

¹⁹ Così, U. MAJELLO, *o.l.u.c.*

²⁰ Così, G. BISCONTINI, *o.l.u.c.*

²¹ E. BETTI, *o.u.c.*, pp. 163 ss.

²² E. BETTI, *o.u.c.*, p. 168.

²³ E. BETTI, *o.u.c.*, p. 170.

²⁴ P. PERLINGIERI, *Il diritto civile nella legalità costituzionale*, cit., p. 244.

in gioco secondo la gerarchia che di essi propone l'ordinamento, con la maggiore sensibilità possibile verso i principi fondamentali. (...) La normativa è da individuare tenendo conto (...) di tutte le circostanze (...) sì da relativizzare e talvolta da umanizzare la decisione. (...) Si tratta (...) d'individuare la normativa del caso concreto alla luce delle norme e dei principi dell'ordinamento giuridico²⁵. Ciò comporta il necessario superamento della tecnica dell'analogia che piuttosto che al raffronto tra un fatto e la sua specifica previsione "si prospetta come estensione di un profilo normativo da una specie all'altra"²⁶. Il procedimento analogico consente di applicare una determinata norma ad una fattispecie per la quale non è stata prevista perché, essendo la norma espressione di un principio, la sua applicazione al fatto non regolato è possibile in quanto sullo stesso è destinato ad incidere allo stesso modo di quanto accade per quello espressamente contemplato²⁷. L'analogia, pertanto, consente l'applicazione diretta di una determinata regola a più fattispecie, ascrivibili a varie tipologie negoziali, in quanto tutte sono espressione di un valore che la disciplina considerata vuole proteggere.

È per questa ragione che la c.d. interpretazione analogica non presuppone una lacuna normativa perché, stante la completezza dell'ordinamento giuridico, sarà compito dell'interprete ricostruire la disciplina coerente con gli interessi ed i valori di cui è espressione la fattispecie considerata. Non vi deve essere alcuna lacuna normativa perché l'analogia possa trovare applicazione in quanto è ben possibile che, pur in presenza di una norma che regoli una determinata tipologia negoziale, l'interprete trovi altrove la disciplina più coerente con il fatto considerato. Ciò, ad esempio, si è verificato allorché la giurisprudenza nell'apprestare tutela al compratore che avesse acquistato una casa da costruire ha applicato le norme sull'appalto e non quelle sulla vendita che pure conosce la disciplina relativa ai vizi della cosa venduta. Qui non v'era alcuna lacuna da colmare e, nonostante ciò, è stata considerata più compatibile la norma dettata per l'appalto che tutela per un periodo più lungo le ragioni dell'acquirente. In proposito, si deve ricordare che sebbene la giurisprudenza abbia ammesso che il rimedio della garanzia per vizi, apprestato dall'art. 1490 cod. civ. a tutela del compratore, opera anche nell'ipotesi di vendita di cosa futura²⁸ non ha esitato ad applicare alla compravendita le norme sull'appalto laddove le ha ritenute più idonee a tutelare le ragioni dell'acquirente. La giurisprudenza ha, infatti, precisato, da un lato, che il venditore di unità immobiliari che ne curi direttamente la costruzione, ancorché i lavori siano appaltati ad un terzo, risponde, a norma dell'art. 1669 cod. civ., dei gravi difetti nei confronti degli acquirenti, indipendentemente dall'identificazione del contratto con essi intercorso, a titolo di responsabilità extracontrattuale essendo la relativa disciplina di ordine pubblico²⁹ e, dall'altro, che la norma di cui all'art. 1669 cod. civ., prevedendo un'ipotesi di responsabilità extracontrattuale sancita per ragioni di finalità di interesse generale, deve essere applicata, nonostante la *sedes materiae*, non sol-

²⁵ P. PERLINGIERI, *o.u.c.*, p. 245.

²⁶ P. PERLINGIERI, *o.u.c.*, p. 247.

²⁷ Pur ammettendo che l'analogia opera in mancanza di una precisa disposizione da applicare al caso concreto, P. RESCIGNO, *Manuale del diritto privato italiano*, Napoli, 1977, p. 97, afferma che "il procedimento analogico trova giustificazione nella coerenza dell'ordinamento e nella esigenza di un uguale trattamento delle ipotesi simili". Invero, se questa enunciata fosse la ragione giustificativa che sostiene il procedimento analogico, allora la norma individuata dovrebbe trovare applicazione a prescindere dalla mancanza di una precisa disposizione da applicare.

²⁸ Cass., 7 marzo 2007, n. 5202.

²⁹ Cass., 25 marzo 1998, n. 3146.

tanto ai rapporti tra committente ed appaltatore, ma anche a quelli tra acquirente e costruttore-venditore con la conseguenza che quest'ultimo non si può ritenere sollevato dalla responsabilità verso l'acquirente, anche qualora l'opera sia stata eseguita (in tutto o in parte) su suo incarico da un terzo, ove risulti responsabile della rovina dell'edificio o del difetto della costruzione³⁰.

Altro istituto in cui può essere sicuramente riscontrato il superamento della tecnica dell'analogia, così come è stata generalmente intesa, è quello della famiglia non fondata sul matrimonio. Pur in assenza di una specifica disciplina dettata dal legislatore per regolamentare tale figura, pare che l'ampia previsione di cui all'art. 2 cost. impone di tutelare adeguatamente tutte quelle formazioni sociali utili per realizzare i valori fondamentali della persona a prescindere dall'esistenza di una famiglia legittima o naturale³¹. Pur in presenza di una volontà contraria alla costituzione di una famiglia legittima, l'ordinamento non rinuncia a tutelare una comunità formatasi secondo logiche diverse, ma sempre preordinata a svolgere analogo funzione rispetto a quella propria della famiglia legittima. Il necessario richiamo ai diritti inviolabili dell'uomo connesso all'art. 2 cost. risulta essere la chiave di lettura per consentire la tutela dei valori e delle libertà progressivamente emergenti³², tra i quali si può annoverare quello della scelta di convivere come coniugi³³. Detta disciplina dovrà godere, in quanto compatibili, delle tutele previste per la famiglia legittima, al di fuori del criterio proprio dell'analogia, così come, invece, comunemente si ritiene³⁴. Risulta superata l'opinione, oramai minoritaria, di coloro i quali ritengono che il legislatore, non avendo disciplinato la famiglia di fatto, ha optato per la sua irrilevanza con conseguente impossibilità di estenderle le regole dettate per la famiglia legittima³⁵. Non convince la decisione della Corte costituzionale³⁶ secondo la quale la convivenza *more uxorio* rappresenta l'effetto di una scelta di libertà dalle regole costruite dal legislatore per il matrimonio, donde l'impossibilità, pena la violazione della libera determinazione delle parti, di estendere alla famiglia di fatto, per la diversità delle situazioni affrontate, le regole anche processuali connesse all'istituto matrimoniale. Ad una scelta di libertà operata dai conviventi non può sempre conseguire un'assenza di responsabilità

³⁰ Cass., 27 agosto 1997, n.8109 e, più di recente, Cass., 29 marzo 2002, n. 4622.

³¹ Anche per utili riferimenti, cfr., per tutti, G. BISCONTINI, *Prove ematologiche e filiazione*, in: *Rass. dir. civ.*, 1993, pp. 497 ss. Di recente sull'argomento v. le riflessioni di F. PROSPERI, *La famiglia nell'ordinamento giuridico*, in: *Studi in onore di Davide Messinetti* a cura di F. Ruscello, Napoli, 2008, pp. 719 ss. al quale si rinvia per i necessari riferimenti.

³² P. PERLINGIERI, *Sulla famiglia come formazione sociale*, in: *Rapporti personali nella famiglia*, Napoli, 1982, p. 175; ID, *La personalità umana nell'ordinamento giuridico*, Camerino, 1982, pp. 146 ss.; D. MESSINETTI, *Personalità (diritti della)*, in: *Enc. dir.*, XXXIII, Milano, 1983, p. 371.

³³ Importante risulta essere l'affermazione di A. FALZEA, *Rapport général*, in: *Les problèmes juridiques posés par la couple non marié, Actes du Onzième Colloqui de Droit Européen*, Messina, 8-10 luglio 1981, Strasburgo, 1982, p. 160, così citato da F. D'ANGELI, *La tutela delle convivenze senza matrimonio*, Torino, 1995, p. 35, nota 60, il quale afferma che "come principio fondamentale, la cui accettazione nei diversi sistemi giuridici deve essere incoraggiata (...) il riconoscimento della libera unione come diritto della personalità".

³⁴ In particolare v. E. ROPPO, *Come tutelare la famiglia di fatto?*, in: *Pol. del dir.*, 1992, pp. 21 ss.; G. FERRAN-DO, *Famiglia legittima e famiglia di fatto nella disciplina costituzionale*, in: *Giur. cost.*, 1977, I, pp. 930 ss.; G. FURGIUELE, *Libertà e famiglia*, Milano, 1979, p. 288; F. PROSPERI, *La famiglia "non fondata sul matrimonio"*, Camerino-Napoli, 1980, p. 246.

³⁵ In tal senso v. F. BRIGOLA, *Famiglia di fatto e di diritto*, in: *La famiglia di fatto*, del Convegno di Pontremoli, 27-30 maggio 1976, Montereaggio, s.d. ma 1977, pp. 157 ss.; G. STELLA RICHTER, *Appunti sulla nozione di matrimonio*, ivi, p. 166; L. MENGONI, *La tutela dei figli nati fuori del matrimonio*, in: *Sociologia*, 1970, pp. 139 ss.; A. TRABUCCHI, *Il ritorno all'anno zero: il matrimonio come fonte di disparità*, in: *Riv. dir. civ.*, 1975, II, pp. 488 ss.

³⁶ Corte cost., 13 maggio 1998, n. 166.

visto che, ad esempio, il genitore naturale, nonostante abbia procreato al di fuori del vincolo coniugale, ha gli stessi obblighi del genitore legittimo. Ciò denota che, talvolta diritti, obblighi, responsabilità, possono discendere dalla sola presenza di un determinato rapporto, qualunque ne sia la fonte. Correttamente si sottolinea³⁷ che anche la convivenza esprime esigenze ed interessi meritevoli di tutela sicché ad essa va comunque riconosciuta una rilevanza ed una protezione. Ciò, tuttavia, non deve indurre ad una sovrapposizione dei vari modelli familiari³⁸ perché essi, nelle loro specificità, sono espressione di differenti interessi e, conseguentemente, di possibili differenti tutele. L'interprete dovrà selezionare tra le norme dettate per la famiglia legittima quelle compatibili con i valori espressi dalla famiglia non fondata sul matrimonio. Parrebbe strano e di dubbia legittimità affermare l'irrilevanza della convivenza *more uxorio* per negare tutela ai conviventi nei rapporti reciproci e poi utilizzare proprio l'esistenza della convivenza per regolare la posizione del singolo *partner* relativamente ai rapporti con i terzi³⁹.

La giustificazione della protezione del rapporto familiare in quanto tale si può rinvenire in numerose norme costituzionali quali gli artt. 31, 36 e 37 cost.⁴⁰. Se da un lato l'art. 2 cost. giustifica il riconoscimento a favore del singolo di scegliere, con i limiti accennati, il tipo di comunità in cui svolgere e sviluppare la propria personalità, dall'altro gli artt. 31, 36 e 37 cost. contengono previsioni di favore per la famiglia, previsioni che, stante il loro carattere generale, possono essere estese pure alla famiglia non fondata sul matrimonio. Pare, infatti, che se la famiglia legittima non è l'unico modello giuridicamente rilevante, allora si dovrebbe ammettere che il legislatore quando usa il termine "famiglia" non si riferisce necessariamente a quella fondata sul matrimonio. La famiglia di fatto, una volta che ne è stata ammessa la configurabilità sulla base degli artt. 2 e 29 cost., merita una tutela il più possibile vicina a quella della famiglia legittima. Le norme dettate per la "famiglia" non possono essere considerate esclusive della famiglia legittima, esse, invece, devono essere estese ad ogni forma di famiglia, se compatibili con il modello considerato. Non pare necessario predisporre una legislazione *ad hoc* per regolare la famiglia di fatto⁴¹ in quanto risulta sufficiente individuare principi comuni alle varie forme di convivenza, verificare se la *ratio* sottesa alle singole norme che regolano la famiglia legittima non sia incompatibile con la specificità della famiglia non fondata sul matrimonio. Anche qui il ricorso all'analogia non pare corretto perché, come più volte detto, essa presuppone una lacuna normativa e l'utilizzazione della

³⁷ F.D. BUSNELLI e M. SANTILLI, *La famiglia di fatto*, in: *Comm. dir. it. fam.*, VI, Padova, 1993, pp. 757 ss.

³⁸ Cfr. P. PERLINGIERI, *La famiglia senza matrimonio tra l'irrilevanza giuridica e l'equiparazione alla famiglia legittima*, in: *Rass. dir. civ.*, 1988, pp. 601 ss.

³⁹ Cass., 4 aprile 1998, n. 3503. Si consideri, in proposito, la decisione della Suprema Corte secondo la quale si può attribuire rilevanza alla convivenza instaurata dal coniuge separato, al fine della revoca del provvedimento con cui è stato disposto a suo favore l'assegno, sempre che non si tratti di occasionali rapporti, ma di situazione dotata di sufficiente grado di stabilità e certezza. Tale esigenza è sottolineata pure dalla giurisprudenza che afferma che nel caso in cui alla convivenza *more uxorio* siano riconosciute conseguenze giuridiche, al fine di distinguere tra semplice rapporto occasionale e famiglia di fatto, deve tenersi soprattutto conto del carattere di stabilità che conferisce grado di certezza al rapporto di fatto sussistente tra le persone, tale da renderla rilevante sotto il profilo giuridico, sia per quanto riguarda la tutela dei figli minori sia per quanto concerne i rapporti patrimoniali tra i coniugi separati ed, in particolare, con riferimento alla persistenza delle condizioni per l'attribuzione dell'assegno di separazione (Cass., 4 aprile 1998, n. 3503).

⁴⁰ In argomento v. F. D'ANGELI, *La tutela delle convivenze senza matrimonio*, cit., pp. 39 ss.

⁴¹ V., in proposito, i risultati di un Convegno pubblicati in: *Una legislazione per la famiglia di fatto?*, Napoli, 1988, *passim*.

tecnica della sussunzione: in proposito, invece, pare preferibile ipotizzare la diretta applicazione, nei limiti della compatibilità, delle norme dettate per la famiglia legittima, proprio per l'identità della funzione dei due modelli familiari. In una moderna teoria dell'interpretazione della legge, superando la mera prospettiva sillogistica, si deve selezionare, nell'ambito dell'ordinamento giuridico unitariamente inteso, la disciplina più aderente alla fattispecie concreta. Ogni rapporto, anche quello di fatto, si caratterizza perché giuridicamente rilevante: di qui la necessaria individuazione, nell'ambito dell'ordinamento giuridico unitariamente inteso, della disciplina compatibile con l'assetto di interessi in gioco, tenendo conto anche degli elementi che lo caratterizzano come fatto giuridicamente rilevante. In tal modo, si avrà che le norme giuridiche, ovunque previste, risultano applicabili in via diretta piuttosto che analogica. Il procedimento analogico, se inteso quale momento utile o essenziale per la determinazione della disciplina del fatto concreto, si può prospettare quale strumento per la diretta applicazione di una norma anche se dettata per altra fattispecie, in ossequio ai valori che norma e fatto giuridicamente rilevante concorrono a determinare⁴². La rivalutazione del momento teleologico⁴³, grazie al quale si comparano gli interessi in gioco, permette di risolvere i problemi di ordine pratico e di comprendere la gerarchia dei valori presente nell'ordinamento giuridico e di ordinare gli interessi della vita di relazione⁴⁴. Di qui la necessità di ravvisare l'oggetto della riflessione giuridica nell'intima relazione esistente tra fatto e norma⁴⁵ al fine di valorizzare al massimo le particolarità del fatto da disciplinare. Ciò comporta il necessario superamento della tecnica dell'analogia che piuttosto che al raffronto tra un fatto e la sua specifica previsione "si prospetta come estensione di un profilo normativo da una specie all'altra"⁴⁶. Per le ragioni dette, la disciplina della famiglia non fondata sul matrimonio deve essere rinvenuta superando la tecnica dell'analogia, così come generalmente intesa, mostrando, invece, attenzione verso i valori positivi espressi da tale formazione sociale e i valori protetti dalle singole norme poste a protezione della famiglia legittima affinché queste possano trovare diretta applicazione nei limiti in cui vi sia corrispondenza.

Il ricorso all'analogia è, pertanto, un'opportunità che di regola viene concessa all'interprete per ricostruire la disciplina giuridica della singola fattispecie, stabilendo una stretta e necessaria relazione tra fatto e norma. Ne è prova che il ricorso al procedimento analogico non necessita di una norma che lo autorizzi: al contrario, esiste una norma, cioè l'art. 14 disp. prel. che ne limita espressamente l'impiego, così come accade per le leggi penali e quelle che fanno eccezione a regole generali o ad altre leggi. Come è facile intuire, il divieto è stato voluto per evitare facili abusi, nel caso delle leggi penali, e per impedire che grazie all'interpretazione analogica si ponessero in crisi principi generali ai quali derogano le norme eccezionali. Invero, mentre è agevole comprendere la *ratio* del divieto per le norme penali, pare che le norme eccezionali possano essere suscettibili non soltanto di interpretazione estensiva, ma anche di quella analogica per regolare casi per i quali valgano le medesime ragioni che hanno spinto all'emanazione della legge eccezionale. Anche,

⁴² Così, G. BISCONTINI, *o.l.u.c.*

⁴³ E. BETTI, *o.u.c.*, p. 168.

⁴⁴ E. BETTI, *o.u.c.*, p. 170.

⁴⁵ P. PERLINGIERI, *Il diritto civile nella legalità costituzionale*, cit., p. 244.

⁴⁶ P. PERLINGIERI, *o.u.c.*, p. 247.

l'art. 12 disp. prel. nonostante affermi che il ricorso al procedimento analogico è possibile quando una controversia non può essere decisa con una precisa disposizione, soltanto all'apparenza costituisce un limite al ricorso al procedimento analogico. Pare, infatti, che tale disposizione induca l'interprete a ricercare la normativa più aderente alla fattispecie da valutare in quanto l'individuazione della "precisa disposizione" presuppone la valutazione del fatto e dei valori che esso esprime. Ne consegue che la previsione normativa sarà rinvenuta grazie alla sua coerenza con il fatto e potrà essere ubicata sia nella *sedes materiae* sia altrove. L'art. 12 disp. prel. evidenzia un percorso logico grazie al quale l'interprete, *in primis*, sarà indotto a ricercare la disciplina compatibile nell'ambito di quella prevista per l'istituto considerato: la scelta definitiva, però, non potrà essere giustificata dalla presenza di una disposizione in quell'ambito allorché altrove ne esista altra maggiormente aderente. L'attività ermeneutica è fondamentale per la comprensione del diritto, in quanto cerca di superare il semplice significato letterale delle parole usate dal legislatore. L'interprete è chiamato a cogliere l'intima *ratio* della norma per applicarla a tutte le situazioni per le quali risulta compatibile. Per questa ragione, non solo deve essere superato il noto brocardo *in claris non fit interpretatio*, ma deve pure essere presa consapevolezza della necessaria dinamicità dell'ordinamento dovuta sia al succedersi delle leggi sia all'evoluzione della sensibilità dell'interprete che non può non risentire dell'evoluzione sociale della quale è, all'un tempo, protagonista e spettatore. L'interpretazione della legge non si può fermare, pertanto, al mero significato letterale delle parole del legislatore o alla vana ricerca dell'intenzione del legislatore o, infine, all'utilizzo della tecnica della sussunzione: il giurista è chiamato a ricostruire l'ordine giuridico utilizzando principalmente il metodo sistematico. Tale compito potrà essere assolto soltanto tenendo conto che l'analogia trova fondamento nel nucleo razionale dell'idea della giustizia distributiva, cioè l'uguaglianza. Proprio tale esigenza di giustizia consente di superare il presupposto della lacuna normativa: si dovrà concludere pertanto che l'estensione del caso regolato a quello (apparentemente) non regolato è legittima laddove il secondo abbia in comune con il primo la c.d. *ratio legis* secondo quanto asserisce la massima *ubi eadem ratio, ibi eadem iuris dispositio*⁴⁷. Il procedimento analogico consente di applicare una norma a fattispecie per le quali non risulta formalmente dettata, ma poiché il significato normativo di un articolo è frutto dell'interpretazione, è un "prodotto" e non un "dato" risulta perennemente *in fieri*, quale frutto della collaborazione⁴⁸ di tutti coloro che operano nel diritto e nelle scienze economiche e sociali. In tale prospettiva non pare decisivo discorrere dell'analogia come di una tecnica rispondente ad una funzione integrativa dell'ordinamento perché esso è completo per definizione e spetta all'interprete fornirne un'adeguata lettura. Come è stato autorevolmente insegnato⁴⁹, la norma è espressione attuale di una esigenza perenne che si inquadra in un ordinamento, richiedendo rispetto, e trova fondamento assiologico se si ravvisa in essa la valutazione comparativa degli interessi in conflitto o la protezione di una funzione sociale di grado superiore. Ne consegue che non v'è lacuna da colmare in quanto la identità di *ratio iuris* che costituisce il presupposto dell'interpretazione analogica si desume dalla coerenza del fatto da valutare con la norma da applicare. Qualora dal raffronto della fattispecie regolata

⁴⁷ N. BOBBIO, *Analogia*, in: *Noviss. dig. it.*, I, 1, Torino, 1957, pp. 106 ss.

⁴⁸ In tal senso v., pure, L. GIANFORMAGGIO, *Analogia*, in: *Dig. disc. priv., Sez. civ.*, I, Torino, 2008, p. 326.

⁴⁹ E. BETTI, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici*, cit., pp. 75 ss.

espressamente con quella apparentemente non disciplinata risultasse che in entrambe sono sostanzialmente identici gli elementi decisivi per il trattamento giuridico, si dovrà concludere che ad entrambe deve essere applicato un pari precetto giuridico. La ricostruzione del sistema normativo non può rispondere ad un criterio "ingegneristico", ma dovrà essere aderente ad un parametro logico-sistematico e teleologico-assiologico. Soltanto al termine di una corretta interpretazione del complesso di norme che costituiscono l'ordinamento giuridico nel suo insieme sarà possibile individuare la "precisa disposizione" da applicare. Il procedimento di cui all'art. 12 disp. prel. non può che essere unitario, pena la ricaduta nella teoria della sussunzione che postula un ordinamento giuridico composto da monadi che, per definizione, non interagiscono con altre.

Danilo Breschi*

Alle radici dell'urbanesimo novecentesco in Italia e in Europa

Il secolo XIX fu una gigantesca
macchina per sradicare campagnoli.
E.J. Hobsbawm¹

1. In Europa

In qualsiasi modo lo si voglia guardare, quel complesso di fenomeni energetici, tecnologici e demografici che hanno interessato l'Europa nel XVIII e XIX secolo e che si è convenuto di chiamare "rivoluzione industriale" va interpretato come una profonda e rapida trasformazione delle strutture economiche e un più lento, ma non meno incisivo, mutamento dei costumi sociali e culturali². Si trattò di una grandiosa trasformazione che non avvenne in tutta Europa simultaneamente, ma ne interessò le varie regioni in periodi diversi, presentando caratteristiche particolari in ogni nazione a seconda dell'armatura produttiva preesistente, delle vicende politiche che l'accompagnarono, dell'apparato finanziario, della struttura commerciale, del sistema di trasporto delle merci, dell'andamento demografico e di una serie di altri fattori il cui elenco è quanto mai lungo³.

Volendo azzardarne una descrizione sintetica, si sarebbe tentati di dire che la "rivoluzione industriale" si manifestò in Europa – soprattutto nella sua area centrale, procedendo da occidente verso oriente – a ondate successive, che investirono una nazione dopo l'altra, e che quelle ondate furono a loro volta accompagnate da sommovimenti e conflittualità generate quali fenomeni di risposta, se così si

* Libera Università dello Studio per l'Innovazione e le Organizzazioni, Roma.

¹ E.J. HOBSBAWM, *Il trionfo della borghesia 1848-1875*, Laterza, Roma-Bari, 2003 (1^a ediz. 1975), p. 240.

² Sorvoliamo in questa sede sulla controversia storiografica in corso da oltre centocinquanta anni sul carattere di frattura, oppure di evoluzione, della cosiddetta "rivoluzione industriale". Per una sintetica ma puntuale ricostruzione del dibattito che vede coinvolti tra gli altri Karl Marx, Werner Sombart, Arnold Toynbee e Max Weber, fino a Ashton e David S. Landes, si veda V. CASTRONOVO, *La rivoluzione industriale*, Firenze, Sansoni, 1988, in particolare pp. 1-15. Un'altra ricca rassegna di autori e interpretazioni in: A. ORSINI, *La genesi del capitalismo. Storia e interpretazioni*, Lungro di Marco Editore, Cosenza, 2008.

³ Per una ricostruzione di alcuni aspetti della rivoluzione industriale e dell'immediato impatto che essa ebbe sugli insediamenti urbani nel suo luogo d'origine, l'Inghilterra del XVIII e XIX secolo, cfr. R. MARIA-NI, *Abitazione e città nella rivoluzione industriale*, Sansoni, Firenze, 1975.

può dire. Le città subirono, come prima e più di altre componenti della società di "antico regime", trasformazioni radicali. Come è stato osservato,

la seconda grande fase dello sviluppo urbano iniziò in Gran Bretagna con la Rivoluzione Industriale della seconda metà del diciottesimo secolo, ma non interessò seriamente il Continente fino ai decenni intermedi del diciannovesimo. L'intera fase è divisibile in due periodi, il primo caratterizzato dalla ferrovia e dalla macchina a vapore, il secondo dal motore a combustione interna e dalla dinamo: periodi separati approssimativamente dal volgere del secolo⁴.

Una cosa è certa: il panorama economico, ma anche sociale e politico, dell'Europa a fine Ottocento era profondamente diverso da quello consolidatosi a metà del Settecento.

Benché nelle nazioni europee più progredite i cambiamenti tecnologici e l'industrializzazione avessero preceduto e accompagnato gli altri elementi della modernizzazione – libertà politiche, centralizzazione e riequilibrio dei poteri, diritti individuali, istruzione –, la rivoluzione industriale acuì, soprattutto inizialmente, le differenze economiche fra datori di lavoro e lavoratori, arricchendo violentemente i primi e mantenendo a livello di sussistenza i secondi, e creò circostanze favorevoli al sorgere di conflitti sociali di vastità mai sperimentata. La popolazione, nonostante le guerre, era raddoppiata; la manifattura era incomparabilmente superiore a quella precedente, essendo fondata su di una produzione, locale o importata, di materie prime assai più voluminosa. Una tale produzione, passando per le mani di un esercito di operai, riversava ora sui mercati mondiali un'enorme massa di prodotti. Una flotta commerciale di navi a vapore, più veloci e capaci delle navi a vela, solcava i mari trasportando quei prodotti fin nei più lontani Paesi.

Nel quadro di un incremento demografico così impetuoso e sostenuto era aumentata soprattutto la popolazione urbana, addirittura più di sei volte e mezzo. Passò infatti dai 19 milioni del 1800 ai 127 milioni del 1910, mentre la sua quota sul totale passò contemporaneamente dal 12 al 41 per cento. Tanto per fornire un quadro complessivo del fenomeno si vedano i seguenti dati che registrano la quota percentuale della popolazione urbana sul totale in alcuni Paesi europei nel corso del XIX secolo⁵:

– in Inghilterra e Galles⁶ la popolazione in città minori di 10.000 abitanti nel 1801 era pari al 9,8%, nel 1851 al 9,5% e nel 1891 al 10,2%; la popolazione residente in città maggiori di 10.000 e minori di 100.000 abitanti era nel 1801 pari al 10,6%, nel 1851 al 18,3%, nel 1891 al 29,9%; la popolazione residente in città maggiori di 100.000 abitanti era del 9,7% nel 1801, del 22,5% nel 1851 e del 31,9% nel 1891;

– in Francia⁷ la popolazione residente in città minori di 10.000 abitanti era l'11% nel 1806, l'11,1% nel 1851 e l'11,5% nel 1891; la popolazione in città maggiori

⁴ R.E. DICKINSON, *The West European City. A Geographical Interpretation*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963, p. 446 (la traduzione è nostra).

⁵ Per il quadro statistico presentato qui di seguito ci siamo avvalsi dei dati presenti in A.F. WEBER, *The Growth of Cities in the Nineteenth Century*, Ithaca, Cornell University Press, New York, 1963 (1ª ediz. 1899) e di J. DE VRIES, *European Urbanization, 1500-1800*, Methuen, London, 1984, nonché della legenda (vedi note seguenti) elaborata sui dati di Weber e De Vries da G. MORBELLI, *Città e piani d'Europa. La formazione dell'urbanistica contemporanea*, Dedalo, Bari, 1997, p. 21. Su quest'ultimo volume si veda la recensione di Lando Bortolotti in "Storia urbana", n. 80, luglio-settembre 1997, pp. 187-189.

⁶ Per questi Paesi è stata considerata popolazione urbana quella compresa in agglomerati superiori a 2500 abitanti. Nel 1891 si trattava della popolazione degli "urban sanitary districts".

⁷ Dal 1846 la popolazione urbana in Francia è quella aggregata in Comuni di popolazione superiore a 2000 abitanti.

di 10.000 e minori di 100.000 abitanti era nel 1806 pari al 6,7%, nel 1851 al 9,8% e nel 1891 al 13%; la popolazione residente in città maggiori di 100.000 abitanti era nel 1806 il 2,8%, il 4,6% nel 1851 e il 12% nel 1891;

– in Prussia⁸ la popolazione residente in città minori di 10.000 abitanti era pari nel 1816 al 19,2%, al 17,7% nel 1849 e al 18,5% nel 1890; nelle città maggiori di 10.000 e minori di 100.000 abitanti la quota di popolazione residente era pari al 5,4% nel 1816, al 7,5% nel 1849, al 17,1% nel 1890; nelle città maggiori di 100.000 abitanti i dati erano i seguenti, con riferimento alle solite tre date: 1,9%, 3,1% e 12,9%;

– in Austria⁹ i dati per le città con popolazione residente inferiore ai 10.000 abitanti riguardano solo il 1843 e il 1890: rispettivamente il 13,1% e il 16,7%. Le città maggiori di 10.000 e minori di 100.000 abitanti registravano nell'anno 1800 l'1,7% della popolazione urbana sul totale; nel 1843 il 3% e nel 1890 il 7,8%. Le città maggiori di 100.000 abitanti avevano il 2,6% nell'anno 1800, il 2,8% nel 1843 e il 7,9% nel 1890;

– nei Paesi Bassi¹⁰ nelle città maggiori di 10.000 e minori di 100.000 abitanti la popolazione residente era pari al 18% del totale nel 1795, al 21,7% nel 1849, al 16,9% nel 1889; nelle città maggiori di 100.000 abitanti le percentuali erano rispettivamente dell'11,5 nel 1795, del 7,3 nel 1849 e del 16,6 nel 1889;

– in Spagna¹¹ nella città maggiori di 10.000 e minori di 100.000 abitanti la popolazione residente era pari al 12,6% del totale nel 1820, all'11,8% nel 1857, al 22,8% nel 1887. Nelle città maggiori di 100.000 abitanti la popolazione residente era pari all'1,4% nel 1820, al 4,4% nel 1857, al 6,8% nel 1887.

Sin dai primi decenni dell'Ottocento Londra si presentò come la più grande città europea. Alla fine del secolo contava circa cinque milioni e mezzo di abitanti, più o meno quanti ne vivevano in tutta l'Inghilterra al suo inizio. Parigi, la seconda città più popolosa, ne contava due e mezzo contro il mezzo milione dell'inizio del secolo. Un po' tutte le grandi città europee erano cresciute in modo significativo.

Lo sviluppo dei moderni sistemi di comunicazione e soprattutto l'affrancamento dell'uomo dalla fatica muscolare, grazie all'invenzione di macchine capaci di trasformare l'energia inanimata in lavoro, originarono il sistema di fabbrica, basato sulla divisione e sull'integrazione del lavoro. Quel sistema diede a sua volta un forte impulso alla formazione delle grandi città. È illuminante, a tal proposito, un celebre passo di Werner Sombart:

Solo con l'avvento dell'epoca del grande capitalismo l'industria comincia ad esercitare un'influenza sulla formazione delle città. Essa deve questa forza al concorso delle seguenti circostanze:

1) il passaggio alla macchina a vapore provoca o favorisce la formazione di grandi aziende chiuse: le industrie a domicilio vengono strappate al loro isolamento e concentrate o nel centro dove aveva sede l'organizzazione commerciale (la città di *Verleger*) o in un altro centro che sembri adatto;

2) questo centro è frequentemente il giacimento di carbone che diventa ora un centro di attrazione, specie per l'industria metallurgica passata al procedimento a coke;

⁸ In Prussia la popolazione era considerata "urbana" sulla base di criteri più legali (diritti e privilegi) che statistici.

⁹ In Austria la soglia della popolazione considerata "urbana" era posta a 2000 abitanti.

¹⁰ Non è disponibile il dato sulla popolazione urbana dei piccoli centri, quelli con popolazione residente inferiore ai 10.000 abitanti.

¹¹ Anche per questo Paese non è disponibile il dato sulla popolazione urbana dei piccoli centri, quelli con popolazione residente inferiore ai 10.000 abitanti.

3) il nucleo industriale originario viene ingrandito per la tendenza all'annessione di altri settori industriali da parte di un'industria già esistente [...].

Infine, bisogna prendere in considerazione l'ultima importante circostanza che caratterizza l'influenza dell'industria moderna sulla formazione delle città. Mi riferisco al rapido aumento della produzione in tutti i settori industriali così riuniti, una conseguenza importante non soltanto dello sviluppo economico (esigenza di espansione del capitale), ma anche di determinati mutamenti nella configurazione dei nostri bisogni¹².

Sempre a proposito del rapporto di influenza diretta (e tendenzialmente reciproca) tra concentrazione industriale e concentrazione urbana, tornano molto utili le seguenti considerazioni sintetiche svolte dall'urbanista Guido Morbelli:

I vantaggi della concentrazione industriale, il fenomeno che sta alle radici dell'urbanizzazione ottocentesca, sono stati illustrati da svariati studiosi e possono essere riassunti così:

- 1) economia nella costruzione, gestione e manutenzione degli impianti e dei macchinari;
- 2) risparmio nei salari grazie alla massima divisione del lavoro e all'impiego delle migliori capacità artigianali;
- 3) economie nell'utilizzazione dei prodotti derivati e infine
- 4) servizi speciali per l'acquisto, la vendita, la spedizione e la pubblicità dei prodotti.

I primi imprenditori localizzarono i loro impianti orientandosi principalmente verso due risorse: l'energia idraulica e la prossimità alle materie prime. La macchina a vapore fissa li affrancò poi dai salti d'acqua, la locomotiva a vapore dai giacimenti minerari; l'ulteriore progresso delle modalità di trasporto promosse infine l'enorme crescita dei centri industriali e commerciali. Non bisogna però indulgere all'idea di un "modello bucolico" della proto-industrializzazione. Già in quella fase le città avevano affermato un proprio ruolo economico: erano infatti le élites urbane a dirigere e finanziarie le industrie rurali; mercati, servizi di trasporto e manodopera specializzata si trovavano in città e così via¹³.

Successivamente, fu il rovescio della medaglia dell'agglomerazione – la congestione e il connesso incremento del prezzo dei suoli urbani – a produrre un certo movimento centrifugo, sia pure a breve raggio, delle localizzazioni industriali, accentuato qua e là dall'istituzione del dazio di consumo.

Le città rivestirono molte funzioni all'interno delle varie regioni industriali: organizzarono la divisione del lavoro fra regione e regione, smistarono i beni e la manodopera, gestirono lo scambio delle informazioni e del denaro.

La "rivoluzione industriale" cambiò dunque il volto del Vecchio Continente. Grazie ad essa, l'Europa si trasformò in mezzo secolo più profondamente di quanto fosse avvenuto nei cinque secoli precedenti. Non tutte le regioni europee si svilupparono però allo stesso modo, poiché l'industrializzazione operò una selezione spaziale, producendo talora squilibri drammatici fra una regione e l'altra.

Le domande che sorgono intorno al grande evento storico rappresentato dalla "rivoluzione industriale" sono molteplici, compresa quella che si chiede se fu vera frattura oppure evoluzione non priva di sostanziali continuità¹⁴. Quel che interessa in questa sede è stabilire piuttosto quali modificazioni il nuovo sistema economico

¹² W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino, 1967 (ediz. orig. 1902), pp. 670-671.

¹³ G. MORBELLI, *Città e piani d'Europa...*, cit., pp. 22-23. Tra gli studiosi menzionati compaiono E.M. HOOVER (*Spatial price discrimination*, in: "Review of Economic Studies", n. 4, 1937) e W. ISARD, *Location and Space Economy*, MIT Press, Cambridge Mass., 1956). Fra i pionieri dello studio delle economie di localizzazione vengono citati Alfred Marshall (*Principles of Economics*, Mac William, London, 1890) e Alfred Weber (*Alfred Weber's Theory of the Location of Industries*, University of Chicago Press, Chicago, 1929).

¹⁴ Per un'ampia ricognizione delle interpretazioni "classiche" elaborate in tema di "rivoluzione industriale" e dei problemi ad esso connessi, cfr. V. CASTRONOVO, *La rivoluzione industriale*, cit., pp. 1-15.

abbia indotto nella trama urbana settecentesca, ovverosia come le città esistenti abbiano accolto le nuove unità produttive, quali cambiamenti abbiano a loro volta subito questi impianti e le zone dove sorgevano nelle diverse fasi dell'industrializzazione e, infine, quali ne siano state le conseguenze, di generazione in generazione, sulla città europea. Ovviamente sono quesiti cui, sempre in questa sede, è sufficiente dare una risposta sintetica che ci introduca nella situazione italiana alle soglie del XX secolo. E siccome il dato di partenza sostanzialmente condiviso da tutti gli studiosi della Rivoluzione industriale, di certo l'unico su cui è possibile trovare un accordo pressoché unanime, è che tale processo prese avvio in Inghilterra e che fu da quel che ivi accadde che si acquisì per la prima volta consapevolezza del fenomeno, concentriamo qualche riflessione su questa nazione.

Anzitutto, occorre fare un minimo di chiarezza sui termini impiegati, a partire dal concetto stesso di "rivoluzione industriale". A tale scopo conviene affidarsi alle parole di David S. Landes:

quando parliamo di rivoluzione intendiamo una trasformazione nell'organizzazione, oltre che dei mezzi di produzione; intendiamo, in particolare, la concentrazione di schiere numerose di operai in uno stesso luogo, per compiersi il loro lavoro sotto la sorveglianza e secondo una certa disciplina: intendiamo, in una parola, quello che si è soliti chiamare il sistema di fabbrica¹⁵.

Naturalmente, la rivoluzione industriale non esordì in Inghilterra per una casuale circostanza storica. Fu piuttosto lo sbocco di una serie di eventi di carattere politico, economico e sociale, a cui vanno affiancate condizioni "predisponenti" o agevolanti di tipo geografico (ricchezza di corsi d'acqua, materie prime, ecc.), che ad un certo punto si coagularono a produrre quel grandioso fenomeno, grazie a quel fattore di accensione che fu la tecnologia. La maggior parte degli studiosi, inoltre, concorda nell'affermare che la Rivoluzione industriale inglese fu innescata dall'applicazione al processo produttivo della moltitudine di invenzioni e di metodi nuovi emersi e diffusisi nella seconda metà del diciottesimo secolo, e che essa si dispiegò fra il 1780 e il 1810 circa, cioè durante il regno di Giorgio III.

Thomas S. Ashton ne ha, a suo tempo, collocato la conclusione attorno al 1830, quando se ne sarebbero riuniti tutti gli elementi costitutivi: innovazioni tecniche fondamentali nell'industria tessile, nella metallurgia e nella chimica; investimenti massicci nell'industria; concentrazione della manodopera; formazione di una coscienza di classe negli imprenditori e negli operai¹⁶.

Da non dimenticare sono poi le condizioni culturali, oggi si direbbe antropologico-culturali, già rilevate negli anni Trenta del XVIII secolo da Voltaire e nuovamente sottolineate a metà del secolo successivo da Alexis de Tocqueville¹⁷. Entrambi, pur a distanza di oltre un secolo, coglievano il fattore decisivo per lo sviluppo del commercio e dell'industria: la libertà individuale, promossa sotto ogni profilo. In ambito religioso Locke aveva fatto scuola, e la tolleranza permetteva ai commercianti dissidenti di accumulare fortune, anche perché le capacità specifiche del commercio e dell'industria erano sicuramente incrementate dal flusso continuo di profughi protestanti provenienti da regioni che avevano una grande tradizione

¹⁵ D.S. LANDES, *Prometeo liberato*, Einaudi, Torino, 1978 (1ª ediz. inglese 1969), pp. 151-152.

¹⁶ Cfr. T.S. ASHTON, *La rivoluzione industriale*, Laterza, Roma-Bari, 1991 (1ª ediz. inglese 1948).

¹⁷ Si vedano, rispettivamente, F.M.A. VOLTAIRE, *Lettere filosofiche*, Mondadori, Milano, 1996 (ediz. orig. 1734) e A. DE TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano, 1993 (ediz. orig. 1856).

in tal senso, come i Paesi Bassi. L'iniziativa privata era incoraggiata e in tutto il territorio britannico non esistevano barriere doganali¹⁸.

Come ha fatto notare Eric J. Hobsbawm, a tutto questo si deve aggiungere che il modello britannico dello sviluppo industriale fu marcatamente nazionalistico: funzione eminente dello Stato era proteggere e potenziare i mercati e i profitti industriali oltremare; protezionismo e sistematica espansione economica dettata da scopi bellicistici e colonialistici favorirono il capitalismo britannico fino al suo successo definitivo, tenendo a bada gli altri concorrenti europei¹⁹.

Com'è oramai acquisito dalla storiografia, la tecnologia ha svolto un ruolo significativo nell'organizzazione della città industriale e, anzitutto, nella distribuzione degli insediamenti urbani sul territorio di ogni singola nazione. Riferendoci ancora, per il momento, all'Inghilterra, prototipo dei Paesi investiti dal processo di industrializzazione, si deve ad esempio tener in gran conto l'impatto sull'assetto territoriale urbano avuto dall'utilizzazione della macchina a vapore per i trasporti. Scrive a tale proposito Peter Hall:

Sembra che le prime delle nuove invenzioni nei settori tessile e siderurgico, sviluppate in Inghilterra tra il 1700 e il 1780, abbiano avuto l'effetto di disperdere le industrie al di fuori delle città e in aperta campagna. Alla fine di questo periodo [...] i tipici paesaggi industriali [...] consistevano essenzialmente di un pullulare di piccole borgate industriali su di un territorio fondamentalmente ancora rurale [...]. Ma fu il carbone a modificare la situazione. Non appena esso divenne la principale materia prima dell'industria [...] la fece concentrare proprio dove esso era disponibile: prima sugli stessi giacimenti, in seguito vicino al trasporto di massa.

Poiché la Gran Bretagna si industrializzò prima di qualsiasi altra nazione, furono imposti particolari vincoli al suo modello di localizzazione industriale: le prime macchine consumavano grandi quantità di carbone poiché erano inefficienti, e il carbone era assai costoso da trasportare perché non c'erano ferrovie, ma solo canali. Dopo il 1830 circa (la prima ferrovia con trazione a vapore da Stockton a Darlington giunse nel 1825) ambedue queste condizioni mutarono e l'industria fu più libera nelle sue scelte di localizzazione. Ma a quell'epoca il suo modello distributivo era oramai fissato²⁰.

La lentezza con la quale cominciò a svilupparsi il sistema ferroviario nei primi decenni dell'Ottocento non provocò sul momento alcun mutamento sensibile nella distribuzione territoriale della popolazione, ma nel 1840 la rete del Regno Unito si estendeva già per 800 miglia e cresceva ad un ritmo tanto rapido che nel 1850 il loro numero era già salito a 6.600.

¹⁸ Utile sintesi della situazione culturale (intendendo tale espressione sia nel senso dei valori umanistici sia dei saperi scientifici e tecnologici) si trova nel seguente brano del classico volume di GEORGE M. TREVELYAN, *Storia d'Inghilterra*, Garzanti, Milano, 1965 (ediz. orig. 1942), p. 448: "Nella patria di Newton la scienza era onorata e sfruttata dai commercianti più intraprendenti e dai loro protettori aristocratici, con la prospettiva di cogliere l'occasione per sviluppare le proprie operazioni nel campo minerario o manifatturiero; si erano accumulati capitali come non era mai avvenuto prima d'allora nella storia mondiale, e i capitalisti inglesi, abituati a investirli nel commercio su vasta scala, li avrebbero con altrettanta tempestività collocati in imprese industriali di pari portata, se mai invenzioni nuove avessero offerto al capitale nuove prospettive d'impiego; i mercati di sbocco delle merci inglesi, già esistenti in America, in Europa e in Oriente, poterono essere sviluppati all'infinito dai nostri commercianti, così da assorbire ogni ulteriore aumento della produzione di beni creati dall'attività industriale all'interno del paese. Per tutte queste ragioni, l'Inghilterra di quell'epoca era la culla predestinata della rivoluzione industriale".

¹⁹ Cfr. E.J. HOBSBAWM, *Le origini della rivoluzione industriale britannica*, in "Studi storici", a. II, n. 3-4, luglio-dicembre 1961, pp. 496-516.

²⁰ P. HALL, *Urban and Regional Planning*, Pelikan Books, Harmondsworth, 1980 (1ª ediz. 1975), pp. 21-22 (traduzione nostra). Sul ruolo svolto nel processo di modernizzazione dell'Italia nell'Ottocento e nel Novecento dalle reti infrastrutturali finalizzate al trasporto di uomini e merci, cfr. S. MAGGI, *Politica ed economia dei trasporti. Secoli XIX-XX. Una storia della modernizzazione italiana*, Il Mulino, Bologna, 2001.

L'industria inglese cominciò ad avere in tal modo, anche per via dell'espulsione di popolazione dalle campagne conseguente agli *Enclosure Acts* e alla maggior produttività agricola, il suo polo di riferimento: la città. In Inghilterra si sperimentò così per la prima volta un fenomeno destinato nei decenni successivi a riprodursi in altri contesti nazionali, sia pur con variazioni spesso significative tanto sotto il profilo del ruolo svolto dai diversi attori politico-sociali coinvolti (a partire dalle istituzioni statali) quanto sotto il profilo delle condizioni ambientali e delle tipologie merceologiche e produttive. Come ha rilevato Morbelli, "la spinta all'inurbamento era duplice: in campagna – culla della proto-industrializzazione – i lavoratori erano in eccesso e in città le industrie li pagavano meglio"²¹.

Il primo censimento, effettuato nel 1801, consentì di rendersi conto delle dimensioni raggiunte dal fenomeno dell'urbanizzazione. La popolazione, che nella prima metà del XVIII secolo era oscillata attorno ai 6 milioni di unità, sfiorava adesso i 9 milioni. Londra aveva 865.000 abitanti; Edimburgo ne contava 85.000, Liverpool 82.000, Manchester e Glasgow 77.000, Birmingham 70.000. Si calcola che a quell'epoca la popolazione urbana fosse pari a un terzo del totale. Cinquant'anni dopo, nel 1851, la popolazione era raddoppiata e, grazie alla spinta alla concentrazione offerta dal mezzo ferroviario, quella urbana era giunta alla metà del totale. Londra accoglieva circa 2.300.000 abitanti; la "conurbazione" (*conurbation*) Manchester-Salford toccava i 390.000 abitanti circa, Liverpool 376.000, Glasgow 329.000, Birmingham 232.000 e Leeds 172.000. L'apogeo del processo di urbanizzazione britannico fu raggiunto nel 1911, quando la popolazione urbana arrivò a superare di poco l'80 per cento del totale, livello che rimase più o meno costante anche nei decenni seguenti²².

Il ritmo dell'industrializzazione e della conseguente urbanizzazione fu più lento nel resto d'Europa. In Francia, ancora a metà dell'Ottocento, tre quarti della popolazione vivevano in centri inferiori a 2.000 abitanti o in contesti rurali. Solo cinque città superavano i 100.000 abitanti: Parigi, Marsiglia, Bordeaux e Rouen. Il vero e proprio "decollo" industriale, con conseguente incremento e accelerazione del fenomeno di urbanizzazione, si registrò a partire dall'ultimo trentennio del XIX secolo²³.

Anche in Germania i correlati processi di sviluppo industriale e di crescita urbana ebbero il definitivo avvio nell'ultimo quarto del secolo, all'indomani della formazione dell'Impero guglielmino. Ancora più che in Inghilterra e in Francia, la popolazione tese a concentrarsi nei grandi centri, soprattutto a Berlino. Nel 1819 un abitante su sei delle 25 maggiori città era berlinese, nel 1890 la proporzione era già diventata di uno su quattro. Il processo di urbanizzazione giunse a compimento essenzialmente fra il 1871 e il 1910, facendo raddoppiare la quota degli abitanti delle città rispetto al totale²⁴.

²¹ G. MORBELLI, *Città e piani d'Europa...*, cit., p. 30.

²² Per i dati sull'urbanizzazione nell'Inghilterra dal 1801 al 1911, cfr. G. MORBELLI, *op. cit.*, pp. 30-31.

²³ Cfr. C. FOHLEN, *La rivoluzione industriale in Francia*, in: "Studi storici", a. II, n. 3-4, luglio-dicembre 1961, pp. 517-547. Dello stesso autore, si veda anche *Che cos'è la rivoluzione industriale*, Feltrinelli, Milano, 1976 (1ª ediz. francese 1971). Per la nozione di "decollo" industriale ci richiamiamo all'ormai classico lavoro di W.W. ROSTOW, *The Stages of Economic Growth. A non-communist manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960, trad. it. Einaudi, Torino, 1962. Dello stesso autore si veda anche *Politics and the Stages of Growth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

²⁴ Cfr. D.S. LANDES, *Prometeo liberato*, cit., pp. 284 e ss.; G. MORBELLI, *op. cit.*, pp. 32-34. Per uno sguardo generale alle vicende politiche, sociali ed economiche della Germania guglielmina, cfr. M. STÜRMER, *L'impero inquieto. La Germania dal 1866 al 1918*, il Mulino, Bologna, 1993 (1ª ediz. tedesca 1983).

Sempre nel corso del XIX secolo, in Spagna la popolazione aumentò del 62%, mentre la popolazione residente nei Comuni con più di 10.000 abitanti aumentò solo del 22 per cento. L'urbanizzazione mostrò aspetti contrastanti: il numero degli abitanti delle città sopra i 100.000 abitanti crebbe circa sei volte, mentre assai meno impetuosa fu la crescita delle città maggiori, ossia Madrid, Barcellona, Valencia, Siviglia e Malaga (un aumento di circa il 140%). Nel complesso, la Spagna restò comunque una nazione prevalentemente rurale: nel 1820 la popolazione compresa in Comuni inferiori ai 10.000 abitanti era pari all'86% del totale, nel 1881 al 70 per cento. Parallelamente, la popolazione delle cinque città maggiori passò dalla quota dell'1,4% nel 1820 a quella del 6,8% del 1887.

Discorso simile può essere fatto per l'Austria (grosso modo nei suoi confini attuali, quindi non considerando il resto del territorio imperiale), anch'essa caratterizzata da un decollo industriale piuttosto ritardato rispetto alle esperienze inglese e francese. Mentre la sua popolazione aumentò dell'88%, quella dei Comuni con più di 10.000 abitanti crebbe circa sei volte. La popolazione delle città sopra i 100.000 abitanti quadruplicò. Fra queste ultime città, Vienna crebbe impetuosamente, anche grazie al continuo allargamento dei confini comunali: passò infatti da 232.000 a 1.342.000 abitanti, pari ad un incremento del 478%. La crescita demografica delle altre grandi città fu invece pari solo al 169%. Tenuto conto che il 95,6% della popolazione era compresa in Comuni al di sotto dei 10.000 abitanti, l'Austria era nel 1800 molto più rurale della Spagna, e lo era ancora nel 1880 (87%). A quell'epoca Vienna era circa il doppio di Madrid.

Anche nei Paesi Bassi permasero a lungo i caratteri rurali, dato che l'accelerazione nel processo di concentrazione urbana si ebbe solo nell'ultimo trentennio circa dell'Ottocento. La provincia più urbanizzata era l'Olanda, dove la popolazione dei centri superiori ai 10.000 abitanti era pari al 29,5% nel 1795 e al 33,6% nel 1889. La popolazione dei centri superiori ai 100.000 abitanti era dell'11,5%, e poi scese addirittura al 7,3% nel 1849 per un nuovo, decisivo incremento che portò tale popolazione a sfiorare il 17% sul totale nel 1889 (esattamente il 16,8%)²⁵.

Data la sua capacità di riassumere perfettamente i termini essenziali dell'imponente e complesso fenomeno della grande urbanizzazione nell'Europa tra Otto e Novecento, ci affidiamo a questa lunga citazione da un saggio di Ernesto Galli della Loggia:

Dal 1870-'80 al 1910 la popolazione delle aree al centro dello sviluppo capitalistico, vale a dire l'Europa occidentale e il Nord-America, aumentò da 228 milioni circa a 340 milioni: si tratta di un incremento senza dubbio sbalorditivo, dell'ordine a un dipresso del 50% in 40 anni. [...] Ma se come ho detto la popolazione nordamericana aumentò del 100%, quella europea occidentale, tenuto conto dei livelli assai maggiori di partenza, non fu granché da meno, passando da 175 a 245 milioni di abitanti nel quarantennio considerato, con un incremento pari cioè al 40%. Ora, tale incremento se è paragonabile a quello avutosi nel mezzo secolo precedente (tra il 1820-'30 ed il 1870-'80, esso era stato del 35% circa) non lo è assolutamente a quello dei decenni successivi, dal

²⁵ Per i dati statistici di questi ultimi Paesi menzionati, cfr. i dati forniti da A.F. WEBER, *The Growth of Cities...*, cit., e rielaborati da Morbelli (vedi *supra*, nota 2). In particolare, per i dati su Vienna, cfr. G. MORBELLI, *Città e piani d'Europa*, cit., pp. 250-289. Cfr. anche A. J. MAY, *La monarchia asburgica 1867-1914*, il Mulino, Bologna, 1991 (1^a ediz. inglese 1965) e J. W. MASON, *Il tramonto dell'impero asburgico*, il Mulino, Bologna, 2000 (1^a ediz. 1985). Sulla Spagna, e più in particolare sulla urbanizzazione e sulle trasformazioni urbanistiche che si sviluppano a Madrid (messe a confronto con quelle di Roma) tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi anni del Novecento, si veda A. ALVAREZ MORA, *Centro e periferia nella formazione della città moderna: Roma e Madrid a confronto*, in "Storia urbana", n. 92, 2000, pp. 143-167.

momento che dal 1910 al 1940 la stessa popolazione dell'Europa occidentale crebbe appena del 13%, mentre quella nordamericana crebbe del 49%. In conclusione, gli anni dal 1870 al 1910 rappresentano il periodo massimo di incremento demografico che si sia fino ad oggi registrato nella storia dell'età capitalistica nelle zone della terra abitate dalla razza bianca.

Contemporaneamente, si verificarono in questo quarantennio altre due trasformazioni fondamentali: la popolazione del mondo capitalistico divenne più vecchia, o per meglio dire meno giovane, e divenne una popolazione con un tasso di urbanizzazione che faceva segnare un ritmo d'incremento demografico travolgente: *per la prima volta nella storia mondiale si ebbe il fenomeno – dalle conseguenze per noi oggi neppure forse bene immaginabili – di interi paesi la cui maggioranza della popolazione cominciava a vivere in centri urbani dalle dimensioni sempre più vaste*²⁶.

Se i tassi di urbanizzazione europea relativi al XIX secolo segnalano la crescita esponenziale del fenomeno, quelli relativi ai primi trent'anni del secolo successivo sono senz'altro impressionanti, specie se visti nell'ottica della transizione tra Otto e Novecento, cioè nell'ottica del lungo periodo (per non parlare dei dati provenienti dagli Stati Uniti):

tra il 1851 ed il 1931 la popolazione urbana della Francia raddoppiò, arrivando al 51,2%, mentre tra il 1901 ed il 1936 il numero dei centri urbani con più di 5.000 ab. crebbe del 33%; aspetti ancora più maestosi il fenomeno ebbe in Gran Bretagna: qui, se popolazione rurale e popolazione urbana alla metà dell'Ottocento ancora si equivalevano, nel 1911 la popolazione urbana comprendeva il 75% della popolazione; in Germania, negli Stati Uniti, la stessa cosa: basti dire che nella prima i centri urbani con popolazione superiore a 100.000 ab. nel 1870 ospitavano il 5% appena della popolazione, nel 1910 il 21%, nel 1933 il 30%; nei secondi, la popolazione urbana, che nel 1890 era ancora il 35% del totale, trent'anni dopo, nel 1920, era già il 51,2% e nel 1960 il 70%²⁷.

2. In Italia

L'Italia conobbe un modello di sviluppo industriale dotato di caratteristiche del tutto peculiari. Tagliata fuori per secoli – almeno dall'inizio del XVII secolo – dai grandi mercati, l'industria italiana (che si rivolgeva soprattutto ai consumi interni) aveva visto localizzarsi le proprie unità produttive a metà strada tra le vallate alpine, dove si trovavano le fonti d'energia rappresentate dai salti d'acqua e dal legname, e le pianure che ospitavano le grandi città, luogo naturale di sbocco dei suoi prodotti. Le prime fabbriche, soprattutto le ferriere e le manifatture tessili, si erano dunque localizzate ai piedi della corona alpina della Valle Padana e segnatamente in Val d'Aosta, in Valsesia, nella Valle d'Olona, in Val Trompia, nell'Alta Brianza e a Valdagno; nell'Italia centrale in Val d'Arno e Val di Nera e nel Mezzogiorno in alcune valli della Campania, come ad esempio la valle del Sarno.

Alla vigilia dell'unificazione, si potevano considerare come Stati moderatamente industrializzati:

1) il Regno di Sardegna, nel quale erano presenti attività siderurgiche (Val d'Aosta), tessili (Biellese), metalmeccaniche (Torino e Genova) e cantieristiche (La Spezia);

2) il Lombardo-Veneto con le sue attività tessili (nel Lariano e nel Vicentino), meccaniche (Milano e Brescia) e cantieristiche (Venezia) ma soprattutto con un grande centro commerciale quale era Milano e una fitta rete bancaria;

²⁶ E. GALLI DELLA LOGGIA, *Verso gli anni Trenta: qualità e misure di una transizione*, in: "Belfagor", a. XXIX, n. 5, 30 settembre 1974, pp. 491-492. I corsivi sono nostri.

²⁷ Ivi, p. 493.

3) infine la Toscana con le sue attività metallurgiche (zona dell'Elba e S. Giovanni Valdarno)²⁸.

Come osservato da Carlo Carozzi e Alberto Mioni nel loro pionieristico studio sulle origini e lo sviluppo dell'assetto territoriale e urbano dell'Italia post-unitaria,

i caratteri essenziali dello sviluppo industriale nel primo cinquantennio sono stati tre: la tendenza irreversibile alla concentrazione delle iniziative e degli investimenti in aree ristrette dell'Italia settentrionale, delimitate dal "triangolo" Milano-Torino-Genova, con un progressivo accentuarsi delle disparità strutturali tra Nord e Mezzogiorno e tra aree sviluppate ed aree depresse; la polarizzazione delle localizzazioni in bacini o fasce industriali appoggiate alle maggiori linee di trasporto ed ai porti principali, fatto che ha reso lo sviluppo delle città sempre più indipendente dai vecchi legami funzionali che ancora permanevano con i comprensori agricoli; e l'introduzione di una "nuova dimensione" negli insediamenti e nel paesaggio, con la creazione di un diverso campo di gravitazione degli interessi localizzativi e dei flussi di traffico nelle città e nel territorio²⁹.

Il sospirato "decollo" (*take off*), con la formazione di una prima struttura industriale di base, doveva finalmente verificarsi tra il 1881 e il 1887. Si alternarono poi crisi e riprese di vario effetto e durata, mentre una struttura industriale decisamente capitalistica si rafforzò solo a cavallo del secolo, durante il periodo giolittiano.

Nel 1887 anche l'Italia affrontò una riforma doganale, non dissimile da quella che aveva interessato, diversi anni prima, la Germania. Fu l'avvio di una politica protezionistica che, in poco tempo, condusse non solo al rafforzamento della nascente struttura industriale, ma anche al rovesciamento dello schema di distribuzione del potere economico-politico predominante al momento della costituzione dello Stato unitario.

Infatti, detenendo un potere economico di gran lunga superiore a quello di ogni altro gruppo sociale, l'aristocrazia terriera della penisola era riuscita fino ad allora a condizionare la politica di uno Stato che pure era nato per la pressione di una nascente borghesia non priva di cultura e sensibilità economiche "europee". Negli ultimi anni dell'800, questo potere di condizionamento cominciò a declinare, o quantomeno a subire una crescente concorrenza da parte di una nuova classe imprenditoriale che traeva i suoi capitali dalla modernizzazione dell'agricoltura padana, dallo sviluppo dell'industria tessile (cotone e seta), nonché dalla formazione di una importante industria siderurgica e meccanica.

Le nuove tariffe doganali, benché rivolte a sostenere un'agricoltura altrimenti incapace di far fronte alla concorrenza dei prodotti extraeuropei, segnarono in realtà l'avvio di una nuova politica, nella quale, abbandonando gli schemi fino allora vigenti di un liberalismo assoluto, lo Stato entrava da protagonista nel governo dell'economia nazionale, operando di fatto, attraverso una politica protezionistica ed un crescente ammontare di commesse pubbliche (ferrovie, navi, armamenti) a sostegno del settore industriale.

Alla fine del secolo, la crisi delle antiche strutture agrarie e i processi di riconversione aziendale e produttiva in atto ebbero effetti pesanti sulle popolazioni rurali. Per il decennio 1880-90 si calcola in una media annua di 280.000 persone

²⁸ Cfr. C. CAROZZI, A. MIONI, *L'Italia in formazione Ricerche e saggi sullo sviluppo urbanistico del territorio nazionale*, De Donato, Bari, 1980, pp. 142-148.

²⁹ Ivi, pp. 154-155.

l'emigrazione dalle regioni meridionali verso le Americhe, e di circa la metà quella originata dal Nord³⁰. Quelli furono anche gli anni in cui si consolidarono due categorie economico-geografiche, il Mezzogiorno e il "triangolo industriale", quali poli estremi del modello di sviluppo dualistico dell'Italia³¹.

Nel nuovo ciclo economico che, a partire dal 1896, caratterizzò la scena mondiale, l'Italia di fatto figurò, anche se in misura di gran lunga inferiore alla Germania, agli Stati Uniti e all'Inghilterra, nel novero dei paesi industriali e, quindi, delle potenze militari. Questo periodo, storiograficamente denominato "età giolittiana", si contraddistinse per essere un periodo relativamente lungo di espansione economica e di contemporanea crescita del peso politico del movimento operaio organizzato dal partito socialista³². Non mancarono perciò in questo periodo tensioni sociali e politiche³³.

È in questi anni, compresi grosso modo fra il 1901 e il 1914 (e corrispondenti anche alla cosiddetta "belle époque" che illude la società europea prima della grande catastrofe bellica³⁴), che gli storici collocano la prima "rivoluzione industriale" italiana. Il reddito nazionale crebbe del 50%, gli investimenti triplicarono, la produzione di manufatti industriali raddoppiò. Secondo i dati elaborati da Alexander Gerschenkron l'indice della produzione industriale italiana salì negli anni 1896-1908 al 6,7% rispetto allo 0,3% del periodo 1888-1896³⁵. L'andamento della crescita non fu comunque lineare, tant'è vero che l'indice della produzione industriale scese poi al 2,4% nel periodo successivo (1908-1913). La flessione fu causata dalla crisi del 1907; del resto, anche prima del 1888 il solito indice era cresciuto del 4,6%³⁶.

Dal 1895 al 1906 il valore del prodotto nazionale lordo triplicò; dal 1900 al 1907 il consumo di carbone raddoppiò, così come raddoppiò il valore dei depositi bancari³⁷. Nel 1901, per la prima volta, le casse dello Stato registrarono un sostanzioso attivo: ciò portò alla eliminazione del corso forzoso della lira e alla diminuzione

³⁰ Cfr. V. CASTRONOVO, *La storia economica*, in: *Storia d'Italia*, vol. IV (*Dall'Unità a oggi*), tomo I, Einaudi, Torino, 1975, pp. 111. Si veda anche E. RAGIONIERI, *La storia politica e sociale*, ivi, vol. IV (*Dall'Unità a oggi*), tomo III, Einaudi, Torino, 1976, in particolare pp. 1830 e ss.

³¹ Cfr. L. CAFAGNA, *Dualismo e sviluppo nella storia d'Italia*, Marsilio, Venezia, 1989. Per un diverso approccio e conclusione parzialmente diverse, si vedano anche: R. S. ECKKAUS, *Il divario Nord-Sud nei primi decenni dell'Unità*, e R. ZANGHERI, *Dualismo economico e formazione dell'Italia moderna*, in *La formazione dell'Italia industriale. Discussioni e ricerche*, a cura di A. CARACCILO, Laterza, Roma-Bari, 1977⁷, pp. 207-227, pp. 265-275.

³² Per una sintesi del periodo in questione, cfr. E. GENTILE, *L'Italia giolittiana. 1899-1914*, Bologna, il Mulino, 1990.

³³ Cfr. G. PROCACCI, *La lotta di classe in Italia agli inizi del secolo XX*, Editori Riuniti, Roma, 1970.

³⁴ Cfr. E.J. HOBSBAWM, *L'età degli imperi. 1875-1914*, Mondadori, Milano, 1996 (1^a ediz. 1987).

³⁵ A. GERSCHENKRON, *Osservazioni sul saggio di sviluppo industriale dell'Italia: 1881-1913*, in: ID., *Il problema storico dell'arretratezza economica* (1962), trad. it. di C. e A. Ginzburg, Einaudi, Torino, 1974³, p. 75, Tab. 3.

³⁶ *Ibidem*. Dai dati raccolti, Gerschenkron propone la seguente suddivisione in quattro fasi del periodo di sviluppo del capitalismo industriale italiano (1881-1913): sviluppo moderato (1881-1888); ristagno (1888-1896); sviluppo molto rapido (1896-1908); riduzione del saggio di sviluppo (1908-1913). Per una lettura diversa dello sviluppo industriale italiano e la proposta di un modello alternativo, cfr. la nota controversia con lo storico siciliano Rosario Romeo, in: A. GERSCHENKRON, R. ROMEO, *Consensi, dissensi, ipotesi in un dibattito*, in: *La formazione dell'Italia industriale*, a cura di A. Caracciolo, cit., pp. 47-73 (si tratta del testo del dibattito svoltosi tra i due storici presso la Svimez a Roma il 15 luglio 1960). Per un'analisi critica comparata e un giudizio dei "modelli" interpretativi proposti dai due storici e da Gramsci per la spiegazione delle modalità di sviluppo dell'Italia unitaria, divisa tra Nord e Sud, tra città e campagna, tra industria e agricoltura, cfr. anche le considerazioni svolte da Dario Tosi, *Forme iniziali di sviluppo e lungo periodo: la formazione di un'economia dualistica*, in: *La formazione dell'Italia industriale*, in Ivi, pp. 229-264.

³⁷ Per una descrizione generale della situazione dell'economia italiana del periodo giolittiano nella sua "fase espansiva", si veda V. CASTRONOVO, *La storia economica*, cit., pp. 130-168.

dell'interesse sui titoli di Stato. Ne conseguì un ampliamento della spesa pubblica: tra il 1901 e il 1908 il bilancio della pubblica istruzione fu portato da 49 a 85 milioni, mentre quello dei lavori pubblici da 79 a 117 milioni³⁸. Si ebbero così un incremento delle opere pubbliche, un appoggio consistente allo sviluppo industriale e politiche sociali di tutela del lavoro e di integrazione delle masse popolari nello Stato, culminate nell'adozione del suffragio universale maschile (1912).

Si sarebbe dunque portati a dire che il processo di industrializzazione innesco quasi come conseguenza naturale un aumento del tasso di urbanizzazione. Se per alcuni casi esteri, Inghilterra in testa, l'affermazione di un simile nesso causale è indiscutibile, per l'Italia occorre fare alcune precisazioni che scaturiscono anche da un'osservazione di Antonio Gramsci circa la non idoneità, per le città italiane, dell'associazione fra il concetto di "urbano" e quello di "industriale"³⁹. Nella nostra penisola sono infatti storicamente esistiti esempi importanti di concentrazioni di popolazione che sono l'espressione diretta di uno stadio economico pre-industriale (Napoli è stata città popolosissima, tra le maggiori nell'intero continente europeo, per molti secoli proprio fino alla vigilia del "decollo"), mentre alcune delle maggiori città italiane debbono in massima parte il loro sviluppo alle funzioni amministrative e burocratiche, piuttosto che a quella industriale (paradigmatico il caso di Roma)⁴⁰.

Come asserito da alcuni studiosi⁴¹, è possibile sostenere che la forte accelerazione nella crescita fisica e demografica delle città non sia stata in Italia effetto diretto del processo di industrializzazione. È possibile nella misura in cui l'intento di una simile affermazione sia sottolineare come le grandi migrazioni interne siano state nel nostro Paese più una spinta fuori dall'agricoltura che non una conseguenza del richiamo dell'industria. Cosicché, laddove quest'ultima aveva solide tradizioni ed un consistente avvio si è assistito a forti caratterizzazioni in senso industriale dell'evoluzione urbana, mentre altrove si sono avuti i ben noti fenomeni di terziarizzazione patologica e di cristallizzazione delle tradizionali funzioni urbane (burocratiche, di rappresentanza, commerciali, d'intermediazione politico-culturale). Peraltro, la connotazione particolare che le città hanno storicamente assunto in certe regioni del Sud (grossi agglomerati agricolo-burocratici), essendo poco in sintonia con le esigenze della funzione industriale, hanno fatto sì che quando questa è decollata abbia ricercato spazi di espansione esterni agli esistenti insediamenti umani⁴².

Nel complesso, però, l'urbanesimo fu anche in Italia il portato del ridimensionamento della campagna, sia per l'eccedenza demografica che questa aveva accumulato nel tempo, sia perché il consumo di prodotti della terra cominciò ad espandersi a ritmo dimezzato rispetto a quello dei redditi e delle produttività extra-agricole. Questi processi, però, si manifestarono in misura meno rapida e

³⁸ Questi ultimi dati sono in G. GIOLITTI, *Memorie della mia vita*, Garzanti, Milano, 1982 (1ª edizione 1922), p. 169. Cfr. anche V. CASTRONOVO, *op. cit.*, pp. 130 ss.

³⁹ Cfr. A. GRAMSCI, *Il rapporto città-campagna nel Risorgimento nazionale e nella struttura nazionale*, in: *Opere*, Vol. IV (*Il Risorgimento*), Einaudi, Torino, 1949, pp. 95-104.

⁴⁰ Su questo punto, cfr. C. CAROZZI, *Il processo di urbanizzazione*, in: *Urbanizzazione e modernizzazione. Una prospettiva storica*, a cura di G. Germani, il Mulino, Bologna, 1975, pp. 326 ss.

⁴¹ Si veda, ad esempio, quanto sostenuto dall'economista A. CALOIA, *Meccanismi economici della crescita urbana: parametri significativi e ipotesi interpretative*, in: *Sulla crescita urbana in Italia*, a cura di A. Mioni, Franco Angeli, Milano, 1976, pp. 111-144.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 114.

intensa che in altri paesi europei, e ciò lo si dovette probabilmente alla presenza di una fitta rete di città capitali, quelle degli Stati preunitari, già caratterizzate da una grande dimensione in confronto al territorio circostante. La struttura urbana della Penisola si presentava alla fine della sua prima rivoluzione industriale, e alla vigilia della prima guerra mondiale, con una fitta rete di centri di medie dimensioni situati nella Valle Padana – tra i quali spiccavano Milano (la più popolosa), Torino e Venezia con la propaggine ligure del porto di Genova – nella Valle dell’Arno dominata da Firenze, nel Golfo di Napoli e in una Sicilia caratterizzata dalla bipolarità di Palermo e Catania.

In ogni caso tra fine Ottocento ed inizio Novecento il fenomeno dell’urbanizzazione, che investì l’intera Europa e in misura ancor maggiore gli Stati Uniti, si presentò anche nella penisola italiana. La popolazione urbana, intendendosi qui quella residente in comuni di almeno 20.000 abitanti, costituiva nel 1861 il 19,6% della popolazione totale, ma nel 1881 rappresentava già il 23,7%. Il censimento del 1911 registrava una popolazione urbana del 31,3%. Si calcola che in questo periodo una percentuale compresa fra il 50 e il 60% dell’incremento della popolazione urbana fosse frutto della immigrazione dalla campagna⁴³. È importante anche osservare che nel corso dei primi cinquant’anni di unità cambiò la distribuzione geografica e il peso relativo dei centri maggiori: nel 1861 Napoli era, con circa 500.000 abitanti, la maggiore città italiana, mentre seguivano – nell’ordine – Milano, Genova, Palermo, Roma, Torino, Firenze, Venezia, Bologna. Nel 1911 tale ordine era, però, già sconvolto: Roma, Milano, Torino e Genova mostravano incrementi di gran lunga superiori, a testimoniare il peso che – nei processi di crescita – giocarono i ruoli di “città capitale” e di “centro industriale”. È in queste due fattispecie di città che si concentrò il fabbisogno abitativo, tanto più se si considera che la crescita derivò in grande misura dallo spopolamento di aree agricole interessate dalla modernizzazione indotta dal nuovo quadro capitalistico.

Nei primi anni del nuovo secolo diverse amministrazioni comunali realizzarono inchieste sulle condizioni abitative delle classi disagiate. La domanda di conoscenza “scientifica” del problema venne avanzata da un’opinione pubblica borghese “illuminata”, come si usava dire in quell’epoca. Tale opinione pubblica si esprimeva diffusamente attraverso la stampa quotidiana e periodica, oltre che attraverso una copiosa produzione di studi⁴⁴.

Si opponevano invece, di solito, anche se per ragioni diverse, inquilini e proprietari: si formarono leghe di inquilini e associazioni di proprietari. Entrambe attive soprattutto nelle grandi città, le prime manifestarono sfiducia nella possibilità di miglioramenti nelle condizioni abitative e di porre sotto controllo i prezzi dei fitti, mentre le seconde non nascosero ostilità in quanto timorose che l’individuazione degli alloggi malsani potesse danneggiare i titolari⁴⁵.

⁴³ Cfr. C. CAROZZI, A. MIONI, *L’Italia in formazione*, cit., pp. 39-41.

⁴⁴ Cfr. P. SOMMA, *Le inchieste municipali sulle abitazioni nel primo decennio del ‘900*, in: “Storia Urbana”, VI, n. 21, ottobre-dicembre 1982, pp. 181 e 184.

⁴⁵ Le prime associazioni di inquilini si costituirono tra il 1907 e il 1908 e mostrarono un’iniziale capacità di estensione geografica e sociale di particolare rilievo, dal momento che si costituirono a Napoli, Milano, Jesi, Terni, Prato, Cornigliano, Pozzuoli, Adria, Ferrara, Imola, Borgo Pancale. Tentativi, abortiti, di fondazione di leghe analoghe si ebbero anche a Roma, Bari, Foggia, Rimini, Lugo, Varese, Mezzano, Alessandria. Come ha osservato Ercole Sori, “si tratta di forme organizzative spesso effimere, legate ad una situazione di lotta ma, a differenza della Germania, ad esempio, a prevalente connotazione operaia” (E. SORI, *Aspetti sociopolitici della crescita urbana in Italia: urbanesimo, disagio sociale, fermenti culturali e lotte politiche intorno*

I socialisti sostennero di norma le inchieste nei casi in cui il comune era sotto la loro amministrazione, mentre si rivelarono molto più diffidenti quando collocati all'opposizione: spesso, le inchieste furono avviate dai partiti "democratici" e, a volte, addirittura da quelli "moderati"⁴⁶. A dimostrazione del prevalere, in ambito socialista, di un atteggiamento per così dire "mediano", teso alla ricerca di una sostenibile conciliazione tra interessi di classe e utilità collettiva, in modo tale da non opporsi frontalmente agli interessi proprietari ("borghesi"), seguendo quindi una linea di "riformismo illuminato"⁴⁷, c'è un articolo di Riccardo Bachi ospitato nel 1909 nelle pagine di "Critica Sociale"⁴⁸. Bachi, studioso di economia e questioni connesse all'amministrazione municipale, era molto chiaro circa la propria idea del rapporto tra mercato ed esigenze di tutela e perequazione sociale:

Se pure l'industria privata trova maggiore convenienza alla costruzione di abitazioni per le classi medie ed elevate, essa avvantaggia tuttavia anche le classi meno abbienti per l'indiretta ripercussione che la cresciuta offerta di abitazioni signorili ha via via sui mercati delle abitazioni "marginali" occupate dagli inquilini infimi⁴⁹.

Proprio sulla scia di un simile approccio, Bachi non esitava a bollare i primi moti sociali innescati dalla questione abitativa come manifestazioni dettate dalla "ignoranza delle leggi economiche" e incapaci di comprendere che il problema principale era l'incremento della produzione di case⁵⁰.

Com'è stato sottolineato (ci pare non senza un piccolo accento polemico), il fatto che un articolo come quello di Bachi fosse ospitato, peraltro senza repliche e seguito semmai, su altri numeri, da interventi sul medesimo tema procedenti su un'analoga linea teorica e politica⁵¹, testimonierebbe che anche in ambito socialista (riformista) "la fiducia nelle sorti progressive del capitalismo italiano è, dunque, salda e l'evoluzione dell'analisi della questione igienico-abitativa si compie, semmai, in direzione di una maggiore attenzione per i problemi "quantitativi" connessi alla disponibilità complessiva di case operaie e popolari"⁵². Ma

alla questione delle abitazioni tra '800 e '900, in: *Sulla crescita urbana in Italia*, a cura di A. Mioni, Franco Angeli, Milano, 1976, p. 175).

⁴⁶ Ivi, p. 186, nota 25: "A Milano, a Firenze e a Udine, infatti, l'inchiesta fu decisa da una giunta retta dai partiti democratici, a Treviso dai socialisti, a Venezia e a Firenze dai clerico moderati. A Verona e a Vicenza, infine, si verificò nel periodo intercorso tra la decisione e la pubblicazione dei risultati un capovolgimento della situazione politica con il passaggio da una giunta retta dai moderati ad una guidata dai partiti popolari".

⁴⁷ E. SORI, *Aspetti sociopolitici della crescita urbana in Italia...*, cit., pp. 175-176 ("Al di là delle discussioni astratte sul rapporto tra classi, alleanze sociali e politica abitativa, le lotte per la casa venivano probabilmente a turbare una partita che si andava giocando su due terreni istituzionali molto precisi: chi avrebbe gestito l'intervento pubblico nel settore abitativo; con quale rapporto d'uso 'proprietà o affitto' si andava a costruire questo patrimonio edilizio. Nel rapporto d'uso, in particolare, l'elaborazione socialista [...] sembra avere almeno un punto di ancoraggio solido: ciò che deve essere comunque evitato con una politica attiva dell'abitazione, persino in situazioni difficili come la Roma impiegatizia, è l'alterazione del rapporto numerico tra proprietari e "consumatori" di servizi abitativi").

⁴⁸ R. BACHI, *Leghe di inquilini*, in: "Critica Sociale", XIX, n. 21, 1° novembre 1909, pp. 325-329. Sulla vita e l'attività di Bachi (1875-1951), impegnato nell'anteguerra in incarichi presso istituzioni ministeriali (dalla direzione dell'Ufficio del lavoro a quella della biblioteca del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio), si veda la voce a lui dedicata da Franco Bonelli in: *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi, *DBI*), vol. V, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1963, pp. 48-53.

⁴⁹ R. BACHI *art. cit.*, p. 325.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. G. CASALINI, *Le case per gli impiegati*, in: "Critica Sociale", n. 23, 1909, pp. 360-362; CHANTECLER [MEUCCIO RUINI], *Per le case popolari*, ivi, n. 2, 1910, pp. 18-21.

⁵² E. SORI, *Aspetti sociopolitici della crescita urbana in Italia...*, cit., p. 171.

chiudiamo qui questa breve digressione, probabilmente utile per capire alcune coordinate – segnatamente in materia economica – di quella cultura politica socialista riformista che svolse sul tema un ruolo significativo nei primi due decenni del Novecento italiano⁵³. La mancata partecipazione al governo nazionale e quindi l'avvento del fascismo al potere interruppero un'esperienza proficua, specie a livello municipale, che avrebbe potuto e dovuto incidere maggiormente sulle dinamiche di modernizzazione sociale e infrastrutturale del Paese.

Fra il 1881 e il 1901 l'incremento medio della popolazione italiana era pari allo 0,73%, ma quello del comune di Milano raggiungeva addirittura il 2,75% all'anno. Alla fine di questo periodo, tra il 1909 e il 1913, il ritmo annuo di crescita della popolazione operaia di Milano passò da 18.000 a 29.000 unità. Erano, in primo luogo, gli abitanti delle montagne, più che mai emarginati dalla ristrutturazione della produzione e dei mercati indotta dal nuovo modello di sviluppo economico. Seguivano poi gli abitanti della collina.

Le massime variazioni di popolazione urbana, nell'Italia nord-occidentale, si registrarono nel decennio 1901-1911, nella fase di più rapida industrializzazione. Si pensi a Milano che raggiunse in quel periodo i 600.000 abitanti e Torino i 415.000. Società di mutuo soccorso, cooperative, Opere pie, operavano nel quadro di interventi filantropici sull'alloggio, ma la loro consistenza era minima. Il peso delle iniziative padronali era analogo, cioè circoscritto, in modo non dissimile da quanto accadeva nel resto d'Europa⁵⁴.

Nel 1903 il comune di Milano avviò un'indagine statistica sulle abitazioni popolari i cui risultati non mancano di impressionare l'opinione pubblica: il 96% delle abitazioni esterne ai bastioni erano di tipo popolare, 106.000 cittadini vivevano in 37.000 alloggi di una stanza, il 70% della popolazione abitava con una densità media di due persone per stanza. Questi risultati si affiancavano a quelli

⁵³ Sull'estensione e i limiti dell'influenza della scuola marginalista, e del più generale indirizzo liberista, nella cultura economica espressa dal gruppo di "Critica Sociale", cfr. A. CARDINI, *Giovanni Montemartini e la scuola marginalista*, in: *La cultura delle riforme tra Otto e Novecento*, a cura di M. DEGL'INNOCENTI, Lacaita, Manduria-Bari-Roma, 2003, pp. 211-230. Cardini sottolinea le "comuni ascendenze" e il "comune denominatore ricardiano" tra socialisti (di "Critica Sociale") e liberisti (essenzialmente il gruppo di economisti radunatosi attorno al "Giornale degli economisti"), comuni radici teoriche che spiegherebbero la vicinanza e, talvolta, persino la condivisione di tematiche e battaglie politiche condotte nei confronti della politica economica e finanziaria dei vari governi italiani succedutisi negli anni compresi tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento ("La base culturale comune era quanto di Ricardo permaneva in Marx, non un'egemonia liberista", ribadisce Cardini a p. 221). Per il resto, e soprattutto dopo aver vinto la comune (ai liberisti) battaglia contro il conservatorismo dei Sonnino e dei Pelloux, la cultura economica socialista guardò con favore, condivise e, in certi casi, sostenne apertamente le politiche interventiste del riformismo giolittiano. Sul tema si veda anche G. ARE, *Socialismo, liberismo e capitalismo*, in: ID., *Economia e politica nell'Italia liberale (1890-1915)*, il Mulino, Bologna, 1974, pp. 63-147 [il quale, a differenza di quanto afferma Cardini (a p. 218), non sostiene affatto "la tesi che vi fosse una predominanza della cultura economica liberista presso i socialisti o che addirittura vi fosse un'egemonia della cultura economica liberista sopra il Partito socialista", sottolineando semmai la natura transitoria e dettata da ragioni di tattica politica e, solo in parte, da insufficiente meditazione teorica, dell'alleanza tra socialisti e liberisti negli anni 1898-1903]. Su Giovanni Montemartini ("funzionario di Giolitti", "socialista di Turati" ed economista marginalista, come scrive Cardini, p. 222) si veda anche *La cultura delle riforme in Italia fra Otto e Novecento. I Montemartini*, atti del seminario nazionale, Pavia, 15 dicembre 1984, a cura di L. Bertone e C. Bolognesi, La Pietra, Milano, 1986). Riccardo Bachi entrò in rapporti con Montemartini nel 1903, in occasione dell'assunzione della carica di segretario della Commissione istituita per la elaborazione dei regolamenti esecutivi della legge sulla municipalizzazione. All'inizio del 1904, subentrò allo stesso Montemartini nella direzione dell'Ufficio del Lavoro del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio.

⁵⁴ Cfr. G. PICCINATO, *La nascita dell'edilizia popolare in Italia: un profilo generale*, in: "Storia Urbana", XI, n. 39, aprile-giugno 1987, pp. 117-118.

già pubblicati, soprattutto, dal Ministero dell'agricoltura, dell'industria e commercio, relativi alle condizioni edilizie e demografiche delle maggiori città italiane ed estere, mentre nel 1902 il Comitato nazionale per la legge sull'edilizia popolare aveva interrogato "sindaci, industriali e filantropi" di 105 comuni sull'entità del fabbisogno locale di abitazioni⁵⁵.

Il contesto generale nel quale si venne formando all'inizio del XX secolo una "questione delle abitazioni" fu, in Italia, abbastanza simile a quello che si riscontrò altrove, nei paesi d'Europa in via di rapida industrializzazione⁵⁶. Lo differenziano, e ciò va sottolineato, le peculiarità nazionali del processo di urbanizzazione, i cui ritmi furono meno intensi di quelli registrati mediamente nei principali paesi dell'Europa centro-occidentale, ma c'è anche da dire che la formazione di aree di disagio nei centri urbani più dinamici si aggiungeva a quelle preesistenti – si veda il caso di Napoli – e certo non risolte dai governi pre-unitari⁵⁷.

⁵⁵ Si veda E. SORI, *Assetto e ridistribuzione della popolazione italiana, 1861-1961*, in: G. Toniolo (a cura di), *Lo sviluppo economico italiano 1861-1940*, prefazione di A. Caracciolo, Laterza, Bari, 1973. Per una visione più ampia si vedano anche: G. MORTARA, *La popolazione delle grandi città italiane. Studio demografico*, Utet, Torino, 1908; G. MORI, *L'industrializzazione in Italia (1861-1900)*, Il Mulino, Bologna, 1977; G. Fuà (a cura di), *Lo sviluppo economico in Italia. Storia dell'economia italiana negli ultimi cento anni*, Angeli, Milano, 1969. Per la critica di alcune statistiche e stime contenute in quest'ultimo studio, specialmente quelle relative al periodo fascista, cfr. E. FANO DAMASCELLI, *La "Restaurazione antifascista liberista". Ristagno e sviluppo economico durante il fascismo*, in: *Il regime fascista*, a cura di A. Aquarone e M. Vernassa, il Mulino, Bologna, 1974, pp. 281-305.

⁵⁶ Si veda, per fare riferimento ad una nazione "late comer" nel processo di industrializzazione europea, F. NEUMEYER, *Cooperazione edilizia e casa operaia nella Berlino del primo Novecento*, in: "Storia Urbana", VI, n. 18, gennaio-marzo 1982, pp. 151-167.

⁵⁷ Per il caso di Napoli, con particolare riferimento alle precarie condizioni igienico-sanitarie del capoluogo campano, causa di frequenti epidemie di colera a partire dal 1836-37 fino all'ultima, assai grave, del 1884, cfr. Atti del Consiglio Comunale di Napoli, sessione straordinaria dell'8 dicembre 1884, pp. 678-81, ora in: *Le città italiane dal 1860 a oggi*, a cura di C. Petraccone, Loescher, Torino, 1979, pp. 113-115. L'epidemia, che investì vaste regioni della penisola, provocò 7000 casi di decesso nella sola città di Napoli. L'eccezionale gravità di questo evento "portò a maturazione una serie di proposte che gli igienisti italiani avanza[va]no da tempo" (G. ZUCCONI, *La città contesa. Dagli ingegneri sanitari agli urbanisti (1885-1942)*, Jaca Book, Milano, 1989, p. 30). Nel 1888 si giunse alla promulgazione del Codice d'igiene e di sanità pubblica, che impegnò il giovane Stato italiano nell'adozione di un complesso e diffuso sistema sanitario che raggiungerà il suo completamento soltanto alla vigilia della prima guerra mondiale. Per il periodo antecedente, si veda E. TOGNOTTI, *Il colera del 1835-37. La vulnerabilità delle città italiane*, in: "Storia urbana", XIX, n. 86, gennaio/marzo 1999, pp. 5-21. Sul fiorire delle "politiche sanitarie" nel corso dell'Ottocento e sul loro impiego in termini di controllo sociale urbano, cfr. M. DIANI, *Antinomie e ambiguità del controllo sociale: la medicalizzazione dello spazio urbano nel XIX secolo*, in: "Storia urbana", IV, n. 13, ottobre-dicembre 1980, pp. 77-88.

Giuseppe Buttà*

Un vecchio saggio di William H. Rehnquist: *Contemporary theories of rights*

William H. Rehnquist, Associate Justice e Chief Justice della Corte Suprema degli Stati Uniti d'America dal 1972 al 2005, anno della sua morte, ha impresso una svolta importante alla giurisprudenza costituzionale americana, che altrove ho cercato di chiarire e di liberare dalle ombre che una sua lettura ideologica può suggerire¹. La sua giurisprudenza coerente – imperniata su una applicazione rigorosa delle limitazioni ai poteri di governo nonché della separazione federale dei poteri, in cui la *judicial review* si attiene a una fedele interpretazione storica del *Bill of Rights*, lasciando ai poteri elettivi la funzione del suo ampliamento² – non esaurisce però il quadro della personalità culturale di Rehnquist. Una definizione migliore e più precisa di essa, anche al fine di intenderne l'opera di giudice, si può avere infatti facendo riferimento a quegli scritti, anche i primi e giovanili, che segnalano la profondità della sua visione politica.

In questo quadro è appunto necessario comprendere gli elementi portanti della sua 'ideologia' e non è inutile andare oltre la sua concezione giurisprudenziale del diritto e dei diritti prendendo in esame anche questo suo vecchio saggio, *Contemporary theories of rights*, la tesi di dottorato che Rehnquist discusse alla Stanford University nel 1948³. In essa egli, facendo appello al realismo classico che rifiuta ogni adattamento della natura umana alla teoria politica o all'ideologia⁴, sviluppò una visione compiuta dei diritti morali e politici dell'uomo con una estesa analisi della filosofia classica e moderna fino alla teodicea di Jacques Maritain⁵.

È interessante notare, a questo proposito, la sua definizione del diritto romano come «puro legalismo» privo di ogni base morale e il rilievo che egli dà allo stoicismo, «la filosofia emergente dalla Grecia 'ellenistica'»⁶, con la sua concezione

* Università di Messina.

¹ Cfr. il mio *William H. Rehnquist. 'Judicial review', 'new federalism' e nuovi diritti*, Milano, 2009, pp. 14 ss.; T. W. MERRILL, *Chief Justice Rehnquist. Pluralist theory and the interpretation of statutes*, in: 'Rutgers Law Journal', vol. 25, n. 3, 1994, pp. 621 e 666.

² Cfr. D. W. KMIEC, *Young Mr. Rehnquist's theory of moral rights- mostly observed*, in: 'Stanford Law Review', vol. 58, 2006, p.1828.

³ W. H. REHNQUIST, *Contemporary theories of rights*, ora in: 'Stanford Law Review', vol. 58, 2006, pp. 1997- 2049.

⁴ *Ibidem*, p. 1998: «Anche se non condividiamo le tesi di Bergson, nessuno può negare la validità della sua affermazione che è la teoria politica a doversi adattare alla natura umana e non viceversa».

⁵ *Ibid.*, p. 2004.

⁶ *Ibid.*, p. 2002.

della natura come fonte dei diritti e dei doveri dell'uomo. A questa tradizione egli connette il rifiuto della concezione organicistica della società – che, come ricorda Rehnquist, culmina in quella che Auguste Comte chiamò «malattia cronica dell'Occidente, la rivolta dell'individuo contro la specie»⁷.

Una volta affermata la necessità di un superamento di ogni teoria organicistica della società e dello stato, Rehnquist pone una serie di questioni – perché lo Stato debba riconoscere certi diritti dell'individuo e quale sia la base alternativa di una teoria del fondamento e dei limiti dei diritti individuali – sempre presenti nel suo pensiero giuridico-politico⁸ e risolte nel senso del principio dell'equilibrio, cioè nella prospettiva classica del rapporto autorità-libertà, in relazione al fine costitutivo dello stato. A tali domande Rehnquist trova una risposta che evita appunto la questione del contratto originario⁹: l'obbligazione politica ha il suo fondamento morale nelle due qualità che rendono il governo – per la sua capacità di offrire la stabilità necessaria e di risolvere le controversie senza fare ricorso alla forza individuale – non solo preferibile all'anarchia e al disordine ma condizione necessaria per il riconoscimento e l'esercizio dei diritti di ciascuno¹⁰.

Rehnquist, che pure considera l'idea stessa del 'contratto' anche come 'finzione' storicamente infondata, indica nel contrattualismo maturato nell'età della Riforma – sebbene con conclusioni diverse circa la natura dei diritti nelle sue variegate correnti da Grozio a Hobbes e a Locke – la rottura dell'organicismo, l'annuncio dell'inversione rivoluzionaria del rapporto dell'uomo con lo stato, della questione dell'individuo come individuo.

Da questo punto di vista, la sua analisi della dottrina del rapporto tra diritti e obbligazione politica è assai interessante proprio per l'adesione che egli manifesta verso il principio, avanzato da Green e fondamentale, di una società che, sebbene non sia fonte dei diritti dell'individuo, è però l'*ambiente* necessario per il loro esercizio: la natura sociale dell'uomo non si dissipa nella sua individualità¹¹.

Per Rehnquist, il problema di fondo e incombente nelle alte funzioni di governo è quello dell'equilibrio tra diritti individuali e diritti della comunità come tale. La sua conclusione è che, generalmente parlando, i diritti che l'individuo rivendica come persona morale (vita, proprietà, libertà: libertà di culto; libertà di parola; lo stesso diritto al 'due process', proprio della tradizione anglo-sassone) sono 'fini' in se stessi, non mezzi per il raggiungimento di un fine più alto¹², e sono classificabili – sebbene ciò non possa essere dimostrato – tra quelli che gli individui possiedono in forza della loro natura morale e non di una concessione di un superiore e, pertanto, devono essere riconosciuti in quanto non implicino una minaccia all'esercizio di altre funzioni del governo e dei diritti di altri individui¹³. Quali diritti riconoscere?

Il secondo, importante aspetto del saggio di Rehnquist è la critica al pragmatismo, alla tesi funzional-pragmatica – in pieno vigore nella cultura filosofico-politica americana all'epoca in cui venne scritto questo saggio – e ad alcuni aspetti

⁷ *Ibid.*, p. 2004.

⁸ D.W. KMIEC, *op. cit.*, p.1829: il quale si chiede se tra le posizioni del giudice e quelle del filosofo Rehnquist vi sia o no continuità.

⁹ W. REHNQUIST, *Contemporary theories of rights*, cit., pp. 2000-01.

¹⁰ *Ibid.*, p. 2044.

¹¹ *Ibid.*, p. 2028.

¹² *Ibid.*, p. 2037.

¹³ *Ibid.*, p. 2037.

del darwinismo ad essa sottesi, di cui egli non discute le conclusioni sul piano biologico ma ne rifiuta il postulato 'scientista' e le implicazioni etiche¹⁴.

Egli, infatti, giudica tali implicazioni del tutto inadeguate come approccio ai problemi cruciali della morale pubblica e sociale in quanto, per il suo radicamento nel positivismo¹⁵, il pragmatismo ha fallito sia nell'affrontare apertamente la questione dei giudizi di valore sia nel portare il proprio relativismo alle estreme conclusioni logiche lasciando contraddittoriamente la porta aperta all'introduzione di standard morali estranei al pragmatismo stesso.

Il funzionalismo, come metodo di analisi politica, e il pragmatismo sono visti da Rehnquist in un rapporto strettissimo, di partenogenesi, la cui intelligenza è indispensabile per comprendere la cultura etico-politica contemporanea. Si noti che Rehnquist individua questo nesso inscindibile in quella che sembra una antitesi radicale tra il pragmatismo di William James – in cui era dominante l'irrazionalismo – e lo strumentalismo di John Dewey, la cui chiave di volta era costituita dal metodo scientifico e dalla natura sociale della moralità¹⁶.

Essendo il pragmatismo una teoria della verità fondata sugli aspetti pratici della vita, un sistema di valutazione delle idee e delle istituzioni sulla base della loro funzionalità e utilità come mezzo per il conseguimento di un fine, esso assume che la verità di una idea sia stabilita da una tale funzionalità, misurata – come dice Dewey – dall'esperienza sociale¹⁷. Ne deriva, dunque, che non può esservi un diritto astratto – che, cioè, non abbia riscontro nei fatti attuali – poiché infatti il diritto altro non è che «la totalità delle pressioni sociali», la cui natura non è in sé morale bensì espressione della pluralità degli interessi sociali e della loro forza relativa: infatti – secondo Dewey – gli ideali morali sono effetto della percezione delle differenze di utilità sociale degli interessi e dei diritti¹⁸.

Per Rehnquist, Dewey è un moralista che non ammette di esserlo perché il funzionalismo, che valuta le istituzioni politiche e le pressioni sociali con il metro pragmatico dell'utile e della funzionalità, lo aveva forzato a introdurre uno standard di moralità come misura di legittimità dei diritti, consistente nella loro funzione sociale. In sostanza, nell'affermazione pragmatica secondo la quale «ciò che funziona rappresenta di fatto un valore», non si fa altro che un contrabbando di moralità.¹⁹ Ma è proprio questo che, ad avviso di Rehnquist, rende difficile stabilire

¹⁴ *Ibid.*, p. 2046: «Le teorie darwiniane dell'evoluzione per mutazione e la loro successiva elaborazione hanno non soltanto contraddetto certi insegnamenti religiosi ma, in generale, hanno dato un duro colpo all'orgoglio umano. Tuttavia, se il peso dell'evidenza conferma tali conclusioni, noi dobbiamo accettarle perché i pregiudizi antropomorfici antiquati non ci aiutano a dominare il nostro ambiente. Ma, nel regno dei valori, il discorso è diverso... noi non abbiamo a che fare solo con fenomeni empirici, che è l'aspetto dei valori che concerne gli psicologi sociali e che non ne esaurisce l'idea e il significato. I valori e i giudizi di valore hanno la loro origine in una esistenza noumenica dell'anima umana e nella sua autocoscienza e devono essere visti necessariamente in modo antropomorfico per non perderne questa caratteristica essenziale».

¹⁵ *Ibid.*, p. 245.

¹⁶ *Ibid.*, 2014.

¹⁷ J. DEWEY, *Introduction a Reconstruction in Philosophy*, New York, 1920; Id., *Human Nature and Conduct*, New York, 1922, p. 316.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 326-329 e Id., *Reconstruction in Philosophy*, cit., p. 177. Bisogna notare che, in ciò, Dewey aveva assorbito la grande lezione di Arthur F. Bentley: «Che cosa è una legge; che cosa abbiamo davanti? Una serie di parole e di norme, molte copie stampate. Ma detto ciò, avremo detto qualcosa? Sembra proprio di no, a meno che con queste parole non ci si porti dietro un grande, inespresso background di riferimento». A. F. BENTLEY, *Relativity in man and society*, New York, 1926, pp. 95-97. Cfr. G. BUTTA, *Scienza e politica in Arthur F. Bentley*, Torino, 1993, pp. 166 ss.

¹⁹ *Ibid.*, p. 2020-21. Cfr. D. W. KMIEC, *op. cit.*, p. 1835.

con precisione il significato dell'idea della moralità sociale e decidere, cioè, se sia giusto ciò che la società crede essere giusto o, piuttosto, sia giusto ciò che soddisfa il 'bene comune'.

Una tale incertezza traspare in tutto il pensiero funzionalista la cui debolezza sta, ad avviso di Rehnquist²⁰, nel fatto che esso manca appunto di un criterio di giudizio dimostrabile circa il significato di *funzionamento sociale* dei diritti e che risulta nella delega alla maggioranza della tutela dei diritti soprattutto nel campo dei diritti del *welfare* sociale. Ma una tale delega non risolve l'opposizione tra l'individuo e il governo: il *welfare state* non riconcilia libertà e autorità, anzi l'ampliamento dell'attività dello stato e delle sue forme implica un uso più largo e frequente dell'autorità, della forza del sovrano²¹. D'altra parte, il consenso di per sé non è sinonimo di libertà o di democrazia come dimostrano i totalitarismi del XX secolo cui, almeno in certe fasi, non è mancato l'appoggio delle grandi masse, sia pure non consapevoli: tendenza che Rehnquist fa risalire a Rousseau quando affermava la necessità della unanimità del consenso: «le implicazioni degli scritti di Rousseau gli danno le sembianze di Giano, una faccia rivolta verso l'individuo libero, primitivo, senza catene, l'altra verso una società suprema rispetto ai suoi membri»²².

Questa posizione di Dewey – ma, come vedremo, la critica si estende ai rappresentanti più notevoli di questa corrente – viene vista da Rehnquist come la premessa necessaria di quello che, a suo avviso, è il principio – annunciato da Horace Kallen²³ e il più devastante nelle sue conseguenze – secondo il quale le costituzioni sono niente altro che fattori viventi²⁴ nella funzione quotidiana del governo, da giudicare in relazione al fine che esse effettivamente servono. L'obiezione di Rehnquist è che la «debolezza più grave del funzionalismo pragmatico sta nel suo assunto che noi possediamo un criterio oggettivo con il quale misurare il funzionamento dei diritti» e, inoltre, che il funzionalismo pragmatico dà una visione dell'uomo bidimensionale; in cui manca dunque quella terza dimensione dell'uomo – quella dello spirito – che dà vero significato ai suoi diritti a prescindere dal loro riconoscimento sociale²⁵.

Rehnquist, quindi, respinge la tesi di Bryn-Jones, cioè che i diritti non sono statici ma definiscono le condizioni e le opportunità che gli uomini avrebbero se la società fosse quella che dovrebbe essere: i diritti non appartengono all'individuo umano ma è la società che, per il perseguimento dei propri scopi, glieli attribuisce²⁶.

²⁰ Secondo Rehnquist, lo strumentalismo come teoria della verità e metodo di approccio alle questioni morali, è stato traslato nelle scienze sociali da una serie di studiosi come Charles H. COOLEY, *Social Organization undertakes*, New York, 1923 e Mary P. FOLLETT, *The New State*, New York, 1918: W. H. REHNQUIST, *Contemporary theories of rights*, cit., p. 2017.

²¹ *Ibid.*, p. 2027.

²² *Ibid.*, pp. 2006-2007.

²³ H. KALLEN, *Functionalism*, in: 'Encyclopedia of social sciences', cit. in: W. H. REHNQUIST, *op. cit.*, p. 2020.

²⁴ W. H. REHNQUIST, *The notion of living constitution*, in: 'Texas Law Review', n. 54, 1976, ora in 'Harvard Journal of Law and Public Policy', n. 29, 2006, p. 401 e ss. Rehnquist suggerisce di usare con molta cautela l'idea di 'living constitution' per i troppi vari significati che essa ha. Il solo senso in cui Rehnquist accettava il termine 'flessibilità' nella interpretazione giudiziaria della costituzione, era quello che il giudice deve sapere riconoscere la possibilità e identificabilità di principi permanenti – incorporati nella costituzione – da applicare a fattispecie mutate nell'aspetto ma non nella natura.

²⁵ W. H. REHNQUIST, *Contemporary theories of rights*, cit., p. 2025; *Ibid.*, p. 2017 per la critica a Dewey sulla funzione della costituzione non come fondamento dei diritti individuali ma come fattori viventi nell'azione quotidiana del governo; che vanno giudicati per la funzione reale da essi svolta; v. anche p. 2047.

²⁶ Il riferimento è a D. BRYN-JONES, *Towards a democratic new order*, Minneapolis, 1945, p. 145. Una tale posizione venne portata alle sue estreme conclusioni da Donald MEIKLEJOHN, *Civil Liberties in the Ameri-*

È in questo senso che Rehnquist sviluppa una critica serrata delle teorie contemporanee dei diritti e che ne avanza una assai significativa alla tesi di Harold Laski secondo la quale l'avvento del *welfare state* non renderebbe più necessario parlare di diritti dell'individuo e che questi, come risorsa ultima dei pochi contro i molti, si opporrebbero addirittura ai fini sociali del governo²⁷.

Sebbene Rehnquist esageri l'estensione di questa tesi di Harold Laski, non v'è dubbio che la sua critica colga nel segno quando rigetta l'idea che sia lo stato o la società a fornire la base morale dei diritti, incardinati rigorosamente nella persona umana, e che la libertà dalla coercizione consolida nell'individuo²⁸.

In queste conclusioni si possono individuare due linee di pensiero che escludono il cosiddetto relativismo etico e il fondamentalismo conservatore che, insieme e contraddittoriamente, vengono attribuiti al Rehnquist giudice²⁹; riguardo alla sua posizione sul fondamento etico dei diritti, sostenuta nella sua giurisprudenza, deferente verso la volontà del legislatore democratico.

Qui sembra importante rilevare un altro aspetto del pensiero politico di Rehnquist, la cui preoccupazione prevalente, quando scrisse questo saggio, era quella di distinguere nettamente la tradizione politica anglo-sassone – fondata sul riconoscimento dei diritti morali dell'individuo e che ha dato sviluppo alle istituzioni della libertà – rispetto alla devastante esperienza del totalitarismo – nelle sue forme estreme del nazismo e del comunismo – ma anche rispetto a una tendenza a qualificare la democrazia in termini procedurali piuttosto che sostanziali, per il carattere maggioritario della sua forma di governo piuttosto che per i suoi contenuti etici, cioè di garanzia e rispetto delle minoranze.

Per Rehnquist, la differenza tra il funzionalismo totalitario e quello democratico è solo di grado perché, se è vero che, nel primo, lo stato stesso viene elevato a fine in sé supremo, a prescindere dagli individui che lo compongono, nel secondo – che fa del benessere dei cittadini il proprio fine supremo – si concepisce lo stato democratico come portatore esclusivo della visione di questo benessere. In conclusione, Rehnquist rifiuta il funzionalismo per il valore insignificante che esso attribuisce all'individuo in nome di un 'gigantesco processo sociale' che, in sé, diviene il valore dominante³⁰.

Definendo la libertà negativa come assenza di limitazioni esterne, la *libertà dalla coercizione* come diritto fondamentale dell'uomo, Rehnquist si preoccupa di sfuggire alla trappola della generalizzazione. Avendo esplorato il concetto di diritto e affermato che i diritti sono mezzi per fini altamente individuali, egli conclude che – soprattutto nel contesto storico di una società di crescente complessità e interdipendenza, in cui si può essere «liberi e, allo stesso tempo, affamati e senza

can Community, in: 'Ethics', vol. LI, 1940-41, p. 1 e ss., che, concentrando il discorso sull'approccio funzionalista sulla libertà di parola e di stampa, rigetta la giustificazione giusnaturalista di un tale diritto o quella dell'utilità pubblica del suo esercizio, avanzata da John Stuart Mill e, più tardi, da Oliver W. Holmes.

²⁷ W. H. REHNQUIST, *op. cit.*, pp. 2025-26 sottolinea come la linea che da H. LASKI, *Parliamentary Government in England*, London, 1938, porta a HENRY WALLACE, *New frontiers*, New York, 1935, sia quella di affidare al governo il riconoscimento e la gestione dei diritti. D. W. KMIIEC, *op. cit.*, pp. 1837-38.

²⁸ W. H. REHNQUIST, *op. cit.*, pp. 2028-29.

²⁹ D.W. KMIIEC, *op. cit.*, p. 1830 e pp. 1847-48: «Rehnquist, nel suo articolo sulla 'Texas Law Review' [*The notion of living constitution*, cit.], è insieme positivista e relativista...»; S. E. GOTTLIEB, *Morality imposed. The Rehnquist Court and liberty in America*, New York, 2000, pp. 64 e ss.. Cfr. R. PILON, *Town of Castle Rock v. Gonzales: Executive Indifference, Judicial Complicity*, in: 'Cato Supreme Court Review' 101, 2005, p. 104.

³⁰ *Ibid.*, p. 2045: «In realtà, gli stati totalitari sono modelli di funzionalismo... Come dice Hayek, lo stato totalitario valuta tutto in termini funzionali... dalla fisica agli scacchi... Ma, sfortunatamente, è vero che la cosiddetta pianificazione democratica su larga scala si sviluppa sui medesimi principi...».

casa» – non basta una affermazione astratta o teorica della libertà o dei diritti se non si fa nulla per la loro realizzazione: «l'aspetto legale di un diritto è, pertanto, il riconoscimento da parte dello stato del titolo che una persona ha a un certo grado di libertà, opportunità o abilità...; molti di quelli che noi chiamiamo diritti 'politici' sono rivendicazioni di libertà; molti di quelli che chiamiamo diritti 'economici' sono rivendicazioni di opportunità»³¹.

Quindi, Rehnquist riconosce come la libertà 'negativa' stessa abbia un risvolto di 'positività' ed è consapevole del fatto che questi diritti politici abbiano valore assoluto nei confronti del governo e sono quindi da tutelare contro il governo ma – in quanto essi (per esempio, la libertà di espressione) sono di fatto minacciabili anche da «più sottili pressioni sociali» – egli prospetta anche una funzione positiva del governo, diretta a impedire o attenuare tali pressioni sociali contro il libero esercizio dei diritti individuali. Altrettanto vale per il diritto che ciascuno ha di intraprendere ogni attività finalizzata a 'guadagnarsi la vita', che non può significare assoluta assenza di una regolamentazione imposta dall'autorità – senza la quale, peraltro, nessuno potrebbe esercitare tale diritto – né che lo *status quo* legislativo debba rimanere inalterato per sempre³².

In alcuni casi, il governo ha il dovere, oltre che il potere, di limitare i diritti di alcuni per garantire quelli degli altri come nel caso della legislazione 'anti-trust' e dei cosiddetti nuovi diritti economici: il diritto di ciascuno di avere riconosciuta e tutelata la capacità di guadagnarsi da vivere, l'opportunità di lavorare e la capacità di provvedere a se stessi nella vecchiaia o nella malattia o nella invalidità: le 'quattro libertà' del 'Secondo *Bill of Rights*' proclamato da Franklin D. Roosevelt.

Ma qui il discorso di Rehnquist riguardo alla funzione del governo nella garanzia di questi diritti si fa complesso: egli segue naturalmente la distinzione classica tra i diritti politici – che sono 'negativi', richiedono cioè l'astensione del governo da ogni forma di coercizione diretta a limitarli e, semmai, una sua azione positiva per affermarli contro la loro violazione – e i diritti economici per il cui esercizio è invece necessaria un'azione positiva del governo.

Se si può dire che questa distinzione non è originale, essa lo è però almeno riguardo a quella più precisa qualificazione proposta da Rehnquist. Per esempio, il diritto al lavoro è solitamente associato³³ alla rivendicazione del diritto a un reddito decente, alla sicurezza nella vecchiaia, alle cure mediche, alla buona alimentazione, alla casa, etc.; ma, mentre il primo – almeno come rivendicazione dell'opportunità di tentare di usare la capacità di cui un individuo dispone – ricade certamente tra i diritti che il governo deve garantire, le altre rivendicazioni non riguardano opportunità o libertà bensì capacità, desiderabili per tutti ma la cui mancanza in un individuo, molto spesso, non è il risultato di una coercizione, di un'azione negativa del governo, come nel caso delle libertà politiche, o di un sistema sociale supportato dal governo, bensì il frutto di una incapacità personale di controllare il proprio ambiente fisico-sociale.

³¹ *Ibid.*, pp. 2012-2013.

³² Rehnquist, condividendo l'opinione di R. B. PERRY, *Liberty in a Democratic State*, in: *Freedom: Its Meaning*, a cura di R. M. Anshen, afferma: «Il governo deve pesare ed equilibrare i diritti di tutti... Una sana concezione di questo equilibrio consiste nel considerare il sistema economico noto come 'capitalismo del laissez-faire' non come un effetto del 'silenzio della legge', non della competizione dei diversi attori economici, bensì della rapina...» *Ibid.*, pp. 2038-39.

³³ Il riferimento è qui al Piano Beveridge, *Ibid.*, p. 2043, n. 5. Cfr. D.W. KMEIC, *op. cit.*, p. 1841.

E, dunque, in questi casi non si tratta soltanto di un bilanciamento tra le capacità, opportunità e stabilità che il governo deve garantire e le rivendicazioni moralmente fondate dell'individuo per una limitazione dei poteri del governo. Nel caso dei diritti economici, infatti, non si tratta di una limitazione dei poteri del governo bensì di un allargamento della sua sfera d'azione e dei suoi poteri coercitivi su altri individui – per esempio riducendone i diritti con l'azione fiscale – al fine di assicurare questi diritti a tutti.

La forma in cui questa azione positiva può svolgersi in un contesto 'costituzionale' di garanzia dei diritti – tra i quali quello alla proprietà cui l'individuo ha diritto morale come risultato del suo lavoro – non può non consistere che in un bilanciamento dei diritti e degli interessi di queste due opposte categorie di individui³⁴. Rehnquist, dunque, riconosce che nessun diritto dell'individuo è assoluto e, quindi, non assoggettabile a limitazioni,³⁵ ma la sua preoccupazione è che queste siano consentite, prevedibili e istituzionalizzate, piuttosto che lasciate all'arbitrio di un qualche agente di governo.

È la vecchia formula del *government of laws not of men*. Ciò che il governo non può fare è dare ai propri agenti il potere di alterare la legge nella gestione di singoli casi, perché ciò farebbe venir meno quella stabilità e prevedibilità che sono il fondamento della sua autorità. Senza dubbio, questa concezione della stabilità della legge e della sua inalterabilità nei singoli casi, è parte essenziale della 'filosofia politica' e, soprattutto, della 'filosofia giudiziaria' di Rehnquist. Sul grande problema della separazione dei poteri e della interpretazione delle leggi, specialmente della Costituzione nel sistema federale americano, quale funzione esclusiva delle corti, egli assunse una posizione inflessibile ed estremamente rispettosa del principio della garanzia dei diritti fondamentali e, insieme, del principio 'democratico'³⁶.

In effetti, se si prende in considerazione l'attività della Corte Suprema nell'ultimo secolo, si vedrà come vi siano stati due periodi di marcato attivismo giudiziario. Il primo – dal 1890 al 1937 – caratterizzato da una interpretazione restrittiva della 'due process clause' che poneva la Costituzione come un ostacolo ad ogni legislazione, federale o statale, che affrontasse problemi di natura sociale o economica: in sostanza un attivismo negativo e prescrittivo contro la legislazione 'progressista' e 'newdealista'; il secondo – dal 1954 in poi, l'era della Warren Court – in cui l'attivismo è stato caratterizzato non solo da una tendenza prescrittiva assai marcata – cioè ad annullare molte leggi statali o federali soprattutto nel campo dei diritti civili³⁷ – ma, soprattutto, da un'ancora più marcata tendenza

³⁴ *Ibid.*, p. 2041: «Quando riconosciamo i diritti degli individui alla libertà di espressione o di culto o di esercizio delle proprie capacità nel sistema economico esistente, lo facciamo senza tenere conto della effettiva capacità di ciascuno di esercitarli; ma dobbiamo essere cauti nell'estendere l'area di riconoscimento di diritti non commensurati alle capacità di ciascuno; infatti, se disporre dell'opportunità di raggiungere una condizione di sicurezza è un diritto morale fondamentale dell'individuo, la sua capacità effettiva di essere sicuro non ha il medesimo alto status... ancora una volta, questo è un problema di bilanciamento e di considerazioni morali sostanzialmente indimostrabili... e, in linea generale, un'azione governativa diretta all'estensione di tali diritti si risolve in una troppo drastica alterazione di questo equilibrio e, pertanto, noi la rigettiamo come illegittima».

³⁵ *Ibid.*, p. 2043. Sulle libertà civili in tempo di guerra, Rehnquist ha scritto un interessante saggio: *All the liberties but one. Civil liberties in wartime*, New York, 2000, in cui analizza alcune eccezioni alle garanzie costituzionali.

³⁶ Cfr. R.E. RIGGS, T.D. PROFITT, *The judicial philosophy of justice Rehnquist*, in: 'Akron Law Review', vol. 16, 1986, n. 4, pp. 555-604.

³⁷ Per un'analisi e una statistica delle dichiarazioni di incostituzionalità di leggi statali e federali v. C.C. CAMPBELL, J.F. STACK, *Congress and the politics of emerging rights*, Boston, 2002, pp. 89 ss.

'prescrittiva' – cioè a prescrivere ciò che il governo e il legislatore devono fare per conformarsi alla visione della Costituzione – in particolare, della 'equal protection clause' – elaborata da una maggioranza della Corte³⁸.

In entrambi i casi, il sospetto è che, nel processo giudiziario, i giudici, a fronte di una legislazione nascente da una esigenza sociale o di una lacuna normativa che impedisca di corrispondervi, facessero prevalere i propri convincimenti individuali e ciò era quanto Rehnquist si propose di evitare nell'azione della Supreme Court, forse talvolta anch'egli deviando in una sorta di 'attivismo'³⁹.

In realtà, sebbene sia ovvio che ciascun giudice, nell'esercitare la propria funzione e il proprio giudizio di interprete 'indipendente' di norme generali, quali quelle della costituzione, porti con sé la propria filosofia costituzionale, politica e morale⁴⁰, e che, necessariamente, vi possano essere differenze anche grandi ma naturali tra le loro opinioni, è tuttavia altrettanto ovvio che il raggio della loro azione debba trovare un limite preciso, quello stesso individuato da John Marshall, in *Marbury v. Madison*: stabilendo le basi della 'judicial review' in America, il grande 'Chief Justice', indicava nel popolo la fonte ultima dell'autorità; egli pertanto poteva bensì rivendicare la 'indipendenza del potere giudiziario' come branca 'coequal' con le altre branche democraticamente elette, ma precisava che un mero cambiamento nell'opinione o nel costume pubblici – non accompagnato da un emendamento della costituzione – non muta il significato della costituzione stessa e che, pertanto, non ai giudici compete il potere di cambiarne il significato sostituendosi al popolo o ai suoi rappresentanti eletti⁴¹.

L'obiezione jeffersoniana alla *judicial review* è presente interamente nella filosofia giudiziaria di Rehnquist: per il *Chief Justice* è chiaro che, se il giudice, per adeguare la Costituzione ai propri punti di vista anche rispetto alle esigenze del tempo, abbandonasse «il principio secondo il quale il suo potere di dichiarare incostituzionale una legge è fondato unicamente sul suo potere di interpretare la costituzione adottata dal popolo...», «vagando in lungo e in largo nei campi senza sentieri della loro immaginazione»⁴², allora il potere di revisione giudiziaria apparirebbe sotto una luce abbastanza diversa: «i giudici non sarebbero più i custodi della costituzione bensì un gruppo di persone, politicamente irresponsabili, che si trovano in una posizione fortunata – quasi di Congresso o legislatura statale o ufficiale esecutivo di seconda istanza – con una delega in bianco per stabilire che cosa sia meglio per il paese»⁴³.

³⁸ G.L. MCDOWELL, *Curbing the Court. The Constitution and the limits of judicial power*, Baton Rouge, 1988, p. 11 e p. 5.

³⁹ J. CRAWFORD GREENBURG, *Supreme Conflict, The Inside Story of the Struggle for Control of the United States Supreme Court*, New York, 2007, che, proprio in relazione alla Corte Burger e alla Corte Rehnquist, evidenzia come giudici giudicati 'conservatori' – Blackmun, Kennedy, O'Connor – abbiano spesso assunto comportamenti e opinioni 'liberali' anche come effetto delle posizioni più radicalmente conservatrici di qualche giudice. D.E. BOLES, *Mr. Justice Rehnquist, judicial activist*, Ames, Iowa, 1987, p. 34.

⁴⁰ Cfr. S. BARBER, *The role of moral philosophy in constitutional law*, in: 'Political Science', vol. 19, n. 4, 1986, pp. 858-860.

⁴¹ Si vedano, a questo proposito, le importanti osservazioni del giudice Robert H. JACKSON, *The struggle for judicial supremacy* (1941), cit. in: W.H. REHNQUIST, *Political battles for judicial independence*, in: 'Washington University Law Review', vol. 50, 1975, pp. 835-36, 843-851 e Id., *Constitutional law and public opinion*, in: 'Suffolk University Law Review', vol. XX, 1986, n. 4, pp. 752 e ss.

⁴² Nel senso temuto da James Kent, *Commentaries on American Law*, cit. in: G.L. MCDOWELL, *op. cit.*, p. 4.

⁴³ Id., *The Supreme Court. How it was, how it is*, New York, 1987, p. 306.

Rehnquist pone una questione decisiva riguardo alla funzione del potere giudiziario: la giurisprudenza della Corte Rehnquist può «essere intesa come un tentativo di rivitalizzazione del principio del governo limitato e di creazione di uno spazio per la società civile, che Tocqueville ha celebrato, nella misura in cui questi fini non sono impediti dall'espansione del *welfare state* moderno»⁴⁴. Un tale commento porta, infatti, qualche argomento in favore della tesi di una sostanziale continuità e coerenza di pensiero tra il Rehnquist 'filosofo', autore di *Contemporary theories of rights*, e il Rehnquist 'giudice' corrispondendo alla limpida definizione di Holmes secondo la quale «è conservatore quel giudice che sa trascendere le sue proprie convinzioni per ammettere molto di quanto egli farebbe volentieri a meno»⁴⁵.

⁴⁴ J. O. MCGINNIS, *Reviving Tocqueville's America. The Rehnquist's Court jurisprudence of social discovery*, in 'California Law Review', vol. 90, 2002, p. 571.

⁴⁵ «*Great cases, like hard cases, make bad law*» è il corollario che Oliver W. Holmes aggiunse alla vecchia massima della 'common law': *hard cases make bad law*. Rehnquist propose l'ulteriore corollario secondo il quale «anche se i grandi casi non fanno una legge cattiva, essi spesso fanno una legge strana», strana nel senso che i 'grandi casi' costituzionali spesso sono soggetti all'influenza delle maree dell'opinione pubblica. Questo noto aforisma di Holmes è nella sua 'dissenting opinion' nel caso *Northern securities Co. v. United States*, 193 US 197, 1904, cit. in: W.H. REHNQUIST, *op. ult. cit.*, pp. 767-68.

Santi Calabrò*

Il lampo del *Cratilo*. Musica come linguaggio: Nietzsche, Adorno, Chopin

1. *Il sistema assente*

«Ma il discorso vero è vero per l'intero, mentre le sue parti sono non vere»¹?

Siamo ancora pressoché all'inizio del *Cratilo* di Platone ed il suo oggetto principale, o almeno apparente, è stato già delineato: la disputa tra convenzionalisti e realisti a proposito della relazione tra le parole e le cose. Eppure, nel passo citato si fanno già valere delle ragioni autonome del "discorso" (*lógos*), individuato come cosa diversa dalla parola (*ónoma*)²: al punto che Socrate chiede a Ermogene se sia possibile cogliere un criterio di verità diverso, addirittura opposto, nell'insieme del discorso, da un lato, e nelle sue parti (le parole), dall'altro.

Questa tesi lampeggia, piuttosto che affermarsi, e per di più in maniera negativa: nel contesto la domanda suona retorica, inducendo Ermogene a rispondere negativamente. Il primo assalto di Socrate alla posizione convenzionalista, rappresentata da Ermogene, si sta giocando infatti sull'introduzione della coppia vero/falso; Socrate porta subito alle corde la tesi della "regola e della consuetudine" a partire dall'esame della sua applicazione teoricamente più conseguente e, nello stesso tempo, più inattuabile: quella di poter cambiare liberamente il nome alle cose. Ermogene pensa in un primo momento di poter trasferire all'intera realtà la disinvoltura con cui si cambia il nome ai servi, ma basta prospettargli lo scambio di nome tra uomo e cavallo – in astratto plausibile sulla base di un cambio di "accordo" –, a fronte dell'ammissione dell'esistenza del discorso vero e di quello falso, della parola vera e di quella falsa, per metterlo in fiducioso ascolto degli argomenti di Socrate. Non è più così convinto della sua tesi iniziale (il nome è dato per convenzione): semplicemente, ammette di non conoscerne altre.

Ma la possibilità, subito negata, di una differenza di verità tra discorso e parola non è il solo lampeggiare del *Cratilo*: tutto il dialogo si svolge in maniera, più che dialettica, obliqua. Per questo, e per altre analogie che si andranno chia-

* Conservatorio di Messina.

Ringrazio il Prof. Sandro Ciurlia per l'invito a redigere questo saggio e per l'arricchimento che ricevo sia dal confronto con i suoi lavori, sia dal proficuo scambio di idee.

¹ PLATONE, *Cratilo*, 385c (si utilizza la traduzione di Francesco Aronadio, Laterza, Bari, 1996).

² In greco *ónoma* significa sia parola che nome proprio.

rendo, ci mettiamo sotto la protezione di Socrate – si fa per dire – nell'introdurre l'argomento di questo studio: una riflessione da più angolazioni sul concetto di *musica come sistema sintattico in analogia alla lingua*; fa corpo con questo tema, lungi dall'esserne un semplice corollario, la constatazione che frequentemente esiti teorici rilevanti connessi all'assunto esposto si danno dove esso si coglie per negazione, per rimozione, per lampeggiamento, per sottofondo, e per inclusione pressoché silente – ma sempre fondativa – in un quadro più ampio. In particolare, esamineremo il diverso ruolo di questa presenza/assenza in due monografie recenti, una su Nietzsche e la musica, l'altra su Adorno, per proporre infine una nostra "applicazione" all'analisi dello stile musicale romantico fondata sul modello linguistico/concettuale, finalmente esplicitato, che precedentemente cercheremo di individuare e far emergere.

Affermare che per noi il concetto di musica come sistema sintattico ha un valore del tutto positivo – per quanto da problematizzare – potrebbe sembrare forse ovvio; altre puntualizzazioni preliminari ci sembrano però necessarie, per ragioni di contestualizzazione dell'argomento. Va chiarito dunque che parlare di sistema solo sintattico in relazione alla musica può essere visto o come una limitazione, che conduce a una svalutazione assiologica, o come una riduzione della musica alla sua essenza. Naturalmente propendiamo per la seconda ipotesi, ma a condizione di cominciare a delimitare il campo storicamente: ci riferiamo alla musica occidentale successiva all'età barocca, da quando si va affrancando – parallelamente alle altre arti – dalla soggezione all'estetica dell'imitazione per affermare una prevalente estetica dell'espressione.

È anche necessario, tuttavia, precisare che categorie come "imitazione" ed "espressione" vanno sempre assunte fluidamente. Intanto è da tener presente la coscienza dei limiti intrinseci alle tipologie adoperate: rigidi paletti cronologici o stilistici sono fuori luogo, perché nessuna arte può mai essere solo imitazione o solo espressione. In secondo luogo va tenuta presente la distinzione tra l'intenzione *poietica* e quella *estesica*³; nulla vieta che musiche concepite nell'alveo di una cultura della sudditanza della musica alla retorica – come le *Stagioni* di Vivaldi – siano fruibili come "musica assoluta". A chi si duole del fatto che la fruizione dell'opera ne perde o, inversamente, si rallegra di fronte a un guadagno, bisognerebbe spiegare innanzitutto che la storia degli effetti non è un tavolo da gioco. In una terza accezione, infine, la delimitazione che stiamo precisando ha un senso fluido: essa non è solo di tipo demarcativo, ma identifica anche un movimento progressivo. Che la musica sia espressione autonoma sarà sempre più evidente, dal tardo Settecento in poi, e questa crescente consapevolezza si lega al capovolgimento della gerarchia delle arti che irrompe nella riflessione estetica e filosofica dell'Ottocento, sino a far considerare la musica come un tramite privilegiato per attingere l'assoluto, a farne l'immagine diretta della *volontà*, nel senso di Schopenhauer, e a proporla come la via d'accesso privilegiata per l'ebbrezza *dionisiaca*, nel senso di Nietzsche.

³ Sulla tripartizione tra livello *poietico*, *neutro* ed *estesico* si rimanda ai contributi di J. MOLINO: *Fait musical et sémiologie de la musique*, in: "Musique en Jeu", n. 17, Le Seuil, Paris, 1975, pp. 37-62; *Sur la situation du symbolique*, in: "L'Arc", n. 72, Paris, 1978, pp. 20-25 e 31; *Un discours n'est pas vrai ou faux, c'est une construction symbolique*, in: "L'Opinion" (Maroc), 8 e 15 gennaio 1982. Cfr. anche J. J. NATTIEZ, *Il discorso musicale*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 4-6, e dello stesso autore *Musicologia generale e semiologia* [1987], E.D.T., Torino, 1989.

Preliminarmente, è necessaria una riflessione sul *côté* del linguaggio propriamente inteso: nel pensiero di Platone, per come si presenta nel *Cratilo*, riscontriamo una certa resistenza, a dir poco, a dare un peso esplicito e adeguato alle ragioni della lingua in quanto "sistema".

2. *Lo scacco di Socrate*

«Il *Cratilo* è certamente uno dei dialoghi più ambigui di Platone [...] sembra essere anzitutto un dibattito sulle origini del linguaggio, ma in effetti si risolve in una discussione sul suo uso. Di conseguenza sembra voler chiudere un dibattito precedente (sul quale si pronuncia assai poco) e di fatto ne inaugura uno nuovo. In secondo luogo, non si sa mai quando Socrate parli sul serio e quando no. In terzo luogo, quando Socrate pare dar ragione a Ermogene, in effetti la dà a Cratilo, e viceversa. Infine, ma questo è un mio parere personalissimo, il *Cratilo* si presenta come la prima opera di filosofia del linguaggio, ma di ogni filosofia del linguaggio liquida, o lascia ai margini, il tema fondamentale, vale a dire il ruolo del linguaggio nella costituzione delle nostre idee. Ce n'è abbastanza da rendere la bibliografia sul *Cratilo* immensa e contraddittoria»⁴.

Senza dubbio, in questo passo Umberto Eco riassume in modo efficace la problematicità ermeneutica del *Cratilo*; è però curioso che, accennando ad una sua personale interpretazione, Eco rilevi come il tema fondamentale di ogni filosofia del linguaggio venga qui "lasciato ai margini". Sarebbe interessante, posto che qualcosa resti ai margini, stabilire che cosa nel *Cratilo* venga veramente centralizzato!⁵ Esorbita comunque dai nostri intenti proporre qui l'ennesima disamina completa del *Cratilo*; ci limiteremo ad alcune osservazioni, supportate anche da rilevazioni "quantitative" (nel senso dello spazio dedicato nel *Cratilo* a determinati argomenti e in quello del loro ordine di apparizione), e ad indicare una direzione interpretativa.

Nella prima parte del *Cratilo* – che si avvia, ricordiamo, dall'esame della tesi convenzionalista – si gira a lungo intorno al tema di partenza, fino quasi a dimenticarlo. In particolare, Socrate si rivolge a Ermogene soffermandosi, con mirabile sfoggio etimologico, sulla derivazione delle parole da altre parole: con tutta evidenza logica ciò non può bastare, perché non garantisce affatto da una fondazione convenzionale delle parole in cima alla catena, i cosiddetti "nomi primi". Questo lungo rinviarsi del motivo principale, o meglio di quello che appariva tale dalle prime battute, conferisce al dialogo un suo interesse anche dal punto di vista della struttura letteraria: come una promessa procrastinata o, se si vuole, un'irritante cecità socratica, che in ogni caso si traduce in tensione intellettuale e in aspettativa per il lettore. Ma quando il problema finalmente emerge (eccoci appunto al rilievo

⁴ U. ECO, *Prefazione*, in: R. DIONIGI, *Nomi forme cose. Intorno al Cratilo di Platone* [1994], Quodlibet, Macerata, 2001, p. 11.

⁵ La stessa descrizione di Eco contraddice, giustamente, questa possibilità. Va aggiunto inoltre, richiamandoci a Gadamer, che quello che Eco identifica qui come "tema fondamentale" della filosofia del linguaggio (il rapporto del linguaggio con il pensiero) è tale sicuramente per la riflessione moderna – che raccoglie la mediazione del pensiero cristiano e del concetto di *incarnazione*, esplicito in sostanza proprio con il modello del pensiero che si fa linguaggio -, ma non per i Greci: cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo* [1960], Bompiani, Milano, 2004¹⁴, pp. 465 ss.

quantitativo) siamo ben oltre la metà del dialogo⁶: Ermogene non sa quanto ancora si dialogherà, né se il peso degli argomenti successivi – tra cui, molto attesi, quelli sul “punto” – sarà decisivo; tuttavia, ubriacato dalla logica e dalla sapienza dispiegatagli, già riformula la sua domanda:

«Mi sembra, Socrate, che questi nomi tu li abbia scomposti con molta bravura: ma se qualcuno ti chiedesse di questo *iòn* (ciò che va), e del *rèon* (ciò che scorre), e del *doùn* (che congiunge, che lega), quale correttezza abbiano questi nomi⁷...».

È scomparso in Ermogene ogni riferimento alla sua iniziale tesi convenzionalista; non sembra più in questione l'esistenza di un principio di correttezza: bisogna per l'appunto trovarlo, e trovarlo necessariamente nei “primi nomi”, quelli che non derivano da altri. A questo punto Platone fa marcia indietro: «SOCR. Comunque ciò che ho intuito sui primi nomi mi sembra assai oltraggioso e ridicolo»⁸.

Alla fine, in effetti, queste intuizioni giudicate ridicole dallo stesso Socrate lasciano Ermogene piuttosto perplesso⁹, e la ricerca della verità si consegna al confronto di Socrate con l'altro interlocutore, Cratilo. Eppure, e tanto più se vogliamo dare un significato alla nostra rilevazione quantitativa, non possiamo certo trascurare quanto – indirettamente – è emerso fino a questo punto. In particolare:

1) Non c'è ancora prova di adeguamento del linguaggio alle cose, ma ci sono molti indizi che il linguaggio abbia una costitutiva relazione con la realtà e la conoscenza, alla luce dei suoi rimandi così significativi (ciò ha infatti indotto Ermogene a riformulare radicalmente la sua prima convinzione).

2) Le parole, per farsi valere come portatrici almeno di indizi di verità, sono state inserite in un gioco di rinvii: il che significa che, a questa altezza del dialogo, la verità si è data, seppure parzialmente, ben più come *lógos* – e attraverso il *lógos* – che come *ònoma*.

L'esame del rapporto tra *lógos* e *ònoma* fa emergere non solo un'implicita opposizione, ma anche una loro coesenzialità, particolarmente significativa proprio nell'etimologia di *ònoma*: «SOCR. *Ònoma* (nome) assomiglia a un nome ricavato per contrazione da un'espressione che dice che *òn* (ciò che è) è ciò intorno a cui si fa ricerca. Meglio lo potresti riconoscere in ciò che diciamo *onomastòn* (nominabile); qui infatti dice in modo evidente che esso è *òn hoù màsma estìn* (il ciò che è, intorno a cui c'è ricerca)»¹⁰.

Da qui, dagli argomenti con cui nell'ultima parte Socrate respinge le obiezioni di Cratilo e dall'insieme del dialogo, Gadamer può arrivare alle sue conclusioni sul *Cratilo*: «Il nome, la parola, sembra essere falso o vero nella misura in cui viene usato in modo falso o vero, cioè in quanto venga coordinato in maniera giusta o errata all'essere. Questa coordinazione, però, non è più propria della parola, ma è già *lógos* e può trovare nel *lógos* la sua espressione adeguata. Chiamare qualcuno “Socrate”, per esempio, significherà che quest'uomo si chiama Socrate»¹¹. Per Gadamer, dunque, non solo emerge dal *Cratilo* la coesenzialità di parola e discorso, ma persino un'implicita subordinazione dell'*ònoma* rispetto al *lógos*. Questa linea

⁶ Meriterebbe un esame il fatto che lo snodo considerato si collochi dalle parti della sezione aurea del dialogo: forse è qui che l'*intentio auctoris*, mai chiarita definitivamente, si rivela (o si nasconde)?

⁷ *Cratilo*, 421c.

⁸ *Cratilo*, 426b.

⁹ Cfr. *Cratilo*, 426c-d-e, 427a-b-c-d.

¹⁰ *Cratilo*, 421a-b. Notevole qui anche il legame – necessariamente implicato nel ragionamento – fra denominazione e gnoseologia.

¹¹ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 473.

esegetica, per quanto al limite del testo, ci convince di più rispetto alle interpretazioni del *Cratilo* che si richiamano al suo oggetto dichiarato (il nome), prendendolo alla lettera, piuttosto che al reale movimento del pensiero platonico, e proprio intendendo il *lógos* come definizione prospettino una subordinazione inversa. Si veda questo passo di un serio studioso dei nostri giorni: «Bisogna notare come il termine *lógos* assuma nel testo platonico il significato tecnico di definizione, oltre che di proposizione: ebbene, è in questa accezione, molto più importante per Platone rispetto a quella di proposizione, che vedremo il concetto di verità fondato in modo più originario sul concetto di nome. La gnoseologia onomastica esposta nel *Cratilo*, infatti, guida la teorizzazione della definizione nel *Sofista*: le divisioni del discorso definitorio tracciano le determinazioni mantenendosi all'interno del primo nome in relazione noetica al *definiendum*, la proposizione perde quest'unità perché espone un legame estrinseco fra soggetto e predicato»¹². A fronte di distinzioni così sottili, resta però sin troppo facile osservare che la definizione mantiene un'ineludibile analogia strutturale con la proposizione, e che la stessa gnoseologia onomastica procede per proposizioni e approda anche a proposizioni! Vero è che «la strada seguita dopo Platone nello studio della connessione fra verità ed espressione linguistica vincolerà, con Aristotele, la verità al giudizio e alla forma della proposizione piuttosto che al nome»¹³, ma in ogni caso il *lógos* platonico non può essere delimitato alla luce del sillogismo aristotelico – piuttosto, seppure in astratto, lo prefigura ed include.

Quasi tutti gli esegeti, inoltre, prendono posizione in relazione al rapporto tra la riflessione linguistica del *Cratilo* e la dottrina delle idee: «Il *Cratilo*, com'è noto, prende il nome dall'allievo di Eraclito che fu uno dei primi maestri di Platone ed espone un momento di riflessione dedicato dal filosofo ateniese all'eraclitismo. Il problema gnoseologicamente più rilevante del dialogo consiste nel tentativo di risolvere un'aporia ben precisa: se il mondo, come sostiene Eraclito, è eternamente immerso nel divenire, come sarà possibile la conoscenza, visto che l'oggetto della conoscenza deve essere stabile?»¹⁴.

Concordiamo pienamente con Licata, stavolta, nell'identificare il problema, o almeno uno dei problemi più importanti del dialogo: il tentativo di risolvere i conti con Eraclito. E anche questo, come tutti i più profondi contenuti del *Cratilo*, è un concetto che solo il contesto restituisce. La situazione di Socrate, verso la fine, si va facendo greve: sembra che sia lui stesso, invece che l'interlocutore Cratilo, a restare impigliato nella rete dei rimandi del *lógos*. Infatti, da un lato l'indagine sui "primi nomi" fa concludere a Socrate che sembrerebbe proprio che i legislatori originari li abbiano posti con la convinzione che tutte le cose siano in movimento ed in flusso¹⁵, ma dall'altro la convinzione sull'esistenza delle qualità "in sé" (cosa ammessa anche da Cratilo) sembra rendere Socrate sfiduciato sulle possibilità gnoseologiche di un linguaggio rivelatosi, in ultima analisi e indirettamente in tutto il dialogo, così intimamente consanguineo alla corrente del divenire. E men-

¹² G. LICATA, *Teoria dei nomi e teoria delle idee in Platone*, in: "Dialegethai", 2002 (www.mondodomaini.org/dialegethai/g101.htm#par1).

¹³ *Ib.*, l.c.; potremmo aggiungere, allora, che i lampi del *Cratilo* diventano luce piena con Aristotele: acquistando molto, e non meno perdendo.

¹⁴ *Ib.*, l.c.

¹⁵ Cfr. *Cratilo*, 439c.

tre Idee e Nomi si separano, dopo aver flirtato per tutto il dialogo, Cratilo ribadisce che gli pare che le cose siano nel senso di Eraclito...

Solo una gnoseologia che voglia fondarsi sulle Idee fisse poteva approdare a un risultato poderoso e misterioso come questo dialogo: la tensione di un pensiero così metafisicamente connotato mette in moto la stessa ricerca sul linguaggio con una profondità e una tensione sconosciute a qualunque indagine che, in ogni epoca, parta da assunti empirici o relativisti, da un preteso scientismo o da una prospettiva fenomenologica. In questo senso, alla luce del *Cratilo*, si capisce anche che non bisogna intendere la metafisica platonica come qualcosa di astratto, e neanche – comunque la si consideri – interpretarla parzialmente da ambiti artificialmente separati, siano essi gnoseologici, etici o estetici. Una profonda connessione di tutte le dimensioni è propria al pensiero di Platone, ed altrettanto evidente una radice generativa nella dimensione umana. Nel *Cratilo*, dialogo apparentemente “tecnico”, la dimensione etica – in senso sociale prima che individuale – si evidenzia, ancora una volta, in termini quantitativi (riferiti stavolta alla priorità degli argomenti): l’avviamento della riflessione socratica poggia infatti sull’esistenza del vero e del falso. Ora il vero, in astratto, sarà pure un’“essenza” o “idea” tra le altre, ma certo è di tipo particolare: il vero e il falso – negativamente ma necessariamente anche il falso – sono i cardini della vita sociale, la base della società in quanto accordo, giustizia, comunicazione, da un lato, e sono un criterio della conoscenza, dall’altro; ancor prima, sono condizione di accettazione dell’esistenza del mondo¹⁶. Tutti i protagonisti del dialogo non mettono in dubbio che esista la verità, e che se non la si conosce vada cercata. Da questo accordo di base muove la contrapposizione dialogica, e da esso muove tutta la filosofia platonica. Non solo l’oggetto della conoscenza deve essere stabile, ma si apprezza in parallelo la stabilità dell’etica, della società, dei valori, e si aspira ad “assicurarli” in senso metafisico. Il linguaggio si rivela allora un’erma bifronte: in esso si esprime sia il riflesso che la condizione gnoseologica della immutabilità ideale, sia la giustificazione che l’articolazione normativa di ogni stabilità etica e sociale, ma nello stesso tempo il linguaggio si fonda su un’inesausta mobilità e si determina in base a criteri di relazione, fondando e nello stesso tempo superando ogni ambizione di denominare/conoscere stabilmente, sicuramente, idealmente. Il linguaggio consente di confrontarsi con Eraclito, ma giocando con le sue armi: in un certo senso il linguaggio è di Eraclito, ed è degli scettici o dei sofisti, più di quanto appartenga agli idealisti. Questo contrasto di forze si traduce in un dinamismo del pensiero che emula le tensioni di un dramma, oppure si fa mito, ma sempre in quanto pensiero diretto, non certo travestimento: per questo si rivela fatalmente destinato alla provvisorietà, se non allo scacco, ogni tentativo di spianare del tutto con la ragione la complessità del lascito platonico. Un dialogo come il *Cratilo* è perciò un campo fecondo di semiosi illimitata e di ermeneutica infinita, e anche in ciò che vi emerge obliquamente e per negazione si può annidare una determinazione del suo significato.

Riassumendo, proponiamo che le caratteristiche del linguaggio che potremmo modernamente indicare come mobilità e coerenza sistemica siano una presenza/

¹⁶ Va ancora ricordato che il vero e il bello intrecciano in Platone un rapporto articolato dalla feconda ambiguità assiologica della *mimesis*: da un lato la bellezza sensibile è mera copia, dall’altro è tramite verso l’Idea. Questa seconda determinazione, com’è noto, sarà fondamentale in Plotino.

assenza fondamentale, nel *Cratilo* e in un certo senso nell'insieme della filosofia di Platone. Fruire di tale mobilità, usarla, resta dialetticamente necessario, ma sempre arretrando di fronte al passo fatale: riconoscerla in quanto tale.

3. *Nietzsche musicista*

Recentemente Einaudi ha tradotto e pubblicato l'innovativo manuale di storia della musica di Paul Griffiths¹⁷. La sua caratteristica più vistosa è il nuovo criterio di periodizzazione: niente più vocaboli storiografici consueti (barocco, romanticismo, postmoderno), ma una periodizzazione fondata sui differenti atteggiamenti nei confronti del tempo musicale. Riteniamo che ciò instauri criteri nuovi ma ancora del tutto interni alla nostra cultura¹⁸, in quanto si assolutizza a condizione preliminare, fino a farne criterio metastorico per differenziare un percorso di duemila anni, una transizione "occidentale" e cruciale: quella che porta alla musica e alla cultura romantica, il passaggio dall'età dello stile classico al romanticismo o, per usare i termini di Griffiths, il passaggio dal "tempo incorporato" (1770-1815) al "tempo sfuggente" (1815-1907). L'educazione musicale di Friedrich Nietzsche e la parabola delle sue composizioni si svolgono del tutto all'interno di un periodo che, lo si chiami romantico o del "tempo sfuggente", è dominato – pur nella varietà dei suoi aspetti – da due prese di coscienza della musica: quella del suo rapporto con la dimensione temporale e quella di essere un linguaggio. La musica è, romanticamente, la lingua del tempo. E questo non ce lo dimostra tanto la teorizzazione romantica sulla musica – tanto meno quella di Nietzsche –, ma più chiaramente la stessa musica – compresa quella di Nietzsche.

Il fatto che nell'Ottocento la musica più culturalmente avanzata venga composta entrando in una situazione dialettica con le sue condizioni linguistiche, per meglio dire sintattiche, e che questa sintassi esplicando le sue relazioni rifondi continuamente il rapporto con il tempo, fa sì che sia possibile cogliere nella musica come minimo l'eco di alcuni grandi temi della storia della cultura e della storia del pensiero, che ci proiettano dritti nel Novecento: il *linguaggio*; il *tempo*. Ora, ci domandiamo, è possibile che tra la musica romantica e la riflessione filosofica vi sia un legame di tipo intimo, strutturale, o che il loro accostamento non si giochi solo sul piano di echi, parallelismi, analogie, ma vada più nel profondo? È legittimo individuare anche derivazioni di tipo addirittura genetico? Per essere ancora più chiari, è ipotizzabile che il pensiero filosofico possa determinarsi *anche* a partire dagli spunti del linguaggio musicale? Nel recente *Nietzsche musicista. Frammenti sonori di un filosofo inattuale*¹⁹, Cesare Natoli scommette su questa possibilità. Non si tratta perciò di un libro di "letteratura secondaria" su Nietzsche. Certo, il libro ha i buoni caratteri di questo tipo di studi, ma trascende gli obiettivi apparenti, peraltro raggiunti, per diventare un contributo all'interpretazione prettamente filosofica di Nietzsche e un'apertura di possibilità di questa interpretazione nel

¹⁷ P. GRIFFITHS, *Breve storia della musica occidentale* [2006], Einaudi, Torino, 2007.

¹⁸ La prima impressione è che questa periodizzazione risponda a una visione più ampia, tale da includere potenzialmente in un analogo principio comparativo – trasformato in sincronico – anche le musiche di culture diverse. Pur ritenendo ragionevole questo punto di vista "antropologico", propendiamo per l'ipotesi esplicitata nel testo.

¹⁹ C. NATOLI, *Nietzsche musicista. Frammenti sonori di un filosofo inattuale*, L'Epos, Palermo, 2007.

segno di una teoria generale della cultura che non trascuri, e a volte centralizzi, fatti di specifico ambito musicale.

Natoli segue in dettaglio la progressiva acquisizione di mezzi tecnici da parte di Nietzsche compositore, ed evidenzia e dimostra come essi approdino a un livello non solo rispettabile, ma anche aggiornato. Nell'analisi di *Einleitung* (Introduzione), ad esempio, viene messa in chiaro la relazione tra questo brano e l'incontro con Wagner: «Evidente [...] appare l'intenzione da parte di Nietzsche di allargare le possibilità espressive della tonalità, seguendo in questo il modello wagneriano, certo, ma anche soluzioni personali e originali [...] L'impressione è quella di un Nietzsche che inizia la faticosa ricerca di una nuova forma di comunicazione musicale, nella quale talune incongruenze tecniche e incoerenze linguistiche [...] sembrano assumere [...] le vesti di elementi di rottura del 'codice' in uso e di preparazione, in un certo senso, per un codice nuovo, che ancora ha da venire»²⁰.

In questo passo di Natoli balena la nozione moderna di "codice"²¹: abbiamo detto a proposito della musica romantica che essa è caratterizzata dall'autoconsapevolezza in quanto linguaggio più in senso immanente che a livello di enunciati teorici. Né Wagner, né Nietzsche, né altri, tematizzano teoricamente la musica come sistema linguistico essenzialmente sintattico. Ma non importa che una teoria sia *a posteriori*: il criterio con cui la si valuta è se essa risulti pertinente e chiarificatrice rispetto al proprio oggetto. Proprio la presenza di aggiornamenti nel quadro concettuale è una delle condizioni in cui si fa presente la mobilità dell'orizzonte storico, nel quale qualcosa di ereditato – nella fattispecie il pensiero di Nietzsche – continua a parlarci e a farsi valere sotto una luce diversa.

Ora, nella concezione della musica come esercizio di volta in volta innovatore di un linguaggio si ravvisa certo un'eredità dello stile classico viennese: ma nel romanticismo la musica-lingua ha di sé una consapevolezza diversa, perché c'è spesso un'evidente tematizzazione – proprio *dentro* la musica – del fatto che la musica è un linguaggio²². Inoltre, se la musica assume nell'età romantica un ruolo privilegiato è anche in forza del suo specifico statuto semiotico: il suo senso si riconduce principalmente al piano della sintassi, e ciò ad un certo punto diventerà una risorsa (cfr. *infra*). Si intuisce, in questo senso, come uno dei fondamenti dell'avanguardia musicale del Novecento affondi le sue radici nel secolo precedente: le avanguardie, com'è noto, centralizzeranno la questione tecnica – in maniera ormai del tutto esplicita – nel problema del comporre, oltre a coinvolgere sempre più le correlazioni non solo filosofiche ma anche politico-ideologiche in quella stessa prospettiva.

Tuttavia, l'evidenza della linguisticità e del carattere metalinguistico nella musica del romanticismo non deve farci dimenticare la duplicità di atteggiamento dell'artista romantico; qui, a parer nostro, si evidenzia un primo motivo della resistenza a tematizzare il concetto di musica come sistema sintattico: essere musicisti romantici significa da un lato condividere "nei fatti" questa tensione verso il

²⁰ *Ib.*, pp. 63-65.

²¹ Noi preferiamo dire "sistema sintattico", invece che "codice", per porre l'accento sul carattere sistemico più che sull'idea di decodifica.

²² Questo dato può sembrare un po' strano, enunciato così, in astratto. Per converso, i suoi effetti risultano del tutto chiari: quando un pianista come Pollini afferma che il suo repertorio comprende solo musiche che instaurino un rapporto di tensione con il linguaggio, non solo si conferma come l'interprete di punta dell'ideologia dell'avanguardia storica del Novecento, ma tutti capiamo cosa intenda e come delimiti un "canone" anche in relazione alla musica dell'Ottocento.

linguaggio, dall'altro essere partecipe di un orizzonte di cultura che elabora delle idee di tutt'altro segno. Non a caso, le analisi di Natoli rilevano la presenza in Nietzsche di concetti come il "programma" e il rapporto con il testo. *Heldenklage* (*Pianto d'eroe*), per esempio, è una piccola romanza senza parole. Scrive Natoli: «Si tratta di composizioni [...] estremamente 'poetiche', nel senso letterale del termine [...] specchio fedele della fiducia nietzschiana nella stretta connessione tra espressione musicale e parlata, pur se con una decisa preponderanza della prima. Sulla linea melodica di tali brani, infatti, è possibile immaginare facilmente la presenza di un testo»²³.

Ma di fronte a un brano a programma di dimensioni più ampie (*Symphonische Dichtung Ermanarich*), lo stesso Nietzsche ha delle riserve:

«L'impetuoso incalzare della passione alla fine, con i suoi repentini trapassi e scoppi tempestosi, è pieno di mostruosità armoniche [...] La cosa più atroce è il salto da re bemolle maggiore a ffff fa [...] l'intero frammento mi sta ora davanti, mi sgomenta con la sua acerbità e i suoi eccessi»²⁴.

Le particolari eccentricità compositive di questa pagina sono a nostro avviso da correlare anche all'intenzione programmatica: come se Nietzsche rifiutasse più del solito la costrizione dei codici nel momento in cui si cimenta con la "narrazione" in musica. Tuttavia, è legittimo domandarsi se qui l'ambizione espressiva non trovi i mezzi o piuttosto se una forma di smania nichilista, di insoddisfazione distruttiva, non si insinui nel rapporto di Nietzsche col materiale musicale. Nietzsche combatte sin da piccolo con gli obblighi della lingua musicale, a cominciare dal metro: si direbbe che la costrizione della battuta sembri al piccolo Friedrich qualcosa di già "sospetto"²⁵. Più tardi in *Albumblatt* – una delle più intense e mature composizioni di Nietzsche – l'alternanza tra 6/8 e 3/4 conferma ancora una centralità dei problemi del metro. L'analisi di Natoli, che sostiene con buoni argomenti la correttezza dell'armatura di chiave di Nietzsche, che altri correggono, si distingue per pertinenza tecnica e relazione con il nesso simbolico essenziale di *Albumblatt*²⁶: l'immagine della ruota che gira, la circolarità che si insinua nella percezione romantica del tempo²⁷. Questa circolarità si fa programma dimostrativo in *Das Fragment an sich* (Il frammento in sé), un brano senza conclusione, che può essere ripetuto all'infinito. L'analisi (che non riportiamo) e la problematizzazione concettuale (che via via richiameremo) a partire da questo brano costituiscono il centro del libro di Natoli, che subito dichiara come il brano fornisca «degli interessantissimi spunti di riflessione, aprendo una significativa finestra sul legame tra il musicista e il filosofo Nietzsche»²⁸.

Bisogna qui rilevare che il problema della "conclusione" – il fatto che un brano di musica, quale che sia il suo rapporto con la temporalità, inizi e a un certo punto debba finire – è evidente in Nietzsche già prima di questo brano. La conclusione di *Symphonische Dichtung Ermanarich* e quella di *Albumblatt* lo confermano. In *Album-*

²³ C. NATOLI, *Nietzsche etc.*, cit., pp. 71-73.

²⁴ F. NIETZSCHE, *La mia vita*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1977, p. 128.

²⁵ Cfr. C. NATOLI, *Nietzsche etc.*, cit., pp. 52 ss.

²⁶ *Albumblatt* è tratto dal melologo *Das zerbrochene Ringlein*. Il pezzo acquista una sua autonomia dal *Melodram*, ma Natoli lo analizza tenendo presente la parte di testo corrispondente nel melologo originale.

²⁷ «Il ritmo originale, infatti, oltre ad essere perfettamente giustificato dall'uso dei valori [...] si presta meglio ad evocare il lento e regolare 'girare' della ruota del mulino, cui il testo si riferisce». Cfr. C. NATOLI, *Nietzsche etc.*, cit., p. 88.

²⁸ *Ib.*, p. 91.

blatt le ultime battute riuniscono e risolvono con equilibrio due distinte conflittualità proprie al confronto di Nietzsche col linguaggio musicale: verso l'ovvietà del teleologismo armonico²⁹ e verso la metrica. In questo senso, *Das Fragment an sich* è quasi un brano metalinguistico, spiegando, illustrando le tensioni che Nietzsche instaura con il linguaggio musicale nel momento in cui compone: una sorta di dimostrazione, tanto più che in realtà qui i diversi metri e ancor più la conclusione aperta tradiscono un che di volontaristico. Ancora più interessanti ci sembrano le conclusioni "strane", a cominciare da quella che lo stesso Nietzsche definisce atroce. In tutti i casi il commento di Natoli, che si richiama al tema romantico del "frammento", è del tutto condivisibile:

«La 'poetica dell'istante' ha radici profonde nel Romanticismo [...] Essa trae spunto da origini letterarie di epoche precedenti – si pensi agli aforismi di La Rochefoucauld – che trovarono nelle riflessioni degli appartenenti al circolo di Jena, e di Schlegel in particolare, compiuta dignità speculativa [...] In tal senso, il *Fragment an sich* si inserisce in un percorso già tracciato»³⁰.

Dal confronto tra questo frammento di Nietzsche e il Lied che inaugura la raccolta *Dichterliebe* di Schumann emergono importanti analogie, che Natoli chiarisce richiamando le analisi di un libro fondamentale della musicologia recente, *La generazione romantica* di Charles Rosen. Anche nel caso di Schumann, infatti, l'introduzione «prende l'avvio come se continuasse un processo già avviato», e presenta globalmente una «...forma circolare: ciascuna sezione inizia risolvendo la precedente e termina essa stessa irrisolta: solo una chiusa dissonante risulta possibile. La forma compie soltanto due giri, ma non ci sarebbe alcuna ragione logica a impedirle di continuare indefinitamente, anzi l'eterna possibilità di ritorno partecipa al meraviglioso effetto che percepiamo»³¹.

Ma oltre a evocare Schumann, le Mazurke di Chopin e le considerazioni illuminanti di Rosen, Natoli inserisce un riferimento in direzione platonica: «E, precisamente, verso il Platone del *Parmenide*, dove si affronta la questione dell'*exaiphnês*, dell'istante come luogo dell'identità tra uno e molti. Un 'luogo impossibile', che non è in alcun tempo, e che si può provare a rappresentare con una composizione in cui inizio e fine tendano a coincidere o sovrapporsi»³².

Dal *Fragment* Natoli ci ha portato a Platone, quindi ci ricorda che «la stesura finale del *Fragment* risale al 16 ottobre 1871, ossia due soli giorni dopo la consegna [...] della versione per la stampa de *La nascita della tragedia*»³³. Inoltre, per Natoli qui non c'è solo un nesso con *La nascita della tragedia* ma c'è anche, musicalmente prefigurato, il futuro di Nietzsche come filosofo: «l'infinito 'ritorno' di tale brano dal suo inizio non può non far pensare, a nostro avviso, alla concezione del tempo quale sarà poi presentata da Nietzsche nelle sue tarde opere filosofiche. Il *Fragment*, così, verrebbe a rappresentare una metafora musicale anticipatrice della maggiore tra le 'verità' filosofiche nietzschiane: la dottrina dell'*eterno ritorno*»³⁴.

²⁹ Stupenda l'apertura alla lontana tonalità di la bem. magg., verso la fine del brano.

³⁰ C. NATOLI, *Nietzsche etc.*, cit., p. 96.

³¹ C. ROSEN, *La generazione romantica* [1995], Adelphi, Milano, 1997, p. 68 (il corsivo è di Natoli).

³² C. NATOLI, *Nietzsche etc.*, cit., p. 94.

³³ *Ib.*, p. 95.

³⁴ *Ib.*, p. 96. Non si perda di vista l'uso del sintagma "verità filosofica": vedremo dopo il motivo, e avvertiamo intanto che questo non significa che Natoli interpreti Nietzsche richiamandosi a Löwith.

Da qui in poi Nietzsche scriverà musica progressivamente meno bella, spesso caratterizzata da «ansia di rinnovamento linguistico»³⁵. Eppure, «se il valore strettamente musicale dei brani composti dalla fine del 1871 in poi è oggettivamente discutibile, essi acquistano uno spessore particolare nella misura in cui contribuiscono forse a ipotizzare, anche qui, nuove chiavi di accesso dei futuri atteggiamenti filosofici nietzschiani»³⁶. Altri passi del libro ribadiscono questa ulteriore tesi, ma intanto ne abbiamo detto abbastanza per cominciare a inquadrare criticamente alcuni aspetti filosofici.

Si deve ad Heidegger, tra le altre cose, un'eredità relativa all'ontologia dell'arte, che non è luogo di diletto – né di *differenziazione estetica*, come dirà Gadamer –, ma *avvento di verità*. In questo senso nella ricerca di Natoli si sente un'indiretta eredità heideggeriana. Ma è più evidente ancora una contrapposizione: mentre per Heidegger i presupposti del pensiero di Nietzsche sono essenzialmente interni alla filosofia³⁷, Natoli, che pure richiama Platone, evidenzia come la filosofia di Nietzsche raccolga delle istanze della cultura del suo tempo e immediatamente antecedente: «L'analogia con la romantica poetica dell'istantaneo [...] consente di evidenziare, appunto, una possibile filiazione dell'eloquio filosofico nietzschiano da modelli esterni alla filosofia stessa [...] Essa testimonia a favore di una profonda ricezione nietzschiana della poetica romantica». Da qui, per Natoli, si evidenziano dei «rapporti tra l'operare musicale di Nietzsche e la natura della sua posteriore riflessione razionale» e si apre «un'interessante finestra sul legame tra movimento romantico e filosofia del XX secolo»³⁸.

A rigore, sarebbe lecito sospettare che gli apporti extrafilosofici siano trascurabili: Nietzsche è soprattutto un filosofo, e il peso gerarchico dei nessi individuati da Natoli potrebbe essere di natura secondaria. A questa conclusione si giunge facilmente restando nell'orizzonte di Heidegger, che vede dopo il compimento della storia della metafisica in Nietzsche la necessità di una svolta (*Kehre*): dall'analitica esistenziale incentrata sull'esserci, ossia sull'uomo, all'analisi del senso dell'essere³⁹. Ma Nietzsche nel Novecento è al centro, notoriamente, anche di tutt'altre letture, che fecondano il pensiero di diversi filosofi successivi; e i legami suggeriti da Natoli, a parer nostro, si fanno valere con diversa pregnanza secondo la prospettiva da cui li si considera. Inoltre, ci sembra produttivo anche il concetto inverso; molte posizioni che si richiamano a Nietzsche potrebbero essere ripensate, fondate geneticamente, criticate o arricchite da ciò che questo libro fa intravedere: una visione del linguaggio musicale come stimolo per il pensiero, sino al limite del modello ontologico. Lo verificheremo ora più chiaramente tornando al libro di Natoli e alle sue conclusioni, e vedremo anche perché le ragioni del sistema strettamente musicale, come nel *Cratilo* quelle del *lógos*, tendano a essere tanto importanti quanto non del tutto tematizzate.

³⁵ *Ib.*, p. 100.

³⁶ *Ib.*, p. 101.

³⁷ Secondo Heidegger *eterno ritorno e volontà di potenza*, due dei cardini del pensiero di Nietzsche, sono connessi, nel senso che la volontà di potenza è carattere fondamentale dell'*ente*, e l'eterno ritorno determinazione somma dell'*essere*.

³⁸ C. NATOLI, *Nietzsche etc.*, cit., p. 100.

³⁹ Per Heidegger il linguaggio, sostanzialmente condizionato dall'apparato concettuale della metafisica, ha reso impossibile questa svolta, e la filosofia si assumerebbe – innanzitutto con un nome a caso: Heidegger stesso – il compito di questa svolta.

Per Natoli, dunque, «se è vero che nell'attimo si risolve l'enigma dell'eterno 'Kreislauf' [...] ciò potrebbe equivalere a sostenere che le leggi delle necessità tecnico-musicali possono essere superate solo grazie a un coraggioso e continuo lancio di dadi... un esaltante viaggiare che, però, non si arresta dinanzi all'esplorazione dionisiaca ma che individua una nuova, questa volta salvifica necessità [...]»⁴⁰. Con un passaggio ardito che progressivamente si approfondisce, anche con pertinenti richiami ad altri esegeti, Natoli istituisce un parallelo tra «la salvifica necessità, costituita dalla stessa continua ricerca di nuove soluzioni», da una parte, e «l'attimo, l'istante [...] la più alta affermazione dello stato tragico dionisiaco»⁴¹, dall'altra. Natoli chiarisce il discorso citando Lo Giudice e Cacciari:

«L'attimo dello stato tragico-dionisiaco è l'attimo dell'istinto o impulso estetico, è l'attimo come supremo stato di sentire nell'*hic et nunc*. Esso non è soltanto la via sulla quale le cose hanno un inizio e una fine, s'intrecciano e si separano, ma anche "il ciò grazie a cui" c'è intreccio e separazione: è insieme l'*id quod* e l'*id quo cognoscitur*, ossia *potenza d'essere* e *potenza di far essere*, il *ciò che è* e il *ciò grazie a cui si è*, il *ciò che intreccia e separa* ed il *ciò grazie a cui c'è intreccio e separazione*: il giuoco dionisiaco, come valore, ad un tempo, assoluto e strumentale di ogni espressione del vitale»⁴². Nell'eterno ritorno perciò «l'attimo trae a sé tutte le cose trascorse e tutte le cose avvenire. [...] Nell'attimo sprofonda la durata»⁴³.

Infine Natoli tira le fila sul punto: «la ricerca della redenzione dal tempo, così come prospettata nello *Zarathustra*, può avvenire solo nell'*attimo* e nell'accettazione consapevole dell'*Eterno ritorno dell'uguale* [...] un'esaltazione dell'attimo come portatore di sostanzialità ontologica»⁴⁴.

Possiamo aggiungere che in questa direzione converge tutto il percorso del libro: dall'analisi del *Fragment* alle ipotesi di Natoli sull'improvvisare⁴⁵ di Nietzsche emerge un continuo richiamarsi dell'eterno ritorno e dell'istante. Notevole è inoltre che Natoli dica "sostanzialità ontologica": questo spiega le ragioni delle sue esclusioni, il fermarsi rispetto a interpretazioni di Nietzsche che escludano ogni sostanzialità fondante, vecchia o nuova che sia, e che in quanto autonomi orientamenti di pensiero individuino delle fondazioni trascendentali "sui generis", quale ad esempio il segno e la decostruzione – in Derrida –, oppure – in Vattimo – la liberazione attraverso una rinnovata mitopoiesi, la libertà di istituire nuovi valori senza doverli garantire con una verità in senso tradizionale. Coerentemente con i suoi assunti di studioso, dalla parte della filosofia che sembra credere che la Verità in qualche modo esista, Natoli non confronta le sue ipotesi con le varie correnti di pensiero riconducibili alla *Nietzsche-Renaissance* del secondo Novecento: ciò rivela su Natoli interprete di Nietzsche almeno altrettanto di quanto dicano le inclusioni. Il postmoderno è solo sfiorato, con un riferimento a Lyotard che l'autore stesso definisce "obbligato"⁴⁶. Natoli ci sorprende invece con un approdo imprevisto:

⁴⁰ C. NATOLI, *Nietzsche etc.*, cit., p. 140.

⁴¹ *Ib.*, p. 140.

⁴² S. LO GIUDICE, *Nietzsche e i simboli delle cose più alte*, Intilla, Messina, 2000, p. 261.

⁴³ M. CACCIARI, *Concetti e simboli dell'eterno ritorno*, in Id. (a cura di), *Crucialità del tempo*, Liguori, Napoli, 1980, p. 80.

⁴⁴ C. NATOLI, *Nietzsche etc.*, cit., p. 141.

⁴⁵ Al tema dell'improvvisazione musicale sono dedicate diverse considerazioni nella terza parte del libro di Natoli.

⁴⁶ «Lyotard [...] dando corpo ad una teorizzazione filosofica del postmoderno ha individuato nella fram-

«Figlia di una profonda metabolizzazione nietzschiana è la riflessione che Giorgio Colli compie – nella veste meno frequentata di filosofo e non in quella notissima di filologo nietzschiano – sull'importanza dell'immediatezza e dell'istante. Partendo da un'interpretazione che vede Nietzsche come il filosofo che ha riscoperto il vivere stesso come accesso al sapere [...] Colli giunge a intendere il *lógos* come espressione del vissuto. Ma non nella direzione di un *Erlebnis* di ascendenza husserliana, quanto in quella di una feconda immersione nel 'contatto' e di un invito a "vivere in modo pieno e folgorante l'attimo". Una tipologia di sapienza filosofica che l'Occidente ha conosciuto autenticamente solo prima di Socrate, quando non vigeva ancora la tirannide della ragione e, appunto, "la filosofia era un'altra cosa, era espressione dell'attimo, del contatto". Un'epoca aurea, la cui originale interpretazione, lungi dal restare semplice operazione storiografica, porta Colli verso la formulazione di una dottrina autonoma. Una dottrina per la quale è necessario il ritorno alle origini, alla sapienza arcaica; solo lì sarà possibile, dopo aver incontrato gli stessi Apollo e Dioniso che Nietzsche aveva rintracciato all'origine della tragedia, recuperare il senso profondo dell'immediatezza come valore vitale di cui lo stesso Dioniso è cifra compiuta»⁴⁷.

Crediamo si vada chiarendo, ora, come il peso dei nessi individuati da Natoli possa variare secondo le diverse prospettive filosofiche. A fronte di un pensiero che centralizzi l'espressione dell'attimo, del contatto – come nel Colli filosofo, sulla scia di Nietzsche –, diventa veramente significativo il fatto che ci sia un'eredità che Nietzsche stesso riceve e rielabora a suo modo dalla cultura romantica, in particolare dalla poetica del "frammento" musicale: innanzitutto, essendo lui stesso musicista. Di "ciò di cui non si può teorizzare, si deve narrare", ammonisce Umberto Eco dal risvolto di copertina del *Nome della rosa*. Vi è una dimensione dell'eterno ritorno e dell'istante, quella più vicina alla vita e alla sua essenza, che deve essere narrata, e così fa Nietzsche nello *Zarathustra*. Ma tale dimensione si attinge e arricchisce anche per mezzo della musica.

Occorre ancora rilevare come, a partire da una delle matrici generative di Nietzsche più profondamente romantiche – che a questo punto, sulla scorta della lettura di questo libro, possiamo identificare senz'altro nell'essere stato un vero e proprio "musicista del suo tempo" –, ci portiamo nel Novecento a una filosofia, quella di Colli, che ripropone un tema, o mito, tipicamente romantico: la conciliazione del moderno con l'antico, con i soliti noti, i Greci. Una conciliazione diretta, utopicamente vagheggiata come priva di mediazioni: l'escursione di Faust nell'Ellade.

E vediamo finalmente perché, in cerca di fondamenti, nell'ultima parte del suo libro Natoli sembra aver dimenticato il "codice" musicale. L'"Altro della ragione" – concetto che Habermas tematizza, riferendolo a Nietzsche, per svalutarlo in ultima analisi in quanto Mito, accettando quindi solo il momento demistificatorio del pensiero di Nietzsche – diventa ora base ontologica, e si colloca perciò su un piano che non consente valutazione assiologica: l'Altro della ragione sembra infatti consistere precisamente nell'immediatezza dell'istante – di contro, tra l'altro, a ogni fondazione che implichi una durata discretizzata, artificiale, razionalizzata, teleologica.

mentarietà l'unico elemento portatore di 'senso' per l'uomo contemporaneo». Cfr. C. NATOLI, *Nietzsche musicista etc.*, cit., p. 143.

⁴⁷ C. NATOLI, *Nietzsche etc.*, cit., p. 144. Virgolette interne per le citazioni da un saggio rinvenibile nel sito internet www.ilbolero-diravel.org/ferracuti/ferra-colli.pdf: G. FERRACUTI, *La sapienza folgorante. Una lettura di Giorgio Colli*, in: "Vetriolo. Voci e culture d'oriente e d'occidente", giugno 2004, p. 6.

Partito dall'analisi di alcune composizioni di Nietzsche, in particolare il *Fragment*, considerate in relazione alla loro sintassi musicale e problematizzate in senso filosofico, Natoli impone una morsa unitaria al movimento del pensiero di Nietzsche, e praticamente mette in relazione diretta la dualità Dioniso/Apollo con l'eterno ritorno. Non a caso va a finire nella braccia di Giorgio Colli: come ha scritto Vattimo, Colli rimase «forse fin troppo fedele al Nietzsche giovane filologo, cultore di Schopenhauer, scopritore della dualità Apollo-Dioniso alla quale anche lui attribuisce un significato centrale. Nietzsche finì per non pensare più questa dualità come una coppia di termini legati in una dialettica eterna come la vita stessa, che invece resta tale nel pensiero di Colli»⁴⁸. Non vogliamo qui entrare nel merito del Nietzsche di Vattimo o di quello di Colli, ma cominciamo a capire lo scarto di metodo che Natoli adotta nella sua disamina della musica di Nietzsche. Il compositore Nietzsche scrive le sue pagine migliori proprio negli anni giovanili, negli anni da filologo, negli anni in cui fissa la dualità celebre tra Apollo e Dioniso. Natoli analizza queste musiche e vi trova non solo l'istante dionisiaco ma anche, prefigurato, l'eterno ritorno, e dice che l'attimo è portatore di sostanzialità ontologica e che l'eterno ritorno è la verità fondamentale di Nietzsche. Quando la musica di Nietzsche peggiora, Natoli va abbandonando l'analisi puntuale, e insinua che comunque gli esiti musicali di Nietzsche contribuiscano «forse a ipotizzare, anche qui, nuove chiavi di accesso dei futuri atteggiamenti filosofici». E quando Nietzsche improvvisa e non annota la musica, Natoli non ha più dubbi: il filosofo esplora l'istante. Il transito dall'analisi alla mistica è completato. In tutto questo la più profonda ambivalenza di Nietzsche – smascheratore di idoli, ma che prospetta nuovi filosofemi metafisicamente pregnanti – viene decisamente appiattita in direzione metafisica, ed il filosofo è restituito come un fondazionale *tout court*.

Restando sul terreno della musica, gli esiti più sgraziati e, ad un certo punto, il silenzio compositivo di Nietzsche, consentirebbero altre conclusioni. Il linguaggio musicale – in generale e dall'epoca romantica in maniera più marcata – ha una caratteristica che per il Nietzsche compositore si rivelò mortale: ogni opera rifonda il codice, ogni opera lo re-istituisce, l'atto stesso del comporre tocca la «genealogia» delle sue stesse condizioni e rende immediatamente presenti i suoi presupposti di artificio. A nostro avviso, qui, categorie di ascendenza derridiana ci potrebbero fornire un'apertura: proprio perché esplicita le «differenze», la composizione musicale le annulla, ma così in qualche modo si preclude quella critica e ricerca della verità che nello svelare, nel decostruire la differenza rimossa trova la sua condizione di possibilità. La scrittura musicale impone da subito l'evidenza immanente di una costrizione linguistica, di un peso tecnico, di una *differenza* ontologica: il che sembra turbare Nietzsche già dall'età di dieci anni. Alla lunga è più interessante poter svelare la costrizione, l'inganno, la differenza, il gioco quando sono nascosti, piuttosto che averli così spudoratamente sotto il naso su un pentagramma da riempire:

«Non sono stati donati alle cose e nomi e suoni, perché l'uomo trovi ristoro nelle cose? Il parlare è una follia bella: con esso l'uomo danza su tutte le cose. Com'è dolce ogni discorso e ogni bugia di suoni!»⁴⁹.

La bugia, in quanto più riconosciuta proprio con i suoni, è per Nietzsche «dolce», per un verso, ma forse – riconsiderando il suo percorso di musicista e il suo rapporto con la cultura musicale – anche insopportabile. In questo senso, una

⁴⁸ G. VATTIMO, *Il filosofo inattuale e impolitico che ci fece rileggere Nietzsche*, in: «La Stampa», Torino, 13-11-2004.

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra* (II), Adelphi, Milano, 1976, p. 265.

decisa tematizzazione della musica come sistema sintattico (o codice, come scrive Natoli due volte in tutto il libro), che si fa modello per il pensiero, approderebbe coerentemente a un pensiero essenzialmente distruttivo, senza risarcimenti demandati all'istante e al tempo che in esso sprofonda. Ma questo Nietzsche a Natoli proprio non interessa. Platone usa il *lógos* ma cerca le Idee. Natoli intuisce nel sistema musicale dei nessi ancipiti col pensiero ancipite di Nietzsche, e decide di ancorarsi all'Istante.

4. *Il concetto di materiale musicale in Th.W. Adorno*

Se nello studio di Cesare Natoli la linguisticità della musica affiora in punti nevralgici, e si desume come sottofondo, nel libro di Sara Zurletti *Il concetto di materiale musicale in Th. W. Adorno*⁵⁰ i raffronti con la lingua sono del tutto tematizzati. Gli scopi e i caratteri di questa monografia ci introducono a un più ampio concetto di musica in quanto "lingua", rispetto a quello ridotto all'essenziale che ha guidato il paragrafo precedente. La musica si presta certo a utili raffronti globali con la lingua, innanzitutto perché – al di là della mancanza di un piano referenziale – sicuramente produce "senso". Ma qui il problema è ancora diverso: non la musica, ma il "materiale musicale" viene concettualizzato come lingua. Il libro, che precede di un anno quello di Natoli, ha già una sua ricezione critica, a cui attingiamo intanto per riassumerlo:

«Un saggio assai impegnativo che [...] concettualizza, discute, problematizza e interpreta temi cruciali dell'estetica adroniana. Il concetto di "materiale", nell'estetica adorniana, è tanto cruciale quanto sfuggente e indeterminato: del resto, esso non può avere una definizione positiva, "perché è non-concreto, entità astratta, dispositivo condizionante situato al cuore dell'esperienza musicale". Zurletti porta a dimostrare che "il materiale entra in rapporto con l'opera come percezione della sua possibilità": esso non investe il nesso forma/contenuto, né ha a che fare con la materialità dell'opera, si colloca anzi all'esterno da essa (la società, l'economia, la tradizione) e da lì detta le condizioni della possibilità. Su questa base l'autrice propone un'analisi del "materiale" che focalizzi quattro qualità – l'arbitrarietà, il carattere sociale, il carattere storico, il carattere di costrizione – utili per darne una concettualizzazione e definizione essenziale. Così interpretato, il materiale musicale di Adorno viene a corrispondere a un codice di tipo linguistico, che regola "la produzione e la ricezione del senso musicale" e coincide pertanto con la nozione sistemica di "tonalità". La dialettica fra il sistema tonale e la specifica opera d'arte trova, per Adorno, un momento privilegiato nel classicismo viennese, e soprattutto in Beethoven [...] Per Adorno Beethoven rappresenta "la tonalità" stessa [...]: in Beethoven la tonalità non è uno schema di riferimento "nel quale l'espressività individuale si insinua e fatica a prendere forma" ma, al contrario, uno schema che si confronta dialetticamente con la creatività individuale fino a una "coincidenza dinamica". Nel terzo e ultimo capitolo Zurletti passa in rassegna la riflessione di Adorno sulla musica del Novecento e in particolare Schönberg, Stravinskij, Mahler e la scuola seriale, tutte reazioni, in un certo qual senso, al logoramento della tonalità»⁵¹.

⁵⁰ S. ZURLETTI, *Il concetto di materiale musicale in Th. W. Adorno*, Il Mulino, Bologna, 2006 (pubblicazioni dell'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli).

⁵¹ G. LA FACE, *Interpretazione di Adorno*, in: "Amadeus", Milano, Marzo 2007, p. 76.

Scrivete Zurletti:

«Il materiale musicale adorna dunque un'azione di costrizione perché la sua azione proviene dal cuore dei meccanismi comunicativi, condizionando sia la coscienza del compositore che quella dell'ascoltatore; esso emerge dalla nostra analisi come un codice linguistico, un codice-sentimento, presente nelle coscienze prima che sia in questione il processo creativo vero e proprio. Imponendosi alla coscienza del compositore come l'orizzonte dell'esperienza possibile in musica a un momento dato, il materiale realizza la costrizione di cui parla Adorno [...] Il fatto che la coscienza del materiale sia presente molto prima dell'effettivo inizio della composizione è molto importante: un dispositivo strutturante come la serie dodecafonica – dichiarata all'interno della composizione che struttura – non ha alcuna possibilità di diventare "sentimento" come invece è riuscito al codice tonale. Al contrario, la tonalità in Adorno è posta come una competenza che organizza preventivamente l'esperienza musicale [...] In quanto condizione di possibilità dell'atto compositivo, il materiale si rivela dunque come la struttura organizzatrice della comunicazione musicale. Esso stabilisce il luogo e il modo in cui ogni composizione può essere caricata di senso; ma si ritira, imprevedibile, dietro ognuna delle sue apparizioni. In quanto dispositivo virtuale e essenzialmente sovrapersonale, il materiale è la "struttura" di ogni atto musicale sensato ma, proprio a causa della sua posizione centrale, tale struttura non può essere descritta nei suoi nessi interni perché essa non è completa in nessun individuo. [...] La prova dell'esistenza nell'estetica di Adorno di una teoria della comunicazione in musica fondata sul materiale si trova in un testo che Adorno ha finalmente il coraggio di sottotitolare, appunto, *Teoria della musica*: e cioè la monografia, restata sfortunatamente incompiuta, che il filosofo dedica a Beethoven»⁵².

Alla luce di questa prospettiva, viene perciò riconsiderata la posizione di Adorno verso la musica dell'avanguardia:

«Verificata attraverso la sua corrispondenza al Progresso tecnologico, la tendenza del materiale verso la neutralizzazione tecnico/funzionale del sistema tonale classico – la sua *dialettica storica* – definisce per Adorno la direzione dell'evoluzione musicale in modo inequivocabile: essa è *Aufklärung* in musica⁵³. [...] È Adorno stesso che ci mette sulla buona strada per capirlo quando scrive, nella *Prefazione alla Filosofia della musica moderna*, che bisogna leggere il saggio come una "digressione alla *Dialektik der Aufklärung*": dando in tal modo – quasi di sfuggita, come gli piace – la vera chiave di lettura del suo rompicapo [...] Con la dodecafonica, che elimina il tradizionale sistema di relazioni convenzionali, il materiale copre finalmente l'intero campo dei suoni e delle loro possibili combinazioni e rivendica, da questa posizione privilegiata, la possibilità di produrre strutture che trovino in se stesse il proprio principio di legittimità. Disancorato dalla sua eredità storica, e deresponsabilizzato di ogni evoluzione futura (tira aria in Adorno di "fine della musica"), il materiale "totalmente razionalizzato" della Nuova Musica sembra fruire di una posizione metastorica: qualunque combinazione si voglia

⁵² S. ZURLETTI, *Il concetto* etc., cit., pp. 62-64. La monografia a cui si fa riferimento – incompiuta e pubblicata postuma – è: Th. W. ADORNO, *Beethoven* [1993], Einaudi, Torino, 2001.

⁵³ «Avendo la stessa origine del processo sociale, ed essendo costantemente compenetrato delle tracce di questo, ciò che sembra puro e semplice automovimento del materiale scorre nello stesso senso della società reale, anche dove entrambi non sanno più nulla l'uno dell'altra e si muovono guerra a vicenda»; cfr. Th. W. ADORNO, *Filosofia della musica moderna* [1949], Einaudi, Torino, 1959, p. 41.

istituire fra i suoni, da questo momento in poi, è valida come qualunque altra visto che sono tutte fisicamente possibili»⁵⁴.

Scrivono infatti Adorno: «Ora gli intervalli sono diventati semplici pietre da costruzione, e tutte le esperienze che rientravano nella loro differenziazione appaiono perdute. Certo si è imparato a emanciparsi dal procedimento per gradi della scala e dalla simmetria dei movimenti consonanti; certo si è accordato identico diritto al tritono, alla settima maggiore e a tutti gli intervalli che superano l'ottava: ma a quale prezzo? Che essi ora sono livellati insieme con gli antichi»⁵⁵.

Nonostante però l'aria negativa che spira nella filosofia di Adorno, la stessa glorificazione della musica del passato (in particolare il nume beethoveniano) lascia un che di positivo e di messianico al suo complesso lascito teorico. Se per Nietzsche la struttura linguistica del mondo porta a dare rilievo alle costrizioni di cui l'uomo è prigioniero in un ambiente linguisticamente organizzato (e Zarathustra ribadisce come parole e suoni siano parvenze), l'emergere di un soggiacente e complesso strutturalismo nella visione adorniana – in particolare quando si volge al passato – può far virare in senso opposto la messa in rilievo della linguisticità musicale e delle sue mediazioni: «Dovunque c'è linguaggio e dove ci sono uomini c'è anche la capacità di innalzarsi al di sopra della visione del mondo»⁵⁶. Anche la specifica natura sistemica del linguaggio musicale tonale può essere allora esplicitata e considerata come condizione, del tutto positiva, di comunicazione, di espressione di sentimenti, di pensiero, di una visione del mondo che si autotrascende.

Questa prospettiva di esegesi adorniana centrata sul materiale conforta la nostra *riduzione* della musica tonale a sistema linguistico in senso essenzialmente sintattico. La sintassi musicale non è solo determinazione esperibile analiticamente sull'opera compiuta; alla luce del piano analogico instaurato tra materiale musicale e lingua, la linguisticità specifica delle opere musicali emerge come condizione essenziale – parallela e strutturalmente omologa a quella del materiale – dell'ambito di mediazione tra materiale e opera (corrispondenti, in questo senso, a *langue* e *parole*), per evidenziarsi infine nella realtà dell'opera – individuale ma sempre necessariamente scaturita dal serbatoio collettivo del materiale. Zurletti sottolinea a più riprese come il materiale non sia questione solo tecnica: «Quando Adorno definisce il materiale nei termini di "spirito sedimentato" intende sottolineare con questo il suo aspetto di sistema costituito di rapporti, cogliendolo così, in rapporto allo scorrere del tempo, in uno stato virtuale di "solidarietà sincronica". Ma il materiale evolve continuamente»⁵⁷.

Per rendere il più possibile neutra la nostra esemplificazione conclusiva, scegliamo un compositore come Chopin, confrontando la particolare temporalità della sua musica, analizzata in quanto sintassi, con il nuovo concetto di simbolo del romanticismo. Non c'è alcuna relazione diretta tra Chopin e questi temi – dove altri musicisti romantici teorizzano, si richiamano alla letteratura e a simboli espliciti. Proprio per questo ci sembra il compositore ideale in questa indagine che vuole mantenersi lontana dai determinismi e consapevole della complessità delle mediazioni proposte, di natura tanto più tenace quanto più indiretta e obliqua.

⁵⁴ S. ZURLETTI, *Il concetto* etc., cit., pp. 57-58.

⁵⁵ Th. W. ADORNO, *Filosofia* etc., cit., p. 80.

⁵⁶ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 508.

⁵⁷ S. ZURLETTI, *Il concetto* etc., cit., p. 47.

5. *La scorrevolezza nella musica romantica*

«Si direbbe che a queste creature manchi un venerdì ... Ogni loro osservazione finisce con *leik water*, cioè che la mia musica scorre come l'acqua. Non ho mai suonato a una inglese senza aver sentito dopo: *leik water!!*»⁵⁸. Troviamo questo sfogo in una delle lettere scritte da Chopin nel 1848 da Londra. Eppure, va riconosciuto che effettivamente la musica di Chopin produce una sensazione di scorrevolezza – il che non significa minimamente che sia vacua. A partire da ciò, proveremo a mettere a fuoco due modalità linguistiche tipiche dello stile di Chopin.

Osserviamo innanzitutto che la musica, intorno agli anni '20 dell'Ottocento, è gravata da una delle morse più dittatoriali che la storia degli stili artistici abbia mai conosciuto: la tirannide dei gruppi di quattro battute. Essi tendono a dare alla musica un aspetto tutt'altro che scorrevole, anzi molto statico. Riassumendo i termini della questione, e alla luce della lezione di Rosen⁵⁹, nello stile classico il rallentamento del ritmo armonico aveva impresso al modulo di quattro battute, e in generale alla musica, la sensazione di muoversi più velocemente (rispetto allo stile barocco); ma lo stile postclassico, che si intreccia e in parte si identifica (ad esempio con Mendelssohn) con il primo romanticismo, tende a mettere insieme una perfetta, lenta e definita periodicità dell'armonia, che recupera anche il procedere per successioni tipico del barocco, con un'altrettanto evidente periodicità della melodia. La melodia tende ora a costruirsi in maniera molto simmetrica, perdendo quella mobilità, nei profili ritmici e nell'articolazione, che connotava i temi classici.

Uno dei vantaggi del comporre con questo sistema consiste nella possibilità di controllare ampie strutture e di calibrare l'attenzione dell'ascoltatore, espandendo non solo la durata delle composizioni ma anche il tempo psicologico dell'ascolto. Tuttavia, nell'eterno rapporto tra la musica e il suo elemento, cioè il tempo, non si può dire che la frase di quattro battute, così utile ad aumentare la durata di un brano, sia in sé anche necessariamente portatrice di un significato espansivo: una cosa è espandere, nel mero senso di aumentare le dimensioni, un'altra dare il senso dell'apertura e della scorrevolezza. Una composizione musicale può essere lunghissima ma può non "scorrere", può comunicare rispetto al tempo – e quindi comunicare in senso pregnante, se è vero che il rapporto col tempo è una sorta di condizione trascendentale della musica – un significato di costruzione per segmenti definiti; può dare costantemente il senso delle unità discrete con le quali, per accumulazione, essa viene costruita; fuor di metafora, può rendere evidente che la sua costruzione si fonda su moduli di quattro battute. La produzione di uno dei modelli stilistici di Chopin, Hummel, lo dimostra eloquentemente. Ma già per la mediazione di Spohr, e poi direttamente conoscendo l'opera italiana, a Varsavia e soprattutto a Parigi, Chopin entra in contatto con un altro modo di affrontare i gruppi di quattro (o di due più due) battute. Essenzialmente, si tratta di nascondere la simmetria, sfasando inizi e conclusioni dei periodi ritmici, armonici e melodici. Questa tecnica proviene dall'opera italiana dei primi decenni dell'Ottocento, particolarmente da Bellini; e sia la melodia di Bellini che quella chopiniana

⁵⁸ Ampi estratti di questa lettera in: J. IWASZKIEWICZ, *Chopin* [1955], Editori Riuniti, Roma, 1981, p. 201.

⁵⁹ Si rimanda a due volumi fondamentali di C. ROSEN: *La generazione romantica*, cit., e *Lo stile classico* [1971], Feltrinelli, Milano, 1979.

sono esempi tipici rispetto alla possibilità di esprimere la scorrevolezza in musica: esemplare, in Bellini, la frase conclusiva della cavatina "Casta diva".

Per evidenziare ora come la musica produca senso, nella fattispecie un'apertura di senso semanticamente correlata alla scorrevolezza, richiamiamo due dei concetti-base di De Saussure: 1) Il *carattere sistemico* della lingua (per cui ogni elemento ha un valore determinato dal rapporto con gli altri); 2) Il fatto che *nella lingua esistono solo differenze e opposizioni*. A partire da ciò, lo strutturalismo postula che ogni sistema linguistico sia costituito dai rapporti differenziali tra i suoi elementi (ogni discorso ha anche un contenuto, ma questo dato è qui secondario, in quanto i contenuti non sono che l'aspetto variabile del sistema). Tali concetti sono particolarmente adatti alla significazione musicale perché definiscono un sistema senza chiamare necessariamente in campo il problema della referenza, della presenza o, nel caso della musica, della mancanza di una polarità significante/significato, altro cardine saussuriano.

D'altra parte, chi potrebbe negare che la musica, a suo modo, produca significato? Certo, a prima vista la mancanza della polarità significante/significato farebbe ritenere che chi voglia occuparsi del significato della musica dovrebbe stare alla larga da analogie con il linguaggio, tanto più in senso saussuriano. Ma rimanendo alle due determinazioni fondamentali sopra richiamate e alle loro possibili applicazioni, nella prima (carattere sistemico) può rientrare senz'altro la musica, come dimostrano sia il buon senso che l'articolata storia dei rapporti tra strutturalismo e musicologia⁶⁰. Quanto all'altra determinazione, la natura delle opposizioni e differenze della lingua saussurariamente intesa è anche attinente al livello semantico di base (quello delle parole, che la musica non possiede), ma certo non solo ad esso: anche nel linguaggio noi troviamo opposizioni e differenze – del tutto essenziali per la produzione di significato – al livello delle funzioni puramente sintattiche. Ora, nel caso della musica romantica e della sua caratteristica "scorrevolezza", abbiamo un chiaro esempio di come, proprio a partire da principi di opposizione sintattici, si instauri il livello più peculiare di semantismo; se il modulo di quattro battute è tendenzialmente statico, il rapporto sistemico creato dal suo uso in opposizione a un elemento dinamico crea un significato opposto alla stasi temporale: porre e nello stesso tempo negare un principio statico diventa un mezzo per esprimere significati dinamici. Si rende così del tutto evidente il rapporto tra temporalità e linguisticità della musica.

Vediamo allora come i sistemi di "opposizione" significativi ai fini della scorrevolezza siano essenzialmente, nei musicisti romantici, di due tipi:

– Il primo, cui abbiamo già accennato, si avvale della non coincidenza tra *ictus* metrici, risoluzioni armoniche e consonanze melodiche. Si osservi la gestione della fine e dell'inizio nei moduli metrico-armonici di quattro battute in rapporto alla melodia, e in particolare l'inizio dei primi tempi di battuta, costantemente privi di risoluzione melodica, nelle misure 65-116 dello *Scherzo in si bem. min. op. 31* di Chopin.

⁶⁰ Cfr. J.J. NATTIEZ, *Modelli linguistici e analisi delle strutture musicali*, in: "Rivista italiana di musicologia", XXXV (2000), pp. 321-378. La presente indagine non si riconduce però ai metodi di queste analisi. Già attribuire al modulo di quattro battute il ruolo di un monema urta con ogni altra impostazione strutturalista, e sono complessivamente diversi, oltre ai mezzi, gli scopi: non si effettua qui un'analisi completa in vista dell'eventuale evidenziazione successiva di una dimensione semantica, ma si isolano degli aspetti di cui si ritiene significativa ed immediatamente evidente l'interazione tra aspetto sistemico e dimensione simbolico-culturale.

– Il secondo consiste nel movimento continuo delle figurazioni, sempre all'interno di moduli di quattro battute unitari, statici, chiaramente definiti (ad esempio, lo *Studio in fa min. op. 25 n. 2* di Chopin)⁶¹.

A quest'ultima struttura oppositiva evidenziata in Chopin dà man forte, come determinazione parimenti fondamentale del senso, l'aspetto timbrico: figurazioni regolari e rapide, con l'alone creato dal pedale di risonanza, sono la base fisica dell'acquaticità in musica – una risorsa che, successivamente, Debussy e Ravel svilupperanno e sfrutteranno in maniera mirabile.

Per capire quanto il tema simbolico dell'acqua, dello scorrere e trasformarsi, sia connaturato ad aspetti essenziali del romanticismo – che si parli o meno in musica di qualcosa e tanto meno proprio di acqua – riportiamo degli estratti da un passo di Wackenroder che, nonostante la morte prematura (1797), grazie alla mediazione dell'amico Tieck è il "Giovanni Battista" dell'estetica musicale romantica: a proposito del divenire del cosmo e dell'anima umana, simile allo «scorrere di una massa d'acqua variamente agitata [...] la parola può solo contare e nominare scarsamente le variazioni, ma non può rappresentare visibilmente i trapassi e le trasformazioni di una goccia nell'altra [...] la parola numera, nomina e descrive servendosi di un materiale [...] estraneo; la musica invece ci fa correre davanti agli occhi la corrente stessa»⁶². Con l'ultima suggestione, Wackenroder ci introduce ad un altro punto: l'epoca cui ci stiamo riferendo (i primi decenni dell'Ottocento), è anche quella in cui riscontriamo – a livello della filosofia, delle poetiche e teorie dell'arte, delle stesse opere d'arte – la maturazione di una nuova coscienza del concetto di *simbolo*. E proprio nella nuova dimensione del simbolo rintracciamo uno dei fatti fondamentali di quell'orizzonte rinnovato nel quale la musica diventa l'arte più importante, il modello estetico dell'arte in generale. Infatti, il simbolo romantico viene considerato e percepito come una realtà che nel suo stesso essere sensibile è significativa, una rappresentazione la cui specificità non risiede nel rinvio a ciò che viene significato o rappresentato (come nel concetto di *allegoria*), ma piuttosto in una sorta di peculiare affinità, fino addirittura all'indistinzione⁶³.

Il riferimento alle implicazioni romantiche del concetto di simbolo e la consapevolezza dei meccanismi sistemici del linguaggio musicale ci aiutano dunque a mettere in chiaro come agisca la significazione musicale, simbolizzazione che è tale per via di un sistema di rimandi squisitamente autoreferente. Anche per questo la musica diventa "assoluta", perché capace di assumere così intimamente il senso in se stessa, prima di rimandarlo. La possibilità di prescindere da significati denotati, di riporre tutto il senso in relazioni e opposizioni mutevoli tra monemi mutevoli – che ci porta a poter considerare la musica come un sistema inteso in senso esclusivamente sintattico –, non deve farci pensare ad una privazione; piuttosto, a una specifica potenzialità di espressione, che consente mediazioni e nessi evidenti e profondi, seppure inesplorabili del tutto.

La musica dodecafonica, per Adorno, «ha preso su di sé tutta la tenebra e la colpa del mondo: tutta la sua felicità sta nel riconoscere l'infelicità, tutta la sua

⁶¹ Quanto al movimento costante di figurazioni scorrevoli su moduli del basso molto definiti, prevalentemente gruppi di quattro battute, è possibile rintracciare esempi indipendenti da Chopin, a lui di poco precedenti, in Schubert (si pensi all'*Improvviso D. 899 n. 2*). Schubert ha un rapporto esplicito e quasi ossessivo con il simbolo dell'acqua.

⁶² W. H. WACKENRODER, *Scritti di poesia e di estetica* [1934], a cura di B. Tecchi, Sansoni, Firenze, 1967, p. 166.

⁶³ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 99 ss.

bellezza nel sottrarsi all'apparenza del bello»⁶⁴; ma anche sulla scorta degli studi recenti su Adorno e dell'identificazione del vero bacino genetico delle sue idee filosofico-musicali (l'Ottocento e la sua musica), possiamo aggiungere come fosse possibile per la dodecafonia prendere "tutta la tenebra" proprio in quanto nel secolo precedente la musica tonale aveva preso su di sé l'essenza del romanticismo. Osservare come i compositori romantici più avanzati usino la musica come lingua viva, e come essa sembri a volte addirittura identificare la sua ragione d'essere nell'avanzamento linguistico, significa perciò penetrare nell'intimo di un'ansia bruciante di espressione individuale, di demiurgia creativa con pochi precedenti, ma anche di relazione particolarmente dinamica con la totalità socio-culturale. In questo senso, la parabola del filosofo/compositore romantico Friedrich Nietzsche, più che rappresentare una ricerca dell'attimo dionisiaco, smaschera a parer nostro l'aspetto più disperante – l'artificio in sé – di ogni presa d'atto forte e consapevole rispetto al gioco sublime e alle trappole dei sistemi linguistici. Inversamente, volendo accettare positivamente le limitazioni ontologiche, la lezione di Adorno riletta – o esplicitata – in senso strutturalistico può aprire una finestra molto produttiva per lo studio e la comprensione della musica dell'Ottocento (cioè della musica colta a tutt'oggi più fruita): una prospettiva circolare e dialogica tra il testo e il sistema simbolico-culturale che ad esso afferisce, o in altri termini tra l'opera, considerata come "oggetto" linguistico-musicale, e gli "orizzonti", in senso ermeneutico, nei quali l'opera si inserisce. Dalla rinuncia ai "nomi primi" non scaturisce necessariamente frustrazione; c'è poco, in musica, di meno originario del modulo di quattro battute: un vero nome "ultimo", risultato di stratificazioni secolari di stili all'interno della civiltà tonale, costituito da molteplici articolazioni interne e potenzialmente scomponibile all'infinito, individuando differenze ed opposizioni nei suoi parametri. Un simile organismo sistemico, un tale, se è lecito, *ónoma/lógos*, è stato qui prospettato come unità, monema di riferimento, punto di partenza per suggerire specifiche e fondamentali occorrenze della lingua musicale romantica, del suo orizzonte e della sua relazione col nostro.

Se Aristotele afferma l'impossibilità di risalire ai principi primi, ciò non toglie che, leggendo Platone, sappiamo quanto possa essere fruttuoso, se non altro, il tentativo di attingerli: e spesso proprio perché quell'impossibilità vi balena di scorcio. Analogamente, tra le sterminate differenziazioni di metodo delle riflessioni e degli studi sulla musica, il *lógos* proprio alla musica tonale – che abbiamo esplicitato e indagato, seppure sinteticamente e in un singolo aspetto – riesce a farsi valere, anche quando non è riconosciuto. In definitiva, la stessa tematizzazione di ogni lingua e sistema di espressione come luogo di rinvii, differenze e opposizioni può prospettarsi come modello critico, o addirittura come fondamento (sia pure *debole*) in senso ontologico, se si postula e si interpreta un soggiacente statuto di interazioni complesse con la dimensione culturale (individuale e storico-sociale). In presenza di altri fondamenti, l'appiattimento della lingua a strumento e della sintassi musicale a presupposto meramente tecnico costituiscono degli esiti spesso obbligati, ma in nessun modo definitivi; le ragioni autonome – mobili e aperte – del sistema troveranno comunque il loro spazio, quando anche balenando come un lampo fugace: il lampo del *Cratilo*.

⁶⁴ Th. W. ADORNO, *Filosofia* etc., cit., p. 134.

Salvatore Capodiecì*

Antonio Capece Principe di Canosa
e Monaldo Leopardi:
i dioscuri del legittimismo italiano dell'Ottocento

La prima metà del secolo XIX, almeno dopo la caduta di Napoleone, prende il nome di Età della Restaurazione, un periodo che nella storiografia e nella coscienza degli Italiani è ritenuto negativo o, al più, di trepida attesa e di preparazione alla fulgida epopea del Risorgimento. Secondo la *vulgata* scolastica l'abbrivio di questa età della reazione e del freno alla libertà dei popoli sarebbe rappresentato dal Congresso di Vienna, l'adunanza delle potenze vincitrici (ma insieme con la Francia) che, in nome di principii ormai superati, si sarebbe apprestata a conculcare il naturale diritto dei popoli alla libertà, ponendo il germe dell'instabilità politica e quindi di futuri sommovimenti rivoluzionari.

La storiografia più avvertita, tuttavia, riconosce al Congresso di Vienna, ispirato e condotto da due lucidissimi e spregiudicati uomini politici come il Talleyrand e il Metternich, anche una funzione positiva di riassetto della situazione europea, poiché ridusse al minimo i motivi di attrito tra le potenze col ricorso ai due principi della legittimità e dell'equilibrio. Il segreto del successo della politica dell'equilibrio e quindi di una sostanziale pace europea per almeno quarant'anni consistette nella decisione, da parte delle potenze vincitrici, di addossare la colpa di aver scatenato più di vent'anni di guerre ai soli rivoluzionari e a Napoleone, e non alla Francia come Stato, per cui non si volle umiliare questo grande paese. Né si volle far tornare il Paese della Rivoluzione all'*Ancien Régime* eliminando ogni traccia dei radicali cambiamenti che esso aveva subito, poiché fu lo stesso Talleyrand a suggerire a Luigi XVIII di concedere la famosa Carta "octroyée". Anche il principio di legittimità fu rispettato dove possibile, ma alcune volte sacrificato al principio dell'equilibrio. Né si riuscì o non si volle smantellare quanto di vitale per il funzionamento di uno stato aveva fatto Napoleone in Francia e nei paesi conquistati dalle sue armate, cioè l'accentramento amministrativo e il Codice Civile. Quindi, fatta eccezione per la Spagna e qualche Stato minore come il Ducato di Modena, i paesi europei si ressero o con regime costituzionale o con un dispotismo illuminato. Sappiamo che tutto ciò non bastò a impedire i moti costituzionali del 1820 e del 1830 da parte dei liberali, per non parlare delle spinte all'indipendenza e all'unificazione nazionale nelle regioni "calde" dell'Europa, cioè l'Italia, la Polonia, la Grecia, la Germania. I conservatori, tra cui i nostri Dioscuri che danno il titolo a

* Università del Salento.

questo saggio, si aspettavano invece che la Restaurazione potesse significare un ritorno puro e semplice al sonnacchioso clima e al sistema politico prerivoluzionario. Né, dal loro punto di vista e da quello che si poteva prevedere in *quel momento*, alla dimane della battaglia di Waterloo, avevano tutti i torti. Noi sappiamo *oggi* che i legittimisti erano destinati alla sconfitta, ma gli uomini dell'epoca avevano buoni motivi per credere che gli immortali principii dell'Ottantanove sarebbero scomparsi dalla faccia della terra insieme con il "tristo" esule di Sant'Elena. Militavano a favore di tale convinzione l'universale desiderio di pace e tranquillità, e la certezza per alcuni, come i nostri protagonisti, che la Provvidenza intervenisse attivamente nella Storia per riportare sulla retta via i popoli corrotti dalle idee rivoluzionarie di pochi scellerati.

E non è neanche detto che la sconfitta delle forze conservatrici fosse ineluttabile: noi pensiamo che così fosse perché in quella specifica maniera andarono le cose, ma niente nella Storia è predeterminato, perché essa è il regno della libertà e della possibilità. Nel momento in cui gli avvenimenti si verificano le potenziali direzioni sono molteplici, ma alla fine essi imboccano una sola strada, ciò che può indurre in chi, come noi, li studia *post eventum* l'idea che dovesse accadere proprio quello che è accaduto. Tale illusione prospettica è stata alimentata dalla persistenza, sino a poco tempo fa, di filosofie della storia di tipo deterministico, secondo le quali le vicende storiche evolvono *necessariamente* verso un preciso obiettivo, che di volta in volta si è chiamato Libertà, Civiltà, Progresso, Democrazia, Socialismo. È quella che si definisce *l'idea lineare* della Storia, secondo un progetto immanente (la volontà generale dell'Umanità), la quale ebbe origine proprio alla fine del Settecento e che innescò una formidabile *querelle*, oggi non ancora sopita. A prima vista essa non è altro che l'aggiornamento della secolare contrapposizione tra vecchio e nuovo, passato e presente, tradizione e innovazione, antico e moderno: grecità contro romanità, cristianesimo medievale contro antichità pagana, Rinascimento contro Medio Evo. In ciascuna epoca troviamo gli oraziani *laudatores temporis acti* contro gli innovatori, anche se talvolta questi ultimi si contrappongono al *vecchio* in nome dell'*antico* (Rinascimento, Neoclassicismo).

Tali contrapposizioni hanno in comune un'idea *ciclica* della storia, cioè quella secondo cui i popoli, le civiltà nascono, maturano, invecchiano e poi decadono per morire definitivamente e dar luogo ad altre più fresche civiltà.

Nel Settecento invece, per la prima volta, si afferma l'idea di un progresso senza limiti dell'umanità, di una civiltà che, raggiunto il suo massimo splendore, continuerà a svilupparsi indefinitamente, guidata dalla ragione, in una perenne fratellanza dei popoli e libertà degli uomini. Sto parlando dell'Illuminismo, la filosofia ottimistica che alla vigilia della Rivoluzione adotta senza restrizioni l'idea di progresso, consacrata dal capolavoro del genere, *l'Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* del Condorcet.

"Gli uomini dei lumi – dice Jacques Le Goff nel suo libro *Storia e memoria* a cui rimando per una trattazione esaustiva e affascinante di queste problematiche – sostituiranno all'idea di un tempo ciclico, che rende effimera la superiorità degli antichi sui moderni, l'idea di un progresso lineare che privilegia ad ogni istante il moderno"¹.

Alla convinzione dominante che la nuova filosofia dei lumi possa portare al miglioramento della società e alla felicità di tutti gli uomini si oppongono ("rea-

¹ J. LE GOFF, *Storia e memoria*, Einaudi, Torino, 1977, p. 143.

giscono”) sin dai tempi della rivoluzione alcuni intellettuali in nome dei valori dell’*Ancien Régime*.

Il panorama intellettuale italiano è ricco di pensatori originali nel campo progressista ma molto povero in quello conservatore, all’interno del quale sono però presenti numerosi divulgatori e rielaboratori del pensiero di ideologi d’Oltralpe. Tra questi un posto importante si sono guadagnato i nostri Antonio Capece Minutolo principe di Canosa (1768-1838) e il Conte Monaldo Leopardi (1776-1847), per accedere al pensiero e all’opera dei quali, o almeno per comprenderne la formazione e il *milieu* intellettuale, occorre rifarsi agli ideologi stranieri.

Precursore dei pensatori tradizionalisti è unanimemente considerato il liberale inglese Edmund Burke (1728-1797), autore, nel 1790, delle *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, le cui intuizioni saranno sistematizzate dal savoiardo Joseph de Maistre (1753-1821) e dal francese Louis de Bonald (1754-1840), dei quali in questa sede non posso che compendiare brevissimamente il pensiero, operando una arbitraria quanto necessaria schematizzazione delle loro idee e rimandando, per gli approfondimenti, oltre che alle loro opere, ad un saggio di Guido Verrucci sulla Restaurazione² e ai fondamentali studi di Paolo Pastori compresi nel volume *Tradizione e tradizionalismi*³, nel quale, oltre al saggio introduttivo sul tradizionalismo di area culturale francese⁴ e a quelli dedicati al de Maistre⁵ e al de Bonald⁶, ne compaiono tre su Edmund Burke⁷.

I pensatori di area francese partono da una sfiducia di fondo nella ragione individuale, la quale non è in grado di conoscere la verità prima che questa le venga rivelata da Dio, anzi la ragione non esiste prima di tale rivelazione. Le leggi e tutte le altre verità sono state trasmesse da Dio all’uomo attraverso la società, che ne è depositaria. Il potere è preesistente ad ogni società, anzi è il potere che costituisce la società stessa, la quale è pertanto l’*oggetto* della sovranità, non il soggetto. La volontà generale della società coincide con la volontà di Dio, e rifiuta sia il dispotismo sia la democrazia. Entrambi gli autori ritengono che la migliore forma di governo sia la monarchia assoluta, ma non quella settecentesca francese che ha eliminato ogni autonomia, bensì la monarchia feudale, che aveva nell’aristocrazia il suo pilastro e di cui era l’espressione. Per il de Bonald inoltre, accanto e in accordo con la nobiltà, opererebbero, per la realizzazione della monarchia ideale, le prerogative di altri corpi separati della società, in funzione di anticorpi nei confronti della possibilità del dispotismo monarchico, cioè le immunità del clero, i privilegi delle città, l’inamovibilità delle cariche della magistratura, ancorché di nomina regia.

È qui evidente la polemica antirousseauviana dei due filosofi: la società non è un’associazione in cui l’uomo entri per libera scelta, ma una necessaria aggregazione attorno ad un centro comune, il sovrano, il quale è incaricato da Dio di organizzare lo Stato, per cui è la religione il fondamento dello Stato. Il de Maistre va più oltre in questo primato della religione affermando, nell’opera *Du pape*, il primato del papa sui re. Nell’opera, *Le serate di Pietroburgo*, considerata il suo capolavoro, il

² G. VERRUCCI, *La Restaurazione*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, UTET, Torino, 1972, pp. 875-898.

³ P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*, Milella, Lecce, 1997.

⁴ Ivi, pp. 7-74.

⁵ ID., *Potere politico ed autorità in Joseph de Maistre e Joseph de Maistre e la libertà*, in *op. cit.*, pp.175-227.

⁶ ID., *L’illuminismo cristiano di Louis de Bonald*, in *op. cit.*, pp. 275-324.

⁷ ID., *Libertà contro radicalismo rivoluzionario in Edmund Burke, Libertà economica ed utilità sociale in Edmund Burke, e Libertà economica ed equità universale in Edmund Burke*, in *op. cit.*, pp. 74-174.

De Maistre presenta una sorta di dialogo che si immagina svolto a Pietroburgo nel 1809 tra il Conte (lo stesso de Maistre), un membro del Senato di Pietroburgo e un giovane cavaliere francese emigrato dalla Francia rivoluzionaria, i quali tutti, partendo da quesiti filosofico-teologici (il male del mondo, perché Dio lo consenta), giungono a parlare di questioni politiche e dello Stato. In mezzo ad una serie di riflessioni piuttosto stucchevoli spicca qualche “perla” come l’affermazione che la guerra è uno strumento di Dio per castigare i malvagi, nazioni o individui che siano, per cui “La guerra è in se stessa divina, perché è una legge del mondo”⁸; oppure un lungo elogio del boia: “Egli è l’orrore e il cemento della società umana; e tuttavia ogni grandezza, ogni potenza, ogni sudditanza si fonda sul carnefice. Togliete dal mondo quest’agente incomprensibile e, nello stesso istante, l’ordine darà posto al caos, i troni scompariranno, la società scomparirà”⁹.

Accenno soltanto ad altri due ideologi di area francese, Augustin Barruel (1741-1820) e Felicité de La Mennais (1782-1854), riservandomi di parlare più avanti soprattutto del secondo (cioè quando le sue vicende si intrecceranno con quelle dei nostri due protagonisti), in quanto egli, pur essendo, sino a un certo punto della sua vita, nient’altro che un epigono e un divulgatore del pensiero del de Maistre e del de Bonald, è l’autore attraverso le cui opere conosceranno le loro idee sia Monaldo Leopardi sia il Principe di Canosa.

I quali, o almeno le loro opere, nell’opinione dei contemporanei liberali e conservatori erano spesso confusi. Valga per tutti un episodio in cui è indirettamente coinvolto il grande figlio di Monaldo Leopardi, Giacomo. Nel 1832, come vedremo, vide la luce un’operetta di stampo reazionario che divenne famosissima (e famigerata) in Italia e all’estero, i *Dialoghetti sulle materie correnti nell’anno 1831*, scritta da Monaldo Leopardi e pubblicata quasi anonima, la cui attribuzione era, quindi, oggetto delle congetture più fantasiose. Chi ne considerava autore, correttamente, Monaldo Leopardi, chi il Principe di Canosa, chi addirittura lo stesso Giacomo; il quale, esasperato per l’uso che si faceva di questa attribuzione a destra¹⁰ e a sinistra, provvide ad emanare quello che oggi chiameremmo un comunicato-stampa in cui smentiva di essere l’autore dell’operetta, incaricando il cugino Giuseppe Melchiorri di occuparsi della pubblicazione di detto comunicato e scrivendogli da Firenze, tra le altre cose: “[...] Io non ne posso più, propriamente non ne posso più. Non voglio più comparire con questa macchia sul viso, d’aver fatto quell’infame, infamissimo, scelleratissimo libro”¹¹.

In una successiva lettera al padre (28 maggio 1832) volle giustificare tale dichiarazione: “[...] Nel Diario di Roma, e forse in altri Giornali, Ella vedrà o avrà veduto una mia dichiarazione portante ch’io non sono l’autore dei Dialoghetti. Ella deve sapere che attesa l’identità del nome e della famiglia, e atteso l’esser io conosciuto personalmente da molti, il sapersi che quel libro è di *Leopardi*, l’ha fatto assai generalmente attribuire a me. A Roma, dove la sua persona è più cono-

⁸ J. DE MAISTRE, *Le serate di Pietroburgo* [1821], Edizioni Paoline, Bari, 1966, p. 127.

⁹ Ivi, p. 39.

¹⁰ Il Duca di Modena Francesco IV, il giustiziere di Ciro Menotti, “forse a conoscenza dell’identità dell’autore (poiché Monaldo collaborava alla “Voce della Verità” da lui protetta) si adoperava a spargere la notizia di una conversione simile a quella del Monti negli ultimi anni [...]. La questione, per lui [Giacomo] vitale, riguarda il rifiuto di passare per convertito”. Così Rolando Damiani nel commento alla lettera in questione, in G. LEOPARDI, *Lettere*, a cura di R. DAMIANI, Mondadori, Milano, 2006, p.1598.

¹¹ Ivi, pp. 1002-1003.

sciuta, due terzi del pubblico lo credevano mio. [...] In Toscana poi *tutti* quelli che lo credevano di Leopardi (e non di Canosa o d'altri ai quali è stato attribuito) lo credevano mio"¹².

1. *Il Principe di Canosa*

Antonio Capece Minutolo, Principe di Canosa, è considerato il braccio armato della Restaurazione in Italia, "uomo d'infame memoria" – dice il Gioberti – che dopo commesso in Napoli ogni sorte di ribalderie, trovò asilo tra le braccia dei Gesuiti"¹³.

Il Gioberti scriveva queste cose in un'opera polemica contro i Gesuiti nel 1847, quando il Canosa era morto da quasi dieci anni, contribuendo anch'egli al rafforzamento della leggenda nera che avvolge il nostro personaggio. Caduto nell'oblio degli sconfitti dalla storia sino ai primi decenni del '900, venne rivisitato e in parte rivalutato da Benedetto Croce in un saggio del 1926, poi ristampato in una raccolta dal titolo *Uomini e cose della vecchia Italia*. La rivisitazione del Croce rappresentò anche una sua parziale riabilitazione: egli lo chiama il Don Chisciotte della Restaurazione¹⁴. Venne poi nel 1944 una biografia critica di Walter Maturi, il quale scrisse su di lui pagine definitive¹⁵.

Nato a Napoli nel 1768 da don Fabrizio Capece Minutolo principe di Canosa, Antonio è il primogenito e quindi erede del titolo. La famiglia vantava antenati illustri sin dal secolo XII. Compie studi classici presso il Collegio Nazareno di Roma, diventando buon conoscitore del greco e del latino, pur non disdegnando lo studio di materie scientifiche interessandosi di anatomia e medicina. La cultura del Canosa è sostanzialmente classica, ferma all'Arcadia, con una propensione alla lettura dei Padri della Chiesa e, a partire dal 1794, tra i contemporanei, di ideologi conservatori come il gesuita francese Augustin Barruel, che proprio in quegli anni scriveva le sue opere fortemente polemiche sull'illuminismo e sulla Rivoluzione Francese; poi del La Mennais prima maniera, di cui fu prima grande ammiratore e poi, come vedremo, acerrimo avversario ideologico. Lesse e studiò, però, anche *l'Esprit des lois* del Montesquieu, sposandone soprattutto l'idea della divisione dei poteri, che egli adattò alla sua visione politica, che andava maturando alla fine dell'ultimo decennio del secolo. Che si può così compendiare: il suo ideale politico è una monarchia non assoluta, limitata da "potestà intermedie", cioè da quei contropoteri medievali contro cui avevano combattuto per secoli le monarchie per affermare l'autorità dello stato su tutto il territorio. Il primo fondamentale contropotere è costituito dall'aristocrazia, che, attraverso i suoi secolari privilegi e prerogative, impedisce l'arbitrio del re, soprattutto nei confronti della stessa nobiltà. L'altra potestà intermedia è quella del clero, il quale, essendo obbligato alla doppia obbedienza al papa e al re contribuisce a mitigare il dispotismo con la morale cristiana. Il Canosa si convince sin dai suoi ventisei anni (1794) che i re sono tali per diritto divino e che l'ordine sociale è stato costituito immutabilmente da Dio; chi

¹² Ivi, p. 1008.

¹³ Citato da B. CROCE in *Uomini e cose della vecchia Italia* [1926], Laterza, Bari, 1956, p. 252.

¹⁴ Ivi, p. 245.

¹⁵ W. MATURI, *Il Principe di Canosa*, Le Monnier, Firenze, 1944.

tenta di rompere quest'ordine viene a mettere in discussione la stessa monarchia e l'intera impalcatura sociale, dando luogo all'anarchia e alla tirannia liberale.

Insomma, come dice il Croce, la cultura del Canosa è antica, antiquata, clericale¹⁶; la sua visione politica di stampo feudale lo porta anche ad una idealizzazione della classe a cui apparteneva. Giungerà tuttavia un momento in cui egli si adatterà a sostenere, in definitiva, l'esistenza di una monarchia assoluta, unico baluardo alla "canaglia liberale", come soleva dire.

L'arrivo dei Francesi in Italia e la fondazione della Repubblica Partenopea nel gennaio 1799 lo sorprendono a Napoli, mentre il re Ferdinando IV, la regina Maria Carolina (figlia della grande Maria Teresa d'Asburgo e sorella dell'infelice Maria Antonietta di Francia), il primo Ministro sir John Acton e tutta la corte sono scappati a Palermo, in attesa di essere riportati sul trono dalle cannoniere inglesi al comando di Orazio Nelson. Si sa come andò a finire: vita effimera della Repubblica, fuga dei Francesi, arrivo a Napoli del Cardinale Ruffo con i suoi lazzaroni, vendette della regina (per il tramite di lady Hamilton, amante di Orazio Nelson e, aggiungevano i maligni, della stessa regina) nei confronti dei patrioti.

Il Canosa in questo frangente ebbe la singolare disavventura di essere arrestato e condannato a morte dai giacobini in quanto sospettato di aver partecipato alla congiura realista, denunciata da Luisa Sanfelice, dei Baccher, e poi, al ritorno dei reali a Napoli, sfuggito egli miracolosamente alla pena capitale, di nuovo fatto arrestare da Ferdinando per aver contestato il diritto del re, alla sua partenza per la Sicilia, di nominare un vicario (il marchese Pignatelli) invece di affidare il potere ai Sedili, cioè i consigli della nobiltà. Dice giustamente il Croce "I repubblicani punivano in lui il realista, ma i realisti punivano l'aristocratico"¹⁷. Scarcerato per una amnistia, il Canosa restò in ombra, dedicandosi a letture e scritture di vario tipo (e rivelandosi scrittore prolifico e poligrafo, interessandosi, tra le altre cose, di apologetica cristiana) sino alla seconda cacciata dei Borboni da Napoli e al loro secondo soggiorno in Sicilia, questa volta più lungo, cioè dal 1806 al 1814, che coincise con i regni a Napoli prima di Giuseppe Bonaparte e poi di Gioacchino Murat (il cosiddetto "decennio"). In questa circostanza il Canosa decise di seguire i Sovrani in Sicilia, legandosi ad essi in un rapporto di fedeltà, specialmente con la regina, a cui rimase fedele sino alla morte. In tale periodo egli si mise a disposizione dei sovrani, che pure l'avevano fatto incarcerare, i quali gli diedero il grado di capitano (e poi di colonnello) e l'incarico di occupare le isole di Ponza e di Procida, che dovevano costituire delle teste di ponte per la riconquista di Napoli. Si rivelò condottiero temerario di migliaia di uomini, ma poco adatto al comando. Esperto spadaccino, di gran prestanta fisica, capace di affrontare in duello qualsiasi avversario, teorico della bella morte, al Canosa mancava, come dice il Maturi, qualsiasi capacità militare, per cui si spiega la sua inconcludenza, dopo i successi iniziali.

Al Congresso di Vienna, le cui prime riunioni avvennero nel settembre 1814, mentre Napoleone era all'isola d'Elba, uno dei problemi sul tavolo delle cancellerie europee era se il regno di Napoli dovesse restare al Murat oppure tornare ai Borboni. Ferdinando IV (Maria Carolina muore proprio nel settembre del 1814) decise di inviare il Canosa a Madrid per dare man forte all'inetto ambasciatore napoletano in Ispagna, il cavalier Vincenzo Ugo, al fine di perorare la causa legittimista presso il

¹⁶ Cfr. B. CROCE, *op. cit.*, p. 239.

¹⁷ Ivi, p. 241.

re Ferdinando VII, appena restaurato e vedovo di una figlia del re di Napoli. La missione fu portata a termine brillantemente, perché Ferdinando VII ammirò il Canosa per le sue convinzioni politiche e per la sua lealtà legittimista, per cui gli conferì la Gran Croce della Concezione Immacolata e decise di sostenere nel Congresso di Vienna la causa del suocero, con il consenso del Principe di Metternich.

Al Canosa, tornato dalla Spagna alla fine dei Cento Giorni circondato dall'aura di salvatore del Regno, o almeno salvatore del re Ferdinando non più IV di Napoli, ma primo delle Due Sicilie, il restaurato sovrano affidò il Ministero di Polizia, che però tenne per pochi mesi (dal 24 gennaio al 27 giugno 1816), a causa dello scontro con il primo ministro, Marchese Luigi de' Medici, che il Metternich aveva imposto perché ottimo amministratore. I due ministri avevano posizioni antitetiche: il Medici era per una politica di perdono degli antichi avversari dei Borboni e addirittura per una "amalgama" tra il vecchio e il nuovo, per cui aveva deciso di lasciare al proprio posto gran parte dei funzionari e dei quadri dell'esercito del precedente regime; il Canosa era invece convinto che "la peste liberalistica frammassonica e giacobina" dovesse essere perseguita ed epurata. Ne seguì un conflitto insanabile che si protrasse sino alla morte del Medici (1830) e che fu alla base della rovina politica del Canosa. Il quale, d'accordo con il re, adottò metodi di polizia estremamente rigorosi e spesso arbitrari, imprigionando persone a destra e a manca, tenendole in carcere senza processo e appoggiando una setta segreta sul modello carbonaro ma di segno politico opposto, quella dei Calderari. Il Medici accusò in Consiglio il Canosa di voler fomentare una guerra civile, mentre il Canosa tacciava il Medici di giacobinismo, ricordandogli l'antico passato. Il re Ferdinando alla fine, propendendo per il Medici, il quale aveva dimostrato di essere veramente un ottimo amministratore ripristinando la buona finanza nel Regno¹⁸, chiese a malincuore al Canosa di rassegnare le proprie dimissioni.

Il principe, con passaporto napoletano e con una ricca pensione di 8500 ducati all'anno, iniziò, con moglie e figli, un esilio che lo portò prima a Livorno e a Pisa nel Granducato di Toscana, dove si dedicò alla scrittura di un'opera monumentale anche nel titolo: *Perché il sacerdozio dei nostri tempi e la moderna nobiltà dimostrati non siansi egualmente generosi ed interessati come gli antichi per la causa delle monarchie e dei Re*, tre tomi in folio di 2920 pagine, nei quali, tra le altre cose, in una prosa paludata ricchissima di note e citazioni, esponeva le sue teorie politiche sulla monarchia aristocratica ed esprimeva una ferma condanna della nobiltà contemporanea al confronto di quella antica. Intanto si strinse di un'amicizia che durò sino alla morte con tale Giuseppe Torelli, un napoletano funzionario di dogana del Granducato che era stato fedelissimo di Maria Carolina ma anche spia al servizio dell'Austria e successivamente dello stesso Canosa, che lo stipendiò regolarmente.

È questi un esempio della bassa manovalanza di cui si serviva il Canosa per tessere la sua rete informativa, oggi diremmo di *intelligence*.

Qualche anno dopo, nel maggio 1820, il Canosa pubblicò la sua opera più famosa, per rispondere alla diffamazione di cui egli si sentiva oggetto in tutta

¹⁸ Si dice che Ferdinando, che si era sposato morganaticamente due mesi dopo la morte della moglie Maria Carolina nel 1814 con una nobildonna siciliana, donna Lucia Migliaccio, vedova del Principe di Partanna, di 44 anni (Ferdinando ne aveva 63) molto più docile della terribile figlia di Maria Teresa, fosse solito esclamare: "Che bella vita! Ho una moglie che mi fa fare quello che voglio, ed un ministro che non mi fa fare niente". Cfr. H. HACTON, *I Borboni di Napoli* [1955], Giunti Martello Editore, Firenze, 1985, p. 708.

Europa, specialmente da parte di un giornale londinese, a proposito dell'affare dei Calderari, *I Piffari di montagna, ossia cenno estemporaneo di un cittadino imparziale sulla congiura del principe di Canosa e sopra i Carbonari. Epistola critica diretta all'estensore del "Foglio letterario di Londra"*. L'opera ebbe grande fortuna per la vivacità dello stile e per la previsione che la politica di "amalgama" del Medici, nonché portare alla concordia fra i vari elementi politici nel Napoletano, avrebbe condotto ad una disastrosa rivoluzione liberale, ciò che puntualmente avvenne nel luglio 1820.

Nell'operetta il Canosa, pur rimanendo fedele al suo ideale politico della monarchia feudale, riteneva indispensabile, in quel particolare momento, sostenere l'assolutismo monarchico e, facendo proprie le teorie del de Maistre, fondamentale il ruolo della Chiesa per contenere l'obbedienza dei popoli.

Ferdinando, tornato sul trono dopo il Congresso di Lubiana del gennaio 1821, avuta l'approvazione del Metternich, sconfitti i liberali, fece richiamare il Canosa ridandogli l'incarico di Ministro di Polizia, mentre escludeva il Medici e nominava presidente del Consiglio il Marchese di Circello.

Il Canosa entrò a Napoli trionfalmente il 16 aprile 1821 e, in attesa dell'arrivo del Re, che stava a Firenze, iniziò, secondo le raccomandazioni dello stesso Ferdinando, un'intensa e rapidissima opera di epurazione degli elementi giacobini, murattiani, carbonari e liberali. Era tuttavia convinto che ciò non bastasse e che soltanto un coordinamento tra i vari ministeri di Polizia di tutti gli Stati italiani e la nomina di un unico ministro di polizia avrebbe potuto completamente sconfiggere le sette.

Proponeva, insomma, un embrione di unità politica dell'Italia partendo dai Ministeri di Polizia!

Poi procedette ad una serie di arresti, come nel 1816, senza processo, di carbonari o ritenuti tali, ai quali decise di applicare anche l'infamante pena della frusta nella pubblica piazza. Egli venne anche accusato del tentativo di ridare vita alla setta dei Calderari. Tutto ciò, se trovava l'approvazione di Ferdinando, non era gradito alle potenze della Santa Alleanza che tenevano il regno delle Due Sicilie sotto tutela, per cui i plenipotenziari di Austria, Russia e Prussia inviavano continui rapporti negativi ai propri sovrani e facevano continue pressioni sul Circello e su Ferdinando perché tali metodi illegali cessassero. Si distinse nell'ostilità al Canosa il plenipotenziario austriaco, conte Ficquelmont, che riuscì a convincere il Metternich ad imporre ad un riluttante Re Ferdinando le dimissioni del Canosa da ministro di Polizia e il ritorno del Medici (28 luglio 1821), che pretese l'allontanamento dal Regno del rivale.

Il principe, pur mantenendo la ricca pensione, ripartì da Napoli il 13 maggio 1822 per la Toscana, ma, non trovando a Pisa "buona aria" per un legitimista come lui, decise di trasferirsi in territorio sardo, in un paesetto nei dintorni di Genova, dove visse per otto anni circondato da diverse guardie del corpo, e tessendo una fitta rete di corrispondenti, primo fra tutti il Torelli (a cui scriveva, tra le altre cose, "Come si assassina uno che sta sempre in casa con molta gente e armato, che uscirà una volta o due al mese di giorno, e quasi mai di sera? Per tentare una tale operazione dovrebbero favorirmi in casa, dove non ricevo nessuno se non con le mie brave pistole montate in saccoccia")¹⁹, con i quali andava brigando per riottenere la sua riabilitazione e, al limite, la sua carica. Ritenne di aver bisogno per questo

¹⁹ W. MATURI, *op. cit.*, p. 186.

della raccomandazione di un alto personaggio, per cui pensò al duca di Modena Francesco IV di Asburgo-Este, considerato, giustamente, il principe più deciso nella difesa del legittimismo, il quale a sua volta ammirava lo stesso Canosa. Fu presentato al Duca di Modena dal Marchese Girolamo Riccini, intendente dei beni camerali ed ecclesiastici del ducato, che era destinato a diventare l'uomo di fiducia del duca ed era già allora molto influente. Il Canosa giunge a Modena nell'estate del 1822, probabilmente a fine agosto, se il 6 settembre dello stesso anno scriveva al Torelli che in quello stato "i realisti sono apprezzati e garentiti dal governo. È forse l'unico stato d'Italia [...] ove si parla e si scrive in favore della buona causa"²⁰. Il "buon duca", tuttavia, non ritenne opportuno per il momento un soggiorno dello scomodo personaggio nella sua città.

Tornato a Genova, il Canosa continuò a scrivere lettere su lettere, mentre il quadro politico italiano ed europeo si andava modificando: nel 1824 moriva il re di Francia Luigi XVIII e gli succedeva il fratello ultrareazionario Carlo X; nel 1825 moriva il vecchio Re Ferdinando delle Due Sicilie e gli succedeva il figlio Francesco I, di cui il Canosa si considerava amico. Ciò lo indusse a riporre grandi speranze nella Francia per la causa del legittimismo, e nel nuovo re delle Due Sicilie per un suo ritorno a Napoli. Ma la Rivoluzione di luglio del 1830, la caduta e la fuga di Carlo X spensero ogni speranza nella guida della Francia per la "buona causa"; mentre il re di Napoli continuava ad avere come primo ministro l'irriducibile Medici.

Il Canosa dall'esilio genovese andava scrivendo opere polemiche e apologetiche di sé e della "buona causa": nel 1825 pubblicava, ad esempio, *L'utilità della religione cristiana cattolica romana*, nella quale si sosteneva l'importanza della religione nel rafforzamento del potere monarchico e si individuava nell'irreligione la causa delle rivoluzioni. L'operetta ebbe negli ambienti reazionari la stessa fortuna dei *Piffari di montagna*, anche perché divulgava le idee del nuovo ideologo del legittimismo e dell'ultramontanismo, l'abate francese Felicité de La Mennais, il quale proprio in quegli anni andava pubblicando la sua fondamentale opera *Essai sur l'indifférence en matière de Religion*, il cui primo volume era uscito nel 1817 e gli altri tre fra il 1820 e il 1823. Il La Mennais portava alle estreme conseguenze le posizioni ultramontaniste e tradizionaliste di Joseph de Maistre e Louis De Bonald, sostenendo che ateismo, deismo, relativismo, protestantesimo sono la causa del disordine civile, mentre l'unico baluardo a tale disordine è la Chiesa cattolica, a cui anche gli stati devono sottomettersi. Era quindi contrario ad ogni concordato tra stato e chiesa e alle teorie giurisdizionaliste. Nel 1825 il La Mennais pubblicava l'operetta ultramontanista *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politic et civil*, la cui prima parte il Canosa fece tradurre e pubblicare a proprie spese.

Le due operette, la propria e quella tradotta, gli diedero una nuova ondata di popolarità e gli consentirono di rafforzare i contatti con i legittimisti della Penisola, in particolare col marchese torinese Cesare d'Azeglio, con il padre Baraldi di Modena, con il padre Ventura di Napoli. Con quest'ultimo iniziò una fitta corrispondenza, che si intensificò quando il Ventura fu costretto dall'odiato de' Medici a lasciare Napoli per recarsi a Roma, dove continuava la sua opera di scrittore e pubblicista lamennaisiano. Nel 1824 il La Mennais venne in Italia e nel suo giro per le città più importanti per prendere contatto con i suoi seguaci volle incontrare

²⁰ Ivi, p. 189.

personalmente a Genova il Canosa, di cui era estimatore. L'incontro fu cordiale e pieno di promesse. In quell'occasione il principe napoletano, parlando all'ideologo d'Oltralpe degli ambienti lamennaisiani in Italia, gli segnalò il gruppo di Modena, che faceva capo all'abate Baraldi, padre spirituale della giovane contessa Ferdinanda Montanari, moglie di quel Girolamo Riccini che l'aveva presentato al Duca e grande ammiratrice del La Mennais. Il quale, recatosi a Modena, ebbe un tale successo presso i Riccini che divenne intimo della contessina, che d'allora in poi lo chiamò "l'innamorato di Parigi".

Nel 1828 il Canosa si trasferisce a Nizza, sperando nell'intercessione del re di Sardegna Carlo Felice presso Francesco I, ma viene invitato dal governatore della città ad abbandonarla, per cui si trasferisce a Livorno. Lascia a Nizza come suo rappresentante un giovane abruzzese, capace ma equivoco, Francesco Garofolo, un ex capitano dell'esercito borbonico, affinché continuasse a fare pressioni su Carlo Felice. Nella città toscana, circondandosi di una corte di personaggi ambigui e alquanto malfamati come i Disperati Andrea e Antonio, zio e nipote, a cui si aggiunge il Torelli, si mette a disposizione della polizia granducale, dichiarando di avere grandi qualità come "profondo e pericoloso direttore di occulte trame".

La morte dei Medici il 25 gennaio del 1830 gli diede speranza di poter finalmente tornare a Napoli; ma quella di Francesco I e l'avvento sul trono delle Due Sicilie di Ferdinando II gli toglie non solo le speranze ma anche buona parte della sua pensione perché il nuovo re, lungi dall'idea di richiamare il Canosa, gli riduce il vitalizio, in una politica di risparmio, da 8000 a 3500 ducati. Il colpo fu gravissimo, ma a questo punto gli viene inaspettatamente in soccorso la contessina Ferdinanda Riccini, che gli offre ospitalità a Modena, in casa propria, mentre il marito, ormai influentissimo Consigliere di Stato del Duca, si occuperà di procurargli il consenso del suo sovrano.

È quindi un deluso, quasi disarmato, sul piano psicologico, principe di Canosa che nell'ottobre del 1830, di ritorno da Vienna, giunge a Modena, inseguito dalla "maledizione della storia" scagliatagli dal generale Colletta, che si spegnerà a Firenze l'anno dopo²¹.

Scopo dei Riccini, ma soprattutto di Ferdinanda, è che il Canosa possa "coltivare" il Duca di Modena, il quale, come tutti i regnanti, a volte non conosce bene i propri interessi. (Il duca invece i propri interessi, almeno quelli economici, li conosceva, eccome. Era infatti un ottimo uomo d'affari e grande speculatore, e si diceva che fosse uno degli uomini più ricchi d'Europa)²².

Il Canosa abitò, quindi, prima presso i Riccini, poi si trasferì in albergo dove fece arrivare la seconda moglie (era rimasto vedovo dieci anni prima e aveva sposato Teresa Gabellini, figlia di un cenciaiolo, che lo assisterà sino alla morte) e i figli da lei avuti prima del matrimonio. L'entusiastica accoglienza del circolo legittimista dei Baraldi e Riccini e dello stesso Duca rinnovò l'antico spirito di combattente per la "buona causa" del Canosa. Era infatti da poco arrivato nel Ducato, che scoppiò il moto carbonaro dei primi di febbraio, quello nel quale il Duca, dopo aver trescato con il faccendiere Enrico Misley e con Ciro Menotti nella speranza di potersi mettere a capo di un movimento che alla fine lo proclamasse re

²¹ Cfr. Lettera del Colletta a Gino Capponi del 23 ottobre 1830, in P. COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli* [1834], Edizione commentata a cura di N. CORTESE, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1969, vol. III, p. 317, nota n. 133.

²² Cfr. I. MONTANELLI, *Storia d'Italia* [1969], Rizzoli, Milano, 2003, vol. IV, pp. 261 ss.

d'Italia, aveva poi scelto di rimanere nel campo austriaco facendo arrestare, nella notte fra il 3 e il 4 febbraio, Ciro Menotti e una quarantina di compagni. Il Canosa era presente all'assalto della casa del Menotti, anzi sembra che fosse inseparabile dal duca. Lo seguì, comunque, a Mantova e con lui rimase sino a quando le armi austriache non fecero fuori le raccogliatrici e impreparate truppe dei liberali al comando dei generali Zucchi e Sercognani. Ancora si discute se nella decisione del duca di impiccare il Menotti, a cui fu compagno di sventura il Borrelli (uniche impiccagioni nel ducato), avesse avuto qualche parte il Canosa, ma è molto probabile, a mio modesto parere, che il Duca di Modena fosse convinto per proprio conto di dover eliminare uno scomodo testimone dei suoi progetti di estromettere l'Austria dall'Italia. Quale che sia la verità sul caso Menotti, il Canosa divenne immediatamente il più ascoltato consigliere privato del Duca di Modena, pur non ricoprendo mai alcuna carica pubblica nel Ducato, né ricevendo altro compenso che il rimborso delle spese di vitto e alloggio e di quelle che sosteneva per tenere in piedi la rete di spie e informatori nel Ducato e all'esterno.

Mentre riusciva a piazzare i suoi satelliti più fedeli, il Garofolo e Andrea Disperati, in posti-chiave di polizia, da parte sua si dava all'organizzazione, sulla scorta dell'esperienza napoletana, di bande di contadini armati nel modenese, i Militi Modenesi, con lo scopo di combattere il liberalismo. Il duca non solo permise la formazione di tali bande e consentì al Canosa di fornir loro le armi, ma andava dicendo che l'idea era stata sua.

Ma la più importante attività del Canosa a Modena fu quella di libellista e scrittore di articoli polemici contro i liberali e apologetici del legittimismo. Tra i *pamphlets* si distinguono quelli che riguardano le pene da applicare ai settari e a tutti i nemici della buona causa e riferentisi a caldo all'argomento che più doveva interessare chiunque si occupasse di politica, dall'una o dall'altra parte, nel Ducato e in Italia, cioè il moto carbonaro a Modena e nell'Italia centrale del 5 febbraio 1831. Si tratta di scritti sotto forma di epistola ad un amico, genere letterario usatissimo nel '700 e particolarmente prediletto dal Canosa, stampate, come dice Pantaleo Palmieri, "more solito anonime e senza indicazione di data e di luogo, ma probabilmente nel 1832"²³. Colpisce in queste epistole e altrove l'enorme quantità di informazioni in possesso del Canosa, che in fondo era un privato cittadino, napoletano e residente in un altro stato!

Il periodo modenese è contrassegnato anche e soprattutto dalla assidua collaborazione con *La voce della verità*, un settimanale di poche pagine di grande formato con articoli su due colonne senza illustrazioni, il cui primo numero uscì il 5 luglio 1831 per i tipi della tipografia camerale modenese, (che i liberali al primo apparire intitolarono *l'Urlo della menzogna*) a collaborare con il quale il Canosa venne invitato dal Riccini, che ne era l'occulto ispiratore e mentore. L'editoriale del primo numero dice esplicitamente che di tutte le categorie di lettori che si possano immaginare, ai redattori della rivista interessano soltanto "gli uomini di cuore deliberati nel bene", cioè i legittimisti. Il Canosa scrisse il suo primo articolo sulla *Voce della Verità* il 16 agosto 1831 e altri 27 sino al 1834, tutti in forma epistolare, nei quali interloquiva a volte con immaginari destinatari, a volte con personaggi reali. La lettura attenta di tutti questi articoli mi ha lasciato l'impressione che, lettone uno, si siano letti tutti: il Canosa vi rovescia la solita autodifesa in polemica con chi

²³ P. PALMIERI, *Restauri leopardiani*, Longo Editore, Ravenna, 2006, p. 89.

lo attacca, le solite dichiarazioni di principio in favore del trono e dell'altare, i soliti attacchi ai carbonari, nel medesimo stile dell'invettiva e dell'insulto.

Unica evoluzione rispetto agli scritti precedenti è l'aumento degli epiteti offensivi nei confronti dei settari (asini, codardi, regicidi, ciarlatani, fazione vilissima, birbaglia, sicari, assassini, scellerati). Certo, non mancano momenti di fine ragionamento avvocatesco, a rivelare un po' del pagliettismo napoletano, ma ebbe fortuna soprattutto questo suo stile aggressivo e fuori dai denti, che nessun altro osava utilizzare in nome di ciò che oggi si chiamerebbe politicamente corretto.

Siamo ben lontani dallo stile ironico e aristocratico, come vedremo, di Monaldo Leopardi.

Il divertimento, però, ebbe termine. I Riccini, che pure l'avevano introdotto e protetto a Modena, si disgustarono di lui e il marchese, ormai diventato Primo Ministro, convinse facilmente Francesco IV a far allontanare dal Ducato il Canosa.

Come mai? Vi furono due motivi, uno di carattere ideologico e l'altro di carattere giudiziario. Il primo riguarda l'evoluzione in senso progressista che, come si sa, ebbe il La Mennais, di cui abbiamo detto essere la contessina Ferdinanda fervente ammiratrice e seguace al punto da seguirlo anche in questo suo cambiamento di rotta. Il La Mennais, infatti, da ultrareazionario si era trasformato in progressista, da legittimista in repubblicano, da ultramontano in nemico della Chiesa. La rottura avvenne con la pubblicazione, nel 1833, dell'opera *Paroles d'un croyant*, in cui l'autore sosteneva la libertà religiosa e di stampa, l'imperativo per la chiesa di sostenere il movimento democratico e di diventare democratica essa stessa. I suoi seguaci furono frastornati e divisi; pochi lo seguirono, sia pure con qualche perplessità; tra questi il padre Ventura e la contessina Ferdinanda, mentre il Canosa e tanti altri come Cesare D'Azeglio e Monaldo Leopardi presero le distanze senza esitazione dalla svolta del La Mennais. Il papa Gregorio XVI condannò con la *Singulari nos* l'opuscolo nel 1834 ed il La Mennais uscì dalla Chiesa Cattolica. Il Canosa, che ovviamente si era associato all'aspra condanna, da parte dei legittimisti, della svolta del La Mennais, scrisse una parodia dell'opera del pensatore francese, confliggendo anche con il padre Ventura, e successivamente con la contessina, che adorava il La Mennais e aveva grandissima influenza sul marito.

Il quale dal canto suo era entrato per altro verso in contenzioso con il Canosa e con il suo satellite Garofolo a motivo di uno scabroso e oscuro caso giudiziario, sul quale non è il caso di soffermarsi. A questo punto il duca chiese gentilmente ma imperativamente al principe napoletano di allontanarsi dal Ducato. Il Canosa capì solo qualche tempo dopo la sua partenza da Modena che il Riccini (a cui aveva continuato a scrivere da amico) era il vero ispiratore del suo allontanamento dalla città, per cui da allora concepì per lui un odio mortale, conseguenza del quale fu una dilaniante polemica a distanza tra i due mediante scritti di memorie e di satire.

Il Canosa prese la strada per Roma, dove aveva ancora degli amici, nella speranza che il papa gli desse qualche incarico come ufficiale di polizia. Ma a Roma c'era, potentissimo e protetto da alcuni cardinali, il Padre Ventura, che era riuscito a dissimulare furbescamente la sua posizione ideologica e che gli mostrò subito la sua ostilità. Ne derivò un'altra polemica che si tradusse in scritti offensivi da una parte e dall'altra, le quali parti chiedevano ciascuna in proprio favore l'intervento del Papa, che impose ai due di smettere. Uscito indenne dalla vicenda, il Canosa si diede a dar man forte all'organizzazione dei Volontari Pontifici, una sorta di setta segreta che era sorta sul modello dei Calderari, ma anche quest'attività dovette egli interrompere per intervento dell'Austria nel 1836.

Nel 1834 era uscita postuma, a cura di Gino Capponi, la *Storia del Reame di Napoli* del Generale Pietro Colletta, opera che conteneva accuse velenosissime al Canosa²⁴. Il quale diede la stura a una delle ultime polemiche della sua vita.

Sperò sino alla fine di tornare nella sua patria napoletana confidando nell'amicizia del nuovo ministro di Polizia, il marchese del Carretto, con il quale era in contatto, ma questi, pur ammirandolo, si guardava dal soddisfarne le richieste, poiché sapeva essere il suo sovrano Ferdinando II contrario ad ogni soluzione in tal senso.

Il principe si trasferì allora a Pesaro, dove la vita era meno cara, e si fece raggiungere dalla famiglia che era rimasta a Modena. A Pesaro, scrive Domenico Petri²⁵, assunse il ruolo di Belisario, il generale di Giustiniano che morì abbandonato dall'imperatore e in povertà. Qui, pur avendo ancora velleità di politica militante, si dedicò con profitto alla polemica contro il Riccini e ne ebbe un'altra contro Niccolò Tommaseo. Ma il suo, dice Benedetto Croce, "era l'agitarsi di un uomo esasperato, di un uomo che era stato abbandonato e rinnegato da coloro stessi alla cui causa si era disinteressatamente consacrato. Disinteressatamente: perché egli, pei suoi ideali, immolò tranquillità, famiglia, amici, studi, azienda domestica, e corse ogni sorta di pericoli, e soffersse ogni sorta di vituperi"²⁶.

Nel 1835 fu ospite gradito, come vedremo, di Monaldo Leopardi che lo accolse amorevolmente dandogli un po' di conforto con la sua ammirazione e la sua deferenza.

Morì a Pesaro nel sonno per un colpo apoplettico il 4 marzo 1838.

2. Monaldo Leopardi

La vita di Monaldo Leopardi fu molto meno avventurosa di quella del principe napoletano, ma non meno interessante per una completa comprensione del periodo della Restaurazione in Italia, sebbene la sua figura per i nostri contemporanei non brilli di luce propria, avendo l'onore delle citazioni, per esempio nei manuali scolastici, semplicemente perché è il padre del grande poeta. E se talvolta qualche insegnante un po' più informato s'indugia nel tracciarne il profilo ideologico (probabilmente senza averne mai letto un'opera) e le vicende biografiche, lo fa per lumeggiare in maniera più completa il *milieu* familiare di Giacomo, al fine di meglio spiegare l'anelito alla libertà del giovane, nell'asfissia intellettuale e materiale in cui gli era toccato vivere. Solitamente ne emerge un ritratto negativo

²⁴ Di epiteti ingiuriosi nei confronti del Canosa sono costellati tutti e tre i volumi della *Storia del Colletta*, a testimonianza di un odio derivante non soltanto dalla rivalità ideologica, ma anche dal fatto che il Colletta era stato incarcerato dal Canosa e tenuto in prigione per tre mesi nel 1821, come ci racconta Gino Capponi, amico del Colletta e curatore della prima pubblicazione dell'opera dello scomparso generale napoletano, nelle sue *Notizie intorno alla vita di Pietro Colletta*, pubblicate soltanto nel 1877: "Entrati i Tedeschi in Napoli, v'entrò poco dopo il re Ferdinando, e seco il Canosa: quel re, quel ministro ed i monarchi di Europa, all'uno e all'altro consenzienti, erano presagi di vendetta contro ai generosi; primo d'ogni altro il Colletta, accerchiato una notte da stuolo tedesco, andò prigioniero in Castel Sant'Elmo. Ivi per tre mesi ebbe a sostenere indegne minacce dall'esultante Canosa; e peggio forse gli sovrastava; ma quando alla consideratezza parve tempo di frenare quegli ubriachi furori, levato di carcere senza forma di giudizio, andò con quattro de' più illustri del Parlamento e dell'esercito su nave armata di tedeschi insino a Trieste". In P. COLLETTA, *op. cit.*, pp. 56-57.

²⁵ Cfr. D. PETRINI, *Tra i legittimisti dell'800: negli ultimi anni del Principe di Canosa*, in: *Nuova Rivista storica*, anno XII, settembre-dicembre 1928, pp. 513-553.

²⁶ B. CROCE, *op. cit.*, p. 250.

di Leopardi padre, come di un tiranno crudele e insensibile, perfino geloso del genio del figlio. Non è mancato persino qualche critico che si è spinto, utilizzando metodi di analisi della psicopatologia, a immaginare un Monaldo freddo programmatore delle infermità del figlio, tendente a farne una testa pensante priva di fisicità, un mostro destinato a non muoversi dal natio borgo selvaggio e soprattutto incapace di allontanarsi dal palazzo paterno, per il quale lo studio avrebbe preso il posto dell'eros²⁷. Ad alimentare quella che possiamo definire una leggenda nera ha contribuito lo stesso poeta, soprattutto nella corrispondenza prima con il Giordani e poi con gli amici di Toscana; ma la critica più avveduta di oggi ha fatto giustizia di essa, rivelando, attraverso un più attento studio soprattutto dell'epistolario leopardiano (di entrambi i Leopardi), un Monaldo affettuoso e sollecito della salute fisica e mentale del figlio, orgoglioso, pur nella diversità profonda di vedute, della sua fama. Un affetto ricambiato sinceramente da Giacomo, sentito ed espresso soprattutto quando egli non si trovava a Recanati, come hanno dimostrato con i loro fondamentali studi Rolando Damiani²⁸ e soprattutto Pantaleo Palmieri²⁹.

Tra le sue numerose opere Monaldo Leopardi ci ha lasciato una *Autobiografia*³⁰ che egli scrisse nel 1822, cioè a 46 anni, e che ci racconta gli eventi soltanto, inspiegabilmente, sino al 1801, cioè quando l'autore ne aveva 27. Rimasta inedita per diverso tempo, il recanatese Alessandro Avòli la pubblicò nel 1883, aggiungendovi una *Appendice* di propria mano, a completamento della storia della vita e delle notizie sulle opere del Conte Leopardi, per la quale attinse a documenti di prima mano e a testimonianze dirette. Da allora la ricerca ha portato alla luce altri documenti, soprattutto di carattere epistolare, ai quali faremo anche riferimento.

Nacque Monaldo Leopardi a Recanati il 16 agosto 1776 dal conte Giacomo e dalla marchesa Virginia Mosca di Pesaro, primogenito di un altro fratello, Vito, e di una sorella, Ferdinanda. La famiglia Leopardi era la più importante del paese marchigiano e si era distinta sin dal secolo XIV come strenua sostenitrice del partito guelfo e del Papato, al quale aveva fornito nel corso dei secoli qualche condottiero e numerosi vescovi e abbadesse. Essa conservava ancora tutto il prestigio e la ricchezza, soprattutto fondiaria, che competeva al suo rango, ma la sorte volle che il capofamiglia morisse nel 1781, a trentanove anni, avendone appena quattro il primogenito, cioè Monaldo. Il quale a diciotto anni prese le redini della famiglia spinto da smania di autonomia e desiderio di poter disporre del ricco patrimonio, oltre che di liberarsi del controllo anche fisico di precettori e tutori³¹. La sua formazione intellettuale fu affidata, all'insegna dell'assoluto rispetto dei valori della religione e della tradizione aristocratica, al gesuita messicano Giuseppe Torres, uno dei tanti che si erano rifugiati nello Stato Pontificio dopo l'abolizione dell'Ordine da parte di Clemente XIV nel 1773, il quale si era installato in casa Leopardi nel 1784: di lui Monaldo traccia un affettuoso ritratto, ma aggiunge che "l'ottimo Torres fu l'assassino degli studi miei, ed io non sono riuscito un uomo dotto, perché egli non seppe studiare il suo allievo, e perché il suo metodo di ammaestrare era

²⁷ Cfr. E. GIOANOLA, *Leopardi, la malinconia*, Jaca Book, Milano, 1995, pp. 155 ss.

²⁸ Cfr. R. DAMIANI, *Vita di leopardi*, Mondadori, Milano, 1992 e il commento alle lettere già citato.

²⁹ Cfr. P. PALMIERI, *Leopardi, La lingua degli affetti e altri studi*, S. Editrice "Il Ponte Vecchio", Cesena, 2001.

³⁰ M. LEOPARDI, *Autobiografia* [1883], Longanesi, Milano, 1971.

³¹ Monaldo era accompagnato ovunque dal pedante e non disponeva di contante, dovendo chiedere allo zio, il canonico Carlo Leopardi, suo tutore, il denaro anche per i bisogni minimi. Cfr. Ivi, p. 48.

cattivo decisamente³². Il quale metodo era poi quello di far imparare pedissequamente o a memoria tutto ciò che diceva o assegnava il maestro. In effetti qualcosa Monaldo imparò, se è vero che poi riuscì scrittore feracissimo in numerosi campi, come vedremo, e buon conoscitore del latino che aveva imparato proprio da Padre Torres. È anche vero che fu per molte discipline un pertinace autodidatta, ma, a mio parere, non solo un autodidatta, come, al contrario, sostiene egli stesso, seguito dalla maggior parte degli studiosi³³. La precoce emancipazione si rivelò un disastro per il patrimonio familiare, poiché non soltanto il giovane conte iniziò a spendere per figurare in società sul modello del frivolo zio marchese Mosca, ma, illudendosi di essere un capace uomo d'affari, si imbarcò in alcune imprese speculative che non soltanto non dettero il guadagno sperato, ma gli fecero perdere migliaia di scudi. Ridotte le spese per vestiti e gioielli, decise allora di vestirsi sempre di nero, sia per risparmiare sia per assumere un contegno "conveniente", che gli "conciliò il rispetto del popolo"³⁴, insomma per mantenere le distanze dal popolo, non per albagia, bensì per un profondo senso del decoro che deve essere proprio degli aristocratici. La vicenda del dissesto familiare della famiglia Leopardi e delle conseguenze sulla vita familiare e sulla formazione di Giacomo è troppo nota perché io mi ci soffermi, ma mi sento di dover correggere un particolare della *vulgata* di questa vicenda, soprattutto fra gli insegnanti delle Scuole Superiori, secondo cui tale dissesto sarebbe stato causato fondamentalmente dall'acquisto smodato di libri da parte del conte. Non che tale acquisto non ci sia stato: Monaldo, in seguito all'abolizione da parte degli occupanti francesi dello Stato del papa dopo il 1801, si diede a comprare i libri dei conventi che si svendevano a peso, giungendo a costituire una delle più cospicue biblioteche private d'Italia (ben sedicimila volumi)³⁵, ma il denaro speso per i libri sarebbe stato poca cosa se non si fosse aggiunto alle sbagliate speculazioni di cui prima abbiamo fatto cenno, alle spese derivanti dalla rottura di un contratto di matrimonio da parte di Monaldo e alle spoliazioni da parte dei Francesi nel 1797. Il matrimonio, nello stesso anno 1797, con Adelaide Antici, appartenente alla seconda famiglia di Recanati e sorella di colui che sarebbe stato il suo più intimo amico, il marchese Carlo, segnò la svolta decisiva nella vita familiare del conte: in un primo tempo continuò ad amministrare, ma in capo a sei anni, nel 1803, la giovane ma virile Adelaide fece interdire il marito, e affidare ad un curatore scelto dal Papa l'amministrazione del patrimonio familiare e la gestione del concordato con i creditori, ma di fatto prendendo in pugno personalmente la situazione finanziaria. Da allora Monaldo non fu in grado di disporre di denaro, o almeno non di molto denaro, anche dopo la fine dell'interdizione, per cui i numerosi figli (dieci in tutto, di cui sopravvissero cinque: Giacomo, Carlo, Paolina, Luigi, Pierfrancesco) crebbero nell'apparenza della ricchezza ma in una effettiva indigenza. Soltanto poco prima della morte di Giacomo, avvenuta nel 1837, i debiti furono colmati e la famiglia poté disporre intieramente delle cospicue rendite. Monaldo, privato della responsabilità finanziaria, si dedicò allora all'educazione dei figli, alla vita pubblica, agli studi eruditi, riguardanti soprat-

³² Ivi, p. 18.

³³ Cfr., tra gli altri, M. ANGELASTRI, *Monaldo Leopardi-Nel primo centenario della morte*, Vallardi, Milano, 1948, p. 31.

³⁴ M. LEOPARDI, *op. cit.*, pp. 57-58.

³⁵ Cfr. A. AVOLI, *Appendice all'Autobiografia di Monaldo Leopardi* [1883], Longanesi, Milano, 1971, pp. 179 ss. L'Avoli dedica un intero capitolo della sua preziosa *Appendice* alla biblioteca, riportando anche una accurata descrizione della distribuzione delle materie.

tutto il passato dell'amata Recanati, infine agli scritti polemici e al giornalismo al servizio della "buona causa", con una impressionante capacità di lavoro, se si pensa che egli scrisse, oltre al resto, più di 20.000 lettere, per una media di cinquecento all'anno per quarant'anni, attivo sino alla fine della sua vita, che si concluse a Recanati il 30 aprile 1847 tra le braccia dell'amata Adelaide e dei figli superstiti, Carlo, Paolina e Pierfrancesco.

La "buona causa", si è detto, cioè la stessa del Canosa, che i due abbiamo chiamato Dioscuri poiché gemelli furono nell'ideologia. Sebbene di carattere un po' più provinciale quella di Monaldo, non tanto per il fatto che egli non varcò mai i confini né dell'Italia né dello Stato Pontificio³⁶, quanto perché, pur condividendo col Canosa l'idea che l'assolutismo dovesse essere temperato da potestà intermedie, cioè l'aristocrazia, la chiesa, le municipalità, il conte marchigiano si batté soprattutto per l'affermazione delle autonomie municipali e, ovviamente, di quella di Recanati in particolare. Non è un caso che egli abbia dedicato buona parte dei suoi studi e delle sue pubblicazioni di carattere erudito ai fasti di Recanati, a partire dal 1822, dei quali cito soltanto quelle più significative sul piano storiografico: la *Serie dei Vescovi di Recanati*³⁷, l'importante biografia di un condottiero e uomo politico del Cinquecento, Niccolò Bonafede, Vescovo di Chiusi³⁸, una serie di opere di carattere polemico, composte tra il 1841 e il 1844, cioè quasi alla fine della sua vita, riguardanti il problema della presunta traslazione della casa di Nazaret a Loreto, raccolte poi sotto il titolo *Discussioni Lauretane*³⁹.

Noi ci occuperemo in maniera più specifica delle opere che resero famoso Monaldo Leopardi negli anni '30 del sec. XIX, sia negli ambienti reazionari, sia in quelli liberali, nelle quali le non mediocri capacità espressive in prosa, soprattutto nella forma teatrale, del conte recanatese sono messe al servizio dell'ideologia conservatrice.

Non prima, però, di aver accennato alle vicende pubbliche in cui venne coinvolto, le quali, pur non avendo la risonanza di quelle del Canosa, ci serviranno a chiarire anche qualche sua posizione di carattere, per così dire, dottrinale.

Le prime esperienze politiche Monaldo Leopardi ebbe poco dopo il trattato di Tolentino del 19 febbraio 1797, con il quale i Francesi invasori imposero al Papa una taglia di sette milioni di scudi e la consegna di centinaia di preziose opere d'arte che il Corso inviò al Direttorio. Poco prima del trattato, verso la metà del mese di febbraio, lo stesso comandante in capo dell'Armata d'Italia passò da Recanati. "Napoleone [ancora] Buonaparte – dice Monaldo – passò velocemente a cavallo, circondato da guardie le quali tenevano i fucili in mano col cane alzato. Tutto il mondo corse a vederlo. Io non lo vidi, perché quantunque stessi sul suo passaggio nel palazzo comunale, non volli affacciarmi alla finestra, giudicando

³⁶ Monaldo, pur restando sempre a Recanati, fatta eccezione per qualche permanenza a Roma di pochi mesi e per gli spostamenti nella Marca, era informatissimo sugli avvenimenti italiani ed europei, sia perché si faceva arrivare giornali italiani e francesi, sia perché in continuo contatto epistolare con gli esponenti più noti del legittimismo e con il cognato ed amico Carlo Antici, uomo impegnato in politica e influentissimo nello Stato Pontificio. Per questo aspetto della personalità di Monaldo cfr. F. MORONCINI, *Monaldo Leopardi politico*, in: *Il Casanostra*, Strenna Recanatese, Anno, 82, n. 66, 1931, pp. 3-5.

³⁷ M. LEOPARDI, *Serie dei Vescovi di Recanati, con alcune brevi notizie di quella Chiesa e Città*, Morici, Recanati, 1828.

³⁸ ID., *Vita di Niccolò Bonafede, Vescovo di Chiusi ed Ufficiale nella Corte romana dai tempi di Alessandro VI ai tempi di Clemente VII, tratta da scritti contemporanei*, Nobili, Pesaro, 1832.

³⁹ ID., *La Santa Casa di Loreto. Discussioni istoriche e critiche*, Veladini, Lugano, 1841 e ID., *Cose lauretane*, Aureli, Ancona, 1844.

non doversi a quel tristo l'onore che un galantuomo si alzasse per vederlo"⁴⁰. Episodio notissimo ed emblematico del carattere del poco più che ventenne aristocratico marchigiano; il quale nella stessa occasione ci offre un suo ritratto morale che val la pena di riportare: "[...] Il prestigio della novità non mi ha sedotto, le lusinghe della rivoluzione mi hanno lasciato inconcusso, non ho sieduto nel concistoro degli empi, e non ho alzata la voce dalla cattedra della pestilenza. Ho vissuto libero sotto l'impero delle leggi. [...] Si può esser libero [*sic*], anzi deve esserlo chi non è vile, ma le basi e i confini della vera libertà sono la fede di Gesù Cristo, e la fedeltà al sovrano legittimo. Fuori di questi limiti non si vive liberi ma dissoluti"⁴¹.

Nel febbraio 1798 i Francesi occuparono lo Stato Pontificio e fecero prigioniero il Papa Pio VI (che morì in Francia)⁴², facendo nascere la Repubblica Romana. "Io vissi ritirato in un cantone – ci racconta Monaldo – e mai presi parte a governo veruno, che non fosse quello del Papa"⁴³. Come si sa, le cose dei Francesi in Italia nel 1799 andarono male, per cui le effimere repubbliche "giacobine" sorte in Italia sul modello di quella francese vennero spazzate via dall'arrivo degli Austro-russi e dalle cosiddette insorgenze, cioè da quelle ribellioni antifrancesi che passano alla storia col nome di sanfedismo, sul modello dell'insorgenza della Vandea. Poiché c'è chi ha chiamato Monaldo leopardi sanfedista (per esempio Francesco Boiardo)⁴⁴ e un'insorgenza si ebbe anche nelle Marche, sento l'obbligo di aprire una breve parentesi sul fenomeno delle insorgenze. L'insorgenza più famosa (e l'unica conosciuta dai più) è quella dei Lazzaroni del Cardinale Ruffo che, con l'aiuto degli Inglesi cancellò, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, nel 1799 la Repubblica Partenopea, la breve storia della quale è la materia del celebre *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli* di Vincenzo Cuoco. Ce ne furono invece in tutta Italia: per esempio a Lugo di Romagna nel luglio 1796, a Verona nel 1797 ("Pasque veronesi"), nel Ferrarese nel 1799.

La narrazione che il Cuoco fa dell'insorgenza meridionale condizionò tutti gli storici successivi, tra cui il Croce, i quali concordarono con il giudizio del Cuoco sull'esercito della Santa Fede: una massa di "scellerati, banditi, fuorusciti" animati da fanatismo superstizioso che fecero del saccheggio e della rapina la propria bandiera, giungendo alla vittoria attraverso il terrore nelle province conquistate⁴⁵. Il termine sanfedista venne coniato in quell'occasione e venne usato soprattutto in accezione negativa da parte dei democratici e dei liberali. Su tali eventi è in corso da alcuni anni un'interessante, anche se non del tutto condivisibile (almeno per quanto mi riguarda), opera di revisione storiografica da parte di alcuni studiosi di orientamento conservatore. Essi, che hanno dato vita nel 1995 ad un Istituto per la Storia delle Insorgenze, con sede a Milano, sostengono che il fenomeno dell'insorgenza è un caso clamoroso di *damnatio memoriae* da parte della storiografia progressista e di sinistra tendente ad obliterare "il sacrificio di migliaia e migliaia di padri di famiglia italiani che alla fine del Settecento sentirono loro dovere impugnare le armi *pro aris, pro rege, pro focis* [per Dio, per il Sovrano, per la Patria], per

⁴⁰ ID., *Autobiografia*, cit., pp. 109-110.

⁴¹ Ivi, pp. 131-132.

⁴² Sul Papa Giovanni Angelo Braschi e sul suo successore, Pio VII, cfr., tra le altre opere, la bella monografia a cura di M. MENGOZZI, *I pontificati di Pio VI e Pio VII*, [2000], Diocesi di Cesena, Stilgraf, 2001.

⁴³ Ivi, p. 134.

⁴⁴ F. BOIARDO, *Il Sanfedismo del Conte Monaldo Leopardi*, in: *Il Ponte*, a. XVIII, n. 6, giugno 1962, pp. 804 ss.

⁴⁵ Cfr. V. CUOCO, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli* [1806], Laterza, Bari, 1999, pp. 267 ss.

difendere le proprie libertà, elementi fondanti di una visione del mondo cattolica e una identità italiana degna di essere tutelata e promossa⁴⁶. Così argomentano due degli esponenti più cospicui di questa “scuola”. Lo scopo di tale sorta di complotto progressista sarebbe di impedire che si sappia che le insorgenze, per la loro imponenza numerica e per la spontaneità che le produsse “sono – dice un altro di questi storici, Massimo Viglione – la prima grande insurrezione nazionale [italiana] che la storia ricordi”⁴⁷. Naturalmente un’insurrezione nazionale di *destra*, che la storiografia progressista avrebbe demonizzato “perché è difficile accettare che negli anni della Rivoluzione Francese e del primo Risorgimento gran parte del popolo italiano si sia opposta, armi in pugno per anni, a quegli ideali con una sollevazione popolare di massa a carattere nazionale, ciò che costituisce proprio l’elemento che mancò al Risorgimento: il consenso popolare”⁴⁸.

Siamo in piena polemica antirisorgimentale. Personalmente ritengo che in tutto questo vi sia molta esagerazione e molta ripicca ideologica, tuttavia non dispiace finalmente una contrapposizione su argomenti e problemi studiati finora a senso unico, non fosse altro perché questa nuova corrente storiografica concorre a disvelare eventi sconosciuti o talvolta a ribaltare le nostre conoscenze su altri avvenimenti⁴⁹.

Lo stesso Viglione arruola Monaldo Leopardi, insieme col Principe di Canosa e con Solaro della Margarita, tra gli esponenti *sanfedisti* del pensiero antirisorgimentale. Ma se il termine sanfedista coincide con quello di fanatico fino alla faziosità, a mio parere Monaldo non lo è, poiché la sua testimonianza sui fatti di quei giorni, in cui ebbe qualche ruolo pubblico (venne proclamato a furor di popolo governatore di Recanati) che accettò per moderare gli eccessi della plebe⁵⁰, è piuttosto equilibrata nel trattar male sia i Francesi sia gli insorgenti. I quali ultimi, nonostante fossero dalla sua parte, per Monaldo non sono altro che briganti, canaglia, fatta eccezione per il generale La Hoz, un ex ufficiale napoleonico passato dall’altra parte, che era miracolosamente riuscito a disciplinare quella massa di facinorosi e che cadde all’assedio di Ancona ai primi di agosto del 1799⁵¹.

Altro che sanfedista, quindi, il conte Monaldo Leopardi: era troppo aristocratico per condividere azioni, pensieri, superstizioni di una plebe di cui diffidava per istinto di classe, anche se essa lottava contro gli aborriti giacobini.

Passato il periodo napoleonico e murattiano, durante il quale se ne stette tranquillo in attesa del trascorrere della tempesta rivoluzionaria, nel restaurato Stato Pontificio, egli accettò di diventare Gonfaloniere di Recanati per due periodi, dal 1816 al 1819 e dal 1823 al 1826, nel corso dei quali fece ciò che aveva sempre desiderato: governare in nome del legittimo sovrano per rendere tranquilla e florida la piccola patria di Recanati, quasi come un padre accudisce i suoi figli, geloso dell’autonomia municipale, che egli proteggeva da eccessive interferenze del go-

⁴⁶ F. PAPPALARDO, O. SANGUINETTI, *Insorgenti e sanfedisti: dalla parte del popolo*, Istituto per la Storia delle Insorgenze, Ed. Tekna, Potenza, 2000, p. 148.

⁴⁷ M. VIGLIONE, *Le insorgenze. Rivoluzione e controrivoluzione in Italia*, Edizioni ARESA, Milano, 1999, p. 6.

⁴⁸ Ivi, p. 165.

⁴⁹ Il caso più clamoroso è quello delle suore di Altamura: quarantasette suore di clausura di questa cittadina pugliese che era stata occupata dai Giacobini (siamo sempre nel 1799) vennero stuprate e uccise: da chi? Sino a non molto tempo fa si ritenevano i sanfedisti colpevoli del terribile eccidio, ma da qualche anno la cosa è messa in dubbio e si ritiene invece che siano stati i Giacobini. Un convegno di qualche anno fa in quella città non ha sciolto il dubbio.

⁵⁰ Cfr. M. LEOPARDI, *Autobiografia*, cit., pp. 160-161.

⁵¹ Ivi, pp. 190 ss.

verno centrale⁵². Ma val la pena di parlare brevemente di una infelice esperienza politica che egli aveva fatto qualche anno prima, nel luglio 1815, perché ci offre la possibilità di effettuare un confronto significativo con il Principe di Canosa. Monaldo aveva ceduto, quasi malvolentieri, alle insistenze del cognato Carlo Antici, accettando di far parte dei quattro consiglieri che dovevano coadiuvare l'azione del Delegato apostolico per la Provincia di Macerata, mons. Tiberi, incaricato di sistemare le cose dopo il periodo rivoluzionario. La carica di Monaldo era riccamente retribuita ed egli si sarebbe potuto limitare a fare da contorno, come fecero gli altri tre consiglieri, lasciando agire indisturbato il prelado e limitandosi a dargli i consigli che questi gradiva. Ma il conte non era uomo da stare con le mani in mano, per giunta a pagamento, per cui volle dire la sua su ogni cosa e giunse ben presto allo scontro con il Tiberi, del quale finì per chiedere insistentemente, con lettera segreta al Segretario di Stato, Cardinal Consalvi, la rimozione. Il maggior punto di attrito fra i due era la sorte da riservare agli impiegati pubblici che erano stati nominati nel periodo napoleonico, durante la prigionia di Pio VII, o che si erano compromessi col regime "giacobino". Il Tiberi, intransigente come un Canosa, voleva far piazza pulita, abolendo perfino i registri di stato civile, che tanto ordine anagrafico avevano portato, mentre il Leopardi era per il perdono e il mantenimento degli impiegati nei loro posti. "Monsignor Delegato – scriveva Monaldo segretamente il 26 agosto al Card. Consalvi – non sembra penetrato dello spirito di perdono, di conciliazione e di pace che saggiamente ispira il Governo"⁵³. Fosse stato a Napoli Monaldo sarebbe stato per la politica dell'"amalgama", cioè si sarebbe trovato d'accordo col Medici e in contrasto con il Canosa. Come mai questa evidente contraddizione tra la teoria politica e la pratica di governo in Monaldo? La vera causa della posizione di Monaldo, a mio parere, era il suo buon cuore, non volendo egli buttare sul lastrico tante famiglie soltanto perché gli impiegati avevano accettato di lavorare sotto il passato regime. Monaldo si rivelò quindi più caritatevole del monsignore; e dello stesso Consalvi, che alla fine, pur avendo sostenuto segretamente il conte, finì col mantenere il Tiberi nel suo incarico, avallandone di fatto l'azione. A Monaldo non rimase, come aveva minacciato nel caso di permanenza del Tiberi, che dimettersi dopo appena sette mesi dalla nomina.

L'ultimo incarico pubblico per Monaldo fu nel 1831, in occasione dei moti carbonari del febbraio-marzo a Modena e nell'Italia centrale: venne invitato a far parte del Consiglio provvisorio di reggenza (di carattere liberale) ed egli si adattò ad entrarvi con la solita riserva mentale di partecipare per evitare a sé e alla città guai peggiori, sicuro che anche questa tempesta sarebbe passata in breve tempo. I fatti, ancora una volta, gli diedero ragione. Certo, votò con gli altri l'elezione a deputato di Recanati (nel parlamentino che si sarebbe dovuto adunare a Bologna) del figlio Giacomo⁵⁴, allora a Firenze, il quale cortesemente rifiutò, anche perché gli Austriaci avevano ormai ribaltato la situazione. Ma il voto di Monaldo era motivato dall'orgoglio familiare, poiché finalmente i concittadini riconoscevano la grandezza del suo figlio primogenito.

⁵² Monaldo nei due periodi considerati si sforzò di rendere meno oppressivo il prelievo fiscale e fece introdurre nuove colture e nuovi metodi di coltivazione, oltre a promuovere la cultura, soprattutto del teatro che riteneva, se opportunamente controllato e purgato, ottimo mezzo di educazione del popolo.

⁵³ In: A. AVOLI, *op. cit.*, pp. 247-249.

⁵⁴ Per questo episodio della famiglia Leopardi v. il bel resoconto fattone dal Carducci nel breve saggio intitolato *Giacomo Leopardi deputato* [1896]. In G. CARDUCCI, *Opere*, Ed. nazionale, Zanichelli, Bologna, 1937, vol. XX, pp. 177-196; ed anche F. MORONCINI, *Monaldo Leopardi politico*, cit., pp. 18 ss.

Dopo questo episodio Monaldo decise di combattere con la penna tutti i liberali e i democratici d'Italia e d'Europa, per cui scrisse proprio alla fine dell'anno 1831 e pubblicò ai primi dell'anno dopo la sua opera più famosa, i *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831*, stampata anonima, o meglio con la cifra 1150, che in numeri romani equivale a MCL, cioè Monaldo Conte Leopardi, con il motto "La verità o tutta o niente". Come abbiamo già detto, l'opera ebbe un successo clamoroso: tre edizioni in un mese, sei dopo cento giorni, ciascuna in migliaia di copie, con diffusione in tutta Europa, tranne che in Francia e nell'Impero Austriaco.

Il volumetto comprende cinque dialoghi, di diversa lunghezza, il più importante e lungo dei quali è l'ultimo, *Il viaggio di Pulcinella*, di cui tra poco parleremo. Negli altri, utilizzando la figura retorica della prosopopea, cioè personificando entità astratte come la Giustizia, la Politica, l'Europa, etc., l'autore opera una critica radicale a tutta la storia degli ultimi anni, dal Congresso di Vienna, colpevole di aver consentito che la Francia rimanesse integra, sino agli ultimi avvenimenti di Francia, quella Rivoluzione di luglio per mezzo della quale Carlo X era stato cacciato dal trono per essere sostituito da Luigi Filippo d'Orleans, una specie di re di paglia, secondo Monaldo. Alla base di tutto questo l'altro fondamentale errore compiuto dalle potenze riunite al Congresso di Vienna: aver consentito che Luigi XVIII concedesse la "Carta", cioè una costituzione che limitava, sia pure moderatamente, i poteri del re.

Ma facciamo parlare lo stesso Monaldo: nel primo dialogo egli immagina che nel 1815 l'Europa, la Giustizia e l'Italia, alle quali nella seconda parte si aggiungono la Francia e la Restaurazione, discutano dell'assetto italiano ed europeo dopo il Congresso di Vienna appena terminato, che è stato realizzato senza convocare la Giustizia, la quale, pertanto, non sa nulla di quanto colà è accaduto. Il brano più significativo e spassoso è quello nel quale interviene la Francia, dipinta come una giovinetta frivola e svanitella, incapace di concentrazione per un po' di ragionamento. Vediamone una breve sequenza dalla seconda parte.

Personaggi: l'Europa, la Giustizia, la Francia, la Restaurazione

L'Europa – Almeno sarete informata bene di quello che riguarda voi stessa?

La Francia – Oh diavolo madama! Voi vi prendete beffa di me. Io so benissimo che mi hanno accomodata a meraviglia, e a dirvela in due parole, i Francesi hanno ottenuto la carta.

L'Europa – La carta?

La Francia – Sì, mammà, sul mio onore la carta.

L'Europa – E cos'è questa carta che vi rende tanto contenta?

La Francia – La carta è una cosa tre volte buona, tre volte ammirabile, tre volte necessaria al riposo del mondo. Un popolo senza la carta è un popolo tre volte stupido, tre volte infelice, tre volte schiavo [...].

[La Francia è accompagnata dalla Restaurazione, che è zoppa e impedita di lingua]

L'Europa – Chi vi ha ridotto così?

La Restaurazione – La carta.

L'Europa – Cos'è mai questa carta che fa tanto romore?

La Restaurazione – Si pretende che sia un contratto tra il popolo e il re.

L'Europa – Un contratto tra il popolo e il re? Per il carro di Boote, si può sentir di peggio? Forse la Francia è una bottega d'affitto; ovvero il re di Francia è un cochiere che si prende a servizio un tanto al mese?

La Francia – Buona, mamma, come potrebbero fare i re senza i patti?

L'Europa – Come hanno fatto sempre prima che si pensasse a queste sciocchezze di carte. Figliuola mia, l'autorità dei re non viene dai popoli, ma viene a dirittura da Dio, il quale, avendo fatto gli uomini per vivere in società, ha reso necessario un capo che li governi, e con ciò ha comandato che i popoli ubbidiscano ai re. Il re deve procurare tutto il bene del popolo; il popolo deve ubbidire a tutti i comandi del re, e questa è la gran carta scritta con la mano di Dio, e stampata col torchio della natura.

La Francia – Mamma tre volte cara; e se il re volesse il male del popolo, come si farebbe senza la carta?

L'Europa – Ragazza mia, i re non vogliono mai, e non possono volere il male del popolo, perché il popolo è la famiglia e il patrimonio del re, e nessuno vuole la rovina della famiglia e del suo patrimonio⁵⁵.

[Interviene la Restaurazione affermando che dei trenta milioni di Francesi, ventinove e mezzo non pensavano affatto alla carta e farebbero di essa l'uso che ne fanno tutte le nazioni del mondo. Chi allora ha voluto la carta? La Politica, si risponde. Perché? Per non irritare le fiere, poiché la Francia non si può soggiogare con la forza. Ah, no? Certo che la Francia si può soggiogare con la forza, dice l'Europa, anzi si sarebbe dovuta smembrare e suddividere fra i regni confinanti, in modo da farne un piccolo paese che non avrebbe più provocato i disastri del quarto di secolo rivoluzionario].

Insomma una critica radicale a quella *Realpolitik* che, come si è detto prima, aveva ispirato il Metternich e il Talleyrand.

Nel secondo dialogo Monaldo, parlando della situazione internazionale degli anni Venti, si mostra informatissimo; anche qui, tenendo fede al principio della pace ad ogni costo e del mantenimento dello status quo, egli non giustifica alcuna rivoluzione, neanche quella dei Greci ribellatisi contro il Turco oppressore, usurpatore e miscredente, sostenendo che quando siano passate due-tre generazioni dalla conquista, ormai quel governo è legittimato dal tempo. Anche questa tesi scandalizzò i liberali, specialmente se si pensa che la guerra per l'indipendenza della Grecia costituì una palestra internazionale per la realizzazione dell'ideale romantico della lotta dei popoli contro gli oppressori, per la quale andarono a morire in Grecia personaggi di primo piano, come lord Byron e Santorre di Santarora, e di secondo piano, come il conte Andrea Broglio, un romantico concittadino e parente del Leopardi⁵⁶.

⁵⁵ M. LEOPARDI, *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831*, [1832], in: AA.VV., *L'Europa giudicata da un reazionario*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004, pp. 28-31.

⁵⁶ "Alcuni mesi addietro, il C.te Andrea Broglio lasciati i Genitori e la Moglie, dichiarò la guerra alla mezza Luna e andò a fare il Ciccobimbo in qualità di brigante volontario. [...] Allì 23 di maggio [1828] assalendo Anatolico una Palla di Cannone lo uccise sul campo. [...] Un pazzo di meno". Così scrive Monaldo, da Roma, al figlio Giacomo, allora a Recanati, il 4 luglio 1828. Per questa lettera e per un profilo di Andrea Broglio cfr. Michela MESHINI, *Passione e disincanto del viaggiatore romantico: l'epistolario inedito di Andrea Broglio*, in: AA.VV. A cura di E. CARINI, P. MAGNARELLI, S. SCONOCCHIA, *Quei monti azzurri. Le Marche di Leopardi*, Marsilio, Venezia, 2002, pp. 553 ss.

Nel dialogo finale, *Il viaggio di Pulcinella*, un piccolo capolavoro teatrale, l'autore immagina che un Dottore e Pulcinella abbiano deciso di lasciare il Regno delle Due Sicilie e la bella città di Napoli, loro patria, dove non c'è la Costituzione per recarsi nella Francia costituzionale, la culla della libertà. Qui giungono pieni di illusioni, ma entrati finalmente nel paese della libertà, incontrano la finanza, che sequestra loro i pochi beni che hanno e li informa che in Francia si dovranno pagare le tasse, e molto più salate rispetto ai tempi di Carlo X, perché prima il popolo pagava da suddito, mentre ora paga da sovrano. Man mano che il viaggio continua i due si rendono conto che nella Francia della Rivoluzione di luglio tutto è in sfacelo: le arti umiliate, il commercio ridotto all'osso, la proprietà devastata; unico mestiere prospero quello del beccamorti, che ha una gran quantità di lavoro. I due decidono allora di consultare qualche filosofo perché li illumini sui vantaggi della nuova situazione, dato che essi ancora non ne hanno visti.

Scena ottava

Personaggi: Pulcinella, il Dottore e un Professore dell'Università

Dottore – Ditemi di grazia, cosa si guadagna con la rivoluzione?

Professore – Oh bella! Si guadagna il tesoro inestimabile della indipendenza e della libertà. [...] Nei governi assoluti il sovrano è il re e le leggi si fanno dal re, laddove nei governi costituzionali il sovrano è il popolo, e le leggi si fanno dal popolo.

Dottore – Ditemi un poco, nei governi costituzionali ciascheduno del popolo siede sul trono e detta leggi?

Professore – Vedete bene che questo non può essere.[...] Le leggi si fanno dai rappresentanti della nazione, e in sostanza la sovranità si esercita da quelli.

Dottore – Dunque anche nei governi costituzionali quelli che comandano sono pochi, e a tutti gli altri resta solo da ubbidire?

Professore – Ma i rappresentanti vengono eletti da tutto il popolo, il quale commette ad essi di esercitare la sovranità in suo nome.

Dottore – Tutti, tutti del popolo sono elettori dei rappresentanti? Uomini, donne, facchini, pescivendoli, ruffiani?

Professore – Oibò, oibò. Sono stabilite delle classi più distinte alle quali soltanto appartiene il diritto delle elezioni⁵⁷.

[Accertato il fatto che in base al sistema elettorale censitario della Monarchia di luglio soltanto i più ricchi possono votare ed essere votati, il dottore prosegue]:

Dottore – [...] Facciamo un piccolo conto. In Francia sono trenta milioni di abitanti, e fra questi gli elettori saranno appena mezzo milione. Dunque di sessanta parti del popolo cinquantanove sono popolo suddito come in tutto il resto del mondo e non assaggiano mai neppure un frammento di sovranità.

Professore – S'intende.

⁵⁷ M. LEOPARDI, *Dialoghetti*, cit., p. 88.

[Seguono altri calcoli e altre considerazioni da parte del dottore che portano a questa conclusione]:

Dottore – In conclusione, in un regno costituzionale [...] il popolo è sovrano ma di 75.000 parti del popolo 74.999 parti [calcolando un deputato ogni 75.000 abitanti] ubbidiscono sempre e non esercitano mai nessuna sovranità, mentre i deputati della nazione fanno la legge coi voti. [...] Signor Professore, dica la verità, nel regno della costituzione ci sono altri vantaggi?

Professore – Che sappia io non ci è altro.

Dottore – Quand'è così, scusate l'incomodo, e non ci bisognano altre lezioni. La rivoluzione sarà bella e buona per li professori dell'Università, ma tutto il resto del mondo sta peggio dopo, che prima. Signor Pulcinella, andiamo per la nostra strada⁵⁸.

Come si vede, non solo una critica al sistema elettorale censitario, ma anche una critica formalmente ineccepibile alla democrazia rappresentativa che, curiosamente, troviamo, sia pure con diversa prospettiva, nel pensiero marxista.

Il dialogo si conclude con la partenza dei due dalla Francia per Napoli, non prima, però, che essi abbiano incontrato l'Esperienza, la quale detta al dottore una lunga lettera intitolata "L'Esperienza ai re della terra", nella quale Monaldo espone le sue idee politiche in maniera noiosa rispetto alla frizzante drammatizzazione di prima. Tra le perle di questa la contrarietà di Monaldo a dare la cultura alle classi popolari e soprattutto la lucida teorizzazione del mantenimento delle autonomie municipali come *instrumentum regni*: l'attaccamento di ognuno al proprio paesello, diremmo oggi il campanilismo, fa dimenticare lo spirito nazionale in quanto le rivalità tra municipi impedirebbero ai loro abitanti di considerarsi tra loro fratelli.

"Voi – dice l'Esperienza ai Sovrani d'Europa – per zelo malinteso della sovranità avete levato alle comuni tutti i loro privilegi, tutti i loro diritti, tutte le loro franchigie e libertà, e avete concentrato nel governo ogni filo di potere, ogni moto e ogni spiro di vita [...]. E dalla abolizione dello spirito patrio è insorto lo spirito nazionale. *Divide et impera*. Voi vi siete scordati di questa massima scolpita sul fondamento dei troni"⁵⁹.

L'agilità di stile dell'operetta, la finezza argomentativa e la franchezza dell'esposizione determinarono il suo successo presso il pubblico conservatore, in ispecie tra i redattori della *Voce della Verità*, e l'ostilità dei liberali, il "fremito" dei quali all'apparire dello scritto rendeva felice il Principe di Canosa, che ne scrisse all'autore: "Quando comparvero alla luce i famosi Dialoghetti non potevano persuadersi i miei conoscenti che l'opuscolo non fosse mio. [...] Il più grazioso era però che me lo credea io medesimo quasi, giacché espresse ci vedeva tutte le mie teorie. Questa grande somiglianza spirituale dovrebbe produrre la più stretta amicizia"⁶⁰.

Fra gli oppositori si distinse proprio il La Mennais, che qualche anno dopo la pubblicazione dei *Dialoghetti* scrisse un *pamphlet* intitolato *De l'absolutisme et de la liberté (Dialoghetti)*, pubblicato nel numero del primo agosto del 1834 nella *Revue des deux mondes*.

⁵⁸ Ivi, pp. 89-91.

⁵⁹ Ivi, p. 98.

⁶⁰ Lettera del 19 novembre 1832. In: A. AVOLI, *op. cit.*, p. 350, nota.

L'ideologo francese parlando, all'inizio del suo saggio, dello scontro in atto in quegli anni fra "la dottrina della libertà e la dottrina dell'assolutismo", sostiene che Dio è dalla parte della libertà e dell'eguaglianza, e giunge ad affermare che le rivoluzioni sono doni della Provvidenza. A proposito di eguaglianza argomenta finemente che se tutti gli uomini sono uguali di fronte a Dio, non possono non essere uguali di fronte a se stessi, cioè tra loro. La libertà di coscienza e di pensiero, di cui Dio stesso ha dotato l'uomo, non può non portare alla libertà religiosa, che è poi la condizione e la premessa per il diritto alle libertà *tout-court*, le quali non sono oggetto di contrattazione di nessun patto sociale⁶¹. Il La Mennais passa poi ad analizzare tre documenti che espongono la dottrina dell'assolutismo. Due di essi sono ufficiali, cioè dei catechismi fatti pubblicare, ciascuno nel proprio regno, dall'Imperatore d'Austria e dallo Zar di Russia, i quali dicono sostanzialmente che è dovere dei sudditi ubbidire senza discutere ai sovrani, che si prendono paternamente cura di loro⁶². Il terzo documento, che viene definito "uno scritto semi-ufficiale che tre anni fa fece molto scalpore in Italia, dove i governi si preoccuparono di diffonderne un gran numero di copie", è proprio l'operetta di Monaldo, della quale vengono citati ampi squarci (esattamente quelli di cui abbiamo appena parlato), duramente commentati dal La Mennais, ma anche implicitamente lodati: "Quanto all'ultimo scritto [I *Dialoghetti*] ciò che lo rende degno particolarmente di nota è il fatto che, in forma ora grossolanamente burlesche, ora ingenuamente feroci, esso riassume l'intero sistema dell'assolutismo con una fedeltà ed una franchezza difficili da trovare altrove"⁶³. E più avanti, a proposito dell'idea di Monaldo di smembrare e ridurre a niente la Francia: "Quello che abbiamo appena letto, dunque, non è altro che l'esposizione esatta e franca del pensiero *segreto* [in corsivo nel testo] di coloro che oggi governano il mondo"⁶⁴. Monaldo Leopardi sarebbe nientemeno che l'agente *segretamente* incaricato dai sovrani assoluti di diffondere e corroborare con la vivacità della sua penna le idee dell'assolutismo. Prosegue poi il filosofo francese: "E considerate un po' il sistema che vi viene presentato come il modello più perfetto di organizzazione sociale. Al vertice sta il principe la cui volontà assoluta può tutto; accanto a lui il boia"⁶⁵; concludendo con una profezia: "Noi non crediamo che un simile sistema sia ormai destinato a prevalere nel mondo, e che esso possa soffocare in fondo ai cuori le dottrine della libertà. Avrete un bell'abusare della forza, incarcerare, torturare, uccidere; né i bastoni dei vostri assassini, né i ceppi delle vostre prigioni, né il piombo dei vostri moschetti riusciranno a colpire le leggi eterne di Dio"⁶⁶.

All'operetta del La Mennais risposero subito, in maniera polemica, alcuni conservatori d'oltralpe. E Monaldo? A mia conoscenza non ci fu una risposta esplicita allo scritto del francese, ma forse potrebbe esserne una indiretta un (pessimo) sonetto del conte pubblicato qualche mese dopo l'uscita del *pamphlet*, nel quale Monaldo esortava il filosofo a ritornare sui suoi passi⁶⁷.

⁶¹ Cfr. F. de LA MENNAIS, *Assolutismo e libertà*, [1834], in: AA.VV. *L'Europa giudicata da un reazionario*, cit., pp.121-125.

⁶² Ivi, p. 126.

⁶³ Ivi, p. 127.

⁶⁴ Ivi, p. 139.

⁶⁵ Ivi, p. 140.

⁶⁶ Ivi, p. 141.

⁶⁷ Cfr. M. LEOPARDI, *Lammenais*, in *La Voce della Ragione*, Nobili, Pesaro, 28 febbraio 1835, n. 70, p. 8.

Il periodo 1832-33 fu particolarmente felice per la penna di Monaldo campione del legittimismo, poiché egli compose e pubblicò altre tre operette, dello stesso tenore dei *Dialoghetti*.

La prima si chiama *Prediche recitate al popolo liberale – Da don Muso Duro, curato nel paese della Verità e nella contrada della Poca Pazienza*; la seconda è il *Catechismo filosofico per uso delle scuole inferiori proposto dai redattori della Voce della Ragione*; la terza ha per titolo *La città della Filosofia*.

La predica di don Muso Duro è una filippica contro i liberali in un linguaggio rude e quasi aggressivo, ciò che contribuì ad aumentare le simpatie degli ambienti conservatori verso Monaldo, molti esponenti dei quali gli scrissero⁶⁸ pregandolo di continuare a far predicare don Muso Duro, cosa che non avvenne perché quella predica rimase unica. Delle altre due operette, entrambe in forma dialogica, è interessante il *Catechismo filosofico*, nel quale Monaldo presenta un maestro che istruisce un discepolo, con una esposizione piuttosto pedante ma più sistematica che altrove, su temi come la Società, la Libertà, l'Uguaglianza, i Diritti dell'uomo, la Legittimità. Bersaglio principale è la filosofia dei liberali, scellerati riconoscibili dai baffi, la cui dottrina produce il decadimento della religione, la calamità degli stati, la miseria generale dei popoli⁶⁹. I precetti che vi si trovano sono i soliti dell'armamentario ideologico conservatore: l'uomo non è nato libero, perché la natura ha costituito gli uomini in permanente stato di dipendenza dall'autorità, così come li ha costituiti tra loro diseguali per corpo e spirito, né potrebbero essere eguali nelle sostanze; né l'uomo è titolare di diritti, ma solo di doveri⁷⁰. È ammissibile la libertà di opinione? Certo, risponde il maestro, a patto che le opinioni non siano espresse: si possono esprimere soltanto le opinioni buone, non quelle che potrebbero danneggiare la società, e sulla bontà di esse decide il principe⁷¹.

Il 1832 è anche l'anno in cui Monaldo Leopardi intraprende, su invito dell'editore pesarese Annesio Nobili, con il quale, come abbiamo visto, aveva già pubblicato alcune opere⁷², la sua "carriera" di giornalista con la fondazione, la direzione e la quasi totale redazione della rivista *La Voce della Ragione*, il cui modello era, naturalmente, *La Voce della Verità*, e si opponeva esplicitamente all'*Antologia* di Firenze. La rivista, con il motto "Proeliare bella Domini", uscì per la prima volta il 31 maggio 1832 dandosi cadenza quindicinale, che venne rigorosamente rispettata (a costo di enormi sacrifici di Monaldo e della figlia Paolina, che si occupava della traduzione di articoli dal francese e, insieme con il fratello Pierfrancesco, della correzione delle bozze) sino alla sua chiusura per ordine del governo papale nel 1835⁷³. Vennero pubblicati in tutto 90 fascicoli, di 64 pagine ciascuno (formato 14 x

⁶⁸ Cfr. A. AVOLI, *op. cit.*, p. 354.

⁶⁹ Cfr. M. LEOPARDI, *Catechismo filosofico per uso delle scuole inferiori proposto dai redattori della Voce della Ragione*, Nobili, Pesaro, 1833, p. 7.

⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 23.

⁷¹ Cfr. Ivi, p. 51.

⁷² Sulla figura e l'opera di Annesio Nobili v. il saggio di Carla CAROTENUTO, *La figura esemplare di Annesio Nobili attraverso i documenti notarili*, in: AA.VV., *Quei monti azzurri*, cit., pp. 531-551.

⁷³ Il motivo della chiusura è da ricercarsi non tanto nella pressione che le grandi potenze, in primis la Francia ma anche l'Austria, esercitavano sul papa perché si chiudesse un foglio così schiettamente conservatore, quanto perché Monaldo era entrato in rotta di collisione con alcuni influenti cardinali romani e con l'onnipotente segretario di Gregorio XVI, Gaetano Moroni, celebre autore di un monumentale *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, per la cosiddetta Causa Celebre: Monaldo si era fatto impelagare in una scabrosa questione di eredi legittimi o bastardi dei principi Torlonia, nella quale era in questione un ricco patrimonio, parteggiando, come al solito, per le cause legittime e quindi, in questo caso, per i Torlonia, che

22) per un numero di copie che superò quello di qualsiasi altra rivista del tempo, comprese la “collega” *Voce della Verità* e l’antagonista *Antologia*, cioè 2000 per numero, secondo Monaldo, ma probabilmente il doppio. I temi sono i soliti che abbiamo visto: la legittimità, la filosofia liberale, le rivoluzioni, la religione, tutto all’insegna della difesa dell’alleanza fra il trono e l’altare. Lo spazio a disposizione non ci consente di riportare quasi nulla di quanto si andava pubblicando sulla rivista da parte di Monaldo e dei suoi amici, per cui rimando all’ottimo saggio di Alberto Pellegrino, *Monaldo Leopardi e l’ideologia legittimista nella “Voce della Ragione”*⁷⁴, ma val la pena di riportare un breve squarcio conclusivo del *Dialogo fra un un filosofo e il Boja*, pubblicato nell’ottobre 1832, nel quale il filosofo, in ossequio alle idee del Beccaria, l’opera del quale *Dei delitti e delle pene* sicuramente Monaldo conosceva, annuncia l’abolizione della pena di morte e quindi la fine del mestiere del boia, in nome dell’umanitarismo illuminista che vieta di uccidere:

Il Filosofo – [...] La pena di morte è contraria anzi contrarissima alla legge di natura. [...] La natura ha imposto agli uomini il dovere di soccorrersi, e non ha accordato a nessuno il diritto di uccidere il proprio simile.

Il Boja – Dunque un uomo non ha mai il diritto di uccidere un altro uomo?

Il Filosofo – Sicuramente no.

Il Boja – Mai mai, in nessunissimo caso?

Il Filosofo – No certo.

Il Boja – Quando sia così venite qua che vi voglio strozzare

Il Filosofo – Fermatevi, cosa diavolo fate?

Il Boja – Voglio strozzarvi senz’altre cerimonie.

Il Filosofo – Fermatevi, vi dico, che mi fate male.

Il Boja – Altro che male; voglio darvi risolutamente l’ultima stretta.

Il Filosofo – Addietro, mascalzone, o ti caccio questo pugnale nel cuore.

Il Boja – Oibò: voi non farete niente, perché nessun uomo ha diritto di levare la vita al suo simile, e non potete andare contro le leggi della natura.

Il Filosofo – Quando si tratta di una giusta difesa...

Il Boja – Ah filosofo buffonaccio, dunque non è vero che l’uomo non possa mai dare giustamente la morte ad un altro uomo. [...] Cosa ne dice la tua filosofia, e cosa dirà l’*Antologia* di Firenze quando vedrà che la natura accorda qualche volta ad un semplice privato quel diritto che i suoi dottori negano ai sovrani delle nazioni?

Se dunque l’uomo privato può uccidere giustamente l’aggressore che attenta alla sua vita, perché il principe e il magistrato non potranno punire di morte il reo il quale, col fatto e con l’esempio, attenta contro l’ordine sociale e contro la vita di tutti?⁷⁵

Parole ed argomentazioni che potrebbero stare in bocca ad un democratico americano dei giorni nostri, figlio di una rivoluzione che si ispirò all’Illuminismo.

in quel momento erano in disgrazia presso il papa. Da qui la punizione con la chiusura della rivista. Per la Causa Celebre cfr. M. LEOPARDI, *Una causa celebre nell’età presente e nell’età future*, Pesaro, Nobili, 1835.

⁷⁴ A. PELLEGRINO, *Monaldo Leopardi e l’ideologia legittimista nella “Voce della Ragione”*, Estratto da *Atti del XXXIII convegno di Studi maceratesi*, Potenza Picena, 22-23 novembre 1997, Tip. San Giuseppe, Pollenza, 1999.

⁷⁵ M. LEOPARDI, *Un filosofo e il Boia (dialogo)*, in *La Voce della Ragione*, Pesaro, Nobili, ottobre 1832, fasc. n. 11, pp. 4-5.

Ci rimane da dire finalmente dell'incontro, prima epistolare e poi personale, dei due campioni del legittimismo di cui abbiamo finora parlato, il principe di Canosa e Monaldo Leopardi. Il secondo, come già s'è detto, aveva collaborato con *La Voce della Verità* sin dai primi numeri del giornale modenese e i due si erano scambiati diverse lettere. Ma quando il principe, caduto in disgrazia presso il Duca di Modena, dovette andarsene dal ducato e recarsi, dopo la tappa romana, a Pesaro, passò per Recanati, dove s'incontrò con il conte e fu per alcuni giorni ospite, in via eccezionale data l'assoluta contrarietà della "arciforestica" Adelaide (così la intitolava Monaldo scrivendone al figlio Giacomo) ad ogni ospitalità, proprio nel palazzo Leopardi. Ne abbiamo testimonianza diretta dello stesso Monaldo. Nel 1989 Nicola Storti, archivista del Vaticano, trovò nell'archivio segreto del Vaticano tredici lettere di Monaldo al principe di Canosa. Lo Storti pubblicò le lettere, nel 1991, a cura del Centro Nazionale di Studi Leopardiani di Recanati⁷⁶, fornendoci un prezioso documento per la comprensione sia del "clima" politico del periodo, sia della natura del rapporto tra i due. Non abbiamo, purtroppo, o almeno io non ne ho conoscenza, il riscontro delle lettere del principe, per cui ci dobbiamo accontentare di dedurne il tenore da quelle di Monaldo. Esse riguardano un periodo compreso fra il 28 febbraio 1833 e il 9 giugno 1836, cioè sino a due anni dalla morte del Canosa. Lo spazio tiranno ci impedisce di dar conto dell'intero carteggio, tuttavia qualche passo è necessario citare per documentare, per l'appunto, la natura del rapporto tra i due. Per esempio, nella seconda lettera Monaldo ringrazia, scherzosamente, per la composizione di un sonetto composto dal Canosa in lode del suo corrispondente, rifiutandosi di pubblicarlo nella *Voce della Ragione* perché troppo lusinghiero nei propri confronti⁷⁷. Né possiamo trascurare la formula di congedo riportata nella terza lettera, nella quale Monaldo si scusa per non poter stampare sulla *Voce della Ragione* due opuscoli del Canosa, troppo violentemente polemici nei confronti del "traditore" conte Girolamo Riccini: "Io stimo la di lei persona più forse di nessuna altra al mondo e dalla persona che si stima quanto non può dirsi non si può non desiderare ardentemente la sincera benevolenza. Si degni dunque di non sottrarmela [...]"⁷⁸.

Nella sesta lettera finalmente Monaldo accenna alla prossima visita del principe a Recanati, in occasione di un viaggio da Roma a Pesaro: "La ringrazio senza fine – scrive Monaldo – dell'interessamento porto tanto cordialmente a mio riguardo. [...] Attendo il momento della sua personale conoscenza"⁷⁹.

La quale conoscenza avviene nel periodo intercorso tra questa lettera, datata 7 maggio 1835, e la successiva, che porta la data del 29 maggio, che viene riportata integralmente, anche per la sua brevità:

"Eccellenza,

non dovrei molestarla nei primi momenti dell'arrivo, ma non posso dispensarmi dal ringraziarla dell'onore compartitomi con la sua grad.ma visita. Accolga dunque per così segnalato favore i sentimenti della più sincera riconoscenza e si persuada che pochi giorni della vita ricorderò così lietamente come quelli in cui il mio umile tugurio venne onorato da Lei.

La mia famiglia le offre i suoi rispettosi complimenti [...].

⁷⁶ N. STORTI, *Tredici lettere inedite di Monaldo Leopardi ritrovate nell'Archivio Segreto Vaticano*, in: *Il Casanostro*, Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Recanati, 1991 n. 100, (Estratto).

⁷⁷ Cfr. M. LEOPARDI, Lettera del 27 marzo 1833 al Principe di Canosa, *ivi*, p. 33.

⁷⁸ *Ivi*, Lettera del 5 febbraio 1834, p. 35.

⁷⁹ *Ivi*, p. 45.

Desideroso sempre dei suoi comandi e pensando di sentirla arrivata felicemente mi confermo con infinita oss.ma stima
di Vostra Eccellenza Dev.mo Obbl.mo Servo
Monaldo Leopardi
Recanati 29 maggio 1835⁸⁰

Quindi un soggiorno breve ma importante, che lascerà tracce positive perfino nella padrona di casa, disposta addirittura a ridare altra volta ospitalità al principe, cosa che, però, non si verificherà.

In una delle ultime lettere, quella del 25 maggio 1836, troviamo un interessante, ancorché implicito, confronto fra se stesso e il principe, che Monaldo riporta nell'undicesima lettera: "Se poi come Ella dice, i liberali mi portano meno odio che a Lei, ciò viene da due cause. La prima che temono più Lei di me, e giustamente. La seconda è che il nostro mondo è un mondo di arlecchini e chi fa ridere ha assicurato il cinquanta per cento"⁸¹. Lo Storti, nell'introduzione a questa lettera, rende più chiara la differenza fra i due, consistente nel fatto "che questi [Monaldo] nella difesa dei principi religiosi o politici rifugge dalla violenza e usa come unico mezzo la persuasione. [...] La sua arma preferita è l'ironia, un mondo di arlecchini"⁸².

In tutte le lettere si respira una certa aria di rassegnazione nella finale sconfitta della causa legittimista, anche se ciò non impedisce che ci si debba impegnare nella battaglia. Si veda la lettera del 30 settembre 1835, nella quale Monaldo, annunciando al principe la grave perdita per la causa legittimista costituita dalla morte dell'editore Annesio Nobili, dice: "So che ne sono afflittissimo e sconsolatissimo. Penso, però che nel nostro stato si potrà continuare a sostenere la legittimità con gli scritti [...]. Alla fine Iddio ci comanda di combattere, non ci comanda di vincere"⁸³.

E ai due Dioscuri della legittimità, ai due combattenti sconfitti dalla storia in una battaglia nella quale si mostrarono entrambi, sia pure in diversa maniera, leali e coraggiosi, alle ultime voci dell'ideologia conservatrice in Italia, noi, che siamo dall'altra parte e possiamo considerarci, secoli dopo, i vincitori di quella battaglia, non possiamo non concedere l'onore delle armi.

⁸⁰ Ivi, p. 47.

⁸¹ Lettera del 25 maggio 1836, ivi, p. 57.

⁸² Ivi, p. 57.

⁸³ Ivi, p. 53.

Fenomenologia della percezione e dello spazio in *Ding und Raum* di Edmund Husserl

1. Introduzione

I problemi sollevati dalle Lezioni contenute nel volume XVI della "Husserliana", note come "*Ding und Raum*" (*Cosa e spazio*) sono sicuramente molteplici: dalla costituzione della cosa, a quella dello spazio, dalla costituzione dei *continua* nella sfera immanente alla loro "proiezione" esterna, da cui deriva l'"oggettivazione", e, di conserva, il problema del passaggio e della costituzione di *discreti* attraverso proiezione di *continua* temporali. Cercherò di toccare in un qualche modo gran parte di questi problemi riducendoli a un gruppo fondamentale di tre problematiche: la problematica del *dato sensibile* o *hyle*, la problematica della costituzione della totalità di un oggetto (dal lato dell'oggettivazione di *cosa*) e la problematica della costituzione della visione della profondità (dal lato della costituzione dello spazio).

2. Il dato sensibile o iletico

Personalmente mi sono occupato in più luoghi della questione di cosa sia "*hyle*" in Edmund Husserl¹, prendendo posizione, nei confronti della vastissima letteratura presente sull'argomento², a favore di una interpretazione di questo

* Università del Salento.

¹ Sia qui concesso di rinviare al mio *Mente intenzionalità percezione in Edmund Husserl*, Bastogi, Foggia 2001, pp. 87-122, versione contratta della mia tesi di Dottorato *La fenomenologia della percezione in Edmund Husserl*, discussa presso l'Università di Parma, marzo 2000, pp. 155-220; ID., *Gli Studi psicologici per una logica elementare* di Husserl, in «Aquinas», [31-62], n. 1, 2000, Fascicolo 1.

² Solo a titolo di esempio si menzionano H.U. ASEMISSSEN, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, in «Kantstudien», Kölner Universitäts-Verlag, Köln, 1957, pp. 21-36; A. GURWITSCH, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, Berlin, Julius Springer Verlag, 1929, pp. 353-357; ID., *Das Bewußtseinsfeld*, Walter De Gruyter, Berlin/New York, 1975, pp. 215-21; ID., *On the Object of Thought*, in: AA. VV., *The Phenomenology of Noema*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1992, pp. 12-27; D. FØLLESDAL, *Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception*, in: AA. VV., *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)/London, pp. 31-41; ID., *Husserl's Theory of Perception*, in AA. VV., *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, cit., pp. 93-96; H. DREYFUS, *Husserl's Perceptual Noema*, in AA. VV., *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, pp. 97-123; U. MELLE, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in der phänomenologischer Einstellung*, cit., pp. 40-56; M. HEIDEGGER, *Seminare, Gesam-*

specifico concetto husserliano che più volte ho definito non-kantiana: il problema sollevato, in particolare, era quello di capire in che senso Husserl intendesse lo statuto della *hyle* quale “materiale grezzo” bisognoso di “forma” (*morphè*), “animazione”, interpretazione; in altre parole, si trattava di intendere se il concetto di “animazione” fosse una elaborazione quale “aggiunta” di un qualcosa a livello di apparati cognitivi “centrali” su un materiale raccolto da sensi intesi come “canali” su cui scorre mera informazione. Questa soluzione, latamente qualificata come “kantiana” in quanto nell’impianto generale prevede, come in Kant, un apparato centrale di elaborazione di onde luminose anonime e prive di forma o di ordine dal valore cognitivo, largamente condiviso anche in epoca moderna dal cognitivismo³, l’ho sempre ritenuta solo apparentemente a misura della fenomenologia husserliana, sebbene, come ipotesi interpretativa, non sarebbe totalmente da scartare vista anche la mancanza di precise ed esplicite prese di posizione husserliane in merito.

Ora, in *Ding und Raum* la questione è sempre presente, e Husserl sembra dare, più chiaramente rispetto ad altri testi, proprio una impronta o soluzione interpretativa non-kantiana al suo concetto di *hyle*, chiarezza che, evidentemente, o non è presente in *Idee 1* o viene semplicemente presupposta (vista l’anteriorità di *Cosa e spazio* rispetto a *Idee 1*, risalenti al 1913). Apertamente, anche in queste *Lezioni* Husserl parla di “interpretazione” di un materiale grezzo:

«[...] questo, poiché il vissuto dell’“esser-ci-in-persona [...]” non è nient’altro che il vissuto del “lato”, dei dati sensoriali estesi così e così, animati così e così dall’interpretazione, e dunque anche, intrecciati anche all’*eccedenza* di intenzioni

tausgabe Band XV, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 374 ss. (tr. it. *Seminario di Zähringen*, in «Aut Aut», 1988, pp. 28-52 ss.); R. BERNET, *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un’ontologia fenomenologica*, in: «Aut Aut», 1988, pp. 146-55; E. HOLENSTEIN, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, pp. 86-117; E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter De Gruyter & Co., Berlin, 1970, pp. 70-87; R. RANG, *Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls*, in: «Phänomenologische Forschungen», 8, 1979, pp. 108 ss.; ID., *Kausalität und Motivation. Untersuchung von Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, pp. 36-47; ID., *Husserls Phänomenologie der Materiiellen Natur*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, pp. 183-217; J.P. SARTRE, *L’universale singolare*, Il Saggiatore, Torino, 1980, p. 111; G.A. DE ALMEIDA, *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, pp. 31-73; U. CLAESGES, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964, pp. 66-71; E. LEVINAS, *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, pp. 66-69 e 78-82; G. SCRIMIEMI, *La formazione della fenomenologia di E. Husserl. La “Dingvorlesung” del 1907*, Edizioni Levante, Bari, 1967, pp. 277-284; ID., *Analitica matematica e fenomenologia in Edmund Husserl*, Edizioni Levante, Bari, 1979, pp. 344 e ss.; W. McKENNA, *Husserl’s “Introductions to Phenomenology”*, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London 1982, pp. 51-76; J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990, pp. 149-159 (tr. it. *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano, 1992, pp. 177-184); R. LANFREDINI, *Husserl. La teoria dell’intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 65-87; A. SÜßBAUER, *Intentionalität, Sachverhalt, Noema. Eine Studie zu Edmund Husserl*, Friburg/München, Kerl Alber Verlag, 1995, pp. 85-95; M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, pp. 13-59; D. BELL, *Husserl*, London/New York, Routledge, pp. 170-178; A. ALES BELLO, *Culture e religioni, una lettura fenomenologica*, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 81-7; J. PETITOT, *Morphological Eidetics for a Phenomenology of perception*, in: AA. VV., *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford, 1999, pp. 330-371; ID., *Geometry et vision dans Ding und Raum de Husserl*, Rapport et Documents CREA, Rapport n° 0501, Paris 2005; V. GHIRON, *La teoria dell’immaginazione in Edmund Husserl. Fantasia e coscienza figurale nella “fenomenologia descrittiva”*, Marsilio, Vicenza, 2001, pp. 13-58; V. COSTA, *Il cerchio e l’ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2007; N. GHIGI, *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 129-163.

³ Cfr. J. BRUNER, *Al di là dell’informazione data*, in ID., *Psicologia della conoscenza*, vol. 1 *Percezione e pensiero*, Armando Editore, Roma, 1973, pp. 307-333; U. NEISSER, *Cognitive Psychology*, ACC, New York, 1967.

“inautentiche” della manifestazione»⁴; ed ancora: «I contenuti sensoriali per sé non contengono ancora niente del carattere della percezione, non contengono ancora niente della sua direzione verso un oggetto percepito; essi non sono ancora ciò che fa sì che un oggetto-cosa in carne ed ossa sussista. Chiamiamo questa eccedenza carattere d'apprensione, e diciamo che i contenuti sensoriali esperiscono un'apprensione. Attraverso l'apprensione, essi, che in se stessi sarebbero per così dire una morta materia, ottengono un significato animante, tale che, con essi, un oggetto giunge alla presentazione»⁵.

Ma se ad una prima impressione la *morphé* intenzionale che converte i contenuti sensibili, in quanto strato immanente, in componente *proiettiva* di un oggetto esterno può sembrare essere un'interpretazione nel senso di un'elaborazione di materiale grezzo, così non è se si presta attenzione ai seguenti passi: «Noi non diciamo: là fuori ci sono cose; in che maniera poter sapere qualcosa di esse? Noi non diciamo, come Kant nell'anno 1772: su quale fondamento riposa il riferimento di ciò che chiamiamo in noi rappresentazione a un oggetto esistente in sé? Noi non diciamo: le cose là fuori esercitano sui nostri organi di senso stimoli ai quali si legano sensazioni psicofisiche e, di seguito, rappresentazioni ed altre stimolazioni dell'anima. In che modo, partendo da questi effetti presenti nella coscienza, possiamo concludere a ritroso sulle loro cause? Ed ancora, noi non diciamo: tutte le affermazioni e le asserzioni sulle cose si riferiscono ad esperienze, da ultimo a percezioni. Tutto ciò che ci è dato sono unicamente questi vissuti soggettivi. Siccome essi stessi non sono le cose, che piuttosto devono essere al di fuori del soggetto, devono esserci delle inferenze che danno l'occasione e che ci autorizzano ad assumere delle cose là fuori. In che modo sono da formulare queste inferenze, in che cosa, all'interno della sfera dei vissuti soggettivi percettivi che è unicamente data, trovano il loro appiglio? In che modo la realtà di ciò che è soggettivo garantisce una realtà di ciò che è oggettivo, di ciò che è esteriormente mondano, da assumersi soltanto in via ipotetica?».

Questo passo segna una rottura radicale della fenomenologia della percezione sia nei rispetti di una concezione causalistica della percezione sia nei rispetti di tutte le reiterazioni “kantiane” nella considerazione della percezione, incluse anche le versioni della psicologia cognitiva e della neuropsicologia. La considerazione fenomenologica della percezione, con ciò, previa attivazione dell'*epoché*, lascia nel limbo della “irrelevanza fenomenologica” qualsiasi questione gnoseologica rientrando nei termini della vecchia metafisica della conoscenza, poggiante su un postulato fondamentale: l'esistenza di un “esterno” che si oppone ad un “interno”. È, questa, ad un tempo acquisizione e retaggio della metafisica e della gnoseologia di Descartes, superata, a me sembra, da Husserl allorché egli ci chiarisce come l'unione tra componente *hyletica* ed apprensione è un fatto intrinseco, assolutamente non esteriore, non un'intersezione tra componenti eterogenee che entrino occasionalmente in contatto e che intrattengano una reciproca traduzione comunicativa⁶. Da tempo ho rilevato che, volendo ritrovare, pur nelle differenze tra psicologia empirica e fenomenologia, un approccio simile a quello husserliano

⁴ Hua XVI, p. 147 (trad. it. di A. CAPUTO e M. AVERCHI, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Cosenza, 2009, p. 179). Con la sola eccezione delle *Logische Untersuchungen* e di *Erfahrung und Urteil* gli scritti di Husserl verranno citati dalla collana «Husserliana» che raccoglie in forma critica le sue opere, appuntando i vari volumi di volta in volta con “Hua” a cui si farà seguire il numero romano che denota il volume medesimo.

⁵ Ivi, pp. 45-46 (trad. it. cit., p. 57).

⁶ Ivi, p. 143 (trad. it. cit., p. 174).

all'interno della psicologia, ed anzi, evidentemente anticipato da quello husserliano, avremmo dovuto rivolgerci alle opere di J. J. Gibson⁷. Riprenderò qui alcuni concetti che ho espresso nei miei contributi a cui ho già rimandato il lettore e che, comunque, trovano una recente conferma anche nella posizione interpretativa di Vincenzo Costa⁸. Sin da subito, però, va notato come Husserl si lasci dietro, con quella che possiamo chiamare la sua genuina impostazione "ecologica" alla fenomenologia della percezione, ogni residuo kantiano-cognitivistico ancora presente per esempio nelle *Logische Untersuchungen*, celato sotto la natura segnica degli *Empfindungsdaten*⁹. Se Husserl avesse mantenuto una posizione simile alle *Logische Untersuchungen* da *Cosa e spazio* in poi, la sua posizione strutturalista ed ecologica forse non avrebbe avuto alcuna possibilità d'impianto.

Numerosi sono gli studi che hanno posto in evidenza l'affinità tra lo strutturalismo della *Gestaltpsychologie* e la fenomenologia husserliana¹⁰; ed è noto quanto la psicologia della forma, con l'accento posto sui fattori strutturali ed autoctoni di strutturazione dei campi percettivi, abbia avuto profonda importanza per la dottrina di Gibson¹¹. Qui bisogna valutare quanto Husserl sia vicino all'una e all'altra forma di strutturalismo, non prima di aver considerato più approfonditamente come l'abbandono di una concezione della *hyle* alla stregua di segni abbia comportato il già menzionato allontanamento di Husserl da una visione della percezione à la Kant.

Il primo ad aver visto nel passo citato in nota delle *Logische Untersuchungen* non tanto una diretta ascendenza brentaniana, quanto helmholtziana, è stato Bernhard Rang¹². Un fugace scorcio alle teorie helmholtziane può farci agevolmente vedere quanto questi sia uno dei padri del cognitivismo moderno e quanto, naturalmente, la sua posizione sia, nei rispetti generali dell'impostazione epistemologica, fondamentalmente kantiana¹³: «[...] per le nostre rappresentazioni, la qualità della

⁷ Cfr. J.J. GIBSON, *The Senses considered as Perceptual Systems*, Greenwood Press Publishers, Westport, 1966; ID., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Hillsdale/London, 1986.

⁸ Cfr. V. COSTA, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, cit., p. 56 nota 27.

⁹ «Se noi immaginiamo una coscienza anteriore ad ogni esperienza, essa avrà la nostra stessa possibilità di avere sensazioni. Ma essa non vedrà le cose o gli eventi concreti, non percepirà gli alberi e le case, il volo degli uccelli o l'abbaiare del cane. Si sarebbe quasi tentati di esprimere questa situazione nei termini seguenti: ad una coscienza di questo genere le sensazioni non *significano* nulla, non hanno per essa il *valore* di segni delle proprietà di un oggetto, la loro complessione non è segno dell'oggetto stesso; esse vengono semplicemente vissute, ma sono prive di un'interpretazione oggettivante (che sorga dall'"esperienza")» (E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band II/1, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1980, p. 75; tr. it., *Ricerche Logiche*, volume primo, a cura di Giovanni Piana, il Saggiatore, Milano, 1988², p. 342).

¹⁰ Per esempio E. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, A. GURWITSCH, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, cit., pp. 353-357; ID., *Das Bewußtseinsfeld*, cit., pp. 215-221; E. HOLENSTEIN, *Phänomenologie der Assoziation*, cit., pp. 86-117.

¹¹ Cfr. J.J. GIBSON, *The Ecological Approach to Visual perception*, cit., pp. XIII e 138-140.

¹² «L'ingannevole richiamo di Husserl al concetto di Brentano di fenomeno psichico [...] lascia facilmente non vedere che con ciò è contrassegnato precisamente il punto di vista di Helmholtz» (B. RANG, *Phänomenologie der Materiellen Natur*, cit., p. 202).

¹³ Sulla diretta ascendenza delle teorie dei cognitivisti del novecento e, si direbbe, dell'odierno costruttivismo in psicologia della percezione, dalle teorie di v. Helmholtz, si veda G. KANIZSA, *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, il Mulino, Bologna, 1980, p. 102. Non posso però non rimandare ancora una volta al mio *Mente intenzionalità percezione in Edmund Husserl*, cit., p. 87 e ss. e alla contemporanea monografia di V. GHIRON, *La teoria dell'immaginazione in Edmund Husserl. Fantasia e coscienza figurale nella "fenomenologia descrittiva"*, cit., pp. 31-32. Quando si afferma che la posizione di Helmholtz sia "kantiana", ciò lo si dice nel senso dell'impianto generale per il quale anche per Helmholtz deve esserci un apparato

sensazione è, per così dire, solo un simbolo, un segno di riconoscimento della qualità oggettuale»¹⁴; così «noi utilizziamo le sensazioni suscitate nei nostri apparati nervosi visivi dalla luce al fine di formarci, per loro mezzo, delle rappresentazioni circa l'esistenza, la forma ed il luogo degli oggetti esterni»¹⁵.

L'estrema somiglianza nell'impostazione metodologica ed euristica tra il passo delle *Logische Untersuchungen* e questi passi di Helmholtz è evidente, ed è tale da far pensare ad una posizione delle *Logische Untersuchungen* come non ancora perfettamente fenomenologica, visto che la considerazione delle sensazioni alla stregua di segni deriva in Helmholtz dalla considerazione di fattori fisiologici e neurali che una rigorosa posizione fenomenologica deve "epochizzare"¹⁶. Mi riferisco a fattori che Helmholtz si adopera a caratterizzare come di seguito: «Che i raggi solari ci appaiano come irradiazione luminosa o irradiazione di calore dipende dal fatto che li si senta attraverso il senso visivo o i nervi della pelle; che essi, però, appaiano rossi o blu, come luce debole o forte, come calore cocente o mite, dipende contemporaneamente dalla natura dei raggi come dallo stato dell'apparato nervoso»¹⁷. Che questa posizione helmholtziana abbia costituito fonte per ogni cognitivismo lo si comprende tenendo conto che poggia su un'ipotesi ben precisa: le *inferenze inconscie*, concetto all'interno del quale, per lata affinità, può essere fatto confluire qualsiasi ipotesi computazionale di informazioni percettive, per esempio nello stile di Fodor: «In miei precedenti lavori ho caratterizzato i legami rappresentativi che qui si manifestano come inferenze inconscie; inconscie per il fatto che la loro premessa maggiore (*Major*) è formata da una serie di esperienze che da molto sono singolarmente scomparse dalla memoria e che erano entrate nella nostra coscienza solo in forma di osservazioni sensibili, e non necessariamente come proposizioni apprese in parole»¹⁸.

Oggi si direbbe che le informazioni in termini di onde luminose e di informazione sensoriale condotta dai sensi all'apparato centrale vengono "processate" e elaborate per farne rappresentazioni oggettuali. Ora, in che senso Husserl si lascia dietro questa impostazione kantiana? Rinuncia egli, se nelle sue opere di strutturalismo percettivo ed ecologico trattasi, ad ogni forma di "centralismo" e di "mente"?

Un'attenta lettura dei testi husserliani ci può far rilevare come, sia nei rispetti dello strutturalismo gheistalista sia nei rispetti dell'ecologismo gibsoniano, la posizione husserliana conservi delle peculiarità. Per quel che riguarda i rapporti tra Husserl e la *Gestaltpsychologie* – e che analizzeremo meglio nel paragrafo successivo – va detto che i residui associazionistici ancora presenti nella teoria husserliana (*fusione* e *contrasto* sono per Husserl le supreme forze che strutturano il campo percettivo, entrambe fatte risalire all'operare dell'associazione), denunciano sicuramente un allentamento in Husserl del rigoroso strutturalismo della *Gestalt*: mentre in quest'ultima i fattori che strutturano il campo sono fondamentalmente "autoctoni", organizzati neurobiologicamente (ipotesi dell'isomorfismo) in maniera tale da non essere

"centrale" che elabora informazioni esterne. Non ci sfugge, quindi, sicuramente la differenza tra l'empirismo non innatista helmholtziano e l'apriorismo kantiano.

¹⁴ H. VON HELMHOLTZ, *Handbuch der physiologischen Optik*, Band II, Verlag von Leopold Voss, Hamburg/Leipzig, 1911, p. 6.

¹⁵ ID., *Handbuch der Physiologischen Optik*, Band III, Verlag von Leopold Voss, Hamburg/Leipzig, 1910, p. 3.

¹⁶ Su ciò cfr. B. RANG, *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, cit., p. 192.

¹⁷ H. VON HELMHOLTZ, *Handbuch der physiologischen Optik*, Band II, cit., p. 5.

¹⁸ ID., *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, in: ID., *Schriften zur Erkenntnistheorie*, Julius Springer Verlag, Berlin, 1921, pp. 124-125.

dipendenti dalle mutevoli sorti dell'esperienza¹⁹, il consolidarsi dell'esperienza passata in *scheletri* o *schemi ritenzionali* funzionanti a mo' di mappe dicono quanto Husserl riponga il suo strutturalismo soltanto nella *forma* storica del flusso temporale immanente e in quella *proiettiva* del campo spaziale in cui s'inscenano stati di cose oggettuali; per tutto il resto, in particolare per il *contenuto* abduttivamente da pensarsi a integrazione e totalizzazione dell'unilateralità percettiva, dunque per quel che riguarda il riempimento delle forme summenzionate, grande importanza hanno le sintesi associative passive, le quali, benché tali, designano ancora il campo di movimento dell'attività (a più basso livello) della "mente" del soggetto.

Altrove²⁰ ho già messo in rilievo come, innanzitutto, la vita della mente in Husserl sia "autoreferenziale", proprio in forza del fatto che il contenuto dell'esperienza non modifica le *forme* dell'esperienza, fermo restando il fatto che tali forme non sono da intendere come filtri calati o imposti ad un mondo; in secondo luogo, e su ciò è il caso di insistere in questa sede, "mente" non ha niente a che fare in Husserl con lo psichico, di norma epochizzato nella riduzione fenomenologica. Allorché qui si parla di "mente" per il contesto husserliano si intende sempre l'ambito ed i strati dell'esperienza fenomenologica in cui più è ampio lo sviluppo e il dispiegarsi di *noemata*: mentre verso i puri significati ideali, significati legati a generi e specie (per esempio i costrutti matematici, i principi logici supremi, ecc.) l'attività costitutiva della coscienza soggettiva, quanto ad attività, si fa meno rilevante, più ampia diventa invece nella costituzione di tutti quei significati, per così dire "imprecisi", che riguardano la vita di coscienza relativamente alle noesi percettive, immaginative, fantastiche, ecc.²¹ Tutto l'ambito di produzione di stati noematici è l'ambito che in Husserl viene riservato all'operatività del "mentale", il quale altro non è se non un ritaglio particolare di significati comunque ideali (il regno delle "idealità imperfette" o "inesatte") a cui la coscienza attinge, non dunque qualcosa che abbia a che fare con lo psichico. A questa condizione si può parlare di "mentale" in Husserl, ed è quella condizione che corrisponde alla divisione operata per la prima volta nella *Bedeutungslehre* tra significati *ontici* (gli antesignani del noema) e significati *fansici* (i significati nel senso delle specie ideali delle *Ricerche*). Sebbene in quest'opera siano considerati prevalentemente i significati logico-linguistici, è il caso di considerare la trattazione che se ne fa come passibile di essere estesa all'interesse degli atti coscienzialmente possibili (cioè al significato degli atti, tutti). Così, i significati *specifici*, nel senso di *precise unità ideali identiche e ripetibili*, costituiscono i significati fansici: «L'espressione "il vincitore di Jena" ha il suo significato, e cioè qualcosa di unico nonostante la frequenza con la quale possa essere detta. Gli atti che conferiscono il senso sono vissuti transeunti, mentre il significato stesso è un'unità ideale, atemporale, a se stessa identica. Naturalmente, il significato non può essere neanche un momento del vissuto che sia, come l'intero vissuto, fluente e transeunte»²². Accanto a questa tipologia dei significati, l'unica

¹⁹ Per una panoramica su questi fattori autoctoni, distinti dall'unico fattore *empirico* di strutturazione del campo, *l'esperienza passata*, si veda KANIZSA G., LEGRENZI P., SONINO M., *Percezione, linguaggio, pensiero*, il Mulino, Bologna, 1983, pp. 59-83.

²⁰ Il rimando cade qui sempre al mio *Mente intenzionalità percezione in Edmund Husserl*, cit., p. 152.

²¹ È questa un'argomentazione che risponde alle seguenti domande: c'è bisogno di un noema per essere coscienti di "2+2 = 4"? E lo stesso, c'è bisogno di un noema per percepire il contorno di una foglia? Dove c'è maggiore attività mentale, soggettiva?

²² Hua XXVI, pp. 31-32 (tr. it. *La teoria del significato*, a cura di Anselmo Caputo, prefazione di Fabio Minazzi, Bompiani, Milano, 2008, pp. 221-223).

con la quale si operava nelle *Logiche Untersuchungen*, Husserl individua, a partire da queste *Lezioni* del 1907, un'altra tipologia di significati: «Nel frattempo, senza criticare il diritto di questo concetto di significato, sembra essere possibile concepirne ancora un altro, offerto precisamente dalla direzione da cui prendemmo le mosse. La parola significato può avere, così sembra, anche un altro senso che non solo non spetta ad alcun atto, ma neanche ad alcunché di specifico dell'atto, ma piuttosto a ciò che, correlativamente, sta di fronte a tale atto dal lato oggettuale. Si parla dell'oggetto intenzionale in quanto tale oppure dell'oggetto significato in quanto tale [...] esso ha di mira [...] il "come" della formulazione categoriale, il come dell'essere determinato, dell'essere significato in generale»²³. Quest'ultima dimensione del significato, la quale, estesa a tutti gli atti, designa appunto il noema, è tanto più grande quanto più ci si allontana dalla possibilità di unità ideali perfettamente identiche e ripetibili.

È abbastanza intuitivo che ogni significato ontico ha bisogno di un determinato *orizzonte* perché realizzi il suo riferimento: è certamente chiaro che posso modificare in unità ideale identica e ripetibile (quindi in forma *fansica*) qualsiasi significato ontico, ma se lo faccio, per Husserl, perdo evidentemente l'allocatione temporale di quel determinato *orizzonte percettivo* che mi consente un corretto riferimento. Facciamo un esempio; se dico: "il 26 settembre del 2006 il Salento è stato colpito da un uragano di prima categoria 'F1' con venti fino a 150 km. orari", è evidente che si tratta di uno stato di cose (quindi di un qualcosa di simile ad un noema percettivo); posso considerare quella affermazione sotto due aspetti: 1) come significato noematico intrinseco ad una sezione percettiva (in un qualsiasi modo sia avvenuta la percezione, se coi sensi o con strumentazioni adeguate); 2) come significato *fansico-linguistico* unitario e ripetibile del significato ontico-percettivo aderente alla sezione percettiva considerata. Mentre il secondo caso è una traslazione del noema percettivo in uno *linguistico*, attraverso la quale le componenti sensoriali del noema percettivo non possono entrare nei singoli momenti del noema o dello stato di cose rappresentato linguisticamente, venendo quindi meno la possibilità del *riferimento* verso lo stato di cose e l'evento (e proprio verso quell'evento) di cui trattasi, non così nel primo caso, in cui il significato noematico è l'alveo all'interno del quale, passandoci attraverso, si rinviene l'oggetto o lo stato di cose "X", attraverso, il quale, dunque, viene adeguatamente realizzato il riferimento, senza che il contesto o l'orizzonte percettivo vada perso. Solo, quindi, in quello che potremmo chiamare "giudizio empirico", contenente un ampio lavoro noematico si realizza l'autentico riferimento all'oggetto mondano; mentre nei significati in specie risulta meno essenziale, per la loro costituzione, la presenza di detto lavoro "mentale" e relativi *orizzonti* costituiti. Posso tranquillamente costituire significati unitariamente ed idealmente identici (in specie) di noemi percettivi, ma perdo con ciò la possibilità dell'autentico riferimento ed inserimento del significato nella corrente dei vissuti che hanno costituito l'evento; con essi contraggo in massima misura la presenza della mente, che è, invece, al suo punto massimale nello stilare significati *non perfettamente ripetibili*, qual è un significato ed un noema percettivo.

Proprio queste osservazioni ci permettono di passare alla considerazione dell'"ecologismo percettivo" husserliano. La fenomenologia della percezione husserliana non può dunque fare a meno di una "componente mentale", i cui

²³ Hua XXVI, pp. 35-36.

significati possono benissimo essere “ideali” (nel senso di unità non temporali perfettamente ripetibili). Qual è il ruolo e la posizione della *hyle* all’interno di questi significati? In Gibson le sensazioni sono letteralmente elementi inessenziali, quasi elementi di risulta dell’attività percettiva; mentre per l’associazionismo e per i costruttivismi di ogni epoca le sensazioni sono il materiale di edificazione delle percezioni, per Gibson è esattamente l’opposto: «Il nervo o il neurone singolo cambia completamente funzione se incorporato in un diverso sistema o subsistema. E di conseguenza, la consapevolezza umana della sensazione corrispondente al nervo o al neurone eccitato [...] è il più semplice ed incidentale sintomo dell’attività percettiva, e non l’elemento di cui è composta. Inoltre, se tali sensazioni non sono elementi della percezione, il processo percettivo non ha bisogno di essere un processo consistente nel metterle insieme attraverso un qualche processo di organizzazione nel cervello»²⁴.

Come già avviene in Husserl, abbiamo qui una posizione che spiazzava completamente la gnoseologia tradizionale, facendo della posizione gibsoniana una posizione simil-fenomenologica²⁵: il punto d’inizio non è la sensazione, ma la percezione, è cioè la percezione del mondo all’inizio di tutto processo, alla fine del quale troviamo le sensazioni. Per così dire, quindi, queste ultime sono materiale di risulta, e non materiale di edificazione del mondo percepito. Gibson, pertanto, non fonda affatto la sua teoria della percezione sui postulati della gnoseologia tradizionale, per esempio sull’assunto per cui si accede alla conoscenza del mondo attraverso i sensi e che questi vadano considerati alla stregua di canali²⁶. La sua posizione, invece, poggia su una tesi, certamente abbastanza arida, e a sua volta contestata da Fodor²⁷, per la quale l’informazione di cui i nostri apparati centrali hanno bisogno per orientarsi nel mondo è già tutta depositata nell’ambiente e viaggia nella stessa luce in modo tale da dover essere solo catturata ed esplicitata dal percettore²⁸. Il mondo e la posizione cognitivista sono completamente rovesciate.

Veniamo ad Husserl. Molto prima di Gibson, il fenomenologo ha sempre posto in evidenza (nonostante i vari passi sulla cosiddetta “animazione” della *hyle* possano far pensare diversamente) ad un’analoga forma di accidentalità delle sensazioni; ciò sin dalle *Logische Untersuchungen*: «se i cosiddetti contenuti immanenti non sono invece meramente intenzionali (intenzionati), i contenuti veramente immanenti, che appartengono alla compagine reale dei vissuti intenzionali, non sono intenzionali: essi costituiscono l’atto, rendono possibile l’intenzione [...] ma non sono essi stessi intenzionati, non sono gli oggetti rappresentati nell’atto. Io non vedo le sensazioni di colore, ma le cose colorate, non odo le sensazioni sonore, ma il canto della cantante, ecc.»²⁹. Anche qui, l’autentico polo intenzionale, ossia il vero polo ove è diretta primariamente la vita di coscienza, sono gli oggetti percettivi, il mondo, il quale non viene “sistemato” e costruito attraverso una specie di opera di assemblaggio di sensazioni caotiche: «Infatti, oggetto è, come già s’è visto,

²⁴ GIBSON J. J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, cit., p. 56.

²⁵ Così come Husserl può essere visto assidersi nell’alveo dell’“ecologismo” percettivo, a motivi di quest’ultimo lo stesso Gibson può assidersi nell’alveo della fenomenologia.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 47.

²⁷ Per questa tesi di Fodor cfr. ROY J., M., PETITOT J., PACHOUD B., VARELA F. J., *Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology*, in: ID., *Naturalizing Phenomenology*, cit., pp. 69-70.

²⁸ Cfr. GIBSON J. J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, cit., p. 190.

²⁹ HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, Band II/1, cit., p. 387 (tr. it. *Ricerche Logiche*, a cura di Giovanni Piana, cit., p. 164).

prodotto di un'operazione egologica oggettivante e, in senso pregnante, di un'operazione giudicativa e predicativa. Non per ciò questo campo è come un puro caos, una mera confusione di "dati", poiché ha invece una struttura determinata, le sue rilevanze e individualità articolate»³⁰. In altre parole, per Husserl c'è attività percettiva costitutiva degli oggetti da parte della coscienza, ma detta coscienza non li costituisce nel senso di crearli come inserendo un ordine all'interno di un caos di informazioni. E il termine "attività" a cui Husserl fa riferimento va qui inteso in duplice modo: trattasi innanzitutto dell'attività silente di stesura di stati di cose in termini di *noemata* e, in secondo luogo, dell'attività cinetica dell'io, la quale, nella misura in cui segue anch'essa schemi ben precisi, benché non intenzionale, è altrettanto silente, non propriamente consapevole.

Ancora una volta, quindi, anche nei confronti di Gibson, pur nel sostanziale accordo, Husserl conserva un "di più" di teoresi che lo distingue (come lo distingueva dalla *Gestalt*) dallo psicologo americano, in quanto il suo "ecologismo percettivo" non rinuncia ancora una volta all'elemento di "terzietà" della "mente". La via husserliana alla determinazione della *hyle* è per così dire una terza via tra lo strutturalismo ghestaltista e quello, ecologico, di Gibson.

Stante tutto ciò, cosa significa infine *hyle* in Husserl, se essa non è la sensazione grezza da elaborare centralmente (da una cortezza cerebrale, quindi da categorie logico-linguistiche che ne operano vari stadi di filtraggio)? Qual è l'elemento dell'apprensione che la rende unica detentrica della componente intenzionale del vissuto? Per dare una risposta a questa domanda reputo necessario cominciare, appunto, da un'interpretazione del termine *Auffassung*, apprensione, in quanto animazione. Ormai è chiaro: la strada kantiana per interpretare passi come quelli che qui seguono è improduttiva: «D'altra parte, lasciamo sulle prime in sospenso se i caratteri essenzialmente istitutivi dell'intenzionalità possano avere concrezione senza substrati sensoriali [...] I dati sensibili si danno come materie per messe in forma intenzionali o conferimenti di senso di diverso grado, per messe in forme semplici oppure peculiarmente fondate [...] Quanto alle possibilità sopra lasciate aperte, esse sarebbero da intitolare *materie informi e forme prive di materia*»³¹. Le *materie informi* di cui parla Husserl non sono la materia e le sensazioni caotiche di cui parla Kant, così come le *forme prive di materia* non sono le forme kantiane non ancora venute in contatto con materia sensibile da sintetizzare. Il ricorso a *Ding und Raum* diviene indispensabile in quanto, tra le sfumature delle argomentazioni ivi presenti, vi è modo di capire cosa sia innanzitutto l'apprensione noetica e, di conserva, la materialità dell'aspetto iletico.

Husserl, abbiamo visto, afferma che i contenuti sensoriali non hanno ancora niente del carattere della *percezione* (che, sappiamo, è una noesi); non hanno, in particolare, la capacità di dirigere verso un oggetto percepito, non rendono ancora possibile la sussistenza di un oggetto in carne ed ossa³². Più in particolare,

³⁰ HUSSERL E., *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, p. 75 (tr. it. *Esperienza e giudizio*, a cura di Costa F. e Samonà L., Bompiani, Milano, 1995, p. 66). Ho sempre ritenuto, e continuo a farlo, che l'altro polo intenzionale in cui vive la coscienza, stando ai testi di Husserl, è quello più silente e fondamentale equivalente allo stilarsi di "mappe" noematiche quali parti di interi ad "orizzonte" più comprensivi che esplicitano l'ambito a cui in precedenza si è accennato, quello della "mente", e che fa parte di quella "attività" costitutiva dell'ego a più basso livello a cui Husserl qui accenna.

³¹ Hua III/1, pp. 172-173 (tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di Vincenzo Costa, Introduzione di Elio Franzini, Einaudi, Torino, 2002, p. 214).

³² Cfr. Hua XVI, pp. 45-46 (trad. it. cit., p. 57).

«l'apprensione [...] è ciò che distingue la percezione autoposizionale da quella rappresentativa. Solo in quest'ultima si compie il riferimento all'oggetto percepito, per il fatto che un contenuto effettivamente immanente della percezione funge come contenuto presentivo, e cioè come un contenuto tale da non essere semplicemente afferrato, ma appreso come qualcosa che esso stesso non è e che si manifesta con la sua apprensione»³³. L'apprensione, dunque, deve essere tale da permettere per così dire alla coscienza intenzionale di *lasciarsi dietro* i contenuti illetici in quanto contenuti presentativi. E ciò che caratterizza l'apprensione in questo testo, più che in qualsiasi altro, è il fatto che rende possibile *l'uscita dal mero flusso temporale immanente del tempo interno, all'interno del quale scorrono le sensazioni, verso una sua conversione oggettuale in spazio-tempo oggettivo*. E l'apprensione compie questo non perché sintetizzi qualcosa, ma semplicemente perché, come in più luoghi di *Ding und Raum* si dice, essa è *proiezione*. Parlando delle sensazioni cinestetiche (altre rispetto ai contenuti sensibili ivi ad oggetto), Husserl fa intendere chiaramente che l'*Auffassung* è una proiezione: «Esse giocano nell'apprensione di qualsiasi cosa esterna un ruolo essenziale, ma la loro apprensione non rende rappresentativa la materia né autenticamente né inautenticamente; queste sensazioni non appartengono alla proiezione della cosa. Ad esse non corrisponde nulla di qualitativo nella cosa, e non adombrano neppure il corpo, né lo presentano in modo proiettivo»³⁴. In *Idee 1*, a mio giudizio, si perde questa chiarezza nella caratterizzazione dell'apprensione, la quale, così chiarita, porta negativamente ad una indiretta caratterizzazione della *hyle*: essa è ciò che è *lasciata dietro*, ciò che è portata ad occupare una dimensione specifica del *non-tematico* all'interno dei vissuti³⁵. Ho espresso un'interpretazione identica (che qui trova ulteriori pezzi d'appoggio) in altra sede, ove la *hyle* veniva intesa come *sfondo non intenzionale*³⁶.

Qual è allora il rapporto forma-materia nella percezione? Non è quello della sintesi (elaborazione, filtraggio) di un caos/introduzione di ordine, ma quello per cui un tratto di noesi (percezione) converte proiettivamente un flusso unidimensionale nella tridimensionalità oggettiva, relegando il flusso immanente unidimensionale delle sensazioni ad una dimensione di *materialità* da intendersi nel duplice senso dell'essere sfondo non intenzionale e, proprio in quanto tale, dal poter contenere già in sé informazione atta ad essere *esplicata* noeticamente. La noesi *esplica*, non *ordina*. Proprio in quanto esplica non ha bisogno di inventare o creare un mondo; non impone ad esse le sue leggi; semplicemente lo *rivela per esplicazione*.

Siamo così giunti al punto della *germinazione* del mondo: la *hyle* in se stessa non è ancora il mondo, ne è solo la germinazione potenziale; la costituzione del mondo vera e propria passa ora per gli *step* della costituzione dello *sfondo intenzionale e dell'emergenza intenzionale* (percettivi) inerenti, in primo luogo, alla cosa e, in secondo luogo, all'ambiente di cose.

³³ Ivi, p. 46 (trad. it. cit., *ibid.*).

³⁴ Ivi, p. 160. Lo stesso termine, esprimente lo stesso concetto, compare alle pp. 227, 241, 242 (trad. it. cit., pp. 276, 292, 293).

³⁵ Mi sembra che concetti molto simili sono espressi in: N. GHIGI, *La metafisica in Edmund Husserl*, cit., pp. 135-136 e 139-140.

³⁶ Cfr. il mio *Mente intenzionalità percezione in Edmund Husserl*, cit., p. 114.

3. *La costituzione della totalità oggettiva, ovvero della costituzione della struttura 'Hintergrund/Abhebung' (sfondo/emergenza)*

A questo punto, come fa la noesi a convertire o esplicitare la *hyle* tramite la proiezione? La proiezione avviene perché una sezione di percezione include in sé dati iletici lanciandoli (senza esserne una copia) nello spazio tridimensionale. La *hyle*, volendo usare una metafora e un'astrazione fenomenologica, in quanto esperienza mai rinvenibile, se lasciata per così dire a se stessa perdura nello *status* di sfondo: è come un ronzio appena al di là del silenzio che fa fatica ad essere avvertito, proprio in quanto evolve nel flusso temporale della coscienza interna del tempo come *agglomerato* o *cluster* di possibili sensi³⁷. Poc'anzi mi sono espresso a tal proposito dicendo che la sensazione sarebbe come la *germinazione potenziale del mondo*: la cosa va intesa non come se all'inizio vi fosse la sensazione, come base di costruzione del mondo: ciò è già stato escluso. È il punto di germinazione in quanto da essa comincia la *possibilità di esplicazione di sensi noematici* che il mondo porta già in sé come orizzonte di tutti gli orizzonti percettivi possibili. Volendo schematizzare possiamo dire quanto segue:

Se vogliamo indicare un ordine ontologico nello schema di cui sopra, gli "stati-di-cose" sono al primo posto, i quali, in quanto *noemata*, contengono un nucleo identico: passando attraverso il noema, infatti, rinveniamo l'oggetto "X" della realtà; solo alla fine, precisamente sempre all'interno della realtà già costituita, troviamo la possibilità di essere affetti da sensazioni.

La proiezione noetica segna l'inizio di una germinazione del mondo: un orizzonte di eventi da cui si origina la costituzione di un oggetto-cosa percettivo, un orizzonte con il quale si scavalca lo *sfondo non intenzionale iletico* per raggiungere *l'emergenza intenzionale della cosa*. Si passa così alla struttura fondamentale che per Husserl organizza il campo percettivo: lo *Hintergrund/Abhebung* (sfondo/emergenza). Nel passare, infatti, dallo sfondo non intenzionale della *hyle* all'emergenza o *rilievo* tridimensionale dell'oggetto³⁸, vi è innanzitutto la presentazione di una cosa con un orizzonte *interno*. Concetto presente largamente in *Ideen*³⁹ e in *Erfahrung und Urteil*⁴⁰, incontra qui trattazione privilegiata: «L'apprensione e la manifestazione complessiva della percezione, quindi, si suddivide in manifestazione autentica, il cui correlato è il lato percepito autenticamente dell'oggetto, che giunge di fatto a presentazione, e in manifestazione inautentica, lo strascico della manifestazione autentica, che ha il suo correlato nel resto dell'oggetto»⁴¹. Vi sono qui due concetti impliciti che vanno analizzati: 1) il lato autenticamente presente in "carne ed ossa" dell'oggetto è il solo ad essere intuito e, 2) esso è l'unico ad essere dominato da parte a parte. Innanzitutto, notiamo che per Husserl la cosa prima a manifestarsi è la *totalità* dell'oggetto percettivo; sebbene l'oggetto si dia solo

³⁷ «Da un lato, vi è la capacità di cogliere e di recepire da parte degli organi sensoriali una "sollecitazione" esterna, vale a dire, il subire un'"affezione" [...] dall'altro, vi è la possibilità di *avvertire* ciò che è stato colto e recepito in tale atto come *l'essere da me sentito* (avere una "sensazione")» (N. GHIGI, *La metafisica in Edmund Husserl*, cit., pp. 139-140).

³⁸ Husserl usa ripetutamente questo concetto per designare la *saliienza percettiva*. Cfr. Hua XVI, pp. 51, 54, 172 (cfr. *infra*, pp.). Analizzeremo più approfonditamente questo passaggio nel prossimo paragrafo, quando si tratterà di considerare il costituirsi della profondità.

³⁹ Cfr. Hua III/1, pp. 61-64 (tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 80-84).

⁴⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, cit., pp. 26-36; (tr. it. *Esperienza e giudizio*, cit., pp. 29-36).

⁴¹ Hua XVI, p. 50 (trad. it. cit., p. 62).

inautenticamente, per scorci, per adombramenti, la coscienza lo intenziona nella sua interezza, totalizzandolo: «La manifestazione autentica e quella inautentica, tuttavia, non sono niente di separato, ma sono solidali nella manifestazione in un senso ampio. La coscienza è coscienza della presenza in carne ed ossa della casa; ciò vuol dire, in senso del tutto conforme alla *perceptio* complessiva, quanto segue: la casa si manifesta»⁴². Quindi, prima di analizzare i due aspetti sopra menzionati, vale la pena chiarire come, per Husserl, la coscienza percettiva (parliamo di percezione esterna, per necessità inadeguata) costituisca in primo luogo una cosa nella sua totalità. Ed è a proposito di ciò che può intervenire un primo confronto con la *Gestaltpsychologie*.

Husserl afferma che la totalizzazione della percezione si ha per una sorta di *integrazione* fulminea del lato autenticamente dato: «Essa esige per sua essenza un'integrazione ad opera di un "plus" di componenti d'apprensione, prendendo naturalmente il discorso relativo a un *plus cum grano salis*, in quanto non si può parlare di una somma»⁴³. Che non si possa parlare di mera somma è circostanza assai importante, in quanto ci dice che dietro il processo di totalizzazione non vi sono processi cognitivi di per sé non strutturali, di semplice agglutinazione esteriore. Si tratta, in particolare, di una visione sulla questione che avvicina sensibilmente Husserl ai primi teorici della psicologia della forma, per così dire agli antesignani di questa branca della psicologia del novecento, quali Mach e v. Ehrenfels. Von Ehrenfels, per esempio, nel caratterizzare la qualità ghestaltica, ammette che essa è del tutto differenziabile dai singoli elementi che la *fondano*⁴⁴; detto più chiaramente: «con qualità ghestaltiche comprendiamo quei positivi contenuti di rappresentazione che sono legati nella coscienza ai complessi di rappresentazione, i quali, da parte loro, consistono di elementi separabili l'uno dall'altro (rappresentabili cioè distintamente). – Quei complessi di rappresentazione necessari per l'occorrere delle qualità formali, li vogliamo chiamare i fondamenti (*Grundlage*) delle qualità ghestaltiche»⁴⁵. Husserl lesse v. Ehrenfels e sostanzialmente si trovò in accordo, con la sua teoria per la quale i contenuti iletici (gli elementi fondanti) sono superati verso oggetti o qualità figurali (quelli teorizzati nella *Philosophie der Arithmetik*), con questo modo di trattare gli insiemi o totalizzazioni figurali⁴⁶.

Questa teoria, però, nonostante si basi sulla diversità del momento figurale o della qualità ghestaltica rispetto agli elementi su cui è fondata non è ancora perfettamente *ghestaltista*: «L'affermazione, che la teoria di Ehrenfels contiene solo in forma implicita, viene formulata da Husserl e Stumpf espressamente: le qualità sensoriali di ordine superiore sono, a tal riguardo, esteriori nei confronti degli elementi che stanno alla loro base, in quanto gli elementi non vengono in nessun modo toccati dalle qualità che essi fondano. Gli elementi possono essere dati isolatamente. Anche quando non sono dati isolatamente, ognuno di loro rimane ciò che

⁴² Ivi, pp. 50-51 (trad. it. cit., p. 62-63).

⁴³ Ivi, p. 51 (trad. it. cit., p. 63).

⁴⁴ Cfr. C. VON EHRENFELS, *Über Gestaltqualitäten (1890/1922)* in: ID., *Psychologie Ethik Erkenntnistheorie*, Philosophische Schriften, Band III, München/Wien, Philosophia Verlag, 1988, p. 128 e ss. Va detto che nella *Philosophie der Arithmetik* Husserl afferma che le sue teorie sui momenti figurali erano già state elaborate da circa un anno, allorché egli entrò in contatto con l'articolo di v. Ehrenfels (cfr. Hua XII, nota 1, pp. 210-211).

⁴⁵ Ivi, p. 136.

⁴⁶ Per un'ampia e circostanziata analisi di ciò si veda la mia Dissertazione di Dottorato, *La teoria della percezione in Edmund Husserl*, cit., pp. 7-10, ma anche la dettagliatissima trattazione in V. GHIRON, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl*, cit., pp. 55-58, in particolare p. 58. Husserl tratta dei suoi "momenti figurali" in Hua XII, pp. 203-210.

è se si rappresentasse senza gli altri»⁴⁷. Il rapporto di fondazione, infatti, è chiaramente ancora elemento di origine associazionista: esso presuppone, da una parte, ciò che è stata chiamata la *Konstanzannahme* (ipotesi di costanza), per la quale all'interno di un tutto gli elementi mantengono comunque la propria identità, potendo mutare il tenore del "tutto", dall'altra poggia la propria possibilità e plausibilità su un'ipotesi fundamentalmente ricusata dalla *Gestalt*, e cioè che il fattore maggiormente importante nel permettere alla coscienza l'integrazione totalizzante è comunque l'*analogizzazione*, ovvero l'associazione per analogia⁴⁸. Se è sicuramente vero che è l'intenzionalità anticipante, nella forma della protezione, a strutturare l'interesse dell'oggetto⁴⁹, altrettanto vero è che essa, alla fine dei conti, perde la sua priorità a favore di una sua costituzione analogica, per la quale essa si erige solo previa sedimentazione di schemi sensoriali ritenzionali che per così si proiettano innanzi permettendo l'attività anticipatrice dell'attesa⁵⁰. Tutto ciò è fundamentalmente associazionista e la *Gestalt* è eminentemente antitetica all'associazionismo, soprattutto là dove fa dell'analogia e dell'esperienza passata solo un fattore non autoctono e comunque non tra i più forti di strutturazione del campo. La grande differenza con Husserl sta anzi proprio nel fatto che quest'ultimo pensa di costituire il suo schema *Hintergrund/Abhebung* sulla base dell'analogia, mentre la *figura/sfondo* (*Figur/Grund*) della *Gestalt* è pretesa essere più originaria dell'analogia.

Tenuto conto di questa sostanziale differenza, c'è però un aspetto assai importante che accomuna Husserl alla *Gestalt*: la considerazione del *relief*, della figura, o, come egli dice, del *Kern* (nocciolo) percettivo, quel che in *Ding und Raum* è, appunto, la manifestazione autentica, carattere che, nell'uno e nell'altra, la rende essenzialmente diversa dallo sfondo⁵¹. Mi riferisco alla peculiare intenzionalità che tiene unito il nocciolo percettivo o la figura: a questo proposito Husserl parla di un *Kern* che sarebbe "afferrato" (*erfasst*), mentre i ghehaltisti, Rubin in particolare, parlano di una figura *gessosa*. Husserl: «Nel genuino percepire inteso come un percepire attento, io presto attenzione all'oggetto, per esempio a questo foglio, lo afferro come cosa che esiste qui e ora. Poiché ogni percepito ha uno sfondo d'esperienza, l'afferrare può dirsi un estrarre. Infatti, tutt'intorno al foglio stanno libri, matite, il calamaio, ecc.; anch'essi sono in un certo modo "percepiti", percettivamente presenti nel nostro "campo intuitivo"; ma [...] a essi non prestiamo alcuna attenzione né li afferriamo, neanche in maniera secondaria. Ogni percezione di cosa ha quindi un *alone di "intuizioni" di sfondo* [...] e anche questo alone è un "*vissuto di coscienza*", o in breve "*coscienza*", e precisamente "*di*" tutto ciò che di fatto viene visto nello "*sfondo*" oggettuale insieme a ciò che viene attentamente percepito»⁵². Innanzitutto, è dato di notare come da un unico sfondo non intenzionale (*hyle*) si originino, per biforcazione, la parte autenticamente percepita o rilievo e la parte inautenticamente percepita, sia della cosa sia di ciò che sta tutt'intorno ad essa; per quest'ultimo, il fatto che Husserl dica che si tratti comunque di "*coscienza di*" ci

⁴⁷ A. GURWITSCH, *Das Bewußtseinsfeld*, cit., p. 72.

⁴⁸ Cfr. Hua XVI, p. 54 (trad. it. cit., p. 66).

⁴⁹ Cfr. N. GHIGLI, *La metafisica in Edmund Husserl*, cit., p. 144.

⁵⁰ Per tutto ciò si veda il mio *Mente intenzionalità percezione in Edmund Husserl*, cit., pp. 47-52.

⁵¹ Nella mia tesi di Dottorato ho avuto modo di porre in evidenza che i concetti di *Grund* nella *Gestalt* e di *Hintergrund* nella fenomenologia di Husserl, non collimano perfettamente: in particolare, lo *Hintergrund* husserliano, aderendo come orizzonte interno e, soprattutto, come orizzonte esterno alla cosa, è più originario del *Grund* di Rubin e dei ghehaltisti, in quanto quest'ultimo presuppone il primo.

⁵² Hua III/1, p. 62 (tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 81).

dice ancora una volta che la sensazione in sé contiene potenzialmente l'ordine oggettuale di cui deve informare, o che, in altre parole, l'attenzione e la noesi percettiva non introducono ordine in un caos, ma semplicemente esplicano l'ordine di un qualcosa che è solo offuscato, già ordinato ma offuscato. In secondo luogo, il *relief* è appunto "afferrato", quasi concentrato da forze che lo chiudono dal suo margine o confine verso l'interno; è precisamente quest'ultimo carattere che rinveniamo nella letteratura ghestaltista: «la forma che viene vissuta è essenziale per l'oggetto e il contorno è il confine di questo oggetto [...] al contrario del carattere individuale della figura che la fa assomigliare ad una cosa, lo sfondo, e cioè il campo che non è toccato dall'effetto formante del contorno, ha un carattere simile alla materia, come farina, sabbia, ferro ecc. [...] siccome la parola figura contraddistingue un oggetto individuale, si può parlare di parecchie figure [...] di contro, è veramente innaturale l'uso al plurale della parola sfondo»⁵³. Per il solo contesto della fenomenologia di Husserl ciò significa che il rilievo è l'unica parte effettivamente intuita, laddove l'intuizione si caratterizza per autentica pienezza e presenza, in una sola parola per *evidenza*. È un aspetto questo che comporta un piccolo cortocircuito nella fenomenologia husserliana: nella percezione trascendente, sfuggente per eccellenza riguardo alla sua dominabilità da parte a parte, vi è un piccolo nucleo di dominabilità effettiva. È un'idea di evidenza basata su una concezione puntuale della spazialità e della temporalità: «Se nelle *Ricerche Logiche* Husserl segue e fa propria questa idea di evidenza non è però perché è abbagliato dalla tradizione moderna, ma perché un motivo profondo lo costringe ad assumerla, e cioè in quanto la nozione di evidenza si sostiene qui su un'immagine puntuale della temporalità. Solo sulla base di un presente inteso come punta si può operare questa riduzione-"restrizione" alle componenti effettive del vissuto»⁵⁴. Altrove ho chiarito che un'unilaterale considerazione della figura o del nocciolo percettivo come totalmente differente, quanto alla sua tessitura interna, dallo sfondo, è un errore che non tiene conto di una gradualità all'interno di questi fenomeni: in particolare figure e noccioli, dal punto di vista di chi scrive, sono sempre affetti da una sorta di "affezione-di-sfondo", a causa della quale una evidente differenza con lo sfondo *tout court* è rinvenibile soltanto sotto condizioni cinestetiche particolari; vi sono anche casi, come quelli dei margini fittizi, che, in quanto figure, si stagliano precisamente quando sono poste sullo sfondo, osservazione che è in netto contratto con l'ortodossia ghestaltista⁵⁵.

Riepiloghiamo: le attese protenzionali costituiscono per Husserl la totalità percettiva grazie alla sedimentazione, nella ritenzione, di schemi percettivi che vengono proiettati, su base non consapevole, per l'appunto, nelle attese. La struttura che ne nasce è quella che possiamo chiamare *Kern/Hintergrund* (nocciolo/sfondo), la quale va a costituire le prime salienze percettive tipiche della visione binoculare. Dette salienze si inseriscono in un *orizzonte esterno* o ambiente percettivo che, come ordine di *luoghi* fissi, va a costituire lo spazio tridimensionale. Come scaturisca questo, in quanto varietà tridimensionale, dalla varietà bidimensionale del campo oculomotorio, è questione che dovremo affrontare nel prossimo paragrafo. È la questione relativa alla costituzione della *profondità* vista, che la costituzione della struttura appena trattata implica inevitabilmente con sé.

⁵³ E. RUBIN, *Visuell wahrgenommene Figuren. Studien in Psychologischer Analyse*, Gyldendalske Boghandel, København/Christiana/Berlin/London, 1921, pp. 46-47.

⁵⁴ V. COSTA, *Il cerchio e l'ellisse*, cit., p. 71.

⁵⁵ Cfr. A. CAPUTO, *Per una semiotica fenomenologica della percezione*, in «Segni e comprensione», n° 48, 2003, pp. 25-34.

4. 'Ecologia' fenomenologica dei campi sensibili. La costituzione della profondità nella visione e lo spazio tridimensionale. Il ruolo delle cinestesi e delle sensazioni cinestetiche

La costituzione della tridimensionalità e della profondità percettiva va di pari passo in Husserl con una costituzione della spazialità ricavata a partire dal concetto tradizionale di "luogo"; proprio per questo essa pone in essere una "ecologia" dei campi sensibili, la quale fa germinare la spazialità e la "località" a partire dal punto-zero della posizione dell'io. Il corpo, o meglio una parte imprecisata situata nello stesso, una parte che noi viviamo come posta anteriormente ai nostri occhi, l'io, è il punto di relazione verso lo spazio; esso non cade nella sfera della presentazione e della presentabilità, così come non lo sono i movimenti di allontanamento e di avvicinamento⁵⁶. Il corpo con il suo io, va da sé, è il centro di un ambiente circostante i cui rilievi ed i cui sfondi presuppongono un'allocatione per proiezione noetica dei dati iletici che Husserl tratta sotto ai titoli di *materia prima* e *materia secunda*.

Questi due concetti, benché per Husserl possano intersecarsi con quelli di qualità primarie e qualità secondarie, pure non vi coincidono⁵⁷; sono, invece, di fondamentale importanza per capire come "si materializzi" la *proiezione noetica* in sistemi nomatici di cose e stati di cose. Ogni fase percettiva ha, secondo il Nostro, un decorso innanzitutto "pre-empirico" o "pre-fenomenale", anteriore cioè alla sua materializzazione in cose, nel flusso della coscienza interna del tempo. Ad ogni fase percettiva pre-empirica corrisponde una fase empirica, cosale⁵⁸. La trasformazione, ovvero questa specie di isomorfismo tra fasi preempiriche e fasi empiriche, viene operata, sappiamo, dalla noesi percettiva per proiezione di dati iletici, ma in maniera tale che la materializzazione non è identica per ogni fase sensoriale relativa ad uno qualsiasi dei sensi. Vi sono fasi sensoriali, in particolare quelle visive e quelle tattili, che sono eminentemente *materializzanti* e vanno a costituire, per esempio, i momenti non indipendenti di colore ed estensione, e fasi, qui definite *aderenti*, che presuppongono una materializzazione vera e propria. La materializzazione vera e propria viene detta *materia prima*, l'altra *materia secunda*: «Ciò che riempie spazialmente è la materia, una parola che qui dobbiamo assumere in un senso del tutto ingenuo, vale a dire nel senso dettatoci dalla percezione: ciò che vi è in essa in quanto riempiente lo spazio [...] Da una parte, abbiamo la forma corporea e le determinatezze della stessa, come le superfici, gli angoli, gli spigoli, dall'altro le qualità che rivestono e riempiono lo spazio, i colori che si estendono sulle superfici e si separano agli spigoli, così come le determinatezze tattili, la levigatezza, la ruvidità, la collosità, come anche le determinazioni di temperatura, e simili [...] l'estensione corporea è materializzata in senso primario ed autentico mediante certe determinatezze, il cui complesso costituisce la *materia prima*. Già così si costituisce un oggetto cosale completo; abbiamo già un'unità spazialmente riempita. Ma a ciò si aggiungono ulteriori determinazioni che aderiscono all'oggetto e che costituiscono, in certa misura, una *materia secunda*»⁵⁹. L'idea fondamentale di Husserl è che le sensazioni eminentemente materializzanti siano quelle

⁵⁶ Cfr. Hua XVI, pp. 227-228 (trad. it. cit., p. 276).

⁵⁷ Cfr. ivi, p. 67 (trad. it. cit., p. 82). Ogni frazionamento, poi, del flusso pre-empirico comporta un frazionamento di quello empirico (cfr. ivi, p. 69; trad. it. cit., p. 895).

⁵⁸ Cfr. Hua XVI, p. 63-64 (trad. it. cit., pp. 78-79).

⁵⁹ Ivi, pp. 66-67.

visive e quelle tattili, mentre le altre si inquadrino nella categoria delle sensazioni esclusivamente aderenti, ossia quelle che si diffondono soltanto in uno spazio già costituito. La dottrina dei momenti non indipendenti ed indipendenti che Husserl riprende da Stumpf nella *terza Ricerca Logica*, si ripresenta qui nel caratterizzare l'operatività della materializzazione proiettiva delle sensazioni a seconda del tipo di senso considerato; infatti, le sensazioni autenticamente materializzanti, quelle tattili e quelle visive, sono non indipendenti rispetto alla spazialità estensiva che vanno a ricoprire; non così per le sensazioni del gusto, dell'udito o dell'odorato: «le determinatezze materializzanti riempiono la forma spaziale come sua *materia prima* e creano così – dato che la forma spaziale non è e non può essere nulla per sé – il concreto cosale in senso fondamentale. Se questo è già costituito, può allora ricevere le determinatezze aderenti come il suono, il rumore, l'odore o anche il peso ed altre proprietà empiriche che non riconducono a particolari contenuti sensoriali primitivi»⁶⁰.

Questa idea husserliana può far pensare che i diversi *strati* sensoriali vengano materializzati proiettivamente secondo un'allocatione completamente diversa da senso a senso, da strato a strato, vista questa caratteristica della loro capacità di riempimento materializzante. Per usare una metafora, non estranea allo stesso Husserl, possiamo dire che tutte le sensazioni sono proiettate come onde nello spazio, solo che alcune, quelle materializzanti, si *crystallizzano* in cose, altre, quelle aderenti, possono soltanto *diffondersi* sulle cose o promanare da esse, dunque presupponendole già costituite. Consideriamo a mo' di esempio le sensazioni sonore, paradigmatiche di ogni sensazione che tende solo ad aderire sulle cose: «Al suono non ascriviamo soltanto un punto di irradiazione nello spazio e quindi una localizzazione che aderisce a qualcosa, nella misura in cui esso "fuoriesce" dal violino, ma anche spostamento nello spazio e un riempimento dello spazio [...] Quel che conta è che nell'udire, nel percepire in generale, non è e non può essere percepito alcuno spazio riempito da qualità sonore. Lo spazio della sala si manifesta visivamente come determinato così e così mediante i suoi confini e superfici corporei. Pavimenti, pareti, angoli sono ricoperti da qualità visive. È così che si manifestano. Ma in nessun luogo si manifesta un ricoprimento sonoro o altri riempimenti sonori. Solo metaforicamente si parla di un diffondersi del suono e di un riempimento dello spazio mediante il suono, ed agisce in qualche modo da guida l'immagine di un fluido: l'immagine è un'immagine visiva o tattile [...] che serve come analogia della propagazione delle onde sonore nello spazio»⁶¹. L'implicita conseguenza in questo discorso, come prima si accennava, è che le proiezioni noetiche della percezione *crystallizzano*⁶² cose, ambienti e *luoghi* in maniera diversa, a seconda che si tratti di sensazioni tattili, visive, dell'olfatto o del gusto: solo le sensazioni visive possono avere un *raggio di proiezione* e di *dislocazione rispetto all'io* sufficientemente ampio da costituire l'ambiente circostante distante dall'io, dunque quello, che viene vissuto come dotato o affetto da *profondità*. Per quanto riguarda l'udito, le sue sensazioni certamente veicolano il senso della profondità e della grande distanza, ma, come si è visto, sono solo aderenti, presuppongono quindi come già operativa la materializzazione visiva o tattile. Tra quelle materializzanti, le sensazioni tattili sono le uniche ad essere molto "centrate" sull'ego,

⁶⁰ Ivi, p. 67 (trad. it. cit., pp. 82-83).

⁶¹ Ivi, p. 67-68 (trad. it. cit., p. 83).

⁶² Il termine è esplicitamente usato da Husserl: cfr. ivi, p. 82 (trad. it. cit., p. 99).

certamente in misura minore rispetto a quelle del gusto. Entrambe costituiscono l'universo somatico di un io psico-fisico⁶³. L'ambiente ricostruito dall'olfatto si dimostra anch'esso poco decentrato rispetto all'ego: le sue sensazioni contano su qualità esclusivamente aderenti. La materializzazione pone capo ad un riempimento spaziale che può essere discreto o continuo, porre capo a limiti, confini, punti, linee⁶⁴. In ogni caso la "cosa" presuppone sempre un "salto", giacché con esso essa si fraziona, crea il limite, condizione perché qualcosa abbia un rilievo⁶⁵.

Il momento minimo del salto qualitativo, che è salto di forma, per così dire una "piega" nello spazio continuo, è il momento in cui entra in gioco, in quanto problema costitutivo, la profondità. Da un punto di vista storico la costituzione della profondità visiva è stata spiegata secondo due ipotesi: 1) l'ipotesi associazionistica classica, quella di Berkeley, per la quale i contenuti visivi non hanno in se stessi l'informazione necessaria che spieghi la visione della profondità; in particolare, per Berkeley, è il sovrapporsi di sensazioni tattili a quelle visive ciò che spiega la nostra capacità di percepire la profondità; 2) le ipotesi che vedono l'informazione visiva già di per sé carica del senso della profondità, e che vanno da Stumpf fino ai ghehaltisti più contemporanei.

A differenza della posizione di Berkeley, Husserl non ricorre, benché non misconosca i loro possibili intrecci, alle sensazioni tattili per spiegare la costituzione della profondità; sembra, però, come Berkeley, parlare di una sua costituzione ad opera di "segni", segni di cui si parla sia nel *Raumbuch*⁶⁶ sia in *Cosa e spazio*; chiaramente, però, non trattati di segni da intendersi alla stessa maniera berkeleyana: in Berkeley essi sono arbitrari come un qualsiasi segno scritturale o linguistico in genere; per Husserl, invece, questi segni, "rivelativi" della profondità, sono per così dire rigidi⁶⁷: trattasi del *coprimento* oggettuale, dell'*allontanamento* ed *avvicinamento* oggettuale, della rotazione su di sé, per limitarsi alla visione monoculare. Nel coprimento intuiamo che qualcosa di coperto continua, a distanze differenti, verso il coprente; allontanandoci o avvicinandoci da un oggetto lo stesso subisce una espansione (*Dehnung*) e contrazione (*Zusammenziehung*); nella *Wendung* o rotazione su di sé, una varietà ciclica a fronte delle altre che sono lineari, l'oggetto giunge alla *chiusura*⁶⁸. Un *indizio* di profondità altrettanto forte, se non più forte, dei precedenti, che Costa rileva puntualmente⁶⁹, è il rilievo che si vive in un'immagine singola per passaggio da un campo monoculare ad uno binoculare: «Ciò che è più importante è, tuttavia, che ogni immagine che risulta dall'unificazione di immagini doppie, o che, al contrario, si scompone in immagini doppie, mostra, astrazione fatta per il primato del riempimento, il fenomeno del rilievo, delle differenze di profondità o dei valori di profondità»⁷⁰. Come rileva a tal proposito Jean Petitot, colpisce in questo passo del paragrafo 49 di *Ding und Raum* l'estrema attualità della ricerca husserliana, la quale sa individuare assai bene il fenomeno della

⁶³ Cfr. Hua IV, p. 153 (tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro II, a cura di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino, 2002, p. 155).

⁶⁴ Cfr. Hua XXVI, pp. 70-71 (trad. it. cit., p. 87).

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 71 (trad. it. cit., *ibid.*).

⁶⁶ Cfr. a tal proposito V. COSTA, *Introduzione Alla fenomenologia dello spazio di Husserl*, in: E. HUSSERL, *Libro dello spazio*, a cura di Vincenzo Costa, Milano, Guerini e Associati, 1996, pp. 34-35.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 35.

⁶⁸ Cfr. Hua XVI, pp. 225-243 (trad. it. cit., pp. 273-294).

⁶⁹ Cfr. V. COSTA, *Introduzione Alla fenomenologia dello spazio di Husserl*, in: E. HUSSERL, *Libro dello spazio*, cit., pp. 38-40.

⁷⁰ Hua XVI, p. 172 (trad. it. cit., p. 210).

stereopsi – proprio quello descritto nel passo sopra citato – come uno degli indizi o segni costitutivi della terza dimensione: «Egli mette in rilievo come la stereopsi risulta dal fatto che due immagini binoculari non sono perfettamente identiche. Le loro esili discrepanze sono *interpretate* dal sistema visivo come caratteri di rilievo e “valori di profondità” sovrapposti a discontinuità qualitative. Qui, di nuovo, la descrizione di Husserl è stupefacentemente moderna. La profondità pre-empirica (immanente, noetica) non ha niente a che fare con una terza dimensione supplementare. Ma essa *manifesta* una proprietà noematica della spazialità oggettiva, vale a dire la terza dimensione»⁷¹. Benché il principio della stereopsi sia stato formulato per la prima volta da Sir Charles Wheatstone nel 1838⁷² e non sia, ovviamente, una scoperta husserliana, pure Petitot ha in tutto ragione nel cogliere la modernità della descrizione del Nostro. Avremo modo di constatare come quest'ultimo elemento o segno per la costituzione della profondità non vada, comunque, interpretato lungo la linea cognitivista e costruttivista di Petitot; esso va comunque visto come marca costitutiva di una posizione teorica, quella husserliana, che è una terza via nei rispetti della problematica in oggetto, alternativa a quella empiristica appena considerata, ma anche a quella ghestaltista, alla quale mi rivolgerò ora.

In alcuni Autori che si richiamano chiaramente e fortemente alla tradizione ghestaltista la profondità e la terza dimensione nella visione vengono fatte aderire, al contrario di quanto si ha in Husserl, direttamente alla proiezione retinica delle onde luminose. Il meccanismo invocato, tra altri, è soprattutto il *gradiente di densità nell'immagine retinica*. Si consideri la figura nella pagina seguente⁷³.

Si noterà come la densità nella disposizione dei punti e la loro grandezza decrescente è sufficiente ad una proiezione fenomenica all'insegna della profondità. La cosa importante per gli Autori è constatare che la *microstruttura* nella proiezione del fenomeno sulla retina è, per una superficie longitudinale (in genere ciò che si colloca ai margini del campo fenomenico), *decrescente*, mentre per una superficie frontale i cicli proiettivi si ripetono ad intervalli *regolari*; nel primo caso vi è una *variazione nella ripetizione ciclica*, la quale presenta così una *densità microstrutturale decrescente* nella direzione *cb* (vedi figura seguente), nel secondo caso le proiezioni nella direzione *ba* sono esattamente ripetitive e regolari, col risultato di un'immagine frontale⁷⁴.

In tal modo gli *strumenti* per una visione diretta della profondità vengono ad essere localizzati direttamente sulla proiezione retinica dei fenomeni, addirittura anteriormente alla loro elaborazione nel corpo calloso del cervello (come nel caso della stereopsi) e al di là di qualsiasi *indizio* o *segno* quale il coprimento, l'avvicinamento ecc.: «Dire che l'inclinazione di una superficie è qualcosa che *si può vedere*, in quanto ha nel *gradiente di densità microstrutturale* uno “stimolo” adeguato, equivale a dire che si può *vedere la terza dimensione*»⁷⁵. E ancora: «[...] la tridimensionalità fenomenica è un *dato di esperienza diretta* e non il prodotto di un giudizio»⁷⁶.

⁷¹ J. PETITOT, *Morfological Eidetics for a Phenomenology of Perception*, in: AA.VV., *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, cit., p. 361.

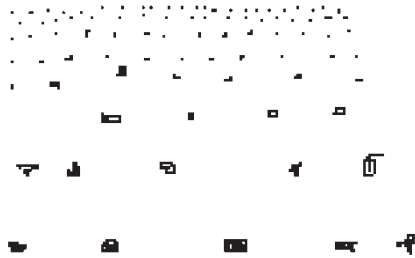
⁷² D.H. HUBEL, *Occhio, cervello e visione*, Zanichelli Editore, Bologna, 1989, p. 157. Si rimanda a questo Autore per una più ampia trattazione della stereopsi.

⁷³ La traggio da KANIZSA G., LEGRENZI P., SONINO M., *Percezione, linguaggio, pensiero*, cit., p. 116. Sul testo citato, va detto, l'esempio è molto più preciso da un punto di vista grafico ed accompagnato da ulteriori esempi simili. Gli Autori, a loro volta, si rifanno a J.J. GIBSON, *The Perception of the Visual World*, Houghton Mifflin, Boston 1950. È questo un punto in cui la posizione husserliana, conseguentemente, diverge dalla posizione di Gibson.

⁷⁴ La figura è tratta da KANIZSA G., LEGRENZI P., SONINO M., *Percezione, linguaggio, pensiero*, cit., p. 114. Se ne consiglia la visione sulla fonte originaria per una sua maggiore precisione grafica.

⁷⁵ Ivi, p. 115.

⁷⁶ Ivi, pp. 118-119.



Rispetto ad entrambe le prospettive considerate, dunque, la posizione di Husserl è ancora una volta una terza via, estranea all'innatismo come all'empirismo, al costruttivismo come ad uno strutturalismo gheistaltista "duro". Una cosa è certa: passando dal rilievo cosale alla profondità, la germinazione fenomenica raggiunge il suo fine: la costituzione dello spazio intuitivo inteso come *ordine dei luoghi e delle cose*, quindi non ancora nel senso delle geometrie. Un ruolo fondamentale nella costituzione dello spazio è dato dalle sensazioni cinestetiche e da tutti i sistemi rigidamente organizzati di decorso delle medesime, attraverso i quali la corporeità intera, ivi compresa la tattilità, rientrano nella considerazione di una fenomenologia dello spazio⁷⁷. Ogni fenomeno percettivo-visivo, già lo sappiamo, è frutto di una presentazione materializzante originantesi per proiezione noetica di dati iletici. Ma, afferma Husserl, la presentazione fenomenica, per originarsi, abbisogna anche di un tipo di presentazione che non è propriamente proiettiva:

«A ben vedere, la presentazione proiettiva, e, quindi, necessariamente, la presentazione materializzante, non esauriscono la presentazione in generale e nel suo senso più ampio, se comprendiamo sotto il titolo di "presentazione", inclusivo di ogni contenuto di sensazione, tutto ciò che dei dati scientifici entra nell'unità della manifestazione, e che subisce un'apprensione animante, rendendo possibile, proprio grazie a ciò, la manifestazione della cosalità. Mi riferisco qui, naturalmente, alle sensazioni di movimento. Esse giocano nell'apprensione di qualsiasi cosa esterna un ruolo essenziale, ma la loro apprensione non rende rappresentativa la materia, né autenticamente né inautenticamente; queste sensazioni non appartengono alla proiezione della cosa. Ad esse non corrisponde nulla di nella cosa, e non adombrano neppure il corpo, né lo presentano in modo proiettivo. Tuttavia, senza il loro ausilio non è presente alcun corpo, né alcuna cosa»⁷⁸. Le sensazioni cinestetiche, per Husserl, rendono possibile la presentazione fenomenico-proiettiva pur non entrando in essa; in tal modo lo spazio, come insieme di luoghi di un determinato mondo-ambiente, correlandosi ad una corporeità determinata, dipende essen-

⁷⁷ Cfr. Hua XVI, p. 159 (trad. it. cit., p. 195). A proposito del termine stesso di "cinestesi" – cosa che collima con le affermazioni sopra fatte, così si esprime Rang: «Cinestesi significa per lui – per Husserl – non, come occasionalmente si traduce, "percezione del movimento", o "sensazione di movimento". Cinestesi significa piuttosto il gioco d'insieme, costitutivo per il qualcosa di oggettuale, di percezione (*αισθησις*) e movimento (*κίνησις*), di modo che il movimento e sempre movimento spaziale del corpo che funge come organo percettivo nelle sue funzioni sensoriali (vedere, udire, tastare, ecc.). Husserl determina la percezione come sistema di libere possibilità di movimento del soggetto psico-corporeo. Non la percezione del movimento, bensì la percezione come movimento è il tema della teoria delle cinestesi» (B. RANG, *Kausalität und Motivation*, cit., p. 161).

⁷⁸ Hua XVI, p. 160 (trad. it. cit., p. 196).

zionalmente dai sistemi di cinestesi, ne è l'espressione, in quanto sistemi coordinati in serie rigide di possibilità motorie.

Notiamo innanzitutto come esista per Husserl una correlazione biunivoca tra le presentazioni o immagini (*i*) e le cinestesi (*c*): «Qualsiasi mutamento di *C* condiziona in modo univoco un mutamento delle *i*, in modo tale che lo stesso tratto temporale, è riempito dal primo mutamento, lo è anche dall'altro. Ogni arresto nel mutamento di *C* significa un arresto nel mutamento di *i*»⁷⁹. Una correlazione, tiene a precisare Husserl, la cui rigidità non è garantita a priori, ma solo da un legame fisso di natura associativa⁸⁰. La natura empirica, *a posteriori*, di questo legame⁸¹ non impedisce quella correlazione biunivoca tra cinestesi e immagini e tra i luoghi del campo visivo: «In qualsiasi modo sia rivolto il mio occhio, l'intero campo visivo è sempre presente con tutti i luoghi. La molteplicità dei luoghi è un elemento invariabile assoluto, qualcosa di sempre dato [...] Abbiamo sotto questo aspetto una associazione rigida che non ammette eccezioni, ma non tra una *C* ed un luogo, bensì tra l'intera estensione dei luoghi e "C in generale"»⁸².

In altre parole, ogni singola cinestesi è legata alla *tipicità* delle intere cinestesi sedimentate ritenzionalmente, di modo che non è una singola immagine ed il singolo luogo ad essere correlato associativamente, ma l'interezza delle immagini e dei luoghi che, dato il rigido ordine nell'entrata e nell'uscita dal campo, acquisiscono il valore della familiarità⁸³. Uno spazio così concepito, come *sistema dei luoghi*, è uno spazio che per così dire *aderisce* alla mia corporeità, grava ed impregna di sé ogni più piccola estremità del mio corpo, e non è quindi una semplice *forma a priori* imposta ad un materiale sensoriale caotico. Per questo Husserl, come dice Costa, a differenza di Kant, vede la possibilità di uno spazio *vuoto*, in barba al principio di *continuità*⁸⁴, e precisamente come residuo di contenuti visivi che sono refrattari ad essere inseriti in una qualche apprensione di cosalità: il nulla tra le cose si costituisce perché alcuni contenuti sono refrattari all'apprensione⁸⁵, e ciò è quanto dire che la mancanza di oggetti, in Husserl, è "sentita", avvertita in quanto tale, proprio perché il sistema cinestetico continua a fungere anche in mancanza di sensazioni presentanti⁸⁶, sebbene non sia direttamente visto⁸⁷. La rappresentazione dello spazio, così, è come se fosse "distribuita" sin sulle punte delle mie dita, come "potenzialità di oggetti"⁸⁸. È così raggiunto, o meglio *ritrovata*, la totalità dello spazio come totalità dei luoghi, come mondo o mondo-ambiente – la costituzione del mondo-ambiente, infatti, non è una costruzione del mondo a partire da dati elementari –, in cui la nozione di spazio eventualmente suscettibile di idealizzazione è raggiunta svuotando la nozione di luogo⁸⁹.

⁷⁹ Ivi, p. 177 (trad. it. cit., p. 216).

⁸⁰ Cfr. *ibid* (trad. it. cit., *ibid.*).

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 179 (trad. it. cit., p. 218).

⁸² Ivi, pp. 179-180 (trad. it. cit., p. 219).

⁸³ Cfr. V. COSTA, *Introduzione Alla fenomenologia dello spazio di Husserl*, in: E. HUSSERL, *Libro dello spazio*, cit., p. 33.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 42.

⁸⁵ Cfr. Hua XVI, p. 257 (trad. it. cit., p. 312).

⁸⁶ Cfr. V. COSTA, *Introduzione Alla fenomenologia dello spazio di Husserl*, in: E. HUSSERL, *Libro dello spazio*, cit., p. 42.

⁸⁷ Cfr. Hua XVI, p. 261 (trad. it. cit., p. 317).

⁸⁸ Cfr. V. COSTA, *Introduzione Alla fenomenologia dello spazio di Husserl*, in E. HUSSERL, *Libro dello spazio*, cit., p. 42.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 48.

Dario Caroniti*

La nascita della 'Repubblica americana' nell'interpretazione di R.L. Bruckberger

Per padre R.L. Bruckberger la permanenza in America negli anni Millenovecentocinquanta non fu esattamente una vacanza¹. L'ordine domenicano, al quale apparteneva, lo aveva "spedito" negli Stati Uniti, quasi per punirlo dell'amicizia che lo legava a un personaggio allora scomodo come il generale De Gaulle². Giunto suo malgrado al di là dell'Atlantico, la punizione si tramutò nell'eccezionale opportunità di rivivere le esperienze di viaggio di altri grandi francesi suoi illustri predecessori, come Chateaubriand e Tocqueville. Sono però le impressioni di Montaigne sui selvaggi abitanti dell'America a costituire per lui un punto di partenza, guida e ispirazione della sua opera sulla repubblica americana, pubblicata per la prima volta nel 1958 col titolo "La République Américaine" e poi, aggiornata e ampliata, riedita dalla Viking Press col titolo "Image of America"³.

Sa bene Bruckberger che il primo obiettivo che si deve porre chi in Europa scrive sugli Stati Uniti è quello di superare i luoghi comuni sulla rozzezza e la volgarità dei costumi americani. È per questo che egli si serve delle parole di Montaigne per dire che i presunti "selvaggi" alla fine non lo sono affatto e che la stessa scoperta di un paese così vasto "non è per nulla privo di considerazione", molto più adesso, aggiunge Bruckberger, che ai tempi in cui Montaigne scriveva⁴.

Certo è che negli anni Millenovecentocinquanta molti avevano iniziato a guardare agli Stati Uniti come all'unico argine all'espansione sovietica. Alcuni, come Thomas Molnar, ritenevano addirittura che essi potessero costituire l'ultima frontiera della "controrivoluzione"⁵. Il guaio è che erano gli stessi che, fino a pochi anni prima, avevano creduto alla possibilità che questo ruolo fosse stato ricoperto

* Università di Messina.

¹ Le sue riflessioni autobiografiche e le considerazioni sul viaggio e la permanenza negli Stati Uniti dal 1950 al 1958 sono raccolte in R.L. BRUCKBERGER, *Au diable le Père Bruck!*, Plon, Parigi, 1986.

² Si trattava per Bruckberger della seconda volta in cui si trovava a dovere trascorrere un lungo periodo lontano dalla sua Francia. Pochi anni prima aveva seguito come cappellano militare la legione straniera nel Sahara e vi era tornato solo dopo la liberazione dal nazionalsocialismo. Decorato con la croce di guerra e la legion d'onore per la Resistenza, pagava con l'esilio l'amicizia col generale De Gaulle e l'invidia dovuta alla fama che aveva ottenuto coi successi editoriali e cinematografici. Interessanti sono le considerazioni che egli fa a proposito, *ivi*, pp. 14-16.

³ ID., *La République américaine*, Gallimard, Parigi, 1958; ID., *Image of America*, The Viking press, New York, 1959. L'edizione che sarà citata nel presente lavoro è quest'ultima e sarà abbreviata *Image*.

⁴ *Ivi*, pp. 3-5.

⁵ TH. MOLNAR, *La controrivoluzione*, Volpe, Roma, 1970, p. 183.

dal nazional-socialismo e dal fascismo. Era paradossale dovere adesso sperare in quel paese che questa ipotesi aveva definitivamente seppellito.

Una differenza importante è che Bruckberger aveva iniziato a guardare con interesse agli Stati Uniti già durante la guerra. Lui, cappellano militare della legione straniera francese, che si era meritato la legione d'onore per la resistenza al nazional-socialismo, aveva notato come i fascismi fossero il sintomo della malattia della cultura europea e non certo la medicina⁶. Mentre però la "disintegrazione" dell'Europa era arrivata a produrre dei mostri, come i fascismi e il comunismo, che avrebbero dovuto seriamente "tormentare la coscienza europea", l'America ad essi aveva posto rimedio, non solo dal punto di vista militare, quanto da quello culturale, trovando proprio all'interno della tradizione europea le risposte utili a contrastarli.

Da qui il suo interesse per la cultura, le istituzioni e la società dei "selvaggi" americani e lo scopo dichiarato della sua opera, che lo spingono ad affermare, citando Tocqueville, "io volevo imparare dall'America degli elementi dai quali trarre noi profitto"⁷. Il noi indica qui la Francia, certo, ma soprattutto l'Europa, che non trova più al suo interno quella forza vitale che aveva caratterizzato il suo passato e che aveva funzionato come motore per la civilizzazione dell'intero pianeta. Esauritasi nel vecchio continente essa è ancora vigorosa al di là dell'Atlantico, laddove si è realizzata una civiltà di filiazione europea.

La tesi qui espressa richiama alla mente quella dello storico olandese Henri Brugmans, il quale, nel 1955, aveva utilizzato il termine Magna Europa a proposito dell'America, ma anche di alcune aree dell'Africa, dell'Asia e dell'Oceania⁸. Un mondo umano, come afferma Giovanni Cantoni, "nato dall'espansione degli europei non solo in quel subcontinente dell'Asia che è l'Europa *vero nomine*", ma anche al di fuori di essa, come era avvenuto per la Magna Grecia, che era stata "la Grecia di fuori", ma anche "la Grecia in tutta la sua maturazione"⁹.

Il ragionamento di Bruckberger va ancora più avanti, affermando che una parte di questa Magna Europa, l'America, potrebbe rappresentare la salvezza dei caratteri essenziali della tradizione europea:

Se, Dio non voglia, l'Europa finirà per svanire, come accadde a Bisanzio, la sua tradizione, sostanzialmente immutata, vivrà in America. L'Arca di Noé fu costruita non per salvare tutti i viventi, ma la vita stessa¹⁰.

Il paragone tra l'Europa di oggi e Bisanzio prima della caduta non giova a Bruckberger ad appesantire ulteriormente il quadro fosco già descritto dal suo amico Georges Bernanos, quando affermò: "la civiltà europea sta crollando e non stiamo mettendo nulla al suo posto"¹¹. Semmai, a trovare una possibile arca di Noé che consenta ai principi della civiltà occidentale di sopravvivere. È qui che Bruck-

⁶ "Così come il fascismo, il comunismo non è la causa ma un sintomo della disintegrazione europea". *Image*, cit., p. 7.

⁷ *Ibidem*.

⁸ H. BRUGMANS, *Magna Europa*, in: *Les cahiers de Bruges. Recherches européennes*, anno V (marzo 1955), pp. 108-115.

⁹ G. CANTONI, *Magna Europa. Dal "concetto" al "preconcetto" in una "pre-visione" imperiale*, in: *Magna Europa: l'Europa fuori dall'Europa*, a cura di G. Cantoni e F. Pappalardo, D'Ettoris editori, Crotone 2006, p. 10.

¹⁰ *Image*, cit., p. 5.

¹¹ *Ivi*, p. 4.

berger si allontana dalle tesi spengleriane di tramonto dell'Occidente, nell'indicare l'America come la speranza:

O l'America è la speranza del mondo o non è nulla. Sono in tanti ad avere iniziato a perdere ogni speranza nell'Ovest. È per loro che sto scrivendo¹².

Le tradizionali critiche al carattere sempliciotto, quasi volgare, della cultura americana potrebbero essere un ostacolo all'accoglienza delle sue argomentazioni. Così egli le utilizza, ma per tracciare un parallelo con la condizione storica in cui si trovava l'Occidente nel Nono secolo:

Ai tempi in cui Bisanzio, la vecchia roccaforte della cristianità e della civiltà occidentale, stava crollando – più per la crisi del suo ordine interno che per la spinta dei turchi – alcuni uomini, sulle sponde dell'Atlantico tra la Francia e l'Inghilterra, stavano fondando una società che poggiava sulla medesima antica eredità culturale e, nel farlo, stavano fondando l'Europa. Se i bizantini lo avessero allora riconosciuto, si sarebbero salvati. Invece essi preferirono disprezzare la villania dei franchi e continuare a odiare Roma, piuttosto che sopravvivere.

L'Europa come Bisanzio davanti a Carlo Magno, posta davanti alla scelta: o accettare la freschezza di una civiltà, senz'altro più arretrata culturalmente, ma viva e vitale, oppure perire. Questa vitalità, secondo Bruckberger, l'America la eredita dalla stessa spinta che aveva condotto gli europei a colonizzarla, e la conserva grazie a quel percorso storico che intraprende dopo la sua emancipazione politica e culturale. Nello stesso periodo – gli ultimi tre secoli – in cui l'Europa “era andata lentamente disgregandosi”, si era andata formando al di là dell'Atlantico una società “fondata sugli stessi principi religiosi, politici e culturali che avevano costruito l'Europa”¹³.

L'America, tuttavia, non è l'Europa, ma per lui “nessuna delle principali caratteristiche della civiltà europea sarebbe rimasta fuori” dalla costruzione di quella americana¹⁴. I diversi percorsi della modernità sono intervenuti a creare la differenziazione. Sta qui l'originalità dell'opera di Bruckberger, nel considerare il “conservatorismo” degli Stati Uniti non in contrasto con la modernità, ma un suo secondo prodotto.

Del tutto diverse sono, a questo proposito, le conclusioni alle quali giunge Russell Kirk. Questi, sempre negli anni Cinquanta, inizia una riflessione sulla cultura americana e la sua essenza conservatrice, grazie alla pubblicazione di opere come “The conservative mind. From Burke to Eliot” (1953), o “Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del nuovo mondo” (1974)¹⁵. In esse troviamo argomentazioni apparentemente molto simili a quelle di Bruckberger, a partire dalla sottolineatura dell'origine europea della cultura americana, le cui radici affonderebbero nella filosofia ellenistica, nell'ordine giuridico romano e nei principi della civiltà cristiana¹⁶. Kirk, però, in linea con il conservatorismo di ma-

¹² Ivi, p. 7.

¹³ Ivi, p. 5.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ R. KIRK, *The conservative mind. From Burke to Eliot*, Regnery Publ., Washington, 1993 (prima edizione 1953); ID., *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del nuovo mondo*, a cura di M. Respinati, Mondadori, Milano, 1996 (edizione originale 1974).

¹⁶ “I pensatori americani non traevano i principi d'ordine da un singolo filosofo, ma da quella che è stata chiamata la “grande tradizione”, attinta dall'insegnamento ebraico, classico e cristiano, e verificata attraverso l'esperienza personale e nazionale dei loro avi britannici, e la loro stessa vita nelle colonie”. Ivi, p. 308.

trice burkiana, cerca sempre di fare una distinzione tra gli elementi tradizionali, che avrebbero contribuito alla grandezza degli Stati Uniti, e gli "inquinamenti" della tradizione, dai quali la nazione americana sarebbe riuscita a difendersi.

La modernità avrebbe sì agito, secondo Kirk, sul pensiero politico e la società degli Stati Uniti, mai però conquistandola pienamente. Emblematico è il modo in cui egli tratta l'influenza esercitata da John Locke. Per lui quasi tutti i politici americani protagonisti della rivoluzione si sentivano dei *wigh*, e tributavano per questo il massimo rispetto a Locke, riconosciuto padre fondatore della posizione politica *wigh*, anche soltanto per spirito di partito¹⁷. In più, Kirk afferma che non fu tanto il contrattualismo lockiano ad avere avuto larga popolarità, quanto la contrapposizione alle dottrine di Hobbes e quel giusnaturalismo classico del quale Locke si sarebbe servito per giustificare la ribellione *wigh* contro l'assolutismo degli Stuart:

In realtà i riferimenti lockiani allo "stato di natura", ai versetti biblici e alle verità di per sé evidenti erano poco più che concessioni semicoscienti al clima culturale del 1689: a quel tempo tutti usavano quella stessa terminologia. Locke adattò quei termini alle sue tesi senza tante ipocrisie. Tutto sommato, quello che stava davvero cercando non era la conoscenza metafisica, ma un'accettabile spiegazione simbolica (forse si potrebbe dire un mito), che desse conto dell'esistenza dei diritti degli inglesi¹⁸.

Kirk è consapevole che il pensiero di Locke si inquadra nel processo rivoluzionario della modernità ed è anche perfettamente conscio della sua influenza sul pensiero politico americano. L'inserimento a tutto tondo all'interno della cultura *wigh* gli consente però di concludere che alla fine è solo lo spirito di partito ad avere avuto una rilevante incidenza. Se però questo spirito, nel 1689 era rappresentato da Locke, nella metà del Millesettecento, l'età della Rivoluzione e della costituzione americana, il massimo esponente di esso era ormai Edmund Burke¹⁹, nel quale Kirk osserva una maggiore rispondenza alle tesi dell'umanista cristiano Richard Hooker, in cui "la retta ragione di Tommaso si univa all'energia rinnovatrice della Riforma"²⁰. Ecco che una potenziale incidenza della rivoluzione moderna si tramuta, nella ricostruzione di Kirk, in una manifestazione di conservatorismo.

Del tutto conseguente è la trattazione kirkiana dell'evoluzione della *forma mentis* conservatrice: nella sua opera sulla storia del conservatorismo anglosassone egli contrappone sostanzialmente John Adams o John Randolph di Roanoke a chi, come Thomas Jefferson, sarebbe stato in qualche modo espressione di una visione progressista e moderna della società e delle istituzioni americane. Non è quindi un caso che "Le radici dell'ordine americano" si concludano con un paragrafo su Orestes A. Brownson. Convertitosi al cattolicesimo dopo una militanza di primo piano nei circoli trascendentalisti, questi nel 1865 aveva dato alle stampe un volume, "The American republic", nel quale affermava che al popolo americano è stata affidata dalla Provvidenza la missione di continuare e portare a compimento l'opera avviata dagli ebrei, dai greci, dai romani e dalla Cristianità, conciliando definitivamente libertà e diritto, autorità e libertà²¹. Gli Stati Uniti quindi come termi-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 302.

¹⁹ *Ivi*, p. 303.

²⁰ *Ivi*, p. 256.

²¹ *Ivi*, p. 486; O.A. BROWNSON, *The American republic. Its constitution, tendencies and destiny*. La prima edizione dell'opera fu stampata a New York nel 1865. L'anno seguente fu ristampata dall'editrice P. O'Shea di New York. Essa fu poi tradotta in lingua francese: *La république Américaine*, tr. e intr. a c. di C. de Lub-

nale del pensiero occidentale, che riescono a recuperare l'universalità (Brownson usa a proposito il termine cattolicesimo), tipica di esso nonostante gli influssi del protestantesimo dei *pilgrim's fathers* e del radicalismo dei risvegli. Una tradizione che sopravvive sotterraneamente e provvidenzialmente nel senso comune del popolo americano, salvo prendere consapevolezza di essa tramite una conversione generale quanto imminente al cattolicesimo romano.

La novità dell'approccio di Bruckberger sta invece nel separare la tradizione dei valori occidentali dalla sua storicizzazione. È stato quindi possibile, a suo parere, che una cultura intrisa dallo spirito della modernità abbia potuto produrre delle istituzioni nuove, addirittura rivoluzionarie, non perdendo tuttavia l'essenza della tradizione stessa. La società americana è per lui al tempo stesso conservatrice e rivoluzionaria, e lo può essere grazie a quei percorsi della sua storia che egli cerca nella sua opera di tracciare.

L'utopismo, per esempio, sarebbe stato nell'Europa continentale il fondamento della rivoluzione politica e sociale. In America invece esso avrebbe agito in modo inverso, grazie alle diverse possibilità che i coloni inglesi avevano trovato nel nuovo continente. Per realizzare l'utopia, secondo Bruckberger, è necessaria la *tabula rasa* delle vecchie istituzioni politiche e sociali, e l'inseguimento della distruzione di esse ha condizionato la storia della modernità europea orientandola, in ultima istanza, verso l'abbattimento e il definitivo oscuramento dei principi stessi che avevano animato la spinta utopica.

Qui egli sviluppa un concetto che già Tocqueville aveva esposto, quando aveva distinto la rivoluzione americana da quella francese per l'assenza del feudalesimo nella società americana, e che, proprio agli inizi degli anni Millenovecentocinquanta era stato approfondito da Louis Harz, il quale aveva fondato l'eccezionalità americana rispetto all'Europa sullo sviluppo del liberalismo senza feudalesimo, su Locke senza l'antagonismo di Filmer²². Bruckberger non si limita a riprendere questi temi, ma attribuisce nuovi significati al fatto che l'America fosse una *tabula rasa*, dove non c'era che da plasmare la nuova società in base ai principi:

Se la rivoluzione consiste nel tramutare l'Utopia in realtà, la Rivoluzione americana iniziò nel diciassettesimo secolo con lo sbarco dei Padri pellegrini a Plymouth. Quel che essi riuscirono a compiere è esattamente quel che, un secolo e mezzo dopo, i giacobini francesi avrebbero cercato di fare se si fossero trovati ad applicare a qualche isola deserta la società che provarono a realizzare con la Rivoluzione francese, creando la *tabula rasa* mediante il terrore.²³

Quando Bruckberger si trova a valutare l'incidenza di Locke sul pensiero politico americano, parte dal presupposto, molto simile a quello sopra accennato di Kirk, che i rivoluzionari avrebbero scelto, più che il suo pensiero *in toto*, i "Due trattati sul governo" del 1890 perché si prestavano meglio di altri testi della tradizione politica inglese a supportare la rivoluzione che avevano messo in atto.

sac, Amyot, Parigi, 1870. Recentemente essa è stata ripubblicata a cura di A.D. Lapati, College & University press, New Haven, 1972; si trova anche in *Brownson's Works*, editi a c. di H. Brownson, 10 voll., Thorndike Nourse, Detroit, 1882-87, vol. XVIII, p. 1 ss. Qui citeremo l'ed. it. *La repubblica americana: costituzione tendenze e destino*, a c. di D. Caroniti, Gangemi, Roma, 2000. Per il pensiero politico di Brownson v. D. CARONITI, *Problema sociale, nazione e cristianesimo: Orestes A. Brownson*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998.

²² L. HARTZ, "American political thought and the American revolution", in *American political science quarterly*, vol. XLVI, Giugno 1952, n. 2, pp. 323-324. Vedi anche G. BUTTÀ, *Dalla rivoluzione alla costituzione*, Edas, Messina, 1981, pp. 12-13.

²³ *Image*, cit., p. 16.

Atteggiamento esattamente inverso a quello dei rivoluzionari europei in genere e quelli marxisti in particolare, per i quali il testo rivoluzionario, nella fattispecie "Il capitale", è il prerequisito della rivoluzione stessa.

Scovare all'interno della tradizione la giustificazione della rivoluzione non significa tuttavia diminuirne la portata rivoluzionaria. Tanto che Bruckberger non nasconde affatto i contenuti "moderni" di Locke che affascinarono gli americani, tra i quali l'idea che, prima che le società esistessero, gli uomini poterono scegliere in tutta libertà le istituzioni e le leggi alle quali sottoporsi. Un concetto semplice ed essenziale, neppure del tutto originale, ma che dava modo agli americani di giustificare la rivoluzione contro la madre patria, costituendo, al tempo stesso, un nuovo ordine politico fondato su quella "legge di natura" che il Creatore avrebbe "sculpto nel cuore degli uomini"²⁴.

L'idea di un Dio che ha dotato gli uomini di determinati diritti, che non possono essere violati da un tiranno a pena di una rivoluzione, è, secondo Bruckberger, un concetto così semplice che tutto il popolo avrebbe potuto comprenderlo e farlo proprio. In questo, a suo parere, poggia la forza del successo "dell'utopia americana":

Un abisso divide una filosofia così semplice dalle complesse ramificazioni di quella di un Hegel o di un Marx. Tuttavia, è proprio in questa semplicità che si trova la genuina onestà dell'utopia americana. È esattamente il fatto che essa possa essere compresa da ciascuno a costituire la forza. Non può certo essere di aiuto il sospetto che una dottrina politica sofisticata possa essere apprezzata e intesa soltanto da specialisti²⁵.

La sua convinzione è che quindi la Rivoluzione americana abbia rappresentato in tutto e per tutto un atto di rottura con la tradizione istituzionale e sociale inglese, ma si sia fondata su principi e sentimenti radicati nella stessa tradizione culturale dalla quale voleva emanciparsi. Gli americani volevano rompere con l'Inghilterra e l'Europa perché, come ci insegna John Pocock, ritenevano ormai irrimediabilmente corrotta la madre patria. Sentivano che il Creatore aveva scelto il popolo delle colonie per manifestare in terra la sua gloria. Lo aveva eletto in modo privilegiato come il nuovo Israele col quale fondare una nuova alleanza.

Si trattava del medesimo sentimento rivoluzionario col quale il protestantesimo aveva attentato definitivamente all'unità della cristianità, basato su un rapporto diretto tra uomo e Dio senza mediazioni ecclesiastiche, e che aveva seppellito l'idea stessa di universalità che era alla base dell'ordine politico imperiale. Animati da esso i rivoluzionari europei avevano avviato un processo di disgregazione religiosa, sociale e politica che si esaurisce, in ultima istanza, con la crisi europea che tanto preoccupava Bernanos e Bruckberger. Con lo stesso spirito invece, gli americani si staccano dall'Inghilterra e avviano la nascita di un nuovo ordine politico fondato su sentimenti e principi radicati nella più antica tradizione europea, che riscopre e dà linfa vitale all'idea di universalità, questa volta dei principi, sui quali si fondano la dichiarazione di indipendenza, la costituzione e l'essenza stessa della nazione americana.

Potrebbe essere utile fare qui un parallelo con quanto sostenuto da Voegelin nelle conclusioni della "Nuova scienza della politica", quando cerca di risolvere la

²⁴ Ivi, p. 26.

²⁵ Ivi, p. 27.

contraddizione tra la fondazione degli Stati Uniti ad opera dei rivoluzionari puritani e il fatto che la democrazia americana rappresenti più saldamente nelle sue istituzioni “la verità dell’anima” oltre che “lo strato tradizionale più antico e più saldamente consolidato” dell’attuale civiltà occidentale²⁶. La soluzione sta per lui nella periodizzazione dei diversi eventi rivoluzionari:

Quando la rivoluzione è avvenuta in tempi lontani, essa è stata determinata da una varietà meno radicale dello gnosticismo e, nello stesso tempo, la resistenza delle forze della tradizione è stata più efficace. Quando la rivoluzione è avvenuta in tempi più recenti, essa è stata determinata da una varietà più radicale dello gnosticismo e l’ambiente tradizionale risultava già corroso più in profondità dal generale progresso della modernità. [...]. La rivoluzione americana, benché i suoi dibattiti fossero più fortemente influenzati dalla psicologia dell’illuminismo, ebbe tuttavia anch’essa la buona sorte di giungere a conclusione nel clima istituzionale e cristiano dell’*ancien régime*²⁷.

La “corrosione” dell’ambiente tradizionale europeo che si è trovato ad affrontare le varie rivoluzioni nazionali, da quella francese alla tedesca (ma si potrebbe aggiungere quella italiana), ha generato, secondo Voegelin, non solo una maggiore difficoltà nel resistere ad essa, ma ne ha del tutto minato la risposta. Molto spesso essa si è manifestata come una controrivoluzione che presentava caratteri sovrapponibili a quelli della rivoluzione stessa²⁸.

Il cattolicesimo tradizionalista francese era stato l’ambiente nel quale Bruckberger si era formato e del quale, per molti versi era espressione²⁹. L’apprezzamento verso la democrazia americana aveva dovuto quindi fare i conti con i fondamenti della controrivoluzione e, in particolare, con il modo in cui Joseph de Maistre e Louis de Bonald avevano contrapposto al processo rivoluzionario la sacralità delle istituzioni politiche e sociali dell’*ancien régime*³⁰. Essa le avrebbe a loro parere preservate dal dibattito filosofico inquinato delle idee moderne³¹. Di fatto però si generò una scissione tra la legge di Dio e la razionalità, minando la possibilità di comprendere la volontà del creatore e, quindi, la legge morale e l’idea stessa di bene attraverso la riflessione razionale. Si ricadeva così in quello che la Chiesa cattolica aveva considerato l’errore più grave della Riforma: avere minato i fondamenti razionali della fede. Si ponevano inoltre le condizioni per l’appello a figure di “guaritore-salvatore” dotate di assistenza soprannaturale ma assolutamente secolarizzate³².

Quando agli inizi del XIX secolo Felicité de Lamennais cercò, nella prima fase delle sue riflessioni politiche, di restaurare l’ordine religioso, sociale e politico-istituzionale, partendo dal senso comune dei popoli cattolici, l’unico ancoraggio che gli restava era, a quel punto, il ricordo delle tradizioni³³. Esso si sarebbe con-

²⁶ E. VOEGELIN, *La nuova scienza della politica*, Borla, Roma, 1999, p. 226.

²⁷ Ivi, pp. 225-226.

²⁸ ID., *Dall’illuminismo alla rivoluzione*, a cura di D. Caroniti, Gangemi, Roma, 2004, pp. 106-107. Vedi più specificamente l’introduzione pp. 21-28.

²⁹ Sul tradizionalismo e, in particolare, quello di cultura francese, vedi P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*, Milella, Lecce, 1997, pp. 7-74.

³⁰ Vedi in particolare J. DE MAISTRE, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Il Falco, Milano 1982, p. 60; L. DE BONALD, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Le Clère, Parigi, 1802.

³¹ Vedi P. PASTORI, *Rivoluzione e potere in L. De Bonald*, Olschki, Firenze, 1990, pp. 233 ss.

³² Vedi a proposito P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*, cit., p. 74.

³³ F. DE LAMENNAIS, *Essais sur l’indifférence en matière de religion*, Tournachon-Molin, Parigi, 1820.

servato solo nei soggetti più semplici, rimasti estranei alla rivoluzione culturale. Il recupero di esso, posta la non razionalità della legge di Dio, non poteva che passare da una Chiesa provvidenzialmente e immanentemente assistita che si ponesse direttamente a capo di quello che era stato "l'esercito della santa fede". Il problema conseguente non era tanto la pericolosità di puntare sul sanfedismo come unica salvezza, quanto la necessaria clericalizzazione della società, idea sostanzialmente estranea alla stessa tradizione europea che Lamennais voleva preservare.

Quando questi diventa consapevole dell'impossibilità del suo progetto, a causa delle resistenze insormontabili della Chiesa, cade la possibilità di recuperare l'idea di tradizione e non gli resta che teorizzare un governo democratico di tipo rousseauviano, immanentizzazione del senso comune del popolo, inteso questa volta idealisticamente come nazione.

Fuggire da questo vortice era l'obiettivo di Bruckberger, ecco perché, nel momento in cui spiega i fondamentali della teoria politica americana, questi fa riferimento al senso comune del popolo, inteso come il modo più semplice di trasmettere e rinnovare gli aspetti centrali della tradizione europea e cristiana. Si tratta però di una saggezza popolare che non si basa su nessuna struttura ecclesiastico clericale che lo alimenti, e neppure sulla contrapposizione tra popolo depositario di tale saggezza e classe dominante corrotta. Il pensiero giusnaturalista di Locke e una fede cristiana caratterizzata da una lettura autodidatta del Vangelo servono agli americani per costituire teoricamente un fondamento razionale talmente semplice, essenziale e comprensibile da essere facilmente intelligibile da tutto il popolo senza differenze, in modo che tutti possano intenderlo e farlo proprio per diventare parte della nazione americana.

Mancava a questo punto la esatta definizione dei principi che avrebbero caratterizzato tale nazione. Ecco che, secondo Bruckberger, interviene il "capolavoro" di Thomas Jefferson. La Dichiarazione di indipendenza del 4 luglio 1776 marca il carattere distintivo della rivoluzione Americana:

Questa Rivoluzione è più originale di quanto appaia, specie se la si paragona ad altre dei nostri giorni. Quando, dopo una lunga battaglia, ma in ogni caso senza una guerra, l'India, l'Egitto e la Tunisia ottennero la loro indipendenza, essi non ambivano a nulla di più, avevano ottenuto quel che cercavano ed erano soddisfatti. A quel punto, non volevano che diventare più grandi, ricchi e rispettati. Nessuno di loro, ottenuta l'indipendenza, sentì l'obbligo di fare una dichiarazione di principi. [...]. Gli americani sapevano istintivamente che viene il momento, quando una nazione è in pericolo di perdere tutto, in cui è necessario dare il meglio di sé. I fondatori della nazione americana non consideravano abbastanza il combattere per la propria indipendenza. Essi diedero al mondo una rivoluzione³⁴.

Molte nazioni hanno così dato alla storia poco più che il loro nome, mentre quella americana è tra le poche ad avere lasciato una vocazione che impone su di loro una responsabilità e "una missione universale che va al di là del mero interesse nazionale"³⁵. Tale missione emerge da una rivoluzione, definita da Bruckberger il "meglio" della nazione americana, che è un'aperta frattura con quella tradizione politica europea che aveva prodotto "il diritto divino in politica con il suo incombente totalitarismo". Essa si presenta tuttavia come restauratrice della linea di successione politica classica Dio, popolo, governo, con il governo responsabile

³⁴ *Image*, cit., p. 54.

³⁵ *Ivi*, p. 56.

davanti al popolo, e marca la differenza con il processo di affermazione dello stato che si propone quale "creatore, provvidenza e giudice del suo popolo", in buona sostanza, il suo dio. Ritorno a una concezione barbara per la quale "ogni popolo aveva un dio e degli idoli suoi propri"³⁶.

All'idea di Saint-Just che tutti i poteri risiedono nella legge, che prende per questo il posto di Dio, costituendo "un sistema politico astratto in cui individui e popoli sono sacrificati"³⁷, la Dichiarazione di indipendenza contrappone un Dio Creatore che ha dotato gli uomini di diritti certi, per la garanzia dei quali sono costituiti i governi:

Noi crediamo che queste verità siano in sé evidenti: che tutti gli uomini siano creati uguali, che siano dotati dal proprio Creatore di certi inalienabili diritti, tra i quali la vita, la libertà, la ricerca della felicità³⁸.

Ciò significa, dice Bruckberger, che l'intero ordine naturale è creato da Dio e che da tale ordine derivino certi fondamentali e inalienabili diritti dell'uomo e che, per il godimento di essi, gli uomini stessi non abbiano bisogno di null'altro che di Dio stesso, senza dovere fare appello ad antiche e affermate tradizioni giuridico sociali, né tanto meno a figure politiche paraclite da assurgere a salvatore o guaritore³⁹. Così anche Jefferson non è altro che il "traduttore" di una tradizione nazionale. Senza scendere nel dettaglio della storiografia sulla dichiarazione di indipendenza e sul dibattito politico che portò alla sua approvazione, Bruckberger fa notare che Jefferson riuscì, a differenza di Saint Just e dei giacobini francesi a ottenere una mediazione tra la sua cultura illuminista e lo spirito puritano⁴⁰. In questo modo si è ottenuta una sintesi che è riuscita a evitare sia il fanatismo religioso che quello di segno opposto, caratteristici del dibattito costituzionale europeo e dai quali l'America ci appare quasi provvidenzialmente preservata⁴¹.

³⁶ Ivi, p. 102.

³⁷ Ivi, p. 72.

³⁸ Dalla dichiarazione di indipendenza americana. Cit. ivi, p. 80.

³⁹ Ivi, p. 82.

⁴⁰ Vedi a proposito C. GORDON, "Crafting a usable past: Consensus, ideology, and historians of the American Revolution", in: *The William and Mary Quarterly*, vol. 46, n. 4, ottobre 1989, pp. 676 ss.

⁴¹ *Image*, cit., p. 93.

Giuseppe Casale*

Eric Voegelin: la 'santità politica' nell'ordine e nella storia

Si è molto dibattuto, e tutt'oggi si dibatte, sull'opzione confessionale di Eric Voegelin. Era cristiano? Se sì, di sensibilità cattolica? forse tradizionalista? La difficoltà di una definizione pare sorgere dal carattere "sincronico" della sua filosofia della storia, capace di osservare, con la medesima profondità, processi civilizzazionali così reciprocamente distanti. Soprattutto, a causa della centralità riservata alla coscienza rispetto alle dinamiche di simbolizzazione dell'ordine esistenziale: una centralità talmente costante (al pari della natura umana) da considerare compresenti – e complementari – categorie mitiche e razionali, religiose e scientifiche, teoretiche e pratiche, con buona pace di ogni assunto evoluzionistico.

Certamente, ciò non esclude le periodizzazioni dirimenti, e nemmeno i relativi "punti di rottura" tra rappresentanza (teo)cosmologica, (psico)antropologica e soteriologica¹. Ma questi non impediscono a Voegelin di individuare, all'interno di ciascuna configurazione storico-spirituale, dei caratteri simultaneamente compresenti, tanto da poter parlare di "equivalenza delle esperienze". È su questo concetto di equivalenza che s'innesci il dibattito in parola, al punto da dover sottoporre a verifica di sincerità la descrizione del cristianesimo quale acme differenziante, *leap in being* definitivo di una coscienza finalmente capace del più qualificato accesso alla verità (extramondana) sottesa a ogni ente (intramondano). In effetti, Voegelin parla di una linea greco-cristiana. Come associare, allora, la Rivelazione cristica con le rivelazioni di filosofi pur sempre "pagani"? Dovremmo parlare di Voegelin come di un intellettuale in malafede? Il fatto è che, posto come necessario il nesso etica-religione-politica, egli guarda al cristianesimo in maniera problematica, avvertendone tanto il carattere completo, rispetto alle precedenti simbolizzazioni, quanto il potenziale disordinante, insito nell'interpretabilità in chiave perfettistica. Quest'ultima, sia che assolutizzi la de-divinizzazione del cosmo, sia che ne imponga la re-divinizzazione escatologica, rischia di alimentare

* Università di Roma 'La Sapienza'.

¹ Cfr. E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, tr. it., Milano, 1968. Per una ricognizione sul progetto di filosofia della storia che animò le ricerche di *Order and History*, cfr. J. GEBHARDT, «C'è ragione nella ricerca dell'ordine». Voegelin come pensatore della modernità, in: *Lo stato degli studi voegeliniani. A cinquant'anni dalla pubblicazione di "Ordine e storia"*, a cura di G.F. Lami, Milano, 2011. Parlando di una «scoperta assial-temporale» e assumendo la costanza sia della natura umana, sia del problema dell'ordine, Gebhardt vi sostiene che «il materiale storico non è qualcosa di esterno alla teoria... bensì il processo storico presenta una struttura intelligibile che, in retrospettiva, viene afferrata riflessivamente come "struggle for order"» (p. 56).

un millenarismo che potremmo definire, rispettivamente, introflesso (= fuga dal mondo) o estroflesso (= rifondazione del mondo), sintomo di quella malattia spirituale che Voegelin chiama “deragliamento gnostico”. In buona sostanza, le facce della moneta sarebbero occupate da due espressioni utopistiche: l’una, di tipo trasfigurante, mirerebbe a dissolvere il soggetto nel *pleroma* di un’eternità rarefatta, con il risultato di estraniarlo da una società e da una storia che tutto contaminano e corrompono; l’altra, di tipo oggettivante, proiettata verso un evento futuro, accomunerebbe lo spirito delle apocalissi giudaiche e proto-cristiane con il regno della Ragione illuministica, della scienza positivista, della profezia comunista etc.²

Forse per assicurare il cristianesimo alla collocazione mediale tra le suddette estremità, Voegelin sembra ricorrere alla tutela della filosofia classica, che pur vanta qualche credito nei confronti della patristica e della teologia (specialmente) cattolica. L’obiettivo, quindi, sarebbe determinare il senso “ontologico” dell’esistenza, ricercandolo in particolare, nella testimonianza spirituale della politica, in quanto autentico motore dell’umanità. Per ricavare, a beneficio dell’uomo-cittadino, la conferma della «confidenza con l’elemento divino presente nella sua natura»³.

Dunque, non pare trattarsi di una mera “*hellenic nostalgie*”, come da taluni sostenuto. Il ritorno alla classicità verrebbe invece motivato dalla ricerca di elementi (non solo) teoretici congrui a un corretto modo di stare al mondo. Tanto corretto da poter sostenere il pensiero di una politica come percorso sperimentale per attribuire valori, giudicare fatti, nella sequela dell’archetipo divino (*theoria*)⁴.

1. Per una prassi ‘simbolica’

Secondo Voegelin, collocare nel presente un simile modello esistenziale, ambientando le fenomenologie del sacro anche nella Città, non comporta affatto la rinuncia alla convinzione metafisica. Se non altro, ciò vale in riferimento a una *civitas* posta a intersezione tra immanenza e trascendenza, la quale, dal suo rapporto con il divino, riesca a sussumere un nuovo “patto” che coinvolga l’etica pubblica: simbolo (*synballein*: “raccolgere”, “unire”) ed espressione immediata di tutti i frammenti delle esperienze individuali. In quest’accezione, una valenza altamente simbolica è assunta da ogni bacino di individualità con-sorti, che ispira la santità “concentrica” della famiglia, del tempo, delle mura civiche... fino alla tensione

² Cfr. E. VOEGELIN, a cura di G. Borghi, *Trascendenza e gnosticismo*, Roma, 1979 (specialmente pp. 121 ss.); *La nuova scienza politica*, cit., pp. 235 ss., 245 ss. Per una lettura chiarificatrice del problema, vedi, tra gli altri, G.F. LAMI, introduzione ad *Anni di guerra*, Soveria Mannelli, 2001 (specialmente pp. 31 ss.). Preme comunque precisare che, a nostro modesto avviso, l’applicazione della categoria millenaristica all’ideologismo moderno (cui il fenomeno totalitaristico afferisce come estrema propaggine) implica una de-divinizzazione affatto peculiare, propedeutica alla re-divinizzazione stessa. Infatti, l’annuncio del Regno dei Cieli lascia un mondo disabitato dal divino, pur consentendo, su di esso, l’azione opalescente e mediata di Provvidenza e Spirito Santo. Diversamente, come vedremo a proposito della mistica marxiana, lo “gnosticismo” ideologico mira, anzitutto, a “uccidere” Dio per poi, sgomberato il campo, ripristinare il paradiso terrestre. Insomma: de-divinizzare, nel primo caso, significa separare Dio dall’ontologia del cosmo (creato); nel secondo, invece, significa privare Dio della sua esistenza, mantenendo soltanto un mondo cosale plasmato dall’umanismo prassista.

³ *Ivi*, p. 33 e nt. 22. Alquanto eloquente la dichiarazione d’intenti implicata dai richiami, ne *La nuova scienza politica*, alla nozione metafisica di *partecipatio*.

⁴ È il senso espresso in G.F. LAMI, “*Vivere al servizio di un dio*”, in: *Socrate Platone Aristotele. Una filosofia della Polis da Politeia a Politika*, Soveria Mannelli, 2005, pp. 51-55.

ecumenica di un'umanità in grado di governare la concupiscenza dei particolari. Niente a che vedere con la massificazione sociale, che si colloca in antitesi rispetto alla ricerca "intrapersonale" del vero⁵. Semplicemente, si tratta dell'integrazione dell'uomo con il cittadino, attore di quel processo di disvelamento dialogico che approda all'agostiniano «*Noli foras ire!*» e al delfico «*Gnothi seauton*», i quali emendano da ogni ritrazione autoriflessiva che non sia propedeutica al corretto esercizio della virtù pratica.

Di qui, il tentativo voegeliniano di dedicarsi a quanto più direttamente costituisce la struttura originaria delle domande e delle risposte dell'uomo: orientamento riconducibile alla dignificazione della vita attiva, proficuamente coniugabile con il *mysterium fidei* cristiano, osservato secondo una significazione eticamente funzionale, tutt'altro che quietistica. Ancora una valenza "simbolica", dunque, capace di recuperare le fruizioni dispersive delle *res* materiali nell'amplesso unitario della *res publica*, che rinvia a un orizzonte originario, giustificando la confluenza di molteplici soggettività nell'oggettività di un micro-cosmo civilizzazionale.

Specularmente, appare "diabolica" (*diaballein*: separare) la scissione tra interesse singolare e bene comune, giacché privatezza è privazione, chiusura, psicopatologia di un'idiotica "monade senza finestre"⁶. Essa, rendendosi "opaca", non lasciandosi attraversare da ciò che sovrasta le contingenze, potrebbe non addurre, a propria discolpa, l'indole personale. O, almeno, ciò non le sarebbe di sollievo. La cittadinanza, infatti, nella sua ulteriore funzione pedagogica, si regge su un'istanza di genere trascendentale che rammenta le assonanze con l'ordine cui l'individuo partecipa in veste di pro-motore storico, onde acquisire un costume sufficientemente "conciliato".

In proposito, Voegelin si riferisce a un disordine esistenziale derivante dalla "chiusura". Con ciò, rileva la distinzione eraclitea tra *koinos kosmos* e *idios kosmos*, cioè tra uomini che vivono per l'ordine comunitario e uomini irretiti dalla passione "privata"; ovvero, tra insonni e sonnambuli: questi ultimi, convinti di avere un *logos* tutto individuale, finiscono per relegarsi in un'astrazione surreale che li rende "esuli"⁷. È inevitabile, perciò, riferirsi al tema platonico del *nosos* quale malattia dello spirito. Parimenti significativo gli appare il legame tra *nous* e ordine esistenziale esaltato dagli stoici, i quali distinsero tra *oikeiosis* (conciliazione) e *allogriosis* (alienazione), con evidenti implicazioni nella condotta personale. In questo senso, Voegelin assume l'emblematica sintesi dedotta da Cicerone, nelle *Tusculanae disputationes*, allorché l'*aspernatio rationis* denuncia una responsabilità personale rispetto all'incidenza patologica: «Come esistono malattie del corpo, così esistono malattie dello spirito (*morbi animorum*); le malattie sono generalmente provocate dal disordine spirituale che deriva da confusione mentale (*pravarum opinionum conturbatio*), e che si compie in uno stato di sfaldamento (*corruptio opinionum*); le malattie di questo tipo possono derivare solo dal rifiuto di ragionare (*ex aspernazione rationis*); quindi, a differenza delle malattie del corpo, le malattie dello spirito non possono manifestarsi senza colpa (*sine culpa*); e dato che questa colpa è possibile solo per

⁵ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, trad. it., Milano, 1970. In proposito, cfr. anche, *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, a cura di P.J. Opitz e G. Sebba, Stuttgart, 1981.

⁶ Non per nulla, la lingua dei Greci indicava, con *idiotes*, il "privato cittadino" che, in quanto tale, ignorava il comandamento politico del "Segui Dio!". Quanto giova all'intero conviene anche alla parte, quindi, "peccatore" era chi avesse il movente del proprio agire nel godimento individualistico, schivando i sacrifici diretti a vantaggio comune.

⁷ Cfr. *Order and History*. Vol. II: *The World of the Polis*, Baton Rouge, 1957, pp. 220-240.

l'uomo che è un essere razionale, tali malattie non si manifestano negli animali»⁸. Cosa che, a bella posta, può tradursi nel concetto di *apostrophè*, l'opposto simmetrico della *epistrophè* / *periagogè* implicata nella "conversione" platonica: per Voegelin, alienazione è regresso inumano⁹.

Eraclito, Platone, Cicerone, Marco Aurelio e altri ancora ne ebbero chiaro il concetto: anche se sfugge alle pene dell'umana giustizia, e sebbene l'economia cosmica converta gli errori ai propri fini globali, il malfattore rimarrebbe un "sarcoma", ossia un ribelle insoddisfatto della propria vicenda, assetato di piaceri smodati, mendico delle altrui ricchezze perché incapace di trovare, nell'anima, i beni della vita: «Chi pecca, a suo danno pecca; chi viola precetto di giustizia, a suo danno lo viola»¹⁰. Senza dubbio, è in questione quel che Voegelin ravvisa nella ciceroniana *anxietas*, intesa come conseguenza dell'ignoranza (*agnoia*) di se stesso, foriera di sovraeccitamenti misti a depressione che interessano colui il quale, smarrita definitivamente la via per un'esistenza armonica, articola idee distorte (*pravæ opinioniones*) su di sé e sul mondo. Di qui: mania di ricchezza, terrore delle relazioni interpersonali, mala fede, sospetto, ferocia, rigidità comportamentale, irascibilità, scontentezza, inquietudine etc. Insomma, un elenco di devianze psicotiche che Schelling aveva ricondotto sotto il termine di "pneumopatologia"¹¹. Devianze, ancora, platonicamente definibili come sintomi della rivolta egofanica, cioè della «concentrazione sull'epifania dell'Io quale esperienza fondamentale che eclissa quella di Dio nella struttura della coscienza classica e cristiana... Un'esperienza di sovrabbondanza dell'Ego [distinta] da quella della costituzione teofanica dell'umanità»¹². Il che, restando sulla diagnosi di Platone, si sposa con «l'*amathia* che determina l'azione nel caso singolo [la quale] ha le sue origini più remote nella stoltezza dell'anima che, diabolicamente, si chiude all'essere divino. L'azione diviene irrazionale quanto è determinata da una falsa idea dell'ordine dell'essere e del posto che l'uomo occupa in esso; e, viceversa, la razionalità del comportamento dipende dal grado di esattezza dell'idea di realtà che l'uomo porta nella sua anima e influenza l'anima stessa»¹³.

⁸ CICERONE, *Tusculanae disputationes* IV, 13-14. In questa direzione, analoghe suggestioni sono derivabili dal mito di Er che chiude la *Politeia* platonica: persino la parabola della metempsicosi non rinuncia a imputare la vita toccata in sorte alla responsabilità della scelta umana.

⁹ Cfr. E. VOEGELIN, *Trascendenza e gnosticismo*, cit., pp. 41-93.

¹⁰ Così MARCO AURELIO nel suo *Ad se ipsum* (IX, 4). Su argomenti analoghi, si rammenti una frase dello Zarathustra nietzschiano: "Per quel che hai fatto a me, ti perdono. Ma per che hai fatto a te stesso... come perdonarti?".

¹¹ Cfr. *Trascendenza e gnosticismo*, cit., pp. 66-69.

¹² E. VOEGELIN, *La politica: dai simboli alle esperienze*, tr. it. Milano, 1993, p. 135.

¹³ E. VOEGELIN, *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, tr. it. Milano, 1972, p. 191. Su questi temi, cfr. pure G.F. LAMI, *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito neo-cosmogonico al sensorio della trascendenza*, Milano, 1993. A una simile devianza nella concezione della storia e del divino si può ricondurre anche la patologia superstiziosa (*superstitio* da *superstites*, secondo la definizione fornita da CICERONE, *De natura deorum*, II, 72) di quanti, letteralmente, non fanno altro che adoperarsi per sopravvivere, essi soltanto, alle sventure, semmai fosse possibile accaparrarsi, così, un tranquillo oltretomba. Diversamente, le coscienze ben ordinate accettano il "filo della Moira", apprezzando, nell'accidente, la materia per saggiare la propria forza morale, attivamente, trasmutando l'eteronomia in autonomia: "*Coactus, tamen voluit!*". In virtù di tale consuetudine, si attenderebbe la morte compiendo il proprio dovere sino al congedo: «Così sarebbe se l'oliva, divenuta matura, cadesse beneducendo colei che l'ha portata, memore di riconoscenza per l'albero che l'ha prodotta» (MARCO AURELIO, *Ad se ipsum*, IV, 48). Effettivamente, vita e morte rappresentano i poli estremi del "campo tensivo" entro cui, dice Voegelin, si gioca la retta esperienza della virtù: «Nell'esperienza classica dell'esistenza noetica l'uomo è libero di impegnarsi in un'azione "immortalante" seguendo la spinta del divino "nous", oppure di preferire la morte seguendo la contro-spinta delle passioni. La psiche umana è il campo di battaglia tra le forze della vita e quelle della morte. La vita non viene

In tutto ciò, Voegelin rinviene la lezione sull'unità inscindibile tra atteggiamento interiore, idea del divino e condotta politico-sociale: è la cosiddetta "natura sintetica" della persona¹⁴. Difatti, il paradigma della filosofia classica sarebbe costituito dall'"essenzialità umana" (*Menschenwesentlichkeit*) quale principio socialmente ordinante, da cui scaturiscono i simboli autointerpretativi alla base delle istituzioni, situate nell'inclusione quaternaria di Uomo-Città-Cosmo-Dio. Forte di un simile retroterra, Voegelin giunge a concepire l'appercezione di una realtà sovra-personale, sulle cui basi l'interpretazione noetica ipotizza l'inserimento del dato antropologico all'interno del "fondamento dell'essere" (*Seinsgrund*), o *realissimum*, nei riguardi del quale ogni tipologia di coesistenza politica esige una (più o meno esplicita) traduzione storicizzante, ponendo così il discrimine tra "ragione pragmatica" e "ragione noetica": la prima, rivolta al coordinamento tra mezzi e fini esauriti nella strumentalità esteriore; la seconda, orientata alla creazione dell'ordine psichico e sociale¹⁵.

2. *La caverna e la gabbia: utopia contro utopismo*

L'avversione nutrita da Voegelin nei confronti del concetto di un'infinita ultraterrena assunta a motivo d'inazione, si sviluppa dalla considerazione per cui lo spirito, entrando in contatto con l'ambiente mondano, s'inserisce nelle comunità esistenziali a tutti i livelli, dall'amicizia alla famiglia, alla società politica. Ne consegue una centralità coscienziale ove è dato ispirarsi al regno delle idealità, atteso il vasto potenziale dell'immanenza. Su tali presupposti, Voegelin elabora il progetto di un'antropologia filosofica tesa a recuperare il substrato morale dell'agire individuale, secondo i canoni del "platonismo politico"¹⁶. Il che, nuovamente, torna a presentarsi sottoforma di riflessione meditativa della coscienza, che approfondisce la psicologia attraverso l'esame delle espressioni simboliche di autointerpretazione, da Voegelin associato tanto all'*anamnesis* di qualità "primordiali" che informano l'esperienza, quanto alla *metaxy*, luogo dell'articolazione tra finito e infinito,

regalata; il dio delle Leggi [di Platone] può concederla solo mediante la rivelazione della sua presenza; per vivere, l'uomo deve cooperare». (*Trascendenza e gnosticismo*, cit., p. 76). Infine, il ragionamento si completa tenendo a mente quanto asserito da PLATONE, *Timeo*, 90a-b: «Ora, quando un uomo si abbandona ai suoi desideri (*epithymia*) e alle sue ambizioni (*philonikia*), e vi indulge in maniera incontinente, tutti i suoi pensieri (*dogmata*) divengono necessariamente mortali, e di conseguenza egli deve diventare mortale del tutto, fino a che è possibile, perché ha alimentato la sua parte mortale. Se, al contrario, egli ha coltivato con zelo il suo amore di conoscere e di sapere, se ha esercitato principalmente la sua facoltà di pensare cose immortali e divine, egli diventerà – poiché in questo modo ha partecipato alla verità – necessariamente immortale, per quanto è possibile alla natura umana divenire immortale».

¹⁴ Cfr. E. VOEGELIN, *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, a cura di G.F. Lami, Roma, 1980, pp. 133-161.

¹⁵ Cfr. E. VOEGELIN, *Die Industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft*, in ID., *Die Industrielle Gesellschaft und die drei Welten. Das Seminar von Rheinfelden*, Zürich 1961. A ulteriore chiarimento, vale la pena rileggere le parole di J. GEBHARDT: «Una scienza delle strutture generali sviluppa un complesso strutturale di denominatori comuni, i quali sono validi per tutte le varianti dell'esistenza sociale, nella misura in cui si radicano nella natura umana. Nella costanza della natura umana e nella omogeneità delle problematiche relative all'ordine contingente e presente, si fonda l'intelligibilità delle strutture del mondo storico-sociale. Pur nella diversità delle forme, il mondo umano è espressione della natura spirituale o razionale dell'uomo, al di là di ogni predeterminazione biologica» (*La filosofia politica nello spirito dell'apertura: Eric Voegelin, La scienza dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin*, a cura di G.F. Lami e G. Franchi, Roma, 1997, p. 31).

¹⁶ Cfr. E. VOEGELIN, *Nietzsche. The Crisis and the War*, in: "The Journal of Politics", VI, n. 2 (1944).

mondo e Dio, tempo ed eternità¹⁷. Perciò, la filosofia della coscienza assume la valenza di autentica filosofia politica, «nel senso pregnante di una ricerca di esperienze che, ordinando l'intero complesso esperienziale dell'uomo, lo pervadono. Il suo lavoro... esige il costante avvicendamento tra ricerche di fenomeni dell'ordine concreto e analisi della coscienza, dalla quale l'ordine umano diviene comprensibile nella società e nella storia»¹⁸.

Soltanto così, la comprensione dell'esistenza umana risulta collegata allo studio delle logiche che governano la realtà storico-sociale: nell'agone per la verità, nella ricerca di senso rilevata sin dagli imperi cosmologici, è come se l'ordine inferiore potesse rendere trasparente l'ordine politico e, insieme, l'elemento motore dei processi che segnano le successioni epocali¹⁹.

In simile contesto, Voegelin descrive il beneficio apportato dall'utopia che, muovendo dall'ideale, esercita un'azione correttiva sulla morale individuale, impegnando la coscienza a concentrarsi in un esercizio automigliorativo. Tutt'altra cosa, evidentemente, rispetto all'utopismo che, ideologicamente proiettato innanzi, perde le connotazioni critiche e riflessive per prevedere nuovi paradisi, in spregio alla realtà e alle identità particolari²⁰.

Una dimostrazione esemplare di utopismo è abilmente svolta da Voegelin nello studio sulla rivoluzione marxiana, in cui scorge i caratteri di un "attacco contro il cielo", riconducendone le origini alla ripresa di un motivo tratto dalla *Bewusstsein* hegeliana: l'attività dell'intelletto come produttiva dell'universo storico, cui darebbe riscontro il conclamato odio di Prometeo contro la divinità che ostacoli la libertà demiurgica dell'uomo: «Poiché tutti gli dèi, sia greci che cristiani, sono esistiti realmente fintantoché furono una "forza reale" nella esistenza dell'uomo. Se gli dèi sono immaginati come reali, essi saranno tali, in vero, nelle menti dei fedeli. Tuttavia, essi sono delle idee personali e non producono effetto laddove l'idea personale non viene accolta»²¹. Con tali premesse, secondo Voegelin, si erige l'intero impianto ateistico e, nel contempo, antiteistico, dell'utopismo di Marx, teso a "uccidere" Dio nelle menti e nei cuori dell'umanità, per creare un nuovo mondo e un nuovo uomo. Se, nel mito della caverna, Platone narra dell'ascesi, dell'esercizio

¹⁷ Cfr. *Anamnesis*, cit., pp. 55 ss.

¹⁸ *Ivi*, pp. 7 ss. Questo, evidentemente, decreta la totale assenza di "innatismo provvidenziale" all'interno della *sociabilitas* descritta dalla teoria politica voegeliniana. Spiega T. SCHABERT: «Non esiste la società, bensì sempre solo questa o quella società voluta dagli uomini. Ogni società costruita dagli uomini è di volta in volta il risultato degli atti di quell'uomo nella società e rispetto a questa società. In certo qual modo, essa è l'opera continuamente "nuova" della loro immaginazione politica – l'espressione di ciò a cui accedono, condizionati dalla loro situazione sociale e politica, in conformità della quale agiscono. Se si osserva la teoria politica sotto questo aspetto, allora si vedrà che essa gioca un ruolo eminentemente politico nell'ambito delle questioni umane. Poiché, nella sua storia, essa si è rivelata come lo strumento classico mediale (*Medium*) per organizzare i dibattiti degli uomini sulla forma della loro società e per portarli alla modalità di espressioni, sulle quali, alla fine, poter decidere. La teoria politica è stimolo e modalità d'ispirazione politica, essa porta nell'agire politico il motivo (*Motivo*) della scienza politica. Nella teoria politica, la politica giunge a coscienza di sé – e attraverso di essa, alla propria dignità» (*Roma non deve bruciare. Tre risposte alla domanda: a che serve una teoria politica?*, in *La scienza dell'ordine*, cit., p. 169).

¹⁹ Cfr. J. GEBHARDT, *La filosofia politica nello spirito dell'apertura: Eric Voegelin*, cit., pp. 47 ss.

²⁰ Cfr. E. VOEGELIN, introduzione a *La nuova scienza politica*, cit.

²¹ *Caratteri gnostici...*, cit., p. 85. La disamina è di notevole interesse ricostruttivo, giacché attraversa gli scritti di Marx dalla tesi di laurea sino al *Manifesto*. A proposito di uno "scollamento" (*Umbesetzung*) dei concetti teologici verificabile nell'escatologia del DiaMat marxiano-engelsiano, davvero incisivo è P. PASTORI, *La verità religiosa in Louis Gabriel Ambroise de Bonald*, in: "Behemoth" a. XXII, n. 41 (2007), p. 34. Ma ancora, cfr. J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, tr. it. Milano, 1997, il cui discorso rimarrà incomprensibile a quanti escludano l'ipotesi di una "sostituzione metafisica" in seno all'utopismo moderno.

spirituale che emancipa dal dominio delle apparenze, Marx invece progetta una “gabbia” concentrazionaria senza via d’uscita, dove il prassismo cala il sipario sull’orizzonte dell’autentica libertà interiore: La critica del cielo si trasforma in una critica della terra, la critica della religione e della teologia in una critica della legge e della politica, di cui far carico a un proletariato utile dato che – stando alla lettera del programma – «non ha nulla da perdere»²².

Per converso, l’utopia voegeliniana assume a paradigma l’*anamnesis* platonica, in grado di smentire Kant quando nega qualsiasi attingibilità esperienziale del vero e del divino: in realtà, la dinamica della “rimembranza” colloca le categorie dell’ordine proprio all’interno della coscienza, a partire dalla tensione ero(t)ica verso l’*Agathon*. Perciò, lo sguardo che l’utopia volge all’indietro non mira semplicemente al passato, bensì “al di dentro”, all’origine non tanto temporale quanto “essenziale”. In una parola, al fondamento: «La filosofia dell’ordine è il processo con cui, come esseri umani, troviamo l’ordine della nostra esistenza nell’ordine della coscienza. Platone ha collocato questo processo sotto il simbolo dell’*anamnesis*, del ricordo. Ma si ricorda ciò che era stato dimenticato... perché non dovrebbe restare dimenticato». Infatti, «il centro oggettivo della coscienza rimane la conoscenza umana della propria tensione con l’origine divina dell’essere; ciò che è ricordato sono le origini, gli inizi e le cause dell’ordine nell’esistenza attuale dell’uomo»²³.

3. Una rappresentanza autorevole

Di un simile ricordo non possono essere capaci tutti gli uomini, nella medesima intensità. Perciò, Voegelin non manca di soffermarsi su una folta schiera di “uomini della soglia”, personalità rappresentative e, insieme, responsabili del grado di sintonizzazione tra lo spirito di un’epoca (e di una comunità) e l’oggettività dell’ordine teocosmico. Insomma, personalità “pontificali”, facitrici di un ponte tra l’umano e il divino, suscettive di quel libero riconoscimento che caratterizza l’autorità, ben oltre la mera legittimazione “legale”. In esse, Voegelin addita la qualità esemplare, l’impegno costante a riavvicinare ideale e reale, pur sotto l’ipoteca di una perfezione inattingibile e, forse, mai del tutto conoscibile. Questa, in fin dei conti, è l’ulteriore funzione “memoriale” della Città antica, di cui Voegelin si serve per ravvivare il senso di una confluenza – ormai praticabile solo in via informale – tra religione, diritto, etica e politica: «La vita degli uomini in una comunità (*Gemeinschaft*) politica non può essere circoscritta come un qualsiasi settore profano, nel quale noi abbiamo a che fare solo con domande riguardanti l’organizzazione giuridica e di potere. La comunità è anche ambito dell’ordine religioso, e la conoscenza di una situazione politica è incompleta in un suo punto decisivo se non abbraccia le forze religiose della comunità e i simboli nei quali esse trovano il modo di esprimersi... Nella comunità politica l’uomo vive tramite ogni aspetto del suo essere, da quello fisico a quello spirituale e religioso... La comunità politica si inserisce sempre nel rapporto tra l’esperienza che l’uomo fa del mondo e quella della divinità. Il linguaggio politico è continuamente piegato alle suggestioni religiose ed assurde per

²² *Caratteri gnostici...*, cit., p. 85.

²³ *Anamnesis*, cit., pp. 6 ss.; pp. 256 ss.

questo a una sfera simbolica nel senso preciso di una penetrazione delle esperienze divine e trascendentali in quelle di natura mondana»²⁴.

Certamente, l'immagine si contrappone al convenzionalismo dello Stato liberale, strutturato sul concetto di una rappresentanza privata e normativa, cucita addosso al "portatore d'interesse"²⁵. Eppure, la "rappresentanza esistenziale", descritta al lettore de *La nuova scienza politica*, vale anche ad ammonire sulle degenerazioni della "rappresentanza trascendente", estremizzabile al punto da pervertire la trascendenza stessa in un magnete che, lungi dal correggere (in senso verticale) il costume della convivenza, estraiga dal mondo l'uso migliorativo della ragione, lasciandolo spoglio di qualsiasi tensione morale alla partecipazione – cui residuerebbe il senso di resa e di abbandono nelle braccia di un clericalismo provvidenzialistico (sia esso di tipo religioso o laico).

A tale evenienza, si opporrebbe il *logos basilikos* presente nella dotazione virtuosa dell'uomo sapiente e prudente, il quale, una volta assunto all'ufficio di governo, assume a criterio di condotta la propria anima ben ordinata. Costui, rendendosi «mediatore fra la divina realtà dell'idea e il popolo»²⁶, grazie a un impegno riflessivo e "autoeseguitico", approfondirebbe, a partire dal proprio *logos*, i significanti pregnanti dell'esistenza politica, senza per questo indulgere a soggettivismi di sorta: la fonte dell'autorità risiederebbe proprio nel pervenire all'oggettività che sta alla base dell'esperienza umana universalmente intesa. Si tratta, ancora una volta, di quel *realissimum* che suggerisce l'eguaglianza di tutti gli uomini, in fatto di partecipazione alla medesima potenzialità tensiva verso il fondamento divino²⁷. Un'eguaglianza misurabile altresì in termini di *pathos*, di «ciò che gli uomini hanno in comune, per quanto possa essere nei suoi aspetti e per intensità. *Pathos* designa un'esperienza passiva, non un'azione; è ciò che accade ad un uomo, cosa questi soffre, quel che fatalmente gli succede, ciò che lo tocca nel suo cuore esistenziale... Nella loro esposizione al *pathos* tutti gli uomini sono eguali»²⁸. Esso esprimerebbe la reazione a un'esperienza immediata, presupposta da una comunione che, già nel *Gorgia* platonico, si descrive quale *constitutivum* del consentimento (*homonoia*) di tradizione, cultura e valori di una data unità civile. A partire da ciò, il "*logos regale*" realizzerebbe i propri processi persuasivi, innanzitutto sperimentando, in se stesso, la radicalizzazione di domande sul bene e sul male e, quindi, determinando di perseguire il primo²⁹.

²⁴ Passo tradotto da *Die politischen Religionen*, Stockholm, 1939, pp. 63 ss.

²⁵ Cfr. G. F. LAMI, *Rappresentanza in Eric Voegelin: tra filosofia e scienza politica*, in: *La scienza dell'ordine*, cit.; L. MISTORIGO, *Eric Voegelin: decadenza e ordine politico*, Roma, 1994.

²⁶ E. VOGELIN, *Order and History*, Vol. III: *Plato and Aristotle*, Baton Rouge, 1957, tr. it. parziale in *La filosofia politica di Platone*, Bologna, 1986, p. 237.

²⁷ Cfr. G. ZANETTI, *Il logos basilikos di Eric Voegelin e i problemi dell'ordine politico*, in: *Ordine e storia in Eric Voegelin*, a cura di R. Racinaro, Napoli, 1988. L'Autore, tra l'altro, svolge una dotta trattazione, fornendo la corretta traduzione del passo platonico (*Politico*, 292e-293a) in cui, secondo lui, Voegelin avrebbe erroneamente creduto di individuare il riferimento al *logos basilikos*. Tuttavia, il presunto "smascheramento filologico" – come Zanetti stesso finisce per ammettere – rileva poco ai fini di una piena comprensione dei moventi ideali di Platone-Voegelin. Soprattutto, poi, se la lettura complessiva viene ridotta a uno stretto giro di analisi linguistico-grammaticale.

²⁸ *La filosofia politica di Platone*, cit., p. 81.

²⁹ Cfr. *Order and History*. Vol. V: *In Search of Order*, Baton Rouge, 1987, p. 26: «Se è compito della storia chiamare autorevolmente all'ordine in ambito sociale, le parole devono essere proferite con un'autorità riconoscibile per tale da coloro cui è indirizzato il richiamo; questo non può avere alcuna autorità di vero se non parla con timbro comunemente presente nella coscienza di tutti. Quantunque la coscienza possa essere nel caso concreto inarticolata, deformata o soppressa. Usando la distinzione eraclitea fra pubblico e privato, potremmo dire che il richiamo non sarà nulla più di un'opinione privata (*idios*), a meno che il

Questa è *phronesis*, prudenza, «movimento dell'essere con il quale l'ordine divino del cosmo giunge alla sua verità nel campo umano»³⁰. Ebbene, essa pare veicolare la percezione di quel “giusto di natura” (*physei dikaion*) assumibile a parametro del retto comportamento: non in senso immodificabilmente normativo, alla maniera del giusnaturalismo moderno, bensì, nella specificazione di un'esegesi noetica che accompagna la mutevolezza della situazione concreta, a far da spola tra datità reale e giustizia ideale. Ma soltanto per chi abbia una coscienza che Voegelin definisce “disposta all'apertura”³¹. Qui, nel luogo della dignità pratica, la virtù diventa politica, passando dalla percezione “cinetica” (*kinesis*), alla valutazione “dinamica” (*dynamis*) e, infine, all'interiorizzazione “energetica” (*energeia*) di un'etica che sintetizza l'azione nell'economia della “comunità dell'essere” comprendente Dio, Cosmo, Città e Uomo. Il soggetto maturo, lo *spoudaios* aristotelico, non farebbe altro che sintonizzarsi, sino a sprigionare una carica benefica per sé e per gli altri, quale espressione vivente di quest'ordine³². «Infatti l'uomo maturo giudica rettamente ogni cosa e in ciascuna gli appare ciò che è vero. Giacché, conformemente a ogni disposizione, vi sono cose belle e piacevoli che le sono proprie. E, senza dubbio, costui si distingue specialmente per la capacità di vedere il vero in ognuna, come se di quelle disposizioni egli fosse regola e misura»³³. Il che, se da un lato pone il discrimine tra morale e moralismo, dall'altro distingue pratica da prassismo, continuando a escludere la configurabilità della prudenza (e della politica) come semplice *techné*³⁴.

ricercatore non trovi nel corso della sua indagine la parola (*logos*) che effettivamente esprima ciò che è comune (*xynon*) all'ordine dell'esistenza dell'uomo come partecipante alla realtà globale; solo se il ricercatore parla il *logos* comune della realtà, può evocare un ordine veramente pubblico». Il che, semmai ve ne fosse bisogno, vale a smentire M. HADAS, il quale, recensendo il terzo volume di *Order and History* (in “Journal of the History of Ideas” XIX, 1958), a proposito del *logos basilikos*, parla dell'ennesimo inganno retorico volto a legittimare la primazia “oracolare” di minoranze elitarie e antidemocratiche.

³⁰ *Anamnesis*, cit., p. 91.

³¹ Ci confortano le conclusioni cui perviene anche V. DINI: «L'operazione di proiezione puramente intellettuale e dottrinale del giusnaturalismo – operazione in qualche modo speculare all'immanentizzazione dell'*eschaton* che caratterizza secondo Voegelin la moderna gnosi – va decisamente rifiutata ed invece ristabilita la sintesi in movimento aristotelica. Perché in definitiva “il *physei dikaion* è ciò che è giusto di natura nella sua tensione fra la natura divina immutabile e la mutabilità umana condizionata dalla situazione concreta”. Tensione, dunque, fra essere, la misura divina invisibile, ed esistenza concreta» (*Phronesis: scienza politica, virtù esistenziale. Eric Voegelin e l'ontologia dell'etica e della politica*, in: *Ordine e storia in Eric Voegelin*, cit., p. 50). In questo senso, ci sembrano alquanto illuminanti i retaggi platonico-aristotelici presenti nella celebre definizione di CICERONE: «*Est quidam vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet*» (*De re publica*, III fr. 6). Espressione che, in altro luogo (I,2), andrebbe a corredare la constatazione per cui «*virtus in usu sui tota posita est*».

³² Ciò nonostante, V. DINI, a p. 54 del già citato saggio, eccepisce una sorta di forzatura nell'analisi aristotelica della *phronesis*, piegata all'esigenza di esaltare il fondamento ontologico dell'etica pratica. Cosa che deriverebbe dalla “polarità contraddittoria” tra la caratterizzazione intellettuale di tale virtù e «il fatto che Aristotele vuole assicurare ad ogni costo alla *phronesis* il carattere di un sapere che non trae la sua verità da principi generali, ma dall'azione concreta» (*Anamnesis*, cit., p. 90). La spiegazione, secondo Voegelin, coinciderebbe con i momenti in cui Aristotele, a differenza di Platone, si spinge nell'apprezzare l'eccellenza del *bios theoretikos*, sino a separare virtù etiche e virtù dianoetiche (pp. 86 ss.). Circostanze – osiamo aggiungere – che forse possono giustificarsi con l'epoca in cui Aristotele visse, ossia all'antivigilia di quell'ellenismo che, di lì a poco, avrebbe allentato il rapporto partecipativo tra prassi individuale e la *polis*.

³³ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, III, 6, 1113a, pp. 30-36.

³⁴ In effetti, un grande conoscitore della filosofia (e filosofo egli stesso) della pratica, quale è F. VOLPI, non può fare a meno di segnalare che: «l'etica, in quanto non è tecnica, non va intesa come un sapere nel quale si tratta di applicare un modello (*eidōs*) di uomo, un'immagine ideale di vita, alle situazioni concrete dell'agire e del vivere; e così la politica non può essere ridotta a mera tecnica per la conservazione della vita o del potere, ma ha da guardare alla forma migliore di vita, al vivere bene (*eu zen*) dei cittadini» (*La riabilitazione della*

4. *Un cristianesimo 'mediale': da Platone a Cristo*

Evitati i facili determinismi in agguato dietro il concetto di natura umana (la quale, oltre che conosciuta, deve essere anche "voluta"), Voegelin indica, nell'uomo che si riconosce nella *metaxy*, il «partner della creazione divina»: ben'inteso, non si tratta della riproducibilità tecno-scientistica della natura "naturata", bensì della co-creazione di un "mondo umano" (in senso vichiano) che trova nella politica il proprio luogo ontico. Nemmeno in questo caso si dà alcuna sovraordinazione di un'esperienza civilizzazionale rispetto ad altre; nessuna gerarchia tra le formulazioni dell'ordine. Le esperienze sono equivalenti, in intensità e valore, qualora siano fondate sulla mutua partecipazione di umano e divino. È vero, si può parlare di una scala di compattezza e di differenziazione, ma ciò non significa che ci siano civiltà più veridiche ed evolute. Per due ragioni: primo, perché, per quanto possa essere differenziata, la coscienza non riuscirà mai a penetrare il significato del reale nella sua totalità, né a coglierne l'insieme delle "meccaniche", giacché un motivo di mistero si staglia oltre il perimetro della finitezza umana; secondo, perché le simbolizzazioni differenziate non rendono superate quelle antecedenti, le cui prospettive rimangono a sostegno e presupposto anche delle loro successive trasformazioni, che segnano i tentativi umani di accordarsi alla "comunità dell'essere"³⁵.

Dunque, giunti a questo punto, si rende necessario riassumere l'atteggiamento di Voegelin dinanzi al cristianesimo e alla sua definitività soterica. Egli sostiene che «si deve riconoscere, e rendere comprensibile, la presenza di Cristo in un inno babilonese o una speculazione taoista o un dialogo platonico, altrettanto bene che nel Vangelo»³⁶. A prima vista, sembrerebbe il tentativo di ricapitolare tutto il passato nel compimento della Rivelazione. Tuttavia, anche alla luce dell'"equivalenza delle esperienze" sopra richiamata, potremmo spiegare l'affermazione come un invito ad accettare inclusivamente le molteplici simbolizzazioni, inserendo anche la rivelazione giudaico-cristiana nel processo continuativo di compattamento-differenziazione, per meglio esplorare le fenomenologie storico-geografiche della relazione teandrica³⁷. Pur respingendo le opinioni di quanti, alla maniera di Leo Strauss, riducono il cristianesimo all'implementazione del messianismo politico, Voegelin non sottovaluta l'orientamento apocalittico della *parousia* cristiana³⁸. Tale problematicità

filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità, in "Il Mulino", XXXV, n. 6, 1986, p. 940). Sulla filosofia pratica di Voegelin, e del suo rapporto con il pensiero platonico e aristotelico, di indubbio valore G. DUSO, *Filosofia pratica o pratica della filosofia? La ripresa della filosofia pratica ed Eric Voegelin*, in: *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano, 1988.

³⁵ Cfr. E. VOEGELIN, *Equivalences and Experience and Symbolisation in History*, in: AA.VV., *Eternità e storia: i valori permanenti del divenire storico*, Firenze, 1970.

³⁶ E. VOEGELIN, *Response to Professor Altizer's "A New History and a New But Ancient God"*, ora in *Eric Voegelin's Thought: A Critical Appraisal*, a cura di E. Sandoz, Durham, 1982, p. 191.

³⁷ Cfr. il cap. V di D. WALSH, *After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom*, San Francisco, 1990, ora tradotto con il titolo *La restaurazione dell'ordine in La scienza dell'ordine*, cit.

³⁸ Per il confronto tra Strauss e Voegelin, cfr. J. RHODES, *Philosophy, Revelation and Political Theory: Leo Strauss and Eric Voegelin*, in: "Journal of Politics", XLIX (1987). Sulla posizione complessiva di Voegelin nei riguardi del cristianesimo, si consultino, in particolare, le illuminanti lettere del gennaio 1953 ad Alfred Schütz *On Christianity and On Gnosticism*, ora trad. it. in G.F. Lami, *Introduzione a Eric Voegelin*, cit. Soprattutto, il suo rapporto con la soteriologia neotestamentaria è stato materia di dibattito dopo la pubblicazione di *Order and History*. Vol. IV: *The Ecumenic Age*. Cfr., a titolo di esempio, F. D. WIELHENSEN, *Review: 'The Ecumenic Age'*, in: "Triumph" 1975; G. NIEMEYER, *Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind*, in: "Modern Age", XX (1976); B. DOUGLASS, *A Diminished Gospel: A Critique of Voegelin's Interpretation of Christianity*, in: *Eric Voegelin's Search for Order in History*, a cura di S. McKnight, Baton Rouge, 1978; D. WALSH, *Voegelin's Response to the Disorder of the Age*, in: "Review of Politics", XLVI (1984).

lo induce a storicizzare le fasi in cui il cristianesimo divenne una religione “mondanamente possibile”, attraverso l’innesto ecumenico (in senso politico) ed ellenistico (in senso filosofico) inaugurato da Paolo di Tarso, la postergazione teologica e catechetica della *parousia* e, infine, l’interiorizzazione agostiniana dell’*eschaton*: tutti interventi volti a cauterizzare l’involuzione eversiva di eredità giudaica, facilmente definibile con il termine di “millenarismo”³⁹.

Un’operazione, quella di Voegelin, finalizzata a selezionare i fattori che rendono il cristianesimo una “catarsi della ragione”. Di qui, l’intento di isolare, anche nella prospettiva degli sviluppi moderni, gli sbilanciamenti ora in direzione rivoluzionaria, ora in direzione trascendentistica (quest’ultima foriera di un impolitico astensionismo). Ovvero, tutti gli eccessi dottrinali in tema di una grazia, ora “replicabile” da un pelagianesimo secolaristico (e neo-gnostico), ora sperabile nei termini di un innaturale disimpegno dal mondo⁴⁰.

In effetti, Voegelin continua a guardare alla classicità per difendere la storia presente da un escatologismo così aberrante da deformare “*the search of order*”⁴¹. In particolare, la filosofia di Platone conferirebbe un valido ausilio – forse più al cattolico che al protestante – per osservare, nella Buona Novella, una straordinaria valenza ordinante, anche politicamente virtuosa⁴². Per il tramite platonico, è

³⁹ In questa direzione, non è inopportuno considerare l’importanza delle suggestioni ricevute dagli studi di J. Taubes. Di certo, non è riscontrabile una perfetta convergenza con gli assunti interpretativi del filosofo ebreo, cui Voegelin, nella lettera a Schütz *On Christianity*, imputa un’erronea ponderazione dell’“escatologia storica” rispetto al cosiddetto “cristianesimo essenziale”, derivata, a suo dire, da Nietzsche e da Overbeck, e condivisa, per certi versi, da Löwith. Eppure, ci sembrano indubitabili certe affinità metodologiche e la concordanza di molteplici conclusioni sulle relazioni tra gnosticismo e politica, sulle radici del messianismo politico e sulla teologia politica. [Cfr. *Abendlandische Eschatologie*, tr. it. *Escatologia occidentale*, cit.; i quattro volumi di *Religionstheorie und Politische Theologie* (1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München, 1983; 2: *Gnosis und Politik*, München, 1984; 3: *Theokratie*, München, 1987); *In divergente accordo: scritti su Carl Schmitt*, tr. it. Macerata 1996; *Ad Carl Schmitt: gegenstrebig Fugung*, Berlin, 1987; *Die politische Theologie des Paulus*, tr. it. *La teologia politica di san Paolo: lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987*, Milano, 1997; E. Stimilli (cur.), *Il prezzo del messianismo: lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, Macerata, 2000]. Non ci risultano, almeno in Italia, studi comparativi tra le due impostazioni, ma ne auspichiamo volentieri una prossima realizzazione.

⁴⁰ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, tr. it. Milano, 1970. Di sicuro interesse sono le precisazioni contenute in S. CHIGNOLA, *Filosofia ed esodo. Oltre la teoria politica*, in: *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit.

⁴¹ Non è un caso se le preoccupazioni per il fenomeno della de-ellenizzazione della dottrina cristiana, finalmente, stiano investendo i più alti depositari del magistero della Chiesa. Nota G.F. LAMI nell’introduzione a *Socrate Platone Aristotele*: «In un mondo “de-divinizzato”, ove la natura ha perduto il suo carisma autorevole di “crescita” degli esseri viventi (e non), la scelta mondana si configura come inutile ai fini della salvezza e, ancor più, si rivela immorale, quindi offensiva della divinità. L’accentuazione del distacco tra la dimensione della fede (sostenuta per grazia divina) e la dimensione della ragione (divenuta misura della ribellione umana) condiziona anche la definitiva condanna dello sforzo conoscitivo ed emancipatore di quest’ultima. Il tentativo che oggi si sta operando, all’interno della teologia cristiana e cattolica, per tornare a conciliare la *charitas* della elevazione spirituale, con la *caritas* divulgatrice delle ricchezze della scienza umana, mi sembra confermare il senso della preoccupazione che muove il pensiero più qualificato della nostra epoca» (p. 12). Si registrino, al riguardo, i reiterati riferimenti alla “virtù civile” del cittadino cristiano provenienti da Benedetto XVI. Segnatamente, il pontefice, con la *lectio magistralis* tenuta il 12 settembre 2006 presso l’Università di Regensburg (disponibile in “La Traccia” IX, 2006), passa in rassegna le «tre ondate nel programma di de-ellenizzazione». E da ultima, dopo la tendenza protestantica, colloca la moda di rivendicare un ritorno alla “purezza originaria” (pre-greca e pre-latina) del cristianesimo, la quale, nel tentativo di cancellare l’“inculturazione esogena” che presume subita dalla Chiesa nel corso della sua tradizione, finisce con il depauperare – se non snaturare – persino la teologia cattolica, con pericolosi riavvicinamenti ai chiliasmi apocalittici di un tempo. Per un’analisi approfondita sul tema, cfr. L. SANTORSOLA, *Tradizione, deellenizzazione del cristianesimo e laicità secondo A. Del Noce*, in: *Filosofi cattolici del ‘900: la Tradizione in Augusto Del Noce*, a cura di G.F. Lami, Milano, 2009.

⁴² Ciò vale per Platone, in maniera sensibilmente maggiore rispetto ad Aristotele. Sulle riserve nutrite nei confronti dello Stagirita, cfr. l’interessante disamina condotta da L. RUGGIU, *Voegelin e la filosofia greca classica*, in: *Ordine e storia in Eric Voegelin*, cit. (specialmente pp. 37-44).

possibile mantenere la coscienza nel regno intermedio, tra i poli di immanenza e trascendenza, salvandola dall'ansia di affrettare l'abbraccio con il Risorto, in terra o in cielo. È possibile continuare a simboleggiare la luce da cui si proviene e a cui si è diretti, assumendo l'istanza escatologica come "mito", cioè come «estrapolazione dalla esperienza trasfigurativa all'interno dell'anima», senza che la seduzione teofanica si trasformi in una irruzione turbativa e psicopatogena⁴³. Un "mito" vissuto in maniera utopica e anamnestic, nell'accezione già descritta, al fine di rendere il mistero non solo sostenibile, ma anche operativo, mediante l'idea della presenza di Dio nella storia umana: forza motrice di rettitudine, principio-guida mondaneamente ambientato e radicato nella coscienza individuale. Tra l'altro, Platone servirebbe alla dottrina cristiana per affrancarsi da quell'idealismo storicistico che, in sede filosofica, si offre a sussidio neo-hegeliano di ben note velleità modernistiche di certa teologia⁴⁴. Parafrasando Voegelin, David Walsh chiarisce: «Se, nella nostra ansia di unione con il Signore risorto, trascuriamo i problemi dell'esistenza pratica, evadiamo le nostre responsabilità reciproche e verso il nostro mondo... Eppure non possiamo permetterci di dedicare tutto il nostro impegno al perseguimento dell'ordine nella esistenza temporale. Se lo facciamo, rischiamo di staccarci dalla fonte prima dell'ordine»⁴⁵. Queste deformazioni sono ovviabili se, non assumendo mai la verità come ragione dispiegata, si integrano vicendevolmente mito e sapienza, *philosophia* e *philomythia*. Ma soprattutto, se, ancora con Platone, si riconosce un'eccezione spirituale oltre i pur importanti confini della Città: «Platone dimostra che l'ordine della psiche non è assorbito completamente dall'ordine della *polis*. Una parte dell'ordine umano, e forse la parte più importante, trova il suo paradigma istituzionale non nella *polis* ma in comunità di tipo diverso, nel caso di Platone nella fondazione dell'Accademia»⁴⁶.

5. Voegelin gnostico?

Il complesso delle nostre considerazioni potrebbe dirsi concluso, se non fosse per un'ultima questione. Essa si conterrebbe in una nota a margine, qualora la sintesi non rischiasse di suggerire una deviazione dalla traccia sinora percorsa. Invero, la soluzione espositiva che qui si è scelta nemmeno reclama esaustività, ma, almeno, consente qualche spazio in più per chiedersi: la suddetta irriducibilità

⁴³ In pratica, è la cura che Platone stesso avrebbe avuto nell'evitare di ostentare una realtà divina "totalmente altra", al di là del bene e del male, preferendo trattarne in maniera vaga e indefinita, piuttosto che disorientare l'altrui sensibilità. Cfr. E. VOEGELIN, *Order and History*. Vol. IV: *The Ecumenic Age*, Baton Rouge, 1974, pp. 230-238.

⁴⁴ Sulla divergenza interpretativa in materia di classicità tra Voegelin ed Hegel, cfr. L. RUGGIU, *Voegelin e la filosofia greca classica*, cit., pp. 27 s. Per la bibliografia voegeliniana, attestante le critiche all'"utopismo" di Hegel, e per le fondamentali inconciliabilità tra i due filosofi, cfr. l'originale G.F. LAMI, *Il paradosso hegeliano*, in: *Lo stato degli studi voegeliniani*, cit. Ma è il caso di considerare altresì S. CHIGNOLA, *Filosofia ed esodo*, cit., laddove afferma che «Nell'identificazione voegeliniana di una differenziazione della coscienza come "absolute epoch", come massimo livello di trasparenza (è il caso della noesi classica), si autoevidenzerebbe il rapporto edipico che lo lega ad Hegel» (p. 90 nt. 42). Sempre in argomento, è necessario il rimando a T. J. ALTIZER, *A New History and a New but Ancient God? Voegelin's "The Ecumenic Age"*, e a E. VOEGELIN, *Response to Professor Altizer's "A New History and a New But Ancient God"*, ora entrambi in: *Eric Voegelin's Thought: A Critical Appraisal*, cit.

⁴⁵ *La restaurazione dell'ordine*, cit., p. 192.

⁴⁶ E. VOEGELIN, *La filosofia politica di Platone*, cit., p. 146.

della *psychè* alle geometrie della *polis* a quale altra dimensione introduce? La questione non è di scarsa importanza, giacché – come nota Luigi Ruggiu⁴⁷ – una volta posta la “doppia trascendenza” di Dio e dell’anima rispetto alla *civitas terrena*, la topica del *teleios* che ottiene una compiuta autorealizzazione mostrerebbe un Platone «antesignano della gnosi». A proposito della carica ri-fondativa posseduta dalla filosofia platonica, è Voegelin stesso a constatare: «Il grande difetto di tale creazione dipende dall’incapacità psichica di Platone di rompere radicalmente con la *polis* e di considerare il nuovo uomo spirituale, non più come cittadino di una *polis* rigenerata, ma come membro di una comunità di tipo nuovo»⁴⁸. Di cosa parla Voegelin? di un nuovo modello di *politeia* o, piuttosto, di una comunità trascendente, di una cittadinanza fondata sull’*amor Dei* di tipo agostiniano? E, nella medesima impasse (se di impasse si tratta), non incapperebbe forse il Voegelin sedotto dal principio antropologico del *makros anthropos*? Senza pretendere di voler pronunciare l’ultima parola in merito, si può ammettere che, in effetti, l’atteggiamento di Voegelin si accosta alquanto allo spirito della gnosi. A patto, però, di far riferimento all’antica gnosi, la quale, accanto a una dottrina ufficiale e pubblica adatta al senso comune, davvero concepì il *nous* come sensorio della trascendenza, mercé un processo conoscitivo interiore che conduce, in risalita, fuori dall’oscurità della “caverna”⁴⁹.

Più esattamente, e senza clamore, è più corretto sostenere che Voegelin assume dalla gnosi il concetto di una filosofia della liberazione, stavolta ancorata al “postulato d’equilibrio”, il quale, arginando qualsiasi delegittimazione del mondo, convince a porre la virtù politica come «il luogo della tensione fra l’essere temporale dell’uomo che fa esperienza e l’essere eterno»⁵⁰. Quasi rimodulando simili attitudini, Voegelin allontana la tentazione, insita nello gnosticismo moderno, di “capovolgere” il mondo e, al contempo, depura la prima gnosi dall’aspirazione a fuggirlo. Se ne ottiene, quindi, il ritorno alla catarsi platonica, che cerca la liberazione e trova la virtù attiva: il bene, allora, risiederebbe nella tensione stessa, da

⁴⁷ Voegelin e la filosofia greca classica, cit., p. 34 nt. 21.

⁴⁸ *Anamnesis*, cit., p. 55.

⁴⁹ Si apprezzano taluni rilievi offerti da F.S. FESTA, *Gnosi e Tradizione in Eric Voegelin*, in: *Lo stato degli studi voegeliniani*, cit., il quale riconosce, in Voegelin, «l’ultimo gnostico». Ma già nel citato volume curato da R. Racinaro (pp. 137-142), Festa, con gli opportuni distinguo, afferma che «è ormai definitivamente tramontato il mito della gnosi come un pullulare di sette esoteriche di iniziati dai riti stravaganti e dagli arbitrari miti cosmologici, contrassegnati da una miriade di eoni e da strane numerazioni cabalistiche», ricordando come sia Voegelin stesso ad affermare che “la gnosi non ha mai assunto la forma di speculazione sul significato della storia immanente come nell’alto Medioevo; la gnosi di per sé non porta all’erronea costruzione della storia che caratterizza la modernità da Gioacchino in poi» (*La nuova scienza politica*, cit., p. 198). Il che segna anche un elemento di distinzione rispetto ad Augusto Del Noce, fra i primi estimatori italiani del pensiero voegeliniano. Infatti, come si evince dal saggio introduttivo all’edizione italiana de *La nuova scienza politica*, Del Noce, mentre concorda con le critiche al progressismo illuminista, al modernismo e a tutte le fenomenologie del neo-gnosticismo intramondano, da uomo di fede, non aderisce alla “tolleranza” mostrata da Voegelin nei confronti dell’antica gnosi. Nota Lami: «Qui si consumerebbe l’episodio di rottura tra le due teorie, con la conseguenza ultima che Del Noce non comprenderebbe mai l’esistenza di una “gnosi” post-cristiana, di una conoscenza, cioè, ragionevole e giusta, fuori dal seminato della fede. Mentre a Voegelin l’ipotesi non pare offensiva, a patto che la ragione non involva in un “perfettismo”, alla critica del quale, tuttavia, il semplice riferimento delnociano a Rosmini (p. 33) non si sarebbe mostrato sufficiente» (Introduzione ad *Anni di guerra*, cit., pp. 10-11 nt. 4). Per un esatto inquadramento del problema, si dovrebbero meglio esplicitare non solo le differenze che corrono tra gnosi e gnosticismo, ma anche le scriminanti tra il neo-gnosticismo secondo Voegelin e quello inteso nell’accezione delnociana. Purtroppo, un’operazione del genere s’inquadra con difficoltà nello spazio del presente saggio, risultando senz’altro meritevole di più ampia e diffusa trattazione.

⁵⁰ E. VOEGELIN, *Essere eterno nel tempo*, tr. it. in: “Il Centauro” n. 17, 1987.

cui discende una qualità interiore che non può non tradursi in concrete attestazioni comportamentali⁵¹. In tal senso, si comprende che liberazione non sta a indicare l'oblio del mondo, bensì l'affrancamento dall'inganno e dall'illusione, capace di disciplinare la scepsi prima che traligni in uno scetticismo relativistico e, perciò, paralizzante.

Indubbiamente, anche in Platone viene rilevato il dilemma tra la forzosità del perfettismo mondano e il ritiro in una comunità dell'*homonoia* "agapica": da un lato, il desiderio di imporre il miglioramento cavalcando i colpi di mano della tirannia; dall'altro, la seduzione di una vita fuori dall'arena politica, nel cenacolo di un ristretto sodalizio tra "eletti". Ebbene, lo stallo si risolverebbe nell'atteggiamento dell'uomo-Platone sotteso al passaggio dalla *Politeia* ai *Nomoi*, cui, con un ardito "salto nell'essere", Voegelin paragona il "cristianesimo calibrato" dell'apostolo Paolo: «Entro i confini tracciati dal mito del *kosmos*, la posizione platonica evolve dalla *Repubblica* alle *Leggi* in una guisa che può essere meglio spiegata paragonandola con l'evoluzione dal *Sermone della Montagna* alle funzioni della Chiesa istituzionale... V'è un'evoluzione che richiama, nel cristianesimo, la transizione da Gesù a San Paolo; nelle *Leggi*, Platone è pervenuto all'ecclesiastico compromesso paolino con la fragilità umana»⁵². Ma è appena il caso di eccepire come anche l'ipotesi "disimpegnata" di Platone sarebbe consistita in un disegno per l'emancipazione individuale e meta-individuale, con una trasposizione della *polis* ai più ristretti confini dimensionali della "comunità di eguali": quasi nei termini tönnesiani di un ritorno dalla società (*Gesellschaft*) a una comunità (*Gemeinschaft*) che riviva in sé il percorso di liberazione per poi promuoverlo, di rimando, con accortezza e misura, nel più vasto ambito del senso comune. Sull'altro versante, il messaggio evangelico non distrae mai dalla rinascita liberatoria nel "nuovo eone", stavolta, però, realizzata da una *charis* discendente, che pone in discussione i margini di agibilità (in senso autonomo e ascendente) delle virtù terrene. Dunque, da una parte, eruzione, dall'altro, irruzione del divino. Tuttavia, nell'uno come nell'altro caso, Voegelin nota l'estraneità a ogni specie di *nosos* spirituale, capace di deragliamenti psico-esistenziali. Quei deragliamenti che, invece, molti secoli dopo, avrebbero originato anche il fenomeno totalitaristico: «L'essenza del totalitarismo come movimento è basato su un credo immanentista. I movimenti totalitari[stici] non si propongono di porre un rimedio ai mali sociali mediante cambiamenti industriali, ma vogliono creare un millennio nel senso escatologico mediante la trasformazione della natura umana. La fede cristiana nella perfezione trascendente raggiungibile con la grazia divina è stata convertita – e pervertita – nell'idea della perfezione immanente ottenibile con un atto umano»⁵³. In particolare, la pedagogia esercitata da entrambe le esperienze sarebbe il giusto antidoto contro l'ossessione di sostituire l'esistente con un «mondo trasfigurato di sogno», cui fa gioco una scienza avalutativa, una prudenza

⁵¹ Questa la staffetta che, da Platone, in un modo o nell'altro, passò, per esempio, nelle mani di Anselmo, di Bernardo da Chiaravalle, nella scuola francescana, nella *cognitio Dei experimentalis* di Bonaventura etc. La stessa che, secondo Voegelin, si presenta in quanti, ancor prima di decidere tra questo o quel paradiso, si impegnano a evitare una devozione incapacitante e sterile sotto il profilo civilizzazionale.

⁵² Passo tradotto da *Order and History*. Vol. III: *Plato and Aristotle*, cit., p. 227.

⁵³ E. VOEGELIN, *Recensione a 'Le origini del totalitarismo di Hannah Arendt'*, in: "The Review of Politics", XV (1953), ora tradotta in *Eric Voegelin. Anni di guerra*, cit., p. 168. Si tratta della celebre occasione che vide contrapporsi i due studiosi in un avvincente botta-e-risposta, da cui emerse la contesa sulla modificabilità o meno della natura umana.

a-moralizzata e una politica tecnicizzata, sino al paradosso di costringere la realtà alla teoria (ideologica), così come il dato all'interpretazione⁵⁴.

Bene e male, virtù e vizio, equità e iniquità, non sono idee galleggianti nel vuoto pneumatico. Sono, invece, le dimensioni entro cui si dispiega il senso della vita, apprensibili nel solo contesto dell'ermeneutica pubblica, e da cui si inaugura la tensione alla presenza ineffabile. È sulla soglia tra umano e divino che si saggia il processo di "trasfigurazione" nel mondo dell'attività umana. Il che non esclude ma, anzi, stimola l'esercizio della critica sociale, nel tentativo, magari sinergico, di sollevare l'inconscio della *doxa* a uno stato di veglia. Senza però esigere di perforare i necessari misteri che incorniciano il bene comune. Sarà per questo che Voegelin, a chi gli domandava se si considerasse un cristiano, rispondeva: "Cerco di esserlo, ma cerco anche di essere un filosofo"⁵⁵.

⁵⁴ È la descrizione del sogno neo-agnostico, magistralmente descritto nell'ultimo capitolo de *La nuova scienza politica*. Con un abile stratagemma retorico, Voegelin chiuse la conferenza italiana del 18 maggio 1967 presso la Camera di Commercio di Milano (ora in *Caratteri gnostici...* cit.), descrivendo la piaga della tossicodipendenza quale sfogo ultimo (e autodistruttivo) di una *hybris* ormai riconosciutasi impotente, ma non per questo dissuasa dalla presunzione di immanentizzare, in un modo o nell'altro, il proprio *eschaton* autorenditivo: «Un altro movimento analogo, che ho avuto occasione di osservare recentemente, è il cosiddetto movimento LSD: l'uso degli allucinogeni, nell'ambito di esso, ha lo scopo di provocare, con mezzi tecnici, percezioni di realtà illusorie per colmare il vuoto determinato in tutto il campo delle esperienze spirituali dal lungo predominio, nell'insegnamento accademico, del marxismo, del positivismo, della psicanalisi, e così via. Si potrebbe, insomma, concludere affermando che, se per Marx la religione è l'oppio dei popoli e se per Aron il marxismo è l'oppio degli intellettuali, siamo ormai giunti al punto che oggi la gente preferisce prendere l'oppio allo stato puro. La disgregazione delle costruzioni ideologiche, con il vuoto che determina, dà luogo a fenomeni patologici di questo tipo». Con tale perversione nichilistica della metafisica, ben si coniugano le definizioni icastiche dell'allucinazione surrealistica, che «si introflette e dà posto a una sete tanto sfrenata, quanto impotente, di liberazione... informata dall'attitudine che, nelle cose definite, precise, assolute, oggetto di azione, di scienza, di dominazione, non scorge – come i Greci scorsero – il segno della perfezione, sibbene quello di una imperfezione, di un limite mortale» (J. EVOLA, *Surrealismo e sub-realismo*, in: "Il Lavoro d'Italia" 14-XII-1927). Sulle categorie meta-artistiche e psicologiche del surrealismo, e sull'interpretazione dei relativi apparentamenti ideologico-politici, si espresse efficacemente A. DEL NOCE in diverse occasioni editoriali, ma più compiutamente in *Interpretazione filosofica del surrealismo*, in: "Rivista di estetica", X (1965), ora riprodotto in: *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano, 1992.

⁵⁵ D. GERMINO, *Ricordo di Voegelin*, in: *La scienza dell'ordine*, cit., p. 250.

Oltre il sistema degli Stati?

L'epoca che sta ora finendo ha segnato dapprima la crisi e poi la dissoluzione di una concezione determinata dei rapporti tra gli Stati, rapporti che erano basati sul principio della reciproca parità formale (o "pari dignità"), perché dedotti dal principio di sovranità, inteso come "indipendenza-supremazia" di ogni singolo Stato.

Gli Stati potevano porre un diritto pubblico interstatale – uno *jus publicum* tendenzialmente cogente – perché questo era garantito dal libero confluire di più volontà sovrane: quelle stesse volontà che sul versante interno stabilivano l'ordine entro i propri confini territoriali. In formula sintetica, sovranità significava assoluta e incondizionata libertà di autodeterminazione di ciascuno Stato-nazione sia al proprio interno che nelle relazioni esterne.

Il concetto di sovranità dominante per tutta la durata dello *jus publicum Europaeum* (dal secolo XVI a buona parte del secolo XX) era un concetto essenzialmente formale e astratto, che – come ha mostrato, tra gli altri, Foucault¹ – nascondeva entro un empireo di forme tutta una struttura di interessi reali veri e propri, apparentemente privi di collegamento con quelle forme eppure resi possibili proprio dalla permanenza di quelle forme. (Parlo di forme giuridiche, essenzialmente, ma anche di forme culturali e di civiltà).

Ma è chiaro che nella nostra esperienza storica questo rapporto funzionale tra le forme generali ed astratte, da un lato, e la possibilità di garantire gli interessi reali, dall'altro, è entrato in crisi definitiva, e le più recenti vicende della storia ci costringono a riportare – come si suol dire – "sulla terra" l'idea di sovranità, ricapitolando in primo luogo brevemente quanto sappiamo ormai da tempo riguardo all'idea di sovranità in Europa nel quadro della modernità.

* Università di Siena.

¹ Cfr., a puro titolo d'esempio, quanto giunge a sostenere Michel Foucault in una lezione del 1976 al Collège de France: "Il problema per me è di evitare la questione, centrale per il diritto, della sovranità e dell'obbedienza degli individui ad essa sottoposti, e di far apparire, al posto della sovranità, il problema della dominazione e dell'assoggettamento" (M. FOUCAULT, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, Firenze, 1990, p. 32). Cfr. anche: "È la vita, molto più del diritto, che è diventata la posta in gioco delle lotte politiche, [realizzando] nuove procedure di potere che, a loro volta, non partecipano del diritto tradizionale della sovranità" (ID., *La volontà de savoir*, Paris, 1976; trad. it. Milano, 1978, pp. 128-129, corsivo mio). Cfr. sul tema P. COSTA, *Il modello giuridico della sovranità: considerazioni di metodo e ipotesi di ricerca*, in: "Filosofia politica", 1, 1991, pp. 51-69.

I. Una vera e propria teoria della sovranità sorge, come è risaputo, in Europa soltanto nel secolo XVI in concomitanza con il primo affermarsi nell'ambito della modernità del "principio monarchico".

Nei secoli successivi, almeno fino al tardo Ottocento, tale teoria rimane sostanzialmente identica a sé stessa e non viene mutata salvo che nell'attribuzione ad un diverso soggetto sovrano, in quanto *soggetto di imputazione* (in quanto la titolarità viene trasferita dal monarca alla persona giuridica dello Stato) e inoltre ai diversi *modi di esercizio* della sovranità (con l'idea di rappresentanza popolare, divisione dei poteri, ecc.).

La prima teorizzazione moderna della sovranità era stata enunciata da Jean Bodin, sul finire del Cinquecento, ed era nata in funzione dello "Stato nazionale", da allora in poi concepito come "Stato sovrano" ovvero semplicemente come "Stato". La sovranità, come scrive Bodin, è "quel potere assoluto e perpetuo che è proprio dello Stato", consistente, più precisamente, in una posizione (a) di *indipendenza* e (b) di *supremazia* dello Stato. Lo Stato è figura del tutto incondizionata da forze estranee (qui sta il dato dell'indipendenza), e inoltre può imporre al proprio interno, per dirla ancora con Bodin, "ogni possibile decisione che dipende dalla propria volontà" (qui sta il dato della supremazia). La storia successiva dello "Stato nazionale" non avrebbe poi fatto altro che confermare, nella cornice giuridica dell'Europa continentale fino alla fine dell'Ottocento, la configurazione dello Stato come "persona giuridica", cioè come "soggetto di volontà irresistibile" ovvero come "soggetto potenzialmente in grado di disporre liberamente su tutto" (e, quindi, potenzialmente totalitario!).

L'idea della sovranità come indipendenza/supremazia avrebbe però immediatamente trovato un forte contraltare nel concetto della "libertà naturale" della persona umana. L'individuo è visto nella tradizione europea (impostata sulla base del cristianesimo e del diritto romano) come naturalmente libero di agire giuridicamente, salvi i limiti imposti dalle norme giuridiche, ed è perciò dotato di una capacità giuridica di cui non può essere arbitrariamente privato.

Autonomia-libertà della sfera individuale e sovranità statale diventano così, già nella prima modernità, i termini – i "predicati" – propri rispettivamente della persona umana e della persona-Stato, in quanto categorie storiche in cui si traduce l'eterno rapporto filosofico-politico tra libertà e autorità. È quasi superfluo aggiungere che, traspota in questi termini l'originaria teorizzazione di Bodin, il diritto pubblico dell'Europa continentale si colora di un significato tipicamente hobbesiano, per cui l'autorità sovrana, contrapposta alla pur insopprimibile libertà delle persone, resta infine l'arbitro ultimo nella fissazione della linea di divisione tra l'autorità e la libertà. (Questa è la funzione politica delle leggi: non è un caso che il primo a teorizzare lo Stato come persona giuridica, in un senso moderno, è proprio Hobbes). Precisamente in questo potere, in questa "competenza sulla competenza", attribuita ad una persona giuridica suprema, consiste la sostanza della sovranità.

Il referente oggettivo della sovranità è il territorio, nel senso che, proprio perché si tratta di una posizione assoluta e illimitata, questa è esclusiva, e quindi può essere esercitata soltanto entro un ambito oggettivo chiaramente delimitato e determinato, come diceva la dottrina dello Stato tradizionale. Entro i confini nazionali la sovranità è inattaccabile, almeno finché lo Stato cui si riferisce rimane uno Stato, e non viene trasformato in colonia, protettorato o in altre forme similari,

contrassegnate da una *deminutio* formale. Riguardo a ciò restano fondamentali le notazioni di Carl Schmitt nel *Nomos della terra*².

La teoria della sovranità così definita non subisce inoltre deroghe neppure di fronte alla problematica articolazione dello "Stato federale", cioè dello Stato "composto da più Stati", articolato in più Stati (definisco così lo "Stato federale", escludendo da tale nozione gli Stati su base semplicemente "regionale" e tutte le altre forme di Stato che, pur quando si autodefiniscono federali, sono in realtà semplici forme di decentramento)..

II. Nell'ambito della teoria della sovranità elaborata entro la cornice storica dello "Stato nazionale", che ho fin qui sintetizzato, nasce la prima distinzione moderna fra "guerra giusta" e "guerra ingiusta": una distinzione che, come si dirà successivamente, non è più utilizzabile oggi, essendo venuto meno sia il concetto di sovranità che la determinava, ma soprattutto – ed è ciò che più conta – il *contesto spaziale* internazionale su cui tale distinzione si basava. Prima di esaminare direttamente questo punto, mi soffermo ancora solo un momento sul collegamento logico tra il principio di sovranità, come lo abbiamo fin qui illustrato, e il contesto internazionale di riferimento, che resta il dato fondamentale.

Innanzitutto, occorre precisare che la teoria classica dello Stato sovrano di cui abbiamo detto presuppone un rapporto giuridico tra ordinamento interno (ossia Stato in senso proprio) e ordinamento internazionale di tipo "dualistico", nel senso che l'uno e l'altro devono essere intesi come ordinamenti logicamente distinti e separati, oltre che dotati di diversi principi di legittimazione. L'ordinamento statale era visto infatti come un ordinamento, per così dire, "primario", intendendo con ciò che la sua autorità si basa sul consenso dei governati (non importa qui in quale forma espresso) cioè delle stesse persone fisiche che sono sottoposte al potere statale. L'ordinamento internazionale è invece un ordinamento "secondario", nel senso specifico che la sua legittimità dipende dalla volontà e dal consenso dei singoli Stati che lo compongono, non già delle persone fisiche a questi corrispondenti.

In secondo luogo, e in conseguenza di quanto s'è detto, va precisato che, mentre l'ordinamento statale è un ordinamento "governante", nello specifico senso che è espressione di un soggetto (lo Stato) che, godendo di una posizione generale di supremazia, emana norme e comandi e, in tal modo, esprime un "governo" nei confronti delle persone sottoposte coercitivamente al proprio potere sovrano, al contrario l'ordinamento internazionale è, come usualmente si dice, anarchico, cioè non esprime, né è in grado di esprimere, un "governo", nel senso di autorità investita del potere di porre norme prescrittive, e neppure è in grado di ritenere con una ragionevole certezza che queste prescrizioni possano essere eseguite.

È in questo contesto storico e categoriale che fa la sua apparizione la prima distinzione moderna fra "guerra giusta" e "guerra ingiusta".

È noto che la distinzione risale indietro nel tempo ed è altrettanto noto il dibattito plurisecolare sviluppatosi fino ai nove *dubia* sollevati a proposito della conquista dell'America da Francisco de Vitoria, uno dei maggiori teologi e moralisti

² C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, 1950 (trad. it. Milano, 1991).

del XVI secolo. Ma la distinzione medioevale era tutt'altra cosa. Essa aveva le sue radici nella *respublica christiana*, sicché i criteri di legittimità riposavano sul "diritto divino" e sull'idea di una superiore dignità dei popoli "cristiani" su quelli "infedeli", e traevano forza più da una convinzione storico-spirituale di appartenenza ad una civiltà, quindi da un fattore che potremmo definire "esistenziale", che non da un sistema formalizzato di regole presupposte come oggettive e razionali. (Lo *jus gentium* non era insomma una semplice somma di norme occasionali, reciprocamente fungibili, ma rifletteva l'immagine *sostanziale* di una civiltà).

Al contrario, al termine della prima guerra mondiale, con il Protocollo di Ginevra del 1924, per la prima volta l'umanità pretese di aver individuato una regola obiettiva e razionale di diritto internazionale identificando la "guerra ingiusta" con l'*aggressione* e quella "giusta" con la *difesa* dalla precedente aggressione. Una regola che si voleva obiettiva e razionale – s'è detto – ed anche chiara in astratto, ma – va subito aggiunto – tutt'altro che lineare e inequivoca come criterio pratico di risoluzione dei conflitti interpretativi su *chi sia* in concreto l'aggressore. ("Aggressore" è solo "chi spara il primo colpo"? È una diagnosi semplicistica, come già notava Schmitt!)³.

Riguardo a tale distinzione è del resto noto il fallimento che ne seguì, – e questo già fin dall'inizio, a causa soprattutto dell'opposizione della Gran Bretagna, la quale avanzò subito i dubbi che ho detto, relativi alla difficoltà di individuare *in concreto* chi fosse realmente l'aggressore e, specialmente, non nascose il sospetto che la regola proposta potesse favorire gli Stati più forti. Ancora maggiori sono poi i dubbi relativi a questa problematica distinzione (tra guerra "d'aggressione" e guerra "di difesa") di fronte ai mezzi moderni di distruzione, che sovvertono il tradizionale parallelo tra principio di territorialità e potenziale tecnologico degli armamenti.

Quale che sia il credito da dare a tali critiche, sta di fatto che la riconduzione dell'"ingiustizia" della guerra all'aggressione segna un cambiamento radicale. L'aggressione, infatti, configura una violazione di una "integrità territoriale", e quindi una sua illegittima lesione. L'analogia resta con la violazione dell'istituto della proprietà, dell'integrità della sfera individuale, la quale, come la sovranità nazionale, viene illegittimamente violata in presenza di chi cerca di usurparne i relativi poteri occupandola *invito domino*.

L'irrompere di tale imperativo etico del rifiuto della guerra d'aggressione nel diritto internazionale è senz'altro stravolgente rispetto alle antiche concezioni e introduce un elemento di contraddizione oggettivo in riferimento alle stesse premesse del sistema del diritto internazionale.

L'affermazione (o la postulazione) di un principio come quello indicato, basato sul rifiuto della violenza come mezzo di risoluzione dei conflitti internazionali comportava chiaramente l'abolizione del principio di sovranità nazionale e la creazione di una *societas* internazionale capace di darsi un ordinamento giuridico effettivo, dotato di propri organi e di un proprio "governo".

Non è un caso – ma, anzi, è il frutto di una piena coerenza logica – che il più autorevole sostenitore nel corso del XX secolo della "pace perpetua", e perciò fautore della teoria "monista" e della conseguente superiorità dell'ordinamento internazionale su quelli nazionali – ossia Kelsen – giunga alle proprie conclu-

³ "Sparare il primo colpo o oltrepassare per primi i confini non coincide evidentemente con l'essere gli autori della guerra nel suo complesso" (C. SCHMITT, *op. cit.*, trad. it. p. 357).

sioni passando per la critica radicale allo Stato come "unità sostanziale", come si esprimeva già in un'opera del 1911, gli *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*. Kelsen postulava come è noto la riduzione dello Stato a mero "ordinamento normativo" e quindi la distruzione della sovranità in quanto suprema "posizione" gerarchica, e inoltre l'eliminazione della territorialità come definizione dell'ambito spaziale di esercizio del potere, consentendo semmai a ridefinirla come puro "ambito di vigenza" di norme.

Ciò che però realmente conta è che, in linea di fatto, sulla scorta delle indicazioni intellettualistiche provenienti dal kantismo giuridico, di cui è intriso anche Kelsen (il "duro positivista" Kelsen) non si è, anche in seguito, realizzata nessuna delle condizioni che avrebbero potuto permettere lo sviluppo della distinzione prospettata dal Protocollo di Ginevra del 1924. La creazione di una *societas universalis* organizzata giuridicamente è rimasta obiettivamente un'idea lontana da un'effettiva realizzazione, semmai addirittura *contraddetta* da elementi nuovi agenti in senso opposto!

Si è creata, così, una situazione nella quale nessuno dei problemi cui era collegato il buon funzionamento della distinzione tra "guerra di difesa" (giusta) e "guerra di aggressione" (ingiusta) è stato risolto in particolare non è stato risolto né il problema dell'obiettiva e certa individuazione dell'"aggressore", né quello della ricerca di un'autorità internazionale imparziale in grado di dirimere gli eventuali (e più che probabili) conflitti.

III. Ora, riguardo alla desiderabilità di un ordinamento giuridico mondiale come ordinamento legittimo di dirimere i conflitti internazionali su scala planetaria, vanno fatte alcune considerazioni.

Per lo svolgimento di questa funzione, è davvero impossibile pensare – anche se per la verità non mancano proposte di tal genere – alle attuali Nazioni Unite. È noto infatti che la competenza speciale per la sicurezza internazionale è affidata in seno all'ONU ad un organo non rappresentativo – il Consiglio di sicurezza – la cui composizione e i cui poteri riflettono ancora il periodo postbellico, al punto da assicurare ai Paesi vincitori dell'ultimo conflitto mondiale posizioni e poteri di assoluto privilegio, che non hanno già oggi alcuna giustificazione e l'avranno sempre meno nel futuro.

E anche se si pensasse ad una riforma che rendesse il Consiglio di sicurezza una sorta di organo esecutivo dell'Assemblea Generale, non si tratterebbe altro che di un Direttorio a debolissima legittimazione politica, per il fatto che – come si è potuto constatare anche recentemente in occasione della discussione sulle proposte di riforma dello stesso Consiglio – la composizione dell'organo rifletterebbe una lotta di potere che rischierebbe di paralizzarne il funzionamento (o, ancor peggio, di consegnarlo nelle mani delle Nazioni più potenti, trasformandolo in uno strumento di formale legittimazione dell'azione dei Paesi egemoni, di quelli che sono già i più forti).

Un'altra proposta è stata quella della possibile trasformazione dell'Assemblea Generale dell'ONU in una sorta di "Parlamento mondiale", nel quale ogni Stato dovrebbe inviare un proprio rappresentante e attraverso il quale l'ONU stessa dovrebbe adottare, votando con determinate maggioranze, decisioni vincolanti (oggi riservate al solo Consiglio di sicurezza) dirette a prevenire o a risolvere i conflitti fra gli Stati. L'ostacolo più grande – oggi non superabile – che si frappone a tale proposta è che i singoli Stati aderenti dovrebbero rinunciare, in materia di sicurezza, a quel minimo di autodeterminazione dei propri interessi che ancora

avevano (cioè all'ultimo barlume della propria sovranità). Infatti gli Stati dovrebbero tener conto della assai reale possibilità di essere messi in minoranza in tale "Parlamento" e, perciò, di subire decisioni non volute, pur nei casi in cui fossero una delle parti interessate. È molto improbabile che su una materia così importante, che potrebbe essere vitale per la loro sopravvivenza, i singoli Stati rinuncino alla loro residua sovranità.

Del resto, una proposta come quella appena indicata lascia alquanto scettici (e giustamente scettici) i conoscitori del diritto, o più ancora della storia delle istituzioni politiche. Infatti, in tutta la storia dei parlamenti nazionali non s'è mai visto – se non nei libri – un parlamento che si fosse rivelato in grado di esprimere indirizzi coerenti o effettivi e decisioni non compromissorie e, dunque, risolutive. Probabilmente ciò dipende dalla sua composizione, la cui ampiezza rende l'organo incapace, già in quanto tale, di seguire orientamenti coerenti in tutti quei casi in cui non sia supportato da un comitato direttivo molto più ristretto (ossia una sorta di "direttorio", come è avvenuto storicamente per il Gabinetto del Parlamento inglese).

L'impedimento maggiore al trasferimento ad una sede internazionale della competenza politica di risolvere i conflitti tra le nazioni sta nella mancanza di una vera e propria opinione pubblica internazionale. Quella che viene presentata come tale è in realtà una finzione, una costruzione mass-mediale dipendente in massima parte da mezzi di stampa e televisivi organizzati nei Paesi occidentali. La verità è che, rispetto a tutte le proposte di istituire un ordinamento internazionale dotato di poteri supremi in materia di sicurezza e di pace, c'è un'obiezione radicale, la cui fondatezza ricaccia tutte le possibili proposte nel limbo della eterna utopia.

Pace e sicurezza – come ci hanno insegnato i classici, a cominciare da Cicerone e da Kant – sono "valori modali" o, detto in altri termini, sono modi di essere che presuppongono una preventiva *decisione* sui valori supremi da salvaguardare e sui quali non si debba dare conflitto. Decisione che costituisca la risposta a precise domande. Ad esempio: quali sono le relazioni "secondo giustizia" fra le nazioni? quali sono i beni supremi la cui garanzia è necessaria per non mettere in pericolo il mantenimento della pace e della sicurezza fra le nazioni?

Quel che si vuole sottolineare è che un ordinamento internazionale superiore, volto ad assicurare in modo permanente e istituzionale la pace e la sicurezza tra le nazioni, presupporrebbe la condivisione da parte di tutti i popoli dei valori supremi ai quali riferire il senso effettivo della pace e della sicurezza internazionale.

Ebbene, la realizzazione di tale condizione appare così lontana dalla realtà che immaginare una "*societas juridica universalis*" sembra proprio un esercizio di filosofia astratta di natura assolutamente consolatoria, un modo per sedare taumaturgicamente le inquietudini di un mondo che sta perdendo gradualmente le regole tradizionali di valutazione e di risoluzione dei conflitti internazionali.

Né vale a tramutare questa logica in una logica di diritto e di giustizia il fatto che su singoli episodi si istituiscano Tribunali internazionali volti ad accertare imparzialmente la responsabilità. Così è avvenuto, ad esempio, nei decenni scorsi per la Bosnia e il Ruanda. In realtà, questi Tribunali *ad hoc* ricordano troppo quello di Norimberga, nel quale i vincitori giudicavano i vinti ("Il vincitore scrive la storia"). Oggi, alla luce delle esperienze passate, non si può in alcun modo pensare ad un tribunale che diventi il modello per un'azione permanente e continua di affermazione di valori nella storia, tanto più che il "diritto" invocato da queste Corti di giustizia internazionali è così vago e indeterminato da non offrire le necessarie garanzie di certezza e di incontestabilità.

L'assenza di una prospettiva realistica e attuabile di un *ordo internationalis* investito dei poteri di decisione sui conflitti fra le nazioni impone di esaminare in termini critici il presente e di cercare di capire che cosa si stia sostituendo al vecchio *jus publicum Europaeum* ereditato dalla pace di Westfalia.

IV. È un dato certo che il processo di globalizzazione possa procedere soltanto creando e ricreando differenze e squilibri, differenziali di potenza – che vanno quindi in primo luogo conosciuti. Ma allora il problema consiste propriamente nell'analizzare se questi squilibri possano evolversi, o possano essere concepiti, nel senso che è proprio del *Nomos della terra* di Schmitt, in una chiave di *pluralismo poliarchico*, di effettivo pluralismo poliarchico –: non si tratti cioè di semplici differenze nella distribuzione del potere all'interno di un sistema totalizzante.

Altra cosa certa è che se l'epoca globale – l'epoca che potrebbe essere detta, in termini schmittiani, dello "sradicamento del nomos", cioè dell'ordinamento senza radici, senza localizzazione territoriale ("*Ordnung ohne Ortung*", diceva Schmitt) – se quest'epoca si affermerà compiutamente, cioè se quest'epoca dello sradicamento del nomos assumerà ancora forma politica, ciò avverrà *al di fuori* della forma statale. Quindi se l'attuale caotica pluralità delle fonti, data dall'interdipendenza tra organismi sopranazionali, autorità sopranazionali dotate di competenze specifiche, tecniche, *lex mercatoria*, e ancora altri fantasmi del diritto internazionale) se tutto ciò potrà mai assumere progressivamente la forma di istituzioni politiche globali, – allora tutta questa congerie occasionalistica non potrà in nessun modo presentarsi come logico sviluppo della forma-Stato. La politica "oltre lo Stato" di cui parlava Gianfranco Miglio è diventata davvero il problema della nostra epoca⁴. (Problema però che potrebbe anche risolversi, in linea teorica, nel senso che non ci sarà più nessuna politica oltre lo Stato. Ma solo *governments*, polizie locali: non Stati sovrani in senso proprio ma governi deboli come fattori sempre decisivi nella distribuzione territoriale del potere: nella distribuzione del potere nello spazio, che potrebbe tuttavia ancora richiedere una residuale permanenza dell'attività legislativa).

In ogni caso "oltre lo Stato" non ci attende lo "Stato mondiale". L'espressione "Stato mondiale" ("*Weltstaat*"), che usava Jünger in un suo saggio degli anni Sessanta⁵, è sviante e non va evidentemente confusa con l'idea di uno Stato – di un Super-Stato – capace, in determinate circostanze, di svolgere una politica autonoma su scala planetaria, ma per quanto forte, questo Stato sarà sempre una variabile dipendente del sistema di integrazione globale. Potrà fare tutto, questo "Stato", ma non l'essenziale. Determinare cioè – e dare – un nuovo ordine globale garantito da istituzioni politiche globali.

Dall'ordine *degli Stati* all'ordine *globale* vi è in altre parole un salto: non si può dare tra essi una deduzione naturale, una transizione che dal sistema degli Stati ci conduca all'ordine globale, quasi non si volesse considerare che si tratta invece di due tipi di ordini qualitativamente diversi/incomunicanti.

Questo ci riporta ad una vecchia ipotesi teorico-politica di Kojève, consistente nell'idea di impero, *imperium*, del tutto diversa rispetto a quella dello "Stato mondiale" di cui parlava Jünger. Secondo Kojève l'*imperium* sarà *sopranazionale* nel senso

⁴ "La figura classica dello Stato, ossia lo Stato in quanto monopolio della politica e, insieme, in quanto progetto di spolticizzazione, svanisce trascinando nel suo declinare la stessa "civiltà giuridica". La politica si esprime ormai oltre lo Stato e lo Stato si rivela essere soltanto una transitoria e già superata manifestazione della politica" (G. MIGLIO, *Oltre Schmitt*, in: ID., *Le regolarità della politica*, vol. II, Milano, 1988, p. 755).

⁵ E. JÜNGER, *Der Weltstaat*, Stuttgart, 1980 (trad. it. Parma, 1998).

specifico del termine – cioè l'ordine sopranazionale sarà di forma "imperiale" – perché comprenderà *nationes, gentes* piuttosto che Stati. Non dunque un ordine "sopra-statale", "meta-statale", ma "sopra-nazionale"⁶. Questo ordine guiderà il processo di decostruzione delle artificiali entità statali, cercando la propria legittimazione politica proprio a partire da quegli organismi comunitari: *nationes, gentes*, ecc., il cui potere lo Stato aveva sempre tradizionalmente considerato un suo derivato. Essendo sopranazionale, tale ordine sarà in costante riferimento alle nazioni, non intese però come entità statiche date una volta per tutte, ma come culture in divenire, politicamente e istituzionalmente "confederate", ossia espressione dinamica di un *foedus* politico che collega le nazioni che lo compongono, e che contrasta – come è ovvio – con l'idea del comando "di uno solo", nel quadro di una *civitas maxima* indifferenziata (si ricordi l'espressione kelseniana *civitas maxima*, che copriva un desiderio tutto intellettualistico di omogeneità vista come estrema razionalizzazione, quasi che si trattasse di un necessario compimento universalistico della storia mondiale).

Ebbene, l'idea di un *foedus* poliarchico tra entità territorialmente radicate in grandi spazi andrebbe in direzione esattamente opposta, consistendo in grandi spazi politici, tenuti insieme al proprio interno da una comunanza di interessi, economici, culturali, religiosi in una parola elementi *radicanti* di civiltà, pur nel quadro di rapporti divenuti ormai globali, giocati su scala globale.

Si tratterebbe allora di un quadro "imperiale", per usare il lessico di Kojève, ma di natura "confederale" determinato da un insieme di *nationes* o *gentes* che siano in grado insieme di dar vita a *foedera* tra entità politica dotate di affinità. Non si darebbe possibilità comunque di formare, attraverso di esso, una *societas di tutte le nazioni*: una società universale indifferenziata comprendente tutti: sarebbe una contraddizione antipolitica, una perfetta utopia. Si potrebbe creare *societas* tra nazioni e genti solo se queste fossero tra loro coerenti per ragioni storiche concrete.

Ma occorre a questo punto tornare a chiedersi: è concepibile un simile spazio imperiale come spazio sovranazionale coerente, politicamente-culturalmente strutturato – è concepibile oggi sulla base di accordi e patti non meramente convenzionali tra identità ricche di significato storico-culturale?

È concepibile un "grande spazio" che viva di queste differenze? Ed è concepibile che tali differenze possano produrre un *foedus* tra gli uomini? Che possano determinare tra gli uomini una lealtà, una *fidelitas* che non sia semplice vassallaggio dell'uno nei confronti dell'altro?

È praticamente impossibile, come si può ben comprendere, rispondere in maniera diretta a questo tipo di domande. Possiamo solo concludere osservando che l'unica cosa che è certa è che l'ipotesi di un *foedus* di questo genere, a cui si potrebbe giungere a partire dalla problematizzazione dello scritto di Kojève (oltre che naturalmente da una rilettura e da una opportuna riattualizzazione dell'idea dei "grandi spazi" di Carl Schmitt) – un'ipotesi come questa, tutta da vedere, tutta da elaborare, ma molto chiara nelle sue linee programmatiche fondamentali, costituisce l'esatto opposto rispetto a quella di uno "Stato mondiale" alla Jünger, come pure di una kantiana *civitas maxima* "costituzionalizzata", sottoposta ad una illusoria regola costituzionale universale, magari garantita e sorvegliata, come alcuni vorrebbero, da un sistema giurisdizionale planetario di potentissimi "giudici-Hercules".

⁶ A. KOJÈVE, *Esquisse d'une doctrine de la politique française* (1945), trad. it. in: ID., *Il silenzio della tirannide*, Milano, 2004.

Il tema della ritualità politica nelle riflessioni di Werner Kaegi e Delio Cantimori a cavallo degli anni Venti e Trenta

Il tema della religione politica e l'analisi, ad esso correlata, del totalitarismo, di destra e di sinistra, sono argomenti attuali dei dibattiti nelle ricerche storiche e politologiche. Le ricostruzioni storiche riguardanti la cultura e la politica fascista da questa prospettiva, ad opera dello storico tedesco Georg Mosse¹ e di Emilio Gentile², e alcune interpretazioni come quelle di lungo periodo proposte da Michael Burleigh, che vede nella religione politica una chiave di interpretazione dei fenomeni politici di massa, da "Hitler ad Al Qaeda"³, sono solo alcuni degli esempi più famosi della fecondità di un approccio che non valuta il fascismo o il nazismo come meri "movimenti politici", ma come "religioni civili": proprio alla loro eccentricità e la loro novità rispetto ai meccanismi e alle forme razionali politiche questi dovrebbero gran parte del loro successo per la mobilitazione delle masse⁴. Certamente l'importante trattazione in ambito filosofico delle "religioni politiche" in Eric Voegelin⁵ è uno dei canoni filosofici primari su cui si basano le successive interpretazioni.

Secondo l'ipotesi di questo breve saggio Voegelin non è l'unico e il primo a individuare i tratti del totalitarismo come religione politica. Esiste, invece, un altro filone di interpretazione, non filosofico, ma prettamente storiografico, precedente a Voegelin, e che, in contemporanea con il fascismo, e cioè alla fine degli anni Venti, sviluppa i temi della religione politica nella politica contemporanea. Questo approccio, elaborato in Italia da Delio Cantimori e in Svizzera da Werner Kaegi, è caratterizzato da una prospettiva "realista" riguardo ai regimi fascista e nazionalsocialista. Werner Kaegi – del quale, peraltro manca una completa biografia – è un autore quasi sconosciuto al pubblico italiano, eccetto che per le "Meditazioni

* Università di Bari.

¹ G. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1975.

² E. GENTILE, *Il culto del Littorio*, Roma, Laterza, 1990, p. 184. Vedi anche ID.: *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma, 2001 e anche B. Henningsen. (a cura di). *Politik, Religion und Gemeinschaft: die Kulturelle Konstruktion von Sinn, Nomos*, Baden-Baden, 2005; C.-E. Bärsch, (a cura di). *"Wer religion erkennt, erkennt Politik nicht": Perspektiven der Religionspolitikologie*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2005; M. BURLEIGH, *In nome di Dio. Religione politica e totalitarismo da Hitler a Al Qaeda*, Rizzoli, Milano, 2006.

³ M. BURLEIGH, *In nome di Dio. Religione politica e totalitarismo da Hitler ad Al Qaeda*, Rizzoli, Milano, 2006.

⁴ C. GALLI, *Contingenza e necessità*, Laterza, Roma, 2009.

⁵ VOEGELIN E., *Die Politische Religionen*, Bermann-Fischer, Wien, 1938. Trad. it. *Le religioni politiche*, in: *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano, 1993.

storiche" tradotte dallo stesso Cantimori per Laterza nel 1960⁶. La sua grande opera biografica su Burckhardt di sette volumi non è stata ancora tradotta. Ancor meno si conoscono i suoi articoli sul fascismo editi in "Basler Nachrichten" tra il 1927 e il 1929; anzi, essi non sono mai stati commentati nemmeno dagli studiosi svizzeri. Gli articoli di Cantimori sul nazionalismo dei giovani conservatori della repubblica di Weimar e sul nazionalsocialismo, invece, sono stati editi da Luisa Mangoni in un volume del 1991⁷.

Si deve sottolineare che questa lettura è di impostazione non filosofica, ma storica: Kaegi e Cantimori, storici dell'eresia, guardano ai fenomeni politici contemporanei usando gli strumenti e la "prospettiva" di storici della chiesa e dei movimenti ereticali. Kaegi scrive sul fascismo; Cantimori sul nazionalsocialismo. Il fine di questo breve intervento è mostrare come essi elaborino, a partire dalla loro visuale storiografica, una riflessione, che diventerà rilevante solo molto tempo dopo, sul fascismo e sul nazionalsocialismo come "religione politica". Nella loro visione questi regimi contemporanei scardinano le categorie e i meccanismi attraverso cui la politica del Novecento veniva pensata ed esercitata. Le differenze fra i due storici, che diverranno amici solo dopo che Kaegi scrive i suoi articoli sul fascismo⁸, verranno sicuramente messe in luce; tuttavia interessa in questa sede sottolineare come entrambi, a prescindere dalle loro opposte concezioni politiche, elaborino una visione estremamente simile della politica contemporanea.

1. *Kaegi e Cantimori: un liberale svizzero e un fascista italiano*

Werner Kaegi, nato nel 1901, è negli anni Venti uno storico promettente e un buon conoscitore dell'Italia: frequenta a Firenze le lezioni di Salvemini nel 1920, in quell'occasione impara ad "apprezzare gli stratagemmi del mestiere di storico"⁹. Viene introdotto nella società italiana instabile, in una situazione politica e sociale in cui "qualcosa di vecchio era finito e il nuovo non esisteva ancora"¹⁰. Conosce Federico Chabod, Ernest Sestan, e solo successivamente, a partire dal 1935, inizia il suo profondo e duraturo rapporto di lavoro e di amicizia con Delio Cantimori, qualche anno dopo la recensione della tesi di questi su "Urico Von Hutten e i rapporti tra Rinascimento e Riforma"¹¹. Studia storia dell'arte ed economia nazionale a Lipsia e si laurea con una tesi su Erasmo e Hutten (Erasmus und Hutten. Ihr Freundschaft und ihr Streit). Nel corso della prosecuzione dei suoi studi in storia a Basilea traduce l'opera di Huizinga su Erasmo, conquistando una straordinaria attenzione e l'amicizia del famoso storico olandese¹². A Basilea Kaegi conosce e frequenta le lezioni degli storici Emil Dürr e Ernst Walser: gli studi di Kaegi verranno profondamente determinati da entrambi gli studiosi. Infatti, alla morte di Walser,

⁶ WERNER KAEGLI, *Meditazioni storiche*, Laterza, Bari, 1960.

⁷ CANTIMORI D., *Politica e storia contemporanea*, Einaudi, Torino, 1991.

⁸ La loro amicizia inizia a metà del 1935. Vedi la corrispondenza in Archivio della Scuola Normale di Pisa.

⁹ W. KAEGLI, *Das Werk Aby Warburgs mit einem unveröffentlichten Brief Jacob Burckhardts*, in: "Neue schweizerische Rundschau" I, 1933/34, p. 283.

¹⁰ *Ricordo di Delio Cantimori*, in: "Rivista storica italiana", LXXIX, IV, 1967, pp. 883-901, qui p. 884.

¹¹ In *Historische Zeitschrift*, CXLVI, 1932, p. 400.

¹² HUIZINGA, J., *Erasmus*, Schwabe, Basel, 1928. A Huizinga, rinchiuso in un campo di concentramento nel 1942 e morto un anno dopo, Kaegi dedicherà il secondo volume di "Historische Meditationen", (Fretz und Wasmuth, Zürich, 1946) e diversi saggi contenuti nello stesso volume.

Kaegi raccoglierà alcuni dei suoi scritti sul Rinascimento nel volume "Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance" (1932) e approfondirà i temi della ricerca storicistica di Walser, e cioè la rivoluzione francese, nel libro "Michelet und Deutschland" del 1933. Colui che più incide sulla carriera e sulla formazione di Kaegi è Emil Dürr, di cui Kaegi porterà a termine, dopo la sua morte, l'imponente biografia su Burckhardt¹³.

Nel 1927 inizia la sua collaborazione con Albert Oeri, direttore di "Basler Nachrichten", come corrispondente dall'Italia. Oeri, un liberale conservatore, individua nel giovane storico Werner Kaegi, che era allora in visita in Italia, uno studioso informato, esperto della situazione politica e della cultura italiana capace di valutare con sensibilità gli inquietanti avvenimenti politici del momento¹⁴. Nel 1927, quando su preghiera di Oeri inizia la sua collaborazione con "Basler Nachrichten", Kaegi è ancora un giovane storico in visita in Italia. Ha studiato i movimenti ereticali e sta preparandosi ad affrontare temi nuovi di lavoro e di considerare "la vita della terza nazione, la cui lingua è rappresentata nello stato unitario svizzero, e cioè la Francia"¹⁵. Kaegi scrive per "Basler Nachrichten" undici articoli, alcuni dei quali abbastanza lunghi, fino a giugno del 1929. Non decide di commentare direttamente i fatti italiani, che siano di politica o di economia, ma piuttosto di osservarli attraverso i giudizi e le interpretazioni di altri italiani, fascisti o non fascisti. È così che Kaegi scrive articoli che sono a metà fra delle recensioni lunghe e dei saggi politici. Gli autori che Kaegi commenta sono quasi sempre uomini di cultura e insieme di politica: per esempio Camillo Pellizzi, Giuseppe Bottai, Luigi Sturzo. Non mancano però articoli su Mussolini e sul movimento del fascismo, studiato in alcuni suoi aspetti specifici: il suo richiamo a rituali sacrali, il suo potere di mobilitare la gioventù attraverso l'organizzazione della vita privata e del tempo libero, la sua poliedricità politica e ambiguità, ragione della sua capacità di entusiasmare sia i settori conservatori e industriali, sia i ceti operai e più umili. Il suo quesito principale riguardo al fascismo, alla fine degli anni Venti, è spiegare la ragione del suo successo, e cioè la capacità di mobilitazione di massa di un regime la cui politica economica era favorevole, secondo lo storico svizzero, ai settori conservatori. Kaegi, inoltre, tenta di capire perché, per esempio, un certo tipo di propaganda, come quella fascista dell'impero, che sembra "ridicola" agli Svizzeri e agli Europei, emozioni i gregari di Mussolini e il popolo italiano. Per questo scopo imposta la sua analisi da un punto di vista diverso da quello sia dei sostenitori italiani del fascismo, sia degli scettici conservatori svizzeri, tentando di capire dall'interno il fenomeno della mobilitazione politica del regime.

Delio Cantimori, lo storico italiano conosciuto per i suoi "Eretici italiani del Cinquecento", alla fine degli anni Venti sta finendo il suo periodo di apprendimento della professione di storico presso la Scuola Normale di Pisa. È un allievo

¹³ All'imponente biografia di Jacob Burckhardt, fu iniziata nel 1947, Kaegi si dedicò lungo tutto l'arco della sua vita - Kaegi morì nel 1979. I sei volumi, usciti durante la vita dello storico svizzero furono completati da un ulteriore volume, redatto da allievi di Kaegi.

¹⁴ Nel Tagesbericht del 30 Aprile 1927 in Basler Nachrichten Oeri accenna all'inizio della collaborazione di Kaegi con Basler Nachrichten, collaborazione che inizierà con il numero successivo della rivista, e cioè col l'articolo di Kaegi "Zur Entwicklung Mussolinis" del 1 Maggio 1927. In una lettera indirizzata a Kaegi a Gennaio 1928 Oeri dichiara di sperare di usufruire della sua "preziosa collaborazione" (citato in Teuteberg, Versuch ..., p. 25). Su questi articoli di Kaegi mi permetto di rinviare al volume P. CHIANTERA-STUTTE, *Il fascismo: una nuova fede Corrispondenze di Werner Kaegi in Basler Nachrichten*, CET, Firenze, 2010.

¹⁵ TEUTEBERG R., WERNER KAEGLI, *Versuch einer Biographie*, in: Kaegi, *Historische Meditationen*, Schwabe, Basel, 1994, p. 16.

particolarmente stimato da Giovanni Gentile, la cui famiglia frequenta¹⁶. Cantimori è attualista, ammira Gentile come filosofo e come organizzatore della cultura fascista e “crede” al fascismo, come a una rivoluzione politica ed etica. I suoi scritti della fine degli anni Venti e il suo epistolario – in particolare nello scambio con l’antifascista Aldo Capitini¹⁷ – dimostrano il suo appoggio come cittadino e intellettuale al regime. Gli anni Trenta vedono il giovane Cantimori impegnato in particolare nell’analisi dal mondo culturale e politico tedesco. I viaggi in Germania e in Svizzera e la sua attività di assistente presso l’Istituto italiano di studi germanici a Roma a partire dal 1934 e fino al 1936, gli permettono di approfondire il suo interesse. L’istituto, fondato nel 1932, inaugurato da Mussolini e presieduto da Giovanni Gentile, era, infatti un centro importante per la diffusione della cultura tedesca in Italia ed era diretto dal germanista Giuseppe Gabetti, che ebbe un ruolo essenziale nell’elaborazione del trattato di cultura Roma-Berlino del 1938¹⁸.

Cantimori è uno dei pochi italiani che osserva in prima persona gli avvenimenti politici in Germania: non solo studia e intrattiene relazioni con alcuni storici e giuristi tedeschi – Köhler, Volker, ma anche Carl Schmitt – ma è da tempo esperto della letteratura e della politica mitteleuropee. I suoi scritti a tal proposito “rappresentano un documento unico per penetrazione e informazione”, rileva a ragione Eugenio Garin¹⁹. In questa prospettiva, inoltre, è possibile inquadrare il progetto editoriale mai completato di Cantimori sul nazionalsocialismo²⁰. A Cantimori, infatti, fu commissionato nel 1939 un libro sul nazionalsocialismo da Giocchino Volpe, che era direttore della collana *Documenti di storia e pensiero politico* pubblicata dall’ISPI (Istituto per gli studi di politica internazionale) di Milano. Il libro, di cui sono conservati solo parzialmente alcuni manoscritti, ricostruiti e commentati con cura da Simoncelli, non fu mai edito.

La ragione dell’interesse del giovane storico italiano per la vita culturale della Germania giovane è rinvenibile in un testo che scrive nel 1934 come recensore all’opera di Ernesto Codignola “Il rinnovamento spirituale dei giovani”. Egli dichiara di voler mirare, nelle sue analisi della politica contemporanea, a confutare “chi combatte con armi razionali ed intellettuali, con le armi della cultura, contro tutto ciò che si presenta come estraneo alla cultura [e che] è portato a considerare come non valevole (culturalmente, ed è giusto) e quindi come poco considerabile (politicamente, ed è falso) tutto ciò che è rozzo o ingenuo culturalmente”. Non bisogna considerare la storia e la politica solo come creazioni della razionalità umana, secondo Cantimori: non considerare il fattore dell’irrazionalità nella storia e nella politica, in quanto non degno di far parte della cultura, è un grande errore degli uomini di cultura, liberali o fascisti che siano. Le opere che vengono disdegnate dai filosofi e dagli storici sono politicamente “efficaci”, sono diffuse e lette dai giovani e dalle masse e “fanno” la politica. “Ed allora pensiamo – chiosa Cantimori – che qualcosa ci debba pur essere sotto quelle valanghe di parole e insolenze [...] Qualcosa di non ben definito, né definibile, che sotto le apparenze rozze ed ingenuie si fa strada sempre più, ed incalza: il filosofo forse lo ridurrebbe all’irrazionalità, il

¹⁶ Mi permetto di rinviare a CHIANTERA-STUTTE P. (2005) *Res nostra agitur. Il pensiero di Delio cantimori*, Palomar, Bari e ID., *Delio Cantimori*, Carocci, Roma, 2011.

¹⁷ CHIANTERA-STUTTE P. (2005), *Res nostra agitur*.

¹⁸ D’ELIA N. (2007), *Delio Cantimori e la cultura politica tedesca, (1927-1940)*, Viella, Roma.

¹⁹ GARIN E. (1987), *Intellettuai italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, Roma, p. 201

²⁰ SIMONCELLI P. (2008), *Cantimori e il libro mai edito. Il movimento nazionalsocialista dal 1919 al 1933*, Le Lettere, Firenze.

politico lo chiamerebbe reazione, in verità non si sa bene che cosa sia. Ma pericoloso è certo, per la sottigliezza con la quale sa sempre porre i suoi avversari in istato d'accusa, come tiepidi, incerti, "bestie intellettuali", di fronte alla sua teocratica sicurezza di fede". E conclude lapidariamente in contrasto con Codignola: "Non basta aver mostrato la vanità dell'argomento dell'avversario perché l'avversario non esista più. Specialmente quando questo avversario offre argomenti facili e lusingatori alla pigrizia delle masse ed ai timori dei singoli"²¹.

Insomma, a partire da un approccio diverso da quello di Codignola, recensito nel testo citato, Cantimori mira a mostrare come e perché si svolgano eventi che gli intellettuali non riescono a inquadrare, processi di cui la razionalità non riesce a rendere conto. La considerazione di una parte non razionale, di istinti che hanno un grande peso nella politica avvicina il grande storico degli eretici a Carl Schmitt, il quale negli stessi anni scardina la concezione positivista del diritto. Lo allontana il suo proposito "illuminista", quello di capire come maturi una "nuova epoca di guerre di religione ... [in cui] si combatte la lotta di una grande tradizione contro l'esplosione di sentimenti pericolosissimi quando siano diffusi tra le folle"²², e di osservare come nasce e perché ha successo un movimento di massa come il nazionalsocialismo, individuando il ruolo della cultura allo sviluppo di tale movimento o le sue armi di difesa contro di esso.

2. *Gli articoli di Kaegi; gli articoli di Cantimori*

"La forza interna che rivela la superiorità del fascismo su tutti gli avversari non è né l'olio di ricino, né il "santo manganello", ma la sua idea, il suo romanticismo e, cioè, come si direbbe ora, il risveglio di un mito"²³: su questa idea si fonda l'analisi kaegiana del fascismo nel 1927. Il mito è quella costellazione di idee non ben definita che è divulgata da personalità politiche e intellettuali fasciste come ad esempio Camillo Pellizzi, a cui Kaegi fa direttamente riferimento nei suoi articoli. Pellizzi, un intellettuale fascista legato al revisionismo di Bottai, avrebbe visto nella "rivoluzione fascista" il tentativo - "mancato" come scriverà nel dopoguerra²⁴ - di trasformare la storia politica europea, edificando un regime che, pur ereditando dal socialismo i metodi e l'energia del sindacalismo, superasse il materialismo borghese e democratico e istituisse una società ordinata gerarchicamente e spiritualmente elevata²⁵. In questa prospettiva uno degli obiettivi di Pellizzi era l'educazione dell'élite e la formazione di un'aristocrazia intellettuale e tecnica che avrebbe "depurato" il fascismo dalle sue tendenze demagogiche e lo avrebbe dotato di un impulso etico e spirituale superiore, in grado di permettere la sua affermazione come un nuovo movimento insieme politico, etico e spirituale. Per il cattolico Camillo Pellizzi, che condivideva il tema della necessità della formazione

²¹ CANTIMORI D. (1991), *Politica e storia contemporanea*, Einaudi, Torino, 1991, p. 195.

²² ID., p. 208

²³ WERNER KAEGI, *Il fascismo romantico*, in: "Basler Nachrichten" 1 maggio 1927, ora in CHIANTERA-STUTTE, *Il fascismo: una nuova fede*, cit., p. 58.

²⁴ Camillo Pellizzi *Una rivoluzione mancata*, Longanesi, 1949. Cfr. M. Salvati, Introduzione, in: Pellizzi C., *Una rivoluzione mancata*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 7-43.

²⁵ Vedi BRESCHI D., G. LONGO, *Camillo Pellizzi. La ricerca delle élites tra politica e sociologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.

dell'élite fascista con Giuseppe Bottai, il fascismo e l'idealismo erano movimenti e correnti nuovi, perché erano vivificati dalla fede. Il fascismo era secondo Pellizzi "forza cattolica"²⁶ e l'idealismo aveva insegnato "la realtà della fede e la irrealtà della cd. Natura". "Questa mentalità filosofica – scriveva Pellizzi – ci aiuta a saldare il nostro romanticismo alla nostra classicità e ci chiarisce in che modo e a qual punto il fascismo si riconnetta a una Fede, a una religione positiva"²⁷. Il libro "Problemi e realtà del fascismo" (1924), che Kaegi recensisce ampiamente nel 1927²⁸, avrebbe dovuto dare avvio a un'opera di educazione dell'aristocrazia e fornire i capisaldi ideologici della fede fascista, caratterizzata da elementi classici e romantici insieme²⁹. Analizzando l'idea mitica di Pellizzi, Kaegi scorge l'impostazione profondamente elitaria del pensiero di alcuni intellettuali fascisti. Infatti, come lo storico svizzero sottolinea, Pellizzi individua nell'aristocrazia fascista il "centro motore" che guida il "nucleo di forze storico-politiche in cui la personalità è più marcata"³⁰, e che si oppone alla moltitudine per realizzare un "società dinamica progressiva aperta".³¹ La complessa visione di Pellizzi della contrapposizione fra società metessiche-fasciste – e cioè vitali perché gerarchiche e mobilitate grazie alla forza di un capo, ispirato a un mito forte – e società mimetiche – e cioè conservatrici e prive di forza ed energia storica – si poggia saldamente e chiaramente su principi elitisti e sulla dottrina paretiana, come osserva Kaegi. La divisione fra masse e capi è, allora, la chiave di volta della struttura politica fascista che si rigenera continuamente con il "mito", incarnato nel capo e nell'aristocrazia. Il mito è pertanto una mera forza di propulsione, indipendentemente dal suo attuale contenuto: ciò che conta è che questo principio vivifichi il corpo politico dall'alto, e cioè dalle élites, per mobilitare le masse. È questa una delle conquiste più lucide della visione di Kaegi: la struttura profondamente gerarchica del fascismo, il suo funzionamento basato sulla divisione fra le élites e il popolo. Il mito, allora, è un'efficace propaganda politica proprio perché rinforza questo divario: è utile per mobilitare gli "umili gregari" e per unire le élites fasciste in una "fede". Nessun programma, nessuna definizione e nessun "contenuto" possono spiegare la forza del fascismo, perché il fascismo non è contenuto, né programma, né un partito, nel senso classico politico del termine. Esso è una "fede": "La fede romantica comune può essere colta solo molto vagamente attraverso le definizioni: nuova Italia, santa violenza, disciplina e gerarchia. Questi non indicano dei contenuti, ma delle formule spirituali. Funzionano in primo luogo come la propaganda: le formule si trasmettono più facilmente dei contenuti. Inoltre, il duce ha così il pieno arbitrio sulla possibilità di determinare di nuovo, sempre, e di giorno in giorno, i contenuti delle formule che esprime. Pronuncia delle parole e e tiene celati i concetti a cui esse dovrebbero corrispondere, senza spiegarli"³². È probabilmente anche la lettura del libro di Sturzo del 1926 sul fascismo, che Kaegi recensisce successivamente su "Basler Nachrichten", ad aver orientato tali riflessioni.³³

²⁶ PELLIZZI, *Problemi e realtà del fascismo*, Vallecchi, Firenze, 1926, p. 173.

²⁷ *Ibidem*, p. 181.

²⁸ W. KAEGI, *Il fascismo romantico...*, in CHIANTERA-STUTTE, *Il fascismo...*, pp. 57 ss.

²⁹ Il volume, nato da colloqui di Pellizzi con Ernesto Codignola, non ebbe il successo che Pellizzi si aspettava, soprattutto per il suo linguaggio ostico (cfr. Breschi, Longo, *Camillo ...* pp. 50 ss.).

³⁰ PELLIZZI, *Problemi e realtà*, p. 12.

³¹ *Ibidem*, p. 22.

³² W. KAEGI, *Il fascismo romantico*, cit., p. 58.

³³ W. KAEGI, *Don Sturzo e il fascismo I*, in: *Basler Nachrichten* 14 aprile 1927 e *Don Sturzo e il fascismo II*, ivi 15-16, aprile 1927, ora in CHIANTERA-STUTTE, *Il fascismo...*, cit., pp. 79 ss.

Il fascismo in quanto “fede” non ha bisogno di contenuti, di definizioni logiche e stringenti: si rivolge alle passioni e non alla razionalità – questa è la sua forza. Esso così acquista un doppio vantaggio sugli altri movimenti e partiti politici: perché esercita una presa emotiva sulle masse, e non definisce dei programmi chiari su cui il capo politico potrebbe essere facilmente chiamato a rispondere. In tal modo il fascismo preserva anche la sua struttura gerarchica: mantenendo celati i programmi e i contenuti, da un lato, e mobilitando le masse attraverso formule vuote, dall’altro, preserva una differenza fra le élites e le masse che rafforza la disciplina. Kaegi sottolinea più volte la funzionalità dell’indeterminatezza degli slogan fascisti, che creano un linguaggio esoterico, introducendo delle riflessioni che solo successivamente riaffioreranno nelle pagine di De Felice³⁴. Il fascismo fa propria la ribellione del movimento giovanile e antiborghese: l’esaltazione della forza e il rifiuto della sicurezza borghese e dello “stato del benessere” e l’apologia dell’“aristocrazia della guerra” sono segnali di un conflitto generazionale, che divide la società italiana e che il fascismo sfrutta.³⁵ Così, il successo del regime è basato sulla coesistenza di due gruppi di sostenitori: i giovani entusiasti, gregari di Mussolini, e gli altri, più cauti, opportunisti che accettano di prendere parte alle “celebrazioni” del fascismo e così consolidano il regime. Per timore o per entusiasmo, il fascismo vince e “la disciplina tiene”.³⁶ Da questa complicità vengono esclusi gli oppositori politici, e, in modo particolare, gli intellettuali: essi “si sottraggono all’incantamento dei sentimenti del regime dominante attraverso uno scetticismo innato e una formazione francese. Essi restano mazziniani e repubblicani secondo l’antico stile e tengono fede alla democrazia”³⁷. Una figura esemplare a proposito è Gaetano Salvemini, il cui insegnamento Kaegi aveva seguito nel 1920 e la cui opposizione e la cui persecuzione ad opera del fascismo vengono raccontate con tristezza. Gli intellettuali – afferma Kaegi – non fanno parte di questa alleanza su cui si basa il consenso, perché sono critici, riescono ad accorgersi dei meccanismi e dei rituali attraverso cui Mussolini fa della politica una questione “sacra” e riescono a capire l’indeterminatezza delle frasi e dei programmi di Mussolini. Possono “ricordare”, usare la memoria storica, e capire così che gli slogan di Mussolini sono citazioni da altri.³⁸ Tuttavia, nemmeno gli intellettuali e gli oppositori possono negare l’abilità di Mussolini, “un agente di borsa insuperabile nel vendere i valori spirituali”, il quale fa presa sulle folle, sull’“ignoranza” dei suoi gregari. Agli intellettuali i fascisti rispondono con il loro anti-intellettualismo: la contrapposizione fra “una generazione di uomini pratici vicini alla realtà e decisi nelle azioni” viene proclamata perfino dal maggior esponente culturale fascista, Giovanni Gentile, il quale, così, sostiene le tesi di coloro che dimenticano “troppo facilmente quante funzioni vitali e tuttavia molto differenziate vengano gestite dai disprezzati intellettuali, e quanti valori imperituri siano stati da essi creati”³⁹.

³⁴ R. DE FELICE, *Mussolini*, 8 voll., 1966-1997, Einaudi, Torino.

³⁵ Una lettura molto simile, anche se non contiene né l’ironia, né il distacco di Kaegi, anche perché origina da una prospettiva più vicina al fascismo, è quella di Delio Cantimori. Cfr. Cantimori, *Politica e storia contemporanea*, Torino, Einaudi, 1991.

³⁶ W. KAEGI, *Il fascismo romantico*, cit., p. 59.

³⁷ ID., p. 65.

³⁸ Lo stesso Kaegi sembra annoverarsi tra coloro che capiscono il valore propagandistico delle citazioni mussoliniane: Mussolini dice: “Se avanzo seguitemi; se indietreggio uccidetemi; se muoio, vendicatemi”. Non tutti hanno fatto, come un redattore di ‘Basler Nachrichten’, tante letture, da notare che le grandi parole erano una citazione – una reminiscenza letteraria del romanticismo storico.” (ID.)

³⁹ W. KAEGI, *Civiltà fascista*, in: Basler Nachrichten 11 maggio 1929. CHIANTERA-STUTTE, *Il fascismo...*, p. 115.

Gli articoli di Cantimori sul nazionalsocialismo sono successivi – nella prima metà degli anni Trenta. Cantimori, come Kaegi, studia come si forma e ha successo un movimento “inedito” nel panorama politico: il nazionalsocialismo. Confronta, a tal scopo, il nazionalsocialismo hitleriano con i movimenti neo-conservatori, che vengono per la prima volta distinti nell’analisi storiografica e politologica. Insomma, con precisione Cantimori avverte il lettore che il nazionalsocialismo di Hitler non corrisponde ai movimenti della “Germania giovane” – e cioè ai neoconservatori e nazionalisti della Repubblica di Weimar. Come caratterizzare, allora, generalmente il pensiero dei neoconservatori e la mentalità tedesca? Il platonismo è la chiave d’interpretazione che Cantimori usa a tal proposito per comprendere il pensiero dei neoconservatori. Il platonismo in letteratura, rappresentato nelle opere di Ernst Jünger e Moeller van der Bruck, procede per intuizioni, immagini, analogie, interpretando la realtà a partire da modelli ideali, da forme (*Gestalt*) e figure mitiche. Esso corrisponde all’“utopismo politico” proprio del socialismo alla tedesca. Questo afferma un ideale politico come assoluto, indipendentemente dalle condizioni storiche e dalla loro realizzazione nelle istituzioni esistenti. Il platonismo e l’utopismo sono insieme il frutto del disordine e del rifiuto delle categorie razionali, della mancanza di separazione fra politica e cultura e conseguentemente dell’idealizzazione del capo politico come filosofo guerriero e del filosofo come attivista politico⁴⁰. In questi scritti Cantimori adopera alcune formulazioni di Benedetto Croce, e in particolare la sua concezione del mito. Infatti, l’opera del mito orienta sia le ricerche di Cantimori sia, nello stesso periodo, quelle di Benedetto Croce. Questi nella *Logica* (Bari 1909) aveva rivalutata l’importanza del mito nella storia per la sua natura intermedia fra la religione e la prassi: attraverso la creazione di miti e il corrispondente passaggio di idee ed ideologie dalle classi dominanti alle masse, era possibile la trasformazione e la stabilizzazione politica. Il mito era pertanto un luogo di convergenza tra pratica e teoria, e, nello stesso tempo, l’unico modo per trasformare un’ideologia in un credo politico che avrebbe coinvolto le masse. Anche per Cantimori, in questa chiave, il mito ha una grande rilevanza nella storia. Esso è, però, nell’accezione del giovane Cantimori opera «degli animatori, dei maestri» dei filosofi, ma anche dei «fondatori di religioni e degli apostoli». In questa chiave, e cioè mirando ad analizzare miti, «schemi e tipi naturalistici», e col fine di «ammaestrali» in modo che, una volta ricostruiti i loro significati grazie ai metodi della storia della cultura, «non possano più fare il male che avevano già fatto e grande», Cantimori inizia lo studio dei movimenti culturali della Germania giovane⁴¹.

La realtà politica, allora, di fronte a cui ogni teoria, ma anche forse ogni forma di pensiero razionale, deve ammettere la propria insufficienza è che la mobilitazione della masse avviene per opera di politici in grado di conferire un significato religioso alla propria opera e di istituire una vera e propria chiesa politica. Uno di questi politici è sicuramente Hilter, ma anche i fratelli Strasser, e cioè il settore del nazionalbolscevismo e, inoltre, il “socialismo alla tedesca”. Questi ultimi movimenti sono riusciti a costruire una “nuova religione germanica”, quella del “Blut und Boden”, che pone al suo centro l’uomo “di carne e sangue”, condizionato non solo dalla sua razza, ma anche dal suo territorio, dal clima e dal paese. Il socialismo così inteso non considera gli individui, ma i popoli, il

⁴⁰ CANTIMORI D. (1991), *Politica e storia contemporanea*, Einaudi, Torino, pp. 344 ss.

⁴¹ Ivi, pp. 8-11.

Volk, interpretato come il prodotto di fattori razziali e geopolitici di sviluppo⁴². Politicamente il successo di questi movimenti presso le masse è decretato dalla loro indeterminatezza e ambiguità: essi non propongono programmi, ma fanno appello al lato emotivo ed emozionale del pubblico, sfruttando la mentalità teologica diffusa nella cultura politica della Germania⁴³. Inoltre essi uniscono quello che sembra opposto, il motivo patriottico nazionale e il ribellismo rivoluzionario, il socialismo nazionale e il radicalismo – come era già successo nella rivolta di contadini disperati durante la Riforma luterana. Il socialismo così interpretato ha ben poco del movimento riformatore o comunista: esso ha carattere romantico e organico, s'ispira a Rousseau ed è religioso, perché "si rifà a un'entità mitica, e in nome di essa dissolve l'esigenza sociale ed economica concreta in un'aspirazione morale generica"⁴⁴. Il divario e il conflitto fra le tendenze socialistiche e ribellistiche, da un lato, e un movimento nazionalista e reazionario, permangono nel nazionalsocialismo fino al 1934, quando si risolvono nella vittoria del secondo con il *putsch* interno di Hitler contro l'ala nazionalbolsevicca di Strasser e contro le SA di Röhm. Hitler utilizza, fino a quanto diventano pericolosi per il suo potere, i movimenti romantici, utopistici e "politico-religiosi" del nazionalbolsevisimo e del "socialismo del cuore". In tal modo, usando altri movimenti e facendo opera efficace di propaganda, il nazismo diventa l'unico movimento politico realista, in grado di elaborare un programma molto generico e di attuarlo grazie all'impiego dei militari e di nuove istituzioni.

Durante il consolidarsi dell'ortodossia nazionalsocialista, e cioè alla fine degli anni Trenta, Cantimori nota così un'ulteriore involuzione del movimento di Hitler che radicalizza e tradisce i motivi originari del nazionalsocialismo⁴⁵: il nazismo sfocia in un regime la cui *Weltanschauung* è acritica e intollerante, fondata su valori irrazionali⁴⁶. La *Weltanschauung*, e cioè la forma tipicamente tedesca di "conoscenza sintetica" definita con precisione da Cantimori come "un'intuizione del mondo a carattere estetico-contemplativo e anti-intellettuale, soprattutto anticritico", si sostituisce al consueto programma politico, stravolgendo, con successo, le regole del lessico e di quello che oggi chiameremmo la comunicazione politica. È infatti, proprio l'indeterminatezza dell'ideologia del nazismo a costituire un vantaggio rispetto alle altre forze politiche, perché coinvolge un insieme di vari strati sociali. Con l'esaltazione generica della *Volksgemeinschaft* la politica ritorna ad essere concepita come nel periodo precedente alla codificazione del diritto romano (che considera centrale l'individuo) e la storia viene sostituita dalla tradizione, «intesa come comunione col popolo dei morti della propria razza». L'insorgere dell'irrazionalità, la perdita di controllo sulle passioni degli individui e la mobilitazione delle masse sono gli elementi principali della nuova politica del *Führer*, che riesce apparentemente a creare l'unità e l'ordine. Dalla concezione razzista, trasformata in ideale politico, sorge la nuova «etica» nazionalsocialista: attraverso la diffusione dell'ideale etico-razziale, «forma temporale di un eterno contenuto razziale spirituale, imperativo vitale, non legge meccanica»⁴⁷. In tal modo, il nazionalsocialismo allarga a tutta la nazione la concezione *bündisch*. Attraverso la diffusione di una

⁴² Ivi, p. 186.

⁴³ Ivi, pp. 142 ss. e p. 258.

⁴⁴ Ivi, pp. 255-256.

⁴⁵ Ivi, p. 191 (in nota).

⁴⁶ Ivi, pp. 452-488.

⁴⁷ Ivi, p. 470.

concezione teologale – in senso cantimoriano – e mistica dell'unità del popolo, esso riesce a unificare la nazione tedesca.

Il motto del nazismo è, afferma Cantimori, «*gegen den Intellekt das Herz*», e il suo protagonista principale è il popolo, inteso però non come un "fatto", ma come un ideale, un mito, il cui raggiungimento è rimandato al futuro. Infatti, la realizzazione dell'ideale e del mito "popolo" consiste nella «purificazione del popolo esistente di fatto»⁴⁸. È proprio in questa unità simbolica e non reale che si produce il consenso e l'unificazione della Germania nazista. La valutazione di Cantimori del nazismo evidenzia la suggestione e la forza della propaganda hitleriana, che riesce a mobilitare le masse e a farle sentire parti di una totalità. Il popolo diventa un «mito da realizzare» attraverso la costituzione e costruzione della sua unità etnica e razziale, che, a sua volta, diventa il presupposto indispensabile per iniziare il processo di purificazione collettiva.

In tal modo Cantimori riesce a individuare uno dei meccanismi fondamentali su cui si regge il potere di Hitler: la purificazione razziale permette al grande demiurgo politico di creare l'unità e di fondare la legittimità politica del nazismo attraverso la biologizzazione del popolo e la promessa di una palingenesi della razza. Nel frattempo lo storico italiano spiega con chiarezza e acume come venga evitata e reinterpretata la concezione di libertà, in modo da evitare il conflitto fra la razza, il *Führer*, lo Stato e il singolo: "In questo concetto della comunità non ha luogo il problema della libertà, perché in essa non v'è contrasto fra comunità e individuo, in quanto la comunità vive nell'individuo stesso, nel suo sangue [...] la purezza del sangue equivale a libertà, perché impedisce ogni sentirsi estraneo alla comunione popolare, quindi di sentir questa come imposizione"⁴⁹.

3. Conclusioni

La prospettiva da cui Kaegi e Cantimori giudicano gli eventi politici contemporanei è comune, e cioè è quella di studiosi dei fenomeni religiosi. Ciò è evidente nell'analisi di Kaegi, il giovane storico che aveva lavorato sugli "eretici", sull'ortodossia della chiesa, sulla sua saldezza e la sua chiusura di fronte alle critiche erasmiane⁵⁰. La sua analisi, infatti, differisce profondamente da quella successiva filosofica di Voegelin. Lo storico dell'eresia non usa categorie filosofiche, ma studia le analogie fra le epoche e i contesti diversi, fra, ad esempio, i ragazzi educati da Savonarola e i Balilla⁵¹, e, inoltre, contestualizza il fascismo all'interno della società italiana, rilevando le caratteristiche della società e della cultura che permettono il successo del movimento di Mussolini. Riguardo al fascismo Kaegi studia analiticamente i meccanismi di chiusura dell'istituzione di fede – chiesa o fascismo – di fronte agli eretici, la creazione dell'ortodossia e dei miti fondanti. Così svolge le sue riflessioni non a partire da categorie politiche o anche morali, come la difesa della democrazia o dei diritti dell'opposizione – di cui comunque denuncia con preoc-

⁴⁸ Ivi, p. 469.

⁴⁹ Ivi, p. 471.

⁵⁰ La tesi di Kaegi, discussa a Lipsia con Erich Brandenburg e Walter Goetz era su "Hutten e Erasmo. La loro amicizia, il loro conflitto" (*Hutten und Erasmus. Ihr Freundschaft, ihr Streit*).

⁵¹ W. KAEGLI, *Balilla*, in: *Basler Nachrichten*, 13-14 aprile 1929, ora in CHIANTERA-STUTTE, *Il fascismo...*, pp. 105 ss.

cupazione la scomparsa in Italia – ma a partire da una considerazione, fondata dal suo approccio storiografico, dei meccanismi, dei rituali e dei principi fascisti, non paragonabili con quelli dei suoi oppositori. Prendendo sul serio il fascismo, analizzando come origina e come si rappresenta, e, cioè la sua affermazione e il suo funzionamento in quanto “religione politica”, ne mette in luce tutta la diversità e la profonda novità. Per questo motivo, ad esempio, osserva che non ci si dovrebbe scandalizzare dell’intolleranza del fascismo nei confronti degli oppositori: non vi può essere tolleranza nel fascismo, perché la tolleranza, così come per la Chiesa cattolica ai tempi di Erasmo, rappresenta un pericolo per la “fede” fascista.

Kaegi contestualizza le sue affermazioni sul carattere religioso del regime fascista e rintraccia una linea di continuità fra il cattolicesimo e il culto del fascismo. Non solo sottolinea più volte le analogie fra il fascismo romantico che scomunica gli oppositori⁵² e la chiusura e intolleranza della chiesa cattolica, ma individua nei modelli di educazione e di indottrinamento cattolici, propri di alcuni movimenti ereticali (“i bambini del Savonarola”) e della controriforma delle organizzazioni “parallele” a quelle del fascismo, e che pertanto, sono difficili da “esportare” in paesi in cui manca una forte tradizione culturale cattolica⁵³. La valutazione di Kaegi è, insomma, dettata da una ricostruzione storica precisa, in cui solo un certo ambiente culturale e nazionale – quello dell’Italia tradizionalmente di cultura cattolica, ora lacerata dalla corruzione e dal disfattismo politico – può dare origine al fascismo. Il fascismo, insomma, non va valutato come una forza politica qualunque, conservatrice, liberale o socialista: il fascismo è una religione, una chiesa, si rivolge al cuore. Esso, come tutte le chiese, fonda la sua ortodossia sull’esclusione degli “eretici”: “Nei discorsi pubblici gli oppositori e gli esuli vengono definiti come eretici. Li si scomunica per legge. Troviamo così sempre nuove *analogie* col mondo spirituale *cattolico*: è questa, infatti, una delle due radici del romanticismo fascista”⁵⁴. Non serve allora scandalizzarsi o trascurare come mera “scena” la pomposità delle cerimonie fasciste, perché, come nelle chiese, le cerimonie, i rituali sono parte integrante nel processo di creazione del consenso. I giovani ne vengono affascinati e gli anziani o le persone più colte – “il professore Y” –, e cioè i più scettici, pur “pensando con amarezza a quando “dei ragazzotti diciassetenni li hanno costretti, revolver alla mano, a levarsi il cappello davanti alle loro bandierine triangolari”⁵⁵, omaggiano Mussolini pur di non incorrere in sanzioni.

È sorprendente notare come Delio Cantimori, che ancora non conosce Kaegi, negli stessi anni degli articoli di Basler Nachrichten svolga un’analisi analoga ma, per certi versi, diametrale, rispetto a quella di Kaegi. A partire da questa prospettiva Cantimori individua le ragioni storiche degli attuali mutamenti politici e sociali tedeschi nella spinta religiosa (*Streben*) e nella storia religiosa, e precisamente nel luteranesimo, che assoggetta la fede al potere politico. Il carattere parziale, perché “militante”, della concezione culturale dei due neoconservatori tedeschi, deriva dall’impronta del modello “teologico” nella cultura mitteleuropea, rilevata sia nel riferimento di Moeller alla tradizione luterana tedesca, per la quale «l’azione politica diventava religione, movimento sociale»⁵⁶, sia dalla presenza di

⁵² ID., *Il fascismo romantico*, cit.

⁵³ ID., *Balilla*, cit.

⁵⁴ ID., *Il fascismo romantico*, cit., p. 60.

⁵⁵ ID.

⁵⁶ CANTIMORI D. (1991), *Politica e storia contemporanea*, Einaudi, Torino, p. 235.

schemi e autori della tradizione cattolica nella concezione schmittiana. Lo storico di Russi osserva con inquietudine, a tal proposito, la «torbida partecipazione delle sette religiose alla politica» e, d'altro canto, la «presenza della *teologia* nella vita culturale tedesca» che non permette agli uomini di cultura il «superamento filosofico»⁵⁷ della politica e cioè un'elaborazione razionale e distaccata delle questioni del presente. La conciliazione del potere e dell'attività dello spirito – *Versöhnung von Macht und Geist* – conduce perfino al platonismo nell'educazione⁵⁸ e al conseguente stravolgimento del delicato equilibrio fra educatore e allievo, sui quali Cantimori, seguendo l'opera di Giovanni Gentile, aveva focalizzato il suo impegno intellettuale. In Germania, così, prende il via un fenomeno inquietante, quale quello della «trasformazione della stessa vita dello spirito in "arma di combattimento"». La spinta religiosa, lo *Streben*, diventa ossessione teologica e viene usata dal potere politico: «Quel che una volta si richiedeva solo ai membri militanti di sette, ordini, partiti, ora si richiede a tutti i cittadini di un grande stato». Il *furor theologicus* converte tutte le opere filosofiche, storiche, estetiche, in dottrine utili a scopi politici⁵⁹: tutte, da quelle divulgative a quelle erudite e accademiche – come osserva Cantimori nella sua recensione del 1937 alle edizioni delle opere di Lutero promosse durante il nazionalsocialismo. «Sono [queste] posizioni pratiche, contingenti, non posizioni storiografiche; questioni di atteggiamenti politici, non di conoscenza storica e critica»⁶⁰.

Come è possibile che la cultura sia diventata "arma di combattimento"? Le condizioni che decretano il successo della letteratura platonica, ribellista e combattentista, sono da ritrovarsi, per Cantimori, nella "germanicità", e cioè nella mentalità tedesca caratterizzata dallo *Streben*, nel "caotico farsi" e soprattutto nella presenza forte della "teologia". La forza della teologia protestante, che Cantimori aveva scoperto a Basilea nelle opere e lezioni del grande teologo antinazista Karl Barth, caratterizza il mondo culturale tedesco, spiegando l'intolleranza di alcune sue manifestazioni insieme con la profonda e sentita fede del popolo. Nel 1934, poco dopo il rogo dei libri decretato da Hitler il 10 maggio del 1933, Cantimori definisce la mentalità teologica come quella per cui "è naturalissimo bruciare libri, perseguire le idee [...] credere alla missione, alla Nazione trascendente"⁶¹. Confrontate con la durezza delle lotte teologiche, la teoria liberale e, insieme, la difesa razionale della cultura e della sua indipendenza, perdono perché deboli, anche se giuste: "È follia liberale voler porre una sfera della cultura come indipendente da quella politica [...] non si tratta di conciliare, si tratta di decidere quale momento debba essere decisivo"⁶² afferma Cantimori in riferimento al decisionismo di Schmitt.

La prospettiva di Cantimori, sia pur parzialmente mutata rispetto a quella del 1928⁶³ riflette la sua parziale condivisione dell'attivismo fascista e la sua fede nella rivoluzione delle nuove generazioni nazionaliste. Questo è evidente nel lessico

⁵⁷ ID., pp. 201-202.

⁵⁸ CANTIMORI D. (1991), *Politica e storia contemporanea*, Einaudi, Torino, pp. 344 ss

⁵⁹ CANTIMORI D. (1991), *Politica e storia contemporanea*, Einaudi, Torino, pp. 283-284.

⁶⁰ ID., p. 324.

⁶¹ ID., p. 202.

⁶² ID., p. 194.

⁶³ Sull'itinerario politico di Cantimori cfr. PERTICI, *Mazzinianesimo, fascismo, comunismo. L'itinerario politico di Delio Cantimori*, numero monografico di Storia della storiografia, Jaca Book, Milano, 1997; M. CILIBERTO, *Intelletuali e fascismo. Saggio su Delio Cantimori*, De Donato, Bari, 1977, mi permetto anche di rinviare al mio *Delio Cantimori*, Carocci, Roma, 2011.

usato per indicare il fenomeno della “fede” nel fascismo: laddove Kaegi parla di chiesa e di ortodossia, Cantimori usa i concetti di religione e religiosità. Il conservatore Kaegi, al contrario del suo collega italiano, guarda sempre con distacco – e ironia – il fascismo italiano e valuterà con preoccupazione il movimento di Hitler⁶⁴. Al di là, però, delle differenze politiche, e anzi, proprio in considerazione di esse e della mancanza di rapporto fra Cantimori e Kaegi, che diverranno corrispondenti solo dalla metà degli anni Trenta, emerge un’analogia nella considerazione da parte dei due storici dei movimenti politici contemporanei. Entrambi spiegano parte della politica contemporanea a partire da un salto categoriale: non si possono comprendere il fascismo e il nazionalsocialismo a partire dalle tradizionali categorie politiche: essi vanno studiati con i metodi impiegati dagli storici delle religioni – metodi che i due storici padroneggiano. Queste intuizioni costituiscono, malgrado il loro carattere embrionale, il contributo maggiore e più originale dell’approccio di Kaegi e di Cantimori allo studio dei movimenti politici del Novecento. Il loro tentativo di ricostruire l’humus culturale della politica contemporanea e di rintracciare nelle religioni e nel tipo di religiosità dei due paesi – Italia e Germania – le condizioni fondamentali per la nascita di movimenti antiliberali e antiparlamentari è sicuramente rimasto abbozzato e non costituisce una spiegazione storica esaustiva, ma indica comunque una via di ricerca innovativa che verrà percorsa successivamente da altri con altri metodi.

⁶⁴ Cfr. W. KAEGLI, *Meditazioni storiche...*

Salvatore Cingari*

Appunti per uno studio sulla storia dell'industrializzazione della cultura nell'ideologia italiana

La storia dell'industrializzazione culturale in Italia presenta alcune note caratteristiche rispetto agli altri grandi paesi dell'Occidente: essa si è infatti sviluppata quasi parallelamente alla formazione dello Stato unitario, senza che, perciò, tale stato – che si era peraltro formato proprio quando la forma statale-nazionale andava declinando a seguito di incessanti processi di internazionalizzazione – potesse in qualche modo governare il processo sulla base di una lunga esperienza acquisita e di una società da esso secolarmente strutturata. Ecco che dunque assistiamo a fenomeni come, ad esempio, la dipendenza dell'informazione dal capitale finanziario, triangolata con gli interessi della classe politica; oppure la scarsa diffusione della lettura del giornale quotidiano. Può essere inoltre registrata, soprattutto a partire dal secondo Novecento, una particolare permeabilità del paese ai prodotti industriali non autoctoni, in specie di matrice americana (con tutta l'ambivalenza della cultura dei consumi, da un lato liberatoria rispetto ai costumi tradizionali e anti-autoritaria rispetto a ciò che esula dall'ingiunzione del mercato, ma allo stesso tempo potenzialmente standardizzante-omologante); negli ultimi anni, con il declino degli spunti più sperimentalistici della neo-Tv, anche nelle reti pubbliche è dilagata la televisione-spazzatura in misura che gli osservatori stranieri giudicano in genere superiore a quella degli altri paesi europei. Per finire, l'Italia è da alcuni anni il laboratorio politico di una tendenza alla fusione fra elemento *spettacolare e potere politico ed economico* che, teorizzata da Guy Debord fra gli anni Sessanta e Ottanta del secolo passato¹, sembra oggi diffondersi nel mondo ponendo nuovi problemi alla democrazia².

In queste brevi pagine intendiamo dar solo l'idea di un possibile percorso nella storia delle idee e del pensiero politico italiani, al fine di ricostruire un filo di riflessione in presa diretta su tali fenomenologie.

Iniziamo da Giacomo Leopardi. È nota la sua polemica con i moderati toscani sulle sorti magnifiche e progressive e le sue ironie sulle "gazzette". È altrettanto

* Università per Stranieri di Perugia.

Mi è d'obbligo qui un ringraziamento ad Alessandro Simoncini, con cui ho spesso discusso i temi trattati in queste pagine.

¹ G. DEBORD, *La società dello spettacolo* (1967), Baldini e Castoldi, Milano, 2004; *Commentari alla società dello spettacolo* (1988, ivi, pp. 187-252).

² Cfr. Ad es. M. LAZAR, *Democrazia alla prova*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

noto tuttavia che Leopardi acquisì gradualmente un senso di accettazione della modernità stessa, unico orizzonte in cui poter ricostituire il valore dell'esistenza e della vita sociale³. In ciò egli condivideva, con le punte più alte del moderatismo toscano come Gino Capponi, la riflessione sull'essenza dei tempi, ma, a differenza della cultura sorta intorno al Vieuusseux e all'"Antologia", non riteneva di dover ripristinare il senso con il fondamento della tradizione religiosa, affrontando invece il nichilismo nell'ambito stesso della finitezza. Anche le riflessioni leopardiane sul carattere degli italiani risuonano di questi motivi e sono importanti per il nostro tema. Nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* (1824), l'autore si sofferma sul fatto che mentre la classe dirigente italiana condivide con quella degli altri paesi occidentali la cognizione della crisi delle illusioni e dunque dello sfondamento delle basi tradizionali del vincolo civile, essa sconta, rispetto a questi, l'assenza dell'opinione pubblica: spazio quanto mai fluido e ambiguo, soggetto a inquietanti fibrillazioni, ma unico antidoto alla disgregazione sociale, dato che in tale spazio si afferma il valore dell'"onore" e del "buon tuono", che è un po' quella virtù che Hanna Arendt enuclea nelle *poiesis* antiche. Perché essa manca in Italia? Essenzialmente per due ragioni, secondo Leopardi: una di tipo antropologico-culturale e una di tipo politico-istituzionale. Scrive Leopardi:

"Il clima che gl'inclina naturalmente a vivere gran parte del dì allo scoperto, e quindi a' passeggi e cose tali, la vivacità del carattere italiano che fa loro preferire i piaceri degli spettacoli e gli altri dilette de' sensi a quelli più particolarmente propri dello spirito, e che gli spinge all'assoluto divertimento scompagnato da ogni fatica dell'animo e alla negligenza e pigrizia; queste cose non sono che le menome e le più facili a vincere tra le ragioni che producono il sopraddetto effetto. Certo che il passeggio, gli spettacoli, e le Chiese sono le principali occasioni di società che hanno gli italiani, e in essi consiste, si può dir, tutta la loro società (...) perché gli italiani non amano la vita domestica, né gustano la conversazione o certo non l'hanno. Essi dunque passeggiano, vanno agli spettacoli e divertimenti, alla messa e alla predica, alle feste sacre e profane. Ecco tutta la vita e le occupazioni di tutte le classi non bisognose in Italia.

Conseguenza necessaria di questo è che gl'italiani non temono e non curano per conto alcuno di essere o parer diversi l'uno dall'altro, e ciascuno dal pubblico, in nessuna cosa e in nessun senso"⁴.

L'altra causa della mancanza di "opinione pubblica", in Italia, è la frammentazione politico-istituzionale:

"la nazione non avendo centro, non havvi veramente un pubblico italiano; lascio stare la mancanza di teatro nazionale, e quella della letteratura veramente nazionale moderna, la quale presso l'altre nazioni, massime in questi ultimi tempi è un grandissimo mezzo e fonte di conformità di opinioni, gusti, costumi, maniere, caratteri individuali, non solo dentro i limiti della nazione stessa, ma tra più nazioni eziandio rispettivamente (...) restringendoci alla sola mancanza di società, questa opera naturalmente che in Italia non havvi una maniera, un tuono italiano determinato. Quindi non havvi assolutamente buon tuono, o egli è cosa così vaga, larga e indefinita che

³ Sulla polemica fra Umberto Carpi e Sebastiano Timpanaro a proposito della "progressività" di Leopardi, vedi la recente ricostruzione di Gaspare Polizzi (*Il "metafisico" e il "filosofo di società": Leopardi e Gramsci dinanzi alla modernità*, testo dell'intervento al convegno fiorentino dell'Istituto Gramsci Toscano del 15-16-17 novembre 2007, *Gramsci e la questione dell'identità nazionale*, di prossima pubblicazione), che effettua altresì un'interessante ricognizione sui possibili parallelismi fra Gramsci e Leopardi in tema di modernità e di analisi della società italiana.

⁴ G. LEOPARDI, *discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* (1824), in F. FERRUCCI, *Nuovo discorso sugli italiani*, Mondadori, Milano, pp.103-104.

lascia quasi interamente in arbitrio di ciascuno il suo modo di procedere in ogni cosa. Ciascuna città italiana non solo, ma ciascuno italiano fa tuono e maniera da sé⁵.

Si potrà osservare una sorta di incoerenza nell'autore, che pare attribuire alla mancanza di società, insieme, un eccesso di conformismo e un eccesso di individualismo. Ma incoerenza non sussiste se si pensi che Leopardi individua una dinamica in cui non esiste uno spazio laico comune, da tutti riconosciuto, senza del quale l'individualismo diventa particolarismo. Tale particolarismo finisce poi nel conformismo nella misura in cui non c'è il rischio dell'azione individuale differenziante nello spazio comune della *società*, ma un dibattersi della propria particolarità nell'orizzonte protettivo ma omologante della *comunità* – comunità che per certi versi si riproduce nel carattere della *moda* in cui il soggetto si adegua all'oggetto in una dinamica nichilistica nella cui enucleazione Leopardi, nel *Dialogo sulla moda e sulla morte*⁶, scritto negli anni stessi delle pagine sugli italiani, anticipava l'enucleazione simmelliana della tragedia della cultura moderna⁷ –. Da un lato c'è l'uguaglianza che genera libertà individuale, dall'altro uniformità che produce particolarismo. Tale situazione è ovviamente stimolata dalla mancanza secolare di un centro politico-amministrativo strutturante.

Le riflessioni leopardiane sulla mancanza di tessuto civile in Italia ricordano quelle di Cattaneo. Lo studioso lombardo riteneva che attraverso un'intensa opera di infrastrutturazione del territorio italiano se ne dovesse ricomporre l'antica polverizzazione. Trattando inoltre il problema delle "interdizioni israelitiche", Cattaneo sottolinea come la segregazione sia socialmente disfunzionale. Scriveva infatti, quasi risuonando del pensiero del recanatese,

"grande eco ha sugli animi il godimento delle onoranze sociali. L'esempio dei pochi fortunati accende le aspettative dei molti. Chi ha riposto una volta le speranze della sua vita nelle dolcezze degli onori e nel gusto della lode pubblica, o almeno della pubblica approvazione, tende a purgarsi della scoria d'ogni pratica bassa e spregiata. Le più generose virtù sono facili a certi animi; ma in certi altri sono un faticoso omaggio teso all'amor della stima sociale"⁸.

Il liberista Cattaneo (ma in un'epoca in cui il cesarismo passava attraverso l'ingiunzione assolutistica degli stati e non per la loro destrutturazione) sosteneva, con Romagnosi, che *convivere* è più che *coesistere*: "chi avvicina gli uomini agli uomini e ne avvalora la reciproca dipendenza, *costringe l'individuo a condursi lodevolmente* per provocare colle buone e generose azioni l'assistenza e la cordialità altrui". In una lettera a Federico Bellazzi del 9/12/61, Cattaneo sosteneva che era necessario moltiplicare "le associazioni, sotto tutti i titoli e pretesti. L'uomo ascritto a una società è come un grano di sabbia incorporato in un cemento"⁹.

Il problema era sempre il paesaggio antropologico-sociale dell'Italia prevalentemente contadina, arroccata al castello e alla parrocchia, stagnante in una mentalità chiusa maturata nella stagione provincializzante della Controriforma, della rifeudalizzazione, della mancata unità statale con la successiva servitù politica. È allora che probabilmente si consolidano quei valori ostili al *nuovo* e all'*altro* che Da-

⁵ Ivi, p. 105.

⁶ Cfr. G. LEOPARDI, *Dialogo della moda e della morte* (1824, ma pubbl. nel 1827), in *Opere. Tomo I*, Ricciardi, 2006, Milano-Napoli, pp. 247-250.

⁷ LARS FR. H. SVENDSEN, *Filosofia della moda*, Guanda, Parma, 2004, pp. 131-132.

⁸ Cfr. C. CATTANEO, *Interdizioni israelitiche* (1837), Mondadori, Milano, 2002, pp. 142-143.

⁹ Cfr. C. CATTANEO, *Lettere scelte*, Mondadori, Milano, p. 213.

vid Bidussa ha collocato all'origine del razzismo italiano autoctono¹⁰. La tendenza dell'italiano ai valori dell'immagine e dell'esteriorità rispetto a quelli che contribuiscono maggiormente al "capitale sociale" è la conseguenza del particolarismo e del familismo che matura in questa lunga stagione. Questo è un tema che viene ad esempio affrontato, dopo l'unità, da Renato Fucini, in *Passaggio Memorabile* e in *Scampagnata*, due delle *Veglie di Neri*¹¹. Lo stato italiano accentrato era già nato, ma in un'epoca in cui era necessario includere nello spazio civile anche le masse che assediavano la scena pubblica; la mancata risoluzione istituzionale di tale esigenza condusse agli esiti carismatici e totalitari in certo modo prefigurati dal Thomas Mann critico di D'Annunzio nelle *Considerazioni di un impolitico*¹² prima e in *Mario e il mago* qualche anno dopo¹³. Con D'Annunzio e il futurismo l'Italia era stata il grande laboratorio politico dell'estetizzazione politica del Novecento¹⁴.

Non si può dire però che la situazione italiana, pur mostrando di covare sotto la cenere le antiche tendenze, non presentasse cospicue novità. Da un lato infatti si era strutturato, dai tempi di Leopardi e Cattaneo, un forte associazionismo politico liberale e democratico, dall'altro era emersa la doppia novità di un associazionismo, politico e sindacale, delle classi lavoratrici, contadine, operaie e impiegate, di matrice socialista e cattolico-popolare. Si assiste perciò al conflitto fra chi riteneva che tale esplodere di "parti" mettesse in discussione l'unità dello stato e il recente sorgere, con esso, dello spazio pubblico leopardiano e di chi, invece, sosteneva che soltanto con una sostanziale democratizzazione della vita politica e socio-economica poteva davvero dispiegarsi nel paese quello spazio. È in tale contesto che vanno calate le pagine di Antonio Gramsci a cui andiamo subito a fare riferimento.

Fra la primavera e l'estate di guerra del 1917 Gramsci – che a quel tempo dialogava volentieri con la cultura liberale e con il liberismo anti-protezionista – lamentava come la monopolizzazione della proprietà dei teatri producesse uno scadimento dell'offerta culturale, oltre che un innalzamento dei prezzi:

"Lo spirito animatore è lo stesso: è lo spirito dell'accumulatore di quattrini, cieco, sordo, insensibile a tutto ciò che non sia cespite di guadagno. Se domani sarà provato che è più conveniente adibire i teatri alla rivendita delle noccioline americane e dei rinfreschi ghiacciati, l'industria teatrale non esiterà un'istante a farsi rivenditrice di noccioline e di ghiacciate, pur mantenendo nella ditta l'aggettivo "teatrale".

Fa meraviglia una cosa soltanto: che l'autorità militare, così fiscale quando si tratta di requisire le scuole o il Teatro del popolo di corso Suardi, o il Teatro Regio, dove non vanno e non possono andare che compagnie che veramente vogliono offrire al pubblico spettacoli di teatro, utili per l'educazione estetica e che rappresentano il soddisfacimento di una necessità buona, risparmiino invece i teatri (...) che ormai hanno perduto la loro genuina caratteristica d'arte e servono allo sfruttamento delle velleità di divertimento volgare (...) Non sarebbe male che alla autocrazia del capitale monopolizzato si contrapponesse un'altra autocrazia (...) È doloroso dover ammettere che in una grande città debba essere ristabilito il buon costume da un provvedimento autoritario. Ma purtroppo è così. Le esagerazioni del monopolio non possono che essere frenate dai calmieri di Stato"¹⁵.

¹⁰ Cfr. D. BIDUSSA, *Il mito del bravo italiano*, Feltrinelli, Milano, 1997.

¹¹ Cfr. R. FUCINI, *Le Veglie di Neri* (1882), Newton Compton, Roma, 1993, pp. 71-75 e 78-96.

¹² Cfr. T. MANN, *Considerazioni di un impolitico* (1918), De Donato, Bari, 1977.

¹³ Cfr. T. MANN, *Cane e padrone/Disordine e dolore precoce/Mario e il mago*, Mondadori, Milano, 1990, pp. XI-XV e 141-196.

¹⁴ Cfr., su ciò, F. VANDER, *L'estetizzazione della politica: il fascismo come anti-Italia*, Dedalo, Bari, 2001.

¹⁵ Cfr. A. GRAMSCI, in: "Avanti", 28 aprile 1917 (in: *Letteratura e vita nazionale*, Editori riuniti, Roma, 1971, pp. 354-355).

Questo passo può essere utile nell'odierno dibattito gramscologico per testimoniare come il dirigente comunista, pur, come s'è detto, nutrito di classici del liberalismo e allora dialogante con il liberismo anti-protezionista, pur futuro teorico dell'egemonia come conquista della società civile e dei suoi valori, non disgiungeva da quest'ultima il ruolo centrale dell'elemento politico-statale¹⁶. Ma mette conto di notare inoltre come tale elemento non fosse per il teorico sardo la leva per un uguagliamento meramente materiale, che avesse come fine esclusivamente la dimensione economica. Questa dimensione, anzi, andava contenuta con la ragione politica, che da un lato riporta libertà nel mercato e dall'altro garantisce quella neutralità dello spazio civile in cui può effettuarsi l'elevamento spirituale delle masse, di contro all'interesse materiale del capitale monopolistico e da quel conservatorismo che, dietro la tutela dell'ideale, nascondeva la volontà di preservare il privilegio materiale. I meccanismi di riequilibrio economico-sociale si configurano cioè come la leva materiale per una reale differenziazione psicologica, nella dialettica individuale-universale già configurata da Hegel.

Continuava Gramsci:

“La preoccupazione ha una legittima ragione d'essere. A Torino c'è molta gente che frequenta i pubblici spettacoli. Constatiamo il fatto, senza tentare di darne una qualche spiegazione. Questa sempre maggior affluenza di pubblico agli spettacoli ha fatto fiorire in modo indecoroso i ritrovi di infimo ordine. La ditta Chiarella, che ha il monopolio dei teatri torinesi, contribuisce a questo abbassamento di livello del gusto generale. Si nota la tendenza, nel criterio degli affari della ditta, di sfruttare questa mania del varietà invece di indirizzarla a forme superiori di spettacoli (...) Gli affari in regime di monopoli, si deformano fatalmente, così come si sono deformati quelli della sua industria teatrale. Il monopolio è portato persino a distruggere dei valori economici, e fa sviluppare delle forme contorte e dannose di speculazione: dannose, s'intende, per la collettività (...) Il teatro ha una grande importanza sociale: noi ci preoccupiamo della degenerazione di cui è minacciato per opera degli industriali, e vorremmo reagire, per quanto ci è possibile, a essa. C'è un gran pubblico che vuole andare a teatro: l'industria lo sta lentamente abituando a preferire lo spettacolo inferiore, indecoroso, a quello che rappresenta una necessità buona dello spirito”¹⁷.

Ma gli anni successivi alla Grande Guerra non avrebbero visto all'azione uno Stato deciso a imporre la sua autorità contro le disfunzioni spirituali dei monopoli, bensì un soggetto cedevole agli interessi economici degli stessi, preoccupato di conservare gli assetti tradizionali per impedire che la dinamica del conflitto democratico andasse verso una deriva bolscevica. È proprio per riflettere sulle ragioni della vittoria del fascismo che Gramsci sviluppa le sue riflessioni nei “Quaderni dal Carcere”. Come quelle leopardiane sul carattere degli italiani, anche queste cercano di pensare le forme pubbliche della nazione, ma ora non solo di quelle della classe dirigente, ma di questa in relazione alle masse. Gramsci può essere visto anche come un critico dell'industria culturale proprio perché i meccanismi di quest'ultima contribuiscono a spiegare il processo di egemonia attraverso cui si attuava la “rivoluzione passiva” del capitalismo italiano. Ecco perciò che Gramsci si interroga, come già Ruggero Bonghi alcuni decenni prima, sulla “popolarità della letteratura italiana”, sul perché essa non abbia una diffusione di massa. Sono sorprendenti alcuni accenti comuni con il testo leopardiano surriportato a proposito della tendenza al melodramma dell'italiano incolto:

¹⁶ Cfr. su ciò, di recente, A. BURGIO, *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno*, DeriveApprodi, Roma, 2007.

¹⁷ Cfr. A. GRAMSCI, *op. cit.*, pp. 357-358.

“Come combattere il gusto melodrammatico del popolano italiano quando si avvicina alla letteratura, ma specialmente alla poesia? Egli crede che la poesia sia caratterizzata da certi tratti esteriori, fra cui predomina la rima e il fracasso degli accenti prosodici, ma specialmente dalla solennità gonfia, oratoria, e dal sentimentalismo melodrammatico, cioè dall’espressione teatrale, congiunta a un vocabolario barocco. Una delle cause di questo gusto è da ricercare nel fatto che esso si è formato non alla lettura e alla meditazione intima e individuale della poesia e dell’arte, ma nelle manifestazioni collettive, oratorie e teatrali. E per ‘oratorie’ non bisogna solo riferirsi ai comizi popolari di famigerata memoria, ma a tutta una serie di manifestazioni di tipo urbano e paesano. Nella provincia, per esempio, è molto seguita l’oratoria funebre e quella delle preture e dei tribunali (e anche delle conciliaiture): queste manifestazioni hanno tutte un pubblico di “tifosi” di carattere popolare, e un pubblico costituito (per i tribunali) da quelli che attendono il proprio turno, testimoni, ecc. In certe sedi di pretura mandamentale l’aula è sempre piena di questi elementi, che si imprimono nella memoria i giri di frasi e le parole solenni, se ne pascono e le ricordano. Così nei funerali di maggiori, cui affluisce molta folla, spesso solo per sentire i discorsi. Le conferenze nelle città hanno lo stesso ufficio e così i tribunali, ecc. I teatri popolari, con gli spettacoli così detti da arena e (oggi, forse il cinematografo parlato, ma anche le didascalie del vecchio cinematografo muto, compilate tutte in stile melodrammatico), sono della massima importanza per creare questo gusto e il linguaggio conforme”¹⁸.

Mette qui conto di sottolineare l’utilizzo della parola “tifosi”. Questo è un luogo che può arricchire la silloge di riferimenti gramsciani allo sport, effettuata di recente da Guido Liguori¹⁹. Infatti Gramsci, seppure indirettamente, sembra inserire nel discorso la crescente passione degli italiani per gli sport agonistici, nati come nuova grande industria culturale, guardata infatti con diffidenza, all’inizio, dai socialisti.

È noto come ancora oggi la tiratura della “Gazzetta dello sport” sia superiore a quella dei grandi giornali quotidiani nazionali, così come è particolarmente diffusa, in Italia, la lettura dei settimanali illustrati, in misura maggiore, cioè, dei periodici politico-culturali. Gli studiosi dell’industria culturale attribuiscono questo fatto alla frammentazione linguistica ed etnografica che era ancora presente allorché si formò un unico mercato nazionale; all’originario diffuso analfabetismo; all’altrettanto originaria mancanza di vie di comunicazione che limitava la distribuzione; alla dipendenza dei giornali dai potentati economico-politici, che sottrae loro credibilità; al linguaggio “aulico” che svela l’appartenenza dei giornalisti ad un ceto di intellettuali avulso dalla sensibilità popolare; ed infine alla sua inflessione pedagogico-ideologica, sempre legata all’esigenza di egemonia dei ceti dominanti. Sono note le pagine gramsciane sul concetto di nazionale-popolare²⁰. L’impopolarità della letteratura italiana e la scarsa familiarità degli italiani con la lettura dei giornali è dovuta principalmente all’incapacità dell’intellettuale italiano, dal rinascimento in poi, di sentirsi parte della stessa nazione con il popolo. Ecco che perciò i giornali devono puntare, per vendere su grande scala, sul “romanzo d’appendice”. Ciò, scrive Gramsci, significa:

“Successo politico e successo finanziario. Perciò il giornale cerca quel romanzo, quel tipo di romanzo che piace “certamente” al popolo, che assicurerà una clientela “continuativa” e permanente. L’uomo del popolo compra un solo giornale, quando lo compra (...) i giornali puramente politici o d’opinione non hanno mai potuto avere una grande diffusione”²¹.

¹⁸ Cfr. A. GRAMSCI, *op.cit.*, p. 94.

¹⁹ G. LIGUORI, *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma, 2006.

²⁰ Cfr. A. Gramsci, *op.cit.*, pp. 136-141.

²¹ Ivi, p. 116.

Perché sia popolare, scrive Gramsci, “la ‘bellezza’ non basta, ci vuole un determinato contenuto intellettuale e morale che sia l’espressione elaborata e compiuta delle aspirazioni più profonde di un determinato pubblico, cioè della nazione-popolo in una certa fase del suo sviluppo storico. La letteratura deve essere nello stesso tempo elemento attuale di civiltà e opera d’arte; altrimenti, alla letteratura d’arte viene preferita la letteratura d’appendice che, a modo suo, è un elemento attuale di cultura, di una cultura degradata quanto si vuole, ma sentita vivamente”²².

Interessante ciò che Gramsci poi dice riguardo al fatto che anche la cultura cattolica, che teoricamente avrebbe dovuto permeare il popolo, non fosse riuscita ad assolvere allo stesso compito:

“Questa letteratura cattolica trasuda di apologetica gesuitica, come il becco di muschio, e stucca per la sua meschinità gretta. L’insufficienza degli intellettuali cattolici e la poca fortuna della loro letteratura sono uno degli indizi più espressivi della intima rottura che esiste tra la religione e il popolo: questo si trova in uno stato miserrimo di indifferentismo e assenza di una vivace vita spirituale: la religione è rimasta allo stato di superstizione, ma non è stata sostituita da una nuova moralità laica e umanistica per la impotenza degli intellettuali laici (la religione non è stata né sostituita né intimamente trasformata e nazionalizzata come in altri paesi, come in America lo stesso gesuitismo: l’Italia popolare è ancora nelle condizioni create immediatamente dalla Controriforma: la religione, tutt’al più, si è combinata col folclore pagano ed è rimasta in questo stadio”²³.

Ecco che perciò il pubblico italiano cerca i suoi autori all’estero, perché sente alcune letterature straniere più “sue”. Subisce così, cioè, l’egemonia di altre culture come effetto della mancanza di egemonia del ceto intellettuale di casa propria. Lo stesso fascismo, secondo Gramsci, deve fare i conti con questo tipo di problema:

“È questo il paradosso più stridente per molte tendenze monopolistiche di carattere nazionalistico e repressivo: che, mentre si costruiscono piani grandiosi di egemonia, non ci si accorge di essere oggetto di egemonie straniere, così come, mentre si fanno piani imperialistici, in realtà si è oggetto di altri imperialismi”²⁴.

Il fascismo si accorse ad un certo momento del conflitto fra la nuova civiltà americana dei consumi e il tradizionalismo conservatoristico che aveva finito per difendere. E la cultura americana, anche attraverso i prodotti di consumo che il fascismo poté solo contenere nella loro diffusione, dato lo stretto legame che tutti stringeva agli interessi dell’industria culturale, gettò semi di visioni alternative nell’Italia che si avviava a totalitarizzarsi.

Siamo ora però in grado di capire meglio perché nei nostri anni la cosiddetta TV spazzatura si sia potuta affermare più facilmente che negli altri paesi dell’Occidente. Da un lato, cioè, una predisposizione antropologica dell’italiano alla dimensione pubblica attraverso l’elemento *spettacolare*, che spiega anche il contemporaneo affermarsi, particolarmente spiccato, di forme di spettacolarizzazione mass-mediatica della politica, e dall’altro un *deficit* di egemonia della cultura nazionale, oggi denotato anche da quella di estrazione di sinistra, nel solco della tradizione moderata. La tendenza alla dimensione spettacolare sembra nell’ita-

²² Ivi, p. 110.

²³ Ivi, p. 141.

²⁴ Ivi, p. 113.

liano avere origine nelle forme del vissuto tradizionale-folklorico. Sembrerebbe perciò che tale tesi, di cui alcuni elementi possono essere rintracciati in Gramsci, e sviluppati di recente da Fausto Colombo, contraddicano le teorie pasoliniane, secondo cui l'affermazione di una cultura omologante consumistica avrebbe eroso il mondo autentico dell'Italia di ieri. Quest'ultimo anzi sembrerebbe l'alveo in cui più facilmente si è potuto sviluppare la prima. In questo senso Sebastiano Timpanaro, dopo avere ricordato le posizioni di Pietro Giordani sulla poesia dialettale, spesso venata di un carattere "burlesco e macchiettistico", "oppio dato al popolo per lasciarlo nella miseria e nell'ignoranza", sosteneva che l'unico modo di "rendere veramente progressivo il folklore sia di aiutarlo a morire"²⁵ (un po' come Corrado Alvaro salutava l'antica cultura dell'Aspromonte sostenendo che il modo migliore per onorarla non era quello di cercare di rievocarla, ma di conservarne il più possibile memorie). Secondo Fausto Colombo²⁶, nel corso della prima metà del Novecento i vari immaginari locali si fondono nell'"*imagerie industriale*". La pervasività dei media sarebbe anzi legata alle forme classiche della socializzazione, come quella della "piazza"²⁷. La prima diffusione ambulante del cinema nelle fiere è solo un esempio della continuità fra le forme di intrattenimento popolare e quelle di tipo industriale, tanto da far parlare di una "domanda anticipata del consumo"²⁸. Scrive Colombo, alludendo alla fortunata serie radiofonica degli anni Trenta:

"Se c'è una possibilità di cogliere il nesso fra il trionfo dei *Quattro Moschettieri* e lo svolgimento del sistema dei media durante e malgrado il fascismo, questa risiede nel radicamento dell'uno nell'altro, nel sottile eppure esplicito legame che univa il teatro "popolare" alle forme del consumo moderno"

Ma se è come Colombo dice, allora il fenomeno di inclusione delle masse nel senso condiviso della società mediatica avviene riproducendo tutti i valori sociali gerarchici in esse *ab origine* presenti allo stato di "natura". L'artificio industriale, insomma, è parte di un più vasto circolo naturale. David Forgacs ha ad esempio sottolineato come fra gli anni Settanta e Ottanta sia appunto avvenuto in Italia un fenomeno di ritorno all'ordine senza ricorso a coercizione-repressione, ma attraverso il "controllo dei mercati e la gestione del consenso"²⁹. Secondo Guy Debord, invece, l'Italia, assieme alla Francia del secondo Novecento, è il luogo paradigmatico della fusione fra potere coercitivo e potere disseminato, o meglio, nella sua terminologia, di "spettacolare concentrato e spettacolare diffuso" (e cioè lo "spettacolare integrato"), e ciò per i seguenti comuni fattori:

"ruolo importante del partito e del sindacato stalinista nella vita politica e intellettuale, scarsa tradizione democratica, lunga monopolizzazione del potere da parte di un unico partito di governo, necessità di finirla con una contestazione rivoluzionaria apparsa di sorpresa"³⁰.

²⁵ Cfr. S. TIMPANARO, *Calassicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969, p. 51.

²⁶ Cfr. F. COLOMBO, *La cultura sottile*, Bompiani, Milano, 1998.

²⁷ Cfr., *ivi*, p. 206.

²⁸ Cfr., *ivi*, pp. 82, 89, 124-126, 271-273.

²⁹ Cfr. D. FORGACS, *L'industrializzazione della cultura italiana (1880-2000)*, Il Mulino, Bologna, (1992), 2000, pp. 230-231.

³⁰ Cfr. G. DEBORD, *op.cit.*, p. 194.

Nell'epoca della crisi della politica, con lo sgranamento delle forme di associazionismo partitico e sindacale che, provando ad invertire la tendenza secolare, avevano consentito alla democrazia stessa di farsi in parte sostanziale, includendo nella partecipazione vaste masse prima escluse e conquistando diritti universali di carattere anche economico-sociale, l'italiano sembra ritornare alla sua antropologia prima del Quarantotto. Il consumo e l'intrattenimento rischiano di rimanere soli a produrre egemonia e senso, producendo una sfera pubblica ad essi informata che impoverisce sempre più la democrazia, in un mondo "spettacolare" in cui va segnalata tuttavia la possibilità del soggetto di rielaborare gli stimoli simbolici con cui l'ordine viene riprodotto.

Sandro Ciurlia*

L'ermeneutica come logica per le scienze umane: il contributo di Richard E. Palmer

Sull'ermeneutica come "ontologia del comprendere" si è scritto molto. Non altrettanto e con eguale incisività sull'ermeneutica come procedimento d'indagine basato su un utilizzo calibrato dell'ipotesi. Il vero nocciolo del problema è: cosa significa per l'ermeneutica dirsi un metodo applicato, una possibile logica per le scienze umane? E se l'ermeneutica è in grado di accreditarsi come tale, quale configurazione critica assume? L'analisi del pensiero di Richard E. Palmer, allievo e traduttore di Gadamer, può apportare qualche elemento di chiarificazione alle questioni sottese alle suddette domande, anche in considerazione della recente traduzione in italiano della sua *opus majus*¹, sulla quale concentrerò soprattutto la mia attenzione in questo saggio.

1. *Richard E. Palmer 'allievo' di Gadamer*

Il pensiero e l'opera di Richard E. Palmer si definiscono all'insegna di un curioso paradosso, purtroppo abbastanza consueto. Per uno dei tanti capricci della fama, si tratta di un autore assai spesso citato, ma non conosciuto ed apprezzato come meriterebbe. Questo accade in particolar modo nella cultura italiana, pur così incline ad accogliere – sebbene, sovente, con clamorose intemperività – prospettive critiche o autori in voga in altri paesi. Eppure, la sua opera costituisce uno dei maggiori contributi intesi ad illustrare i contenuti dell'ermeneutica filosofica contemporanea e, in particolare, della prospettiva critica elaborata da Hans-Georg Gadamer.

Nato il 6 novembre 1933 a Phoenix, in Arizona, Palmer si addottora in 'lettere comparate europee' (tedesco, francese e spagnolo). Perfeziona i suoi studi presso l'Università di Zurigo, nel 1964, e, poi, si trasferisce ad Heidelberg, dove, in qualità di *Gastwissenschaftler*, partecipa a più riprese – dal 1964 sino al 1992 – al celebre 'Seminario filosofico' diretto da Gadamer. La sua carriera accademica si svolge, per lo più, presso il *MacMurray College* di Jacksonville, nell'Illinois, dove da

* Università di Camerino.

¹ Cfr. R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?* [1969], a c. di S. Ciurlia e G. Gallo, Besa, Nardò (LE) 2008.

docente di materie letterarie diviene – dal 1980 al 1991 – *Full Professor* di filosofia, assumendo importanti cariche istituzionali. Nel 1999, è nominato Professore Emerito della stessa disciplina².

Com'è facile intuire, il passaggio-chiave nella vita di Palmer è stato l'esperienza ad Heidelberg con Gadamer. È difficile dire quale palestra critica e metodologica sia stata quel celeberrimo 'Seminario' heidelberghese per un'intera generazione di giovani pensatori europei tra gli anni Sessanta e Settanta. Lo stesso Gadamer, con un pizzico di civetteria, lo ricorda nell'autobiografia, quando sottolinea che "nel corso degli anni Heidelberg si acquistò una certa fama come centro di formazione filosofica, ed io fui orgoglioso che, dopo il pensionamento di Heidegger, battesse la stessa Friburgo"³, luogo di culto della filosofia tedesca novecentesca.

Facciamo un passo indietro. Siamo abituati, ormai, ai giudizi di lode e di gran fervore che filosofi del calibro – per esempio – di Karl Löwith, del medesimo Gadamer, di Hans Jonas, Hannah Arendt, Max Horkheimer, Günter Anders, Leo Strauss, Herbert Marcuse, Emmanuel Levinas ed Eugen Fink ebbero modo di pronunciare a proposito dell'irruenza speculativa del pensiero di Heidegger, avendo loro assistito alle sue lezioni tra Marburgo e Friburgo sul finire degli anni Venti⁴. Risuonano ancora le parole di Löwith, autore – forse – della più suggestiva descrizione della 'magia' che promanava dalla figura di Heidegger⁵. Uno "sciamano del pensiero" sembrava avesse preso per mano la tradizione filosofica occidentale, conferendole una nuova direzione, dando 'voce nuova' alle sue grandi pagine, indotte ad esprimere il loro giudizio dinanzi all'incessante incedere delle domande della modernità.

Simili testimonianze sono ormai una parte costitutiva della storia della filosofia del Novecento⁶. Non era, tuttavia, da meno il 'Seminario' di Heidelberg, pre-

² Ulteriori dati biografici possono essere tratti dal sito di Palmer, all'indirizzo: <http://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/bio.html>. Interessante segnalare come alla sua attività di ricerca si sia associato un forte interesse politico ed umanitario, volto alla promozione di programmi di formazione culturale ed educativa per le classi meno abbienti, che lo ha indotto a collaborare con l'*Illinois Humanities Council* e con il *Bernard College* di New York.

³ H.-G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo* [1977], tr. it. a c. di G. Moretto, Queriniana, Brescia, 1980, p. 146.

⁴ "Nel suo martellante confronto con i testi della tradizione occidentale, nella sua capacità di farli pulsare e dare loro nuova vita, si avvertiva un'aura [unica ed incancellabile, *n.d.r.*] dalla quale si lasciarono attrarre schiere di giovani studenti" (A. GNOLI, F. VOLPI, *Introduzione*, in: ID., ID. (a c. di), *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, tr. it. a c. di A. Gnoli e F. Volpi, Bompiani, Milano, 2006, pp. 5-6).

⁵ "Tra di noi, Heidegger era soprannominato il "mago di Meßkirch" [...]. Era un piccolo grande uomo misterioso, un sapiente incantatore [...]. La sua conoscenza era sconfinata quanto la diffidenza dalla quale essa scaturiva. Il frutto di questa diffidenza era una magistrale critica di tutto ciò che della tradizione restava in piedi. [...] Gesuita per vocazione, divenne protestante per indignazione, dogmatico scolastico per formazione e pragmatico esistenziale per esperienza, teologo per tradizione e ateo come studioso [...]. Esistenzialista come Kierkegaard, con la volontà sistematica di uno Hegel, tanto dialettico nel metodo quanto monolitico nel contenuto, apodittico e assertorio per spirito di negazione, taciturno con gli altri eppure curioso come pochi, radicale nelle cose ultime e pronto al compromesso nelle penultime: così ambiguo era l'effetto che quest'uomo faceva ai suoi allievi, che nondimeno ne rimanevano incantati perché egli sovrastava di gran lunga per l'intensità del suo volere filosofico tutti gli altri filosofi universitari" (K. LÖWITH, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* [1986], tr. it. a c. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano, 1988, pp. 69-72).

⁶ Tra le tante ormai disponibili, cito la raccolta di scritti di F. VOLPI (a c. di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, tr. it. a c. di N. Curcio e A. Ferrara, Donzelli, Roma, 1998. Il volume raccoglie interventi di rievocazione e di analisi critica, pubblicati in vari luoghi ed anni, di Günter Anders, Hannah Arendt, Karl Löwith e Hans Jonas. In questo caso, si tratta di "allievi ebrei di Heidegger [...]" – sottolinea Volpi nell'*Introduzione* – che ne subirono il fascino, ma al tempo stesso furono tremendamente colpiti dalle sue scelte politiche" (Ivi, p. VIII). Ma il numero di coloro che rimasero sedotti dalla maestria speculativa e dalla sagacia didattica di Heidegger è davvero impressionante.

sieduto da Gadamer. Lo animava la stessa passione per una pratica filosofica come dialogo ininterrotto sui grandi problemi del pensiero. Non senza l'adozione di una rigorosa disciplina filologico-storiografica, che permetteva di contestualizzare questioni ed autori. Come confessa lo stesso Gadamer, "fu il mio radicamento nella tradizione umanistica [...] ad insegnarmi ad avere un rapporto meno radicale con il mondo"⁷ e più incline a valutare le tante insopprimibili voci della storia. Fu una grande lezione di metodo, di rispetto filologico per i testi e di 'stile' di ricerca per decine di studiosi d'ogni parte del mondo. Palmer compreso, come vedremo.

La vocazione gadameriana per l'insegnamento era totale e senza condizioni. Il gusto d'instaurare un confronto spregiudicato con i grandi temi della filosofia e con le giovani generazioni, nonché con studiosi appartenenti alle più diverse tradizioni culturali fu pieno e convinto. Contribui in larga parte a sprovincializzare la cultura tedesca del dopoguerra ed a far dimenticare le angosce del presente ad una Nazione divisa al suo interno da muri materiali e spirituali. Gadamer ne era orgoglioso. Il suo 'Seminario' era, ormai, un'istituzione. Esso aveva un seguito negli incontri privati settimanali tenutisi nel suo studio in *Marsiliumplatz* o nell'appartamento in *Bergstraße*, sempre a Heidelberg, in cui "[si, n.d.r.] discuteva per tre ore un testo classico della filosofia"⁸.

Anche qui, le testimonianze si rincorrono. Ricordando le lezioni ed i seminari di Gadamer, immersi in "[...] quell'inverno [tedesco, n.d.r.] che sembra fatto apposta per impedire ogni distrazione verso l'esterno e per potenziare il più possibile la concentrazione e la riflessività"⁹, Gottfried Boehm ha sottolineato che "erano luoghi esigenti e ispiratori di una prassi ermeneutica, dove raramente l'ermeneutica veniva trattata come una teoria universale, più spesso, al contrario, si lavorava sui testi classici, con predilezione per la filosofia antica. La discussione e la spiegazione di essi si realizzava nella comunanza di una conversazione. Un'esatta lettura era all'ordine del giorno, l'ascolto volto ai concetti e alla loro origine, l'addestramento dell'orecchio a consonanze e mezzitondi, l'attenzione alla corrispondenza del 'tutto' e delle parti del suo senso. 'Filosofia come filologia': una svolta di modestia, in cui Gadamer amava ritirarsi, specialmente se era necessario riportare sulla terra teorie e tesi altisonanti"¹⁰.

Dunque, un insegnamento fatto di invenzione interpretativa e di adeguata contestualizzazione storica, incline a confrontarsi con i grandi classici ed a valutare le motivazioni storico-critiche da cui discendevano le loro istanze. C'è, tuttavia, un nume tutelare, una musa speculativa intransigente e potente che ispirava la rifles-

⁷ H.-G. GADAMER, *I tormenti di un maestro. Intervista* [1999], in: A. GNOLI, F. VOLPI (a c. di), *L'ultimo sciamano*, cit., p. 89.

⁸ ID., *Maestri e compagni etc.*, cit., p. 139. "[...] Durante [...] queste riunioni – continua Gadamer – [...] nessuno fungeva da maestro. Si trattava infatti di un libero scambio tra tutti, e tutti vi abbiamo imparato qualcosa" (ivi, p. 140).

⁹ R. DOTTORI, *La questione della dialettica in Hegel, Heidegger, Gadamer*, in: H.-G. GADAMER, *La dialettica di Hegel* [1971], a c. di R. Dottori, Torino, Marietti, 1973, p. 152.

¹⁰ G. BOEHM, *La linea del viso*, in: G. GIRGENTI (a c. di), *Incontri con Hans-Georg Gadamer* [2000], tr. it. a c. di G. Girgenti, Bompiani, Milano, 2000, p. 85. Ha aggiunto D.J. SCHMIDT: "Era affascinante vedere come, nei suoi seminari, pensasse al di fuori dell'unico curioso spazio che sembra esistere tra le lingue. Esiste una strana e potente libertà che caratterizza questo spazio, che non appartiene a nessuna lingua in particolare, e Gadamer era meravigliosamente esperto nel lavorare al di fuori di esso. Lui preferiva parlare partendo da semplici appunti [...] e questo conferiva una straordinaria immediatezza alla sua lettura dei testi, che sembravano tornare in vita, mentre ognuno di noi aveva la sensazione di essere l'unico destinatario della lezione" (*Socrate con il bastone*, in: G. GIRGENTI (a c. di), *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 113).

sione di Gadamer, rischiarandola: Heidegger. Infatti, è – in principal luogo – dal filosofo di Meßkirch che Gadamer trae spunti e stimoli, pur senza perdersi nelle sue voragini e, soprattutto, senza farsene l'epigono o l'ennesimo estimatore alla moda. La relazione di autonomia e di dipendenza, di *concordia discors* tra Gadamer ed il suo maestro è cosa nota ed assai studiata¹¹. Esula da queste righe anche solo accennarvi. Ma mi colpisce molto una considerazione di Günter Figal, il quale esprime il contrasto e l'affinità tra i due grandi pensatori con efficace raffinatezza: "Heidegger [...] era un grafico del pensiero. [...] Gadamer [un, n.d.r.] acquerellista. Del resto, grafica e acquerello sono due possibilità dell'arte equivalenti"¹². Secco ed efficace!

A questa fulgida e composita scuola di pensiero attinge Palmer negli anni in cui frequenta i 'Seminari' di Gadamer, consapevole del debito teorico di quest'ultimo verso Heidegger, eppure conscio dell'originalità del metodo di ricerca messo a punto dal pensatore di Marburgo e della sua estrema rilevanza per un'ermeneutica affidabile sia come tecnica d'indagine sui testi, sia come filosofia della comprensione.

Per Palmer, Gadamer è il "Maestro". Tale rimarrà per tutta la vita. Non a caso, gran parte dell'attività critica dello studioso americano è stata dedicata alla raccolta di materiali relativi al dibattito ermeneutico ed alla loro traduzione in inglese, allo scopo di far conoscere al pubblico americano il pensiero gadameriano, le fonti da cui trasse ispirazione (Husserl ed Heidegger), le molte polemiche in cui fu coinvolto (Habermas, Derrida). La conoscenza personale di Gadamer, del suo metodo di lavoro, del suo argomentare fatto di sottili rilievi speculari, il riconoscimento del valore che il dialogo e lo scambio interpersonale assumono nella costruzione del suo pensiero rappresentano – per Palmer – le motivazioni su cui poggia tale riconoscimento e, ancor più, le ragioni per cui "l'ermeneutica filosofica [...] ha molto da offrire al pensiero moderno"¹³.

È dopo la permanenza di cinque mesi ad Heidelberg, fra il 1964 ed il 1965, che Palmer pubblica, presso la *Northwestern University Press* di Evanston nel 1969, un

¹¹ La differenza tra i due coinvolge anche una questione di approccio a problemi. La lapidarietà di Heidegger colpiva l'interlocutore e sortiva una reazione immediata. L'atteggiamento di Gadamer dava esiti intesi a sedimentarsi in un lasso di tempo più ampio. L'affabilità della conversazione aveva sempre la meglio, a differenza dell'atteggiamento di Heidegger, insinuante, in cui non era assolutamente rintracciabile alcuno spazio libero, né alcuna sensibilità per quella prossimità che svanisce in una comunicazione indiretta" (D. HENRICH, *Scacchi con il maestro della maieutica*, in: G. GIRGENTI (a c. di), *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 36). La loro differenza era anche una questione di 'sguardi'. Scrive Silvio Vietta: "Quando da studente, negli anni Sessanta, ebbi il permesso di andare a trovare Heidegger, ammiravo spesso in silenzio i suoi occhi. [...] Di frequente, il suo sguardo andava vagando pensieroso dalla finestra sui campi al margine del bosco di fronte o anche oltre. [...] Il suo sguardo aveva qualcosa di visionario. Sembrava scandagliare le sorti di un'umanità che si definiva sempre più tecnica. [...] Quando Heidegger parlava, il suo sguardo, più volte, non si fissava sull'interlocutore. E si apriva piuttosto in quella lontananza di uno spazio spirituale alla quale egli rivolgeva il suo pensiero e dalla cui visione formulava le sue riflessioni. [...] Il suo sguardo era meno rivolto a chi l'ascoltava che a quella figura dello spirito che aveva messo a fuoco [...]. [...] Lo sguardo di Gadamer, invece, era sempre rivolto durante il dialogo sull'interlocutore. Il suo sguardo rimaneva nello spazio nel quale la conversazione si svolgeva e accanto a colui che vi prendeva parte. [...] Quando fissava chi conversava con lui, stringeva talvolta l'occhio sinistro. L'occhio destro, di conseguenza, sembrava allargarsi, si ingrandiva e si fissava come una luce indagatrice su chi gli stava di fronte. Ma per la maggior parte del tempo gli occhi di Gadamer tenevano anche l'altro nella calda presenza di una comune conversazione" (S. VIETTA, *Avvertenze*, in: H.-G. GADAMER, S. VIETTA, *A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio* [2002], tr. it. a c. di R. Rizzo, Marietti, Torino, 2007, pp. 25-26). Lo stesso H.-G. GADAMER si sofferma sullo "sguardo" di Heidegger in *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, Meltemi, Roma, 2002, p. 135.

¹² G. FIGAL, *Gadamer scritto e orale*, in: G. GIRGENTI (a c. di), *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 97.

¹³ R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. VIII.

libro dal titolo: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, di recente tradotto in italiano¹⁴. È questo testo a renderlo "il pioniere dell'ermeneutica nel Nordamerica"¹⁵. Si tratta di uno studio che ha tutto il carattere di un'introduzione alla filosofia ermeneutica. Si caratterizza per una gradevole freschezza espositiva, ponendosi come un'efficace sintesi d'impegno critico e di accuratezza storiografica. Proverò ad esporne, ora, i principali contenuti, per poi discuterne le luci ed i coni d'ombra.

2. *Palmer e l'analisi dei fondamenti storico-teorici dell'ermeneutica filosofica contemporanea*

Com'è noto, il termine ermeneutica risale alla notte dei tempi. Palmer è consapevole della lunga storia della filosofia dell'interpretazione. Programmaticamente, egli concentra la sua attenzione sull'ermeneutica moderna, a partire dagli ermeneuti romantici e, in particolare, da Schleiermacher. Del percorso critico che da qui si diparte, il pensatore americano individua il punto d'approdo nelle opere di Heidegger e Gadamer.

Palmer sottolinea, da subito, di esser stato mosso da intenti di carattere teoretico, non da propositi meramente storiografici. L'intenzione originaria era quella di studiare la teoria bultmanniana dell'interpretazione biblica, anche a seguito dei proficui contatti fra lo stesso Palmer e l'allievo di Bultmann, Gerhard Ebeling, artefice di una prospettiva (detta "Nuova ermeneutica"¹⁶) attenta a valorizzare non solo la componente esistenziale della comprensione, ma segnatamente la funzione linguistica come sede della composizione storica tra soggetto ed oggetto. In un secondo momento, resosi conto delle straordinarie potenzialità della filosofia dell'interpretazione, si è concentrato sui fondamenti teorici e sulle origini storiche di tale indirizzo di pensiero.

Palmer avverte la necessità di una trattazione "non teologica" dell'ermeneutica, allo scopo di farne uno strumento utile all'interpretazione letteraria, la quale è definita – non senza accenti decostruzionistici – un "esercizio di "dissezione" concettuale [...] dell'oggetto letterario (o "essere")"¹⁷. L'ermeneuta 'smonta' un oggetto, nella fattispecie un dato fenomeno linguistico-letterario. Non basta. Deve intrecciare con esso un dialogo volto a dischiuderne i sensi possibili, interrogandosi su ciò che comporta e si propone di conseguire l'interpretazione di un'opera. Qui emerge il ruolo della "comprensione", come umana disposizione ad intendere i testi e le manifestazioni del mondo, onde esprimere giudizi sulla loro configurazione possibile o – più estesamente – sul loro significato. La disciplina che regola, studia e codifica tali processi storico-critici di comprensione si chiama – per l'appunto – "ermeneutica".

Di fatto, l'interpretazione possiede una dimensione di "ubiquità"¹⁸. È in ogni dove. Tutto è interpretazione. In ogni gesto, c'è un contenuto ermeneutico. Per

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. IV-VIII.

¹⁵ A sostenerlo, è il maggiore biografo di Gadamer, J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia* [1999], a c. di G.B. Demarta, Bompiani, Milano, 2004, p. XXX.

¹⁶ Sulla "Nuova Ermeneutica", è ancora indispensabile AA.VV., *Die Neue Hermeneutik*, hrsg. von J.M. Robinson und J. Cobb, 2. Bde., Zürich-Stuttgart, Zwingli V., 1965.

¹⁷ R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 4.

¹⁸ *Ivi*, p. 6.

questo, "l'interpretazione è [...] l'atto più elementare del pensiero umano"¹⁹. Per essere tale, essa utilizza il linguaggio, che, in quanto insieme di segni dotati di significato, trasmette messaggi e crea progetti condivisi. Lo aveva colto già Aristotele, quando definiva l'uomo "zōon politikón", in quanto "zōon lōgon ecón", cioè animale innanzitutto dotato di ragione e di linguaggio e poi essere sociale, disposto – per sua natura – a vivere nel contesto della *pólis*, dove si parla, si ragiona, si costruisce un percorso comune rivolto al futuro²⁰.

Ora, se l'ermeneutica è tanto un fenomeno gnoseologico-epistemologico (in quanto descrive i processi di comprensione), quanto un fenomeno ontologico (perché esibisce l'oggetto compreso), è evidente che interrogarsi sul suo statuto equivale a cercare di rispondere ad un'impegnativa domanda: cos'è la comprensione e cosa comporta? Ecco perché, quando si parla di ermeneutica – avverte Palmer –, si discute dei principî su cui si fondano tutte le 'scienze umane' (o 'dello spirito')²¹. Queste ultime – a loro volta –, mediante l'illustrazione del senso dei procedimenti di comprensione, operano su di sé una progressiva chiarificazione dei propri metodi.

Come sempre succede, prima di esprimere qualsivoglia valutazione sui meccanismi d'interpretazione, bisogna capire le parole. Solo una ricostruzione dei significati storico-critici del concetto di ermeneutica soddisfa tale esigenza. Il termine 'ermeneutica' traduce il sostantivo greco *hermenéia*, dotato di due accezioni: 'interpretazione', per l'appunto, ma anche 'dichiarazione', 'spiegazione', 'traduzione', 'elocuzione'. Si tratta di *esprimere* qualcosa mediante il linguaggio; di *spiegarlo* per renderne ragione; di *tradurlo*, nel senso di condurre tali contenuti da un mittente ad uno o più referenti, ciascuno in possesso di una lingua e ritenuto in grado di comprendere. Linguaggio e comprensione coinvolgono un altro da sé, qualcosa che si evoca e si reifica nella forma della rappresentazione e del giudizio.

Il sostantivo *hermenéia* è tradotto, in latino, con *interpretatio*, sostantivo d'incerta etimologia²². Da qui, la sua assunzione di un significato più limitato rispetto alle origini.

Per i greci, Hermes, aduso all'arte ermeneutica, era il messaggero degli dei²³. Platone presenta tale tecnica come legata all'interpretazione degli oracoli (*Politico*, 260 d-e; 290 c) e, nonostante il noto giudizio negativo sull'arte, finisce con l'accostarla alla poesia (*Ione*, 534 e), in quanto capacità di penetrare, attraverso la via

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, a c. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2005⁷, 1253 a 1-41, pp. 6-7.

²¹ Accontentiamoci, per ora, non senza una certa approssimazione, di considerare come analoghe le espressioni "scienze dello spirito" e "scienze umane". È chiaro che tra le "scienze dello spirito" di storicistica memoria e le odierne "scienze umane" c'è differenza. Ciononostante, al di là degli aspetti nominalistici, è indubbio che le "scienze dello spirito" erano quelle caratterizzate da un approccio idiografico ai fenomeni, proprio come accade per le nostre "scienze umane", dall'antropologia all'economia, dalla sociologia alla scienza politica, tutte interessate a studiare l'irripetibile singolarità degli eventi umani.

²² Il termine viene da "inter-pres" (tra le parti): cfr. F. BIANCO, *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari, 1999², p. 3. Secondo G. FOLENA, "[...] il latino *interpres -etis* è originale elaborazione di materiali latini (il secondo elemento del composto è certo connesso con *pretium*), proveniente dalla sfera economico-giuridica, cioè in origine 'mediatore, sensale, arbitro del prezzo', e l'estensione alla 'mediazione linguistica' appare autonoma anche se in seguito sulla evoluzione semantica astratta di *interpres*, *interpretari*, *interpretatio* ha pesato l'equazione *ermeneis*, *ermeneio*, *ermeneia*, ecc." (*Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino, 1994, p. 6).

²³ Va detto che, nella mitologia greca, Hermes assume varie vesti e funzioni. Sui molteplici significati della figura di Hermes, cfr. R. GRAVES, *I miti greci* [1955], tr. it. a c. di E. Morpurgo, Milano, Il Saggiatore, 1983, pp. 53-57; K. KERÉNYI, *Gli dei della Grecia* [1962], tr. it. a c. di V. Tedeschi, Il Saggiatore, Milano, 1998, pp. 138-153.

dell'intuizione, la verità delle cose, cogliendone l'origine divina. Hermes interpreta, ipotizza e, dunque, scrive²⁴. Non è un caso, infatti, che, secondo un'ipotesi etimologica sicuramente successiva, il messaggero degli dei corrisponde al dio *Theuth* degli egizi, inventore della scrittura²⁵.

Emerge, da subito, un dato: in un orizzonte culturale come quello greco, gerarchicamente organizzato, dominato dallo splendore analitico delle scienze teoretiche, l'ermeneutica non riveste né un ruolo prestigioso, né una posizione elevata. Rimane un'*ars*, un sapere strumentale, che riferisce qualcosa che gli pre-esiste.

Questo fa Hermes. E ciò segna la supremazia lirica e carismatica dell'oralità sulla scrittura, come lo stesso Platone non aveva esitato a sottolineare. La concretizzazione della parola ne statizza l'espressività tonale, la creatività inesauribile²⁶. Anche per questo, in fondo, Socrate aveva rinunciato a scrivere. Il pensiero come la parola sono processi inesauribili. Fermarli, affidandoli ad un segno, significa arrestarne l'incessante movimento noetico ed inventivo.

Ma – ricorda Palmer – la scrittura è storia. Permane nel tempo. È garanzia della trasmissione di significati tra le generazioni. Per questo, è indispensabile. La scrittura come segno da decifrarsi introduce una dimensione dialettica nella comprensione. Afferrare i termini significa tornarci su, conferendo loro l'enfasi necessaria a cogliere i contenuti di un enunciato. È necessario lasciarsi trasportare dal suono, perché prima del segno c'è la 'voce' della parola, il suo timbro sonoro, valido come il sigillo del suo significato. Per questo, "è necessario capire un qualcosa per poterlo esprimere e, tuttavia, la stessa comprensione deriva da una lettura interpretativa, l'espressione"²⁷. Siamo alle origini, secondo Palmer, dell'idea gadameriana di "circolo ermeneutico" e della concezione della parola come *Ereignis*.

L'ermeneutica è anche – e soprattutto – sinonimo di 'spiegazione', elemento che permette di insistere sul carattere discorsivo della comprensione interpretativa. Palmer si adopera a sottolineare le differenze tra il concetto ermeneutico moderno e quello classico di spiegazione. Con Aristotele, 'spiegare' significa enunciare concetti formalmente corretti e volti a costruire sequenze inferenziali valide. Senza dimenticare la legittimazione metafisica su cui si fonda – secondo lo Stagirita – ogni ricerca logica, nel senso che la verità che si prova con il ragionamento esiste indipendentemente dal suo essere pensata. Ad ogni modo, l'enunciazione è l'elemento preliminare necessario al *dis-correre*, al ragionamento logicamente sorvegliato, attiene alle discipline teoretiche ed è funzione gnoseologica dell'intelletto razionale.

L'ermeneutica finalizza la spiegazione alla comprensione – insiste Palmer –, riconoscendo come interpretazione lo stesso movimento di rivolgimento all'oggetto. Non va, tuttavia, distinto il metodo (logico) dalla spiegazione (retorica),

²⁴ È assai suggestivo quanto riferisce Gadamer nell'intervista a Vietta: "Vede, per me è decisivo che Ermes non abbia mai trasmesso una citazione. [...] Giove non gli ha mai detto quello che doveva dire". Allora, gli domanda Vietta, "cosa dice Ermes? Dice ciò che pensa o dice qualcosa di diverso?"; "Sì – risponde Gadamer – [dice qualcosa, n.d.r.] sempre di nuovo, naturalmente [...] perché sa che gli dèi sono per così dire esseri umani" (H.-G. GADAMER, S. VIETTA, *A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio*, cit., p. 24).

²⁵ Cfr. M. FERRARIS, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 3.

²⁶ Palmer insiste a lungo sul problema, criticando la *New Criticism* americana, responsabile di una concezione statica ed atemporale del testo letterario, il quale – viceversa – deve configurarsi come un "evento orale pieno di significato nel tempo, un essere che può far risplendere la sua vera natura, la sua integrità. [...] L'essere di un'opera letteraria è un "evento verbale" che avviene come esecuzione orale" (R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 16).

²⁷ Ivi, p. 14.

perché entrambi legittimamente riconducibili nell'alveo dei processi ermeneutici di comprensione del dato e di disposizione cognitiva a coglierlo, onde offrirne una giustificazione credibile.

Qui, si aggiunge un ulteriore elemento di complicazione, allorché si tiene in considerazione il ruolo ed il valore del contesto, una vera "arena per la comprensione"²⁸. Il contesto dà significato al significante e soggettivizza la percezione, se è vero che l'elemento individuale di ricezione del mondo è ciò su cui si fonda ogni meccanismo di comprensione. Naturalmente, il sapere ermeneutico implica sempre un'esperienza extrametodica della verità, prevede cioè la presenza di "preconcetti" – parte del patrimonio culturale e sociale del singolo – detti "precomprensioni". Queste ultime sono necessarie, anche se apportatrici di un atto di 'violenza ermeneutica', in quanto possono attentare al significato letterale dei dati. Ne emerge la celebre "fusione di orizzonti" tra il mondo del soggetto e quello dell'oggetto (o del testo-documento). Tale processo di sintesi è ininterrotto. Non assume una configurazione trascendentale. Presenta un carattere soggettivo ed individuale; si rigenera di continuo e non è fungibile, poiché ognuno è portatore delle proprie "pre-comprensioni".

Palmer si affretta a chiarire – a questo punto – la distanza dell'ermeneutica filosofica dallo psicologismo, al fine di comprendere le modalità ed i metodi attraverso cui si configurano i procedimenti di comprensione interpretativa. L'ermeneutica esita, inoltre, a definirsi una forma di 'realismo gnoseologico'. Il contatto con l'oggetto non è mai riproducibile – e, dunque, universalizzabile –, proprio in funzione del carattere soggettivo delle "pre-comprensioni".

Interpretare, dunque, significa comprendere e spiegare. La declinazione dei significati di tale concetto sarebbe incompleta, se si prescindesse dall'ermeneutica come forma di traduzione. La lingua sintetizza un mondo. Tradurre significa porre in comunicazione lingue e culture diverse, pur operando affinché, nella resa di un testo in un'altra lingua, ne rimanga inalterato il senso.

La traduzione è, soprattutto, il luogo in cui si realizza uno "scontro" tra universi distinti. Per questo, non è solo un problema linguistico. È una grande metafora tesa a combinare mondi e linguaggi. Ecco perché – come scrive Gadamer – "ogni traduzione è un'interpretazione"²⁹, vale a dire è il coronamento dell'atto di penetrazione di un certo "mondo linguistico" operato dal traduttore-interprete. Il confronto con una parola appartenente ad un altro lessico e tradizione culturale è lo scontro con un universo che insieme accoglie e respinge. Il traduttore è la vittima che s'immola sull'altare di quello "scarto" costitutivo tra linguaggi e mondi, da cui non si può sfuggire³⁰. Con tutti i rischi, le perdite e gli acquisti che ciò comporta.

Si realizza, così, quel fenomeno detto di 'contaminazione semantica', mediante cui il traduttore, nel *vertere*, offre un proprio contributo di senso al testo, il quale ne risulta modificato³¹. Questa condizione di reciproca violazione ed arricchimento

²⁸ Ivi, p. 21.

²⁹ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo* [1960], a c. di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1986³, p. 442. Mi sono occupato della questione in *La traduzione come esperienza ermeneutica*, in: G. GALLO, P. SCOLETTA (a c. di), *La traduzione. Un panorama interdisciplinare*, Besa, Nardò (LE), 2004, pp. 45-57 [ora in S. CIURLIA, *Ermeneutica e politica. L'interpretazione come modello di razionalità*, Il Prato, Saonara (PD), 2007, pp. 95-116].

³⁰ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 442-443.

³¹ Non a caso, come scrive U. ECO, "tradurre significa sempre 'limare via' alcune delle conseguenze che il termine originale implicava. In questo senso, traducendo, non si dice mai la stessa cosa. L'interpretazione che precede ogni traduzione deve stabilire quante e quali delle possibili conseguenze illative che il termine suggerisce possano essere limate via. Senza essere mai del tutto certi di non aver perduto un riverbero

tra traduttore e testo conferisce alla traduzione un'inconfondibile patina ermeneutica e conduce l'attività del traduttore nel vivo dei processi di comprensione prima descritti.

Naturalmente, per capirsi, bisogna sempre ripartire dalle definizioni. Dell'ermeneutica, Palmer ne elenca sei. Vediamo di scorrerne cursoriamente i principali significati. Innanzitutto, l'ermeneutica nasce come metodo esegetico di testi biblici. Diviene, così, specie in Germania, una pratica preziosa per l'analisi delle Scritture. In quest'ottica, si può stabilire persino una 'storia lunga' dell'ermeneutica, volta a risalire ai primi tentativi di lettura del Vecchio Testamento, se è vero che un'attenzione volta ad interpretare il messaggio dei testi sacri della cristianità è sempre esistita.

L'ermeneutica, per tradizione, ha chiamato in causa la filologia, per liberare lo 'spirito' dei testi dalla prigione della 'lettera'. Palmer considera corifei di tale recupero ermeneutico della filologia Schleiermacher, Wolf ed Ast.

L'ermeneutica si è, inoltre, storicamente classificata – fra Otto e Novecento – come “scienza della comprensione linguistica” (con Schleiermacher), come “fondamento metodologico delle *Geisteswissenschaften*” (con Dilthey), come “fenomenologia del *Dasein* e della comprensione esistenziale” (con Heidegger) e come “sistema di interpretazione” (con Ricoeur).

Il quadro, come si intuisce, è assai complesso. Il fronte delle posizioni, così come si configura nel Novecento, è riassumibile nelle idee di quanti si sono dichiarati attenti a difendere l'oggettività del dato (per esempio, Betti), intendendo l'ermeneutica come metodo rigoroso d'indagine e di rispetto della storicità dell'esistente, e nelle valutazioni di quanti valorizzano l'ermeneutica come teoria della comprensione storica ed esistenziale (si pensi a Gadamer). Palmer sa che il primo fronte può sfociare in un fragile oggettivismo metodologico ed il secondo nel relativismo, ma si dimostra molto condizionato dalla prospettiva gadameriana.

Nel descrivere le funzioni critiche dell'ermeneutica contemporanea, Palmer parte da Bultmann. La 'demitizzazione' bultmanniana deve molto – com'è noto – all'analitica esistenziale di Heidegger ed alla sua tesi della linguisticità dell'essere. L'ermeneutica di Bultmann, però, rimane soprattutto esegesi testuale. Ciononostante, è sempre presente una robusta componente di “precomprensione”, che governa gli intenti di colui il quale si accinge ad interpretare i testi. La penetrazione di tali elementi raggiunge due risultati: sancisce l'impossibilità tanto di descrizioni oggettive dei fatti della storia, quanto di forme di storicismo assoluto. In sintesi, “non si può parlare di significato oggettivo della storia, perché la storia non può essere conosciuta se non attraverso la soggettività dello storico”³².

Certo, si parte sempre dall'esegesi dei documenti. Ma non si può prescindere dal soggetto. A quest'impostazione radicalmente soggettivistica dell'ermeneutica, reagisce Emilio Betti. Va salvata l'oggettività del dato, per rendere credibile un'interpretazione. L'oggetto non va mai ridotto al suo osservatore, altrimenti un bieco relativismo dominerebbe sovrano. Per questo, bisogna tenere conto della distinzione tra *Auslegung* e *Sinngebung*, riconoscendo sia il ruolo dell'interprete, sia l'inviolabilità dell'oggetto. Così, Betti tradisce l'appartenenza ad una posizione

ultravioletto, un'allusione infrarossa” (*Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano, 2003, p. 94).

³² R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 44.

di sostanziale 'realismo gnoseologico'. L'oggetto è un ente autonomo. L'interpretazione va calata in un contesto e ne va recuperato l'elemento di permanente legittimità, in modo che presenti una valenza inter-soggettiva. Il problema vero di ogni interpretazione è – nelle preoccupazioni di Betti – la sua validità, la possibilità di fare affidamento su di essa³³. In ciò, si evidenziano la mentalità del giurista e l'ordine metodico dello storico.

La proposta di Palmer è volta a sintetizzare tali concezioni 'soggettivistica' ed 'oggettivistica' dell'ermeneutica, apparentemente distanti. Domande circa la validità e la natura della comprensione sono consustanziali, se è vero che "il problema ermeneutico, nel suo insieme, [è, *n.d.r.*] troppo importante e complesso per divenire proprietà di una singola scuola di pensiero"³⁴. Per questo, è necessaria una concezione più ampia ed esaustiva di ciascuno dei due "punti focali" prima descritti, per fare luce sia sul fenomeno del comprendere, sia sul problema dei principî rispetto ai quali può dirsi valida un'interpretazione.

A tal fine, Palmer ricostruisce le posizioni di alcuni grandi classici del paradigma ermeneutico. Si parte da Friedrich Ast. A suo giudizio, la filologia assume uno "scopo pedagogico-etico", risultando strumento indispensabile per cogliere lo "spirito" del passato. La filologia serve a ricostruire l'*humus* del tempo in cui germoglia l'opera che s'intende studiare e ne rivela l'armonia. Con Ast, si fa avanti l'idea che quello del comprendere è un fenomeno complesso, perché esistono tanti e vari livelli di comprensione-interpretazione. Inoltre, secondo Palmer, l'attenzione rivolta al linguaggio rivela la stupefacente modernità di quest'autore, pur immerso in molte suggestioni romantiche.

Lungo una prospettiva per molti versi affine, si colloca Friedrich August Wolf, intento a definire l'ermeneutica come l'insieme di regole che sovrintende lo studio dei documenti e, in generale, l'approccio al passato. La pratica interpretativa provvede ad intrecciare un "dialogo" con il testo. Per questo, onde appropriarsi della complessità del fenomeno ermeneutico, occorre una rigorosa conoscenza storica. Così, l'ermeneutica si ritrova a constare non solo di processi di comprensione, ma anche di spiegazione, visto che quanto si è appreso dev'essere pur comunicato.

Schleiermacher rappresenta – nel giudizio di Palmer – un punto di svolta³⁵. Il suo intento è unificare le varie direzioni d'indagine raccolte nel concetto di interpretazione, per mettere a punto un'"ermeneutica generale come arte del com-

³³ Palmer associa a questa preoccupazione anche la riflessione di Hirsch, il cui pensiero, attento a rilevare l'importanza della filologia nelle elaborazioni interpretative, è collocato nel solco del dibattito fra "i difensori dell'oggettività e della convalidazione, che considerano l'ermeneutica come una fonte teoretica di norme per la convalidazione [...]" ed "i fenomenologi dell'evento del comprendere, i quali sottolineano il carattere storico di questo 'evento' e, di conseguenza, i limiti di ogni affermazione di 'conoscenza oggettiva' e 'validità oggettiva'" (ivi, p. 55).

³⁴ Ivi, p. 56.

³⁵ Com'è noto, il risveglio dell'attenzione della critica su Schleiermacher si avvia con Dilthey, prosegue con Heidegger e subisce un ulteriore impulso con Gadamer. Palmer segue le indicazioni di quest'ultimo e beneficia dell'intero percorso. È utile ricordare, però, che negli stessi anni in cui Palmer è interessato ad affinare gli strumenti di un'ermeneutica letteraria, scrivendone anche la storia, un altro grande cultore del medesimo ambito di studi offre il proprio contributo di analisi sull'opera ermeneutica schleiermacheriana: si tratta di P. SZONDI, allievo di Emil Staiger a Zurigo, autore di un'*Introduzione all'ermeneutica letteraria* [1975], tr. it. a c. di B. Cetti Marinoni, Pratiche Editrice, Parma, 1979, pp. 139 ss. Lo stesso Staiger ebbe con Heidegger un intenso scambio epistolare, a partire da una conferenza tenuta dal primo a Friburgo sul tema *Die Kunst der Interpretation* nel 1950: i contenuti di tale controversia sono ora raccolti, in italiano, nel volume di E. STAIGER-M. HEIDEGGER, *Disputatio hermeneutica* [1955], tr. it. a c. di R. Sega, Gabriele Corbo, Ferrara, 1989.

prendere”, capace di applicarsi alle discipline più disparate, in quanto ogni testo si esprime in un qualche linguaggio e quest’ultimo si regge su regole. L’ermeneutica si focalizza, dunque, sul tema della comprensione, si riveste di componenti gnoseologiche ed etiche. Le prime si raccolgono intorno alla ricerca dei principî in base ai quali diviene possibile intendere il senso di un enunciato. Le seconde si concentrano sull’idea che l’esercizio ermeneutico sia una forma di dialogo e di ascolto delle posizioni dell’altro.

Tuttavia, il problema è complesso. Non basta ascoltare un messaggio e volgersi ad interpretarlo. Né è sufficiente approcciarsi ad esso con perizia filologica, come avevano asserito Ast e Wolf. Occorre – secondo Schleiermacher – ricostruire il “contesto psichico” da cui un messaggio o un testo è scaturito. Da qui, il “circolo ermeneutico” tra autore ed interprete, relazionati dalle tecniche filologico-linguistiche d’indagine. Il “circolo” è anche una forma di ‘organicismo ermeneutico’, perché un termine o un enunciato assumono significato sempre all’interno di un contesto. Un contenuto va ‘intuito’ in seno al detto “circolo”, il quale permette di spiegare il tutto e le parti e di ricostruire i processi di elaborazione da cui certi contenuti sono discesi.

L’“interpretazione psicologica”, il momento più alto dell’indagine ermeneutica secondo Schleiermacher, permette di penetrare il “genio” di un autore. Perciò, è necessaria una sorta di affinità tra interprete ed interpretato. L’“interpretazione grammaticale”, invece, si occupa solo delle strutture linguistiche del testo. Combinando tali momenti, è possibile “ricostruire lo stesso pensiero di un’altra persona mediante l’interpretazione della sua espressione”³⁶. Dunque, si giunge all’“interpretazione psicologica” solo partendo dalle analisi linguistiche. Dal particolare all’universale e dall’universale al particolare. Questi elementi rendono quella schleiermacheriana, secondo Palmer, un’“ermeneutica dialogica”³⁷.

Ciò che consente di effettuare un decisivo passo avanti, con Schleiermacher, è l’individuazione del problema del comprendere come problema decisivo della filosofia ermeneutica, nonostante un certo psicologismo ne indebolisca la valenza speculativa, trascurando la dimensione storica della comprensione.

Il passaggio successivo, agli occhi di Palmer, è quasi intuitivo. Il progetto ermeneutico di Schleiermacher ottiene – infatti – un significativo sviluppo con l’opera di Dilthey, attento a considerare l’ermeneutica come fondamento delle *Geisteswissenschaften*. Dilthey si colloca nel vivo della cosiddetta *Methodenstreit*. Tra fine Ottocento ed i primi del Novecento, si era sollevata la questione del rapporto tra le “scienze nomotetiche” (le scienze empirico-matematiche), dotate di uno statuto autonomo e di un metodo sicuro per raggiungere la verità di ciò che descrivono, e le “scienze idiografiche” o “scienze dello spirito”, le quali si occupano dei fatti umani nella loro irriducibile differenza ed individualità. Le prime sono garantite dalla matematica. E le seconde? Da qui il problema del metodo più opportuno di cui devono dotarsi le “scienze dello spirito”, per rendere credibili i risultati delle loro ricerche. Infatti, la vita storica come la realtà quotidiana sono costituite da *facta*, dati singolari, aspetti non ripetibili. Ciò non significa che non siano conoscibili. Tutt’altro. Lo sono in modo diverso.

Quest’attenzione per il particolare ha l’effetto di liberare dal condizionamento delle grandi ontologie storicistiche. Insegna a guardare alla storia non come ad un

³⁶ R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 73.

³⁷ *Ib.*

progresso incentrato sulla categoria di evoluzione necessaria, ma alla maniera di una sequenza di dati singoli da correlare tra loro, per comprendere la complessità dei processi culturali e perseguire l'obiettivo di definire adeguati criteri, per costruire su fondamenti certi e storicamente verificabili i nessi tra le cose.

Per realizzare tale proposito, è necessario partire dalla vita e dal vissuto individuale. I processi di comprensione ermeneutica vanno calati nella storia. Perciò, Dilthey si propone di realizzare una *critica della ragione storica*, un'analisi del mondo della vita, partendo dalla vita stessa.

Secondo Dilthey, "la parola chiave delle scienze dello spirito è "comprendere"³⁸. Il filosofo tedesco fa di più. Arricchisce il concetto di esperienza della dimensione psico-gnoseologica del vissuto. Dunque, l'esperienza è un atto della coscienza individuale orientata verso un dato oggetto. Questo non rende l'esperienza un orizzonte che si frange sullo scoglio della soggettività, ma chiama in causa i meccanismi della percezione.

Palmer rileva, inoltre, in Dilthey, la presenza di un'efficace idea di esperienza come "contesto di relazioni"³⁹ e come tessuto di eventi intriso di temporalità e, dunque, dotato di processualità storica. Tutto quel che si manifesta e che dev'essere percepito assume una forma linguistica, cioè *si esprime*. La comprensione indica lo sforzo di cogliere l'individualità dell'esperienza e del vissuto; è lo strumento che permette di interagire con gli altri e di coglierne l'identità, intuendone gli *Erlebnisse*. A quest'altezza, interviene la storia, perché l'autocomprensione umana è sempre storicamente determinata. L'uomo ha necessità di rendere ragione della sua natura, ma anche delle trasformazioni culturali cui è soggetto. Ne consegue un'acquisizione imprescindibile: la temporalità del comprendere. Ogni comprensione va sempre calata nel *Zusammenhang*, perché solo lì acquista significato.

Palmer individua alcuni motivi che fanno del pensiero diltheyano il vero punto di movenza dell'ermeneutica contemporanea. Innanzitutto, il rispetto della temporalità dell'esperienza come *Anfangsgrund* di ogni processo di comprensione. Ancora: l'attenzione per l'opera d'arte come mezzo privilegiato per intendere la complessità del mondo della vita e per intuire il flusso dei vissuti. Certo, molti conti non tornano. Per esempio, nonostante certe dichiarazioni d'intenti diltheyane, si ravvisa un'inequivocabile prossimità all'idealismo classico tedesco, così come la distinzione tra le due forme di scienza appare sovente ingenua e preconcetta. Ma tant'è. A Dilthey, spetta il merito inequivocabile di aver rinnovato – introducendo nuovi contenuti psico-gnoseologico-storici – metodi e stile dell'ermeneutica contemporanea, rappresentando il *Wegmark* del futuro approccio di Heidegger, secondo Palmer "il filosofo più [...] ermeneutico sin dai tempi di Platone"⁴⁰.

3. Due punti d'approdo critico: Heidegger e Gadamer

In *Essere e Tempo*, Heidegger declina il concetto di ermeneutica sul registro della ricerca di un'"ontologia fondamentale". Confrontandosi con le istanze del coscientialismo husserliano, egli si orienta ad analizzare la situazione dell'uomo

³⁸ Ivi, p. 86.

³⁹ Ivi, p. 89.

⁴⁰ Ivi, p. 117.

nel mondo, la sua fatticità, il modo in cui essa si manifesta. In questo, si nota tutta l'influenza di Husserl. Ma anche le loro profonde differenze. Husserl è attento a fondare una *filosofia come scienza rigorosa*, volta a cogliere i moti della coscienza ed a schiuderne i significati. Heidegger cerca di attingere alla voce di un 'originario' che gli sfugge, anche affidandosi alla lettura ed all'interpretazione testuale dei classici. Palmer enfatizza l'idea heideggeriana della verità come "dischiudimento", cioè l'assunto secondo cui l'essere viene al soggetto attraverso le cose che sono percepite. La comprensione di tali percezioni costituisce l'ermeneutica del *Dasein* cui si riduce la filosofia, coniugando ontologia e fenomenologia. Essa è il fondamento di qualsivoglia procedimento interpretativo ed è cooriginaria all'esistenza umana. In più, si orienta verso il futuro, diventando "progetto (*Entwurf*)".

Palmer procede all'illustrazione – del resto, molto nota – del concetto heideggeriano di "mondo", per far capire su quale orizzonte si stagli l'umana capacità di comprensione. Sintetizza con efficacia le posizioni di Heidegger.

L'intelletto è la facoltà mediante cui si conosce il mondo. Facendo uso del metodo analitico, quello di cui si serve la scienza, si 'scioglie' la complessità degli oggetti, se ne distinguono le componenti. Ma c'è una dimensione di senso che sfugge. Esiste un significato pre-predicativo delle cose, che rinvia alla sostanzialità dell'essere. Anche quando esso si esprime nel linguaggio, è lecito chiedersi a quale significato originario dell'essere il linguaggio stesso rinvii. Come ribadisce Heidegger in una frase rimasta celebre, "il linguaggio è la casa dell'essere". Le forme linguistiche rappresentano, a loro volta, non tanto parole volte a richiamare oggetti od a diffondere significati, ma si connotano come determinazioni situazionali che si esplicitano mediante segni, in seno ad un processo cognitivo posto in essere da "presupposti", volti a guidare le traiettorie d'indagine dell'interprete.

Le analisi heideggeriane s'innestano sul tronco di una critica radicale del pensiero meramente rappresentazionale, quello che riduce gli oggetti ad idee e guarda al pensiero come all'umana facoltà cognitiva intesa a costruire rappresentazioni, cioè immagini mentali delle cose. È, questa, la posizione tipica del soggettivismo moderno, da Cartesio in poi. Ma non basta. È necessario rincorrere il nascosto, l'occultato oltre il velo di Maya dietro cui si nasconde il senso dell'essere. Dal soggettivismo ad una concezione strumentale del pensare, tipico dell'età della tecnica, il passo è breve. Viceversa, bisogna insistere per recuperare l'originaria dimensione di senso dell'ente, *dis-velandolo* o *dis-chiudendolo*.

Palmer accenna alle trasformazioni intercorse nel pensiero heideggeriano, allorché s'imbeve di una sorta di misticismo. L'uomo si trasforma nel "pastore dell'essere", ne attende gli esiti manifestativi, la "voce" intimante. La linguisticità dell'essere, tipica del secondo Heidegger, assegna un ruolo di primissimo rilievo al "dire" ermeneutico e, spesso, fa leva sull'esegesi di passi di grandi classici poetici o filosofici. Così, "il processo ermeneutico [...] è [...] il processo del pensare originante con cui il significato che non era esplicitamente presente perviene alla luce"⁴¹.

A questo punto, Palmer accomuna il metodo di Heidegger a quello del cosiddetto *New Criticism* americano. Per entrambi, è necessario l'"argomento" di un oggetto o di un'opera artistica, premessa principale per cogliere l'essenza dell'evento indagato. Nel porre tale parallelo, Palmer allude alle riflessioni heideggeriane sull'opera d'arte come strumento privilegiato per penetrare la verità dell'essere. E

⁴¹ Ivi, p. 132.

non dimentica, così, quanto vario e notevole possa considerarsi l'apporto di Heidegger all'ermeneutica novecentesca. Si tratta di un contributo "veramente ricco di sfaccettature. In *Essere e Tempo*, egli riconcepisce la comprensione in un contesto radicalmente nuovo, modificando così il carattere fondante di ogni successiva teoria dell'interpretazione. Ridefinisce la stessa parola 'ermeneutica' identificandola con la fenomenologia [...] e con la funzione primaria che le parole espletano di apportare il significato. Nelle sue opere più mature egli fa dell'esegesi testuale il suo tipico metodo di filosofare, proponendosi come filosofo 'ermeneutico' nel senso più tradizionale del termine. Ma il senso più profondo della parola, per Heidegger, è quello del processo misterioso di dischiudimento in virtù del quale l'essere perviene all'esistenza manifesta. Heidegger si accosta al linguaggio, alle opere d'arte, alla filosofia e alla stessa comprensione esistenziale seguendo questo processo essenzialmente ermeneutico"⁴².

A giudizio di Palmer, un'ermeneutica pienamente ontologica si giunge solo con l'opera di Gadamer. Nel suo approccio, fortemente influenzato dalla matrice heideggeriana, trovano una felice sintesi la necessità di una definizione esaustiva del concetto di comprensione e la tendenza a riconoscerne la dimensione ontologica, riferendosi al linguaggio. L'obiettivo non è più calare l'interpretazione nella sua storicità (Dilthey) o farne il metodo *par excellence* delle "scienze dello spirito" (Betti) o trasformare l'ermeneutica nella via privilegiata d'accesso all'essere (Heidegger), ma rendere il comprendere l'emblema della condizione ontologica umana.

Quella gadameriana vuole essere – innanzitutto – una presa di distanza dal soggettivismo più ingenuo. La conoscenza è – a suo modo – una dimensione dell'essere, non un mero parto della coscienza individuale. Possiede una dimensione dialettica che le permette di non cristallizzarsi attraverso l'utilizzo di uno o più metodi. Ciò non deve far pensare all'utilizzo di un'idea di dialettica di matrice hegeliana. Tutt'altro. Per Gadamer, Hegel è ancora del tutto immerso nell'idolatria del soggetto. Il filosofo di Stoccarda concepisce la dialettica come attività metodica del soggetto, cioè come il metodo attraverso il quale si colgono le verità sancite dallo Spirito Assoluto nello scacchiere del Mondo e della Storia. Data una tesi e trovata la sua antitesi – ragiona Hegel –, si dovrà giungere ad una sintesi, tale da porsi come il *superamento* e la *conservazione* degli opposti.

Secondo Gadamer, la verità è, invece, "*evento (Ereignis)*", si situa in uno spazio ed in un tempo. *Accade*, senza l'ipoteca di un "metodo" (in greco "*via*") che la caratterizzi e ne garantisca la legittimità, come nella tradizione della logica formale classica, preta di legittimazioni ontologiche, nel senso che la verità provata con il ragionamento esiste indipendentemente dal suo essere pensata.

La concezione gadameriana della dialettica – soggiunge Palmer – ha più a che vedere con la struttura del dialogo platonico. Interpretare significa, soprattutto, dialogare. Ed il dialogo – dice Gadamer – "è un qualcosa in cui si capita, in cui si viene coinvolti, del quale non si sa mai prima cosa ne 'salterà fuori', e che si interrompe non senza violenza, perché c'è sempre qualcosa d'altro ancora da dire [...]. Ogni parola ne desidera una successiva; anche la cosiddetta ultima parola, che in verità non esiste"⁴³. Tutto ciò, per l'appunto, rende la verità un evento tutto da viverci.

⁴² Ivi, p. 135.

⁴³ C. DUTT-H., G. GADAMER, *Dialogando con Gadamer* [1995], tr. it. a c. di A. Pinotti, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995, p. 45.

Palmer si dimostra particolarmente interessato alla concezione gadameriana dell'arte. La prima parte di *Verità e metodo* – com'è noto – è dedicata alla trattazione proprio di questo problema, letto in chiave di teoria della comprensione. Se tra la realtà ed il soggetto che cerca di comprenderla si frappone il *medium* del linguaggio, l'opera d'arte è un oggetto privilegiato di riferimento, per intendere la logica su cui si fonda la dialettica soggetto-oggetto. L'arte è un mezzo adeguato a cogliere il mondo sotteso all'oggetto/fenomeno artistico che si contempla.

L'opera d'arte non è un oggetto che si contrappone ad un soggetto: nell'incontro con l'opera noi siamo sedotti, siamo presi in un gioco che ci supera e dispone di noi. Grazie a ciò, l'arte si riduce a "gioco linguistico" suscettibile d'essere compreso⁴⁴. La vera essenza del bello è *trasformare* chi incontra. Dire che l'arte è un incontro con la verità equivale a dire che nell'espressione artistica vediamo attuarsi un'esperienza che modifica realmente chi la fa. Se l'incontro con l'opera d'arte è capace di segnare profondamente la vita di una persona significa che essa assume – a suo modo – un valore conoscitivo. Se è così, allora alla base del vero c'è una verità più originaria, che è l'evento nel quale si istituiscono le strutture di base entro cui soggetto e oggetto diventano accessibili l'uno per l'altro. L'opera è vera perché nasce inserita in una realtà, ma, appena l'opera si pone a confronto con il lettore-interprete, s'instaura un rapporto tra il mondo dell'opera artistica ed il mondo del lettore-interprete. Tale relazione si configura come il problema ermeneutico per eccellenza.

Anche qui, Palmer ravvisa una sostanziale armonia tra le posizioni gadameriane e quelle del *New Criticism*, a proposito del comune riconoscimento dell'autonomia dell'opera d'arte e dell'inconsistenza della distinzione tra 'forma' e 'contenuto'. Palmer, tuttavia, intravede nel *New Criticism* residui soggettivistici e plaude, invece, al tentativo gadameriano di ricondurre il problema estetico al tema del comprendere.

Per Gadamer, s'è detto, il punto di partenza di ogni analisi filosofica è il linguaggio, lo strumento di cui l'uomo dispone per interpretare la realtà e per scambiare messaggi con i suoi simili.

Il linguaggio, a sua volta, è immerso nella storia. La comprensione storica è sempre condizionata dalla nostra percezione del presente. La coscienza storica implica un'esperienza extrametodica della verità ed è basata su alcuni presupposti, le "precomprensioni", le quali agiscono sul nostro processo di comprensione della realtà. Da qui l'importanza della tradizione. Il continuo rapportarsi del soggetto con l'esperienza storica del testo che giunge fino a noi dal passato è il solo modo per raggiungere la verità come evento.

La tradizione è un potente strumento di riconoscimento. Sapere di provenire da un analogo patrimonio di valori e di esperienze (il *traditum*) crea un'identità comune tra gli uomini, i quali, pur riconoscendosi diversi, individuano elementi condivisi con alcuni loro pari, anziché con altri. Questo crea le comunità umane (le *póleis*) e le consolida.

Alla tradizione bisogna di continuo fare riferimento per avviare quel processo di comprensione della realtà auspicato dall'ermeneutica. Infatti, ogni progettualità

⁴⁴ L'insistenza di H.-G. GADAMER sul tema della riduzione dell'arte a "gioco linguistico" testimonia quanto grande sia stata l'influenza di un'altra sua 'fonte nascosta': Wittgenstein, il cui "concetto di *Sprachspiele* [...] – sostiene con forza il filosofo di Marburgo – mi pare del tutto legittimo" (*Verità e metodo*, cit., p. 15n). Sul problema, ritorna – tra l'altro – in *Autocritica* [1985], in ID., *Verità e metodo 2. Integrazioni* [1986/1993], a c. di R. Dottori, Bompiani, Milano, 2001², pp. 496-497.

politica – o culturale in senso lato – è legata alle condizioni storiche che sono parte di un popolo e dalle quali bisogna ripartire per proiettarsi verso il futuro.

Per questo – scrive Gadamer –, il rapporto che s’instaura con la tradizione riproduce la relazione tra un io ed un tu⁴⁵, in una condizione dialettica di reciprocità tra presente e passato, tra esperienza esistente e tradizione, tra bilancio delle esperienze trascorse e nuove forme di programmazione. In ragione di ciò, non può esistere una forma di conoscenza obiettiva degli eventi storici, come sostenuto dalla cosiddetta ‘scuola storica’ di matrice positivista.

Gadamer distingue tre livelli di tale confronto tra l’io immerso nel tempo ed il portato della tradizione. Quello in cui il tu è un elemento di relazione all’interno di un certo campo d’esperienza; quello in cui costituisce un ‘riflesso’ dell’io; infine, quello volto a designare il carattere della tradizione⁴⁶. Solo quest’ultimo permette una piena comprensione storica degli eventi, in quanto “autentica apertura al tu”⁴⁷.

Uno dei fondamenti teorici dell’idea gadameriana di storicità della comprensione è quello relativo alla questione del pregiudizio. Secondo la prospettiva di Gadamer, “non può esserci alcuna interpretazione “senza presupposizioni”⁴⁸. Gadamer rivaluta radicalmente il valore del pregiudizio. Non bisogna vederne la negatività, ma intenderlo come una possibilità. C’è di più. I pregiudizi sono, in realtà, le condizioni del nostro “incontro” con le cose. In sintesi, ogni lettura dei fatti del mondo è compiuta dal soggetto, il quale reca con sé un universo di vissuti, di convinzioni, di credenze. Ogni individuo è diverso dall’altro, pertanto è indotto a giudicare le cose in modo diverso. Tutto questo è una risorsa, non un limite. “Ciò non significa – commenta Palmer – che noi riprendiamo dal presente, in modo sconsiderato, dei modelli esterni per calarli nel passato al fine di trovare irrilevanti Shakespeare o la Bibbia. Al contrario, significa semplicemente riconoscere che il ‘significato’ non è la proprietà immutabile di un oggetto, ma è sempre ‘per noi’. Il sostenere che un testo sia visto entro l’orizzonte della nostra storicità non implica che il ‘significato’ sia per noi del tutto differente da quello dei suoi primi lettori. Vuol dire, piuttosto, che il significato è in rapporto al presente che emerge nella situazione ermeneutica”⁴⁹.

La distanza temporale e l’educazione all’utilizzo rigoroso del metodo ermeneutico di consultazione dei testi e delle fonti aiutano a calibrare le giuste “pre-comprensioni”, a centrare l’attenzione sui documenti, conducendoli al presente, per poi restituirli al loro tempo. Ecco l’importanza dell’“applicazione”, cioè del “rapportare il significato del testo al presente”⁵⁰. La storia offre insegnamenti, che vanno utilizzati. In questo risiede tutto lo storicismo di Gadamer⁵¹, anche se lo stesso si affretta a chiarire che le dinamiche storiche non sono regolate dalla dialettica della Ragione, ma riflettono la “struttura” stessa dell’esperienza.

⁴⁵ Queste le parole di Gadamer: “La tradizione non è semplicemente un evento che nell’esperienza si impari a conoscere e a padroneggiare, ma è *linguaggio*, cioè parla come un tu. Il tu non è un oggetto, ma si *rapporta a noi*” (ID., *Verità e metodo*, cit., p. 414).

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 323 ss.

⁴⁷ R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 161.

⁴⁸ *Ivi*, p. 152.

⁴⁹ *Ivi*, p. 153.

⁵⁰ *Ivi*, p. 155.

⁵¹ “In realtà – scrive H.-G. GADAMER nel 1960 – non è la storia che appartiene a noi, ma noi apparteniamo alla storia. [...] L’autoriflessione dell’individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica” (*Verità e metodo*, cit., p. 573).

L'ermeneutica utilizza il dialogo come punto di raccolta delle interpretazioni. Il dialogo è uno spazio aperto in cui si realizza l'incontro con l'altro. Il confronto dev'essere sempre carico di rispetto e di capacità di ascoltare. L'esperienza ermeneutica riproduce tale situazione della vita vissuta. Ad un testo vanno poste domande ed è necessario ascoltarne le risposte, per ricalibrare ulteriori quesiti. Tale relazione dialettica di scambio si realizza *nel* ed *attraverso* il linguaggio. La parola cessa d'essere solo segno e diviene elemento di trasmissione di contenuti di pensiero e vero motivo attraverso il quale il dialogo come forma storica ed ermeneutica si realizza.

L'esperienza, dunque, è linguaggio. Quest'ultimo crea le comunità umane e fa sorgere quel fenomeno culturale e storico detto "appartenenza (*Zugehörigkeit*)", su cui torneremo più avanti. Condividere un linguaggio permette di fare esperienze comuni, di costruire un collante culturale in base al quale identificarsi in qualcosa, rispettando la propria individualità nel contesto della *pólis*. Tutto questo traduce l'ideale aristotelico dell'uomo come "*zōon politikón*".

Se l'appartenenza è, a suo modo, un linguaggio, allora ha una voce. E tutto ciò che emette un suono può essere ascoltato. Per questo, il fenomeno dell'"udire (*Hören*)", nella fattispecie dell'ascoltare la lezione del vissuto, è ciò su cui si fonda l'"appartenenza"⁵², una volta stabilito il primato sia dell'ascolto, sia del linguaggio che può essere ascoltato. Il passaggio è delicato e sottile: ascoltare è cogliere qualcosa dell'altro, ma è anche l'azione di riflesso dell'atto dell'interpellare. Ora, l'appartenenza è l'essenza più profonda della tradizione. Ascoltarla, per cogliere le traiettorie di senso del presente, significa porgerle delle domande, *consultarla*. La tradizione, così, viene a noi come risposta ad una domanda che affonda le proprie motivazioni nel presente, si volge poi verso il passato e ritorna ancora al presente, in un interscambio simultaneo e continuamente variabile. Il filtro critico della "coscienza storica" garantisce da falsi usi ideologici della tradizione, ristabilendo il primato del presente e l'alterità della storia.

Sulla spinta di questa serie di valutazioni, Gadamer "universalizza" l'ermeneutica, rendendola uno strumento universale di comprensione dell'esperienza e della storia. E, qui, si addensano molte ombre, come vedremo.

La comprensione assume un valore ontologico (in quanto universale e storica) e un aspetto fenomenologico (poiché legata alla dimensione manifestativa dell'evento). Di estremo interesse l'analogia proposta da Palmer tra il pensiero di Gadamer e quello di Hegel. Che ci sia in Gadamer una robusta componente storicistica e dialettica non c'è dubbio. Eppure, non è una considerazione facile da giustificarsi. Gadamer parte dall'idea heideggeriana della fatticità dell'esistenza. Palmer sostiene che "nella misura in cui Gadamer si allontana da Heidegger, egli tende a riavvicinarsi a Hegel"⁵³. Addirittura – scrive lo studioso americano – "l'hegelismo dell'ermeneutica fondamentalmente heideggeriana di Gadamer probabilmente rappresenta un miglioramento della concezione di Heidegger"⁵⁴. Quest'ultimo usa termini passivi per descrivere il problema della comprensione. Non così Gadamer, per il quale l'esperienza non attende la 'chiamata' dell'essere, ma assume carattere attivo e relazionale. Ciò non salva del tutto il suo pensiero dall'accusa di porre in posizione periferica la volontà umana rispetto al linguaggio ed alla tradizione, come – del resto – è facile attendersi da uno storicista *suo malgrado*.

⁵² Cfr. R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 528.

⁵³ *Ivi*, p. 180.

⁵⁴ *Ib.*

4. Il programma palmeriano di un'ermeneutica letteraria

Ad ogni modo, Gadamer è un punto d'approdo, a partire dal quale è possibile – secondo Palmer – riflettere sui fondamenti di una nuova teoria dell'interpretazione, valida, segnatamente, per la critica letteraria. Ripensare i grandi tornanti teorici dell'ermeneutica moderna e contemporanea può essere un utile modo per liberarsi dalla staticità del rapporto con i testi esemplato sul modello del rapporto soggetto-oggetto. L'interpretazione è sempre storica. Varia a seconda del punto di vista adottato. Deve utilizzare i meccanismi sottili dei processi di comprensione. Molti dei problemi – Palmer ne è convinto – derivano dal soggettivismo esasperato di cui è ostaggio un'ampia parte del pensiero contemporaneo. La volontà e l'azione del soggetto divengono la misura di tutte le cose, senza alcuno spazio per la storia e per la trasversalità della critica. L'opera non va vista come un oggetto. Né può darsi un'analisi 'obiettiva' della stessa, come se esistesse un punto di vista oggettivo ed esterno al sistema, dal quale guardare all'uomo ed alla storia. Per questo, va recuperato il senso del rapporto io-tu à la Gadamer. Ne consegue che il linguaggio, attraverso il quale si comunica e si costruiscono simboli, fa il resto. Ciò significa che "ogni atto del comprendere contiene l'azione della storia nella comprensione e attraverso la comprensione"⁵⁵.

Qui, Palmer non esita a recuperare il nocciolo duro del pensiero di Heidegger, per il quale la comprensione possiede una dimensione ontologica e riflessiva, perché riproduce il processo di manifestazione dell'essere al *Dasein* per il tramite del linguaggio. Questo permette di fare un passo avanti nella direzione del superamento delle secche soggettivistiche. Non è poco. Il linguaggio esprime una situazione non solo perché la significa, ma soprattutto per il fatto che gli permette di venire all'essere. E se può dirsi linguisticamente, allora c'è. Ecco la conferma heideggeriana del carattere originario della parola. Non esiste una dimensione privata del linguaggio: "L'uomo non inventa e manipola il linguaggio a proprio piacimento, ma prende parte al linguaggio e fa sì che una situazione giunga a darsi nel linguaggio. Il linguaggio, al pari della comprensione, non può mai essere semplicemente un oggetto nel mondo, perché esso permea il mondo in quanto mezzo in cui e attraverso cui l'uomo vede ogni oggetto"⁵⁶.

L'invito è ad un ricorrente – e salutare – bagno nell'esperienza. La relazione ermeneutica con qualsivoglia oggetto è sempre vincolata al confronto con i dati esperienziali. È da essa che si diparte ogni rettifica o conferma delle ipotesi elaborate per fornire soluzione ai problemi. Pertanto, la dialettica domanda-risposta è incessante e permette non solo di calibrare la legittimità delle ipotesi di soluzione delle questioni, ma scolpisce meglio i problemi. "L'interpretazione letteraria – scrive Palmer – richiede un domandare dialettico che non interroghi semplicemente il testo, ma consenta che la cosa detta nel testo interroghi di rimando, che metta in questione l'orizzonte dell'interprete e che operi una fondamentale trasformazione della sua comprensione dell'argomento"⁵⁷. Da qui, l'imprescindibile valore del dialogo, che Palmer vede emblemizzato dal pensiero di Socrate⁵⁸.

⁵⁵ Ivi, p. 189.

⁵⁶ Ivi, p. 191.

⁵⁷ Ivi, p. 194.

⁵⁸ "Nell'abile astuzia di Socrate – sostiene Palmer – c'è la seria intenzione di lasciare che sia l'argomento in discussione a guidare il cammino. Egli gira intorno all'argomento, flessibile, aperto, non dogmatico,

Naturalmente, una buona interpretazione deve rintracciare anche il 'non detto', indagando tra le pieghe dei testi, esplorando le voragini del dire, dei sottintesi, dei silenzi. Per questo, un conto è il 'rispetto' filologico dei documenti, per evitare 'violenze ermeneutiche', ed un altro è, invece, la disamina degli strati di significato dei testi stessi, per investigarne ogni possibile direzione di senso. In ciò, si nota una certa eco del pensiero di Wittgenstein. Per realizzare tali propositi, occorre creatività e libertà. Non serve considerare l'ermeneutica come una pratica restauratrice di forme o fenomeni del passato, né intenderla come un ausilio del proprio tempo, nel senso che il passato vada attualizzato, per renderlo funzionale alle esigenze del presente. Piuttosto, la lettura ermeneutica di un'opera va vista come un'operazione che prende le mosse dal passato, opera nel presente e guarda al futuro, senza secondi fini.

Il tentativo di Palmer è chiaro. Si tratta di applicare i principî della teoria dell'interpretazione alla definizione dell'opera d'arte, considerata tale non in nome dei meccanismi di percezione o in funzione di astratti concetti di forma o sostanza, ma in nome della categoria della comprensione. Palmer va oltre. Le attribuisce un valore di verità, nella misura in cui conduce a cogliere l'essere: "Il modo di essere dell'opera d'arte è un dischiudersi, un dischiudersi di un mondo, un evento in cui l'essere viene a darsi"⁵⁹. Ecco i motivi per i quali "*l'estetica deve essere assorbita nell'ermeneutica*"⁶⁰. L'arte da fenomeno puramente estetico diviene fenomeno interpretativo ed ontologico. La prossimità a Heidegger qui è assai evidente.

A partire da simili presupposti, il pensatore americano enuncia trenta tesi per il rinnovamento dell'interpretazione letteraria, facendo tesoro delle lezioni dell'esperienza critica e metodologica elaborata dal paradigma ermeneutico heideggeriano-gadameriano. Ne analizzeremo alcune, le più interessanti rispetto al nostro problema, evitando di considerare altre proposte troppo strettamente legate al contesto culturale americano della fine degli anni Sessanta.

Innanzitutto, per Palmer, l'esperienza ermeneutica è legata alla storia, perché va calata nell'orizzonte critico della cultura che si va analizzando. In più, assume una dimensione linguistica, perché linguaggio che parla di linguaggi (dialettica), perché frutto dell'incontro con quell'altro da sé che è l'oggetto o il testo da interpretarsi. Ne consegue – heideggerianamente – che l'ermeneutica si intride di una netta dimensione ontologica, dotata di un valore di verità da valutarsi alla maniera di un evento volto a manifestarsi⁶¹. Essa non rappresenta un'"attività riflessiva della mente"⁶², ma un dato immerso nella storia.

Per questo – Palmer ne è convinto –, "il fondamento dell'obiettività non sta nella soggettività di un parlante, ma nella realtà che giunge all'espressione nel linguaggio e attraverso di esso"⁶³. Il tutto all'insegna dell'imperativo della "comprensione", immerso in una situazione dialogica, in cui interprete ed interpretato interagiscono, realizzando una piena "fusione di orizzonti".

Così descritta, l'ermeneutica è un'esperienza – per così dire – inter-metodologica. Non si chiude nell'unicità di un metodo, perché altrimenti cadrebbe nel

sempre alla ricerca di nuovi approcci. Invece di cercare di indebolire le tesi del suo avversario, egli cerca di trovarne la vera forza, in modo da poter trasformare la propria comprensione" (*Ib.*).

⁵⁹ *Ivi*, p. 200.

⁶⁰ *Ivi*, p. 205.

⁶¹ Scrive Palmer: "Il linguaggio non è [...] uno strumento dell'uomo, ma il modo in cui l'essere può giungere ad apparire. Quando vogliamo comunicare l'essere di una situazione, non inventiamo il linguaggio adeguato alla situazione, troviamo piuttosto il linguaggio che questa richiede" (*ivi*, p. 203).

⁶² *Ib.*

⁶³ *Ib.*

dogmatismo o nell'odiato soggettivismo, per il quale la volontà ed il punto di vista del singolo danno leggi alle cose.

Notevole è quanto afferma Palmer nella "tesi 18": "Non è l'interprete ad affermare il significato del testo; il significato del testo afferra l'interprete"⁶⁴. Non a caso, il senso di un'opera è sempre un 'per noi', non possiede mai un valore oggettivo o assoluto. Ed ancora: "Non è l'interprete a manipolare l'opera, perché l'opera rimane fissa; è, invece, l'opera ad imprimersi su di lui modificandolo [...]"⁶⁵. Realizzando la detta "fusione", i destini dell'interprete e dell'interpretato s'intrecciano e partecipano l'uno dell'altro. Così, si attua la *Wirkungsgeschichte* di un'opera, parte integrante della sua storia, perché tutto ciò che si realizza è un soggetto che produce e genera effetti storicamente determinati.

Palmer non elude il confronto con il problema del metodo. Già declinarlo al singolare è fuorviante. Memore della lezione di Gadamer, lo studioso americano sostiene che il metodo non è mai unico, ma risulta valido solo se produce risultati. Mediante ciò, si può "udire" l'indicazione di senso che promana da un'opera e che porta all'essere. Tale operazione è impossibile, prescindendo da un'accurata coscienza storica degli eventi, la quale permette di calarsi nel tempo passato, 'colmando' la distanza temporale rispetto ad esso.

"Il compito dell'interpretazione odierna [...] – conclude Palmer – consiste nel rifuggire l'obiettività [...] e il modo di vedere scientifico per recuperare il senso della storicità dell'esistere"; "nessuna interpretazione è, "una volta per tutte", la "corretta interpretazione"⁶⁶. La coscienza della storicità dell'esperienza si trasforma nel mezzo inteso a promuovere le ragioni del pluralismo, della critica e del continuo domandare, considerati elementi caratterizzanti ed imprescindibili della modernità.

5. *La polisemanticità del concetto di ermeneutica e le istanze di Dilthey e Betti. Qualche considerazione critica*

Sin qui Palmer. Il suo libro si segnala come una riuscita sintesi d'impegno teorico e di perizia storiografica. Certo, non tutti i capitoli dedicati ai grandi protagonisti della storia dell'ermeneutica hanno lo stesso pregio. Ma alcuni sono notevoli. Dopo averne esposto i contenuti nelle pagine precedenti, vorrei discuterne ora le principali componenti critiche.

Innanzitutto, risulta assai interessante la definizione composita di interpretazione proposta in apertura del volume. Palmer distingue i significati di fondo dell'ermeneutica, scindendola nelle accezioni di 'interpretazione', 'comprensione' e 'traduzione'. Oggi è un dato di fatto condiviso, specie in relazione al concetto di traduzione, ritenuto parte integrante di quello d'interpretazione⁶⁷. Forse, non del tutto nel 1969⁶⁸. Palmer comprende da subito l'aspirazione dell'ermeneutica filosofica

⁶⁴ Ivi, p. 207. È interessante notare come tale tesi richiami molto da vicino alcune successive considerazioni molto note di H. BLOOM, intellettuale corrosivo ed ascoltissimo della critica letteraria contemporanea di area anglosassone: cfr., per esempio, *Il canone occidentale. I libri e le scuole delle età* [1994], tr. it. a. c. di F. Saba Sardi, Bompiani, Milano, 1996.

⁶⁵ R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 208.

⁶⁶ Ivi, p. 211.

⁶⁷ Si pensi ad un testo giustamente fortunato ed assai utile come quello di F. BIANCO, che ricorre proprio a tale distinzione, ormai canonica: cfr. *Introduzione all'ermeneutica*, cit., p. 3.

⁶⁸ Per non parlare – intorno a questo punto – della storia dell'ermeneutica ottocentesca. C'è un passo significativo in un'opera molto diffusa dell'Abate A. GENOVESI: "Le regole che compongono l'Arte Er-

a presentarsi come un sistema (trascendentale) della comprensione. Ed altrimenti non avrebbe potuto porsi, senza disperdere la propria originalità critica nei mille rivoli della tradizionale considerazione dell'ermeneutica come *ars interpretandi*. In altri termini, non basta utilizzare tecniche adeguate a studiare testi e documenti del passato. È necessario avere ben chiari i meccanismi della comprensione, conoscere i procedimenti mediante cui si elaborano congetture interpretative ed avere un'idea piena della teoria dei segni attraverso la quale *interpretans* ed *interpretatum* si fondono nell'*interpretatio*. È un procedimento complesso di natura gnoseologica e semiotico-linguistica. In più, coinvolgendo la traduzione, la comprensione interpretativa assume rilevanti significazioni interculturali. In questa maniera, l'ermeneutica filosofica può definirsi un paradigma svincolato dai lacci della mera filologia e posto in essere come una *critica della ragione comprendente*. Palmer dà una delle migliori prove di sé, quando insiste sulla costitutiva complessità del fenomeno della comprensione interpretativa, insistendo sulla molteplicità dei processi di comprensione e sulla varietà indefinita delle ermeneutiche possibili. Così, coniuga l'unità dei processi ermeneutici con la pluralità delle interpretazioni.

Come s'è visto, secondo Palmer, l'ermeneutica moderna comincia con Schleiermacher, il quale le conferisce una svolta metodologica e critica, superando molte ingenuità e dogmatismi dell'ermeneutica pre-romantica. Schleiermacher viene restituito alla temperie del suo tempo, mettendo in giusto rilievo la sua distinzione fra un'"ermeneutica storica", una "biblica" ed una "filologica". Dalla riflessione schleiermacheriana, si traggono gli elementi da cui prende le mosse l'analisi contemporanea del fenomeno dell'interpretazione.

Forse, Palmer pone un po' troppo in ombra l'ermeneutica pre-romantica. Tale scelta interpretativa fa intendere l'impronta metafisica che c'è alle spalle. Si propone un *terminus a quo* più critico che storico in senso stretto, proprio per creare una linea di continuità con Gadamer, ritenuto il punto d'approdo di tale percorso speculativo.

Qualche ulteriore considerazione va spesa a proposito della trattazione palmeriana di Dilthey, accurata e snella come di consueto, ma non del tutto capace di esprimerne la complessità di pensiero, visto che quella interpretativa è solo una delle preoccupazioni diltheyane. Palmer sembra trascurare la complessità dei passaggi preliminari da cui discende l'attenzione di Dilthey per i fenomeni interpretativi. In un senso preciso: i processi percettivi e di comprensione sono parte integrante del "mondo della vita". Quest'ultimo si fonda su un elemento affascinante e sfuggente al contempo: l'*Erlebnis*, fonte di infinite preoccupazioni gnoseologiche per un pensatore come Dilthey, attento a redigere una *critica della ragione storica*. Il perché è intuitivo, se si considera che la valorizzazione della dimensione soggettiva ed irriproducibile dell'*Erlebnis* è inversamente proporzionale al riconoscimento della dignità gnoseologica della conoscenza storica. L'*Erlebnis* crea e derealizza, al contempo, la storia. Ecco il motivo per il quale Dilthey comprende le potenziali de-

meneutica sono [...]: I. Saper la lingua originale, e saperla il meglio che si può. La ragione è, che l'Autore ha connesso i suoi pensieri con quella lingua, e non con altra. Né è poi possibile, che un libro si traduca in un'altra lingua perfettamente bene; poiché niuna lingua corrisponde esattamente ad un'altra: e vi è una infinità di luoghi, che se si traducono letteralmente, perdono il loro senso; se a senso, è ben da sospettare, che il traduttore non ci dia le sue idee per quelle dell'Autore, siccome è avvenuto alle traduzioni anche le più dotte. [...] (La logica per gli giovinetti, Seguin, Napoli, 1817, pp. 103-104). Come si può osservare, dell'ermeneutica non fa parte il concetto di traduzione. Anzi, un prerequisito indispensabile è quello relativo alla conoscenza del testo da interpretarsi, per non incorrere nelle ambivalenze traduttive. Caso emblematico, questo, di un certo riduttivistico modo d'intendere la traduzione.

rive relativistiche di ogni procedimento interpretativo in generale e storico in particolare. Non a caso, le sue teorie nascono nel solco di un ripensamento sanamente anti-ontologico dello storicismo classico tedesco ed avevano contribuito a mettere a punto la distinzione tra “scienze idiografiche” e “nomotetiche”, pur non essendo immune da una certa aura neokantiana. Anzi.

Il tentativo di Dilthey è, infatti, quello di pensare ad una logica per le “scienze dello spirito”. Proponimento incomprensibile, però, se si tralascia la componente psicologista al fondo dell’opera diltheyana, per la quale il vissuto individuale giustifica la diversità di giudizi sul mondo. Eppure, bisogna rendere credibili gli enunciati delle scienze storiche, fondate proprio su giudizi individuali. Da qui, l’attenzione per l’ermeneutica e per il tipo di legittimazione conoscitiva cui aspira, come espresso nel celebre scritto di Dilthey del 1900 sulle origini dell’ermeneutica⁶⁹.

Dunque, il tema dell’interpretazione è parte di una preoccupazione più generale sul valore di verità delle scienze del particolare e sull’affidabilità e la possibile classificazione dei vissuti, la stessa preoccupazione che dà vita al celebre *Methodenstreit*, di cui Dilthey è una delle voci più acute, assieme a numerosi intellettuali di sensibilità neokantiana, interessati a definire metodo e condizioni di possibilità delle “scienze idiografiche”.

La questione gnoseologica è centrale⁷⁰. Quasi esclusiva. Per tali motivazioni, la concezione diltheyana dell’ermeneutica è la punta di un *iceberg*, la vetta di un complesso procedimento di pensiero fondato su inquietudini critiche e propositi di varia natura. Se questo è vero, allora può risultare alquanto riduzionistico isolare dal contesto problematico e critico diltheyano – come fa Palmer – solo l’aspetto interpretativo, piegandolo con troppa disinvoltura sul piano delle vicende relative al fenomeno della comprensione. Tale considerazione non riduce la rilevanza di Dilthey come grande ‘classico’ dell’ermeneutica filosofica, ma è soltanto volta a restituirgli la complessità che gli appartiene, sapendo modulare con efficacia il valore della teoria con la necessità di tenere conto dei contesti storico-culturali in cui si esprime.

Un altro dato rilevante nella monografia palmeriana è lo spazio offerto a Betti. In anni in cui quest’ultimo stenta ad imporsi, Palmer ne riconosce l’originalità a livello europeo. *Teoria generale dell’interpretazione*, com’è noto, è del 1955⁷¹. È l’opera nella quale Betti, accanto al sacrosanto principio della soggettività dell’interprete, si dimostra intento a salvaguardare – da giurista e da storico – l’oggettività del dato. Non solo. Occorre un criterio di controllo, per distinguere interpretazioni legittime da fantasticherie, altrimenti si frantuma la possibilità stessa di intendersi e di adottare criteri intersoggettivamente validi per denotare le cose e per descrivere gli eventi attraverso enunciati dotati di senso, cioè suscettibili di essere giudicati veri o falsi.

⁶⁹ Cfr. W. DILTHEY, *Le origini dell’ermeneutica* [1900], tr. it. a c. di M. Ravera, in “Rivista di Estetica”, XVIII, 1 (1973), pp. 5-33 [ora in: M. RAVERA (a c. di), *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, tr. it. a c. di M. Ravera, Marietti, Genova, 1986, pp. 175-198].

⁷⁰ A conferma di ciò, si pensi al caso di Max Weber, concentrato a fondare il metodo delle scienze storico-sociali sul principio di causalità, proprio per accreditarne il valore epistemologico: cfr. i saggi metodologici raccolti in: M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a c. di Pietro Rossi, Einaudi, Torino, 1958.

⁷¹ Nel 1962, E. BETTI pubblica a Tübingen, presso Mohr, una sorta di riduzione della sua opera principale del 1955, dal titolo *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, con la quale si propone sia di introdurre in area tedesca i propri assunti, sia di avviare un dibattito con Gadamer, il quale aveva dato alle stampe due anni prima *Wahrheit und Methode*. Il libro è stato tradotto in italiano ed ottimamente introdotto da Gaspare Mura per le edizioni romane di Città Nuova, nel 1987.

Secondo Betti, non va enfatizzata oltremodo la funzione soggettiva dell'“attribuzione di significato”. La prima preoccupazione dev'essere la salvaguardia del documento. Solo così – sostiene Betti, erede, in questo, del miglior ‘realismo’ vichiano – si può davvero trasformare l'ermeneutica nell'órganon delle “scienze dello spirito”. Betti aveva un severo intento polemico nei riguardi di Heidegger, Gadamer e Bultmann. Si considerava il propositore di un paradigma ermeneutico alternativo, il corifeo una “teoria ermeneutico-esegetica”, impensierita principalmente dal problema del metodo. Lo stesso Gadamer tenne conto dei rilievi bettiani, ritenuti utili a definire meglio il suo punto di vista⁷².

Palmer si pone in un'ottica in cui le due proposte non si definiscono come alternative, ma complementari pur nella loro diversità. Infatti, i rilievi di Betti sono inviolabili per un'ermeneutica che non voglia ridursi a mero chiacchiericcio ed aspiri a proporsi come fautrice di proposte interpretative plausibili, ancorché finite e sostituibili l'una con l'altra. Le insidie dietro tutto ciò sono numerose. Infatti, un conto è coinvolgere il ruolo supremo della soggettività nell'espressione “tutto è interpretazione”, un altro è cadere in ingenue forme di berkeleyismo, derealizzando gli oggetti, i documenti, i fatti⁷³. Pur affidandosi alla prospettiva di Gadamer, Palmer prende molto sul serio le proposte di Betti, discutendole con il dovuto riconoscimento. Non sono convinto che la soluzione gadameriana al problema dell'affidabilità delle interpretazioni ne sciolga del tutto le preoccupazioni, perché è troppo coinvolta dal soggettivismo heideggeriano, ma questo è un discorso che porterebbe molto lontano. Rimane l'enfasi palmeriana sui filosofemi di Betti, in particolare il proposito di presentare l'ermeneutica come la metodica principe delle scienze umane, capace di darsi come imperativo categorico il rispetto tanto dell'oggettività del dato, quanto della soggettività dell'interprete, la qual cosa sarebbe garantita – secondo Palmer – proprio dalla soluzione di Gadamer. Forse – lo ripeto –, una convinzione – questa di Palmer – troppo radicale e fiduciosa. Bisognerebbe riflettere di più su quanto scrisse Löwith a proposito del programma gadameriano: “Un'ermeneutica che pretende di essere universale e filosofica si contraddice da sé, perché essa non si chiede affatto come qualcosa sia in se stesso, ma, invece di fare questo, interpreta come qualcosa è stato inteso di volta in volta”⁷⁴. Ho la netta impressione che con tale rilievo i conti non si siano fatti del tutto.

6. *La linea di continuità Heidegger-Gadamer: l'importanza della tradizione per la comprensione ermeneutica*

Nel libro, una grande attenzione viene dedicata a Heidegger, segnatamente ai problemi del linguaggio e dell'originarietà del mondo. Colpisce, tuttavia, una certa oscurità del linguaggio, circconfuso di suggestioni e cadenze heideggeriane

⁷² Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 5, 6, 10, 11, 307, 360, 361, 377, 378, 380; ID., *Ermeneutica e storicismo* [1965], in ID., *Verità e metodo 2*, cit., pp. 378-381, 385.

⁷³ Ho cercato di riflettere su tale questione, evidenziando il paradosso di un'ermeneutica che o scade nel relativismo più bieco o si deve porre alla ricerca di un fondamento, collocandosi così nel paradigma trascendentalistico, in *Ermeneutica e politica*, cit., pp. 42 e ss.

⁷⁴ K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* [1967], tr. it. a c. di O. Franceschelli, Donzelli, Roma, 2000, p. 51.

un tantino oltre il dovuto, elementi piuttosto inconsueti per un anglosassone. Un'oscurità, quella di Heidegger, che si scambia sovente per 'abissale' e necessaria per raggiungere le radici delle tematiche, per quanto rasenti molto spesso i limiti dell'artificiosità, sfociando nella complicazione fine a sé⁷⁵. Ciononostante, Palmer sintetizza con efficacia i filosofemi heideggeriani. Si ha come l'impressione – però – che non si lasci oltremodo trasportare nelle voragini dell'essere, perché quasi 'vaccinato' contro le ierofanie di Heidegger tanto dal richiamo diltheyano alla storia ed al "mondo della vita", quanto dalla prudenza metodologica con cui Gadamer guarda al passato, per interpretare il presente.

Luci ed ombre, anche qui: per un verso, è chiaro il riconoscimento del pensiero di Heidegger a monte dell'ermeneutica filosofica contemporanea e di Gadamer in particolare; per l'altro, avrebbe forse meritato una più approfondita indagine il problema heideggeriano della *Kehre*⁷⁶, per far comprendere come l'orizzonte del *Dasein* si immerga nella dimensione originaria del *Sein*, custodito dal linguaggio, definito la sua "dimora", per cui il problema della comprensione da eminentemente gnoseologico-esistenziale diventa ontologico-linguistico⁷⁷.

Finalmente, si giunge a Gadamer. Leggendo i capitoli conclusivi del libro dedicati al paradigma gadameriano, emerge la netta sensazione che Palmer sia legato ad una visione cumulativa della parabola critica dell'ermeneutica filosofica. Mi spiego. Gadamer è ritenuto il bacino d'ormeggio di tale tradizione speculativa. Sui limiti di una simile prospettiva metodologica non è il caso d'indugiare troppo. Un cenno, però, è d'obbligo. Leggere la storia di un problema all'insegna delle regole di una logica cumulativistica induce ad utilizzare categorie come "progresso", "unità", "superamento" e "precorrimento". Secondo tale prospettiva, una questione ha sempre una fisionomia magari composita, ma sempre unitaria. Si scandisce storicamente all'insegna di un lento – ma progressivo e necessario – processo di autochiarificazione critica. Considerando il punto critico d'approdo come l'unico "vero", ogni autore assume senso solo nella misura in cui lo "precorre", intuendone alcuni aspetti, e "supera" precedenti posizioni, oramai desuete. È chiaro che chi esprime tali giudizi lo fa *sub specie infinitatis*, cioè alla luce del processo critico di maturazione di un problema considerato ormai concluso, ed offre giudizi di legittimità ad autori

⁷⁵ Lo aveva ravvisato R. CARNAP con fini intenti polemici in un celebre saggio del 1932, uscito su "Erkenntnis", su *Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio* (in: A. PASQUINELLI (a c. di), *Il Neoempirismo*, tr. it. a c. di A. Pasquinelli, U.T.E.T., Torino, 1969, pp. 504-532), nel quale rileva alcune 'frettolosità' logico-linguistiche heideggeriane. Il fatto che, poi, un personaggio come Wittgenstein, nume tutelare della filosofia analitica, abbia dichiarato di intuire la sofferta problematicità di molte delle analisi esistenziali di Heidegger (per esempio, sull'"Angst", sul "Sein") non toglie l'impressione di un'oscurità e di una complicazione portate all'estremo e, talvolta, persino abbastanza gratuite. Al riguardo, cfr. l'utile saggio di F. VOLPI, *L'etica dell'inesprimibile tra Wittgenstein e Heidegger*, in: "Micromega. Almanacco di filosofia", 2 (1998), pp. 180-195.

⁷⁶ Sulla *Kehre*, si rimanda al bel saggio di L. SAMONÀ, *La "svolta" e i Contributi alla filosofia: l'essere come evento*, in: F. VOLPI (a c. di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 159-198.

⁷⁷ Sorprende ancora il fatto che non si alluda al problema della compromissione con il nazismo, proprio in quegli anni in cui montavano le accuse di molti suoi allievi e colleghi. Cosa c'entra con l'interpretazione, si potrebbe dire? Direi molto, perché se l'ermeneutica vuole essere un sistema ed un metodo di comprensione dei fatti del mondo, non è questione tale da lasciare indifferenti quella di osservare il modo in cui Heidegger abbia interpretato un passaggio così rilevante della storia tedesca ed europea. Non a caso, quantomeno dalla pubblicazione del controverso libro di V. FARIAS (*Heidegger e il nazismo* [1987], tr. it. a c. di M. Marchetti e P. Amari, Bollati Boringhieri, Torino, 1988) in poi, quello dei rapporti tra Heidegger ed il nazionalsocialismo e, più in generale, quello delle relazioni tra biografia e pensiero sono stati costanti temi di discussione.

od idee in funzione del loro grado di approssimazione al punto di vista definitivo, considerato assoluto, vale a dire sciolto da ogni condizionamento temporale.

I limiti di una storiografia cumulativistica sono sotto gli occhi di tutti⁷⁸. Lo storico guarda ai problemi nella loro determinazione storica, non in funzione della loro coerenza logica rispetto ad un certo modello di soluzione ultimo. Naturalmente, le sue indagini non sono prive di militanza teorica. Ma egli è molto più legato alle anomalie che alle analogie. Si riferisce di continuo ai contesti, alle variazioni, perché la storia non è retta da un piano sovraindividuale, ma è un cumulo di fatti casuali, come lo è la vita d'ogni giorno. Lo storico va a scuola di pragmatismo e di rigore filologico, non maneggia principî logico-metafisici di causalità, per ordire i suoi teoremi. Li lascia volentieri ad altri.

Con questo, non si vuol proporre l'immagine di un Palmer cultore a pieno regime dei criteri di una logica storica di tipo cumulativistico, ancorché qualche conto non torni del tutto. Non ci si può non insospettire, infatti, dinanzi ad impostazioni che riconoscono programmaticamente una prospettiva critica come più euristica delle altre, come accade a Palmer a proposito di Gadamer. In simili casi, sorge più di qualche perplessità quando s'intende fare la storia di un problema, la quale rischia di essere condizionata più del dovuto da presupposti teoretici o dall'idea della conclusività di un certo punto d'approdo critico, nella fattispecie – per l'appunto – Gadamer. L'osservazione non credo sia fuori luogo, considerando che la monografia di Palmer vuol essere sì un'introduzione critica all'ermeneutica filosofica contemporanea, ma il cui impianto coinvolge un'ampia ricostruzione di carattere storico relativa alla storia moderna e contemporanea della disciplina ermeneutica. Il che rende coerente tanto l'osservazione metodologica prima esposta, quanto la convinzione che Palmer pecchi, suo malgrado, di cumulativismo.

Fatte salve tali considerazioni, Palmer incentra la sua esposizione su una diretta linea di continuità Heidegger-Gadamer. È legittimo chiedersi se sia davvero un unico paradigma, nonostante la riconosciuta dipendenza di Gadamer da Heidegger, ma anche le ripetute prese di distanza del primo rispetto al secondo.

Su quest'ultimo punto è bene insistere, proprio perché rimane alquanto in ombra in Palmer. Con un'espressione ormai celebre, Habermas ha definito l'ermeneutica filosofica di Gadamer come l'"urbanizzazione della provincia heideggeriana", intendendo il termine "provincia" come sinonimo di "limitatezza", sì, ma anche di "caparbieta" ed "originalità"⁷⁹. Dunque, Gadamer si sarebbe emendato dalla "dimora 'quadrata' e stravagante di Heidegger". La distanza tra i due aumenta, se si mettono a confronto "il misticismo con cui Heidegger affonda nell'essere ogni

⁷⁸ Su tali questioni di metodo s'è discusso a lungo in Italia, nel secondo dopoguerra, quando era urgente l'esigenza di liberarsi dalla 'storiografia speculativa' del neoidealismo. Ne è scaturito un dibattito fecondo ed assai utile ancor oggi sul piano del metodo dell'indagine storiografica. Sul problema, si vedano i contributi raccolti in M. PASINI-D. ROLANDO (a c. di), *Il neouilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Il Saggiatore, Milano, 1991; G. COTRONEO, *Il dibattito sulla storia della filosofia nel Novecento*, in ID., *L'ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra Otto e Novecento*, Morano, Napoli, 1992, pp. 252-290. Per una bibliografia, si veda F. MOLTENI, *Storia e metodologia della storiografia filosofica in Italia (1945-1995). Una bibliografia*, in: M.C. FORNARI, F. SULPIZIO (a c. di), *La filosofia e le sue storie. Atti del seminario "La filosofia e le sue storie" (Lecce, gennaio-maggio 1995)*, Edizioni Milella, Lecce, 1998, pp. 371-392. Sull'avventuroso del mestiere dello storico, il cui cammino è costellato da anomalie, ha scritto pagine molto belle P. ROSSI, nel volume *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 22. Per un'analisi critica di questo libro, si permetta di rinviare al mio *La storia: un altro presente o il nostro passato?*, in: "Αρχη". Rivista di filosofia", IV (2002), pp. 169-222.

⁷⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Profili politico-filosofici* [1981], tr. it. a c. di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano, 2000, p. 254.

articolata figura della tradizione e il tentativo di Gadamer di rinnovare l'umanesimo ricostruendo le idee di "formazione", "senso comune", "facoltà del giudizio", "gusto" eccetera, a partire da Platone sino alle "scienze dello spirito" ottocentesche (passando attraverso il Rinascimento, Vico e la filosofia morale degli scozzesi) [...]"⁸⁰.

Gadamer ha chiosato, dicendo che "con quell'espressione Habermas intendeva fare un complimento a me e una critica a Heidegger. In realtà, ha indicato indirettamente anche la debolezza del mio pensiero rispetto alla forza di quello heideggeriano"⁸¹. In effetti, urbanizzare significa, letteralmente, 'portare nella città', dunque 'condividere'. L'espressione di Habermas è, ormai, un classico, perché ha reso bene la relazione di corrispondenza ed il distacco di Gadamer da Heidegger. Lasciamo pure stare quella certa autocommiserazione presente nell'ultima citazione di Gadamer a proposito della sua debolezza speculativa rispetto a Heidegger. Del debito – quasi della soggezione⁸² – del primo s'è detto ed esiste tutta una bibliografia. Pertanto, l'ermeneutica filosofica gadameriana individua il suo *Anfangsgrund* in Heidegger, eppure intraprende una via autonoma di pensiero. Ecco l'"originalità" della prospettiva di Gadamer cui allude Habermas, con cui ci confronteremo nelle considerazioni successive, per cercare di comprendere cosa rimanga al nostro tempo della lezione di questo "grande saggio"⁸³ e della prospettiva critica da lui inaugurata, su cui Palmer insiste tanto.

Altri aspetti sui quali fa leva il pensatore americano – riprendendo e parfrasando Gadamer – sono quelli relativi all'importanza sia del dialogo, sia della storia, sia della tradizione. Si tratta di questioni di estrema rilevanza, che rinviano al nucleo dell'ermeneutica come paradigma speculativo. Palmer lo sa. Per comprenderne i termini e la spinosa problematicità, è necessario riferirsi al modo in cui le tratta Gadamer, fatto proprio da Palmer. Sul dialogo, s'è detto: "[...] Ho cercato di dimostrare nei miei lavori – scrive il filosofo tedesco – che il modello del dialogo per questo genere di partecipazione ha un significato strutturale. Poiché il dialogo è contraddistinto dal fatto che non soltanto uno possa valutarne il risultato, [...] ma che piuttosto nell'essere insieme si acquisti partecipazione alla verità, e partecipazione reciproca"⁸⁴. Il dialogo, dunque, è l'autentica forma dell'argomentazione filosofica, perché è – insieme – un *parlare* ed un *ascoltare*. E la dialettica socratico-platonica ne è il modello e la struttura. Da qui, le continue allusioni gadameriane alla dialettica di Platone, di cui Gadamer è stato esegeta acutissimo.

Intorno al secondo punto, la storia, la questione si fa più sfuggente e complessa. Ragioniamoci su. Gadamer "universalizza" l'ermeneutica – s'è detto –, rendendola uno strumento onto-gnoseologico di comprensione dell'esperienza e della storia. Ad ispirare tale proponimento, non c'è solo Heidegger, ma anche Hegel⁸⁵. Al riguardo, qualche ombra si addensa all'orizzonte, perché l'universalismo ermeneutico gadameriano tende a pavesarsi di un certo provvidenzialismo proprio delle ontologie storicistiche, cosa che non salva del tutto il suo pensiero

⁸⁰ Ivi, pp. 258-259.

⁸¹ H.-G. GADAMER, *I tormenti di un maestro. Intervista*, cit., p. 90.

⁸² Esplicativa di uno stato d'animo diviso questa confessione di Gadamer: "Avevo sempre il maledetto senso che Heidegger origliasse dietro le mie spalle" (*Autoesposizione* [1975], in: ID., *Verità e metodo 2*, cit., p. 470).

⁸³ L'espressione allude al sottotitolo della recente intervista, prima citata, di S. VIETTA a H.-G. GADAMER, *A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio*.

⁸⁴ H.-G. GADAMER, *Problemi della ragion pratica* [1980], in: ID., *Verità e metodo 2*, cit., p. 283.

⁸⁵ Sull'argomento, prima di ogni altro testo, si vedano i saggi raccolti nel volume gadameriano *La dialettica di Hegel*, prima citato. Di estrema rilevanza è, inoltre, il saggio *L'eredità di Hegel* [1979], a c. di R. Racinaro, Liguori, Napoli, 1988, edizione che si segnala anche per la ricca *Premessa* del curatore.

dall'accusa di porre in secondo luogo la volontà umana rispetto al linguaggio dell'essere ed alla tradizione, come – del resto – è facile attendersi da un pensatore dotato di sensibilità storicistica.

Sulla terza questione, la tradizione, vengono molti nodi al pettine⁸⁶. La storia è la tradizione, bagaglio e fucina di senso necessari a comprendere il presente ed a progettare il futuro. Ma “che cosa è propriamente la tradizione? Che cosa viene tramandato? Che cosa significa il venire tramandato?”⁸⁷. “La tradizione – risponde il filosofo di Marburgo – non è semplicemente un evento che nell'esperienza si impari a conoscere e a padroneggiare, ma è *linguaggio*, cioè parla come un tu. Il tu non è un oggetto, ma si *rapporta* a noi”⁸⁸. Pertanto, la tradizione si rapporta al presente secondo il modello di relazione io-tu, diviene un punto di riferimento per l'oggi, comportando una sostanziale rivalutazione della propria 'autorità'⁸⁹.

“Io devo riconoscere – sottolinea il filosofo tedesco – i diritti della tradizione storica non nel senso di un puro riconoscimento dell'alterità del passato, ma accettando che essa abbia qualcosa da dirmi”⁹⁰. Su questa dialettica presente-passato-presente si fonda la *communitas*. Il filtro critico della “coscienza storica” evita fraintendimenti, ristabilendo le giuste relazioni con il presente e con il passato. Per questo, “è la tradizione che apre e delimita il nostro orizzonte storico, e non un avvenimento opaco della storia che avvenga ‘di per sé’”⁹¹.

Scriva Gadamer, retrospettivamente, in un saggio del 1985: “Quando [...] parlo [in *Verità e metodo*, n.d.r.] di tradizione e di colloquio con la tradizione, io non delinco affatto una sorta di soggetto collettivo, ma il termine ‘tradizione’ è soltanto il nome generale che comprende, a volta a volta, i singoli testi, dove ‘testo’ è inteso nel senso più esteso, e include anche l'opera d'arte figurativa, l'opera d'arte architettonica, e persino i processi naturali”⁹². In un altro luogo precisa: “Il tutto della tradizione che può rappresentare l'oggetto storico non è un testo nello stesso senso in cui la forma del singolo testo è un oggetto per il filologo”⁹³.

Ora, “ogni incontro con la tradizione è storicamente diverso”⁹⁴, perché cambiano di continuo le “precomprensioni”. La conclusione non è – si affretta a chiarire Gadamer – che la “tradizione sia un ipersoggetto”⁹⁵. Tra l'interpretante e l'oggetto interpretato c'è sempre il *medium* del linguaggio, responsabile dell'innescio dei processi di comprensione: “L'interpretazione della tradizione non è mai la sua ripetizione, bensì è sempre una nuova creazione del comprendere, il quale perviene alla sua determinatezza nella parola interpretante”⁹⁶.

⁸⁶ Cfr. J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, cit., pp. 438 ss.

⁸⁷ H.-G. GADAMER, *Storia dell'universo e storicità dell'uomo* [1987], in: ID., *Verità e metodo 2*, cit., p. 442. Sul tema gadameriano della tradizione, mi permetto di rinviare al cap. II (*Tempo, memoria e storia. La concezione gadameriana della tradizione e le sue conseguenze sul piano della riflessione etico-politica*) del mio *Ermeneutica e politica*, cit., pp. 53-91.

⁸⁸ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 414.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 328. Dunque, nulla a che fare con l'autoritarismo. È chiaro il riferimento alla tradizione aristotelica delle “premesse in fama (*éndoxa*)”, incarnate da individui che la comunità riconosce come dotati di autorevolezza e che incarnano la ‘voce’ stessa della tradizione: cfr. ARISTOTELE, *Topici*, in: ID., *Organon*, 2 voll., a c. di M. Zanatta, U.T.E.T., Torino, 1996, v. II, 100 a 27-b 23, pp. 115-116; a commento, si veda E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 22-27.

⁹⁰ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 417-418.

⁹¹ ID., *La natura della cosa e il linguaggio degli oggetti* [1960], in: ID., *Verità e metodo 2*, cit., p. 75.

⁹² ID., *Distruzione e decostruzione* [1985], in: ID., *Verità e metodo 2*, cit., p. 332.

⁹³ ID., *Autocritica*, cit., p. 512.

⁹⁴ C. DUTT, H.-G. GADAMER, *Dialogando con Gadamer*, cit., p. 26.

⁹⁵ *Ivi*, p. 31.

⁹⁶ *Ivi*, p. 32. Gadamer continua, mettendo in guarda dagli usi ideologici della tradizione, i quali non tengono conto della “fusione d'orizzonti” che l'ermeneutica auspica tra presente e passato, per quanto

“Tradizione e trasmissione – scrive ancora Gadamer – mantengono il loro vero significato non nel costante fissarsi al tradizionale, ma nel fatto che esse rappresentano un *partner* esperto e costante nel colloquio che noi siamo. Per il fatto che esse ci rispondono e finché ci pongono con ciò nuove domande, esse dimostrano la loro autentica realtà e la loro continua vitalità”⁹⁷. Con questo, Gadamer intende confutare l’equazione tradizione uguale a reazionarismo. D’altronde, tutto ciò che si “opponne [...] alla volontà di innovazioni, non è tradizione vivente”⁹⁸. La tradizione si ricorda e si dimentica di se stessa, “pone le domande e trova le risposte, che ci sono garantite, come possibilità del nostro futuro [...]”⁹⁹.

Tali considerazioni gadameriane lasciano inalterate molte domande. Il tema della tradizione è importante non solo perché costituisce uno dei prerequisiti delle idee di coscienza storica e di comprensione ermeneutica, ma per una sottile ambivalenza che nasconde tra le sue pieghe, su cui ho indugiato altrove¹⁰⁰. La tradizione è solo il punto di partenza del processo ermeneutico di confronto con i testi calati in un dato contesto ed è interrogata grazie ai nostri “requisiti precomprensivi” o assume una dimensione di originarietà, ontologicamente determinata, da cui sgorgano tutte le cose, a cui bisogna risalire in ogni procedimento conoscitivo, come in una sorta di dialettica neoplatonica? Qualche dubbio permane, nonostante le precisazioni di Gadamer, proprio in considerazione di quella robusta componente hegeliana alla quale s’è accennato.

Una simile perplessità si regge su una domanda: la tradizione *c’è (esiste)* o è il risultato di un processo interpretativo? Ci troviamo dinanzi ad un’antinomia in piena regola. Se “tutto è interpretazione”, lo è anche la tradizione. Se essa comunica con il presente grazie alle domande che le pone il soggetto interpretante, il quale agisce in nome delle “precomprensioni” determinate dal flusso di *Erlebnisse*, allora si frangerebbe sullo scoglio delle indefinite “fusioni di orizzonti” determinabili tra *interpretans* e *traditum interpretatum*. Se tale fosse la conclusione, avrebbe poco senso parlare di tradizione al singolare. Ma se ognuno ha la propria tradizione, la ‘tradizione’ che *tradizione* sarebbe? Viceversa, se la tradizione rivelasse la propria dimensione originaria, allora assumerebbe una connotazione ontologica tale da rendere l’ermeneutica una prospettiva filosofica di tipo storicistico e sistematico, nel solco della quale varrebbero solo i punti di vista compatibili con quello assunto – legittimato da una sorta di ‘principio di ragion sufficiente’, dato *a priori* e custodito dalla tradizione – e non più tutti quelli che applicano “precomprensioni” diverse nell’aggredire i problemi e nel giudicare le cose. Tutto ciò sarebbe non solo contraddittorio rispetto alle premesse, data la vocazione programmaticamente anti-sistematica dell’ermeneutica, ma addirittura causa di un processo d’implosione dell’intera prospettiva di Gadamer.

In più, c’è un elemento nazionalistico e conservatore difficile da oscurare. Lo ha rilevato con molta acutezza Habermas: “Il pregiudizio di Gadamer a favore della legittimità dei pregiudizi sanciti da una tradizione contesta alla forza di riflessione che pure vi si palesa la capacità di respingere la pretesa delle tradizioni. [...] Gada-

non pare sottolineare a dovere le influenze indirette – meno riconoscibili e più pericolose – che l’ideologia esercita nel libero esercizio dei nostri giudizi sul mondo: ho insistito su questo punto in *Ermeneutica e politica*, cit., pp. 70 ss.

⁹⁷ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 98-99.

⁹⁸ *Ivi*, p. 99.

⁹⁹ *Ib.*

¹⁰⁰ Cfr. S. CIURLIA, *Ermeneutica e politica*, cit., pp. 72-82.

mer [...] ha desunto un concetto non dialettico di illuminismo dalla ristretta prospettiva del XIX secolo tedesco e, con esso, un risentimento che ci ha portato a una pericolosa pretesa di superiorità, separandoci dalle tradizioni occidentali¹⁰¹. Ecco l'idea di un Gadamer parte di una tradizione *solo* tedesca, da Hegel a Heidegger, volta ad isolarsi dai principî della liberal-democrazia europea.

Queste considerazioni rivelano alcuni dei nodi critici più spinosi raccolti intorno alla concezione gadameriana della tradizione ed autorizzano a collocare l'ermeneutica nel solco del trascendentalismo moderno¹⁰², riconoscendole una patina ontologica difficilmente estirpabile, nonostante certe dichiarazioni di principio dello stesso Gadamer ed il suo interesse ad individuare i corretti criteri d'interpretazione storica. In ragione di tali considerazioni, i rilievi intorno a tale tema non costituiscono una digressione rispetto al problema dello statuto dell'ermeneutica, ma un elemento di chiarificazione e di ulteriore tematizzazione dei meccanismi di comprensione su cui s'impenna la "coscienza storica" del soggetto interpretante.

7. *Ermeneutica e tradizione storica: il 'caso Gadamer', la sua esemplarità e le sue ambivalenze*

Queste puntualizzazioni sul tema della tradizione permettono di affrontare un altro aspetto di grande attualità storiografica, anche perché più volte citato dallo stesso Palmer: il legame gadameriano con la cultura tedesca. Si è sviluppata, da tempo, una polemica sul presunto fiancheggiamento di Gadamer al nazismo, non palese come quello di Heidegger – titolare del rettorato a Friburgo fra il 1933 ed il 1934¹⁰³ –, ma di 'sponda', sostenuto sia per motivazioni di carriera, sia per gli effetti

¹⁰¹ J. HABERMAS, *Logica delle scienze sociali* [1960], tr. it. a c. di G. Bonazzi, Bologna, 1973, pp. 256-257.

¹⁰² L'ho sostenuto in *Ermeneutica e politica*, cit., pp. 40 e ss. Si veda anche F. BIANCO, *Introduzione all'ermeneutica*, cit., pp. 204 e ss. Il ragionamento che permette una complessiva dislocazione dell'ermeneutica nel trascendentalismo moderno è il seguente e si articola in due passaggi argomentativi. Se "tutto è interpretazione", l'enunciato mediante cui viene ribadita questa condizione sarebbe, a sua volta, oggetto d'interpretazione, come qualunque altra proposizione descrittiva di un dato, di un evento o di un processo culturale. In altri termini, non posso sostenere che ogni verità è interpretazione, perché anche la verità che lo stabilisce è interpretazione. Viceversa, se l'enunciato di fondo ("tutto è interpretazione") viene considerato alla stregua di un principio, allora, per un verso, l'obiezione precedente cade, ma, per l'altro, la stessa ermeneutica filosofica si collocherebbe lungo la linea del pensiero trascendentale, fondato su principi definiti e stabili, finalizzandosi ad evidenziare le condizioni di possibilità del comprendere in generale. Significherebbe allineare l'ermeneutica alla lunga tradizione del trascendentalismo kantiano, prospettiva dichiaratamente anti-ermeneutica, da cui Gadamer aveva preso le distanze, accreditando l'ermeneutica come una filosofia capace di fare a meno dei principî e di presentarsi come filosofia del dialogo tra punti di vista programmaticamente distinti. Per sottrarsi alle morse del relativismo (o del nichilismo), si ha bisogno di un principio meta-ermeneutico, così solido da non doversi piegare a quello che predica di se stesso, in grado di dirsi una formulazione assiomatica e non un 'enunciato autologico' (cioè vero di sé). Proprio come ragiona il pensiero trascendentale: legge il mondo in funzione di fondamenti ritenuti veri *a priori*. Per questi motivi, v'è un'analogia d'impianto indiscutibile tra ermeneutica e trascendentalismo. Secondo punto, su cui è bene insistere: la tradizione, tema ambivalente ed ulteriore conferma della caratterizzazione trascendentale del pensiero gadameriano. Quale tradizione? Se serve a costituire precomprensioni, allora è un *prìus* onto-gnoseologico. E se si riconosce come tale, risponde ad un criterio strutturale del trascendentalismo, quello relativo alla presenza di fondamenti, divenendo una sorta di principio a partire dal quale muoversi a giudicare il mondo e la storia. Ulteriore conferma, questa, dell'estrema prossimità di Gadamer al trascendentalismo.

¹⁰³ È, questa, la 'macchia storica' nella vita di Heidegger. Come ha sintetizzato F. VOLPI, "la vita e l'opera di Heidegger [...] sono oscurate da un'ombra: nel 1933 egli aderì al nazionalsocialismo e, sia pure momentaneamente, mise il suo genio filosofico al servizio del Male. Per taluni fu un errore fatale ma temporaneo, per altri l'indice di una contiguità più profonda tra alcuni elementi del suo pensiero e l'ideologia nazio-

di un convinto nazionalismo da cui Gadamer si sentì sempre pervaso. La disputa fu avviata da Terese Orozco già nel 1955, con la tesi secondo cui Gadamer offrì un indiretto appoggio al Regime con i suoi scritti degli anni Trenta e Quaranta su Platone e su Herder¹⁰⁴. Ci fu anche la firma del manifesto di adesione ai principi dello Stato nazionalsocialista¹⁰⁵, la partecipazione ad una scuola di riabilitazione politica per docenti a Weichselmünde, presso Danzica, nell'autunno del 1935¹⁰⁶ e l'effettivo avvio della carriera accademica di Gadamer nella seconda metà degli anni Trenta¹⁰⁷, cosa difficile da determinarsi senza il benestare delle autorità politiche¹⁰⁸.

Palmer allude, con sdegno, alle insinuazioni della Orozco nella *Prefazione* alla traduzione italiana¹⁰⁹. La questione ha ripreso vigore, nel 2001, sulle pagine

nalsocialista. Il segno, comunque, di un'ottusità politica imperdonabile per un pensatore del suo calibro" (*Introduzione*, cit., p. VII). Il problema è, in verità, assai complesso. Molti aspetti dell'opera heideggeriana, così come le sue idee a proposito del rinnovamento dell'università tedesca, depongono a favore dell'analisi degli elementi di contiguità tra la riflessione del filosofo tedesco e l'orizzonte culturale del nazismo. Ad ogni modo, la questione è ben lungi dall'essere risolta. A convincere molto meno è l'identificazione del nazismo con il "Male" assoluto, sia perché il nazismo nei primi anni Trenta non è ancora quello patrocinatore della guerra d'aggressione e della politica di sterminio, sia perché la storiografia è abbastanza concorde nel considerare l'hitlerismo come uno degli esiti – sia pur fatalmente degeneri – del razionalismo occidentale. Per una prima ma significativa definizione del problema, cfr. G. GALLI, *Hitler e il nazismo magico. Le componenti esoteriche del Reich millenario*, Rizzoli, Milano, 1989.

¹⁰⁴ Cfr. T. OROZCO, *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Argument-Verlag, Hamburg-Berlin, 1955. Gadamer si è sempre difeso, sostenendo che si trattava di lavori esclusivamente scientifici, perciò a-politici. A proposito dello studio su Herder, l'autrice, in appendice al libro (pp. 235-239), elenca – viceversa – una serie di passaggi rivisti o 'ritoccati' da Gadamer nella ristampa della stessa monografia nel dopoguerra. Assai critico verso le posizioni della Orozco, perché incline ad una contestualizzazione più attenta sia di quegli scritti, sia della situazione politica di quegli anni è J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, cit., pp. 257 ss., 326 ss. Accanto a ciò, Grondin non esita a riconoscere l'opportunità di molte posizioni assunte da Gadamer prima e durante il secondo conflitto mondiale.

¹⁰⁵ Si tratta del documento di "Adesione (*Bekennnis*) dei professori delle università e degli istituti superiori tedeschi ad Adolf Hitler ed allo Stato nazionalsocialista" dell'11 novembre 1933. Il testo reca in calce la firma di Gadamer e di moltissimi altri intellettuali tedeschi, anche lontani dal Regime o, addirittura, di dichiarata fede marxista come Werner Krauss, a testimonianza di una sottoscrizione tacitamente obbligata o, nel migliore dei casi, tattica. In effetti, il prezzo era o l'impedimento della carriera o – peggio – l'espulsione dal Paese, come nel caso di professori o pensatori ebrei ed oppositori politici dichiarati. Questa sorte toccò – per esempio – a Löwith. Ciò non esime Gadamer e molti altri dal loro camaleontismo e dalla miopia di pensare che il nazismo fosse un fenomeno temporaneo dinanzi al quale esclamare: "et illud transit". Tutto questo anche in considerazione di un diffuso nazionalismo conservatore che plasmò la generazione dei sopravvissuti alla Prima Guerra Mondiale, da cui non è immune nemmeno Gadamer: cfr. J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, cit., pp. 248-254.

¹⁰⁶ Cfr. ivi, p. 280. La frequentazione di questa scuola era necessitata dal fatto che la domanda di Gadamer di ottenere il titolo di professore fuori ruolo all'Università di Marburgo era stata respinta da una commissione costituita da Erich Frank, Erich Jaensch e Dietrich Mahnke con la motivazione dell'assenza nel Candidato di "senso della comunità", termine chiave della pedagogia nazista. Guarda caso, il rinnovamento dell'università all'insegna di un nuovo comunitarismo e di un rinnovato *Bildungsdienst* ricorre nel controverso Discorso del rettore di Heidegger, del 1933, su *L'autoaffermazione dell'università tedesca e*, ancora prima, in Jaspers, come ricorda lo stesso H.-G. GADAMER in: *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, cit., p. 125. Questo spiega molte cose e, soprattutto, mette in luce l'atmosfera impetuosa di trasformazione del mondo accademico che si respirava in Germania negli anni Trenta.

¹⁰⁷ Va anche detto, però, che uno degli organizzatori dell'attentato a Hitler del 20 luglio 1944, Carl Goerdeler, faceva parte della più stretta cerchia di amici di Gadamer. La moglie e la figlia di Goerdeler ne seguivano le lezioni a Lipsia. Su Goerdeler, H.-G. GADAMER si sofferma in *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, cit., pp. 112 ss. Né va dimenticato che Käte Lekebusch, prima studentessa e poi seconda moglie di Gadamer, fiera oppositrice del nazismo, aveva subito un processo nel novembre del 1934 per "alto tradimento", per aver imprecatò pubblicamente contro Hitler: cfr. J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, cit., pp. 337-343.

¹⁰⁸ Non a caso nel 1941, fu mandato a tenere una conferenza al *Deutsch Institut* nella Parigi occupata, segno inequivocabile d'essere benvenuto dal Regime.

¹⁰⁹ Cfr. R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 151-152.

dell'“International Zeitschrift für Philosophie”. In effetti, le allusioni gadameriane alla *Volksgemeinschaft*, allo Stato centralizzato, alla coscienza storica del popolo tedesco e le sottintese critiche alla Repubblica di Weimar fanno pensare. Un intellettuale di razza gioca sempre di sponda. È difficile che si schieri apertamente. È stato Richard Wolin a rilanciare il dibattito sul ‘caso Gadamer’, dando giudizi di netta condanna¹¹⁰. A questi, hanno replicato Micha Brumlich, sottolineando la disequazione vita-pensiero, specie in quegli anni procellosi, Gabriel Motzkin, giustificando l’atteggiamento di Gadamer come conservatore ma non ‘nazista’, e Georgia Warnke, intenta a sottolineare la lezione di pluralismo insita nell’ermeneutica, che mai avrebbe potuto confondersi con il totalitarismo dispotico del nazismo. Nonostante le difese di parte e le contro-repliche di Wolin, convinto che molti intellettuali tedeschi si affidarono ad una “innere Emigration” per opportunismo o per codardia, “l’ermeneutica di Gadamer – ha sottolineato Angelo Bolaffi – ci appare come una strategia mirante all’assoluzione ontologica’, giacché interpreta l’accadere storico come un processo senza soggetto, apersonale o sovrapersonale, rispetto al quale è letteralmente insensato parlare di responsabilità”¹¹¹.

Non bastano le dichiarazioni di principio, come quelle per cui la “tradizione [...] [non è, *n.d.r.*] un ipersoggetto”¹¹², né un “avvenimento opaco della storia che avvenga di per sé”¹¹³. In effetti, la sensazione che Gadamer non la dica tutta sulla tematica della tradizione non è, immediatamente, confutabile. L’ontologismo aleggiante sullo sfondo del paradigma ermeneutico è la causa prima di quest’ambivalenza, cosa della quale bisogna tener conto, perché sovente si affaccia l’impressione – leggendo Gadamer – di stare confrontandosi con una metafisica della storia, magari con un carattere minuscolo, ancorché sempre tale. Le precedenti considerazioni a proposito dell’idea di tradizione ne sono un’ulteriore conferma. Forse, qualche tono del detto dibattito è stato francamente eccessivo, così come rimarcare troppo la prossimità di Gadamer all’antiumanesimo ed all’anti-illuminismo heideggeriano, con la conseguente derealizzazione della responsabilità – come fa Bolaffi –, sembra un po’ sproporzionato. Altrimenti, così messa la questione, un provvidenzialismo storicistico in piena regola sarebbe il fulcro dell’ermeneutica filosofica gadameriana: la Storia e la Tradizione sarebbero le uniche protagoniste delle vicende dell’essere. Tale combinazione di Hegel ed Heidegger appare, però, esagerata, proprio in considerazione delle prese di distanza gadameriane dall’uno e dall’altro. In più, il recupero della nozione aristotelica di *phrónesis* ridefinisce l’assetto del problema, allorché l’ermeneutica rinviene la sua dimensione pratica e disegna l’orizzonte umano della responsabilità, rendendosi responsabile della definizione dei rapporti interindividuali.

Com’è noto, Gadamer insiste a lungo sulla portata pratica dell’ermeneutica e sulla necessità di costituire una nuova forma di “ragionevolezza-saggezza”, da im-

¹¹⁰ Del saggio di R. WOLIN, dal titolo *Fascismo ed ermeneutica: Gadamer e le ambiguità dell’emigrazione interna*, è da poco disponibile una traduzione italiana a c. di M. Russo, rintracciabile in: “Micromega. Almanacco di filosofia”, 3 (2007), pp. 142-163. Lo stesso Wolin aveva lanciato le sue accuse in un articolo intitolato *Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer. Untruth and Method*, apparso sulle pagine di “The New Republic” nel maggio 2000, alle quali allude Palmer nel luogo prima citato.

¹¹¹ A. BOLAFFI, *Non-verità e metodo. Il caso Gadamer*, in: “Micromega. Almanacco di filosofia”, 5 (2001), p. 281 [saggio ora confluito in: ID., *Pensiero e potere*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2006, pp. 325-336]. Il saggio di Bolaffi – il cui titolo riprende quello dell’articolo di Wolin del 2000 prima indicato – è di sicuro riferimento per un’introduzione al problema e per un panorama delle posizioni al riguardo.

¹¹² H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 31.

¹¹³ ID., *La natura della cosa e il linguaggio degli oggetti* [1960], in: ID., *Verità e metodo 2*, cit., p. 75.

perniarsi sulla “coscienza comune” dei popoli, in grado di fare i conti con le sfide lanciate dall’età della tecnica. L’ermeneutica, infatti, è simultaneamente metodo d’indagine e strumento etico, mezzo d’integrazione sociale e modo di costruire una coscienza collettiva sulla base dell’appartenenza ad un medesimo processo culturale. In questo senso, etica, politica e teoria della comprensione trovano un superiore momento di fusione.

Gadamer non ha dubbi: “La virtù fondamentale che consegue dall’essenza dell’uomo è [...] la ragionevolezza, che guida la sua “prassi”. L’espressione greca per questo è *phrónesis*”¹¹⁴. Tale virtù permette di “superare la tentazione dogmatica che è insita in ogni presunto sapere”¹¹⁵. Commentando Aristotele, Gadamer osserva che tale “ragionevolezza responsabile [...] non è una dote di natura”¹¹⁶. Si può apprendere e permettere la vita associata, realizzando un vigile equilibrio tra il rispetto delle proprie esigenze e quelle del corpo sociale in cui si vive. Inoltre, la *phrónesis* garantisce un miglior “rapporto con la tradizione storica”¹¹⁷ ed un più adeguato esercizio delle proprie virtù morali e civiche, instaurando un dialogo fecondo con i classici e con le testimonianze del passato.

Il filosofo tedesco non la considera l’alternativa al sapere scientifico, ma la interpreta alla maniera dello strumento volto a consentire il raggiungimento di un equilibrio nella vita pratica. La *phrónesis* consente, inoltre, di tenere teso il filo della tradizione. Permette, in altri termini, di ottenere coscienza della propria storicità. Non è poco. La ragionevolezza, infatti, è un prodotto culturale e come tale va trattato, in quanto intriso di storicità. La forma di avvedutezza designata dalla *phrónesis* è un prodotto storico. È la conseguenza dei processi d’evoluzione di una cultura.

Ecco perché la *phrónesis* è il punto culminante della riflessione gadameriana sui rapporti tra interpretazione e storia: la tensione verso l’*interpretandum* crea il “circolo ermeneutico”; il processo interpretativo avviene sempre *nel* linguaggio, il quale designa una condizione storico-culturale; affinché un simile processo possa assumere senso, bisogna valorizzare il ruolo dei “pregiudizi” e, con essi, il portato della tradizione come luogo della memoria storica e come fonte primaria dell’identità culturale dei singoli e dei popoli. Non basta. Tutto questo assume una conclusiva valenza morale, allorché si convoglia proprio nell’esercizio della *phrónesis*, che abbisogna di una coscienza storica, di un linguaggio storicamente determinato, di categorie culturali consolidate e condivise all’interno di una data temperie. Ne scaturisce una filosofia dell’interpretazione come dottrina della comprensione finalizzata a determinare le forme della convivenza civile. E, da qui, emerge anche una nozione di *phrónesis* che non esita a classificarsi come sinonimo di acutezza, di destrezza, nel tentativo di rifuggire dai dogmatismi delle ideologie, onde affidarsi al complesso processo della comprensione come solo strumento – ancorché finito e fallibile – di guida della condotta umana.

Simili considerazioni riequilibrano le dimensioni del discorso e restituiscono Gadamer alla sua statura morale. Negano certe radicalità di giudizio. Ma non trascurano di rilevare le tante ambiguità sottese all’idea gadameriana di tradizione, così come ne riconoscono il consapevole tradizionalismo misto alla coscienza

¹¹⁴ Ivi, p. 284.

¹¹⁵ Ivi, p. 285.

¹¹⁶ *Ib.*

¹¹⁷ *Id.*, *Ermeneutica e storicismo*, cit., p. 409.

dell'identità/superiorità culturale tedesca¹¹⁸. Per questo, le accuse sul nazismo di Gadamer dovrebbero far riflettere, poiché coinvolgono l'ordito stesso dell'ermeneutica come filosofia della comprensione storica, e non fare storcere solo il naso, come – per la verità – fa un po' troppo frettolosamente Palmer. Il problema c'è. E non è solo relativo alla militanza politica di un grande "saggio" della cultura novecentesca, di certo un conservatore della migliore destra liberale europea. Investe i gangli vitali del suo pensiero ed induce a ritenere l'ermeneutica – come si vedrà – uno strumento raffinatissimo d'indagine, ancorché assai delicato e facilmente deteriorabile.

8. *La proposta critica di Palmer: un'ermeneutica senza metafisica?*

Dopo la pubblicazione della monografia del 1969, Palmer ha continuato sia a tradurre e discutere testi gadameriani, sia a far conoscere i contenuti del dibattito ermeneutico del Novecento¹¹⁹. C'è di più. Ha sviluppato una sua posizione originale e di sicuro interesse. L'ermeneutica viene presentata come 'filosofia del limite' e come disciplina di confine. Serve a far dialogare tra loro le scienze umane, eredi dirette delle "scienze dello spirito" ottocentesche, a superare gli steccati disciplinari, a non determinare compartimentazioni, a riportare l'attenzione sui problemi connessi ai processi di comprensione del mondo e della storia¹²⁰. Un programma di fluidificazione metodologica, non privo di una sottile ascendenza kantiana, nel senso dell'indagine tanto calibrata sulle condizioni di possibilità del comprendere, quanto legata all'intento di portare 'al limite' l'interpretazione possibile.

Palmer dimostra di fare esclusivo affidamento sul Gadamer cultore di un'ermeneutica come sistema ontologico della comprensione. L'aspetto, pur connotativo dell'originalità di Gadamer, se troppo enfatizzato rischia di confluire troppo verso l'orizzonte heideggeriano e di andare a detrimento della valorizzazione della congettura e dell'ipotesi, che rendono l'ermeneutica non un *sistema* con un'architettura ben delineata, ma un *metodo* adottabile dalle scienze umane¹²¹. Naturalmente, per metodo non s'intende la "via", ma un insieme di riferimenti e di prospettive per costruire un linguaggio comune tra le scienze idiografiche, volto alla comprensione della natura dei problemi.

Ad ogni modo, Palmer insiste molto sul contributo che l'ermeneutica filosofica può apportare nell'epoca cosiddetta "postmoderna", quella che nega il valore delle meta-narrazioni e riscopre la bellezza di una ragione finita e fallibile, descrittiva e congetturale¹²². Esiste una sostanziale analogia tra ermeneutica e postmodernismo nella comune reazione alle filosofie della storia, ma sono anche molti gli elementi di lontananza, tutti concentrati intorno alla vocazione sistematizzante

¹¹⁸ Cfr. J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, cit., pp. 373 ss.

¹¹⁹ Vi allude nella *Prefazione* a quest'edizione, scritta nel 2006.

¹²⁰ Cfr. R.E. PALMER, *The Liminality of Hermes and the Meaning of Hermeneutics*. Il presente saggio, comparso dapprima sui "Proceedings of the Heraclitean Society: A Quarterly Report on Philosophy and Criticism of the Arts and Sciences", V (1980), pp. 4-11, è ora consultabile nella *Webpage* di Palmer, all'indirizzo: <http://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/liminality.html>.

¹²¹ Ho discusso una simile accezione dell'ermeneutica in: *Ermeneutica e politica*, cit., pp. 119-214.

¹²² Cfr. R.E. PALMER, *The Turn Toward Postmodern Thinking* [2001]. Il saggio riproduce il testo di una conferenza tenuta presso il MacMurray College ed è consultabile nella *Webpage* di Palmer, all'indirizzo: <http://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/POSTMODERN/postmodernthinking.html>.

che l'ermeneutica pur manifesta, ancorché con garbo. E poi, la stessa nozione di postmodernità ha dato àdito a numerosi dubbi, per l'incapacità – al di là del suo aspetto di reazione agli ingombranti pesi della metafisica – di proporre soluzioni autenticamente alternative all'"atopia"¹²³ del presente, immerso in una "lacuna"¹²⁴ di senso difficile da colmarsi.

Nella valutazione di Palmer, Gadamer rimane un utile richiamo, per sottoporre a critica molti dei fondamenti della modernità: la tecnica, l'obiettivismo, un certo realismo estetico ingenuo etc. Viceversa, il concetto di *phrónesis*, la rivalutazione dell'*altro* nel dialogo, la valorizzazione della tradizione e della storia per la comprensione costituiscono un indiretto elogio del pluralismo e della democrazia, nonché la condanna di ogni forma di fondamentalismo, in un'epoca che pare aver smarrito la propria identità, immersa com'è in un *eterno presente*. Palmer fa bene a sostenerlo con convinzione.

Non vanno dimenticati, però, alcuni altri aspetti. Innanzitutto, il debito teorico di Gadamer verso la modernità, cioè verso il pensiero trascendentalistico moderno, come testimonia la sua ricerca dei fondamenti dell'essere e dei punti di trazione della storia, come la tradizione per l'appunto. Ancora: urge ricordare le accondiscendenze verso lo storicismo metafisico, desunto proprio dalla focalizzazione dello sguardo sulla storia e sul ruolo della tradizione come punto di movenza in direzione del futuro. Infine: per pensatori – ad esempio – come Vattimo, l'ermeneutica è un estremo appello alla democrazia. Ma lo è anche per Gadamer¹²⁵? Il recente dibattito sulla sua posizione durante il III Reich pone qualche dubbio o quantomeno rilancia il problema. Né va scordato quanto Heidegger vi sia dietro!

Un altro elemento che pure non rimane inosservato negli scritti maturi di Palmer è quello relativo alla scelta degli *auctores* dell'ermeneutica filosofica contemporanea. Nella monografia del 1969 – s'è visto –, si parte da Schleiermacher. Nell'indicare l'ermeneutica come prospettiva critica intesa a traghettare la cultura contemporanea verso il postmoderno, Palmer fa un passo avanti, 'allargando' la rosa dei nomi¹²⁶. È legittimo chiedersi, data la vocazione linguistica, storica ed asistemica della filosofia dell'interpretazione, cosa abbiano di ermeneutico pensatori come Platone (tolta la dimensione del dialogo come forma argomentativa), Aristotele, Hegel, Husserl e Davidson, citati tra i dodici filosofi più rilevanti per l'ermeneutica. Continuando: nel

¹²³ R. BODEI, *Tradizione e modernità*, in G. MARI (a c. di), *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 33.

¹²⁴ Ivi, p. 32.

¹²⁵ Argomenta H.-G. GADAMER: "[...] Non so quale sarà il nostro destino. [...] La difficoltà maggiore è trovare un ordine politico all'altezza del mondo organizzato secondo gli imperativi della tecnica, cioè globalizzato. In una domanda: quale sistema politico potrà contenere il sistema della tecnica? Forse la democrazia? Al riguardo sono piuttosto scettico. Non voglio fare previsioni catastrofiche, non amo i toni apocalittici. Ma non è così difficile immaginare il contrario, la tecnica che s'impone sulla politica: un ordine mondiale simile a uno Stato-formicaio in cui l'occhio vigile degli apparati controllerà ciò che ogni individuo fa o non fa. È uno scenario non improbabile in un futuro nemmeno troppo remoto. Possiamo ancora sognare che alla fine una qualche potenza ci salverà. Forse questa potenza è Dio" (ID., *I tormenti di un maestro. Intervista*, cit., p. 92). Come si vede, c'è l'eco di Weber, della cui "intelligenza grandiosa ed integra" (ID.-S. VIETTA, *A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio*, cit., p. 44) Gadamer s'è sempre considerato estasiato ammiratore, e s'intravede la perenne ombra di Banquo: M. HEIDEGGER ed in particolare quello dell'intervista al "Der Spiegel" (*Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"* [1976], a c. di A. Marini, Guanda, Parma, 1987). Forse, non mancano suggestioni tratte da Orwell.

¹²⁶ Palmer annovera, in quest'elenco, Platone, Aristotele, Hegel, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Habermas, Derrida, Foucault, Rorty, Davidson: cfr. R.E. PALMER, *The relevance of Gadamer's Philosophical Hermeneutics to Thirty-Six Topics or Fields of Human Activity* [1999], p. 18. Il saggio è consultabile nella *Webpage* di Palmer, all'indirizzo: <http://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/relevance.html>.

1969, dunque, s'iniziava con Schleiermacher. Perché? Per convenzione o per convinzione? Il *terminus a quo* è assai discutibile¹²⁷. Nel citato saggio palmeriano del 1999, si rimonta a Platone: una resipiscenza rispetto al passato?

Difficile rispondere, a meno di considerare nuove esigenze sistematiche nel frattempo sopraggiunte nel pensiero di Palmer. È vero: gli elenchi o le classificazioni servono a poco, specie se non del tutto ben argomentate. Non si tratta di individuare pensatori rilevanti, escludendone altri. Eppure, dietro le 'liste', cioè alle spalle di qualche significativa perdita o di qualche inatteso acquisto, ci sono precise opzioni interpretative.

Palmer è convinto che l'ermeneutica sia *la* filosofia per il nostro tempo, quello della globalizzazione, delle post-ideologie, ma anche del terrorismo, del revan-scismo nazionalistico, della sintesi tra 'solitudine globale' e ricerca di un universalismo spesso sterile quanto astratto. Ai suoi occhi, torna a proporsi l'idea – già avanzata da Dilthey e da Betti – di un'ermeneutica come fondamento della versione contemporanea delle "scienze dello spirito". Il pensatore americano sfugge in parte al fuoco di fila delle obiezioni, perché – nei suoi ultimi scritti – dell'ermeneutica valorizza soprattutto la comprensione, che da categoria gnoseologica diviene imperativo etico, ed il dialogo, autentico argine contro i fondamentalismi di tutti i tipi¹²⁸.

Nel complesso, questi elementi si dimostrano un'ulteriore conferma che quella di Palmer non è un'ermeneutica senza metafisica. Si pervade di quel velame storicistico, che è parte sia della prospettiva pur antiprovidenzialistica di Heidegger, sia dell'universalismo ermeneutico gadameriano. Perciò, il pensatore americano si appella di frequente all'"ontologia del comprendere"¹²⁹.

9. Palmer tra 'analitici' e 'continentali'

Palmer ha recitato un delicato – e prezioso – ruolo di ponte tra le istanze più innovative della tradizione filosofica europea e la cultura americana¹³⁰. Lo stesso Gadamer glielo riconosce, se si considera che quest'agile monografia introduce l'ermeneutica come prospettiva critica di pensiero oltre oceano, prima della traduzione inglese di *Wahrheit und Methode*¹³¹. Non solo. Autorevoli studiosi ne hanno

¹²⁷ Tale discutibilità storica e critica deriva dalla constatazione che, ebbene sì!, una buona parte del razionalismo moderno è ermeneutico. Si pensi a Leibniz, la cui filosofia è un inno alla *Ratio* declinata sul registro dell'*interpretatio*. Ho proposto quest'interpretazione in *Unitas in varietate. Ragione nominalistica e ragione ermeneutica in Leibniz*, Congedo Editore, Galatina (LE), 2004. Né si dimentichi che, per esempio, uno dei grandi nomi dell'ermeneutica filosofica moderna, Georg Friedrich Meier, trae le sue idee a proposito della possibilità di desumere significati dai segni proprio dalla *Dissertatio de Arte Combinatoria* (1666) leibniziana. Visto che la storia dei problemi coinvolge anche la storia degli effetti, perché non risalire – analizzandole a dovere – anche alle loro cause storico-critiche?

¹²⁸ Palmer s'impegna a dimostrare come l'ermeneutica sia una chiave di soluzione per i problemi del nostro tempo. Fa dodici esempi, dai temi del razzismo al nucleare, dalla distribuzione delle risorse alle questioni etniche e militari: cfr. ID., *How H.-G. Gadamer offers openings to a postmodern perspective. C. Applying Gadamer's Philosophical Hermeneutics to the Twelve World Problems* [2005], pp. 1-4. Il saggio è diviso in tre parti, tutte pubblicate nella *Webpage* di Palmer, agli indirizzi: <http://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/POSTMODERN/openings.htm>; <http://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/POSTMODERN/beyond.html>; <http://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/POSTMODERN/application.html>.

¹²⁹ R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 202.

¹³⁰ J. GRONDIN riconosce a Palmer l'"alto merito" d'aver introdotto "l'ermeneutica negli U.S.A." (*Gadamer. Una biografia*, p. 485 n. 20).

¹³¹ Cfr. R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. V.

riconosciuto, ormai da anni, la pregevolezza come studio non privo di una precisa prospettiva critica¹³².

Un cultore ed un divulgatore dell'ermeneutica, dunque, nella patria della filosofia analitica. A Palmer, va l'indiscutibile merito di non aver preso parte a quella diatriba tra analitici e continentali avviatasi proprio all'inizio degli anni Sessanta, quando si pose in evidenza la differenza di 'stile' tra una filosofia, quella europea, legata alle discipline umanistiche, interessata alla storia ed alla metafisica, ed un'altra, quella anglosassone ed americana, attenta a dialogare con le scienze ed intenta ad elaborare rigorose dimostrazioni logiche dei propri assunti¹³³. Anche perché schierarsi sarebbe equivalso ad indebolire il ruolo stesso della filosofia nel panorama delle scienze umane, creando fratture al suo interno e rendendo ancora più incerto il durissimo scontro culturale in atto all'interno delle *Humanities*. Palmer è la testimonianza vivente di quanto certe distinzioni siano pretestuose, perché – pur essendo stato educato alla tradizione del pragmatismo americano e ad una forma di pratica filosofica definibile come 'analitica' – comprende come vi sia un denominatore comune: il linguaggio, proprio dell'uno come dell'altro paradigma.

In più, com'è ormai noto ed ammesso da autorevoli filosofi analitici, quella tra analitici e continentali è una distinzione valida fino a un certo punto, se è vero che a monte del paradigma analitico vi sono pensatori continentali come Frege e Husserl¹³⁴. Palmer non è un transfuga, ma ha assunto il merito di aver fatto dialogare due tradizioni spesso ostili tra loro, contribuendo – sia pur in modo indiretto – a quella stagione di ridefinizione della filosofia analitica che seguì nei paesi di area anglosassone, quando finalmente si prese coscienza dei molti punti in comune tra le due tradizioni filosofiche¹³⁵. Quest'aspetto è rilevante, perché testimonia l'importanza culturale e storica della monografia palmeriana del 1969 e conferisce il giusto rilievo al pionieristico tentativo di un giovane intellettuale di mettere in contatto – senza pregiudizi, ma all'insegna di una reciproca conoscenza – le due sponde dell'Atlantico. Di fatto, l'ermeneutica filosofica sbarca in America con Palmer. E se oggi viene considerata uno dei referenti privilegiati nel dibattito filosofico americano, un'importante fetta del merito spetta di certo a Palmer.

L'intenzione principale del pensatore americano è quella di accreditare i termini di un'ermeneutica letteraria sufficientemente sorvegliata sul piano della coscienza filosofica e metodologica, al punto di costituirsi come un'affidabile

¹³² Cito, per fare un esempio, lo studio di F. BIANCO, *Storicismo ed ermeneutica*, Bulzoni, Roma, 1974, pp. 123, 180, 181, 249.

¹³³ In realtà, la diatriba risale al 1884, quando un allievo di Franz Brentano, Franz Hillebrand, redige una recensione stroncatoria dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey, accusandola di assenza di rigore argomentativo. Da qui, una polemica spesso aspra fra due fronti della riflessione filosofica, che si riaccende proprio nella seconda metà del Novecento: cfr., per fornire alcuni capisaldi bibliografici, R. RORTY, *Conseguenze del pragmatismo* [1982], tr. it. a c. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano, 1986; K. MULLIKAN (ed. by), *Continental Philosophy Analyzed*, in: "Topoi", X (1991); P. ENGEL (ed. by), *Philosophy and the Analytic-Continental Divide*, in: "Stanford French Review", XVII (1994); F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina, Milano, 1997; S. CREMASCHI (a c. di), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze, 1997; A. MASSARENTI (a c. di), *Analitici e continentali*, in: "Rivista di Estetica", XXXVIII (1998). Per un'efficace contestualizzazione storico-critica del problema, si veda F. D'AGOSTINI, *Breve storia della filosofia del Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 193-280.

¹³⁴ Cfr. M. DUMMETT, *Alle origini della filosofia analitica* [1988], tr. it. a c. di E. Picardi, Il Mulino, Bologna, 1988.

¹³⁵ Va ricordato che proprio negli anni Sessanta un simile proponimento era stato perseguito con grande originalità e rigore da K.O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, solo parzialmente tradotto in italiano da G. Carchia, con il titolo *Comunità e comunicazione* (Rosenberg & Sellier, Torino, 1976).

forma di comprensione dei fenomeni artistici. Per questo, egli insiste tanto sui processi d'interpretazione e per tali motivi cerca di definire i fondamenti di una *New Hermeneutics* estetico-letteraria, traendoli soprattutto dall'ermeneutica filosofica gadameriana. Molta dell'insistenza sull'interesse applicativo di carattere eminentemente letterario della teoria dell'interpretazione da lui perorata la dice lunga sulla battaglia culturale portata innanzi da Palmer in quegli anni. A rigore, perché parlare tanto di ermeneutica letteraria, se l'ermeneutica è teoria dell'interpretazione dei testi in generale, anche di quelli letterari. Un pleonasma? Forse no! Innanzitutto, perché non bisogna dimenticare che Palmer ha avviato la sua carriera come studioso di materie letterarie. Dunque, si tratta del suo interesse primo e predominante. Poi, chiamare in causa l'estetica e la letteratura gli occorre a patrocinare la battaglia culturale di quegli anni negli U.S.A. a sostegno di quelle scienze umane considerate 'minori' a fronte dello strapotere della sociologia e della scienza politica. Lo studio del valore del bello e della capacità umana di comprenderlo ha tutto il sapore di una difesa ad oltranza di una nicchia culturale preziosa, per quanto a rischio. E ciò offre indirettamente uno spaccato della cultura americana della prima metà del secondo Novecento.

Se questi erano i proponimenti di Palmer, allora va anche ravvisato quanto sia stato da lui trascurato il dibattito semiologico del suo tempo, a proposito dell'ermeneutica letteraria come scienza dei segni linguistici, cosa che sarebbe stata importante per chiarire il ruolo che la storia e la filologia hanno rispetto alla comprensione.

Eppure, proprio sul piano metodologico, risultano di pregevole interesse i passaggi in cui Palmer esprime l'idea che l'ermeneutica sia una disciplina intesa a dominare la complessità del mondo contemporaneo, per cui un'adeguata teoria del comprendere deve irrobustirsi attraverso le competenze derivate da vari ambiti disciplinari¹³⁶. Ciò le conferisce un carattere sistematico poco incline a coordinarsi con la valutazione secondo cui l'ermeneutica si rappresenta come un metodo volto soltanto a descrivere i principî su cui si fonda una corretta interpretazione dei testi. Anche questo è il riflesso della tensione dialettica esistente in tutta l'opera di Palmer tra due poli: l'ermeneutica come metodo e l'ermeneutica come sistema. Così come lo è il frequente utilizzo, specie nell'ultima parte programmatica della monografia del 1969, del concetto di "verità" dell'arte. Palmer vi insiste molto. È il caso di soffermarci un po' sul tema. Come va intesa la dimensione veritativa dell'arte? In fondo, lo stesso Gadamer s'è speso per sottolineare come non esista mai *una* verità, né *un* metodo. Ci si confronta sempre con interpretazioni. Dunque, se la verità si scioglie nelle interpretazioni – pur senza cadere nel relativismo più bieco –, perché evocarla? Viceversa, se c'è, esiste pure *un* metodo? Perché seguire Gadamer per un così lungo tragitto, criticando la tradizione dell'obiettivismo di una certa critica letteraria di stampo 'neo-positivistico', per poi lasciarsi trarre in inganno da un termine, "verità", così compromesso sul piano ontologico? Ma non era l'ermeneutica la filosofia che sanzionava il definitivo congedo da istanze fondazionali?

Ecco l'insistenza gadameriana sulla verità come *evento*, situata in uno spazio ed in un tempo, che *accade*, senza ipoteche metodologiche volte a garantirne la legittimità universale e necessaria, come se la verità che si prova con il ragionamento esista indipendentemente dal suo essere pensata. Se interpreto, allora comprendo e

¹³⁶ Cfr. R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 59.

contestualizzo in base alle mie “precomprensioni”. Ora, perché impegnarmi a definire tali conclusioni come ‘veritative’? Non solo è un pleonasma, ma è fuorviante, perché in presenza di una verità ogni interpretazione non esiste mai in sé, ma si presenta solo come una provvisoria approssimazione. Viceversa, l’interpretazione è la conclusione naturale di ogni processo di comprensione. Senza pensare ad un piano superiore di verità. Questa specie di paradosso è un’altra spia di quella struttura ancipite su cui si fonda l’intera riflessione di Palmer. Detto altrimenti: per un verso, considera il paradigma ermeneutico utile a costruire un proficuo rapporto con i fatti, fondandolo su un’idea ipotetica di comprensione; per l’altro, è fedele al punto di vista di Gadamer, che invece presenta una robusta componente trascendentale e fondativa, come si arguisce dal suo concetto di tradizione, perché c’è contraddizione tra l’appello a verità solo possibili ed il richiamo all’universalità del comprendere, come se non siano infinite ed inaccumulabili le “precomprensioni” e perciò infiniti i processi di costruzione della nostra idea di realtà.

C’è una presenza sfuggente, ma palpabile in ogni momento, nell’impianto del pensiero palmeriano: Husserl. Nella prospettiva palmeriana, Gadamer si coniuga benissimo con il descrittivismo fenomenologico. Tra i due c’è una sorta di ‘affinità elettiva’. Il “ritornare alle cose stesse” è un prezioso suggerimento di metodo¹³⁷. Per comprendere, bisogna descrivere. E, per farlo, serve il linguaggio. Nel suo *Manifesto ermeneutico per l’interpretazione letteraria americana*, terza parte della monografia, Palmer indica in Husserl – oltre a Gadamer ed Heidegger – uno dei padri nobili dell’ermeneutica letteraria, proprio in considerazione della sua “coraggiosa [...] critica fenomenologica del realismo”¹³⁸.

Eppure, sorge qualche dubbio. Può starci nella critica all’obiettivismo della ricerca letteraria un richiamo a Husserl. Non va dimenticato, però, che si tratta dello stesso autore che – nel 1911 – tuona contro le “filosofie della vita” e lo storicismo, proponendo una concezione della *filosofia come scienza rigorosa*, la quale dovrebbe proprio aspirare all’oggettività delle descrizioni, come fanno le ‘scienze forti’. Palmer recupera il vissuto e la storicità, eppure si riferisce a Husserl, che è un antistoricista convinto. Dunque, serve solo metà Husserl? Ma un Husserl dimezzato che Husserl è? A Palmer importa, per un verso, rigettare il mito delle descrizioni necessarie dei fenomeni letterari e, per l’altro, appellarsi alla comprensione storica, riducendo la critica ad esercizio interpretativo. L’intento è chiaro. Il problema è di prospettiva e di metodo. Una ferma disciplina filologica insegna ad evitare riduzionismi, facendo sì un uso ‘teorico’ della storia, ma dimostrandosi capace di farsi carico dell’intera complessità problematica di un autore. Altrimenti, si rischia di scadere in quelle forme di “violenza ermeneutica”, su cui lo stesso Gadamer non ha esitato a richiamare l’attenzione. Questa non vuol essere un addebito a Palmer. Piuttosto, è un ulteriore modo di richiamare l’attenzione sulla complessità – non priva, talvolta, di tratti d’ambivalenza – della sua concezione delle origini, dei contenuti e degli scopi dell’ermeneutica contemporanea¹³⁹.

¹³⁷ Non a caso, Palmer ha contribuito ad orientare l’attenzione della critica americana anche su Husserl, di cui traduce in inglese, nel 1997 – assieme a Thomas Sheehan –, *Phänomenologie und Anthropologie*, la voce “Hermeneutic” per l’*Encyclopaedia Britannica* e le note marginali ad *Essere e Tempo* ed a *Kant e il problema della metafisica* di Heidegger.

¹³⁸ R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. 184.

¹³⁹ In tale complessità di posizioni, c’è anche l’eco di Wittgenstein, quando Palmer allude all’importanza del “non detto”, per comprendere la dicibilità di quanto può esser detto: cfr. *ivi*, p. 195. Si ravvisano, inoltre, suggestioni provenienti da Jaspers, quando Palmer usa il termine “abbracciante (*encompassing*)” (*ivi*, p.

10. *L'ermeneutica come sentinella filosofica del nostro tempo?*

Prendendo spunto dalle riflessioni di Palmer qui analizzate, è lecito chiedersi: quale funzione assolve l'ermeneutica nel panorama della nostra cultura? Il tema è spinoso e controverso. È assai diffusa, ormai da decenni, la sensazione che si viva in un'epoca di profonda crisi della filosofia. In molti hanno parlato della nostra come di un'"epoca post-filosofica". Nel panorama delle scienze umane contemporanee, la filosofia stenta ad imporsi come disciplina autonoma, dotata di un oggetto e di un metodo. Ha serie difficoltà ad intercettare le richieste di senso del mondo contemporaneo.

Quando parlo di filosofia mi riferisco ad un certo modo d'intenderla, cioè come sistema di conoscenze sul mondo, come metafisica della storia e come culmine di un'organizzazione gerarchica del sapere, all'interno della quale – date le scienze umane – ad essa toccherebbe sistematizzarne i risultati euristici. Una filosofia – detto altrimenti – fiduciosa in una Ragione volta ad offrire spiegazioni totalizzanti del mondo, convinta che i progressi del pensiero siano irreversibili e necessari¹⁴⁰.

Molti hanno cercato rifugio nel "postmoderno", una presunta età che rinnega e rovescia i valori della modernità, perorando un'idea di filosofia come racconto di fatti quotidiani, senza trame metafisiche, in cui dominano il gusto per l'estetico, per l'esotico e per il paradossale.

Proprio all'altezza della domanda su cosa debba intendersi per filosofia oggi emerge tutto il ruolo dell'ermeneutica, come terza via tra l'essenzialismo delle ontologie storicistiche ed il nichilismo. Una prospettiva filosofica, quella ermeneutica, volta a determinarsi come il luogo in cui si concentra l'elogio del dialogo tra punti di vista ritenuti sempre rivedibili, come l'apologia del valore euristico dell'ipotesi quale elemento d'approccio ai problemi, per cui pensare non è sistematizzare, ma *cercare* di comprendere, anche a rischio di capire male.

L'ermeneutica patrocina un'idea debole di razionalità, senza dogmi, indotta a non prendersi troppo sul serio, un po' autocanzonatoria, libera, senza ossequi per autorità precostituite, non anarchica, ma pluralista. Per questo, diventa uno *stile di pensiero*, senza garanzie ed in perpetuo divenire. Gianni Vattimo l'ha definita la "nuova *koinè*" del pensiero contemporaneo¹⁴¹.

Palmer è perfettamente in linea con tale convinzione. Per questo, presentare ora un libro come questo che parla dell'ermeneutica come una riflessione libera ed interrogante può avere un certo peso nel rilanciare il dibattito sulla crisi della filosofia oggi e sui suoi possibili scenari futuri.

Certo, al di là dei dettagli interpretativi, qualcosa dell'impostazione complessiva di Palmer non convince, vale a dire l'insistenza sulla dimensione ontologica e sulla vocazione universalizzante dell'ermeneutica filosofica. Data la robusta influenza gadameriana, in larga parte è un giudizio comprensibile. E se si svincolasse l'ermeneutica da ogni forma di coinvolgimento universalistico, riducendola

110), espressione-chiave ("Umgreifende") della jaspersiana *Existenzphilosophie* del 1956: cfr. K. JASPERS, *La filosofia dell'esistenza* [1956], tr. it. a c. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, Laterza, Roma-Bari, 1995, soprattutto pp. 17-29.

¹⁴⁰ Tutti *idola* della modernità, secondo le note analisi di P. ROSSI: cfr. *Idola della modernità*, in: G. MARI (a c. di), *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, cit., pp. 14-31 [ora in: P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna, 1989, pp. 39-63].

¹⁴¹ Cfr. G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1989.

solo a metodo? Anzi, ad un'esperienza – per così dire – inter-metodologica, congiunta all'esigenza d'instaurare un colloquio continuo con le scienze umane? Così, evitando le ipoteche metafisiche, si potrebbe autenticamente considerare l'ermeneutica come l'affabile filosofia del dialogo e della comprensione¹⁴².

Palmer ritiene che essa possenga anche un fondamento ontologico. Con questo, però, elude alcuni problemi connessi all'affidabilità dell'ermeneutica come tecnica d'interpretazione dei documenti. Se si volesse redigere un bilancio dell'ermeneutica contemporanea, la colonna degli acquisti e quella delle perdite sarebbero riempite in egual misura. Accanto a tante promesse mantenute, ci sono altrettanti impegni disattesi. Quel che tale istanza speculativa ha offerto alla cultura contemporanea è sotto gli occhi di tutti: una profonda lezione di apertura metodologica; la promozione di uno spirito pluralistico, su cui si fonda una forma di *democrazia culturale* prima che politica, superando i vincoli dei dogmi ed il canto delle sirene degli assoluti. "L'esperienza ermeneutica – ha ribadito Gadamer – non si fonda su [alcuna, *n.d.r.*] posizione superiore, ma indica il fatto che la verità possibile viene messa alla prova"¹⁴³.

L'ermeneutica è la compagna fedele – e, forse, persino, lo specchio – della società della secolarizzazione. Non solo. Riallaccia i rapporti con le scienze umane, senza più alcuno spirito di primazia, e con la storia, non più intesa come un piano provvidenziale, quanto alla maniera di un deposito di senso casuale, ma prezioso per il presente. Ciononostante, l'ermeneutica è un'arma debole e facilmente corrompibile. Abituata, è vero!, a pensare senza dogmi, ad esercitare l'immaginazione, a costruire forme di partecipazione, nella convinzione che l'ipotesi e la possibilità di ravvedersi contano molto di più di ogni verità.

Eppure, va controllata a vista¹⁴⁴. Il pericolo di far deteriorare il fisiologico conflitto delle interpretazioni in un relativismo degenerare è sempre dietro l'angolo. Infatti, un conto è promuovere la legittimità dei punti di vista individuali o negare verità assolute, un altro è fare dell'opinione del singolo la misura di tutte le cose. Il rischio vero è la degenerazione in un anarchismo culturale in cui ognuno vive delle proprie certezze, contro tutto e tutti, riproponendo una condizione simile allo stato di natura e sfociando – alla fine – in un bieco indifferentismo. Ecco l'importanza di un criterio di controllo della plausibilità delle interpretazioni, da valutarsi non in funzione dell'efficacia retorica (*eúlogon*) e della persuasività (*pitánón*) con cui si illustrano le questioni, ma in ordine alla verifica di quanto estesa e logicamente rigorosa sia la congettura elaborata ed in funzione del modo in cui essa riesce a resistere dinanzi alla prova dell'esperienza¹⁴⁵. Da qui, l'importanza del dibattito

¹⁴² Ho cercato di sostenerlo nel mio *Ermeneutica e politica*, dianzi citato, in cui la prima è presentata proprio come una prospettiva metodologica, che celebra un'idea di ragione come orizzonte limitato, questionante e congetturale. Per questo, l'ermeneutica si configura come un *modello di razionalità*, un modo di ragionare. Da qui il senso del sottotitolo del libro.

¹⁴³ H.-G. GADAMER, *Ermeneutica*, in: *Enciclopedia del Novecento*, 11 voll., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1975-1998, v. II (1977), p. 739.

¹⁴⁴ Sempre utile la consultazione, per quanto guidati da finalità differenti, dei volumi di U. ECO, *I limiti dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1999 e di G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

¹⁴⁵ Ormai, si ha proprio l'impressione che questo sia il problema. Non a caso, uno studioso raffinato quale R. BRANDT, di sensibilità kantiana, dunque interessato a studiare le condizioni di possibilità (e di affidabilità) dell'ermeneutica come teoria generale dell'interpretazione dei testi, costruisce tutto il suo lavoro dal titolo *La lettura del testo filosofico* ([1984], tr. it. a c. di P. Giordanetti, Laterza, Roma-Bari, 1998) come un interrotto tentativo di rispondere alla domanda: "Secondo quali criteri giudichiamo vera o falsa

Gadamer-Betti, cui Palmer presta la massima attenzione, e la rilevanza estrema della questione relativa all'adozione di una logica adeguata per le scienze umane.

Nonostante tutto, sul piano etico-politico, quella dell'ermeneutica rimane una lezione di tolleranza e di affabilità, la quale al monopolio dei sistemi unici o al cicaliccio senza guida dei singoli sostituisce le tante voci di tutti coloro che, ogni giorno, cercano la *loro* verità. È un continuo esercizio alla scuola del dubbio, al coraggio di fare tentativi, alla modestia di guardare alla storia prima di proiettarsi verso il futuro.

Dinanzi ad un mondo senza punti di riferimento garantiti, di fronte al proliferare delle differenze che pare calpestino le identità, spesso lo spaesamento diviene l'unica condizione certa. È passato, però, il tempo dei bilanci catastrofici. A fronte del molto che s'è perso, c'è un orizzonte nuovo e smisurato di possibilità che si dischiude.

Un simile spazio 'mobile' apre nuovi scenari, quelli di un interculturalismo finalmente maturo, in grado di edificare progettualità condivise, all'insegna di un atteggiamento fondato sul tentativo di comprendere la natura delle cose, sul disincanto e sulla spregiudicatezza di chi sa che nulla deve difendere, perché nulla ha da perdere.

Per questi motivi, ritengo abbia un indiscutibile valore d'attualità la convinzione di Palmer, per cui "l'ermeneutica filosofica [...] ha molto da offrire al pensiero moderno"¹⁴⁶. Certo, il pensatore americano dimostra ampia fiducia verso un'ermeneutica più incline a riconoscersi come un'"ontologia del comprendere" e molto meno come "una [...] metodologia"¹⁴⁷. Ed i motivi sono chiari e sono stati discussi prima. Resta, poi, la convinzione di fondo, per la quale l'ermeneutica "demitizza" gli *idola* e colma la distanza storica rispetto al passato, autorizzando a guardare con misurata fiducia all'avvenire¹⁴⁸. Una lezione di apertura culturale e di tolleranza etica che Palmer non esita a fare propria ed a diffondere e che continua ad attrarre con intatto interesse ancor oggi, a quasi quarant'anni di distanza.

In linea più generale, il vero problema è sottolineare la dimensione demitizzante dell'ermeneutica contemporanea, la lezione di pluralismo che offre. Non altro. Le mie verità preferisco costruirmele attraverso un processo d'intersecazione delle mie certezze, anziché soggiacere dinanzi al mito dell'unità del vero o dinanzi alla presenza di un propagandato mondo di valori che è tutto da provarsi. Personalmente, propendo per un'"ermeneutica relativistica", debole e rivedibile, che si faccia carico dell'errore e delle drammatiche incertezze della società contemporanea. Non ci sono fonti sicure da cui far scaturire promesse, perché dinanzi ad un mondo incerto non c'è niente da promettere. Rimane solo l'amara assenza di fondamenti certi ed un quieto disincanto. Certo, alludo ad un relativismo fondato su un solido sorveglianza metodologico, tale da diventare una forma controllata di pluralismo culturale.

L'idea di ermeneutica che credo sia utile difendere guarda al possibile come all'evento esperibile ed all'interpretazione come all'osservazione dei processi – rigorosi o bislacchi che siano – di *lectura entis*, manifestando orticaria verso l'origi-

un'interpretazione?" (ivi, p. XIII). Ecco l'estrema importanza dei quesiti di Betti, della cui indecentrabilità Palmer s'era subito reso conto.

¹⁴⁶ R.E. PALMER, *Cosa significa ermeneutica?*, cit., p. VIII.

¹⁴⁷ *Ib.*

¹⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 210.

nario perché, kantianamente, un non-senso logico, dal momento che per parlarne bisognerebbe essere co-originari a quell'originario, il che renderebbe il primo originario non più originario, trasferendo tale originarietà a quella funzione razionale che lo pensa come originario. Il vero originario è il soggetto, perché il *soggetto è comprensione*.

L'ermeneutica metodologicamente intesa storicizza, non sistematizza; distingue, non categorizza; ipotizza, non pontifica; argomenta, non costruisce verità; riflette, non dimostra; tenta (e magari prende un granchio), non approda; postula, non dogmatizza; non possiede un sillabo su cui segnalare gli errori, né verità assolute cui appellarsi o appressarsi poco a poco. Alla fine, tutto è interpretazione perché tutto è storia. Dunque, il razionalismo ermeneutico è sia debole, sia metodologico, senza pretese di dettare metodi infallibili ad altri e senza l'ambizione stupida di non riconoscere le presupposizioni ontologiche su cui si fonda.

L'originalità rischiosa dell'ermeneutica è proprio questa. Permette di sostenere senza pontificare, di enunciare senza sentenziare... in una parola, di argomentare senza ossequi a dogmi precostituiti. Una buona ermeneutica è solo una *tecnica* a garanzia della liceità (non necessariamente della verità) delle interpretazioni.

Ecco perché tra l'ontologia del fondamento ed il relativismo nichilistico non mi accontenterei di una tranquillizzante – ed astratta – via di valori e di tradizioni, dal momento che questi non hanno nulla di ontologico, ma sono costruiti di volta in volta dalla storia e dal tempo, dall'opportunismo degli uomini e dalle occasioni, che li rende ora virtuosi, ora ladri. Non c'è altro, se non la tensione a cercare di comprendere, basandosi su un metodo che non garantisce il possesso di verità, ma il consolidarsi di certezze attraverso rigorose argomentazioni e ragionamenti metodologicamente controllati. Anziché ambire ad attingere un universo ineffabile di valori ideali kantianamente pensabile ma inconoscibile, è più opportuno cercare di descrivere i tanti modi in cui il genere umano si protende ad esso. Il passaggio è significativo, perché si passa da una preoccupazione metafisico-teologica ad un'istanza antropologico-gnoseologica e persino morale, se si considera tale universo come un ideale regolativo, come un imperativo morale. Con tutto ciò, l'ermeneutica ha molto a che fare. Perciò, si presenta come una prospettiva finita e laica. Senza progetti di ampio raggio, perché rosa dalle incertezze e dall'amaro sapore della sconfitta; una tecnica imperfetta e senza garanzie come imperfetta e senza garanzie è la vita. Rimane solo il senso di sfida dinanzi alla proteiformità del reale o, come si diceva un tempo, all'ineffabilità dell'essere, grazie al quale ci si affanna ad abbozzare soluzioni ai problemi, cercando di non sentirne l'affanno e di non ascoltare la soffusa e maligna voce interiore che denuncia l'inanità di tale sforzo. Acquietare questa voce insistente, lasciarsi rapire dalla sorprendente caoticità della vita e cercare di mantenere un equilibrio tra tante rotte insicure è già un aver vinto. In fondo, si vince ogni giorno, sopportando, tentando strenuamente di rinnovare le proprie motivazioni. Una conclusione forse un po' minimalista e scontentamente disincantata, ma, in tempi incolori come questi, forse è l'unica davvero sincera.

Arturo Colombo*

Per conoscere un altro Mazzini

Pochi sono pronti a riconoscerlo, specie in Italia; ma resta difficile nascondarlo, o addirittura negarlo. Fin da quando andavamo a scuola, l'immagine che ci veniva presentata di Mazzini era fuorviante, per non dire storicamente falsa. Del resto, anche i rari ritratti, che ci capitava di incontrare sui libri, ci davano sempre l'idea di un Mazzini romanticamente triste, con quella mano destra appoggiata sulla guancia, che doveva conferirgli un'aria in apparenza pensosa ma che lo faceva rassomigliare piuttosto a uno affetto dal mal di denti, oppure con la mano appoggiata alla fronte, quasi a difendersi da chissà quale terribile mal di testa... Insomma, un'immagine che non ha mai giovato alla sua popolarità, specie se lo si mette a confronto con altri cosiddetti padri della patria. Per esempio, Garibaldi, il carismatico Eroe dei Due Mondi in *poncho*, o a cavallo, o con la fiammeggiante camicia rossa; oppure Vittorio Emanuele II raffigurato con quella barba folta e i baffoni, che gli garantivano un superbo *physique du rôle*, magari anche come *tombeur de femmes*...

D'altra parte, se lo si considera esclusivamente nel quadro italiano (come, purtroppo non si esita a insistervi), Mazzini appare un vinto del Risorgimento. Basta ricordarsi che cosa aveva fatto fin dal 1831, quando ventiseienne, costretto a Marsiglia in esilio (dopo l'esperienza nel carcere savonese di Priamar), aveva sì fondato la "Giovine Italia"¹, ma il suo progetto politico non si era realizzato affatto. Voleva non soltanto che l'Italia nascesse una, libera e indipendente, ma che fosse anche repubblicana. E invece, a vincere sappiamo bene che fu la monarchia...Voleva il primato dei doveri, tanto da sostenere, fin dal 1836, che per trasformare e migliorare ogni individuo, "bisogna insegnargli non il diritto ma il dovere". E invece, quanti ce ne sono – oggi non meno di ieri – che pretendono solo di accaparrarsi diritti, più o meno legittimi...Voleva abolire ogni privilegio aristocratico e di censo, per realizzare finalmente una democrazia, dove tutti, uomini e donne, potessero scegliere con l'arma del voto i propri governanti. E invece, il suffragio è rimasto ristretto, censitario e riservato esclusivamente ai cittadini maschi, per molti anni ancora dopo la sua scomparsa, il 10 marzo del 1872: esule in patria, visto che fu costretto a morire a Pisa sotto il falso nome di dottor Georg Braun...

* Università di Pavia.

¹ Rimando, ovviamente, al classico studio di SALVO MASTELLONE, *Mazzini e la "Giovine Italia" (1831-1834)*, voll. I e II, Domus Mazziniana, Pisa, 1960.

Non è tutto². Credeva nel primato assoluto dei “principi”, pur riconoscendo l’esigenza di essere “tollerantissimi nel giudicare gl’individui ch’errano per colpa dell’ingegno e dei tempi”. E invece si è trovato continuamente a dover fare i conti con quanti manovrano gli “interessi” a loro vantaggio, e sono – come diceva Machiavelli – “acerrimi persecutori de’ vizi che non hanno”³... Credeva nell’importanza di operare unendo saldamente “pensiero e azione”, anche a costo di sostenere che “il riposo è immorale”⁴. E invece, quanti ne conosciamo anche oggi di perdi-tempo, di scansa-fatica, di stakanovisti dell’ozio... Credeva nel ruolo fondamentale dell’educazione (tanto che insisteva: “farvi migliori: questo ha da essere lo scopo della vostra vita”), e quindi rivendicava che l’istruzione fosse uguale, gratuita e obbligatoria per tutti. Ma per riuscirvi, ne sarebbero passati di anni e decenni: in pratica, fino all’avvento di Giolitti con la riforma del valtellinese Luigi Credaro...

E sarebbe facile continuare, ricordando che in un paese scettico e conformista come il nostro (non dimentichiamoci quell’amaro *refrain*: “Francia o Spagna – purché se magna” !) non poteva non avere vita difficile un’anima religiosa qual è stato Mazzini, che appunto fortemente religioso fu considerato già da De Sanctis, e poi da Salvemini, da Levi, da Salvatorelli⁵. Per questo insisteva sul binomio “Dio e Popolo”, ben sapendo che pochi, pochissimi, fra i suoi contemporanei sarebbero stati pronti a seguirlo. Non solo: quando, nel 1849, aveva tentato quella sfortunata,

² Dato il carattere “discorsivo” che ho voluto dare a queste pagine, evito di appesantirle di note, limitandomi a alcuni riferimenti bibliografici essenziali: oltre a JESSIE WHITE MARIO, *Della vita di Giuseppe Mazzini*, Sonzogno, Milano, 1886, cfr. OTTO VOSSLER, *Mazzinis politisches Denken und Wollen*, Oldenburg, Monaco, 1927, tr. it. *Il pensiero politico di Mazzini*, La Nuova Italia, 1971, NELLO ROSSELLI, *Mazzini e Bakounine. 12 anni di movimento operaio in Italia (1860-1972)*, Bocca, Torino, 1927, n. ed. Eianudi, Torino, 1967 (con prefazione di Leo Valiani), EDWARD Y. HALES, *Mazzini and Secret Societies. The Making of a Myth*, Kennedy, New York, 1956, FRANCO DELLA PERUTA, *Mazzini e I democratici italiani. Il partito d’azione 1830-1845*, Feltrinelli, Milano, 1974, GIUSEPPE TRAMAROLLO, *Un pensiero per l’azione*, Edizioni Pace, Cremona, 1977, TERENCE GRANDI, *Mazzini aneddoto*, Nistri-Lischi, Pisa, 1980, WILLIAM ROBERTS, *Prophet in Exile. Joseph Mazzini in England 1837-1868*, Peter Lang, New York, 1989, LUIGI AMBROSOLI, *Giuseppe Mazzini. Una vita per l’unità d’Italia*, Lacaita, Mandria-Bari-Roma, 1993, DENIS MACK SMITH, *Mazzini*, New Haven, Yale U.P., 1993, tr. it. *Mazzini*, Rizzoli, Milano, 1993, MASSIMO SCIOSCIOLI, *Giuseppe Mazzini. I principi e la politica*, Guida, Napoli, 1995, ROLAND SARTI, *Mazzini. A Life for the Religion of Politics*, Praeger Publ., New York, 1997, tr. it. *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Laterza, Roma-Bari, 2003, BRUNO GATTA, *Mazzini, una vita per un sogno*, Guida, Napoli, 2002, JEAN-YVES FRÉTIGNÉ, *Giuseppe Mazzini. Père de l’unità italiana*, Fayard, Parigi, 2006.

³ Il riferimento è a una delle celebri lettere a Francesco Vettori: esattamente quella del 5 gennaio 1514, ora in: Machiavelli, *Lettere*, a c. Franco Gaeta, Feltrinelli, Milano, 1961, pp. 313-314.

⁴ Per le citazioni rimando all’Edizione Nazionale di MAZZINI, *Scritti editi ed inediti*, Cooperativa Tipografico-Editrice Galeati, Imola, 1906-... [di solito, con la semplice indicazione SEN], nonché alle raccolte antologiche, come MAZZINI, *Opere*, a c. Luigi Salvatorelli, 2 voll. (v. I “Lettere”, v. II, “Scelta di scritti”), Rizzoli, Milano, 1967; *Scritti politici*, a cura di Terenzio Grandi e Augusto Comba, 1972, n. ed. Utet, Torino, 2005; *Scritti scelti*, a c. Giuseppe Santonastaso, Morano, Napoli, 1972; *Scritti politici*, a c. Franco Della Peruta, 3 voll., Einaudi, Torino, 1977, nonché *Pensieri di Giuseppe Mazzini*, raccolti e commentati a c. Manlio Ciliberti, La Poligrafica, Siena, 1948, *Antologia degli scritti politici*, a c. Giuseppe Galasso, Il Mulino, Bologna, 1961.

⁵ Cfr. FRANCESCO DE SANCTIS, “Mazzini e la scuola democratica”, in: *Letteratura italiana del secolo XIX*, a c. Carlo Muscetta e Giorgio Candeloro, Einaudi, Torino, 1951; GAETANO SALVEMINI, *Il pensiero religioso e politico di Giuseppe Mazzini*, Trimarchi, Milano, 1905 (ora anche in *Scritti sul Risorgimento*, a c. Piero Pieri e Carlo Pischedda, Feltrinelli, Milano, 1961, nonché Alessandro Galante Garrone, *Salvemini e Mazzini*, D’Anna, Messina-Firenze, 1981), ALESSANDRO LEVI, *La filosofia politica di Giuseppe Mazzini*, Zanichelli, Bologna, 1917, n. ed. a c. Salvo Mastellone, Morano, Napoli, 1967), LUIGI SALVATORELLI, “Mazzini”, in: *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Einaudi, Torino, 1935, pp. 195-235, CLETO CARBONARA, *Giuseppe Mazzini filosofo della religione e della prassi*, Centro Napoletano di Studi Mazziniani, Napoli, 1971, e più di recente le considerazioni di ROBERTO BALZANI e ANGELO VARNI, *L’influenza della tradizione cristiana sulla formazione del pensiero di Giuseppe Mazzini*, in: “Annali di storia dell’esegesi”, 1992, n. 1, pp. 191-200.

eppure straordinaria esperienza di governo che fu la Repubblica Romana, una delle drastiche direttive, che Mazzini aveva fissato come aurea regola di governo, si compendia in queste nove parole, "Poche e caute leggi, ma vigilanza decisa nell'esecuzione"⁶, che tuttora costituiscono l'esatta antitesi di quella disastrosa miriade di "leggine", in cui prosperano i maledetti tentacoli di ogni sotto-governo.

I. La verità è che per conoscere, e soprattutto per capire un po' meglio Mazzini (al di là, naturalmente, del "peso di un'ipertrofica autorappresentazione", come si è precisato di recente⁷), occorre imparare a mettere il naso fuori di casa nostra, ricordando un fatto semplicissimo, che viceversa la gran parte ignora. Mazzini ha vissuto dal 1805 al 1872; ma di questi 67 anni, meno della metà – soltanto 29, per l'esattezza – ha potuto trascorrerli in Italia, concentrati per la maggioranza nel periodo della giovinezza, trascorsa nella natia Genova. Il resto, vale a dire ben 38 anni, è stato costretto a viverli in esilio: 25 anni in Inghilterra, 3 in Francia e un decennio in terra elvetica. Anzi, in Svizzera è venuto ben diciannove volte, talora addirittura anche costretto a travestirsi da donna, per sfuggire ai controlli di una polizia occhiuta (ma non altrettanto pronta a mettergli le mani addosso), come gli capitò ai primi di febbraio del 1853, quando era arrivato a Chiasso, con l'intento di controllare, o addirittura dirigere, quella che sarebbe stata la tragica e fallita insurrezione di Milano del 9 febbraio.

Comunque, quel 1853 non era la prima volta che Mazzini era riuscito a entrare in terra elvetica; anzi, per la precisione era la sesta, se ho letto bene lo scrupoloso resoconto che ne ha dato Giannino Bettone nel suo libro, "Mazzini e la Svizzera", uscito nel 1995⁸. Il suo esordio, o meglio il suo primo viaggio svizzero, il giovane Mazzini l'aveva compiuto più di venti anni prima, nel febbraio del 1831, dopo l'esperienza nel carcere di Savona, quando era andato fino a Ginevra per conoscere Sismonde de Sismondi, "buono, singolarmente modesto, di modi semplici e affabili" (come lo ricorderà più tardi nelle "Note autobiografiche"⁹); e lì a Ginevra aveva incontrato anche Giacomo Ciani, esule fin dal '22 (e noi sappiamo quanto saranno prodighi di aiuti concreti verso Mazzini sia lui, sia suo fratello Filippo Ciani...).

Passerà poco tempo, e dall'estate del 1833 – esattamente dal 3 luglio – ecco Mazzini che torna a trovare asilo in Svizzera, dove ci rimarrà per quasi quattro anni interi, fino agli inizi del '37. Viene accolto proprio in Cantone Ticino, dove a Lugano funzionava quel Comitato democratico, che costituirà la prima cellula mazziniana in terra ticinese. Alla riunione non partecipano solo i fratelli Ciani, ma ci sono già alcuni nomi di personalità, più tardi destinate a diventare famose, o almeno sufficientemente note: *in primis* Stefano Franscini, che allora ricopriva la carica di segretario di Stato, poi Pietro Peri, Giuseppe Ruggia, futuro animatore della Tipografia della Svizzera Italiana, Carlo Battaglini, ancora studente, Giovanni Battista Pioda, e l'avvocato Giacomo Luvini Perseghini, allora sindaco di Lugano.

⁶ Per un rapido riscontro cfr. MAZZINI, *Ricordi agli italiani. Pensieri raccolti e ordinati da Felice Debelli*, ora nell'Edizione del Centenario, con Prefazione di Giuseppe Tramarollo, Ami, Torino, 1972, p. 64.

⁷ Cfr. ROBERTO BALZANI, *Il problema Mazzini*, Ami, 2005, p. 6 (già in "Ricerche di storia politica", 2005, n. 2).

⁸ Per gli esatti riferimenti cronologici dei soggiorni mazziniani – oltre che in Italia – in Francia, in Inghilterra e in Svizzera ho utilizzato la preziosa appendice in GIANNINO BERTONE, *Mazzini in Svizzera*, Domus Mazziniana, Pisa, 1995, pp. 165-170.

⁹ Per queste "Note autobiografiche" cfr. *Ricordi autobiografici di Giuseppe Mazzini*, con Introduzione e note di Mario Meneghini e con Proemio di Giovanni Gentile, Cooperativa Galeati, Imola, 1938, p. 36.

La strategia seguita da Mazzini – come esule, come fuoruscito – è sempre stata semplice, e insieme molto accorta. Occorreva, a suo avviso, far di tutto per ingannare gli organi di polizia, dare l'impressione di essere presente in un Cantone, mentre si era in un altro, così da creare sconcerto e far perdere il più possibile le proprie tracce. Ecco la simbolica ricetta, che lui stesso non aveva avuto il minimo dubbio di indicare fin da quei lontani anni '30: "È necessario attirar l'attenzione sul Ticino, come punto da cui debba partire una spedizione" raccomandava; ma si affrettava a aggiungere che comunque "non bisogna nominare alcuno nel Ticino, perché il sospetto pesi sovra tutti". Sono le precise parole mazziniane, che ci ricorda Giuseppe Martinola in quel suo splendido affresco che porta per titolo "Gli esuli italiani nel Ticino"¹⁰.

Dietro a quel suo atteggiamento, che poteva sembrava rigido, quasi ieratico, Mazzini riesce rapidamente a tessere i legami, a moltiplicare i rapporti personali, a ottenere la solidarietà, non tanto con le autorità (spesso, se non sempre, sospettose nei suoi confronti) ma soprattutto con la popolazione, al punto da confidare alla madre, scrivendole da Grenchen, nel Cantone Soletta, dov'era ospite della famiglia Girard: "sono sempre circondato da dimostrazioni d'affetto". Ecco perché un'altra volta è ancora più disposto a testimoniare i suoi sentimenti di consenso per quanto vede e registra nella terra che lo ospita, in quella "Svizzera – scrive –, dove il sentimento dell'eguaglianza è radicato, dove ognuno fa il suo ufficio, serve a tavola, sbarba – poi, finito quell'incarico, è vostro eguale". E subito precisa che proprio "per questo lato la Svizzera è il mio ideale".

Naturalmente, da esule deciso a continuare dovunque la sua battaglia, sapeva benissimo quando occorreva prendere anche le opportune precauzioni per non venire scoperto, e proseguire così, anche da lontano, nei suoi piani insurrezionali, nei suoi progetti di battaglia – all'insegna del trinomio "Predicare, Combattere, Agire", come sosterrà in "Fede e Avvenire", pubblicato nel 1835¹¹. Di conseguenza, quando scriveva a sua madre, le si rivolgeva chiamandola "zia" e firmandosi "tua nipote Emilia". Il che non gli avrebbe evitato qualche delizioso *qui pro quo*, come quella volta in cui le aveva scritto: "ho alcune paia di pantaloni"; o un'altra in cui le confessava: "manco di gilè"; o, peggio, gli era scappato di ricordarle: "la mia pallidezza, rialzata un po' dai baffi e dalla barba"...

Eppure già durante questa giovanile esperienza dell'esilio Mazzini sa acquisire una dimensione internazionale, tanto da diventare presto un personaggio di spicco – "l'altro Mazzini", come lo chiama Salvo Mastellone¹² –, destinato a dialogare, a interloquire, o addirittura a polemizzare con gli altri grandi protagonisti del XIX secolo, da Proudhon a Tocqueville, da Marx a Bakunin, da Weitling a Pierre

¹⁰ Cfr. GIUSEPPE MARTINOLA, *Gli esuli italiani nel Ticino. 1791-1847*, Fondazione Ticino Nostro, Lugano, 1980, pp. 205-206.

¹¹ Cfr. il testo di "Fede e Avvenire" – apparso la prima volta in francese con il titolo *Foi et avenir*, Bienne, 1835 – in MAZZINI, SEN, v. VI, pp. 293-358, nonché in *Scritti politici*, cit., pp. 420-470. Sui temi affrontati rimando a *Fede e Avvenire. La proposta mazziniana per la democrazia europea*, a c. Arturo Colombo, n. ed. Santerno, Imola, 1985.

¹² Fra gli studi recenti, e innovatori, di SALVO MASTELLONE cfr. *Il progetto politico di Mazzini (Italia-Europa)*, Oschki, Firenze, 1994, *La democrazia etica di Mazzini (1837-1847)*, Archivio Guido Izzi, Roma, 2000, *Mazzini scrittore politico in inglese*, Oschki, Firenze, 2004, *Mazzini e Linton. Una democrazia europea. 1835-1855*, Oschki, Firenze, 2007, nonché a c. Mastellone, MAZZINI, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, Feltrinelli, Milano, 1997 e *Mazzini and Marx. Thoughts upon Democracy in Europe*, Praeger Westport, Connecticut-Londra, 2003.

Leroux, a Cabet, tanto per fare qualche nome a tutti ben conosciuto¹³. E infatti, è a Berna nella primavera del 1834 che Mazzini – quando non ha ancora compiuti 29 anni – dà vita alla “Giovine Europa”, con l’intento dichiarato di cambiare la carta politica del vecchio Continente, allora dominata da quella “Santa Alleanza dei Re”, insensibili alle esigenze di coraggiose novità (pur di conservare – sono sue parole – “un cadavere d’autorità solitaria e inefficace”). Solo così avrebbe potuto nascere finalmente una più forte “Alleanza dei Popoli”.

In una prospettiva simile Mazzini sa vedere lontano. Come già gli era capitato tre anni prima con la “Giovine Italia”, punta sulla “nazione” come soggetto e protagonista di storia, ma non privilegia né esclusivizza una sola nazione; al contrario, è pronto a valorizzare “le nazioni”, tanto da definirle “gli individui dell’Umanità”. Nessuna pretesa di rincorrere un unico primato nazionale, dunque; nessuna affinità con i propositi del “primato italiano”, alla Gioberti per intenderci; e neppure alcuna indulgenza verso una primazia riservata alla Francia, come ambiva De Maistre, oppure alla Germania, come pretendeva Fichte. Ogni popolo, insiste Mazzini, “non può vivere nell’isolamento” ma deve cooperare verso uno “scopo comune”, che comporta di ottenere l’indipendenza e la libertà come prima tappa, indispensabile verso un’integrazione più ampia. Dunque, occorre anzitutto allargarsi all’Europa e in seguito realizzare la “grande missione dell’umanità”.

Così, insieme a altri sedici compagni di fede e di comuni ideali – rappresentanti dell’Italia, della Germania e della Polonia – nell’aprile del 1834 Mazzini sottoscrive l’Atto di Fratellanza, contemporaneo alla nascita della “Giovine Europa”. Lui e i suoi compagni credono “nella eguaglianza e nella fratellanza” degli uomini e dei popoli; sono convinti che l’umanità avanza “per un progresso continuo, e sotto l’impero della legge morale universale”; fanno leva sulla triade di Libertà, Eguaglianza e Umanità; si impegnano a promuovere un lavoro comune, che è appunto quello di cominciare a dare vita a una “fratellanza fra tre popoli”, da allargare poi agli altri, nella prospettiva di una futura unità politica europea. Per averne una conferma, merita di essere letto attentamente lo scritto mazziniano “De l’initiative révolutionnaire en Europe”, apparso in francese sulla “Revue Républicaine” agli inizi di quello stesso 1835¹⁴.

Ma Mazzini non è solo il fondatore e l’animatore della “Giovine Europa”, il pioniere dell’europeismo, il “profeta dell’Europa moderna”, come l’ha definito tanti anni fa lo storico inglese Gwilym O. Griffith¹⁵. Fin dagli anni dell’esilio elvetico, e poi al di là della Manica, e poi ancora in terra francese, Mazzini emerge come il teorico più ardito e intelligente di un processo di rinnovamento, deciso a cambiare la carta della vecchia Europa (morente, anzi agonizzante la definisce). Così, contro “l’inerzia generale” (sono ancora sue parole), Mazzini diventa l’esponente di una organizzazione democratica e rivoluzionaria, sempre più deciso a perseguire a livello europeo quell’obiettivo, che lui amava definire come la conquista di un’autentica “democrazia sociale”.

¹³ Per un’efficace “panoramica” sul tema cfr. i numerosi contributi raccolti in *Mazzini e gli scrittori politici europei (1837-1857)*, a.c. S. Mastellone, 2 voll., Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2005.

¹⁴ Per il testo italiano “Dell’iniziativa rivoluzionaria in Europa”, oltre che MAZZINI, SEN, v. IV, pp. 155-181, cfr. Mazzini, *Scritti politici*, cit., pp. 376-397.

¹⁵ Cfr. GWILYM O. GRIFFITH, *Mazzini. Prophet of Modern Europe*, Hodder & Stoughton, Londra, 1932, tr. it. *Mazzini profeta di una nuova Europa*, Laterza, Bari, 1935, nonché FRANCO DELLA PERUTA, *Mazzini e la Giovine Europa*, in: “Annali dell’Istituto Giangiacomo Feltrinelli”, 1962, pp. 11-72.

“Esiste, dal 1814 in poi, un vuoto in Europa” è l’amara constatazione che fa Mazzini: ma si guarda bene dal rimanere inerte. Se esiste “la vecchia Europa che crolla” – si affretta a sostenere –, nel futuro prossimo venturo, “è la giovine Europa che sorge: è il nascer d’un’epoca”. Anni dopo, ripensando a quelle vicende, avrebbe aggiunto: “l’ideale della ‘Giovine Europa’ era l’ordinamento federativo della democrazia europea sotto un’unica direzione”. Non solo: per coinvolgere più adesioni, per raccogliere maggiori consensi e quindi per avere maggior forza politica, è sempre Mazzini a lanciare un ulteriore imperativo, riassunto in cinque parole: “Che sorga una Giovine Svizzera!” (e già nel 1835 a Bienne fonda “La Jeune Suisse”: che è anche il titolo di un’apposita rivista¹⁶).

Infatti, convinto in quello che considerava “il moto accelerato dei popoli”, Mazzini ha sempre contestato il principio – destinato, viceversa, a rimanere una costanza per gli svizzeri – della neutralità, al punto da sentirsi in dovere di sostenere che “un popolo non può vivere nell’isolamento”. Al contrario, era pronto a riconoscere che un importante ruolo spettava alla Svizzera, e che tale ruolo dovesse identificarsi in una “missione di equilibrio fra nord e sud, fra est e ovest”. Anzi, un’altra volta sarà pronto a riconoscere che “da cinque secoli sola in Europa, in contrasto con tutto ciò che la circonda, fra monarchie ostili e conquistatrici, una bandiera repubblicana sventola dal punto più elevato della regione europea, e quella bandiera è la nostra. Carlo V, Luigi XIV e Napoleone passarono come meteore: la nostra bandiera repubblicana sta”.

Non c’è dunque da scandalizzarsi che una quantità di governi, a cominciare dall’Austria, gli dessero la caccia dovunque; anzi, premessero affinché le stesse autorità svizzere lo tenessero d’occhio, e meglio ancora se fossero riuscite a buttarlo fuori, o a metterlo dentro... Tant’è vero che il 28 maggio del 1836 Mazzini finisce in carcere, perché lui e gli altri stranieri esuli vengono accusati di preparare un’insurrezione nel Granducato di Baden. Subito, per sottrarlo a quella pena, il Consiglio comunale di Grenchen interviene, e per dichiarare Mazzini “naturalizzato” e concedergli la cittadinanza, chiama al voto popolare, che conferma con 122 voti a favore e solo 22 contrari. Ma il Gran Consiglio non ratifica quella decisione, che avrebbe bloccato ogni possibilità di espulsione. E così, fino al dicembre del ’36 Mazzini è costretto a vivere nascosto presso Bienne, aiutato da un pastore protestante; poi, il 3 gennaio del 1837 assolve l’obbligo di uscire perentoriamente dal territorio della confederazione, diretto verso l’Inghilterra.

Ma in Svizzera ci ritornerà altre volte: per esempio, nell’estate del 1848, quando arriva a Lugano con altre migliaia di profughi; e non resta certo con le mani in mano. Al contrario, cerca di mettere in piedi delle sommosse lì vicino, nel Comasco, in Valtellina, nei dintorni di Luino. S’illude di sapere addirittura istruire alcuni suoi uomini, affinché si impadroniscano di tre battelli, ormeggiati nel Lario: ma le conseguenze risultano facilmente immaginabili. Mazzini, dopo essersi “eclissato” per sei settimane a Lugano, in casa Airoidi, il giorno di Santo Stefano deve di nuovo lasciare il Ticino, stavolta per raggiungere Marsiglia. Senza, però, dimenticare che già l’anno dopo, nell’autunno del ’49, è da Losanna che riprende a pubblicare, fino al febbraio del ’51, ben sedici fascicoli de “L’Italia del Popolo”: un periodico dalla testata famosa (era già uscita a Milano nel ’48 e poi a Roma), che

¹⁶ Mi riferisco a “La Jeune Suisse”, uscita a Bienne dal 1. luglio 1835 al 23 luglio 1836.

si proponeva di essere – sono ancora parole di Mazzini – “un insegnamento, una protesta, un legame d’affetto tra gli altri popoli e noi”¹⁷.

II. Ce ne sarebbero parecchi altri di episodi, e di aneddoti, da ricordare, a conferma di quanto sia stato continuo e tenace, seppure ancora troppo poco noto, il suo rapporto con tanti personaggi, gruppi e ambienti della Confederazione. Mi limito a tre soli episodi, senza allargare il discorso, mettendo in luce le numerose collaborazioni giornalistiche svolte da Mazzini – oltre, ovviamente, a quelle su “La Jeune Suisse” e su “L’Italia del Popolo” –: da “L’Europe Centrale” di Ginevra a “Il Repubblicano della Svizzera Italiana” che usciva a Lugano, da “L’Helvetie” di Losanna al “Tribune du Peuple” di Berna, a “Le Confédéré” di Friburgo, per citare qualcuna delle testate che uscivano nei vari Cantoni¹⁸ (senza, comunque, dimenticare l’ultimo, fondamentale foglio mazziniano, “La Roma del Popolo”¹⁹). Comunque, il primo riferimento coinvolge proprio il mondo della carta stampata, e riguarda uno straordinario intervento, scritto da Mazzini e ospitato dalla “Neue Zürcher Zeitung”²⁰.

Siamo nel 1854; è la settima volta che Mazzini è costretto a trovare asilo in Svizzera²¹. Da Ginevra a metà agosto passa da Zurigo e trova un rifugio poco distante, a Küsnach; ha un progetto in testa, di organizzare un ennesimo tentativo insurrezionale nel Comasco e nella Valtellina; anche stavolta, lo sostengono alcuni suoi “fedelissimi”, come Maurizio Quadrio e Federico Campanella; un ulteriore aiuto concreto glielo dà Filippo Caronti, un patriota di origine comasca, che a Zurigo si era rifugiato dopo le Cinque Giornate di Milano e faceva il commerciante. Ma le polizie cantonali cercano Mazzini dappertutto. E siccome lui sa, o almeno intuisce che è sempre il governo austriaco a tenerlo sotto tiro, per farlo arrestare, decide di uscire allo scoperto e di intervenire pubblicamente, attraverso una durissima “Lettera ai membri del Consiglio Federale”.

Già un quindicennio prima, esattamente il 5 novembre del 1840, scrivendo a sua madre, aveva precisato: “Stampa, organizzazione, ed elemento popolare hanno da essere le nostre tre leve di potenza”. E proprio questa consapevolezza che la stampa costituisce “una potenza”, anzi “la sola potenza dei tempi moderni” – come aveva sostenuto fin dal 1836 –, lo spinge a muovere contro certe autorità svizzere un’*accuse* di estrema severità. “Voi mi cercate per ogni dove [...], voi volete in ogni modo avermi” esordisce; ma dopo aver precisato, quasi beffardo: “é abbastanza probabile che non m’avrete”, aggiunge: “poniamo che riusciate a impadronirvi di me. Che cosa farete di me, Signori? mi consegnerete. A chi? al Papa? al Piemonte? alla Francia? all’Austria?”. Non solo: dopo aver precisato che

¹⁷ Sull’attività giornalistica mi permetto di rinviare, anche per i riferimenti testuali a ARTURO COLOMBO, “Quel giornalista di nome Mazzini” in: *Potere e circolazione delle idee. Stampa, accademie e censura nel Risorgimento italiano*, a c. Domenico Maria Bruni, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 63-73.

¹⁸ Per queste notizie considero tuttora valido il saggio di LEONA RAVENNA, *Il giornalismo mazziniano. Note e appunti*, Le Monnier, Firenze, 1939. Inoltre cfr. ALESSANDRO GALANTE GARRONE e FRANCO DELLA PERUTA, *La stampa italiana del Risorgimento* (v. V della “Storia della stampa italiana” a c. Valerio Costronovo e Nicola Tranfaglia, Laterza, Roma-Bari, 1979).

¹⁹ Cfr. il reprint de “La Roma del Popolo” (1871-1872), a c. Associazione Mazziniana Italiana, 2005, e il recentissimo saggio di Giovanna Angelini, *L’ultimo Mazzini. Un pensiero per l’azione*, Franco Angeli, Milano, 2008.

²⁰ Il testo della lettera viene pubblicato sulla prima pagina della “Neue Zürcher Zeitung” del 17 settembre 1854. Adesso cfr. MAZZINI, SEN, v. LI, pp. 261-269.

²¹ Cfr. BETTONE, *Mazzini e la Svizzera*, cit., pp. 101-111.

“un grido di sdegno si solleverebbe da tutta quanta la superficie della Svizzera progressista e conservatrice”, è pronto a riconoscere, con accortezza magnanima: “Voi nol farete, Signori!”

Ma Mazzini non si ferma qui; anzi, prosegue non tanto avanzando la sua difesa, quanto chiedendosi perché mai lo potrebbero tenere in prigione. E non ragiona solo da politico, ma anche da esperto di diritto: “In virtù di quale legge? che ho fatto io mai alla Svizzera, contro la Svizzera?”. Poi, ecco alzare il tono e sferrare l’attacco più severo, e accortamente argomentato: “No, Signori, voi non perseguitate il proscritto del 1836: egli non esiste più; le forme stesse del vostro governo sono d’allora mutate. Voi, repubblicani, perseguitate in me *il nemico dell’Austria*” [il corsivo è nel testo!]. Non basta ancora, perché Mazzini così prosegue nel suo implacabile atto d’accusa: “E voi mi perseguitate, non per amore che abbiate dell’Austria – voi l’abborrite, benché con minor coraggio, quant’io l’aborro –, non perché mi crediate tristo o colpevole – voi sentite vostro malgrado, Signori, stima per me che non ho mutato mai –, ma unicamente perché l’Austria è forte ed io sono debole”.

Il linguaggio mi pare esplicito, e già molto tagliente. Eppure Mazzini non si ferma neppure a questo punto. La “lettera aperta” continua, avanzando tutta un’ulteriore serie di argomentazioni, che mescolano le parti decisamente politiche con gli aspetti più squisitamente giuridici. “È necessario dirlo alla Svizzera – insiste – [...] Voi non proteggete la Svizzera da minacce d’infrazione della sua neutralità: voi intervenite contro il Partito Nazionale Italiano. *Voi fate, Signori, la polizia per conto dell’Austria*” [e anche stavolta il corsivo è nel testo]. E più oltre, ecco la testimonianza vibrante, incalzante e carica di *pathos*: “È chiaro, Signori, che voi ci guardate come membri d’una razza speciale, d’una casta di Paria o d’Iloti, nati per essere perseguitati, dati all’arbitrio d’ognuno che possa, e verso i quali stimate inutile cortesia, umanità, giustizia”.

Subito dopo, non meno graffiante spicca questa aggiunta, fortemente risentita: “Signori, noi non siamo Iloti. Noi vi siamo eguali per intelletto e per core. Siamo i combattenti d’una causa sacra, ai quali mandaste applausi ogni qualvolta quella causa ebbe un cominciamento di vittoria, e che saluterete come fratelli ed amici appena avremo pieno successo”. E dunque? “Trattateci oggi com’uomini – replica –; è vostro dovere. Non fate oltraggio alla sventura: è opera indegna e codarda. Puniteci, se le nostre azioni violano le vostre leggi; rispettateci finché la violazione non v’è provata: onorateci per la nostra costanza, pel nostro amore alla Patria, pel nostro culto all’Idea. Non ricopiate, voi uomini di libertà e di credenze repubblicane, i modi tirannici degli uomini ai quali è legge l’arbitrio”.

Non c’è bisogno di aggiungere che nessuno dei componenti del Consiglio Federale ha pensato bene dal replicare, o almeno dal tentare qualche timida risposta giustificativa. Semmai, per completare questa vicenda, che sembra minima ma è lo specchio dell’*animus* di Mazzini, non va tralasciato che due settimane dopo – il 1° ottobre del ’54 – sempre sullo stesso giornale appare un altro suo intervento, stavolta in forma di “Lettera aperta al redattore della ‘Neue Zürcher Zeitung’”²² (che si chiamava Peter Felber). Probabilmente Mazzini si era accorto che, a differenza di quanto pensavano i vertici del potere costituito, a livello di opinione pubblica non mancava un certo consenso, un certo favore, un certo spirito di solidarietà verso gli esuli, decisi a reclamare l’applicazione del principio del diritto di asilo. Tant’è vero

²² Il testo di questa lettera, apparso sulla “Neue Zürcher Zeitung” in tedesco, ma scritto nell’originale in lingua francese, si trova adesso in MAZZINI, SEN, v. LI, pp. 291-299.

che lui stesso è pronto a ritornare sul tema e affrontarlo di nuovo pubblicamente: e lo fa nel suo personalissimo stile, non tralasciando di lasciarsi coinvolgere in prima persona.

Infatti, dopo un breve autoritratto, in cui spiccano le sue idee-forza (per esempio: "io credo che dovunque si attacchi la natura umana, ovunque si soffochi lo sviluppo delle di lei facoltà individuali e collettive, ovunque si chiudano le porte dell'avvenire, ivi è il Male. Ed il bene io non lo credo possibile che laddove si ha la coscienza del Bene, vale a dire dove si ha libertà"), Mazzini mette a confronto due casi tipici, e insieme alternativi. "Un uomo, senza passaporto – scrive –, si presenta alle vostre frontiere e domanda asilo. Egli ha ucciso un suo simile per un interesse egoista e ha falsificato i biglietti d'una banca. Voi lo respingete: la Svizzera non ha asilo per un colpevole". Poi, ecco il secondo caso: "Un altro uomo si presenta: egli pure senza passaporto, egli pure fugge la prigione e il patibolo, ma ha combattuto lo straniero invasore del suo Paese, ha predicato il Diritto, ha cercato di realizzare l'affrancamento del Pensiero, la libertà della Coscienza umana. Voi lo accogliete e gli dite: 'Questo suolo è sacro: ciò che tu cerchi vi regna già; pel segno di Apostolo dell'Idea che tu porti sulla tua fronte di proscritto e che noi portiamo sulla nostra bandiera, tu sei nostro fratello. Vieni avanti e non temere: questo è l'asilo dei perseguitati per causa della libertà'. Egli passa e vi benedice".

L'aut-aut è chiarissimo. Ma subito dopo, Mazzini denuncia come in pratica funziona questo, pur ammirevole, "diritto all'asilo"; e lo specifica in termini altamente drammatici. "Quali sono i diritti e i doveri di quest'uomo, del quale avete in tal guisa regolarizzato il soggiorno? Direte voi a questo esule che accogliete in nome di un'idea comune: lasciala fuori questa idea, gettala al di là della frontiera, essa ti sarebbe qui dannosa e inutile: noi non ripariamo che il corpo. Tu non sei più apostolo: rinuncia al pensiero e vegeta. [...] Ciò che hai predicato in mezzo agli schiavi, non lo predicherai in mezzo agli uomini liberi [...] Resta silenzioso, impassibile, ombra di te stesso in mezzo ai cittadini che sentono e manifestano la vita, piena e intera. [...] Per te niente diritto comune, niente garanzie repubblicane: noi ti assoggetteremo a una giurisdizione eccezionale, a una procedura in via economica, ai decreti di un tribunale che non dovrà rendere conto ad alcuno. [...] Tu sarai accusato, imprigionato, condannato a porte chiuse".

Quasi non bastasse una simile denuncia, Mazzini insiste: "Io dico che l'asilo inteso in tal modo è una deportazione; dico che è un avvilito pel proscritto e per voi; dico che è tradire il pensiero della Svizzera; dico che è assurdo, ingiusto e immorale che un governo sia al tempo stesso repubblicano per voi, dispotico e arbitrario per noi". Ma non si ferma neppure qui, e rincara la dose: "Le leggi vi mancano? Fatele. I casi non sono stati previsti? Fatene oggetto d'un decreto. Ma che questi casi siano definiti, che queste leggi siano conosciute. Ciò che noi rifiutiamo non è già la restrizione legale, qualunque possa essere, è l'*arbitrio*, che nella Svizzera non dovrebbe esistere". E conclude: "Sono io esigente? Mio Dio, io non domando alla Svizzera repubblicana che ciò che ci dà la monarchia in Inghilterra: imitatela in luogo d'imitare l'Austria. Se no, siate franchi: cancellate il diritto d'asilo dal frontone del vostro tempio repubblicano".

Mi sembra che difficilmente si potrebbe trovare un esempio così incisivo, e coraggioso, di lotta in difesa di un diritto (come quello d'asilo, appunto), che si può considerare un vero e proprio *test* del grado di libertà esistente in un Paese. Viceversa, il secondo episodio è molto minore, ma altrettanto rivelatore. Siamo nel 1860, l'anno in cui esce uno dei testi-base del mazzinianesimo, i "Doveri dell'Uomo". Il volume porta indicato quello che dovrebbe essere il nome del luogo

di stampa – “Londra” –, ma invece risulta pubblicato a Lugano fra il luglio e l’agosto, in ben due edizioni coeve ma distinte: la prima ha una testa di Minerva ben in evidenza nel frontespizio, sulla seconda, invece, spiccano i simboli massonici, il compasso, la squadra e il rametto d’acacia. Non lo ricordo come semplice curiosità, ma per ribadire che se non è mai stato iscritto alla massoneria (contrariamente a quanto pensa ancora qualcuno, sbagliando), Mazzini ha però sempre avuto ottime relazioni con vari dirigenti massoni, non solo in Svizzera (come, del resto, aveva già chiarito uno storico acuto quale fu Nello Rosselli).

III. Anche il terzo, e ultimo, episodio chiama in causa la Svizzera. Stavolta siamo durante la primavera del 1869; Mazzini è a Lugano, ospite di Sara Nathan, una delle sue fedeli amiche e collaboratrici²³. In aprile in una caserma di Milano si verifica una sommossa antigovernativa, e finisce implicato anche un figlio dei Nathan. Tanto basta perché le autorità italiane reclamino un’emplare “lezione” a carico di Mazzini, considerandolo (seppure a torto) l’ispiratore del “fattaccio” milanese. E infatti il Consiglio di Stato del Cantone Ticino decreta di espellerlo, mentre si levano un po’ dovunque proteste, interpellanze e manifestazioni di solidarietà verso Mazzini. C’è addirittura l’assemblea comunale di Epiquez – presso Porrentruy²⁴, quasi ai confini con la Francia –, che fin dal giugno si affretta a conferire a Mazzini la cittadinanza comunale (il “*droit de bourgeoisie*”, come si diceva allora, e come aveva già fatto anche Grenchen molti anni prima, nel 1835).

Ci importa poco sapere come mai e perché quella pratica – che per diventare esecutiva aveva bisogno del *placet* di Berna – ha finito per perdersi, o insabbiarsi nei cosiddetti uffici competenti della capitale della Confederazione. Molto più ci interessa ricordare le lontane parole di quel sindaco di Epiquez che ci ha lasciato questo breve, efficacissimo ritratto, dove Mazzini è descritto come “il patriota che non ha mai perso il coraggio, malgrado l’esilio, le persecuzioni e le diffamazioni, il repubblicano che è rimasta fedele alla sua bandiera piuttosto che tentare di mettere d’accordo, come hanno fatto tanti altri, le proprie idee della vigilia con i propri interessi personali, accontentandosi di un mezzo-risultato, di una mezza-libertà per la sua patria”. E altrettanto esemplare mi sembra la conclusione, che potremmo ben a ragione far nostra : Mazzini “è un vero repubblicano, è davvero degno di essere svizzero”²⁵.

Non so di quanti altri personaggi si possa dire lo stesso.
[2008]

²³ Cfr. MARTINOLA, *Gli esuli italiani nel Ticino*, v. II, cit., pp. 415-416.

²⁴ Cfr. BETTONE, *Mazzini e la Svizzera*, cit., pp. 128-129.

²⁵ Il testo completo si può leggere sul giornale “Le Progrès”, pubblicato a Delémont il 22 giugno del 1869.

Amedeo Giovanni Conte*

Anamorphosis. Le anamorfosi del normativo

“Ou biastéon tēn phýsin allà peistéon”

“La natura deve essere oggetto non di violenza, ma di persuasione”

Epicuro [341 a. C.-270 a. C.]

“Jede Vorschrift kann als Beschreibung, jede Beschreibung als Vorschrift aufgefaßt werden”

“Ogni prescrizione [Vorschrift] può concepirsi come descrizione [Beschreibung]; ogni descrizione può concepirsi come prescrizione”

Ludwig Wittgenstein [1889-1951]¹

1. Il rapporto tra cognitivo e normativo

1.1. La domanda

Qual è il rapporto tra cognitivo e normativo (tra cognitività e normatività)?²

Una originalissima risposta a questa domanda appare nel filosofo inglese Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount of St. Alban [London 1561 – London 1626]: la tesi della allotropia di cognitivo e normativo. Questa tesi è, icasticamente, formulata da Bacon in *Novum Organum*, 1620, il quale risponde affermativamente all'interrogazione (retorica) che, quattro secoli dopo, avrebbe formulato il filosofo austro-britannico Ludwig Wittgenstein [Wien 1889 – Cambridge (Great Britain) 1951]:

* Università di Pavia.

Il saggio *Anamorphosis. Le anamorfosi del normativo* riproduce il testo dell'intervento *Techne. Allotropia di scienza e tecnica* presentato all'Università di Pavia, Aula “Antonio Scarpa”, il 18 febbraio 2005, in occasione della conferenza di Giorgio Corbellini (Facoltà di Ingegneria): *Energia elettrica e qualità della vita*.

¹ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Bemerkungen*, Blackwell, Oxford, 1964, p. 59, tr. it. Marino Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino, 1976, p. 11.

² È nota la (non-intuitiva) affinità etimologica tra il termine ‘cognitivo’ ed il termine ‘normativo’ (cfr. A.G. CONTE, *Minima deontica*, in: “Rivista internazionale di Filosofia del diritto”, 65 (1988), pp. 427-475, § 3.3., nota 22. Seconda edizione in: A.G. CONTE, *Filosofia del linguaggio normativo. II. Studi 1982-1994*, Giappichelli, Torino, 1995, pp. 357-407, § 3.3., nota 22, p. 400). Ma il problema che io pongo è non a livello linguistico, di etimi di termini (di termini in *suppositione materialis*): è un problema a livello di concetti.

“Ist es, daß Regel und Erfahrungssatz in einander übergehen?”

“Si dà il caso che regola [Regel] e proposizione empirica [Erfahrungssatz] trapassino l’una nell’altra?”³.

1.2. La risposta di Francis Bacon: allotropía di cognitivo e normativo

Secondo la mia riformulazione della tesi di Bacon, una legge⁴ scientifica ha due vólti (è *Janus-like*); piú semplicemente, ha due stati allotropici⁵:

(i) *primo* stato allotropico: in sede teoretica [*in contemplatione*] una legge scientifica si configura come *legge nomologica* sul nesso di condizione tra una causa condizionante ed un effetto condizionato;

(ii) *secondo* stato allotropico: in sede pratica [*in operatione*] una legge scientifica si configura come *regola [regula] praxeologica* d’azione per la produzione (per il conseguimento) dell’effetto [*effectus*] condizionato da quella causa condizionante [*causa*]⁶.

2. Tre documenti della tesi della allotropía di cognitivo e normativo in Francis Bacon

2.0. Introduzione

Riproduco tre passi di Bacon sulla allotropía di cognitivo e normativo.

2.1. Primo documento sulla allotropía di cognitivo e normativo in Francis Bacon.

“Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum.

Natura enim non nisi parendo vincitur: et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est.”

³ L. WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit. On Certainty*, Blackwell, Oxford, 1969, § 309, p. 39; tr. it. Mario Trincherò, *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1978, § 309, p. 49.

Questo passo di Wittgenstein è posto in epigrafe al libro: G.M. AZZONI [Milano, 1961], *Cognitivo e normativo: il paradosso delle regole tecniche*, Franco Angeli, Milano, 1991, p. 9.

Al rapporto tra Bacon e Wittgenstein conviene il vivido aforisma di Stanisław Jerzy Lec:

“Niektóre pytania rodzą się dopiero po odpowiedziach.”

“Alcune domande nascono solo dopo le risposte.”

(Stanisław Jerzy Lec [Lwów/Leopoli, 1909 – Warszawa, 1966], *Mysli nieuczestane wszystkie*. Redakcja i postłowie: Lidia Końska, Noir sur Blanc, Warszawa, 2007, p. 471 (tr. it. Pietro Marchesani).

⁴ Su ‘legge’ e sugli xenónimi (traducanti) di ‘legge’ (francese: ‘loi’; tedesco: ‘Gesetz’; polacco: ‘prawo’; russo: ‘zakon’), cfr. il saggio: A.G. CONTE, *Il nome della legge*, uno dei sette saggi del libro: A.G. CONTE, *Res ex nomine*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2009, pp. 117-138.

⁵ Il sostantivo ‘allotropia’ [tedesco: ‘Allotropie’; inglese: ‘allotropy’ ed ‘allotropism’; francese: ‘allotropie’], Il sostantivo ‘allotropo’ [tedesco: ‘Allotrop’; inglese: ‘allotrope’; francese: ‘allotrope’], ‘allotropico’ [tedesco: ‘allotropisch’; inglese: ‘allotropic’ ed ‘allotropical’; francese: ‘allotropique’], sono noti termini della chimica. Esempio di allotropía: *diamante* [tedesco: ‘Diamant’; inglese: ‘diamond’; francese: ‘diamant’] e *grafite* [tedesco: ‘Graphit’; inglese: ‘graphite’; francese: ‘graphite’] sono due allotropi del carbonio [tedesco: ‘Kohle’ vel ‘Kohlenstoff’; inglese: ‘carbon’; francese: ‘carbone’].

⁶ Il verbo tedesco ‘kennen’ [“sapere”, “conoscere”] ed il verbo tedesco ‘können’ [“potere”] sono etimologicamente affini. Ed etimologicamente affini sono i due verbi inglesi ‘to know’ [“sapere”, “conoscere”] e ‘can’ [“potere”].

“Scienza e potenza umana coincidono [*in idem coincidunt*], poiché l’ignoranza della causa [*causa*] rende impossibile (preclude) l’effetto [*effectus*].

Infatti, la natura non si vince [*vincitur*] se non obbedendo [*parendo*] ad essa. Ciò che, in sede teoretica [*in contemplatione*], si presenta come causa [*causa*], in sede pratica [*in operatione*] si presenta come regola [*regula*]”⁷.

2.2. Secondo documento sulla allotropia di cognitivo e normativo in Francis Bacon

“[...] *neque natura aliter quam parendo vincitur*”.

“[...] e la natura non la si vince [*vincitur*] altrimenti che obbedendo [*parendo*] ad essa”⁸.

2.3. Terzo documento sulla allotropia di cognitivo e normativo in Francis Bacon

“*Naturae [...] non imperatur, nisi parendo*”.

“Alla natura non si comanda [*imperatur*] se non obbedendo [*parendo*] ad essa”⁹.

⁷ F. BACON, *Novum Organum*, 1620, *Aphorismi. Liber primus*, III, in: FRANCIS BACON, *Nuovo organo*, a cura di Michele Marchetto, testo latino a fronte, Rusconi, Milano, 1998, pp. 78-79.

Di questo primo documento v’è un’incisiva traduzione inglese:

“*Human knowledge and human power meet in one* [*in idem coincidunt*].

For where the cause is not known, the effect cannot be produced. Nature to be commanded must be obeyed [Natura non nisi parendo vincitur], and that which in contemplation is as the cause [*causa*] is in operation as the rule [*regula*].”

⁸ F. BACON, *Instauratio magna*, 1620, *Divisio operis*, VI, in: FRANCIS BACON, *Nuovo organo*, a cura di Michele Marchetto, testo latino a fronte, Rusconi, Milano, 1998, pp. 58-59.

⁹ F. BACON, *Novum Organum*, 1620, *Aphorismi. Liber primus*, CXXIX, in: FRANCIS BACON, *Nuovo organo*, a cura di Michele Marchetto, testo latino a fronte, Rusconi, Milano, 1998, pp. 236-237.

Chiara Continisio*

Federico Borromeo lettore di Scipione Ammirato (con 17 lettere)

La figura del cardinale Federico Borromeo è stata oggetto negli ultimi quindici anni di una profonda revisione¹, che ha consentito di recuperare a una dimensione più articolata e complessa la sua personalità e la sua opera. Superata la versione oleografica che Alessandro Manzoni² ne aveva consegnato alla storia e ridescritti nei termini di una profonda diversità i contesti entro i quali le vicende biografiche dei due Borromei (Carlo e Federico) si inscrivono, così da poter proficuamente caratterizzare in direzioni diverse le rispettive visioni del governo della chiesa e degli uomini e in definitiva le loro azioni³, ci troviamo oggi di fronte a una delle figure più straordinarie e affascinanti della Milano cinque seicentesca: rampollo di una delle famiglie della più antica nobiltà lombarda⁴, arcivescovo e principe della Chiesa, uomo di spiritualità e pastore di anime, ma anche letterato e infaticabile studioso, scrittore prolifico e fondatore di una delle più ambiziose istituzioni culturali dell'Europa seicentesca, la Biblioteca Ambrosiana. I suoi interessi – fra cui la storia, la filosofia, la teologia, le lingue orientali, l'ebraica e la persiana, le scienze, la retorica, la letteratura, la poesia, le arti figurative la meccanica, l'idraulica e la geografia – delineano non tanto la figura di un intellettuale eclettico, e ancor meno quello di un dilettantesco enciclopedista, quanto un preciso approccio al sapere (e ai saperi), che se da un lato non è inusuale nella cultura dell'antico regime⁵,

* Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

¹ Abbreviazioni utilizzate: BAMi = Biblioteca Ambrosiana, Milano; DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma; SB = "Studia Borromaica".

Revisione avviata all'interno della allora Accademia di S. Carlo, oggi Accademia Ambrosiana – Classe di studi borromaici, e che ha avuto nei convegni appositamente organizzati uno dei suoi momenti di maggiore visibilità. Per avere una misura dei primi risultati di quelle ricerche, se ne vedano gli Atti in: SB, XV (2001), *Federico Borromeo fonti e storiografia*; XVI (2002), *Federico Borromeo uomo di cultura e spiritualità*; XVII (2003), *Federico Borromeo vescovo*; XVIII (2004), *Federico Borromeo principe e mecenate*; XIX (2005), *Fondatore della Biblioteca Ambrosiana*.

² Che comunque ne coglieva alcuni tratti. Cfr. soprattutto F. MOLINARI, *Il Federico manzoniano tra storia e fantasia*, in: "Humanitas", XXXVI (1981), pp. 791-812.

³ Già P. PRODI, *Borromeo, Federico*, in: DBI, vol. 13, pp. 33-42, notava la diversità della vita e dell'opera dei due cugini, ma ha poi dato all'osservazione un'ulteriore profondità C. MOZZARELLI, *Federico Borromeo e il mestiere di principe. Prime considerazioni*, in: SB, XV (2001), pp. 247-260.

⁴ Sulla famiglia Borromeo, cfr. ora C. CREMONINI, *La famiglia Borromeo tra XIV e XVII secolo*, in: EAD., *Ritratto politico cerimoniale con figure. Carlo Borromeo Arese e Giovanni Tapia, servitore e gentiluomo*, Bulzoni, Roma, 2008, pp. 17-68.

⁵ Si vedano ad esempio le interessanti osservazioni su un caso per molti versi differente da quello di Federico Borromeo, ma per altri simile, di D. ZARDIN, *Nell'officina del poligrafo: la biblioteca 'ideale' di Cardano*

dall'altro trova nel cardinal Borromeo un interprete d'eccezione. Nutrendosi del dialogo costante e intenso con gli autori antichi e moderni, Federico volle costruire un rinnovato edificio culturale, inteso, fra l'altro, anche a sostenere una precisa concezione del governo della società: il suo impegno sulla cattedra arcivescovile, tra occupazioni pastorali e di governo, lo spinse infatti a ridefinire il potere, l'autorità e il senso del loro esercizio per il bene comune, anche mediante un meditato confronto con le teorie politiche di cui allora si discuteva.

Già indicato da Cesare Mozzarelli fra i più importanti per comprendere l'insieme della vicenda biografica e intellettuale federiciana⁶ e ben illuminato da Santo Burgio⁷, tale aspetto è fra i meno indagati di questa molteplice e intensa figura⁸.

Provando a raccogliere quelle importanti suggestioni, nelle pagine che seguono ci occuperemo della relazione tra Federico Borromeo e Scipione Ammirato, poligrafo fra i più attivi della seconda metà del Cinquecento, che ebbe un vasto interesse per la politica. Tra le carte federiciane conservate presso la Biblioteca Ambrosiana, si trovano infatti non solo un piccolo ma interessante carteggio fra i due, che si estende, con due interruzioni, dal 1591 al 1597, ma anche una serie di appunti⁹ tratti, secondo una pratica tipica del metodo degli studi federiciano¹⁰, dalla lettura dei *Discorsi sopra Cornelio Tacito* di Scipione Ammirato. Databili al 1594-1595, queste annotazioni, oltre a essere una testimonianza dell'interesse che l'opera aveva suscitato in lui, mostrano il genere di attenzione che egli riservava alla politica e al buon governo degli uomini e almeno alcune delle linee lungo le quali la sua riflessione si orientava. Esse, infatti, evidenziano questioni e interessi che tornano anche in altri scritti di Federico Borromeo, a segnalare non solo che quella lettura fu importante per lo sviluppo del suo pensiero – e tanto più importante in quanto riferibile a una fase precoce della sua formazione –, ma anche che essa toccò alcune corde profonde della sensibilità federiciana, dove ottenne una immediata risonanza.

Scipione Ammirato...

Tra Federico Borromeo e Scipione Ammirato intercorse una relazione quasi esclusivamente epistolare¹¹. Il primo contatto fra i due si deve all'iniziativa di

e le fonti dell'enciclopedismo librario, in: *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, a cura di E. Barbieri e D. Zardin, Vita e Pensiero, Milano, pp. 317-372. Più in generale si veda C. VASOLI, *L'enciclopedismo nel Seicento*, Bibliopolis, Napoli, 2005.

⁶ C. MOZZARELLI, *Federico Borromeo e il mestiere di principe*, cit., in: SB XV (2001), pp. 247-260.

⁷ S. BURGIO, *Federico Borromeo: la città e il sacro*, in: SB, XVI (2002), pp. 183-195.

⁸ Chi scrive sta preparando una nuova edizione della *Gratia de' Principi* di Federico Borromeo, in cui alcuni spunti in queste pagine solo accennati saranno maggiormente approfonditi. Cfr. inoltre, *infra*, nota 56.

⁹ Le note di lettura si trovano in due quaderni di appunti ritenuti autografi, anche se la questione dell'autografia dei manoscritti ascrivibili a Federico Borromeo è di difficile soluzione. Cfr. L. PELIZZONI, S. PELIZZONI, *Per l'identificazione degli autografi di Federico Borromeo*, in: "Aevum", LXIV (1990), 3, pp. 387-394. Cfr. *infra*, note 46 e 47.

¹⁰ Contribuiscono a ricostruire l'ordine e la logica che sovrintende il complesso insieme dei manoscritti federiciani R. FERRO, *Gli scritti di Federico Borromeo sul metodo degli studi*, in: "Aevum", LXXV (2001), 3, pp. 737-758; M. GIULIANI, «*Vide Dei benignitatem*». I *Sacri Ragionamenti* di Federico Borromeo per «ogni stato di persone», SB, XVII (2003), pp. 119-142, ed EAD., *Il vescovo filosofo. Federico Borromeo e i Sacri ragionamenti*, Olschki, Firenze, 2007.

¹¹ Le lettere di Scipione Ammirato a Federico Borromeo sono state segnalate da R. DE MATTEI, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato. Con discorsi inediti*, Giuffrè, Milano, 1963, pp. 340-341, e sono state parzialmente pubblicate nell'edizione postuma degli *Opuscoli del Sig. Scipione Ammirato. Tomo secondo*, In Fiorenza, nella nuova Stamperia di Amadore Massi e Lorenzo Landi, 1637, pp. 329-537. Le lettere di Federico Bor-

Ammirato, il quale, il 26 gennaio del 1591, scrisse al cardinal Federico per offrirgli i sensi della sua più calda stima nonché i suoi servigi (1). Ad accreditare la sua persona e la sua opera, egli inviava una lettera scrittagli da Carlo Borromeo, che doveva certificare la loro passata confidenza, e un albero genealogico della famiglia Borromeo da lui composto, che voleva essere anche un omaggio alla persona e alla casa dell'illustre destinatario. A ciò aggiungeva il nome dello scomparso granduca Cosimo de Medici, indicato come il committente della storia dello stato fiorentino con cui Ammirato era alle prese; e quello di casa Sfondrati, vale a dire nientemeno che quello della famiglia dell'allora papa Gregorio XIV¹², indicata come l'oggetto di una futura ricostruzione genealogica. La prosa dell'Ammirato è elegante, con una traccia di trepidazione appena dissimulata nei toni di una retorica cortigiana abilmente padroneggiata: nella supplica di avere indietro la reliquia del venerato e defunto arcivescovo milanese e nella poderosa esibizione di credenziali, risuona un fervore prossimo all'ansia di essere ben accolto dal Borromeo fra i suoi servitori, forse un poco al di là del gioco delle parti implicito nell'occasione e ben noto allo scrivente come al destinatario. Se in quella prima missiva, Ammirato affermava anche che a prendere contatto con Federico Borromeo lo spingeva l'intento di "venir alla cognitione degli huomini grandi", egli sembrava in verità almeno altrettanto ansioso di farsi conoscere dal più giovane Borromeo.

Alla data della prima lettera, Ammirato era un ecclesiastico sessantenne, letterato e scrittore di buona fama, a Firenze e nell'orbita medicea dal '69. Quelle che oggi conosciamo per essere le sue opere maggiori non erano ancora state pubblicate¹³, ma egli aveva già dato alle stampe diversi volumi, fra cui *Il Rota, ovvero dell'imprese* (Napoli, Appresso Giorgio Marescotti, 1552), nonché la prima edizione degli *Opuscoli* (Firenze, Appresso Giorgio Marescotti, 1583)¹⁴, opere che gli avevano procurato una buona reputazione. Partecipava inoltre attivamente alla vita culturale della capitale medicea, come storiografo di corte e assiduo frequentatore dell'Accademia degli Alterati di Giovan Battista Strozzi¹⁵, mentre la sua fama di genealogista era più che consolidata dalla pubblicazione delle *Famiglie nobili napoletane* (Firenze, Appresso Giorgio Marescotti, 1580) e dalla continua compilazione di alberi genealogici di cui poi omaggiava le rispettive famiglie¹⁶.

romeo ad Ammirato sono invece inedite, con l'eccezione di due, anch'esse pubblicate in *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 392, 435-436. Per l'interesse di questo piccolo carteggio, e per comodità del lettore, si crede opportuno ripubblicarlo qui nell'Appendice, a cui si rinvia per tutti i dettagli. Le lettere saranno citate con il numero progressivo con cui sono segnate nell'Appendice. In una lettera del giugno 1594 (5) e in un'altra del 5 luglio 1597 (17), Ammirato fa riferimento a un incontro fiorentino con Federico, di cui però non ho trovato per ora altro riscontro.

¹² Federico Borromeo aveva contribuito all'elezione di Niccolò Sfondrati. Cfr. J. ZUNCKEL, *Handlungsspielräume eines Mailänder Erzbischofs. Federico Borromeo und Rom*, in: W. REINHARD (hrsg. von), *Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605-1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2004, pp. 427-567: 439.

¹³ Mi riferisco ai *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, su cui dovremo tornare, e alle *Istorie fiorentine* (In Firenze, Nella Stamperia di Filippo Giunti, 1600). Sull'Ammirato, sempre fondamentale è R. DE MATTEI, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato. Con discorsi inediti*, Giuffrè, Milano, 1963, a cui si rinvia anche per la bibliografia delle opere a stampa dello scrittore e per una ricognizione dei suoi manoscritti. Di DE MATTEI è anche la voce *Ammirato Scipione*, in: DBI, Vol. 3, 1961, pp. 1-4.

¹⁴ Che comprende *Della hospitalità, Della diligenza, Se gli honori si debbono procurare, La Vita del Re Ladislao, La vita della Reina Gioanna, Orazione in morte del Gran Duca Cosimo, Lettera alla signora donna Leonora di Tolledo in materia d'una impresa, e I Paralleli*.

¹⁵ Ancora fondamentale, su G.B. Strozzi è S.A. BARBI, *Un accademico mecenate e poeta: Giovan Battista Strozzi il Giovane*, Firenze, Sansoni, 1900.

¹⁶ Come risulta anche dal suo carteggio: cfr. a solo titolo di esempio le lettere indirizzate a Caterina di Francia e a Filippo II di Spagna (in *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 342 e 343), a cui rispettivamente inviava

Accanto allo spunto retorico a cui abbiamo fatto cenno, su un piano più immediato e concreto a spingerlo a cercare un contatto con il cardinale Borromeo possono essere state proprio le sue ricerche storico genealogiche, per le quali lo pregava di intercedere presso papa Gregorio XIV per ottenergli il libero accesso agli archivi vaticani (1) e di fargli avere egli stesso “alcuna notizia” che gli consentisse di finire l’annunciata storia di Casa Borromeo, che “senza essa pat[iva] imperfezione” (2).

Più di due anni dopo, tuttavia, l’amicizia col cardinale Borromeo era diventata per lui ancora più preziosa, e le sue lettere segnalano in effetti un cambio di oggetto e anche di tono. Infatti, il 12 febbraio 1594, riannodando il filo del rapporto epistolare che, dopo la lettera datata 14 settembre 1591 sembra essersi interrotto, Ammirato gli inviava una copia dell’*Orazione a Sisto V*¹⁷, presentata come opera degna soprattutto della condizione di chi, come il Borromeo, era “membro così principale [...] della chiesa di Dio” (3). E quando la lusinghiera risposta del Borromeo (4) lo incoraggiò a sufficienza, il flusso dei suoi scritti si fece costante: a giugno Ammirato inviò la *Canzone a Clemente VIII*¹⁸, con la preghiera di volerla presentare al nuovo pontefice (5); ad agosto o a settembre¹⁹, la prima orazione a Filippo II²⁰; a dicembre la prima delle tre orazioni a Clemente VIII (10)²¹; a gennaio dell’anno successivo (14) la seconda *Filippica*²²; a maggio del ’95, la seconda *Clementina*²³ (16); per finire, nel luglio del 1597, con la versione in lingua volgare di un salmo di Davide (17).

A parte quest’ultima, tali opere hanno tutte un unico soggetto: la minaccia ottomana e la necessità di difendersene. La vittoria di Lepanto (1571) non aveva infatti allontanato il pericolo, politico, religioso nonché economico, che i turchi rappresentavano per la coscienza e la cultura europee, né al suo riguardo la vigilanza della cristianità era a dire il vero venuta meno²⁴. Ammirato, tuttavia, impugnò la

l’albero genealogico di Casa Medici e quelli dei re di Napoli, dei re di Portogallo e dei duchi di Milano. E naturalmente si consideri l’invio dell’albero di Casa Lorena allo stesso Borromeo.

¹⁷ Si tratta dell’*Orazione al beatiss. et santiss. Padre et Signor nostro Sisto V intorno i preparamenti che have-rebbono a farsi contra la potenza del Turco*, In Firenze, per Filippo Giunti, 1594. Lo conferma una lettera dello stesso Ammirato a Giovan Battista Strozzi, datata 25 giugno 1594, nella quale il leccese affermava di aver spedito “non molti mesi or sono [...] a Mons. Ill.mo Bonromeo l’orazione mia a Pp. Sisto”. La lettera è citata da DE MATTEI, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato*, cit., p. 331.

¹⁸ In Firenze, Per Filippo Giunti, 1594.

¹⁹ Cfr. *infra*, nota 40.

²⁰ *Orazione... al Sereniss.mo e potentiss.mo Re cattolico suo sig. Filippo Re di Spagna & c. intorno il pacificar la Cristianità e prender unitamente l’arme contra gl’infedeli*, In Firenze, Per Filippo Giunti, 1594, inviata in quegli stessi giorni anche al cardinale San Giorgio. Cfr. *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 418-419.

²¹ *Orazione... al santiss. et beatiss. padre et signor nostro Clemente VIII*, In Fiorenza, Appresso gli Heredi di Iacopo Giunti, 1594.

²² *Orazione... alla maestà cattolica del potentissimo re Filippo il re di Spagna, & c. suo signor naturale detta Filippica seconda*, In Firenze, Appresso Giorgio Marescotti, 1594 inviata in quegli stessi giorni anche al cardinale San Giorgio. Cfr. *Opuscoli*, tomo II, cit., p. 437.

²³ *Orazione di Scipione Ammirato al beatissimo et santiss. padre, et signor nostro Clemente VIII detta Clementina II*, In Firenze, appresso Giorgio Marescotti, 1595.

²⁴ In generale sui rapporti tra l’Occidente cristiano e l’Impero ottomano, cfr. *Il Mediterraneo nella seconda metà del Cinquecento alla luce di Lepanto*, a cura di G. Benzoni, Olschki, Firenze, 1974; *I Turchi, il Mediterraneo e l’Europa*, a cura di G. Motta, Franco Angeli, Milano, 1998. Più in particolare sull’azione pontificia, cfr. almeno D. CACCAMO, *La diplomazia della Controriforma: dai piani del Possevino alla «lunga guerra» di Clemente VIII*, in: “Archivio storico italiano”, 128 (1970), pp. 255-281; M. JACOV, *L’Europa tra conquiste ottomane e leghe sante*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1992; ID., *I Balcani fra Impero ottomano e potenze europee (sec. XVI e XVII). Il ruolo della diplomazia pontificia*, Edizioni Periferia, Cosenza, 1997. Per inquadrare le orazioni di Ammirato nell’ambito della trattatistica italiana dell’epoca, cfr. M. BARDUCCI, *Dopo Lepanto. Il Turco negli scrittori politici italiani di fine Cinquecento*, in: “Il Pensiero Politico”, XLI, 1 (2008), pp. 19-43.

penna con impeto e passione inarrestabili, e, rivolgendosi a pontefici e regnanti, li invitò a prendere le armi e ad assumere concretamente il compito della difesa della cristianità. Per essere più sicuro che le sue orazioni giungessero ai destinatari, egli non si limitava a inviarle sollecitamente, ma andava tessendo una rete di contatti che dovevano servire a recapitare il dono nelle loro mani. Negli anni Ottanta, era stato il cardinale Ippolito Aldobrandini ad aiutarlo a far giungere la sua orazione a Sisto V²⁵; ora, per prestigio e posizione, il cardinale Borromeo poteva diventare un nodo importante di quella rete e, in particolare, poteva essere il tramite per giungere allo stesso Aldobrandini, ora papa Clemente VIII²⁶.

Con l'Aldobrandini, destinatario delle tre *Clementine*, Ammirato aveva infatti un'antica consuetudine, maturata prima della sua elezione al soglio pontificio, che però era scemata subito dopo. Dolendosene apertamente²⁷, Ammirato cercò più di una strada per far giungere la sua voce a quelle orecchie che un tempo erano state assai più disponibili nei suoi confronti e che sembravano essersi chiuse all'improvviso, proprio quando i tempi si facevano quanto mai incerti e la minaccia degli infedeli gli toglieva il sonno²⁸. Come leggiamo in una lettera inviata da Ammirato a Clemente VIII²⁹, egli non esitò a servirsi anche di Federico Borromeo, a tal punto da volersi giustificare con il cardinale stesso, per allontanare da sé il sospetto che fin dal principio l'amicizia che gli aveva sempre dichiarato fosse del tutto interessata. Così, in occasione della designazione di Federico alla cattedra arcivescovile milanese, gli scrisse una lettera di felicitazioni con un'increspatura rivelatrice. Sottolineando che la resistenza che il cardinale aveva inizialmente opposto alla nomina faceva ben sperare dell'animo suo, aggiunse: "O beato il mondo se i pontefici havessero a durar fatica a confortar i prelati e i car.li a ricever i Vescovadi, et non a difendersi e a ripararsi dall'importunità di color che li domandano. [...] Come V.S.

²⁵ Cfr. le lettere di Ammirato all'Aldobrandini stesso, in *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 336-338, 357.

²⁶ Ippolito Aldobrandini aveva anche ospitato Federico Borromeo nei primi mesi del suo soggiorno romano. Cfr. S. PELIZZONI, *Federico Borromeo. Tra realtà storica e finzione letteraria*, s.i.e., s.d. [ma 2003], pp. 49-50.

²⁷ Con lo stesso Clemente VIII, a cui scriveva nel settembre 1592: «Sublimata la Santità Vostra all'altezza del Vicariato di Cristo, gli occhi miei per la vecchiaia caliginosi l'han perduto di vista, né so come le mie voci possano più penetrare a gli orecchi suoi, né come i miei concetti sien misurati dalla mente sua, la quale guidata per ragione del principato da maggiore intelligenza conviene che in gran parte si sia spogliata da molti interessi che havea prima» (la lettera è pubblicata in *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 365-366). Ma anche con i cardinali nipoti Pietro e Cinzio, come si evince sempre dalle sue lettere in *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 368, 379.

²⁸ Per altro, alla questione degli infedeli se ne mescolavano altre più prosaiche. Cfr. la lettera di Ammirato al cardinale di San Giorgio, 6 agosto 1594, in *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 416-418: «L'Ammirato suo servidore et sacerdote [...] è in età di 63 anni, che non ha 40 scudi di benefici, né altrettanti di patrimonio, et che perciò se la Santità Sua si disponesse a dargli qualunque piccolo et minutissimo sussidio di pensione, quando non per altro per pagar lo stipendio a due giovani che l'aiutano a scrivere del continuo, o per comperarsene tanti libri l'anno, non solo lo sovverrebbe nei suoi bisogni, ma l'honorerebbe et riempirebbe di singular letizia, che habbia pur a capo di tanto numero di anni trovato Principe che habbia voluto sgarar la sua fortuna».

²⁹ Datata Firenze, 4 giugno 1594, in essa si legge fra l'altro: «Poiché la natura delle cose non sostiene che io non sia stato servidore di Vostra Beatitudine, e alla bontà di Dio è piaciuto che infino a quest' hora io non habbia commesso alcun demerito onde possa esser caduto da quel luogo di grazia in che ella mostrava tenermi, siamo dalla singular clemenza et benignità sua permesso tanto ch'io possa di tempo in tempo almen ragionarle alcuna volta con lettere, et dar questo conforto all'animo mio, che alla mia umiltà non sia nuociuta la sua grandezza. [...] Perdonimi dunque la Santità vostra se ho preso questo ardire, e se niuna cosa mi varrà, vagliami l'haver io ciò tolto a fare col mezzo di Monsig. Illustriss. Bonromeo, il quale ho fede che non sarà di minor autorità appresso Vostra Beatitudine, che ella stessa fu con la f. m. di Sisto e di Gregorio suoi predecessori, a quali havendo presentate mie lettere non solo non ricevei da quelli riprensione, ma da amendue ottenni cortesi risposte e amorevoli ringraziamenti et offerte». Cfr. *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 409-410.

Ill.ma si sarà potuta accorgere che io procacciai d’haver servitù con esso lei più per riverirla et per servirla che per alcun mio disegno particolare, così creda che tutto ciò che le scrivo procede da un interno affetto et zelo che io sento di veder con l’immagine di questa bellissima azione sua riaccender certe faville della primitiva chiesa, che per altro” (16, sottolineatura mia). Felicissimo esempio di *excusatio non petita*, queste parole di Ammirato sono tra le ultime scritte al giovane prelado a Roma: la lettera successiva, che chiude il carteggio pervenutoci, è di poco posteriore, ed è quella di un uomo stanco, che ritrova nella memoria i segni della benevolenza che fino a lì Borromeo gli aveva mostrato e confida che questi possa dare agli ultimi anni della sua vecchiaia “alcuno alleggiamento di tante fatiche sostenute”. Ma che, salutatolo, aggiunge una postilla: per inviargli, ancora, un ultimo scritto; perché, ancora, lo consegnasse al papa (17).

... e Federico Borromeo

Borromeo ricevette tutte le lettere di Ammirato, tranne l’ultima, a Roma, dove era arrivato nel 1586 per restarvi fino all’agosto del ’95, quando si sarebbe recato a Milano a prendere possesso della sua cattedra arcivescovile³⁰. Gli anni romani sono quelli del suo consolidamento intellettuale e culturale³¹: a Roma egli fece alcuni incontri determinanti per la formazione del suo carattere e della sua personalità, come quello con Filippo Neri³²; lì ebbe la sua prima esperienza della corte, da cui ricavò quella che per sempre fu la sua percezione delle relazioni cortigiane, e prese contatto con la realtà della politica ecclesiastica. Sappiamo anche che nella città papale maturò il suo interesse per l’arte cristiana e che, infaticabile lettore, cominciò a costruire la sua personale collezione di libri e manoscritti³³, destinata a crescere rapidamente fino a diventare il nucleo della prima biblioteca italiana aperta al pubblico, l’Ambrosiana.

Quando Ammirato cercò la sua amicizia, Federico Borromeo aveva già percorso una brillante carriera: il prestigioso nome della sua casata e la fama procuratagli dalle sue virtù, nonché le intercessioni e i favori di amici influenti, tra cui il

³⁰ Per un profilo biografico del cardinal Federico, oltre a PELIZZONI, *Federico Borromeo*, cit., cfr. PRODI, *Borromeo, Federico*, cit. Sempre piena suggestioni la lettura di F. RIVOLA, *Vita di Federico Borromeo*, In Milano, Per Dionisio Gariboldi, 1656; e di B. GUENZATI, *Vita di Federico Borromeo*, ms. in BAMi, G 137 inf., ma ora pubblicato a cura di M. Bonomelli, Bulzoni, Roma, 2010.

³¹ Sul tema, cfr. G. GABRIELLI, *Federico Borromeo a Roma*, in: “Archivio della R. Società romana di storia patria”, n.s., 1933-1934, pp. 157-217; A. BORROMEO, *Alle origini dell’Ambrosiana: il mondo culturale del giovane cardinale Federico Borromeo*, in: *Storia dell’Ambrosiana*, vol. I, *Il Seicento*, Cariplo, Milano, 1992, pp. 21-44. Interessanti anche le considerazioni di S. PELIZZONI, *Federico Borromeo e le note di lettura del periodo romano*, in: “Aevum”, LXIX (1995), 3, pp. 641-664.

³² Su Filippo Neri e Federico Borromeo, sempre utile è L. PONNELLE, L. BORDET, *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, Edizioni Cardinal Ferrari, Firenze, 1931. Cfr. inoltre A. DUPRONT, *Autour de saint Filippo Neri: de l’optimisme chrétien*, in: *Mélanges d’archéologie et d’histoire public par l’Ecole Française de Rome*, XLIX, 1932, pp. 219-259; A. CISTELLINI, *Il cardinal Federico Borromeo, san Filippo e la Vallicella*, in: “Atti dell’Accademia di San Carlo”, IV (1981), pp. 91-133.

³³ Il codice BAMi, E 20 suss. può essere considerato il catalogo della biblioteca personale di Federico Borromeo “aggiornato” al 1603-1604. Così U. MOTTA, *Borromeo, Pinelli e Quarenghi: letteratura e collezionismo librario tra Cinque e Seicento*, SB, XIII (1999), pp. 129159: 138. Sul cardinal Federico collezionista di libri e manoscritti cfr. M. RODELLA, *Federico Borromeo collezionista di manoscritti: un primo percorso*, in: SB, XV (2001), pp. 201-213; ID., *Federico e i libri prima dell’Ambrosiana*, in: M. BONOMELLI, *Cartai, tipografi e incisori delle opere di Federico Borromeo. Alcune identità ritrovate*, Bulzoni, Roma, 2004, pp. 19-31.

cardinale Marco Sittico Altemps e Alessandro Farnese, lo avevano spinto, sebbene meno facilmente del previsto, alla carica di cameriere di Sisto V e poi alla berretta cardinalizia (1587). Cooptato nella Congregazioni dei Riti nel 1588 e in quella per gli Affari di Germania nel 1591, a soli 27 anni, Federico era ben inserito negli ambienti curiali, e molti auspicavano per lui destini ancora più alti.

Egli rispose alle lettere di Ammirato sempre con cortesia ma anche con brevità. Riguardo alla richiesta di mediazione col pontefice, volle subito scrivergli che temeva di non riuscire a far giungere fra le mani di Sua Santità ciò che gli inviava: vergò dapprima una risposta un poco sbrigativa (6), che poi corresse in una versione più distesa (6 bis), con la quale in sostanza affermava che avrebbe fatto ciò che era in suo potere ma che il papa non era solito leggere lettere di persone private, specie quando contenevano “un semplice complimento [...] versi o cose tali”³⁴. Più tardi, nel dicembre del 1594, sulle questioni sollevate dal suo corrispondente si limitava a notare che “da una parte abbiamo gli heretici, unitissimi tra sé contra noi, ridotti quasi in un cantone; e dall’altra i Turchi con forte possanza” (11) e, nel gennaio dell’anno seguente ribadiva: “Quanto poi al resto, noi stiamo di maniera assediati e combattuti da eretici, quindi da maomettani che gran ragione abbiamo di ricorrere a Dio” (15), e ammetteva che di tutto quello era “cosa più facile il desiderar rimedio che trovarlo” (11), affidandosi in definitiva alla Provvidenza.

È possibile che lo stile spesso conciso della scrittura epistolare di Federico non avesse lasciato altro agio ad apprezzamenti più che sommari e formali per le iniziative e le opere di Ammirato; ma è anche probabile che quella brevità fosse in effetti il segno dell’estrema prudenza con cui egli guardava al complicato insieme di questioni che le orazioni di Ammirato toccavano. Una prudenza dovuta non tanto allo scarso interesse quanto semmai – e al contrario – alla precisa attenzione che egli nutriva verso tali questioni. Infatti, come dimostrano anche alcune recenti indagini³⁵, negli anni del suo primo soggiorno romano il coinvolgimento di Federico Borromeo nei dibattiti che occupavano la curia romana e le corti europee era robusto e articolato. Per rimanere ai temi che qui ci riguardano da vicino, la chiamata alle armi che Ammirato andava propagando presso i sovrani cattolici era più complicata di quel che a lui sembrava, portando con sé il delicato affare dell’assoluzione di Enrico IV di Borbone che a sua volta coinvolgeva l’altra questione dei rapporti tra Francia e Spagna. E se Ammirato non mostrava mai alcun dubbio sull’opportunità della ribenedizione del Borbone e sulla necessità che le potenze cristiane si pacificassero tra loro per poter poi realizzare una più solida alleanza in funzione anti-turca, né temeva di rivolgersi a questo scopo allo stesso re di Francia³⁶, Federico si esprimeva al riguardo con molta cautela, cosa che rende as-

³⁴ Tuttavia, la sua intercessione riuscì a far breccia nell’attenzione di Clemente VIII e Ammirato gliene fu sempre grato (5) (7), fino ad affermare, nell’ultima lettera a nostra disposizione, che “solo Monsig.r Ill.mo Borromeo [lo] cibò di veri effetti, dopo haver[lo] tutti gli altri pasciuto di vento et di parole” (17).

³⁵ Tra cui la già citata ZUNCKEL, *Handlungsspielräume eines Mailänder Erzbischofs. Federico Borromeo und Rom*; F. RURALE, *Federico Borromeo e gli ordini regolari maschili*, in: SB, XVIII (2003), pp. 143-179; ID., *Questioni di politica ecclesiastica tra Roma e Milano*, in: SB, XIX (2004), pp. 63-95.

³⁶ Per spiegare a lui direttamente l’opportunità del suo appello alle potenze cattoliche e del suo appoggio alla pace tra Francia e Spagna: “È tempo che quel che io non ho potuto far per l’addietro, ciò è di parlar con la Maestà Vostra, Sire Cristianissimo, essendo io nato Vassallo del Re di Spagna, di cui eravate nimico, che cerchi di farlo ora, che io posso senza biasimo d’infedeltà, che siete fatti amici. [...] Et perché in ciò che io ho da dirle mi porga fede che tutto sia per beneficio della cristianità, saprà che quello che io non feci allora con esso lei, che era di confortarla alla pace, lo feci col Re di Spagna. Et quel Re lesse la mia oratione, la quale stampata quattro anni sono, fu in modo ancor letta cupidamente da tutti i popoli italiani [...]. Et benché da

sai difficile definire la sua posizione³⁷. Le generiche formule di apprezzamento con cui rispondeva ad Ammirato possono essere considerate un indizio di tale cautela, tuttavia ad esse sembra fare da contrappunto, anche se parziale, la lettera al fratello Renato dell'aprile del 1594 già segnalata da F. Rurale³⁸. Avvisandolo che quelle sue parole avrebbero potuto far "maravigliare vostra signoria con molti altri", Borromeo gli scriveva da un lato che "ogni raggione" spingeva a dolersi dell'imminente probabile accettazione da parte dei francesi del Navarra, ma aggiungeva dall'altro che, se ciò fosse stato preludio a una "bella pace" tra le potenze cattoliche, allora si sarebbe potuto "fare mirabilia contro il Turco". Da queste circospette parole, infatti, può forse emergere una sua inclinazione alla ribenedizione di Enrico IV, ma una lettera di Giovanni Battista Strozzi del settembre di quello stesso anno sembra di nuovo rimescolare le carte.

Si noti in primo luogo che rispetto all'invio delle opere di Ammirato al cardinale Federico, Strozzi era uno spettatore informato dei fatti nonché un intermediario. Egli, infatti, era in contatto con ambedue da tempo: a partire dal 1590, ospitava nel suo Palazzo quell'Accademia degli Alterati che, come detto, anche Ammirato frequentava, e a Roma, sempre nel 1590, incontrò anche il giovane Borromeo (ambedue erano assidui dell'Oratorio di Filippo Neri), e ne divenne amico fraterno, al punto da accompagnarlo dopo la nomina alla cattedra arcivescovile nel suo viaggio verso Milano, dove rimase poi suo ospite dal luglio al dicembre del 1595³⁹. Il 25 giugno 1594 è Ammirato a informare Strozzi di aver spedito "non molti mesi or sono [...] a Mons. Ill.mo Bonromeo l'orazione mia a Pp. Sisto"⁴⁰, cosa che in effetti fece con lettera del febbraio del '94 (3). Il 17 settembre 1594, invece, Strozzi scrisse a Borromeo la lettera che qui più ci interessa: "Son più giorni che io era debitore

alcuni io fossi stato notato per huomo prosuntuoso, che io havessi osato d'imprendere a consigliar il mio Re senza esserne domandato, né havendo ufficio da poterlo fare, a buoni nondimeno parve, ch'io facessi bene, e in quanto a me, n'hebbi e n'ho pace con la coscienza mia, e son tanto lontano a credere che pena me ne venga almeno da Dio, che spero che la divina Maestà scancellerà alcun mio peccato per la rettitudine con la quale io mi misi ad entrare in quell'impresa. Passò alcun tempo e, stimando io che l'indugio a ribenedir la Maestà Vostra potesse essere d'alcun rischio al beneficio della Sede Apostolica, m'ingegnai di mostrar per molte ragioni ridotte in XXVII capi che non si dovea più metter tempo in mezzo a venir all'atto di questa ribenedizione. La qual scrittura, pervenuta in mano di monsignor Illustrissimo San Giorgio nipote di Sua Beatitudine [...] agevolmente potrebbe essere stata letta da Nostro Signore, come certo è che tre orationi intorno questa materia egli leggesse. Et se in ciò alcun dicesse che io feci quello che a buon vassallo non si conveniva, io rispondo che, essendo molto diversi gli interessi spirituali dai temporal, non era contravenir a gli obblighi del vassallaggio il desiderar la salute dell'anima di un Re nimico del Re ch'è tuo Signore". Cfr. S. AMMIRATO, *Orazione... al cristianissimo Enrico Quarto re di Francia et di Navarra. Dopo la pace fatta con Spagna*, In Firenze, Appresso Giorgio Marescotti, 1593, pp. 1-3.

³⁷ E gli studiosi infatti sono assai divisi sulla questione: PRODI, *Borromeo, Federico*, cit., p. 34, lo vuole filospagnolo e assolutamente avverso alla ribenedizione del Navarra, ma in definitiva "senza un impegno politico prevalente"; M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze, 2002, p. 142, al contrario, conclude che anche Federico era "evidentemente favorevole alla riconciliazione tra il papato e la monarchia transalpina"; anche RURALE, *Federico Borromeo e gli ordini regolari maschili*, cit., p. 146, affermando che l'ipotesi "più probabile" è quella della "finale condivisione della decisione papale", non manca di notare (ivi, p. 148) che in merito resta ancora qualche dubbio.

³⁸ In RURALE, *Questioni di politica ecclesiastica tra Roma e Milano*, cit., p. 66.

³⁹ Borromeo si rivolse allo stesso Strozzi anche per ottenere l'indicazione di un valido consulente per le questioni riguardanti la lingua italiana, individuato da Strozzi in Giovanni Ciampoli. Cfr. E. BELLINI, *Federico Borromeo, Giovanni Ciampoli e l'Accademia dei Lincei*, in: SB, XIII (1999), pp. 203-234: 205. I rapporti tra i due sono sottolineati da A. MARTINI, "I tre libri delle laudi divine" di Federico Borromeo. *Ricerca storico-stilistica*, Antenore, Padova, 1975, pp. 78-81. Sulle Accademie cinque seicentesche, il rinvio è a M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, 5 voll., Cappelli, Bologna, 1926-1930, qui in particolare, vol. I, pp. 154-160.

⁴⁰ La lettera è citata in DE MATTEI, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato*, cit., p. 331.

a V.S. Ill.ma dell'Oratione dell'Ammirato, ma d'ora in ora sperando di poter accompagnar la sua prosa con qualche mio verso, ho sopra stato sì che al solito mi bisogna ricorrere alla benignità di V.S. Ill.ma; e perché l'orazione habbia pur qualche accompagnatura che faccia apparir lei più bella verrà seco una mia, che oltre a ciò opererà forse altro che molto io desidero, cioè che il signor Quesada amato e reverito da me grandemente, leggendone insino a quattro carte, *non potrà credere che quel che la compose possa esser Navarrista; e perché non habbia per tale a tenerlo mai più, vorrei che e' mi facesse favore di tenerla per sua e mia sicurtà tra suoi libri, e con questa intenzione glie la mando.* Supplico V.S. Ill.ma che bisognando mi faccia grazia di dirli che ancor ella non si sdegna d'haverla tra' suoi, poiché in mio nome glie la diede già il p. Tommaso Bozio⁴¹. Non è questa la sede per sciogliere il nodo relativo alla posizione di Federico sulla questione della ribenedizione del re francese, ma certo che Strozzi tenesse tanto a non apparire partigiano del Navarra agli occhi di Quesada, e che a sua garanzia e copertura chiamasse non solo lo stesso Borromeo ma anche Tommaso Bozio, oratoriano fieramente avverso alla ribenedizione di Enrico IV⁴², instilla più di un dubbio sul suo effettivo appoggio a tale soluzione. Del resto, la vicinanza di Borromeo a Filippo Neri e la sua frequentazione della Vallicella, dove molti si spendevano perché Clemente VIII rompesse gli indugi e riammettesse il Borbone nella cristianità, non implicano necessariamente che egli fosse di parere favorevole rispetto ad essa, poiché in effetti su tale questione, come anche su altre, non è dato riscontrare tra gli oratoriani una uniformità di vedute e di posizioni⁴³.

Insomma: l'impeto argomentativo di Ammirato a favore della causa anti-turca trovò nel cardinal Federico un cortese ma tiepido interlocutore. Furono invece i *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, inviategli senza una parola di commento e quasi incidentalmente, e in realtà destinati anch'essi al pontefice, a catturare la sua attenzione. Ben al di là di ciò che Ammirato medesimo poteva immaginare, ma anche al di qua di un dibattito che pure occupò dello spazio nell'agone teorico politico cinque seicentesco, quello relativo al riferimento all'opera di Tacito come modello teorico di *ars regnandi*. Federico Borromeo infatti non discusse negli appunti di cui qui ci occupiamo né di quale avrebbe potuto essere il significato implicito nell'operazione di Ammirato né

⁴¹ BAMi, G 164 inf., n. 189, sottolineatura mia. Presso la Biblioteca Ambrosiana sono conservate oltre 70 lettere di Strozzi a Borromeo e 24 di Borromeo a Strozzi: cfr. rispettivamente *Card. Federico Borromeo arciv. di Milano. Indice delle lettere a lui dirette conservate all'Ambrosiana*, Biblioteca Ambrosiana, Milano, 1960, p. 335 e *Card. Federico Borromeo arciv. di Milano. Indice delle lettere da lui scritte conservate all'Ambrosiana*, Biblioteca Ambrosiana, Milano, 1966, p. 102.

⁴² Presso la Biblioteca Ambrosiana sono conservate 35 lettere intercorse tra Francisco de Quesada, canonico della cattedrale di Burgos, e Federico Borromeo: cfr. *Card. Federico Borromeo arciv. di Milano. Indice delle lettere a lui dirette*, cit., p. 283, e *Card. Federico Borromeo arciv. di Milano. Indice delle lettere da lui scritte conservate all'Ambrosiana*, cit., p. 86. Qualche cenno al suo atteggiamento nella questione del Navarra in RURALE, *Federico Borromeo e gli ordini regolari maschili*, cit., pp. 147-148; altre notizie in ID., *I Gesuiti e l'autorità episcopale tra Cinque e Seicento*, in: *Lombardia borromaica Lombardia spagnola 1554-1659*, a cura di P. Pissavino e G. Signorotto, 2 voll., Bulzoni, Roma, 1995, vol. II, pp. 895-913: 909. Tommaso Bozio, invece, è autore non solo di scritti antimachiavelliani ma anche di un ancora inedito *De non admittendo Navarro*. Su di lui cfr. R. DE MATTEI, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Sansoni, Firenze, 1969; P. CRAVERI, *Bozio, Tommaso*, in: DBI, vol. 13, 1971, pp. 568-571; S. MASTELLONE, *Tommaso Bozio, teorico dell'ordine ecclesiastico*, in: "Il Pensiero Politico", XIII, 2 (1980), pp. 186-194.

⁴³ Lo sottolinea molto bene V. FRAJESE, *Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII. Prime considerazioni e linee di ricerca*, in: "Roma moderna e contemporanea", III, (1995), 1, pp. 57-80. Su Clemente VIII, la corte di Roma e la questione della ribenedizione di Enrico IV, cfr. R. DE MAIO, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Guida Editore, Napoli, 1992, pp. 143-187 (*La Curia romana nella riconciliazione di Enrico IV*); M.T. FATTORI, *Clemente VIII e il Sacro Collegio 1592-1605. Meccanismi istituzionali ed accentramento di governo*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2004.

di quale avrebbe dovuto⁴⁴. La sua attenzione sembra infatti guidata da un approccio pratico più che non dottrinario alle questioni che la lettura del trattato gli suggeriva, per cui Federico tralascia ogni discussione più sottilmente teorica, come ad esempio avrebbe potuto essere quella relativa al significato dell'opera di Ammirato. Sulla tirannia, ad esempio, sovente associata alla figura di Tiberio e agli *Annali* di Tacito, il cardinal Borromeo non trascrive che un pensiero sul "tormento d'animo che patiscono i tiranni", mentre dal Discorso I del XII Libro, dedicato alla ragion di stato, non trascrive che una nota, sull'opportunità sostenuta da Augusto di non allargare i confini dell'impero⁴⁵.

Federico Borromeo lettore dei Discorsi sopra Cornelio Tacito di Scipione Ammirato

Le note di lettura di Federico Borromeo all'opera di Scipione Ammirato si trovano in due dei suoi quaderni di appunti. Nel primo, intitolato *Notae et excerpta vol. II*, esse sono raggruppate sotto la inequivocabile indicazione "Da i Discorsi di Scip. Ammirato sopra Cornelio Tacito"⁴⁶, e si accompagnano ad altre annotazioni tratte dalla lettura di altre opere, fra cui diversi trattati di Cardano e di Cicerone, la *Ciropedia* di Senofonte, *La vita sobria* di Alvise Cornaro. Nel secondo, il *Liber inscriptus argumenta*⁴⁷, si trovano invece sparse e senza alcun riferimento esplicito ai *Discorsi*, ma possono essere ricondotte ad essi per la loro stretta somiglianza con l'argomentare di Ammirato o con il modo in cui sono state scritte nel primo taccuino citato.

Le due "serie" di appunti sembrano del resto risalire agli stessi mesi. Infatti, nelle *Notae et excerpta* le annotazioni che qui ci interessano si trovano a cc. 173-182, e hanno come loro termine *a quo*, a c. 93, "Ult.o oct. 94"; indicazione che può essere meglio precisata da quella fornita dal *Liber inscriptus argumenta*, dove le note si concentrano fra due date, "4 Ian. '95" a c. 28r e "25 Apr. 95" a c. 56r. A riprova, si tenga anche presente che i *Discorsi* di Ammirato sembrano essere giunti a Borromeo direttamente dal suo autore con la lettera del 12 dicembre del 1594 (12), vale a

⁴⁴ G. TOFFANIN, *Machiavelli e il Tacitismo. La "Politica storica" al tempo della Controriforma*, Angelo Draghi, Padova, 1921, ha formulato la fortunata interpretazione del tacitismo come machiavellismo mascherato. Oggi si vedano anche K.C. SCHELLHASE, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1974; F. BARCIA, *Giorgio Pagliari Dal Bosco tacitista minore*, in: *Scritti politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Franco Angeli, Milano, 1990, vol. II, pp. 185-212; *Botero e la ragion di stato*, Atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino, 8-10 marzo 1990), a cura di A.E. Baldini, Olschki, Firenze, 1992, in particolare la sezione III, *Tra tacitismo e ragion di Stato*; A.E. BALDINI, A.M. BATTISTA, *Il dibattito politico nell'Italia della Controriforma: Ragion di Stato, tacitismo, machiavellismo, utopia*, in: «Il Pensiero Politico», XXX, 1997, pp. 393-439; *Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico*, Atti del Convegno (Napoli, 18-19 dicembre 2001), a cura di S. Suppa, ARS, Napoli, 2003.

⁴⁵ Cfr. rispettivamente BAMi, G 9 inf., cc. 176 e 173.

⁴⁶ BAMi, G 9 inf., 1, c. 173. Una descrizione del codice, così chiamato secondo l'iscrizione sulla copertina e sul dorso del quadernetto, in C. MARCORA, *Catalogo dei manoscritti del card. Federico Borromeo nella Biblioteca Ambrosiana*, Biblioteca Ambrosiana, Milano, 1988, e, più dettagliata, nel catalogo elettronico nel sito della stessa biblioteca. Le note di Federico non sono numerate. Il codice può definirsi autografo, almeno in gran parte: lo suggerisce soprattutto un raffronto con la grafia di altri codici certamente autografi (come ad esempio il *Coniectanea primus*, BAMi, G 19 inf., 1), che lo stesso Federico, BAMi, R 181 inf., n. 2, c. 8, dice scritto tutto di sua mano).

⁴⁷ BAMi, A 77 suss. Il ms. è stato pubblicato a cura del Gruppo Editoriale Zaccaria, Milano, Biblioteca comunale, 1985, con il titolo, apposto da un successivo bibliotecario, *Miscellanea adnotationum variorum*. Il curatore dell'edizione ritiene il quaderno autografo (cfr. Introduzione, p. XI). Federico si riferiva a questo codice come al "secondo argomentorum". Qui le note invece sono numerate, e vengono citate secondo tale numerazione.

dire appena stampati⁴⁸: la missiva annuncia, infatti, un “libro” e non un’orazione, come negli altri casi, e anche Borromeo, ringraziandolo “della parte che [gli faceva] continuamente de frutti del suo ingegno”, prometteva di portare al papa il “libro” inviatogli (13).

Federico, dunque, dovette leggere i *Discorsi sopra Cornelio Tacito* appena ricevuti, fra il dicembre '94 e l'aprile dell'anno successivo, annotandone passaggi o suggestioni su due quaderni diversi. Sul primo (il G 9 inf., 1), in maniera più sistematica e strettamente fedele al testo originale, come del resto sembrano essere anche le altre note di lettura qui conservate: vale a dire trascrivendo il passaggio dell'originale latino di Tacito, quasi sempre con l'indicazione precisa del luogo, così come riportato da Ammirato e aggiungendo qualche parola, spesso le stesse di Ammirato o una loro sintesi, per spiegarne il senso e l'opportunità; se Ammirato cita altre fonti, come spesso accade, Federico le riprende sempre con la precisa indicazione del capitolo, del libro o della carta. Si noti anche che la sequenza delle note suggerisce l'idea di una lettura non rapsodica ma abbastanza ordinata, libro per libro e discorso per discorso, e che in questo quaderno, come in molti altri, tutte le note sono accompagnate da una o più parole chiave, che servono ad organizzarle per temi e a costruire l'indice per materie posto in fondo al codice. Sull'altro taccuino, invece (l'A 77 suss.), Borromeo sembra procedere in maniera più impressionistica e libera, con un maggior grado di rielaborazione; per altro le note dai *Discorsi* sono qui sparse in pagine che riportano pensieri di altro genere e di diversa provenienza.

Che siano però più scarse, mere trascrizioni di passaggi dall'originale, oppure più meditate e personali, nel loro complesso gli appunti dicono ciò che della lettura di Ammirato più colpì il giovane cardinal Federico. Addensandosi entro alcune aree tematiche, inoltre, disegnano una interessante, per quanto frammentaria, costellazione concettuale, che trova il suo comune denominatore in una preoccupazione schiettamente politica. Il particolare momento in cui Borromeo meditò su quell'opera imprime a questi appunti un'enfasi peculiare: alle soglie della sua chiamata alla cattedra arcivescovile milanese, di fronte alla scelta che avrebbe determinato il suo futuro, non possiamo non leggerli come un esercizio di preparazione, per dir così, al mestiere di principe. In ciò consiste appunto l'interesse che queste note rivestono, nella loro capacità di mostrare uno stadio precoce della riflessione politica federiciana, che, come detto è non solo importante nell'ambito più ampio dei suoi studi, ma determinante per comprendere l'insieme della sua vicenda biografica e intellettuale.

Le note del G 9 inf., 1 si aprono con due citazioni dal III discorso del Libro I, dove Ammirato sostiene che le inimicizie personali e la fama debbano essere posposte al bene della patria. Federico annota l'esempio di Quinto Fabio Massimo, che antepose ai suoi interessi privati (il dissidio con Lucio Papirio) quelli pubblici (la necessità che egli creasse dittatore proprio Papirio che era suo nemico ma anche uomo di grande valore)⁴⁹, e che a questo si fece convincere dagli emissari appositamente

⁴⁸ In Firenze, Per Filippo Giunti, 1594; la dedicatoria alla Granduchessa di Firenze, Cristina di Lorena, è datata 28 ottobre dello stesso anno. Ammirato inviò il libro anche al Duca di Ferrara e al Duca di Urbino, come si evince dalle lettere loro inviate e datate rispettivamente 14 gennaio 1595 e 28 gennaio 1595, entrambe pubblicate in *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 440, 441.

⁴⁹ BAMi, G 9 inf., 1, c. 173: “Ut memoriam simultatum patriae relinqueret. A questo [agli ambasciatori inviati a chiedere la nomina] Fabio nulla rispose, ma la notte seguente creò dittatore L. Papirio”, e di seguito: “Ut appareret ingentem dolorem ingenti comprime animo. Liv. l. 9 c. 164. All'hora Fabio era dittatore”; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 7-10, *Che al publico beneficio le private nimistà, e la propria fama si dovebbon postporre*.

inviatigli senza sollevare alcuna obiezione, ma mostrando con il suo contegno che il suo silenzio era frutto di una grande forza d'animo. È difficile dire se Borromeo sia più colpito dall'idea che occuparsi del bene comune richieda il sacrificio di sé, dei propri desideri e anche della propria reputazione, oppure da quella, qui ugualmente adombrata, del dominio delle passioni e della dissimulazione che ne deriva. Certo è che ad ambedue si richiamano diverse note successive. Ad esempio, a proposito della inopportunità di punire gli scrittori a causa delle loro opere, argomentata da Ammirato nel discorso VIII del IV libro con l'esempio di Cesare e Augusto che sopportarono anche le critiche più irriverenti, Federico trascrive: "Namque spreta exolescunt: si irascere adgnita videntur"⁵⁰, cioè le cose a cui non si dà peso svaniscono mentre se si reagisce facendosi prendere dalla collera si dà loro consistenza mostrando di dar loro credito. Sotto altre spoglie, ritroviamo la stessa idea in relazione in un brano tratto dalla lunga lode che Ammirato riserva agli antichi Romani e alla loro pazienza, nel discorso IX del V libro, da cui Federico annota che essi possedettero le terre conquistate con il consiglio e la pazienza; che la loro forza d'animo era grandissima, maggiore di quella dei Cartaginesi, che pur patendo disgrazie minori ebbero anche coraggio inferiore; e che lo stesso Cesare lodava il suo esercito per la sua pazienza, che mostrava anche sopportando l'accusa peggiore per una milizia, quella di vigliaccheria⁵¹.

Assieme a questi bisogna poi citare alcuni altri appunti federiciani: come ad esempio quelli tratti dall'XI discorso del libro III, che indicano nel loro complesso la difficoltà di conoscere la natura delle persone a cui si intende attribuire un incarico, ma anche la necessità di farlo, perché, come dice Ammirato, il peso della responsabilità deve essere proporzionato al valore di colui al quale viene affidata⁵². E ancora quello con cui riporta che Scipione, imponendo le condizioni della pace, non inferì su re Antioco, dopo averlo finalmente sconfitto nella battaglia di Magnesia, ma si comportò con grande moderazione⁵³.

Tutte queste note sono rubricate da Federico alle voci *silentium*, *prudencia*, *patientia*, *constantia*, *fortitudo* e *magnanimitas*, ma anche *odium*, *ira* e *punitio*, proprio a suggerire che contro passioni ritenute in grado di scatenare reazioni violente si deve agire con una moderazione capace di frenare gli impeti. È altresì evidente che l'area discorsiva che tali parole perimetrano, assai ampia, è in sé di ascendenza neostoica. Tuttavia, nemmeno considerando nella giusta luce il

⁵⁰ BAMi, G 9 inf., 1, c. 175; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 159-162, *Esser imprudente, e insieme scelerata opera punir gli scrittori*.

⁵¹ BAMi, G 9 inf., 1, c. 176: "De Romani si legge P.^o Machab 8^o et possederunt omnem locum consilio suo, et patientia. Loda il suo esercito Cesare di paziente; anco in soffrire biasmo di codardia. Lib. 6 de bello Gallo car. 81 et dispreggi. de bello Affri. car. 248. Livio dice lib. 22 car. 221 che le sventure de Romani furono maggiori che cartaginesi. Nisi quod minore animo latae sunt. Salustio car. 175.6"; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 200-202, *I barbari muoversi all'impresce con impeto; i Romani con pazienza*.

⁵² BAMi, G 9 inf., 1, c. 175: "Excitari quosdam ad meliora magnitudine rerum, hebescere alios. Tacit. 1 3^o car 42, lib. 18 car. 60. Re Vespasiano omnium ante se principum in melius mutatus. Et d. Galba lib. 17 car. 136. Maior privato visus, dum privatus fuit, et omnium consensu capax Imperij, nisi imperasset Tacit. lib. 5 car. 66. Di Poppeo Sabino. Par negotijs, neque supra erat. La caggione di questa varietà è il non sapper noi la capacità naturale delle persone, avanti all'esperienza."; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 125-127, *Onde è che nelle dignità alcuni riescano da più, e alcuni dameno di quel che s'havea opinione de casi loro*.

⁵³ BAMi, G 9 inf., 1, c. 176: "Scipione mentre propone i capitoli della pace al re Antioco. Doppo la vittima et avanti furono gli stessi. Quas pares paribus ferebamus conditiones, eadem nune victores victis ferimus. Livio l. 37 car. 456."; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 192-195, *Che i principi saoi non dovrebbero volere il sommo delle cose, che spesso se ne riceve danno, e vergogna*.

rapporto di grande intimità intellettuale che Federico ebbe con Giusto Lipsio⁵⁴, protagonista della reviviscenza dello stoicismo nel secondo Cinquecento, oltre che traduttore di Tacito a sua volta, possiamo concludere che egli sia un acritico seguace di quella corrente⁵⁵. Al contrario, se Federico ne condivise in parte le premesse, egli poi non aderì mai fino in fondo alle sue conclusioni. Con il tempo, infatti, pur considerando l'idea della fragilità dell'uomo e della sua inclinazione al male, e senza mai venir meno al presupposto della necessaria moderazione delle passioni, non cercherà rifugio nella teoria del ritiro dal mondo e della imperturbabilità dell'animo, ma al contrario proverà a costruire delle nuove basi per la convivenza associata, fondandole sulla carità e la beneficenza. In queste note di lettura, dunque, troviamo anticipato un interesse che diventerà poi centrale nella riflessione federiciana, quello del dominio di sé, e che lo spingerà a ripensare le teorie correnti sul governo degli uomini e l'ordine politico – quelle neostoiche, quelle della ragione di stato, quelle proprie dell'aristotelismo politico – e a elaborare una sintesi originale, fondata sulla riforma morale individuale sia dei governati che dei governanti⁵⁶.

In questa prospettiva, si spiega come Borromeo sia profondamente colpito dal parallelo fra la medicina e l'arte di governo, che nelle pagine di Ammirato compare diverse volte, spesso in relazione al tema dell'esercizio della giustizia e alla necessità che essa non sia disgiunta dalla clemenza. Le sue note indicano il discorso II del libro III, *Che i rimedi non dovrebbero essere più aspri de i mali* come da leggersi interamente, e per questo dobbiamo credere che egli vi abbia dedicato particolare attenzione. Rubricandoli alla voce *pena*, Borromeo ne trascrive i casi esemplari di Pompeo, che eletto censore nel periodo del suo terzo consolato esercitò il suo ufficio con eccessivo rigore; e di Germanico che, entrando nel campo nemico dopo il suo esercito, dovette constatare la crudeltà con cui era stato conquistato e devastato, e, dando ordine di dar fuoco ai cadaveri aggiunse che non si trattava del rimedio necessario a prevenire epidemie ma di una vera e propria catastrofe, "non medicina ma ruina"⁵⁷. La medicina, infatti, scrive Ammirato cura i mali del corpo procurando che il rimedio sia non solo efficace ma opportuno e proporzio-

⁵⁴ Cfr. R. FERRO, *Un dialogo tra intellettuali: la creazione di una grande biblioteca (Federico Borromeo e Giusto Lipsio)*, in: SB, XIX (2005), pp. 311-349 e M. RODELLA, *Fondazione e organizzazione della biblioteca*, in: *Storia dell'Ambrosiana. Il Seicento*, cit., pp. 121-147, in relazione alla costituzione dell'Ambrosiana; F. BUZZI, «*Unam religionem in uno regno servari*». La tolleranza religiosa come problema politico in Giusto Lipsio, in: SB, XIV (2000), pp. 133-154, per il tema della tolleranza. Sul neostoicismo in generale, oltre alla fortunata interpretazione di G. OESTREICH, *Neostoicism and the early modern state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, si vedano anche J. EYMARD D'ANGERS, *Recherches sur le stoïcisme aux 16e et 17e siècles*, G. Olms, New York, 1976; J. LAGRÉE, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme: étude et traduction des traités stoïciens De la constance, Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens (extraits)*, Vrin, Paris, 1994; D. TARANTO, *Introduzione*, in: G. LIPSIO, *La costanza*, a cura di D. Taranto, Bibliopolis, Napoli, 2004; D. ZARDIN, *Il «Manuale di Epitteto» e la tradizione dello stoicismo cristiano tra Cinque e Seicento*, in: SB, XX (2009), pp. 91-116.

⁵⁵ Indaga alcuni aspetti della relazione tra Federico e il neostoicismo BURGIO, *Federico Borromeo: la città e il sacro*, cit. Sappiamo inoltre che Borromeo lesse i suoi *Politicorum libri sex*: in BAMi, G 9 inf., 1, cc. 118v-129r si trovano le sue note di lettura dalla "Politica di Giusto Lipsio".

⁵⁶ Su questo rinvio a C. CONTINISIO, *Introduzione*, in: F. BORROMEIO, *Semina rerum sive de philosophia christiana*, a cura di C. Continisio, Bulzoni, Roma, 2004; e a EAD., *Il libro intitolato La gratia de' principi: virtù, politica e ragion di stato in Federico Borromeo*, in: SB, XVIII (2004), pp. 97-115.

⁵⁷ BAMi, G 9 inf., 1, c. 174: "Pompeo fu eletto nel suo terzo consolato correttore de costumi, et di esso disse Tacito l. 3° car. 15. Gravior remedijs quam delicta erant. V. questo discorso lib. 3° discorso 2°. I soldati di Germania amazzorno gli amutinati né pianse German.º Non medicinam illud plurimis cum lachrimis, sed cladem appellans Tacit. l. 3° car. 9 car. 10" (sottolineatura mia); AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 94-101.

nato alla causa; allo stesso modo la politica, che prova a curare i mali dell'anima, lo deve fare senza "trapassar la misura e i confini dell'onesto", in modo che "non sieno i rimedi maggiori dei mali". E queste sembrano essere indicazioni importanti per Federico, che poco oltre annota anche che "i colpevoli non si devono andar cercando sempre ad uno ad uno", riprendendo l'episodio di Tiberio che, dopo la messa in scena della finta resurrezione di Agrippa Postumo a Pianosa, si contentò di punire solo il servo Clemente che l'aveva ordita e, nonostante sapesse che molti erano stati suoi complici, fermò qui la sua vendetta⁵⁸; e più oltre, ancora alle voci *punitio*, *crudeltà* e *pena*, trascrive due passaggi dal breve discorso VIII del libro XVII, intitolato *Che s'ha alcuna volta da dare spazio di correggersi a chi falla*: il primo recita che "non bisogna subito dopo l'errore correre al ferro, ma stare a vedere quello che vuol fare la natura", e il secondo riguarda invece Cecinna, il quale "fu notato che non desse tempo di ravedersi a chi fallava"⁵⁹. Anche in questo capitolo Ammirato utilizza il parallelo tra il corpo umano e il corpo politico, e tra la medicina, deputata a curare il primo, e la politica, intesa come risanatrice del secondo: in particolare, egli sottolinea che così come il buon guaritore può decidere di aspettare che la natura trovi autonomamente il rimedio al suo male, il buon principe deve imparare ad aspettare, quando è possibile, che il colpevole si ravveda da sé, senza ricorrere subito alla pena. E anche in questo caso Borromeo annota due passaggi che indicano un preciso interesse per i modi e le forme e dell'esercizio della giustizia, e più in particolare una certa perplessità circa la sua somministrazione come meccanica sanzione del reato compiuto.

Contigua a quella ora illustrata, possiamo considerare un'area discorsiva che rinvia alla clemenza, virtù che ha in sé l'idea del temperamento della giustizia, e insieme a magnanimità, mansuetudine, modestia e di nuovo pazienza, che sono anche le parole chiave che Federico scrive accanto alle note che ora vedremo, ancora con il contrappunto di *ira*, *vindicta* e *punitio*. In primo luogo, Federico riprende da Ammirato un passaggio dove egli afferma che la clemenza è raccomandata ai reggitori dei popoli, e in particolare a coloro che sono appena stati innalzati alle responsabilità di governo, con l'esempio della Cappadocia, a cui i Romani abbassarono le tasse subito dopo la conquista⁶⁰. Ma è una corposa sequenza di annotazioni a ribadire che Federico è particolarmente attratto dall'incrocio dei concetti sopra accennati. Un'attrazione che in qualche modo prelude alla volontà di porsi come compito principale proprio la riforma dei costumi, intesa come rimedio e preven-

⁵⁸ BAMi, G 9 inf., 1, c. 173: "Quamquam multi e domo principis equitesque, ac senatores sustentasse opibus, iuvasse consilij dicerentur haud quaesitum. Fu con occasione di quel servo di Postu.º Agrippa, il quale finse d'esser il padrone resuscitato. Il servo si dimanda Clemente. Tac. L. 2º car. 22; l. 13, car. 95 et l. 17 car. 145"; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 73-77, *Che dove sono molti colpevoli, è bene non andarli cercando uno per uno*.

⁵⁹ BAMi, G 9 inf., 1, c. 177: "Non bisogna subito dopo l'errore correre al ferro, ma stare a vedere quello che vuol fare la natura. Esempio dell'infermo. Plat. nel Tim.o, car. 496. Cecinna fu notato che non desse tempo di ravedersi a chi fallava. Proximam quamque culpam, antequam peniteret ultum ibat. Tac. l. 17 car. 139.6"; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 402-403. Ma si veda anche BAMi, A 77 suss., c. 28r: "Ult. Dec. '94 hora 3 [...]. Germanus librum conscripsit quo aptabat medica problemata ad res civiles".

⁶⁰ BAMi, G 9 inf., 1, c. 180: "Novum regnum inchoantibus utilis clementiae fama. Tac. l. 20 car. 191.b. Ridotta la Capadocia in provincia se gli scemorono i tributi. Quo mitius Romanum Imperium speraretur. Tacit. l. 2 car. 25. Et Annibale la procurò ut fama clementiae in principio rerum colligeretur. Liv. lib. 21 car. 199"; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 534-536, *Come è necessaria cosa nel principio d'un nuovo regno, acquistarsi fama di clemente*.

zione del male e, come tale, parte essenziale della giustizia, su cui torneremo. Si noti dunque la trascrizione di ben quattro passaggi dal discorso V del XX libro, tutti a suggerire la moderazione con cui gli antichi Romani amministravano la giustizia. Tra questi, gli ultimi due⁶¹ ci sembrano particolarmente significativi, perché ripropongono l'idea del silenzio e della dissimulazione a cui sopra abbiamo fatto riferimento: "Quando i Romani si adiravano, et non volessero essere più amici, altro non gli mandavano a dire che solo non capitasse più in casa sua" e "Alcuna volta con non fare parola castigorno. Come le colonie che non volsero sovenire l'Imperio furono. Non se gli disse loro parola". E coerente, per quanto assai diverso, è il passaggio annotato da Federico sul "temperamento dell'oblivione", cioè sull'istituto dell'amnistia in uso presso i Greci e i Romani, che Federico definisce "nobile" pensando forse alla volontà in esso implicita di dimenticare i fatti accaduti e non solo di cancellare la pena e il reato⁶² (ancora una volta le parole chiave sono *odium*, *ira* e *mansuetudo* oltre che, naturalmente, *oblivio*); e aggiunge, tra gli esempi citati da Ammirato, quello di Cicerone, che vi si appellò dopo la morte di Cesare in favore di Bruto e Cassio, per sedare i tumulti che già erano insorti, e di Scipione, che disse ai suoi soldati che si erano ammutinati che avrebbe immediatamente scordato l'accaduto e che sperava che loro avrebbero fatto altrettanto⁶³.

Altre annotazioni dai *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, molto eterogenee fra loro, sono ritenute direttamente da Federico inerenti l'arte di reggere i popoli. Rubricate alle voci *imperium* e *magistratus*, troviamo un appunto relativo ad Augusto che ebbe cura di far crescere i propri eredi con i figli degli amici (la qual cosa avrebbe dovuto garantirgli, secondo Ammirato, una pacifica successione)⁶⁴, così come l'espedito di dare curatori agli infermi di mente; una nota che ricorda come Augusto consigliasse a Tiberio di non allargare troppo i confini dell'Impero, che è anche l'unica tratta dal lunghissimo capitolo dedicato alla ragion di stato – segno di una messa a fuoco ancora in fieri dei temi politici⁶⁵; e ancora una annotazione sul fatto che Tiberio concedesse al suo favorito Seiano un vastissimo e prolungato potere⁶⁶. Ma "le vere arti del reggere", leggiamo più in là negli appunti di Borromeo, non sono quelle di chi istupidisce e indebolisce i popoli dando loro tutto ciò di cui hanno bisogno ma senza insegnar loro né a guerreggiare né a governarsi, bensì quelle

⁶¹ Gli altri sono: "Decreti de Romani pieni di Maestà. Nella legge Valeria fu vietato che per caggione di provocare ad ingiurie cittadino Romano non fusse battuto con la verga o ucciso con la manaia. Solo agguisse Nihil ultra quam improbe factum adiecit. Liv. lib 10 car. 170. I Sanesi trattorno male alcuni ambasciari romani. Fu presa vendetta contro gli schernitori. Poi si fece un decreto alla plebbe di Siena a portarsi meglio con i suoi passeggeri. Et questo decreto fu detto decreto secundum veterem morem. Liv. lib. 20 car.187.b". Cfr. BAMi, G 9 inf., 1, c. 179; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 528-530, *D'alcuni decreti di meravigliosa gravità de Romani*.

⁶² E forse alla coincidenza fra dimenticare e perdonare, propria anche dell'Antico Testamento. Cfr. *Amnistia perdono e vendetta nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Vita e Pensiero, Milano, 1997.

⁶³ BAMi, G 9 inf., 1, c. 180: "Il nobil temperamento dell'oblivione fu trovato da gli Ateniesi. Plat. nella Polit. Cap. 49. Proposto da Tull.o doppo la morte di Cesare. Plut nella Vita di Cesare. Cicerone nelle Filippic. Et Scipione a soldati congiurati. Utinam tam facile vos obliviscamini eorum quam ego obliviscar Liv. l. 28 car. 324"; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 536-538, *Del bello temperamento trovato da Greci di scancellar certe colpe con l'oblivione*.

⁶⁴ BAMi, G 9 inf., 1, c. 173; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 4-7, *Con quanta diligenza debba ricercar un Principe d'haver certa successione* (in questo capitolo, si noti, Ammirato fa un cenno critico alla ragione di stato).

⁶⁵ BAMi, G 9 inf., 1, c. 173: "Consiglio lasciato da Augusto a Tiberio. Coercendi intra terminos Imperij. Tacit. L. p.^o c. 3.^o"; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., p. 232.

⁶⁶ BAMi, G 9 inf., 1, c. 173: "Tiberio comportò i governi lunghi."; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 35-38, *Perché Tiberio prolungava i governi, e de mali che nascono dalla detta prolungazione*.

dei Romani, che ammettevano nel loro esercito i soldati dei popoli conquistati e associavano alla cittadinanza romana ogni nuova provincia⁶⁷.

L'ultima importante area discorsiva che è possibile ricavare dalla note di lettura del libro di Ammirato è quello della grazia e del favore dei principi, che rinvia anche al tema delle relazioni fra i cortigiani e i loro signori.

Come accennato, furono le agitate acque della curia papale quelle della prima esperienza di corte di Federico, e per quanto la sua sensibilità e il suo carattere lo rendessero alieno dall'estenuante e sempre mutevole gioco politico delle alleanze, egli ne avrebbe appreso rapidamente le usanze partecipandovi in prima persona. Dalla città papale egli portò a Milano quella esperienza romana (a cui si aggiunse poi quella di poco più breve del secondo soggiorno tra il 1597 e il 1601), fonte di un apprendistato non indifferente, oltre che di una infinita serie di aneddoti che poi ritroviamo anche nella *Gratia de' Principi*⁶⁸. Tutta questa opera è in effetti dedicata alle relazioni cortigiane, ai rapporti tra inferiori e superiori, alle regole che possono spiegarne i meccanismi e agli strumenti utili per orientarsi in ambienti e contesti così instabili. Come nella *Gratia de' Principi*, anche in questi appunti il discorso è fortemente caratterizzato dal senso di incertezza e di instabilità che permea ogni rapporto a corte. Identificate dalle parole *favor*, *gratia* e *princeps*, le note sono ricavate da due capitoli significativi dell'opera di Ammirato. Dal IV discorso del III libro, *Onde è che rare volte i gran favoriti infino al fine si conservino nella gratia de principi loro*, Federico trascrive che "i favori presso i Principi spesso ci abbandonano [...] forse dice perche amendue [principi e servitori] si stancano". A provocare il naufragio dei cortigiani, anche dei più amati dai loro padroni, "nel mar tempestoso della corte", Ammirato cita la mutazione della fortuna, che raramente nella vita di un individuo resta uguale, e dei fondamenti sui quali poggia la grazia dei principi. Inoltre, ricorda Ammirato richiamando il Granduca Francesco, vi sono cortigiani che sono "di tal natura che non l'empirebbe Arno", tali cioè che non si sentono mai apprezzati abbastanza dai loro signori per i loro servizi, e che, per conseguenza, diventano così arroganti e sfrontati da provocare la loro ira e dunque la loro stessa caduta in disgrazia. A tal proposito, Ammirato scrive (e Federico trascrive) che i principi non amano sentirsi obbligati verso qualcuno preferendo piuttosto legare gli altri a sé per debito di gratitudine. Per questo, prosegue Ammirato, essi finiscono per volersi liberare di un cortigiano che li ha serviti in moltissime cose e molto bene, mentre invece mantengono a lungo e costante il loro apprezzamento di altri, magari meno validi, riservando a questi onori molto più grandi: questi infatti gli diventano debitori, a quelli è forse lui debitore.

Più avanti, da una lunga serie di consigli circa il comportamento da tenere o evitare con i signori nelle più svariate circostanze, Federico riporta solo alcune suggestioni – "Non gli motteggiare. Non adulare. [...] Al fine dei ragionamenti

⁶⁷ BAMi, G 9 inf., 1, cc. 180-181: "Vere arti del reggere. Non quello che molti usano di avilire i popoli con le delitie. Ma più tosto col farsi compagni gli stessi vinti. Con i parentadi fra le nationi. Quasi profetia di X.po [Cristo] Percrebuerat oriente toto unitus, et constans oppinio esse in satis: ut eo temporum Iudea profecti potinentur Svet. nella vita di Vespas.o c. 4."; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 538-542, *Quali sieno le vere arti del regger i popoli*.

⁶⁸ A solo titolo di esempio, si vedano gli episodi narrati nel capitolo XIV, pp. 96-111; XV, pp. 111-122; XVI, pp. 123-129, in: F. BORROMEIO, *Il libro intitolato La gratia de' principi*, In Milano, 1632.

baciare le vesti, o ricevendo grazie o no⁶⁹ – in maniera del tutto libera, difficile da interpretare, poiché senza alcun commento.

Anche nel *Liber inscriptus argumenta*, Federico annota alcune riflessioni su questo medesimo tema, che, almeno in parte, devono essergli state suggerite dalla sua esperienza della curia romana. Proprio nelle pagine che abbiamo supposto vergate nelle stesse settimane della lettura dei *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, leggiamo infatti: “Molti nella corte si sforzano di esser grati ai papi di haver là gran loco etc. Io ho stimato sempre questi pensieri poco sodi et gli effetti di quello che essi pretendono poco durabili”. Borromeo prosegue infatti scrivendo che vi sono mille ostacoli che impediscono a un principe, anche al meglio intenzionato, di legarsi di affetto duraturo a un suo cortigiano, e che quindi, se da un lato non si deve necessariamente ricorrere alla malafede o al cattivo animo per spiegare la volatilità dei legami di corte, dall’altro non sono molte le cose che si possono fare per dare un minimo di saldezza a tali legami. I signori, nota ancora, ordinariamente amano o per via dei loro legami parentali o per il bisogno che hanno di essere serviti, e quindi strumentalmente. A proposito di quest’ultimo fondamento dell’“amicitia dei principi” bisogna ancora distinguere la stima, per cui chi comanda si circonda di uomini che riconosce di provata virtù per guadagnare buona fama; e il bisogno puro e semplice, che ancora viene dalle buone qualità del cortigiano del cui servizio il principe appunto necessita. Ma, avverte riecheggiando Ammirato, è cosa da uomini scellerati mettere il proprio signore in condizione di dipendenza, perché equivale a sovvertire le regole del gioco dello scambio di onore e utile, che deve non solo essere reciproco ma fondato unicamente sulla virtù. “La vera maniera di mettere il principe in necessità che si serva di te è se tu valerai più d’ogni altro perché con l’istesso affetto che il principe amerà il suo bene amerà anche il tuo servizio, et è tanto potente la virtù che è caggione che tu concorri nell’animo de’ grandi re con l’amore delle più chare cose che habbiano et con il proprio loro medesimo”⁷⁰.

Finale

Politica, dicevamo, la preoccupazione che emerge in queste note di lettura: come Ammirato aveva scritto al duca di Ferrara⁷¹ che i *Discorsi*, fondandosi sopra l’opera di Tacito, non potevano che parlare di principi, così Borromeo sembra intendere il tratto essenziale dell’opera, anche sulla spinta delle circostanze biografiche che contribuirono ad acuire la ricettività di Federico in quella direzione.

I mesi nei quali egli era alle prese con la lettura dei *Discorsi sopra Cornelio Tacito* sono anche quelli in cui si decideva il suo destino: poco dopo la morte dell’arcivescovo Gasparo Visconti, a Clemente VIII presero a giungere sollecitazioni affinché nominasse proprio il giovane Borromeo a reggere la prestigiosa diocesi rimasta vacante. Come sappiamo, Federico sulle prime si oppose, ma poi, ancor più che le sole amorevoli e molteplici pressioni affinché egli accettasse il prestigioso incarico, prevalsero il suo senso di responsabilità e la consapevolezza del proprio status, e

⁶⁹ BAMi, G 9 inf., 1, cc. 175-176; AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cit., pp. 174-176, *Alcuni utili avvertimenti a coloro i quali hanno pratica co’ Principi*.

⁷⁰ BAMi, A 77 suss., cc. 39v-40r.

⁷¹ Cfr. la lettera di Ammirato allo stesso duca di Ferrara in *Opuscoli*, tomo II, cit., p. 440.

di ciò che ad esso apparteneva ed era “conveniente”. La prospettiva lo spaventava, mettendolo di fronte non solo ad un compito delicato e di grande impegno ma anche all’ingombrante modello del venerato cugino e del suo impareggiabile operato; e la sua indole dovette davvero esserne scossa, fino, appunto, alla ritrosia. Ma proprio nelle stesse settimane della lettura dell’opera di Ammirato, Federico annotò nel *Liber inscriptus argumenta* una riflessione significativa del suo travaglio interiore e però anche della direzione nella quale tale travaglio andava a sciogliersi. L’imperatore Carlo V, scrive Federico, disse una volta “che le cose grandi bisognava trattarle come se fossero cose piccole”, con il che intendeva dire che “nelle cose grandi vi è questo di difficile, che la grandezza spaventa et atterrisce et dissanima dall’opera, fa perplesso l’animo, vago, instabile oscuro, timoroso”. E continuava: “Tu supera questa grandezza che ti si fa innanzi; et adopera gli mezzi idonei et accertati come se tu fussi in cosa leggera. Né ti adombrare della mole inusitata. Acciò non sij spaventato, proponti il negotio di poco momento. Insomma non fugir l’opra per questo vano timore”⁷². Il sapore autobiografico si impone con una certa evidenza, anche grazie all’inavvertito passaggio dal registro impersonale (“in questo senso s’ha da intendere”) al più intimo “Tu”, che svela Federico mentre si fa coraggio di fronte al prossimo e ormai inevitabile innalzamento. Se lo scoramento alberga nell’animo di Federico, come sempre si sottolinea, vi troviamo però anche una salda tensione verso l’altezza che la sua posizione gli richiede, e la ferma intenzione di accettare il suo destino. Così del resto prevedeva l’educazione di un aristocratico, chiamato ad essere in primo luogo all’altezza di ciò che la sua posizione nella società richiedeva e ad aderire alle aspettative di ceto e di ruolo che da quella posizione derivavano⁷³.

Ed è forse proprio nell’incrocio fra meditazione *sul* e preparazione *al* proprio destino che si collocano queste note di lettura, e la loro capacità di rappresentare un dato della vicenda intellettuale federiciana per molti versi esemplare dell’universo mentale e culturale della nobiltà d’antico regime. Vista nella lunga prospettiva che da questi quaderni conduce alla *Gratia de’ Principi*, su cui torneremo fra breve, l’attività di studio del cardinal Borromeo non può semplicemente essere ascritta alla curiosità, alla coltivazione di sé o al piacere⁷⁴, ma deve essere ricondotta alla costruzione di un sapere “utile” all’adempimento del proprio dovere, e

⁷² BAMi, A 77 suss., cc. 45rv.

⁷³ C. MOZZARELLI, *Il Principe e il Cortigiano: politica e «forma del vivere» tra Quattrocento e Cinquecento*, in: *Nascita della Tragedia di Poesia nei Paesi Europei*, Atti del Convegno di studi di Vicenza, 17-20 maggio 1990, a cura di M. Chiabò e F. Doglio, Centro studi sul teatro medievale e rinascimentale, Viterbo, 1991, pp. 23-35.

⁷⁴ È noto del resto quanto egli disapprovasse il disordinato desiderio di conoscere e la curiosità tanto onnivora quanto superficiale verso i libri e il sapere. Basti qui un solo riscontro: nella sua autobiografia intellettuale, perché così possiamo considerare il *De suis studiis commentarius* (Mediolani 1627), Federico nota simultaneamente che il «desiderio del sapere» era in lui «ardentissimo», e che però non avrebbe saputo dire se «ciò procedesse da buona conditione dell’animo, o da alcuna imperfettione in me, sì come a dire la curiosità». Era dunque un rovello, questa sua sete di conoscenza, che lo stesso Filippo Neri, presso il quale aveva cercato rassicurazioni in merito, non aveva contribuito a spegnere, poiché anzi egli «lo stimava questo desiderio et appetito uno dei più difficili da moderarsi, poiché diceva esso, et ne portava una bella ragione, è appetito proprio dell’uomo, e non punto in comune con le bestie, et però come proprio della specie humana, et molto a lei connaturale, et sopra modo intrinseco, et in essa altamente innestato dal principio del nostro nascimento». Cito dal manoscritto italiano dell’opera: *De nostris studijs commentarius*, BAMi, G 310 inf., 8, cc. 48-51. L’acutezza del disagio del Borromeo trova però il suo corrispettivo nella tensione al dominio delle immoderate passioni che è asse portante dell’etica classicista: dunque tale preoccupazione al controllo di sé rientra nell’ordine delle regolate convenienze del gentiluomo d’antico regime. Su questi temi, da ultimo cfr. A. QUONDAM, *Forma del vivere. L’etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, il Mulino, Bologna, 2010 (e cfr. *infra*, nota 79).

con esso strettamente correlato⁷⁵. Un sapere nel quale la teologia, l'etica, la storia, la filosofia, in un dialogo costante con gli antichi maestri e gli scrittori contemporanei, concorrono a costruire una teoria politica rivolta con esplicita consapevolezza alla pratica del governo degli uomini.

Ci soccorre, in questa convinzione, un'altra delle sue note, dove egli sembra pensare a se stesso, o almeno a quelli che dovrebbero essere i modi di procedere di un "ecclesiastico principe". Si tratta di un lungo brano, ispirato anch'esso dalla lettura dell'opera di Ammirato e in particolare dal già citato discorso *Che i rimedi non dovrebbero essere più aspri de i mali*, dove Federico ripropone alcuni pensieri del tutto analoghi per forma e contenuto a quelli annotati nel *Notae et excerpta II*. Riprendendo le riflessioni sul castigo, egli sottolinea in particolare che esso è solo uno dei modi per rimediare al male, non l'unico e forse non il più efficace, considerando che il castigo deve essere non solo la giusta pena per ciò che è già accaduto ma anche "rimedio per l'avenire" e che solo tenendo conto di questi due aspetti si può sperare di esercitare davvero una buona giustizia. Dunque, prosegue la nota, la punizione deve essere strettamente correlata per intensità e modo al delitto, non solo ora più leggera e ora più rigorosa, ma anche di volta in volta indirizzata a colpire le finanze oppure le franchigie; e che è necessario riflettere sulle conseguenze che il castigo può avere sull'animo di chi lo subisce, che possono essere anche peggiori del male a cui si vorrebbe porre rimedio. In particolare, allora, il "principe ecclesiastico" deve procurare di eliminare "non solo l'occasione et caggione ma la radice prima del male, poiché il ponto sta in convertir gli animi. *Lex domini etc. convertens animas*"⁷⁶. Questo è un passaggio cruciale della riflessione del cardinal Federico, il fondamento dell'edificio che egli andava in quegli anni costruendo. Da questa idea, o meglio a rincalzo di essa, il più giovane Borromeo elabora il suo progetto di una riforma culturale capace di rinnovare il cattolicesimo, e di porlo con forza nuova come autorevole orizzonte di riferimento per la società intera⁷⁷. Inoltre, nel pensiero del cardinale Borromeo la conversione delle anime ad opera della legge di Dio è il compimento più perfetto dell'auspicata rimozione della radice e dell'occasione del male e ne diviene poi la garanzia: infatti, solo una riforma morale profonda, come quella che la fede può compiere, è in grado di distogliere l'animo dal commettere il male ed è dunque la giustizia stessa. La legge divina infatti, dice più avanti il cardinal Borromeo, "in molte cose non astrigne gli osservatori al modo dello operare; né ai mezzi; né ad alcune circostanze. Ma sì bene al fine. Di più ci mostra i principij, ma non tutte le conclusioni esplicitamente"⁷⁸. Se subito dopo precisa che vi sono però cose in cui la legge di Dio va osservata anche riguardo alle circostanze e ai modi dell'agire, è per ricordare, in maniera perfettamente coerente con i principi dell'etica classicista, di ascendenza aristotelica e

⁷⁵ È lo stesso atteggiamento rilevato, in tutt'altro contesto da L. CASELLA, *Modelli ideali, cultura militare e dimensione politica. Intorno ad aristocrazia di governo e nobiltà di Terraferma a Venezia tra cinque e seicento*, in: "Annali di Storia moderna e contemporanea", VII (2001), pp. 355-374. Spunti interessanti sulla complessa relazione fra aspettative di ceto, aspettative personali, società e politica in J. DEWALD, *Aristocratic experience and the origins of modern culture. France 1570-1715*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993, in particolare cap. I, *Ambition and the Polity*.

⁷⁶ BAMi, A 77 suss., cc. 49rv. Che anche questo brano sia stato ispirato dalla lettura dell'opera di Ammirato, lo provano fra l'altro il richiamo al già citato episodio della depredazione del campo nemico deprecata da Germanico; il ricorrere della medesima osservazione circa il fatto che non punire a volte possa essere la miglior forma di castigo; l'affermazione della necessaria varietà dei rimedi.

⁷⁷ Così MOZZARELLI, *Federico Borromeo e il mestiere di principe*, cit.

⁷⁸ BAMi, A 77 suss., cc. 75rv.

di natura eudemonistica e teleologica⁷⁹, che è pur sempre il giusto fine a rendere buoni anche i mezzi. Le conclusioni che si devono trarre dai principi intangibili della legge di Dio sono affidate a ciascuno, sembra suggerire Federico, e per questo l'errore, il peccato e il delitto sono parte della realtà umana; ma i principi non sono per questo meno stringenti e solo attenendovisi si può distinguere il bene dal male. Qui, più in particolare, l'oggetto della sua critica è l'uso disinvolto che alcuni fanno della ragione di stato appellandosi ad essa per giustificare anche le più bieche nefandezze, e l'intento è di esortare a distinguere la buona dalla cattiva ragione di stato appunto sulla base dello scopo delle azioni che si vorrebbero ascriverle.

Sfogliando ancora le pagine di questo taccuino, troviamo un'altra annotazione di analogo tenore, significativa dunque perché conferma che il tema è già essenziale e tipico della riflessione federiciana, e ancor più per il momento in cui essa venne scritta – dopo la relazione del suo viaggio da Roma a Milano e dunque dopo il suo arrivo in città, presumibilmente nei primi mesi del suo governo della diocesi. “Il comandar gradatamente è ottimo, però a questo haverò mira et comincerò il castigo et riforma de mali”, scrive il neo arcivescovo, che ricorrendo all'autorità di Senofonte, ripropone il parallelo fra medicina e politica, e prosegue: “Dice Xenofonte che i medici alhora adoperano il ferro quando non sanno far altro all'ammalato; se altro sapessero non l'adoperavano. Così i principi nel castigo. Arguise spesso il castigo che il principe non sa far altro per guarir il suo suddito che cavar sangue”⁸⁰.

Apprestatosi dunque al governo della diocesi, senza per altro aver mai dimessi i panni di conte di Arona e poi di marchese di Angera e dunque di signore temporale, è all'esercizio della giustizia che pensa come al primo dei suoi compiti, richiamando quel parallelo fra la medicina e la politica che lo aveva già conquistato e a cui qui sembra davvero dare la dignità di suo principio guida. Non vi è alcun motivo per negare quel tratto che tradizionalmente la storiografia ascrive alla personalità di Federico Borromeo, vale a dire la sua ritrosia agli incarichi pubblici e la sua netta propensione alla vita ritirata e solitaria, possibilmente nutrita dalla compagnia di buone letture e splendidi esemplari dell'arte figurativa: nella sua già citata “autobiografia intellettuale” esso è troppo ricorrente per poter essere in qualche modo ignorato (cfr. ad esempio cc. 252-259, 260). È però necessario ricontestualizzarlo entro i margini di ciò che l'educazione di un gentiluomo rendeva possibile o, al contrario, escludeva, cioè entro i margini di un'etica fondata non sui diritti ma sul dovere, e che faceva coincidere la felicità e la perfezione morale con l'accettazione e l'esercizio del proprio.

Infatti, e non a caso, Federico ancora scrisse che gli pareva di aver vissuto «due vite», in una sorta di sdoppiamento che quasi tre secoli dopo la psicanalisi si sarebbe incaricata di ricondurre ad altre spiegazioni, ma che ora convivono nell'animo sereno di un uomo che ha fatto ciò che era stato chiamato a fare: «L'una era per via di contemplatione, la quale consisteva nelli studij. E l'altra era

⁷⁹ Sull'etica classicista, cfr. P.O. KRISTELLER, *The Moral Thought of Renaissance Humanism*, in *Chapters in Western Civilization*, Columbia University Press, New York, 1961, ora in: ID., *Renaissance Thought and the Arts. Collected Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1990 (tr. it., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli, Roma, 1998, pp. 23-74); J. KRAYE, *Moral philosophy*, in: *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 303-386; A. QUONDAM, *Magna & minima moralia. Qualche ricognizione intorno all'etica del Classicismo*, in: «Filologia e critica», XXV (2000), 2-3, pp. 179-221; ID., *Forma del vivere*, cit.

⁸⁰ BAMi, A 77 suss., c. 93v.

nell'atione et nelle operationi esteriori, che erano *congiunte con il mio grado e con il mio officio, le quali cominciarno insieme con il grado che io tengo, essendo molto giovane*», tenendole sempre separate, e badando a che una non distruggesse l'altra. «Perciò io soglio tal volta per gioco dire, con i miei amici, che io godo di due giorni, et due vite io vivo; perché i giorni ne i quali il sole è sopra la terra sono i giorni de i negotij, gli altri giorni sono quelle hore della notte, tanto la sera, quanto la mattina, che il sonno non le occupa, e queste hore si chiamano da me il giorno de i studij. [...] Nel giorno de i negotij io non vedo libro, cioè quando il sole è un poco alto, e nel giorno de i studij, io non tratto negotij, se non sono urgenti» (cc. 248-251, corsivo mio).

Mi sembra, infine, per riprendere l'osservazione con cui avevamo aperto queste pagine, che l'interesse fondamentale degli appunti federiciani che qui ho presentato risieda nel fatto che essi non restano un episodio isolato nell'attività intellettuale di Federico, ma costituiscono al contrario una prima importante tappa di una riflessione destinata a durare nel tempo e a dare diversi frutti. Ad esempio *La Gratia de' Principi*, che sembra per alcuni aspetti suggellare questo percorso, riprendendo molte delle suggestioni, e a volte anche le stesse parole, che Federico aveva fissato negli appunti a cui abbiamo fatto riferimento. Poche osservazioni serviranno qui a evidenziare quel filo che dunque sembra legare i due taccuini federiciani a quest'opera.

Nel capitolo VII, dedicato alla *Volubilità e incostanza del Principe*, sembra risuonare quell'appunto sulla familiarità tra cortigiani e signori che genera reciproca insofferenza, e anche l'osservazione sulla molteplicità non facilmente rappresentabile di piccoli e grandi motivi che possono infrangere una relazione di fiducia. Nel capitolo XXIII, con un immediato richiamo testuale, troviamo quel "ferro" a cui troppo spesso e troppo affrettatamente i principi ricorrono per punire i colpevoli di reato, nonché il parallelo fra medicina e politica e la recisa convinzione, addirittura elevata a luogo comune, che la giustizia debba essere moderata dalla misericordia. E infine, un intero capitolo è qui dedicato al *Motteggiare*⁸¹, dove il brevissimo passaggio che aveva ripreso da Ammirato circa la sua inopportunità si trasforma in una più circostanziata discussione delle circostanze e delle forme che rendono una burla accettabile, o al contrario ignobile e dannosa, per chi la fa e chi la riceve.

Certo, molto tempo trascorse tra questi appunti e la composizione della *Gratia de' Principi*, che venne data alle stampe l'anno dopo la morte di Federico. Ma ignorare queste sue remote radici equivarrebbe a togliere al libro una parte della sua storia. Tanto più che Federico, sentendosi senza dubbio un esperto in materia di relazioni cortigiane, grazie di signori e stratagemmi di servitori, affidava il libro alle stampe dichiarando che esso era frutto non dell'invenzione ma della pratica e della memoria (e per noi oggi, anche delle sue note di lettura), e senza remore e senza tema di smentita scriveva: "Io darò principio a questo mio libro; e se m'avvederò che per via di quelle cose, le quali mi torneranno nella memoria, scrivendo io possa recar alcun giovamento così a sudditi, come a' loro signori, procederò innanzi. [...] E se a me per buona sorte, a fine di scriver bene il preso tema, non mancasse altro che l'esperienza e l'uso militare, [...] io sicuramente, leggendosi questo mio discorso, non sarei burlato come burlato fu il buon filosofo in quel suo ragionamento, nel quale si mostrò poco meno che scemo di cervello:

⁸¹ BORROMEIO, *Il libro intitolato La gratia de' principi*, cit., cap. XXV, pp. 197-207.

conciossiecosaché in quest'arte, e in questo mestiere, e dentro gli alloggiamenti di questa dimestica guerra, ed in questo mansueto e inerme imperio parmi di haver militato sì lungamente, che horamai con queste varie chioime potrò chiamarmi, se non pratico ed esperto duce, almeno veterano guerriere"⁸².

Appendice⁸³

1. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et Re.mo Mons.re et S.r mio oss.mo

Io sono stato sempre di opinione che non habbia a recar biasimo a chi che sia, quando con mezzi buoni procura di venir alla cognitione degli huomini grandi. Come cerco di far hora io, ingegnandomi di esser conosciuto da V.S. Ill.ma con farle vedere alcune fatiche, le quali io durai un tempo fa intorno alla sua nobiliss. famiglia, della quale per hora l'envio l'Albero, aspettando di mandarle l'Istoria sopra esso albero scritta, quando intenderò che a V.S. Ill.ma non sarà noia di riceverla. Oltre che, havendo io havuto alcuna servitù con la felice et santa memoria di Monsig.re Ill.mo suo cugino, come vedrà per l'allegata lettera, la quale supplico che mi rimandi, non sarà fuori di proposito ancor per questa cagione il procurar di haverla con V.S. Ill.ma. Et se avverrà che quello da che si dà principio alle sacre lettere, di cui non ritiene il mondo cosa più antica che è la generatione degli uomini, non dispiaccia alla bontà sua, non tacerò di palesarle esser mio sommo desiderio di far l'Albero della famiglia Sfondrata, poi che e per particolare mia inclinatione in questa materia di studi, et per scrivere l'Istorie di questo stato per ordine infin della inclita ricardatione del Gran Duca Cosimo, et da suoi Ser.mi successori, mi conviene il procurare di haver queste notitie, il che quando piaccia a N. Sig.re mi basterà l'ordine suo, che per altro saprò io tener mezzi d'haverne quelle notitie che saranno possibili.

A V.S. Ill.ma con ogni reverenza bacio le mani

di Firenze, il dì 26 di Gennaio 1591

G 150 inf., n. 92, c. 181

2. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et R.mo Mons.re et S.r mio oss.mo

Io non vorrei che la tema di non parere importuno generasse in V.S. Ill.ma sospetto che io non tenessi conto delle grazie che ella a buona occasione si mosse a promettermi per la sua cortese lettera infin de 2. di marzo⁸⁴ di questo anno presente. Cioè di farmi haver tosto che fosse uscita fuori un'opera ove si facea menzione della vita di Mons.re Ill.mo suo cugino di fe. me [felice memoria]. Vengo dunque a supplicarla, caso che ella fosse uscita fuori, a restar servita che io l'habbia. Et se delle cose di Milano attinenti a suoi maggiori oltre quel poco che io ne raccolsi, senza suo molto sinistro, io potessi havere alcuna notizia, io metterei fine a quella istorietta che senza essa pate imperfezione. Quel che delle cose dette a V.S. Il.ma piacerà di fare, nelle quali non intendo di passar i termini del piacer suo, supplico bene la sua singolar cortesia a degnarsi di ricevere questo albero, che l'envio della casa de duchi di Loreno pur hora da me mandato alla stampa⁸⁵. Il quale, per esservi tanti campioni, i quali e per gli antichi secoli et per i presenti hanno militato per l'honor di X. [Cristo] et della sua

⁸² BORROMEO, *Il libro intitolato La gratia de' principi*, cit., pp. 2-3.

⁸³ Nella trascrizione delle lettere (così come delle note di lettura dai taccuini di Federico Borromeo), mi sono limitata a modernizzare punteggiatura, apostrofi e accenti.

⁸⁴ Al momento in cui scrivo, non ho potuto rinvenire questa lettera.

⁸⁵ Probabilmente qualcosa deve essersi frapposto fra l'invio all'editore e la pubblicazione del manoscritto, perché tra le opere a stampa di Ammirato non c'è un albero genealogico di Casa Lorena. Deve però trattarsi dello stesso albero inviato ancora manoscritto al duca di Ferrara. Cfr. *Opuscoli*, tomo II, cit., p. 338.

san.ma religione in levante e in ponente, stimo che sarà veduto volentieri da persone sacre come è V.S. Il.ma, a cui con ogni riverenza bascio le mano.

A 14 di settembre 1591

Di V.S. Il.ma e R.ma aff.mo servitore

Scipione Ammirato

G 151 inf., n. 149, c. 298

3. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et Rev.mo Monsig.re et sig.r mio oss.mo

Non si disdirebbe a me d'andar procurando delle occasioni leggiere non che delle gravi per mantener viva in quel modo che io potessi la servitù che ho con V.S. Ill.ma, ma essendo pur la presente per le cose che corrono non di debol momento, non ho in conto alcuno voluto lasciare di mandarle questa orazione più proporzionata allo stato suo, che al mio; poichè essendo membro così principale come ella è della chiesa di Dio, e potendo per gli anni suoi freschi veder di molte cose, non sarà forse inutile né perduto affatto quel breve spazio, che le piacerà d'impiegare in leggerla. Comunque ciò avvenga vagliami ella se non ad altro a suscitare in qualche parte nel grembo del cuor suo la memoria della mia servitù, e io intanto le pregherò da Dio con più affetto ogni felicità.

Il dì xii febb.io 1594. Di Firenze

Di V.S. Ill.ma e R.ma aff.mo ser.re

Scipione Ammirato

G 164 inf., n. 170, c. 298

Già in *Opuscoli*, Tomo II, cit., p. 391

4. Federico Borromeo a Scipione Ammirato

A dì 25 di feb.o 1594

Al S. Scipione Ammirato

Ill.mo S. Con molto mio gusto io ho vista l'oratione che V.S. mi ha mandato con la sua de i xii statami gratissima, sì per il soggetto molto a proposito de i tempi nostri, come per la forma con la quale ella l'ha trattato, con non minor lume di prudenza che di eloquenza, e d'eruditione che di eleganza. Io le ne rendo somme gratie; e la prego a voler esser meco liberale alle volte d'alcun'altra sua compositione, già che vede quanto piacere io ne prenda, e quanta stima io ne faccia.

G 260 inf., n. 585, cc. 128rv (copialettere)

Già in *Opuscoli*, tomo II, cit., p. 392

5. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et Rev.mo Monsig.re et Sig.r mio oss.mo

Ancorché dalla singolar cortesia e benignità di V.S. Ill.ma si possa ragionevolmente sperare ogni grazia e favore; con tutto ciò se a me non disconviene aprir gli occulti sensi del cuor mio, io non aspettava che ella transcendesse in guisa i termini della sua dolcezza con meco, che avesse non solo a gradir la mia orazione, ma anche a mostrarsi avida d'altri miei scritti, alcuno de quali, quali elli si sieno, porterà un dì, se Dio mi presterà vita, segnato in fronte l'onoratissimo nome suo⁸⁶. Intanto, non difforme dalla già detta orazione che le mandai, envio a V.S. Ill.ma una canzone indiritta a N.ro Sig.re intorno il prender l'arme contra infedeli. La quale se si degnerà presentare in mio nome alla Bea.ne sua, le riduco a memoria che sarà la seconda grazia che riceverò da lei intorno questa materia. Poiché la prima ricardazione che si fece a Sua San.tà della mia servitù fu fatta da V.S. Ill.ma, et hebbene, come ella mi disse in Firenze, cortesissima retribuzion di parole. Et perché vegga quel che scrivo a N.ro Sig.re gliene mando la copia. A V.S. Ill.ma bascio con ogni riverenza le mani.

Di Firenze, a 4 di giugno 1594

Di V.S. Ill.ma et R.ma aft.mo Serv.

⁸⁶ Non ho però trovato scritti dedicati a lui da Ammirato.

Scipione Ammirato
G 161 inf., n. 93, c. 176
Già in *Opuscoli*, Tomo II, cit., p. 410

6. Federico Borromeo a Scipione Ammirato

A dì 14 di giugno 1594

Al S. Scipione Ammirato

Ill. Sig.re, con la lettera di V.S. de i 4 io ho ricevuto la lettera e la canzone per N.ro Sig.re vista da me con mio gusto part.re per la molta stima che io faccio delle compositioni e del valore suo. Quanto poi al presentarle a S. S.tà io non le posso dir altro se non che io cercherò l'oc.ne, e farò ogni cosa acciò che V.S. resti per mezo mio consolata in questo part.re.

G 260 inf., n. 780, c. 171v (copialettere)

6 bis.

14 giugno 1594

Ill. Sig.r, con la lettera di V.S. de i 4 io ho ricevuto la lettera e la canzone per N.ro Sig.re vista da me con mio gusto part.re per la molta stima che io faccio delle compositioni e del valore suo. Quanto poi al presentarle a S. S.tà io non le posso dir altro se non che io ne cercherò l'occasione. Perché veram.te ne S. S.tà suol ricevere lettere di persone private, massimamente che non contengono altro che un semplice compim.o; et è continuam.te occupata in negotij tanto gravi e di tanta conseguenza, che poco tempo le resta per legger versi, o cose tali. Nondimeno, per il molto desiderio che io ho di far ogni possibile servitio a V.S., tentarò ogni cosa, perché ella resti contenta in questo part.re.

G 260 inf., n. 781, f. 172r (copialettere)

7. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et Rev.mo Monsig.re et Sig.r mio oss.mo

Se mai fui di opinione che gli huomini di molte parole attendon poco, et di corte molto, sonomene chiarito per le brevi parole usatemi da V.S. Ill.ma nella sua cortese lettera de 15 del passato. Perché quando io era fuor d'ogni pensiero d'haver a ricever lettera da N.ro Sig.re, non perché ella non osservasse quel che prometteva, ma perché per avventura esaminando meglio le cose che io le haveva mandato, non le avesse giudicate degne d'esser presentate a Sua S.tà, ecco che mi comparisce una lettera di Monsig.r Ill.mo di S. Giorgio⁸⁷, la copia della quale sarà a piè di questa⁸⁸, ringraziandomi in nome di N.ro S.re della lettera et versi da me mandatele per mezzo di V.S. Ill.ma. Monsig.r mio Ill.mo, io non ho mai negato, ancorché per altro porti assai lietamente lo stato della presente fortuna, di non sentir con letizia i favori et le grazie che mi vengono dalle persone grandi; tal che sto molte volte a considerare se è vero che Diogene avesse in sé tanta altezza d'animo che dispregzasse i favori d'Alessandro Magno. La qual cosa o simile, ponderata dalla glo. mem. di Monsig.r Ill.mo vostro cugino si doleva che in molte opere morali si fosse veduta maggior virtù ne' gentili che non in noi Christiani. Non essendo io dunque montato a questo grado di perfezione, et sentendo a guisa di lieve aura ma grata et vitale la grazia di sua Beat.ne pervenutami per mezzo dell'opera et intercessione di V.S. Ill.ma, la supplico a considerare da se stessa l'obbligo che lo ho per questo da sentire; dal qual mio obbligo, per grande et infinito che egli si sia come non

⁸⁷ Cinzio Aldobrandini, nipote di Clemente VIII, cardinale San Giorgio dal 1594, *magna pars* dell'Accademia di cose di stato, su cui cfr. A.E. BALDINI, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di stato di fine Cinquecento*, in: *Aristotelismo politico e ragion di stato*, Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993, a cura di A.E. Baldini, Olschki, Firenze, 1995, pp. 201-226.

⁸⁸ "Alla S.ta di N. Sig.re sono state di molto piacere et la lettera di V.S. ricevuta per le mani del S.r Card. le Bonromeo, et le compositioni, havendoli ugualmente rappresentata l'antica sua benivolenza, et la virtù sua. Et come in S. Beat.ne si conserva all'incontro la med.ma volontà di prima, anzi si sente provocarla dall'intendere ch'ella cresca di meriti continuam.te, così ha voluto certificare V.S. per mio mezzo, et farla sicura ancora ch'ella può confidare che le sia comprobata con le opere in ogni occasione di suo beneficio, et Dio la conservi. Di Roma li 23 di Luglio 1594". Una copia della lettera del cardinal S. Giorgio a Scipione Ammirato in G 163 inf., n. 124, c. 245; già in *Opuscoli*, tomo II, cit., p. 424.

dubito che per le mie deboli forze niuna retribuzione di momento sarà mai per pervenirne a V.S. Ill.ma, così sono ancor certo, che essendo le delizie di Dio coi figliuoli degli huomini, V.S. Ill.ma, la qual s'ingegna di camminar per le vie sue, gioirà d'esser amata da me non ostante così debole et povero soggetto qual io mi sia. A V.S. Ill.ma reverentem.te bacio le mani.

Il dì 30 luglio 1594. Di Firenze

Di V.S. Ill.ma et R.ma Aff.mo et oblig.mo

Scipione Ammirato

G 163 inf., n. 123, c. 244

Già in *Opuscoli*, tomo II, cit., p. 424

8. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et Rev.mo Monsig.re et Sig.r mio oss.mo

Delle grazie ricevute da V.S. Ill.ma ecco il buon riconoscimento che ne le rendo, che le do ogni giorno nuove brighe d'haver a legger le mie orazioni, ma così avviene a chi si abbatte a mal pagatore, et con tutto ciò n'ho godimento, perché dalla mia imperfezione apparirà la sua liberalità maggiore. Comunque ciò sia, appaghisi V.S. Ill.ma della prontezza et sviscerata affezion del mio animo, che se glele potessi mostrar aperto, sicuramente le dico che se non altro conoscerebbe almeno io essere ottimo conoscitore degli obblighi che le sento. La divina bontà dia a V.S. Ill.ma ogni bene.

A di 27 d'Agosto 1594. Di Firenze

Di V.S. Ill.ma et R.ma Aff.mo S.re e oblig.mo

Scipione Ammirato

G 163 inf., n. 188, c. 373

9. Federico Borromeo a Scipione Ammirato

A di p.o ottobre 1594

Al S. Scipione Ammirato

Le brighe che V.S. dice di darmi con la lettura delle composizioni mi sono così care e suavi quanto richiede la molta stima che io faccio del giuditio e degli studij suoi. Io la ringratio dell'oratione che mi ha mandata ultimam.te, che mi è parsa non men grata di stile, che piena di concetti come sono gli altri parti e frutti del suo felicem.te fecondo ingegno.

G 260 inf., n. 908, c 203r (copialettere)

10. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et R.mo Mons.re et S.r mio oss.mo

Se ben i parti dell'ingegno son più figliuoli nostri che i corporali, volentieri mi sarei contentato io che i miei, come vani e inutili, l'havesse havuto a gettar in Arno, o condannar al fuoco. Ma duolmi, et duolmene di cuore il veder incominciata una tragedia, che piaccia a Dio che termini non in allegrezza, ma in mediocre et comportabil tristezza. Et poi che dal canto mio non posso alle comuni calamità et publiche miserie del cristianesimo giovar con altro che con la lingua e con lo scrivere, non mi vergognando di far l'ufficio d'un vil tamburino o di trombetto, ho gridato, grido et griderò finché havrò spirito, se da chi può non mi sarà vietato, mostrando i pericoli che ci soprastanno, avistando i rimedi che vi si potrebbon pigliare, confortando i principi sacri et non sacri e i popoli istessi a prender riparo alle nostre sventure. Bugiarda et mendace lingua sarebbe la mia se io dicessi Dixit Dominos. Ma se un muratore entrando in una casa et dicendo che ella è per rovinar in breve è creduto, perché non si avrà a creder a me, consumato nell'arte mia, se dirò che il Turco si farà in breve Signore d'Italia, se noi non ricorriamo ad altri partiti? Mons.r Ill. mo, io sono assai ben in là con gli anni et per avventura prima morirò che sopravvivere a tanto danno. Ma V.S. Ill.ma, che è nel fior degli anni suoi et è collocata in sì alto grado in grandezza, è, et per la bontà et purità della sua vita, et per la dottrina et per esser nata nobilissima, può esser instrumento attissimo a molte cose, per guardarsi di sì gran male volgasi a questo pensiero, et come di cuore son certo che nelle sue ferventissime orationi ne pregherà sempre Iddio, così vado col pensiero et con le meditazioni del continuo considerando a i modi della nostra salute. Che come il Santo cugino suo con l'esempio della sua innocentissima vita fu lo specchio et la gloria della Chiesa di Dio, così V.S. Ill.ma

non torce punto da quel sentiero, sia col suo zelo riparatore et sostenitore della cadente religion nostra, havendo del continuo nella memoria che Senam ha mandato a donar 4m fanciulli de nostri al suo Principe et di quante altre anime bisogna che questo numero sia stato scelto? Tutto preda del diavolo, tutto diviso da Cristo, tutto lacero, afflitto e mesto, o mal condotto, et noi facciamo poco più che nulla. Ma legga l'orazione, se la lettera non l'è venuta a noia, et perdoni al mio ardire; che se le fossi io presso conoscerebbe che sono il più umile huomo del mondo. Et a V.S. Ill.ma bascio le mani.

A x di dicembre 1594 da Firenze

Di V.S. Ill.ma et R.ma aff.mo s. Scipione Ammirato

G 161 inf., n. 22, c. 40

11. Federico Borromeo a Scipione Ammirato

A dì 16 di dicembre 1594

A Scipione Ammirato

Ill. Sig.r con la sua de i X io ho ricevuto l'orazione sua a N. S.re, che se bene non ho avuto tempo sino al p.n.te, di leggere sono però sicuro, che per esser parto dell'ingegno, e anche della pietà sua, debba esser cosa dignissima. Quanto poi spetta alle cose pubbliche, S.S. vede in che termine siamo. Da una parte habbiamo gli heretici, unitissimi tra sé contra noi, ridotti quasi in un cantone; e dall'altra i Turchi con forte possanza⁸⁹. Io per q.l poco a che s'estendono le debboli forze mie non mancherò mai d'impiegare e il voto e l'autorità che mi reca questo grado in servitio della chiesa di Dio contro gli uni e gli altri nemici. Ringratio poi S.S. della cortesia che l'ha mossa a mandarmi sì bella compositione, e ad accompagnarla con sì buoni ricordi.

G 260 inf., n. 1032, c. 229r (copialettere)

Già in *Opuscoli*, tomo II, cit., pp. 435-436

12. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et R.mo Mons.r et S.r mio P.rone

Convieni a gli obblighi che io ho con V.S. Ill.ma di farle parte di quelli pochi frutti che possono uscir dal mio ingegno. Però accetti la mia pronta volontà et questa povera retribuzione che le può venir da me. Et se, fra tante grazie et favori che ricevo dalla man sua, le piacesse d'aggiugner questo altro di presentar a N.ro S.r il med.mo allegato libro, non dirò che maggior obligo ne l'habbia a sentire; ma che pregherò ben sempre la divina grazia per ogni suo buono et lieto successo. A V.S. Ill.ma con ogni riverenza bascio le mano.

A 17 di dicembre 1594 di Firenze

Di V.S. Ill.ma et R.ma Aff.o s.re

Scipione Ammirato

G 163 inf., n. 201, c. 399

13. Federico Borromeo a Scipione Ammirato

A dì 29 di dicembre 1594

A Scipione Ammirato

Ill.e Sig. Io ringrazio V.S. della parte che mi fa continuamente de frutti del suo ingegno, che ella può esser sicura esser ricevuti da me in q.l grado che merita il valor suo, congiunto con tanta amorevolezza. Io non mancherò di presentare con buona occ.ne a S. S.tà il libro mandatomi. Con che pregandola

G 260 inf., n. 1049, c. 233r (copialettere)

14. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et Rev.mo Mons. et S. mio oss.mo

⁸⁹ Cancellato "di che egli è cosa più facile il desiderar rimedio che trovarlo. Nondimeno".

Dovendo io dar noia a V.S. Ill.ma con le lunghe orationi, sarà bene non farla maggiore con le lunghe lettere. Ben le dico che a tempo si destano i Turchi a danni nostri quando noi dormiamo, essendo per certissimi avvisi infin della settimana passata arrivati sessanta barconi di vettovaglie in Buda, et per i 7 di questo s'intende il Bascià di Buda con 4m Gianizzeri essere arrivato in Chiaverino non si sapea a che fine; ma io interpreto per impedir il fortificar Pruch e Altamburg che si disegnavano dopo la perdita di Chiaverino per frontiere di Vienna. Prima uscitene Turchi haveano arso tre villaggi, tentatone un altro, ucciso 50 cavalli ungheri che uscirono a incontrarli, e tuttavia fan del male. A V.S. Ill.ma fo riverenza pregandole da Dio salute et felicità.

A 21 di Gennaio 1595 Firenze
Di V.S. Ill.ma et R.ma Aff.mo S.re
Scipione Ammirato
G 170 inf., n. 147, f. 147

15. Federico Borromeo a Scipione Ammirato

A di 27 di gennaio 1595
Al S. Scipione Ammirato

Con la sua de 21 io ho ricevuto la sua oratione e gli avisi che mi scrive delle scorrerie de Turchi. Non accade che io le dica altro dell'oratione perché ella sa quanto io meritamente stimi l'opere, e le compositioni sue. Quanto poi al resto⁹⁰, noi stiamo di maniera assediati, e combattuti da heretici, quinci da mahomettani, che gran ragione habbiamo di ricorrere a Dio e d'implorar il suo aiuto. Per q.l poco che io vaglio io non mancherò mai di fare ogni atto in servitio di S.M. e di Santa Chiesa sua.

G 260 inf., n. 1099, c. 242v (copialettere)

16. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et Rev.mo Monsig.re et Sig.r mio oss.mo

O beato il mondo se i pontefici havessero a durar fatica a confortar i prelati e i car.li a ricever i Vescovadi, et non a difendersi e a ripararsi dall'importunità di color che li domandano. Et lodata sia la bontà et misericordia del Sig.r Iddio, che non lascia con l'esempio di V.S. Ill.ma l'età nostra vota di buoni esempi, che un Cardinal giovane habbia fatto contrasto a ricever un Arcivescovado di non deboli entrate della medesima patria sua. Come V.S. Ill.ma si sarà potuta accorgere che io procacciai d'haver servitù con esso lei più per riverirla et per servirla che per alcun mio disegno particolare, così creda che tutto ciò che le scrivo procede da un interno affetto et zelo che io sento di veder con l'immagine di questa bellissima azione sua riaccender certe faville della primitiva chiesa, che per altro. Et per questo non ho preso timore di mandarle questa seconda Clementina, ancorché nel trovar danari conforti N.ro Sig.re con buoni esempi a farsi da Cardinali. A V.S. Ill.ma bacio le mani con ogni riverenza.

A 13 di maggio 1595. Di Firenze
Di V.S. Ill.ma et R.ma Aff.mo s.re
Scipione Ammirato
G 169 inf., n. 41, c. 80

17. Scipione Ammirato a Federico Borromeo

Ill.mo et Rev.mo Monsig.re et Sig.r mio oss.mo

Dopo che V.S. Ill.ma passò di Firenze il Sig.r Amb.re di Lucca non solo si rallegrò con meco della buona mente che havea veduto in V.S. Ill.ma verso le cose mie giunto che fosse in Roma, ma lo raccontò ad alcuni amici suoi et miei, i quali se ne vennero a rallegrar con meco. E il Sig.r Enea Vaina, havendomi aspettato alla porta di San Pier Gattolini, mi disse che non si potea contenere di non dirmi il buono et pronto affetto che havea scorto in V.S.

⁹⁰ "al resto" sostituisce "ai Turchi", poi cancellato.

Ill.ma verso il beneficio et commodo mio. Non posso negare, ancora che io havessi quasi acquetato l'animo circa questa speranza, vedendomi ogni giorno riuscir poche le promesse di N.ro Sig.re et degli Ill.mi nipoti suoi, et tuttavia dar indugi et dilazioni, di non sperar pur assai nella potente et efficace intercessione di signor sì amorevole, sì verace et sì fermo et saldo ne proponimenti suoi; né resterò di sperarlo, sapendo con chi ho a fare, finché altro non mi venga scritto in contrario, dalla singolar bontà et benignità sua. La supplico con ogni riverenza a dar esecuzione all'ottima volontà sua, acciocché in questi anni gravi della mia vecchiezza esposti a molti mali io riceva alcuno allegiamento di tante fatiche sostenute, et possa con ragion dire che solo Monsig.r Ill.mo Borromeo mi cibò di veri effetti, dopo havermi tutti gli altri pasciuto di vento et di parole. A V.S. Ill.ma bacio umilmente le mani, et le prego dal Sig.r Iddio vero contento et felicità.

A v di luglio 1597. Di Firenze.

Mando a V.S. Ill.ma un Salmo di David da me tradotto nella nostra lingua, perché parendole lo faccia veder a N.ro S.re a cui non sogliono dispiacere cotali studi; et già V.S. Ill.ma le diede una mia canzone che fu favorita.

Di V.S. Ill.ma et R.ma Aff.mo S.re

Scipione Ammirato

G 178 inf., n. 71, c. 71

Maria Sofia Corciulo*

L'influenza del costituzionalismo spagnolo sulle rivoluzioni napoletana e piemontese del 1820-'21

1. *Caratteristiche politico-istituzionali della Costituzione spagnola del 1812*

Fra le tre ondate rivoluzionarie da cui l'Europa fu investita – a partire dagli anni 1820-21 e fino al 1848 – non vi è dubbio che la prima, per le 'novità' istituzionali in essa contenute, risulta essere la più interessante e politicamente avanzata.

Non si può comprendere appieno l'entusiasmo con il quale la Costituzione di Cadice venne recepita in taluni Stati europei negli anni 1820-'22, se non se ne valuta compiutamente il suo significato politico-ideologico. Giustamente Giorgio Spini, nel suo noto volume, ha parlato di *Mito e realtà della Spagna nelle rivoluzioni italiane del '20 e '21*¹, ove il primo aspetto sovrasta e in parte forza il secondo.

Ma quali furono le congiunture storico-politiche che portarono alla nascita di tale mito? L'origine fu la guerra, potremmo dire di liberazione, combattuta con ardimentoso coraggio e indomita fierezza per ben sei anni, dal 1808 al 1814, dagli spagnoli contro Napoleone, che aveva spodestato il legittimo sovrano, Ferdinando VII di Borbone. Le fasi di questa lotta vennero seguite con ammirata trepidazione da quella parte dell'opinione pubblica europea più politicamente avanzata che avrebbe voluto imitare l'esempio spagnolo, individuato essenzialmente in una guerra patriottica nazionale, rivoluzionaria, condotta con metodi e strumenti (militari) anche del tutto nuovi: la guerriglia fu sperimentata per la prima volta in quel frangente (l'insurrezione civile del 2 maggio 1808 a Madrid venne crudelmente repressa dai francesi il giorno successivo)².

In Europa la Spagna è vista come il paese della libertà che, rigeneratosi attraverso una lotta epica e popolare, si libera della dominazione straniera: la guerra di indipendenza nazionale acquisisce significati che vanno al di là della politica e diventano, come ha sottolineato Passerin d'Entreves, lo scontro tra la moralità dei diritti degli spagnoli e l'immoralità della conquista³.

* Università di Roma 'La Sapienza'.

¹ G. SPINI, *Mito e realtà della Spagna nelle Costituzioni italiane del 1820-1821*, Perrella, Roma, 1950. Una dettagliata e documentata analisi storico-politica degli avvenimenti del 1820-21 è quella di P. PASTORI, *Alla ricerca di un ordine nuovo*, Edizioni del Poligrafo Fiorentino, Firenze, 2010.

² Essa fu immortalata dal Goya nello splendido quadro *El 3 de mayo*.

³ G. PARLATO, *Introduzione*, in: G. MARSENCO, G. PARLATO, *Dizionario dei piemontesi compromessi nei moti del 1821*, Istituto per la Storia del Risorgimento, Torino, 1982, vol. I, pp. 102-103.

La resistenza partigiana venne a far parte del vangelo patriottico, circonfuse di un alone romantico la rivoluzione, facendola apparire la spontanea rivolta della popolazione delle province contro il governo centrale, spesso corrotto.

Conclusasi vittoriosamente la guerra anti-napoleonica, la Giunta Suprema Rivoluzionaria convocò a Cadice le Cortes; queste elaborarono nel 1812 una Carta costituzionale che Ferdinando VII s'impegnò ad osservare con solenne giuramento; promessa che, successivamente, non mantenne, tanto che, nel 1814, emise un decreto con il quale l'abolì. Ne seguirono persecuzioni contro coloro che appartenevano al partito dei *liberali*, termine, dal punto di vista politico, coniato proprio allora in Spagna per designare i fautori del costituzionalismo, contrapposti ai cosiddetti *servili*, sostenitori del governo d'*ancien régime*. Era, questa, la prima Costituzione spagnola, poiché quella di Bajona, emanata nel 1808 da Giuseppe Bonaparte, non aveva lasciato e non lascerà alcuna traccia (il costituzionalismo spagnolo – infatti – si realizzerà in questa nazione non grazie a Napoleone, ma in qualche modo contro di lui).

Ma veniamo alla normativa portante della Costituzione di Cadice, nell'esordio della quale l'art. 2 affermava che "la nación española es libre y independiente, y no es, ni puede ser, patrimonio de ninguna familia ni persona", da cui derivava, all'art. 3, che "la soberanía reside esencialmente en la nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales"⁴: "El principio de la soberanía nacional es cosa muy grave para presentarle, desde luego, a una Nación que no lo conocía, ni penetraba su extensión en la práctica"⁵. Questo principio che opponeva la sovranità della nazione a quella del sovrano, sarà la chiave di volta per comprendere i contrasti e le lotte politiche spagnole del secolo XIX.

La rigida separazione dei poteri sancita dalla Costituzione di Cadice e il previsto sistema unicamerale, le Cortes – alle quali era affidato il potere legislativo su cui il sovrano poteva incidere solo con il veto sospensivo, essendo a lui e ai suoi ministri riservato, beninteso, l'esecutivo – si ispiravano in parte alla Costituzione francese del 1791; e la rendevano sicuramente diversa dai futuri modelli costituzionali-liberali censitari post-napoleonici. L'interpretazione della Costituzione di Cadice da parte di numerosi studiosi spagnoli, si è, specie per il passato, equamente divisa fra quanti vi hanno scorto una certa continuità con le antiche istituzioni spagnole e quanti l'hanno invece considerata un momento di totale rottura degli assetti di *ancien régime*. Sanchez Agesta ha scritto, mediando tra le due posizioni, che "lo tradicional y lo revolucionario están siempre amalgamados en esta singular Constitución de Cadiz"⁶. Tale affermazione sembrerebbe essere avvalorata dalla formulazione dell'art. 12 relativo alla tutela della religione: "La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana unica

⁴ Cfr. *Constitución política de la monarquía española*, in: *Alle origini del costituzionalismo europeo*, a cura di A. Romano, Peloritana, Messina, 1991 (pp. 115-243), pp. 116, 118. Su tale Costituzione, fra i numerosi studi, cfr. *Materiales para el estudio de la Constitución de 1812*, Parlamento de Andalucía, Madrid, 1989.

⁵ J. FERRANDO BADIA, *La Constitución española de 1812 y el Congreso de Verona*, in: *Studi in onore di P. Biscaretti di Ruffia*, t. 1, Giuffrè, Milano, 1987 (pp. 359-399), p. 367. Cfr., dello stesso Autore, *La Constitución española de 1812 en los comienzos del 'Risorgimento'*, Quadernos del Instituto Juridico Español, Roma-Madrid, 1959.

⁶ L. SANCHEZ AGESTA, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, p. 55.

verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra”⁷.

Sulla base di queste affermazioni, Portillo Valdès attribuisce alla religione cattolica una funzione determinante ai fini della individuazione di una specifica identità nazionale del popolo spagnolo i cui diritti individuali si enucleano proprio attraverso questo riconoscimento a cui risulterebbero in qualche modo “subordinati”. A questa interpretazione si oppone quella politicamente “sostanzialista”, formulata da Clavero Salvador, per il quale, pur permanendo un limite alla libertà di coscienza, tuttavia con riferimento all’ultima frase dell’art. 12 “La nación la protege [la religion católica] por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra”, ne fa discendere “un principio de prevalencia del orden constitucional o civil sobre la confesión o tradición religiosa”⁸. (A conferma di tale affermazione si deve notare che tale formulazione venne mantenuta nel testo piemontese, mentre in quello napoletano scomparve).

In effetti, a mio parere, ritengo che il ‘tradizionale’ sia presente nella Costituzione di Cadice soprattutto dal punto di vista di una formulazione rituale, sulla quale le novità istituzionali risultano essere più rilevanti⁹. Guardiamo all’importanza, centralità degli aspetti ‘rappresentativo-democratici’ da essa previsti: infatti, un’unica camera elettiva, le Cortes, a cui era affidata prevalentemente l’iniziativa legislativa; inoltre, collegati ad essa – come pianeti intorno al sole – gravitavano gli organismi rappresentativi a livello comunale e provinciale, ai quali erano attribuiti non solo poteri amministrativi con una qualche rilevanza politica, ma ciò che è più sorprendente, nella gestione degli stessi queste istituzioni locali si rapportavano direttamente alle Cortes, attuando in ciò una rilevante diminuzione delle prerogative dell’esecutivo. In sostanza, la comunità politica si strutturava attraverso un insieme di assemblee ed organismi a base elettorale, diretti dal parlamento che restava dominante anche per la formazione dell’importante organo consultivo del Re, il Consiglio di Stato (le Cortes presentavano terne al sovrano in base alle quali veniva poi effettuata la scelta dei consiglieri). Questa decentrata articolazione amministrativa – sotto l’egida ed il controllo parlamentare – è certamente uno dei contenuti più innovativi ed originali della Costituzione di Cadice (forse non sufficientemente valutata dai rari studi italiani su di essa): per esempio, le municipalità e le deputazioni provinciali previste erano elette e non designate dall’alto. Se si ag-

⁷ Cfr. art. 12 in *Constitución política de la monarquía española*, in: *Alle origini del costituzionalismo europeo*, cit., p. 120.

⁸ Sulla “transizione da una monarchia cattolica a una nazione cattolica” ...il cui “concetto si caratterizzò come veicolo di accesso alla politica e al sistema di mediazione e attribuzione di poteri costituzionalmente regolati”. Cfr. J. M. PORTILLO VALDÉS, *La Nazione Cattolica. Cadice 1812: una Costituzione per la Spagna*, a cura di R. Martucci, Lacaia Editore, Manduria-Roma, 1998, pp. 7-14.

Cfr. B. CLAVERO SALVADOR, *Vocación católica y advocación siciliana de la Constitución española de 1812*, in *Alle origini del costituzionalismo europeo*, cit., (pp. 11-56), p. 17. Cfr. dello stesso Autore *Evolución histórica del constitucionalismo español*, Tecnos, Madrid, 1984.

⁹ A questo proposito, Tomás y Valiente nota che allorché si parla di “leggi fondamentali” nella Costituzione di Cadice, ciò non significa un inequivocabile collegamento con la storia passata, poiché “né prima, né dopo il 1812, il senso del tipico appare univoco e dà continuamente l’impressione di nascondere più di quanto esso esprima, come se si trattasse di una formula elusiva, comoda per gli iniziati, ma di fatto ambigua per la sua pluralità di sensi... vedremo così qualche concezione autoritaria di leggi fondamentali, ma anche una tradizione nella quale tali leggi sono limitative del potere del monarca assoluto [...]”. Cfr. F. TOMAS Y VALIENTE, *Genesis di un costituzionalismo euro-americano. Cadice 1812*, con prefazione di A. Romano, Giuffrè, Milano, 2003, pp. 8-9.

giungono a queste caratteristiche l'amplessima partecipazione attribuita alla popolazione nel momento più rilevante sotto l'aspetto politico-rappresentativo – quello dell'elezione dei deputati che, attraverso 3 gradi coinvolgeva praticamente quasi tutti gli abitanti del regno – si comprende come gli aspetti 'democratici' di questa Costituzione fossero in realtà molto più rilevanti di quelli conservatori¹⁰.

2. *La Costituzione di Cadice in Europa e, in particolare, in Italia: Regno delle Due Sicilie*

Negli anni immediatamente successivi al 1812, la Costituzione di Cadice, di cui erano già state fatte alcune traduzioni, risultava nota e apprezzata unicamente in limitati cenacoli. Essa divenne universalmente conosciuta soltanto dopo i moti rivoluzionari spagnoli del 1820 che, ancora una volta, si propagarono da Cadice sotto forma di un 'pronunciamento', iniziato da Rafael de Riego, per ripristinare l'abolita Costituzione, dichiarandosi questa volta apertamente contro il sovrano Ferdinando VII, costretto il 9 marzo a giurare fedeltà ad essa. "La Revolución pone de moda en Europa la Constitución de 1812"¹¹. Gli aspetti istituzionali contenuti nel testo gaditano, soltanto allorché si legano a quelli politici, cioè ai moti spagnoli del '20, formano una miscela esplosiva dalla quale diromperanno le varie rivoluzioni europee di quegli anni: la napoletana del 1820, la piemontese del 1821, la portoghese del 1822. "Tanto Italia come el resto de Europa, ha encontrado en la constitución de Cadiz y en el pronunciamiento de 1820 el tipo de revolución liberal que permanecerá dominante hasta 1830"¹². Fu soltanto dopo questi avvenimenti che tale Costituzione divenne più che un modello, un mito, un esempio al quale bisognava assolutamente dare un seguito, uniformandosi in ciò anche a quelle modalità più pericolosamente eversive di essa, quali potevano essere la ribellione militare: infatti – per rimanere all'Italia – sia i moti napoletani, sia quelli piemontesi, ebbero il loro *incipit* all'interno dell'esercito.

Nel Regno delle Due Sicilie l'insofferenza verso talune istituzioni periferiche napoleoniche, quali l'Intendente, mantenute dal Borbone dopo la Restaurazione del 1815, aveva oramai raggiunto l'acme. Tale stato d'animo era strettamente connesso alle violente critiche cui venivano sottoposti gli uomini e i governi di re Ferdinando, i quali – come si poteva leggere in un quotidiano dell'epoca – di fronte al mutamento della popolazione ed alla sua maturazione politica erano rimasti immutati: "Trovandosi né variati né variabili non sapean pur anco concepire il cangiamento avvenuto nei governati"¹³. Il mutamento a cui si faceva riferimento era essenzialmente l'esigenza, sempre più avvertita, di dotare il Regno di una carta costituzionale, che ponesse fine agli abusi amministrativi, di cui l'esemplificazione

¹⁰ Le elezioni avvennero in 3 turni, 20, 27 agosto, 3 settembre: tutti gli elettori "parrocchiali", a partire dai 21 anni, sceglievano i cosiddetti *compromissari*, che eleggevano, a loro volta, 15 elettori distrettuali dai quali, infine, si giungeva ai deputati: 1 ogni 70.000 abitanti. Il censo era quasi inesistente, poiché venivano esclusi dal voto solo coloro che si trovavano in condizione servile.

¹¹ J. FERRANDO BADIA *La Constitución española de 1812 y el Congreso de Verona*, cit., p. 381.

¹² *Ibidem*. Cfr., a tale proposito, J.I. MARCUELLO BENEDICTO, *Cortes y proceso político en la monarquía española: modelos liberales doceañista y moderado (1810-1868)*, in "Hispania", LV, 1995, pp. 11-36. Cfr., inoltre, J. M. INURRITIGUI, J. M. PORTILLO, *Constitución en España: orígenes y destinos*, centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1998 e C. GHISALBERTI, *Modelli costituzionali e Stato risorgimentale*, Carucci, Roma, 1987. Sulla diffusione della Costituzione gaditana anche oltre Oceano, cfr. C. PETIT CALVO, *Una Constitución europea para América: Cadiz, 1812*, in: *Alle origini del costituzionalismo europeo*, cit., pp. 57-95.

¹³ Cfr. "L'amico della Costituzione" (Napoli), a. 1, 3 luglio 1820, p. 4.

più negativa e comunemente sentita era imputabile alle gravose imposizioni fiscali – identificate prevalentemente nell’odiata ‘fondiaria’ – divenute ancora più insopportabili a causa della carestia alimentare provocata dalla crisi agricola degli anni 1816-17 (comune peraltro sia al regno delle Due Sicilie, sia al Piemonte). Allo scontento della popolazione, non solo della piccola e media borghesia terriera, ma anche dell’aristocrazia progressista, si aggiunse quello dei militari, delusi dai diminuiti prestigio e stipendio, rispetto all’epoca napoleonica. Questo malessere, non potendo essere apertamente espresso a causa della severa censura borbonica sulla stampa e dell’occhiuto controllo su qualsiasi tipo di associazionismo, si incanalò nel fiume sotterraneo delle società segrete, prima fra tutte – come noto – la Carboneria; essa, per i suoi concreti ideali nazional-costituzionali, riuscì ad ottenere un notevole consenso anche fra quegli strati della popolazione – che avevano diffidato dell’universalismo astratto massonico, di matrice prevalentemente franco-giacobina –, fra i quali molti ufficiali e soldati, veterani delle guerre napoleoniche, su cui il binomio nazione-costituzione esercitava un forte ascendente. Carattere originale della Carboneria fu anche la sua dichiarata accettazione dei principi della religione cattolica, il che permise a molti sacerdoti di aderire ad essa diventando sovente anche Gran maestri delle Vendite stesse. In questa setta esisteva una intrigante commistione fra il discorso laico e quello religioso, particolarmente esplicitato nelle formalità di affiliazione. Questo spiega perché anche quegli aspetti della Costituzione di Cadice, connessi alla valorizzazione della religione cattolica, riuscissero più che a scoraggiare ad aumentare i consensi intorno ad essa.

“Non già che da questa (cioè dalla Carboneria) si propagandassero le opinioni contrarie al governo”- si leggeva in uno dei numerosi giornali pubblicati durante la Rivoluzione napoletana – “ma bensì coloro che del governo avevano contrarie opinioni si facean settarj. Chi perciò conoscer volesse i progressi della scontentezza pubblica non avrebbe che riscontrare i registi progressivi della Carboneria” (642.000 adepti nel marzo 1821!)¹⁴.

Non è certo il caso qui di ripercorrere i noti eventi che portarono il reggimento di Nola a ribellarsi e, dopo la sua entrata a Napoli, a costringere re Ferdinando a firmare l’editto del 6 luglio 1820 nel quale concedeva la tanto agognata Costituzione, affidando però subito dopo, con la scusa di una malferma salute, gli affari del Regno al figlio Francesco. Uno dei presenti ai fatti di quei giorni (probabilmente il Colletta), scrisse che la Costituzione era “desiderio antico dei Napoletani, surto nei trenta anni (dal 1791) di civili miserie”, aggiungendo che era inutile domandarsi se quella di Spagna fosse la più adatta al Regno poiché “è un domma per essi, ed ogni altra Costituzione, ancorché più adatta, ancorché più libera, spiacerebbe”¹⁵.

Pertanto la mattina del 7 luglio, i napoletani poterono leggere il seguente decreto reale:

“La Costituzione del Regno delle Due Sicilie sarà la stessa adottata per il regno di Spagna nell’anno 1812 e sanzionata da S. M. Cattolica nel marzo di quest’anno, salve le modificazioni che la rappresentanza nazionale costituzionalmente convocata crederà di proporci per adattarla alle circostanze particolari de’ reali domini”.

Successivamente a tale decreto iniziò sulla stampa dell’epoca – in attesa della convocazione del neo-parlamento – un vasto e sentito dibattito a proposito delle modifiche da apportare alla Costituzione di Cadice, considerata più arretrata – ri-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cfr. C. SPELLANZON, *Storia del Risorgimento e dell’Unità d’Italia*, Rizzoli, Milano, 1933, vol. I, p. 802.

spetto alla situazione del Regno – per quanto concerneva i poteri giudiziario ed amministrativo, con particolare riferimento

“all’abolizione dei privilegi, alla divisione delle terre demaniali, alla riforma dei codici, all’incamerazione dei beni ecclesiastici e, soprattutto, all’interna amministrazione, già tutte cose eseguite ed ordinate [nel Regno delle Due Sicilie]”¹⁶.

Tali preoccupazioni venivano manifestate dal quotidiano più importante del periodo, “La Minerva”, vicino all’ala moderata dei rivoluzionari napoletani: “qui non si tratta di elevare una fabbrica di sana pianta, ma di condurre a buon termine un edificio già esistente ed in alcuna sua parte soltanto incompleto ed imperfetto. Quindi il migliore fra i consigli sarà l’occuparsi per ora o di compiere ciò che manca o di mutare quello che è essenzialmente vizioso, lasciando il resto come si rinviene”¹⁷.

Invece ciò a cui bisognava provvedere quanto prima era la parte concernente quello che veniva definito il ‘potere municipale’, in modo da

“rialzare le province per fare che gli uomini si leghino con vincoli di onor comunale, di onor di città, di onor di provincia [...] Quale attaccamento volete che si abbia per una patria gli interessi pecuniari della quale sono affidati ad un tutore invisibile quale può considerarsi il ministro dell’Interno? Troppo lunga è la catena burocratico-amministrativa che i comuni devono percorrere per far giungere la loro voce al governo e troppo discrezionale la volontà dell’Intendente sui fondi dei comuni”. Infatti – concludeva l’articolo – “le Deputazioni” – organismo rappresentativo locale previsto dalla Costituzione di Cadice – “romperanno lo scettro del potere illegale che pesava sulle comuni, che ne abbruttiva lo spirito, che distruggeva la carità del luogo nativo, che metteva nella volontà di un ministro la nomina degli amministratori, agenti corrotti di un potere corruttore”¹⁸.

Viene qui esplicitata – da parte ‘moderata’ – quella che fu una delle caratteristiche più tipiche della rivoluzione napoletana: il suo aspetto centrifugo. L’apparato amministrativo provinciale – diramazione istituzionale e gerarchizzata di quello centrale – andava sostituito al più presto con organismi rappresentativi riservati ai cittadini ‘locali’.

In sostanza, si delineava chiaramente in queste righe quella che era stata la principale causa della rivoluzione: il desiderio dei provinciali di sottrarsi all’oppressivo accentramento amministrativo-fiscale, la volontà di poter far giungere la loro voce a Napoli, e in conseguenza, di avere un maggiore potere decisionale soprattutto in loco. Tendenza, questa, che, già manifestatasi durante il Decennio francese, non era stata assolutamente recepita dalla restaurata monarchia borbonica.

Questo aspetto fondamentale è il nodo cruciale attorno al quale – a mio avviso – si giocano all’interno del regno le sorti della rivoluzione.

La Carboneria, specialmente quella provinciale (dalla quale era partita la rivoluzione) si mostrava estremamente favorevole ad attuare un sempre più accentratato decentramento amministrativo e, persino, in qualche modo politico; mentre

¹⁶ Cfr. M.S. CORCIULO, *Dal moderatismo al radicalismo: l’evoluzione politica della “Minerva Napolitana”*, vol. 1, pp. 115-126, in M.S. CORCIULO, *Una rivoluzione per la Costituzione. Agli albori del Risorgimento meridionale (1820-21)*, Esa, Pescara, 2010², pp. 105-116.

¹⁷ Cfr. *Ibid.* e inoltre, A. SCIROCCO, *Parlamento e opinione pubblica a Napoli nel 1820-21: l’“adattamento” della Costituzione*, in: «Clio», IV, 1990, pp. 570-578.

¹⁸ Cfr. M.S. CORCIULO, *Dal moder. al rad.*, vol. II, pp. 570-578, in M.S. CORCIULO, *Una riv. per la cost.*, cit.

gran parte di quella napoletana – forse perché composta da aderenti dell’ultim’ora, fra i quali numerosi ‘infiltrati’ direttamente in contatto con il governo e con gli alti funzionari della capitale, quasi tutti ex-murattiani e massoni – era contraria a queste tendenze centrifughe.

Un’insanabile frattura fra le due ali della Carboneria – quella più avanzata che possiamo definire radicale-democratica delle province, e quella moderata-costituzionale di Napoli – sorse su questo fondamentale tema del decentramento amministrativo. Tale divisione d’intenti programmatici avvenne pertanto anche all’interno della stessa Carboneria, e non solo fra carbonari ed ex-murattiani, come scrive in suggestive pagine Benedetto Croce, contrapponendo la mentalità e gli ideali romantici, ottocenteschi e provinciali dei Carbonari a quelli illuministici, settecenteschi e ‘cittadini’ dei massoni ex-murattiani, nelle cui mani furono prevalentemente le redini del governo nel nonimestre costituzionale¹⁹.

Questo contrasto si palesò con evidenza proprio a proposito delle leggi intese ad attribuire alle province una maggiore autonomia amministrativa. Lo scontro era oramai divenuto politico: fra il ministero, composto da ex-murattiani, ed il parlamento, nel quale gli elementi provenienti dalla borghesia provinciale carbonara avevano la maggioranza: esso si manifestò con una serie di tentativi da parte del ministro degli Interni, Zurlo, atti a porre un freno a quello che sembrava un inarrestabile movimento centrifugo (a Foggia e a Potenza si giunse fino al punto di proclamare l’unione solo confederativa con le altre province del Regno sostituendo addirittura alla odiata figura dell’Intendente i Gran Maestri della Carboneria locale).

L’attuazione del decentramento amministrativo, a causa di questi contrasti, fu pertanto graduale e venne realizzato solo parzialmente dal neo-parlamento napoletano. Le tappe più importanti di esso furono scandite da una serie di decreti, fra i quali, il 31 luglio 1820, l’abolizione dei Consigli Provinciali e Distrettuali, sostituiti dalle Deputazioni. Ma mentre lo Zurlo intendeva che queste ultime, elette localmente, si armonizzassero con le altre cariche amministrative esistenti (Intendente, Sotto-Intendente, Segretario d’Intendenza, Consiglio d’Intendenza) che pertanto venivano mantenute, la maggior parte dei deputati voleva, al contrario, smantellare questo potente apparato amministrativo. Le discussioni parlamentari – tenutesi dall’8 al 28 gennaio 1821 – si conclusero con il varo di una legge che affidava la direzione politica delle province ad un Prefetto e quella amministrativa alla Deputazione. Eccezion fatta per il Prefetto, nominato dal re, tutte le altre cariche comprese quelle di Sindaco e Decurioni, divenivano elettive, secondo quanto prescriveva la Costituzione²⁰.

È pertanto evidente che essa, con la sua esaltazione degli aspetti rappresentativi – centrali e periferici – sia nella fase elettiva, sia in quella funzionale vera e propria, rappresentava un modello ideale a cui fare riferimento e di cui l’unicameralità costituiva una trave portante: “La Camera unica è base della Costituzione di Spagna, non è modo, le forme si cangiano, ma l’edifizio rimane saldo” – notava “L’amico della Costituzione”, il più diffuso quotidiano del periodo – aggiungendo che se vi fossero state due Camere, di cui una nominata dal Re, la sovranità non

¹⁹ Cfr. P. VILLANI, *La Rivoluzione del 1820-21 ed un recente libro americano*, in: “Archivio Storico per le Province Napoletane”, XXXII, 1950-51, (pp. 185-194), p. 189.

²⁰ Cfr. A. SCIROCCO, *Il problema dell’autonomia locale nel Mezzogiorno durante la Rivoluzione del 1820-1821*, in: *Studi in onore di N. Cortese*, Istituto per la Storia del Risorgimento, Roma, 1976, pp. 485-528.

sarebbe più appartenuta alla sola nazione²¹ (come invece era proclamato nel testo costituzionale) attuando con ciò una notevole limitazione della prerogativa reale e, conseguentemente, dello stesso potere esecutivo. Pertanto l'ampiezza dei poteri rappresentativi, centrali e periferici, era considerata dai napoletani un aspetto caratterizzante ed estremamente significativo di tale Costituzione alla quale non doveva essere apportato su tale aspetto alcun mutamento inteso a mutarne la normativa portante²².

3. *L'adozione della Costituzione spagnola nel regno di Sardegna*

L'esperienza sabauda, pur essendo stata ancora più effimera di quella napoletana, fu ugualmente significativa e presentò con essa notevoli e sorprendenti analogie. Comune fu infatti ai due Stati la scontentezza, l'insoddisfazione per la situazione socio-politica, ancora più pesante nel Piemonte per la repressiva legislazione civile e penale introdotta da Vittorio Emanuele I in reazione all'occupazione napoleonica; come pure il rancore per l'oppressiva fiscalità imposta dal governo piemontese – specialmente a causa delle pessime annate agricole degli anni 1816-17 – sia ai proprietari terrieri, con una grave imposta patrimoniale, sia ai dipendenti statali, con un prestito forzoso trattenuto direttamente sul loro stipendio; si aggiungeva a ciò l'insofferenza 'economica' alla persistente barriera doganale fra il Piemonte e la Liguria, di grave impedimento al libero commercio. E, inoltre, anche qui era forte lo scontento di quella parte dell'esercito, in particolare degli ex-ufficiali bonapartisti, che si vedevano discriminati nella carriera in favore di quanti non si erano schierati con l'Imperatore.

I tentativi di Prospero Balbo, ministro degli Interni, intesi ad attuare un parziale ritorno alla legislazione napoleonica, furono rinviati sia per i temporeggiamenti del Re, sia per l'opposizione del Brignole. Nella plumbea atmosfera politico-culturale piemontese di quegli anni era inevitabile che gli uomini più sensibili alle istanze di un rinnovamento sociale e politico si riunissero per scambiarsi liberamente le loro opinioni all'interno di associazioni segrete, anch'esse simili alla Carboneria, fra le quali emersero i radicali *Sublimi Maestri Perfetti*, sotto il controllo del Buonarroti, e la *Federazione Italiana*, diffusasi notevolmente in Piemonte e Lombardia, a causa della semplicità sia del suo programma, sia delle formalità connesse all'iniziazione dei suoi adepti. Tali società segrete, divise sulle eventuali tipologie costituzionali cui ispirarsi, si unificarono sul testo spagnolo soltanto dopo lo scoppio dei moti napoletani, poiché, precedentemente, gli affiliati della *Federazione*, come pure gli esponenti più giovani e progressisti del patriziato sabauda – riuniti attorno a Carlo Alberto – guardavano come modello ottimale per il Piemonte alla *Charte octroyée* del 1814.

Un ruolo importante nell'operare tale conversione fu tenuto dall'ambasciatore spagnolo a Torino, Eusebio de Bardaxi, in contatto continuo con il *Comité Directeur*

²¹ "L'Amico della Costituzione", a.7, 3 settembre 1820, p. 3. Cfr. M.S. CORCIULO, *La stampa costituzionale napoletana del 1820-1821 e la sua polemica contro la Camera Alta*, in: "Trimestre", XXI, 1988, (pp. 14-29), p. 22.

²² Sui numerosi giornali napoletani dell'epoca si condusse una vibrata battaglia contro la eventuale limitazione, da parte del governo murattiano, della libertà di stampa. Su questo aspetto mi permetto di rinviare a M.S. CORCIULO, *La stampa "costituzionale" napoletana e le modifiche alla Costituzione di Cadice*, in: *Alle origini del costituzionalismo europeo*, cit., pp. 97-114.

di quasi tutte le sette europee (una specie di 'grande vecchio') che operava a Parigi, mentre l'ambasciatore francese, il liberale duca Dalberg, premeva naturalmente in favore dell'adozione della *Charte*. Il dissidio fra i fautori dei due testi costituzionali divenne sempre più acceso con il trascorrere dei mesi e si concretizzò in precise e significative differenziazioni logistico-politiche: a Torino si voleva un regime moderato-costituzionale legalitario, con l'appoggio di Carlo Alberto, mentre Alessandria divenne il punto di riferimento delle sette dei democratici; dissenso che si manifestava – come scrive il Torta:

“in ogni luogo, in ogni momento, perfino nelle fogge degli abiti; poiché i partigiani della Costituzione spagnola vestivano 'tragicamente' con larghi cappelli e portavano chiome spioventi; quelli della francese erano invece alla moda, attillati, incravattati fino alle orecchie”²³.

Insomma, ovunque nel Piemonte, dopo il moto napoletano, e in particolare a Torino, si avvertiva un'atmosfera di eccitata attesa di qualcosa che doveva mutare lo *status quo*: “durante gli ultimi mesi del 1820 e i due primi del 1821 la vita a Torino fu un delirio... Nei caffè continuamente animati si discutevano delle notizie di Napoli le probabilità della riuscita [della Costituzione]; nelle vie gli amici incontrandosi e salutandosi accennavano alla Costituzione o motteggiavano l'Austria; si distribuivano medaglie, anelli, orecchini che portavano una figura simbolizzante la Costituzione, il tutto fra satire alla Santa Alleanza e all'Imperatore”²⁴.

Non mi soffermo qui sugli avvenimenti a monte della ribellione militare di Alessandria poiché ampiamente noti. Vorrei solo sottolineare un aspetto molto significativo relativo all'esercito sabauda, al cui interno si creò una notevole rivalità tra i vecchi ufficiali realisti, che occupavano generalmente i gradi più alti, e quelli ex-napoleonici, che erano stati riammessi con la retrocessione di un grado (era stato necessario recuperarli a causa della carenza di ufficiali e pertanto essi, già dal 1816, rappresentavano la maggioranza nei reggimenti piemontesi). “Spagna e Napoleone: due miti che ebbero grande peso nella rivolta, poiché volevano dire 'libertà ed esercito', indipendenza conquistata con le armi e non con la diplomazia”²⁵.

Nella notte del 9 marzo 1821 la Costituzione di Spagna fu proclamata e giurata dal Reggimento Dragoni del Re, dalla Brigata di Genova e dai Federati italiani; nei giorni successivi – fra le esultazioni dei torinesi – essa fu accettata, dopo varie resistenze, anche da Carlo Alberto con l'editto del 13 marzo – come si poteva leggere – “con le modificazioni che dalla rappresentanza nazionale in uno con sua Maestà il Re verranno deliberate” (e che riguardavano essenzialmente il mantenimento della legge salica, poiché altrimenti il trono sarebbe andato al genero di Vittorio Emanuele I, il duca di Modena).

Migliaia di copie del testo della Costituzione spagnola furono allora diffuse in tutto il Piemonte (soltanto a Torino se ne distribuirono 20.000); dal 1820, del resto, il testo di essa era richiestissimo in tutte le librerie italiane (lo stesso Cesare Balbo lo aveva commentato in un saggio apparso alla fine del 1820)²⁶.

²³ Cfr. C. TORTA, *La Rivoluzione piemontese del 1821*, Società editrice Dante Alighieri, Roma-Milano, 1908, pp. 53, 54.

²⁴ Cfr. *Ibidem* e, inoltre, P. NOTARIO, N. NADA, *Il Piemonte sabauda (dal periodo napoleonico al Risorgimento)*, UTET, Torino, 1993.

²⁵ G. PARLATO, *Introduzione*, in: G. MARSENCO, G. PARLATO, *Dizionario dei piemontesi*, cit., p. 103.

²⁶ Cfr. C. TORTA, *op. cit.*, p. 127.

L'epilogo dei moti è storia nota. Mi limiterò pertanto a qualche breve considerazione socio-politica su taluni aspetti forse meno conosciuti di essi. La partecipazione dei militari alla rivoluzione verrà successivamente enfatizzata dal governo sabauda timoroso di far conoscere, specie all'Austria, l'ampio contributo dato ad essa anche da parte della popolazione 'civile': in effetti la percentuale dei primi fu del 33,8% di fronte a un consistente 57,8% della seconda, tra la quale gli studenti rappresentarono l'8,4%.

Nella capitale, numerosi rivoltosi provennero dai professori universitari, dai dottori collegiati, e dai ripetitori del Collegio delle province; quanto ai funzionari statali, specie delle gabelle e finanze, tre su quattro appartenevano ai quadri dirigenti: ciò dimostra come a Torino fossero stati coinvolti nei moti soprattutto i ceti più colti e più vicini al vertice dello Stato. Per quanto concerneva invece la partecipazione dei magistrati e dei giudici, questa era sensibilmente superiore nelle province, ove una notevole adesione venne anche dagli amministratori comunali, (il 23%), a testimonianza dei forti dissidi esistenti fra questi e le Intendenze provinciali, legate al potere centrale: (spesso si trattava di proprietari terrieri insofferenti per il pesante carico fiscale, considerazione questa che si può estendere anche alle categorie dei medici e degli avvocati); mentre i contadini coinvolti nei moti furono soltanto l'1,2%; si ebbe invece, come nel Regno delle Due Sicilie, una notevole partecipazione del clero.

Una volta iniziata la repressione, nei mesi successivi, ben 7 delle 11 condanne a morte comminate ai civili furono inflitte a magistrati e insegnanti; evidentemente si vollero colpire particolarmente queste due categorie sociali composte da uomini generalmente piuttosto noti, soprattutto in provincia, e che avrebbero potuto rappresentare un pericoloso esempio di proselitismo rivoluzionario²⁷.

4. Epilogo delle rivoluzioni italiane

In quel fatidico marzo 1821 si consumarono gli ultimi sprazzi della rivoluzione napoletana; il 24 dello stesso mese, dopo la sconfitta a Rieti dell'esercito 'costituzionale' guidato dal generale Guglielmo Pepe, il Direttore della polizia ordinò di porre i suggelli al locale, la Chiesa di S. Sebastiano, dove fino al giorno precedente si erano riuniti – come era scritto nel foglio affisso sulla porta – i "cosiddetti deputati".

A Napoli, la contraddizione fra l'ala più radicale della Carboneria, che peraltro non era riuscita ad esprimere un *leader* della rivoluzione, quella moderata ed il governo, composto prevalentemente da ex-murattiani, portò a un'*impasse* fatale il primo esperimento costituzionale italiano; uniformandosi anche in questa fase finale a quanto avverrà in Spagna ove il Riego, principale autore del moto rivoluzionario, dovrà forzatamente convivere con il governo del moderato Arguelles. Del resto è quanto avvenne a Torino, allorché Carlo Alberto tormentatamente si defilò dagli impegni presi con gli amici e patrioti della prima ora.

²⁷ Cfr. G. PARLATO, *Introduzione*, in: G. MARSENCO, G. PARLATO, *Dizionario dei piemontesi*, cit., p. 170. Dalla stessa introduzione ho tratto le cifre riferentisi alla partecipazione 'sociale' dei piemontesi ai moti. Per un giudizio dei contemporanei sui moti piemontesi cfr. le seguenti brochures: A. DE BEAUCHAMP, *Histoire de la Révolution du Piémont et de ses rapports avec les autres parties de l'Italie et avec le France*, Paris, 1821; ANONIMO, *De la Révolution du Piémont avec des observations sur les diverses formes du gouvernement et les doctrines révolutionnaires*, Lausanne, 1822; ANONIMO, *Les trente jours de la Révolution piémontaise, en mars 1821; par un savoyard, spectateur de tous les événements*, Lyon, s.d.

L'insanabile contrasto tra le due anime del nostro Risorgimento emerge chiaramente in queste prime rivoluzioni italiane e sarà destinato a perpetuarsi nei decenni successivi.

A questo punto sorge un fondamentale interrogativo: le cause e le responsabilità politiche del fallimento dei moti del 1820-21 sono da imputare soltanto ai nostri patrioti? Per rispondere compiutamente a ciò è opportuno fare alcune considerazioni sulla situazione internazionale dell'epoca. Non era certamente pensabile, infatti, in quei tempi di Santa Alleanza, che le potenze straniere avallassero le ali avanzate dei movimenti costituzionali. Non mi riferisco solo all'Austria ma anche alla Spagna, alla Francia e all'Inghilterra che interferirono, o marginalmente o ambigualmente, nello scenario europeo rivoluzionario di quel periodo.

La Spagna – nonostante l'appoggio dichiarato al Regno delle Due Sicilie – decise troppo tardivamente di perorarne la causa presso le potenze straniere (Metternich non permise mai che i vari ambasciatori napoletani, succedutisi l'un l'altro, venissero ricevuti dall'Imperatore). Lo Stato iberico, a causa della sua debolezza militare, perse in quegli anni l'occasione per riacquistare un rilevante ruolo politico (oramai) perduto nell'ambito europeo; alle Cortes, il 2 aprile 1821, il deputato Romero Alpuente affermò profeticamente che la guerra contro Napoli non era altro che la guerra contro la Spagna e le sue istituzioni²⁸.

Il governo francese, a sua volta, era notevolmente limitato dalla forte opposizione degli ultra-realisti, dei quali un noto e acuto esponente fu l'ambasciatore a Napoli, duca Blacas, fine tessitore di intrighi in favore di un ritorno all'assolutismo monarchico, e spesso in disaccordo con le direttive governative a causa dei suoi troppo amichevoli rapporti con il Metternich. In questo ambiguo contesto delle relazioni franco-napoletane la richiesta alla Francia da parte del vicario Francesco (figura storiograficamente da rivalutare sia per il suo atteggiamento nei confronti del governo rivoluzionario, sia per il sincero desiderio di evitare l'imminente invasione del Regno da parte degli austriaci) di sostituire alla Costituzione di Cadice la *Charte* del 1814, veniva lasciata cadere nel vuoto²⁹.

Quanto all'Inghilterra, sin dai primi giorni successivi alla Rivoluzione, l'ambasciatore a Napoli, sir William A'Court, pur ammettendo in una lettera del 24 agosto del 1820 al Primo Ministro Castlereagh, che la maggior parte della nazione napoletana desiderava una Costituzione, si dimostrava tuttavia molto perplesso sul funzionamento del parlamento "in presenza di un potere occulto e potente" qual era la Carboneria; e concludeva significativamente la sua missiva: "L'invasione straniera [da lui quindi già data per scontata] sarebbe esecrabile, ma forse sarebbe peggio abbandonare il paese alla mercé delle sette e delle fazioni"³⁰. Il giudizio governativo veniva in parte condiviso dall'autorevole "Times", che, pur comprendendo le ragioni della rivoluzione napoletana, definiva tuttavia 'immaturo' il testo costituzionale adottato. In realtà, Castlereagh era continuamente in contatto con il Metternich, del quale, contrariamente a quanto si è generalmente ritenuto, condivideva la necessità di porre quanto prima fine a questi pericolosi tentativi intesi ad introdurre in Europa regimi estremamente limitativi

²⁸ Cfr. G. SPINI, *op. cit.*, p. 79.

²⁹ Cfr. *Atti del Parlamento delle Due Sicilie (1820-1821)*, a cura di A. Alberti e E. Gentile, 6 voll., Zanichelli, Bologna, 1941, vol. V, pt. I, p. 417. Cfr. inoltre V. SPERBER, *Intorno alla politica della Francia nel 1820-1821*, in: "Rassegna storica del Risorgimento", LV, 1968, pp. 167-218.

³⁰ A questo proposito cfr. M. S. CORCIULO, *Le influenze politico-istituzionali inglesi sul costituzionalismo napoletano del 1820-21*, in: *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del '700 e la prima metà dell'800*, a cura di A. Romano, Giuffrè, Milano, 1998, pp. 435-451.

dei poteri reali, in definitiva, dell'esecutivo. Di tale linea politica inglese si trova traccia in taluni articoli della stampa ma, soprattutto, nella corrispondenza diplomatica, poiché, nel timore dell'opinione pubblica quasi concordemente schierata in favore della causa napoletana, il governo poco o nulla faceva trapelare all'esterno³¹.

5. Considerazioni finali

In conclusione, un'inquietante domanda sorge quasi spontanea: le rivoluzioni italiane del '20-'21 avrebbero avuto un esito diverso se, al posto della Costituzione di Cadice, avessero adottato la più moderata *Charte* del 1814? Il contagioso esempio rivoluzionario della Spagna sui nostri primi moti patriottici può essere ritenuto, in definitiva, controproducente ai fini dell'instaurazione di un regime costituzionale con largo anticipo sui tempi futuri? La risposta, a mio avviso, è duplice, dovendo tener conto delle differenti situazioni socio-politiche degli Stati napoletano e sabauda.

Probabilmente, in quest'ultimo, sarebbe stato possibile dar vita, con l'avallo di Carlo Alberto, ad un regime costituzionale simile a quello previsto dalla *Charte* francese, nota ed apprezzata dai liberali moderati. Infatti fu solo dopo lo scoppio della rivoluzione napoletana che l'ala estremista dei patrioti riuscì ad imporre la Costituzione di Cadice, la cui ampia limitazione della sovranità regia, come pure l'unicameralità, rappresentavano senza dubbio una forzatura per gli assetti istituzionali sabaudi ove l'aristocrazia aveva spesso avuto un ruolo politicamente importante ed apprezzato.

Quanto al regno delle Due Sicilie, pur essendo ivi presenti notevoli fermenti rivoluzionari e aspettative costituzionali fin dagli anni 1817-18, questi non si erano indirizzati su alcun modello preciso di Costituzione: la *Charte* era geograficamente e spiritualmente lontana dagli obiettivi dei napoletani, ai quali il testo gaditano sembrava perfettamente combaciare con i loro principali *desiderata*, individuati essenzialmente in un accentuato decentramento politico-amministrativo, in una sensibile limitazione del potere reale e di quello della nobiltà la cui persistente mentalità feudale ancora incuteva timori. (Molte sedute del neo-parlamento napoletano furono dedicate ad esaudire le richieste e proteste della popolazione sulla permanenza ed entità di taluni diritti di origine feudale). Pertanto la Costituzione di Cadice era l'unico stendardo possibile intorno al quale si potevano coagulare gli interessi di gran parte della popolazione meridionale, specie delle province. Per il regno delle Due Sicilie l'esperienza del nonimestre costituzionale rappresentò senza dubbio una importante tappa nel processo di consapevolezza sociale, di 'politicizzazione' della borghesia provinciale che in qualche modo uscì quasi dalla minorità e fece il suo ingresso sulla scena della storia politica fino allora dominata dal monarca e da un ristretto gruppo³².

³¹ A Londra si raccoglievano fondi a favore delle Rivoluzioni europee organizzando banchetti *ad hoc*; si voleva inoltre inviare a Napoli una certa quantità di armi invendute, come pure non mancavano, perfino tra gli inglesi, coloro che si offrivano di andare a combattere in difesa delle sorti della rivoluzione napoletana.

³² Cfr. P. VILLANI, *La rivoluzione napoletana del '20-21 ed un recente libro americano*, cit., p. 189. Cfr., inoltre, A. LEPRE, *La rivoluzione napoletana del 1820-1821*, Editori Riuniti, Roma, 1967.

Forse anche la limitata estensione territoriale degli Stati italiani in cui si impose il modello gaditano contribuì alla loro sconfitta, dovuta essenzialmente, sul piano interno, alla divisione di obiettivi politici fra i patrioti, i quali non riuscirono a far emergere alcuna figura carismatica di *leader*; come pure all'impreparazione, alla debolezza e all'ambiguità da parte dei governanti coinvolti nei moti.

Sul piano internazionale, determinanti furono poi l'inerzia, l'abbandono, l'ipocrisia politica ai quali le potenze straniere 'costituzionali' improntarono la loro azione nei confronti di questa 'pericolosa' rivoluzione, il cui fallimento significò anche, per il nostro paese, la privazione di un'intera generazione di uomini illuminati e coraggiosi, costretti ad abbandonare famiglie ed attività professionali per andare esuli all'estero ove, spesso, difesero la libertà delle altre nazioni europee, a volte morendo per essa; o, caso ancora più disperante, si videro costretti a combattere contro le bandiere della propria patria (come avvenne per i fuoriusciti piemontesi in Spagna nella battaglia del Trocadero)³³. Soltanto da pochi anni qualche storico si sta interrogando se vi sia un'eredità lasciata dal modello costituzionale gaditano sui patrioti del nostro Risorgimento, in particolare su quelli del regno delle Due Sicilie³⁴. Rivelatrice, infatti, sembra essere la continuità di associazioni segrete carbonare, con la presenza anche di militari e sacerdoti fino ed oltre il 1848, all'insegna di un progetto rivoluzionario politico e sociale, diverso da quello mazziniano e caratterizzato politicamente da un'accentuata tendenza federalistica da far valere all'interno di un'iniziativa militare rivoluzionaria da attuarsi, a volte, anche tramite la guerra per bande: era questo, per esempio, il progetto del modenese Nicola Fabrizi, come pure di talune importanti società segrete: *L'Unità d'Italia* (1848), la *Setta carbonico-militare* (1851), il *Comitato segreto napoletano*; tutte ineluttabilmente azzerate dalla efficiente polizia borbonica che ne processò gli adepti, ai quali era sufficiente fosse rinvenuto il possesso del testo della Costituzione di Cadice per essere considerati sovversivi; quest'ultima, del resto, era ancora presente nei *desiderata* politici dei patrioti democratici che non esitarono a rievocarla al momento della concessione dello Statuto Borbonico nel 1848.

In conclusione, ritengo che le vicende rivoluzionarie italiane collegate al costituzionalismo decentrato gaditano – "rispettoso delle diversità 'storiche' dei popoli – siano state sottovalutate nell'intero contesto" della storia risorgimentale a causa del successivo prevalere del modello accentrato dello Statuto Albertino. Sotto questo aspetto, non v'è dubbio che zone d'ombra permangano nell'arduo percorso che ha condotto, specialmente le popolazioni del Meridione, all'Unificazione. Una maggior luce su di esse sarebbe certamente utile a chiarire le complesse e diverse 'modalità' politiche attraverso le quali si è storicamente realizzata la nostra vera 'identità nazionale'³⁵.

³³ Cfr. su tale aspetto N. NADA, *Il destino degli sconfitti del 1821*, in: *L'età della Restaurazione in Piemonte e i moti del 1821*, a cura di A. Mango, L'Artistica, Savigliano, 1992. A Napoli, con il ritorno dei Borboni, si stabilì che 5 giunte di scrutinio dovessero indagare sulla condotta 'rivoluzionaria' dei pubblici funzionari divisi in 5 elenchi: insegnanti (di ogni ordine e grado), ecclesiastici, pensionati, impiegati e militari furono bollati come rei notori o presunti. Molti ex deputati delle province, per sfuggire ai controlli polizieschi che si protrassero addirittura fino al 1842, si rifugiarono all'estero.

³⁴ Cfr. A. DE FRANCESCO, *Ideologie e movimenti politici*, in: *Storia d'Italia*, 1, *Le premesse dell'Unità*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 264.

³⁵ Cfr., su questo importante tema-dibattito, in generale, A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento: parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino, 2000 e, in particolare, mi permetto di rinviare a M.S. CORCIULO, *L'azione politica dei rivoluzionari meridionali "dimenticati" (1848-1861)*, in M.S. CORCIULO, *Una rivolt. per la costit.*, cit., pp. 139-146.

Stefano Curci*

Dalla Cittadinanza all'ospitalità. Le provocazioni di Lévinas, Derrida, Ricoeur

In questo momento storico in cui abbiamo imparato anche il concetto di respingimento, e in cui ci si interroga sulla possibilità di conciliare il senso di umanità con le esigenze di ordine e sicurezza diffuse in molti italiani, con questo contributo vorrei sottolineare la necessità di ripensare il concetto di cittadinanza anche alla luce di alcune provocazioni che ci vengono dalla Filosofia contemporanea, seppure da autori che non si occupano direttamente di filosofia politica. Siamo infatti dinanzi ad un paradosso. Mentre in origine la cittadinanza nasce come principio di inclusione e di uguaglianza, ora essa rischia di trasformarsi in un fattore di esclusione e di disuguaglianza. Dalla cittadinanza come appartenenza nazionale, regolata dai principi dello *jus solis* e dello *jus sanguinis*, si dovrebbe, pertanto, passare ad una concezione sganciata da vincoli particolari e fondata sullo stesso statuto di umanità.

1. *Per una cittadinanza ad omnes includendos*

Come ha scritto Aluisi Tosolini¹, nel corso della civiltà umana, la cittadinanza è stata definita in relazione a tre spazi diversi: la *polis*, lo stato, il mondo. La differenza tra i tre spazi non sta solo nella diversa loro estensione, quanto piuttosto nella differente qualità dei rapporti reciproci tra i cittadini e dei loro rapporti con la città.

La *polis* è lo spazio originario della cittadinanza: si è cittadini solo se si è nati all'interno del suo territorio. Nella *polis* l'uomo (o meglio, il maschio e solo alcuni tra i maschi) si identifica totalmente con la città di cui è cittadino.

Nello stato moderno l'uomo diventa invece cittadino per contratto. La sua condizione originaria non è più quella descritta da Aristotele con il concetto di *zòon politikòn*, "animale da città" più che "animale politico". Nello stato moderno invece l'uomo è prima di tutto autonomo, e suo scopo naturale è tendere alla propria affermazione, anche a costo della distruzione del prossimo. Pensiamo a Hobbes,

* Pontificia Università Salesiana di Roma.

¹ A. TOSOLINI, *Identità, diversità, pluralità. La città in prospettiva multiculturale*, in: K.F. ALLAM, M. MARTINIELLO, A. TOSOLINI, *La città multiculturale. Identità, diversità, pluralità*, Emi, Bologna, 2004, pp. 15-57.

all'*homo homini lupus*: solo la paura reciproca e la necessità di aiuto spingeranno a stabilire quel contratto tra umani che costituisce l'atto di nascita dello stato. Il contratto è basato sul primato del diritto di ognuno e sul rispetto del diritto altrui, patto garantito dalla legge e sanzionato dalla forza. Forza e legge sono i tratti più importanti dello stato.

Solo con la nascita dello stato-nazione (a partire dalla rivoluzione francese e successivamente dal mito romantico della madre-patria) si recupera il legame tra "spazio geografico definito" e stato, ricucendo così i legami con l'antica concezione della *polis*. Lo "stato-nazione" diventa valore assoluto e, come nell'antica Grecia, precede il cittadino come l'organismo precede, strutturalmente, le parti che lo compongono e che non hanno senso se non al suo interno. Fino all'estremo rappresentato da Hegel, per cui è il cittadino a servizio dello stato e non viceversa.

La terza figura di cittadinanza è quella che si definisce a partire dalla grande metafora del cosmopolitismo, della cittadinanza del mondo. Oggi questa forma di cittadinanza si presenta come una urgente necessità a causa dei processi di unificazione planetaria e globalizzazione².

Ogni cittadinanza non coincide più con la residenza né con la nazionalità. Questi vincoli non hanno più ragione di esistere. Dopo l'approdo ad un'effettiva cittadinanza sopranazionale, come quella europea, la cittadinanza nazionale deve oggi fare i conti soprattutto con la cittadinanza planetaria, configurata dalle norme giuridiche internazionali sui diritti umani. Lo stato giuridico ordinario delle persone non è quello di cittadini di un dato stato, ma di membri della stessa famiglia umana. Si tratta di recuperare la terza parola assente della rivoluzione francese, quella *fraternità* che, a differenza di *libertà* e *uguaglianza*, è sparita subito.

La cittadinanza planetaria comporta che all'interno dei singoli stati si debba procedere a profonde trasformazioni di carattere politico-istituzionale e culturale. Dalla cittadinanza come appartenenza etnica, regolata dai principi dello *jus solis* e dello *jus sanguinis*, si sta passando ad una concezione della cittadinanza sganciata da vincoli particolari e fondata sullo stesso statuto di umanità.

Se consideriamo le persone come membri della stessa famiglia umana, dovremmo riconsiderare il concetto di cittadinanza come più smarcato rispetto all'appartenenza nazionale, e ripensarlo su una base di appartenenza umana, cioè sullo statuto della persona. Questo implica ridefinire lo *status* del cittadino in senso cosmopolita, privilegiando la sua appartenenza alla comunità del genere umano, anziché ad una particolare nazione o stato. Cambia allora la portata del concetto stesso di cittadinanza; parimenti, nei confronti della nazione come riferimento storico della cittadinanza, la tendenza sembra quella di riconoscere dimensioni sovranazionali.

Come ha scritto Antonio Papisca, "il tradizionale concetto di cittadinanza, caratterizzato dall'orizzonte dello Stato-nazione, è oggi messo in discussione non solo per motivi etici ma anche perché sono in atto processi di ampia portata e di cambiamento strutturale, trasversali alle diverse realtà nazionali"³. Questo giustifica il "ricostruire la cittadinanza a partire non dalle istituzioni stati (la tradizionale

² Per i legami tra il concetto di cittadinanza e la società interculturale mi permetto di rimandare a A. NANNI, S. CURCI, *Buone pratiche per fare intercultura*, Emi, Bologna 2005 e ID., *Dal comprendere al convivere*, Emi, Bologna, 2009.

³ A. PAPISCA, *Cittadinanza e cittadinanze ad omnes includendos: la via dei diritti umani*, in: M. MASCIA (a cura di), *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*, Marsilio, Venezia, 2007, p. 25.

cittadinanza *top-down*) ma dal suo titolare originario, l'essere umano (cittadinanza *bottom-up*)⁴.

Insomma l'obiettivo sarebbe quello di avere un nuovo concetto di cittadinanza, fondamentalmente universale, in una logica *ad omnes includendos*, articolata al plurale, senza con questo voler dire che l'allargamento ad una dimensione universale finisca col cancellare le cittadinanze particolari: anzi, questo nuovo concetto dovrebbe aprire alla formazione di una identità più articolata.

È per questa ragione che la tripartizione classica della cittadinanza in tre dimensioni – legale, politica, sociale – stabilita oltre mezzo secolo fa dallo studioso inglese Thomas Marshall⁵ non basta più, come dimostrano tra gli altri sia il canadese Will Kimlicka⁶, che coglie il carattere irriducibile del “*demos*” all’“*ethnos*” nell’odierna ecumene globale, sia l’intellettuale ebreo Avishai Margalit⁷, per il quale la cittadinanza simbolica diventa il completamento della cittadinanza sociale.

La società decente, infatti, è quella in cui le istituzioni non umiliano i cittadini, non li fanno vergognare dei loro comportamenti, dei valori e dei simboli in cui essi si riconoscono, ma ne rispettano la dignità e l’onore civico.

Se si vuole una società decente in cui non ci siano più cittadini di serie B, allora è necessario che una nuova cittadinanza venga ripensata in chiave interculturale, senza più localismi esasperati (anacronistici, statocentrici, etnocentrici). Solo una cittadinanza interculturale può essere infatti pienamente democratica. E la ragione è evidente, dal momento che in condizioni di post-modernità e di crescente globalizzazione, il concetto di *demos* non è più riconducibile al più circoscritto concetto di *ethnos*.

Questo perché, mentre per *demos*, sulla scorta di Jürgen Habermas, si intende la cittadinanza giuridica ed universalistica (diritti dell’uomo e sovranità popolare), per *ethnos* si intende invece la cittadinanza particolaristica e culturale. Di conseguenza, se al tempo dello Stato nazionale *demos* ed *ethnos* sostanzialmente coincidevano, oggi non è più così. Il problema diventa allora quello di individuare quali siano le opportunità offerte dalla globalizzazione per tentare di universalizzare la cittadinanza del *demos* sganciandola dal principio nazionalistico dell’*ethnos* e proiettandola in avanti verso la democrazia cosmopolita, come emerge ad esempio nelle opere di Ulrich Beck⁸ e di Benjamin Barber⁹.

La cittadinanza non dovrebbe più rappresentare uno spartiacque tra chi è “in” e chi è “out”, o una patente di accesso ai diritti: e dovrebbe essere collegata ad una riflessione – ancora da costruire – sul diritto al simbolo. Infatti nella nostra società i simboli culturali e religiosi sono sempre più avvertiti come perturbanti (si pensi agli scontri sul crocifisso, sul velo, sul presepe, sui canti di Natale, sulle moschee, sulla svastica, sulle bandiere bruciate, sulle vignette anti-islamiche, ecc.)¹⁰.

Nell’odierna società dei flussi migratori e della mobilità umana il simbolo viene dunque a rappresentare un vestito antropologico che fa sentire a casa o fa invece sentire denudato soprattutto chi si trova a vivere da migrante in terra stra-

⁴ Ivi, p. 27.

⁵ T.H. MARSHALL, *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

⁶ W. KIMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 1999.

⁷ A. MARGALIT, *La società decente*, Guerini, Milano, 1998.

⁸ U. BECK, *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma, 2005.

⁹ B. BARBER, *L'impero della paura*, Einaudi, Torino, 2004.

¹⁰ Cfr. S. FERRARI, *Le religioni del velo*, in: “Il Regno-Attualità”, n. 4, 2004; A. RIVERA, *La guerra dei simboli*, Dedalo, Bari, 2005; A. NANNI, *Simbolo*, Emi, Bologna, 2008.

niera. Naturalmente il diritto ai simboli non può essere assoluto, perché religioni e culture talvolta presentano degli aspetti che contrastano con i diritti umani: si pensi alle mutilazioni genitali femminili, alla rivendicazione di taluni aspetti della legge coranica (*sharia*) nella concezione dello Stato, all'*apartheid* tra le razze e la gerarchia tra le caste, alla strategia dei matrimoni combinati ecc.

In questa fase storica bisogna essere molto determinati nel rigettare la confusione possibile tra il diritto al simbolo e il diritto alla differenza culturale poiché quest'ultimo ci condurrebbe dritti ad una deriva neocomunitarista che potrebbe essere molto insidiosa. Come scrive Alain Touraine "bisogna forse "comprendere" la lapidazione delle adulate, i matrimoni combinati o l'escissione? No, naturalmente, malgrado le proteste dei difensori di un radicale relativismo culturale"¹¹.

Touraine rifiuta il comunitarismo proprio in nome della modernità, della laicità e dello stesso principio di cittadinanza: "Bisogna assolutamente difendere la cittadinanza contro il comunitarismo. Resta da decidere tra una cittadinanza intesa in un senso limitato, che respinge il pluralismo religioso, e un'altra più aperta, che cerca di rendere compatibile l'unità della modernità con la diversità delle storie culturali. Io invito a scegliere il punto di vista più aperto"¹².

Quindi ripensare la cittadinanza includendo il diritto ai simboli, ma evitando il relativismo e rifiutando quei simboli che offendono la dignità della persona, o il suo corpo o la sua memoria, oppure che contrastino la Dichiarazione universale dei diritti umani o la Carta Costituzionale del paese ospitante.

La direzione da intraprendere è dunque quella di lavorare sul principio della cittadinanza simbolica nell'ottica della com-presenza dei simboli. Intanto vediamo gli spunti utili a ripensare il concetto di cittadinanza che ci vengono da un'opera spesso trascurata di Kant e da tre grandi filosofi contemporanei.

2. *Un precedente: il diritto di ospitalità kantiano*

Nell'epoca dei Lumi il tema del cosmopolitismo e dei diritti umani viene trattato spesso. Un caso particolare è quello dell'opera kantiana *Per la pace perpetua* (1795), breve ma densa riflessione sui temi della pace e della guerra. La guerra nel testo kantiano è trattata in un modo apparentemente ambivalente: da un lato è considerata una forma violenta di affermazione, la manifestazione del male radicale, il capovolgimento del fine della creazione, irrazionale e grandemente immorale, visto che chi la conduce – lo Stato – ha la pretesa di essere sistema giuridico; dall'altro lato la guerra sembra avere un valore positivo a livello teleologico, perché stimola gli uomini a vincere la loro pigrizia per far progredire la civilizzazione, quindi valore positivo nel senso di un male che può essere mezzo per un bene maggiore.

In questa sede non possiamo addentrarci nella (apparente) contraddizione, ma mi sembra importante sottolineare come in un testo che mescola utopia e realismo Kant abbia inserito la grande intuizione sull'ospitalità, elevata a terzo articolo definitivo per il suo progetto di pace perpetua: "ospitalità (*Wirthbarkeit*) significa il diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo

¹¹ A. TOURAINE, *La globalizzazione e la fine del sociale*, Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 212.

¹² Ivi, p. 236.

arrivo sulla terra di un altro. Questi può mandarlo via, se ciò non mette a repentaglio la sua vita, ma fino a quando sta pacificamente al suo posto non si deve agire verso di lui in senso ostile. Non è un *diritto d'accoglienza* a cui lo straniero possa appellarsi (per questo si richiederebbe un particolare e benevolo accordo per farlo diventare per un certo periodo un abitante della stessa casa), ma un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli uomini, il diritto di offrire la loro società in virtù del diritto della proprietà comune della superficie terrestre, sulla quale, in quanto sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, ma alla fine devono sopportare di stare l'uno a fianco dell'altro; originariamente però nessuno ha più diritto di un altro ad abitare una località della Terra"¹³.

Sorprende che un filosofo che si allontanò poche volte dalla propria città natale abbia avuto in così grande considerazione il problema dei migranti che chiedono ospitalità: consapevole che i cosiddetti Stati civili identificavano il visitare paesi e popoli stranieri con il conquistarli, Kant rompe le logiche delle frontiere chiuse e delle diffidenze per gli stranieri, e annuncia un diritto di visita (*Besuchrecht*) per gli uomini, anche se giustificato in modo insolito dalla contingenza pratica di dover, prima o poi, adattarsi a convivere per i limiti del pianeta.

Si è discusso a lungo sul carattere utopico dell'opera kantiana sulla pace: Massimo Mori ha chiarito che la pace perpetua ha un "significato più schiettamente trascendentale di idea regolativa, sulla base della quale occorre agire indipendentemente dalla sua realtà (...) il dovere degli uomini non è quello di realizzare la pace perpetua (idea irraggiungibile), ma quello di *avvicinarsi* sempre più ad essa"¹⁴. Si può dire che anche l'ospitalità possa essere interpretata come un'idea regolativa da contrapporre ai calcoli della politica? La riflessione contemporanea, come vedremo tra poco, si è spinta ben oltre. Ma mi sembrano adatte le parole di apprezzamento che Gerardo Cunico ha dedicato al piccolo scritto kantiano sulla pace: "con Kant possiamo tuttavia riscoprire qualcosa di essenziale: un orizzonte aperto ad una speranza non illusoria e non infondata, strappata alla tentazione paralizzante della disperazione, capace di orientare e di motivare positivamente, per indicare un'alternativa alle vie della forza brutta e dell'insolente prevaricazione e far uscire dagli incubi di un passato che sembra non finire mai"¹⁵.

3. *Lévinas: riconoscere Altri significa donare*

È ormai patrimonio comune riconoscere Lévinas come un grande innovatore del discorso etico della filosofia occidentale: la sua trattazione del tema dell'alterità, costruita sulla precedenza dell'altro rispetto al Soggetto, ha messo in crisi l'egoismo del pensiero occidentale e affermato la priorità della responsabilità sulla libertà. Come è noto, il suo capolavoro *Totalità e Infinito* è stato definito da Derrida "un immenso trattato sull'ospitalità"¹⁶. E lo stesso Lévinas scriveva nella *Prefazione* del libro: "la soggettività realizza queste esigenze impossibili: il fatto stupefacente

¹³ I. KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 65.

¹⁴ M. MORI, *Pace perpetua e pluralità degli Stati in Kant*, in: AA.VV., *Kant politico. A duecento anni dalla "Pace perpetua"*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1996, p. 53.

¹⁵ G. CUNICO, *Pace e storia nel pensiero di Kant*, in: AA.VV., *La filosofia della nonviolenza. Maestri e percorsi nel pensiero moderno e contemporaneo*, Cittadella, Assisi, 2006, p. 48.

¹⁶ J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 83.

di contenere più di quanto non sia possibile contenere. Questo libro presenterà la soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità¹⁷. Peraltro Lévinas – sempre attento a non esporsi al rischio di banalizzazione del suo pensiero – ha sempre usato con molta parsimonia parole come “ospitalità” e “amore”.

Resta il fatto che l’ospitalità è un portato del pensiero lévinasiano: “è l’ospitalità che provoca e convoca l’umano al *disinteressamento*, strappandolo alla sua semplice persistenza nell’essere. Rigettare e negare l’ospitalità significa negare l’umano stesso”¹⁸.

La filosofia di Lévinas è incardinata sulla venuta dell’altro, assolutamente estraneo e separato, straniero e irriducibile ai miei schemi mentali: “la trascendenza del volto è, ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra, lo sradicamento da un essere, la sua condizione di straniero, di privo di tutto, di proletario. L’estraneità che è libertà è anche estraneità-miseria. La libertà si presenta come l’Altro; al Medesimo che, per conto suo, è sempre l’autoctono dell’essere, sempre privilegiato nella sua dimora. L’altro, il libero è anche lo straniero”¹⁹. Il volto nudo che mi fa visita è quello del povero, dell’orfano e della vedova, che si offre al mio potere ma – in forza di una resistenza etica – al tempo stesso lo neutralizza. La metafisica non è più la filosofia prima, scalzata dall’urgenza dell’etica: e la metafisica è precisamente il tipo di pensiero con cui l’Occidente ha pensato le altre culture, le ha ingabbiate nelle sue griglie di classificazione, le ha – come ha scritto Enrique Dussel – occultate²⁰.

Il rapporto con l’altro è a-simmetrico, sfugge alla reciprocità perché l’altro mi trascende, viene da un altrove. Non instaura con me una lotta per farsi riconoscere (hegelianamente una dialettica servo-padrone) perché non c’è nemmeno sincronia con la sua venuta. Questa venuta mi fa sentire in difetto, comincio a fare fatica ad auto-giustificare la mia libertà che scopro arbitraria e anche violenta. Scopo che “accogliere altri significa mettere in questione la mia libertà”²¹. Come ha notato Caterina Resta “Lévinas non intende con questo negare la libertà, ma contestarne quel primato che il pensiero occidentale, soprattutto a partire dall’Età moderna, gli ha riconosciuto, in quanto autoposizione e autofondazione di un Soggetto perfettamente autonomo: l’auto-nomia, questa legge dello Stesso incapace di aprirsi al totalmente altro, legge di una libertà incondizionata, nel faccia-a-faccia con altri perde la faccia, si scopre arbitraria e tirannica, persino ingenua nella sua spontaneità, si vergogna di sé ed è costretta a *giustificarsi* non più a partire da sé, ma proprio dall’altro”²².

Incontrare l’altro non è una fredda operazione teoretica: “la nudità del volto è indigenza. Riconoscere significa riconoscere una fame. Riconoscere Altri significa donare”²³. L’incontro con l’altro, con il suo volto è traumatico, perché in qualche modo mi spossa e mette in questione la mia libertà, visto che prima di essa c’è la

¹⁷ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980, p. 25.

¹⁸ S. TARTER, *Evento e ospitalità. Lévinas, Derrida e la questione straniera*, Cittadella, Assisi, 2004, p. 86.

¹⁹ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 73.

²⁰ E. DUSSEL, *L’occultamento dell’altro. Alle origini del mito della modernità*, La Piccola, Celleno (VT), 1993. Su questo argomento mi permetto di rinviare al mio *Pedagogia del volto. Educare dopo Lévinas*, Emi, Bologna, 2002, pp. 72-79.

²¹ E. LÉVINAS, *Totalità...*, cit., p. 85.

²² C. RESTA, *L’Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Melangolo, Genova, 2008, pp. 84-85.

²³ E. LÉVINAS, *Totalità...*, cit., p. 73.

responsabilità che già mi ha convocato, anche se non ho firmato nessun contratto, come se fossi già da subito in ritardo e con il fiato corto. Questa situazione paradossale è possibile perché il volto proviene da un al di là, mi porta uno scompiglio misterioso che ha il significato di una *traccia*: “l'al di là da cui proviene il volto significa in quanto traccia (...) Il volto è precisamente l'unica apertura in cui la significatività del Trascendente non annulla la trascendenza per farla entrare in una *dimensione* immanente, ma in cui, al contrario, la trascendenza si mantiene come trascendenza sempre dileguata del trascendente”²⁴.

Questo significa che l'altro proviene da un piano che non è passibile di svelamento o occultamento, e si dilegua in un passato che non può diventare presente. La traccia non è un segno che, rinviando a qualcosa, lo inserisce come significato nell'ordine dei significati del mio modo di vedere il mondo, come avviene nel caso dell'investigatore che cerca i segni lasciati dal criminale: al contrario, la traccia scompiglia l'ordine, assomiglia alle impronte lasciate da chi ha cancellato le proprie tracce cercando il delitto perfetto, perché lasciare una traccia significa “passare, partire, assolversi”. La traccia non è un semplice segno perché solo un essere trascendente può lasciare una traccia. Andare verso Dio non significa seguire la traccia ma andare verso gli Altri che si inscrivono nella traccia: si cerca Dio solo rispondendo all'appello del volto di Altri, accogliendolo nella sua visitazione.

Soprattutto con *Altrimenti che essere* Lévinas radicalizza i concetti: si parla di *esposizione* dell'io all'Altro, che è ben diversa dalla tematizzazione cui sono abituati i filosofi. Ci si espone, infatti, come una pelle si espone a ciò che la ferisce, o una guancia offerta a chi la percuote. Non si scopre un oggetto svelato alla teoria, ma ci si scopre rimuovendo le proprie difese, esponendosi all'oltraggio. “La soggettività del soggetto è la vulnerabilità, esposizione dell'affezione, sensibilità, passività più passiva di ogni passività, tempo irrecuperabile, dia-cronia non sincronizzabile della pazienza, esposizione sempre da esporre, esposizione da esprimere, e così, da Dire e, così, da Dare”²⁵ La nudità non caratterizza solo il volto dell'altro, ma anche il soggetto. L'io è de-posto, de-stituito, spinto a vivere “malgrado sé”.

Quest'ultimo elemento ci ricorda la radicalità di questa teoria: non un altruismo in cui richiede al soggetto di ricavare, nella sua quotidianità, uno spazio per l'altro: bensì una posizione dura, per cui il soggetto è per l'altro, perché c'è una “responsabilità per Altri più antica di ogni impegno”. Il soggetto non si descrive partendo dall'intenzionalità, dall'attività rappresentativa, dalla sua libertà... ma dalla passività del tempo. Il soggetto è unico e insostituibile, perché nessuno può dividere la propria responsabilità o farsi sostituire: l'altro, il prossimo, prima di essere individuato con qualche categoria psicologica o sociologica, è il perseguitato, “perseguitato di cui io sono responsabile fino ad essere il suo ostaggio e in cui la mia responsabilità – invece di scoprirmi nella mia ‘essenza’ di Io trascendentale – mi spoglia, e non cessa di spogliarmi, di tutto ciò che potrei avere in comune con un altro uomo – che potrebbe così sostituirmi – per interpellarmi nella mia unicità come colui a cui nessuno può sostituirsi”²⁶. L'etica mi costituisce come soggetto singolo, unico. Paradossalmente, l'uomo sfugge all'alienazione proprio alienandosi – rendendosi estraneo e altro. Lévinas cita spesso il passo de *I fratelli*

²⁴ E. LÉVINAS, *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli, 1979, pp. 39-40.

²⁵ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 63-64.

²⁶ Ivi, p. 75.

Karamazov di Dostoevskij in cui si afferma che noi siamo responsabili di tutti, e io più di tutti gli altri.

Ecco la rivoluzione copernicana rispetto al pensiero occidentale, per cui la soggettività potenziata da filosofi narcisisti viene capovolta per essere espressa con un lessico nuovo, caratterizzato da termini come sensibilità, passività, esposizione ad altri, vulnerabilità, corporeità. Ora si passa a parlare di soggettività come *prossimità*.

La prossimità non è coscienza del prossimo, per cui il soggetto può inquadrare l'altro docilmente nei propri schemi razionali, ma *ossessione*, e il soggetto non è più al nominativo, ma si ritrova di colpo costretto, posto all'accusativo, improvvisamente responsabile senza scampo. L'ossessione è data dalla non-reciprocità, dall'impossibilità di soffrire in comune, perché si va verso l'altro senza preoccuparsi se egli ricambia il gesto, e il criterio è sempre compiere un passo in più verso di lui, avere sempre una risposta in più da dare nella reciproca responsabilità. Ma la prossimità non è solo un rapporto tra due termini, c'è anche rottura della sincronia propria dell'appercezione trascendentale. La prossimità è anche disordine del tempo memorabile, sconvolge la coscienza che cerca di assumerla, è anche diacronia che richiama la Trascendenza.

Nelle sua analisi iperboliche sull'atteggiamento del soggetto di fronte all'altro, Lévinas arriva a intendere la soggettività come *sostituzione*, cioè come assunzione delle responsabilità altrui fino ad espiarle al posto dell'altro. Si tratta di una considerazione del soggetto lontana da quella tradizionale del soggetto come sostanza e da quella idealistica del soggetto come coscienza. Lévinas pensa ad una soggettività come "prossimità an-archica", relazione con una singolarità che non è riconducibile ad un principio *a priori* della coscienza, perché "nell'esposizione alle ferite e agli oltraggi, nel sentire della responsabilità, il se stesso è provocato come insostituibile, come votato, senza dimissioni possibili, agli altri, e, così, come incarnato per l'offerirsi – per soffrire e per dare – e, così, uno e unico *di colpo nella passività*, non disponendo di alcunché che gli permetterebbe di *non cedere* alla provocazione; uno, ridotto a sé e come contratto, come espulso in sé fuori dall'essere"²⁷. Il soggetto è uno e unico non più per un processo razionale, ma su un piano etico. È unico perché insostituibile, e la persona è un'identità che non si può giustificare da sé.

Come ha scritto Battista Borsato: "ci si può mostrare scandalizzati da questa concezione utopica e, per un io, inumana. Ma la vera umanità nasce quando l'essere si disfa della sua concezione di essere e comincia il dis-inter-esse. È ciò che vuol dire il libro *Altrimenti che essere*. La responsabilità non è più soltanto sostituzione, ma diviene 'inquietudine', 'messa in questione' dell'altro. Il problema della responsabilità si trasforma in una domanda lacerante di giustizia sulla giustificabilità o giustificazione del mio esistere. È il mio essere che è messo in questione"²⁸.

La libertà, per Lévinas, è soprattutto gratuità, sia per l'asimmetria della relazione tra gli uomini, sia perché si è responsabili per l'altro *gratis*, fino all'espiazione. Ma, in fondo, è questa radicalità che garantisce alla vita un senso: se la vita fosse egoismo, se la limitazione della propria responsabilità arrivasse fino all'oblio dell'altro, ad esempio in nome della cura del proprio essere di heideggeriana

²⁷ Ivi, p. 132.

²⁸ B. BORSATO, *L'alterità come etica. Una lettura di Emmanuel Lévinas*, Dehoniane, Bologna, 1995, p. 54.

memoria, la morte testimonierebbe la mancanza di senso della vita umana. Al contrario, il prossimo che si avvicina abolisce l'egoismo e dà alla morte un senso. La morte ha il potere di annullare il mio piacere, ma non può annullare quanto di buono ho fatto per l'altro.

Sulla scorta di un pensiero dell'alterità così connotato, Lévinas critica le concezioni dello stato come compromesso di equilibri ed interessi egoisti e particolari, come quelle che si richiamano all'antropologia dell'*homo homini lupus* hobbesiano, in nome della possibilità di una politica fatta da soggetti responsabili degli altri, in cui il terzo – l'esigenza delle istituzioni – pone radicalmente la questione della giustizia. Infatti, non c'è solo la relazione asimmetrica del Medesimo con l'altro, c'è anche la relazione di giustizia che deve coinvolgere il terzo. Nel volto di altri non si rivela solo il mio prossimo, ma anche il "terzo", ogni uomo. Il terzo non è un elemento anonimo, è la via per non ridurre l'etica alle persone conosciute, ai propri cari: nel terzo sono rappresentati i volti che non ho incontrato, compresi i poveri e gli stranieri.

Il rapporto con il terzo richiede le istituzioni politiche e limita anche la mia responsabilità, perché non posso *re-spondere* all'altro senza pormi il problema oggettivo della giustizia. Più dell'amore è la giustizia: un'etica fondata solo sull'amore va incontro ad errori e presenta dei limiti e dei rischi. Infatti, se l'amore non si sottomette alle regole della Legge e ai principi della Giustizia, allora si corre il rischio dell'arbitrio, della complicità, della violenza. Quindi "la giustizia rimane giustizia solo in una società in cui non c'è distinzione tra vicini e lontani, ma in cui rimane anche l'impossibilità di passare a fianco del più vicino; dove l'uguaglianza di tutti è portata dalla mia disuguaglianza, dal surplus dei miei doveri sui miei diritti. L'oblio di sé muove la giustizia"²⁹.

Per Jacques Derrida l'etica dell'ospitalità che emerge dal pensiero di Lévinas ci obbliga a pensare altrimenti il diritto e la politica. Lévinas con le sue "allusioni discrete ma trasparenti" ha il merito di volgere i nostri sguardi verso "rifugiati di ogni specie, immigrati con o senza cittadinanza, esiliati o espulsi, con o senza documenti"³⁰ che esigono un cambiamento etico e politico. Commemorando la morte dell'amico, Derrida ha parlato di un'implacabile legge dell'ospitalità: l'ospite che accoglie e che si crede proprietario dei luoghi è in realtà un ospite ricevuto nella propria casa. "Egli riceve l'ospitalità che offre *nella* propria casa, la riceve *dalla* propria casa – che in fondo non gli appartiene"³¹.

Nel paradosso tipico del linguaggio levinasiano, l'ospite diventa un ostaggio "in quanto è un soggetto messo in questione, ossessionato (quindi assediato), perseguitato, nel luogo stesso in cui ha luogo, laddove, emigrato, esiliato, straniero, ospite da sempre, si trova eletto a domicilio prima ancora di eleggere un domicilio"³². Finché l'altro in quanto altro non sarà stato in qualche modo 'accolto' nell'epifania del suo volto, non ci sarà vera pace.

Lévinas ci invita ad un capovolgimento: egli propone di pensare l'apertura all'altro in generale a partire dall'ospitalità e dall'accoglienza, invece del contrario. Certo, accogliere lo straniero è difficile, comporta un rischio: un rischio sempre inquietante, soprattutto per le nostre società che hanno perso il contatto con i "volti".

²⁹ E. LÉVINAS, *Altrimenti...*, cit., p. 248.

³⁰ J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 139.

³¹ Ivi, p. 104.

³² Ivi, p. 120.

Ma "l'epifania del volto come volto apre l'umanità. Il volto nella sua nudità di volto mi presenta la miseria del povero e dello straniero"³³. Perciò "Lévinas – scrive Caterina Resta – ci indica la strada per un *altro* uomo, per un'umanità dell'*altro* uomo, nel segno di una responsabilità smisurata e di un dovere ineludibili, chiudendo l'epoca di un'etica e di una politica – forse anche di una teologia – improntate al principio maschile della padronanza e della sovranità, per cedere il passo a quello femminile dell'accoglienza e dell'ospitalità"³⁴.

E Francesca Salvarezza, rileggendo Lévinas ripartendo da Husserl, scrive: "pensare con rigore la *Ur-impression* husserliana vuol dire per Lévinas questo: pensare la coscienza, al suo livello fondamentale, come apertura all'altro in quanto ospitalità; ed è questa verità ferrea, che Derrida definisce legge implacabile, a guidare ogni atto di apertura tematizzante, rendendolo anzitutto possibile. L'identità è infatti fin da subito ospitalità, l'essenza della coscienza è anzitutto una de-situazione del soggetto, una destituzione di sé"³⁵.

Nel suo studio Gianluca De Gennaro ha posto molto l'accento sulle conseguenze a livello etico di un'accettazione del pensiero lévinasiano: "forse bisognerebbe pensare l'Altro, il povero, come una grande risorsa al pari di quelle che oggi siamo abituati a pensare come fonti di ricchezza: una miniera d'oro, un pozzo di petrolio, una fonte d'acqua nel deserto. Abituarcisi a pensare l'Altro, il povero, come ricchezza insita nell'essenza della Carità, che come profumo si sprigiona dalle azioni che il soggetto vive nella Responsabilità"³⁶.

4. Jacques Derrida: l'etica è l'ospitalità

Abbiamo già anticipato la lettura che Derrida ha fatto del pensiero lévinasiano come un pensiero dell'ospitalità. Ma non è stato l'unico intervento del pensatore franco-algerino sul tema: infatti negli ultimi anni di vita Derrida si è interrogato sulla decostruzione intesa come venuta dell'altro, plurale e improgrammabile: "la venuta dell'altro è dunque la parola d'ordine cui si ispira la decostruzione dell'etica e della politica, che come ogni decostruzione non è demolizione, ma ricostruzione (...) le riflessioni sulle tematiche etiche si configurano come una sorta di fenomenologia dell'impossibile, dell'impresentabile, dell'irrapresentabile"³⁷.

L'ospitalità è una delle aporie che sono state messe a tema dall'ultimo Derrida, insieme al dono e alla morte. Il filosofo ha scritto spesso partendo da situazioni concrete, rispondendo all'appello del presente. Il linguaggio usato da Derrida è fortemente iperbolico e provocatorio: bisogna "lasciare un passaggio all'altro" senza prepararsi alla sua venuta, senza prevederla. Questo perché, come scrive Caterina Resta, "la precedenza dell'altro, la sua pre-venienza al di là di ogni previsione e preveggenza, prima ancora di essere etica o cronologica, è dunque ontologica"³⁸. Tra i diversi testi che possono essere citati faccio riferimento inizialmente ad un testo che riproduce due sedute di un seminario dedicato all'ospitalità, tenuto da

³³ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 218.

³⁴ C. RESTA, *L'Estraneo*, cit., p. 96.

³⁵ F. SALVAREZZA, *Emmanuel Lévinas*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, p. 139.

³⁶ G. DE GENNARO, *Emmanuel Lévinas profeta della modernità*, Lavoro, Roma, 2001, p. 47.

³⁷ M. VERGANI, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano, 2000, pp. 116-117.

³⁸ C. RESTA, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Milano, 2003, p. 41.

Derrida nel 1996 all'Ecole des hautes études en sciences sociales di Parigi, con le riflessioni di Anne Dufourmantelle³⁹.

Derrida si schiera dalla parte dello straniero in costante dialogo con la cultura greca, a partire da quello *Xenos* platonico che pone le domande più critiche, quelle "dal di fuori", come la questione parricida che contesta la tesi parmenidea: egli scuote il dogmatismo del *logos* del padre. Da Platone in poi si può parlare di una legge dell'ospitalità, "legge formale sottesa al concetto generale di ospitalità, appare come una legge paradossale, snaturabile o snaturante. Sembra suggerire che l'ospitalità assoluta rompe con la legge dell'ospitalità come diritto o dovere, con il 'patto' d'ospitalità. In altre parole, l'ospitalità assoluta esige che io apra la mia dimora e che la offra non soltanto allo straniero (provvisto di un cognome, di uno statuto sociale di straniero eccetera), ma all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli *dia luogo*, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entrata in un patto) e neppure il suo nome. La legge dell'ospitalità assoluta impone di rompere con l'ospitalità di diritto, con la legge o la giustizia come diritto"⁴⁰.

L'arrivante assoluto "che si tratti o meno di uno straniero, un immigrato, un invitato o un visitatore non atteso, un cittadino di un'altra nazione, un essere umano, un animale o un dio, vivo o morto, maschio o femmina"⁴¹ non ha un'identità ben definita, e quindi mette in crisi la trama ordinata in cui la politica lo vorrebbe incastrare, mette in crisi la stessa lingua, perché non si tratta solo di tradurre la sua nella nostra, ma di scoprire la nostra lingua come estraniata, come lingua dell'altro.

Infatti lo straniero – scrive Derrida – non è solo qualcuno a cui dire "vieni", ma "entra senza aspettare", "affrettati a entrare", "prendi posto in me": "strana logica, ma per noi chiarificatrice, quella di un padrone di casa impaziente che attende l'ospite come un liberatore, il suo emancipatore. È *come se* lo straniero tenesse le chiavi", come se lo straniero potesse salvare il padrone di casa dal suo potere, per cui, riecheggiando Lévinas, "l'ospite, l'ostaggio invitato (*guest*), diviene colui che invita chi lo invita, il padrone dell'ospite (*host*). L'ospite diviene l'ospite dell'ospite. L'ospite (*guest*) diviene l'ospite (*host*) dell'ospite (*host*)"⁴².

Prima ancora della burocrazia, della domanda d'asilo, la questione dell'ospitalità non comincia – si chiede Derrida – dalla domanda rivolta allo Straniero di comprendere noi accogliendo le nostre norme? Ma non è già questa una forma di violenza? Come sintetizza ancora la Resta "l'arrivante assoluto non richiede piuttosto un'ospitalità assoluta, un rispetto assoluto della sua alterità irriducibile, della sua singolarità inclassificabile, al di là di ogni norma e persino di ogni diritto o legge di ospitalità? L'incondizionatezza di questa ospitalità potrebbe persino doversi spingere fino al punto di non richiedere più nulla all'arrivante assoluto, di ospitarlo, di rispondere alla sua venuta *prima* di ogni domanda, forse addirittura nella sospensione di ogni parola che, appena pronunciata, provocherebbe immediatamente, con la traduzione, la de-cisione tra il proprio e l'estraneo"⁴³.

³⁹ *De l'hospitalité*, con A. Dufourmantelle, Calmann-Levy, Paris, 1997 (tr. it. *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano, 2000).

⁴⁰ J. DERRIDA, *Sull'ospitalità*, cit., pp. 52-53.

⁴¹ Ivi, p. 84.

⁴² Ivi, pp. 112-113.

⁴³ C. RESTA, *L'evento dell'altro*, cit., pp. 48-49.

C'è dunque una grande aporia, legata allo scarto che c'è tra il diritto che ha bisogno che ognuno sia legato al suo documento di identità e una giustizia molto più esigente, iperbolica, incondizionata, al di là della legge: la legge dell'ospitalità assoluta. Come se la legge assoluta dell'ospitalità ci spingesse a trasgredire le leggi del diritto che condizionano e regolamentano l'ospitalità: "ma pur tenendosi al di sopra delle leggi dell'ospitalità, la legge incondizionata dell'ospitalità ha bisogno delle leggi, le *esige*"⁴⁴. L'eterogeneità tra la legge e le leggi dell'ospitalità, cioè tra l'ospitalità assoluta e le esigenze di diritto, politica ed etica è contraddizione ma anche collaborazione: "ciò significa che l'aspirazione a un'ospitalità incondizionata, lungi dall'esaurirsi in un richiamo a un ideale sempre dilazionabile, deve incalzare le leggi dell'ospitalità, il diritto, non meno della politica o dell'etica, affinché corrispondano, in un possibile sempre ulteriormente definibile, ma tuttavia *improrogabile*, all'intransigenza della sua richiesta"⁴⁵.

Il tema dell'ospitalità è il nesso tra etica e politica: "Derrida tende a dimostrare che lo straniero non sia semplicemente l'altro assoluto, il barbaro o il selvaggio assolutamente escluso da ogni contesto socio-politico strutturalmente definito (...) non si tratta di una semplice estensione del diritto individuale o dell'accrescimento alla famiglia e alle generazioni successive di un diritto accordato, in primo luogo, solo all'individuo. Invece si tratta (si dovrebbe trattare, secondo Derrida) di un'ospitalità 'senza condizioni' che sappia accogliere un *arrivant* anonimo, senza casa, senza discendenza familiare, senza statuto sociale, senza patronimico, senza gruppo etnico di appartenenza"⁴⁶.

La radicalità della proposta di Derrida è sulla linea di quella di Lévinas: l'ospitalità non è un'etica tra le altre, ma l'etica stessa, che implica una precedenza dell'altro, come se avessimo contratto un debito verso colui che deve arrivare, prima che potessimo assumere esplicitamente qualsiasi impegno. Sembrerebbe di poter fare a Derrida la stessa osservazione critica piovuta da più parti sul filosofo di Kaunas, ovvero che una simile filosofia non è traducibile nel diritto e nella politica di uno Stato: ma di nuovo torna in questione quale concetto di cittadinanza e di Stato-nazione dobbiamo considerare. Certamente per il vecchio concetto quella di Derrida è una "proposta apolitica e irricevibile"⁴⁷, ma una politica che non faccia riferimento al principio di ospitalità incondizionata è destinata a perdere il contatto con la giustizia. Questo principio è impossibile da applicare nell'immediato, ma non è un desiderio irenico, ma un pungolo incessante per il diritto e la politica. Si tratta di decostruire l'abusato schema che lega la politica al concetto di amicizia e fraternità, intesi come rapporto simmetrico di uguaglianza, prendendo le distanze dal fantasma della fraternizzazione e da quello genealogico⁴⁸.

Legando il tema derridiano del dono con quello dell'ospitalità, Salvatore Currel ha scritto: "se in *Donare il tempo* si focalizza l'impossibilità del dono come (in)condizione e garanzia della sua possibilità, in *Sull'ospitalità* si focalizza l'impossibilità dell'ospitalità come (in)condizione e garanzia della sua possibilità. Il punto focale è dato, in entrambi i casi, dall'apertura radicale del pensiero a un'esteriorità o alterità, che non si limita ad essere l'inabbordabile e l'impensabile per il pensiero;

⁴⁴ J. DERRIDA, *Sull'ospitalità*, cit., p. 85. Corsivi dell'autore.

⁴⁵ C. RESTA, *L'evento dell'altro*, cit., p. 52.

⁴⁶ A. MARIANI, *La decostruzione e il discorso pedagogico. Saggio su Derrida*, ETS, Pisa, 2000, p. 181.

⁴⁷ J. DERRIDA-B. STIEGLER, *Ecografie della televisione*, Cortina, Milano, 1997, p. 87

⁴⁸ Cfr. J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano, 1995.

essa è piuttosto legge, ingiunzione, che si dà al pensiero, rovesciandolo, esteriorizzando, attraversandolo da cima a fondo e orientandolo fuori di sé (...) si dà un singolare intreccio tra dono e ingiunzione, tra accoglienza e legge del dono. E l'accoglienza dell'altro, dello straniero, del povero, dell'altro in quanto altro, sembra luogo privilegiato di questo gioco, o di questo dramma, dell'accoglienza del dono e della resa del pensiero (e quindi della coscienza, del soggetto) all'impossibile⁴⁹.

C'è un altro scritto d'occasione di Derrida che mi pare utile citare in questa sede. Si tratta di un intervento destinato al primo congresso delle città-rifugio che si tenne nel marzo 1996 al Consiglio d'Europa di Strasburgo, per iniziativa del Parlamento internazionale degli scrittori⁵⁰. Si parla del ritorno della tradizione delle città-rifugio, così forti nella tradizione ebraica e dell'Europa medievale, per i deportati, gli esiliati, gli apolidi, i profughi: queste città dovrebbero impegnarsi ad ospitare per almeno un anno gli intellettuali perseguitati.

Rileggendo un saggio di Hannah Arendt⁵¹ Derrida ricorda lo *shock* avvenuto tra le due guerre, quando l'arrivo di centinaia di migliaia di apolidi portò alla scomparsa progressiva del diritto di asilo, che pure aveva una "storia sacra". Ai giorni nostri – aggiunge il filosofo – il numero delle domande d'asilo rifiutate è sempre crescente.

Certo, il decremento della natalità ha spinto – per meri calcoli economici – i governi ad aprire di più le frontiere. Qui "i discorsi sul rifugio, l'asilo o l'ospitalità diventano allora dei puri alibi retorici (...) nel momento in cui si pretende di abolire le frontiere interne, si procede ad un blocco ancora più stretto delle frontiere esterne della suddetta Unione europea. Coloro che chiedono asilo bussano successivamente alle porte di ciascuno degli Stati dell'Unione europea e finiscono per essere respinti a tutte le frontiere. Con il pretesto di lottare contro un'immigrazione travestita da esilio o in fuga dalla persecuzione politica, gli Stati respingono sempre più spesso le domande di diritto d'asilo. Anche quando non lo fanno sotto la forma di una risposta giuridica esplicita e motivata, lasciano spesso che sia la polizia a fare la legge"⁵².

Ma se la polizia fa la legge invece di limitarsi a farla rispettare "diventa onnipresente e spettrale", perché – come già notava tra le due guerre Walter Benjamin – la sua violenza è "senza forma", dunque senza responsabilità. Per Derrida l'azione della polizia deve essere sempre subordinata a chi vigila sui diritti dell'uomo e del diritto d'asilo allargato. Contro leggi che vorrebbero punire per "associazione a delinquere" anche chi dà ospitalità a stranieri "irregolari" o "*sans-papiers*", Derrida sostiene un'etica dell'ospitalità: "l'ospitalità è la cultura stessa e non è un'etica fra le altre. Nella misura in cui tocca l'*ethos*, cioè la dimora, l'esser presso-di-sé, il luogo del soggiorno familiare quanto il modo di esserci, il modo di rapportarsi a sé e agli altri, agli altri come ai propri o agli estranei, l'*etica è ospitalità*, è da parte a parte coestensiva all'esperienza dell'ospitalità, in qualunque modo la si apra o la si limiti. Ma per questa stessa ragione, e perché l'esser-sé presso di sé (l'ipseità stessa) suppone un'accoglienza o un'inclusione dell'altro nel tentativo di appropriarsene, di controllarlo, padroneggiarlo, secondo differenti modalità

⁴⁹ S. CURRÒ, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Las, Roma, 2005, pp. 48-49.

⁵⁰ J. DERRIDA, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli, 1997.

⁵¹ *Declino dello Stato-nazione e la fine dei Diritti dell'uomo. Le nazioni delle "minoranze" e i popoli senza Stato*, in *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano, 1967, pp. 372 ss.

⁵² J. Derrida, *Cosmopoliti...*, cit., pp. 22-23.

della violenza, c'è una storia dell'ospitalità, una perversione sempre possibile della Legge dell'ospitalità (che può sembrare incondizionata) e delle leggi che la limitano e la condizionano, iscrivendola in un diritto"⁵³.

Il cosmopolitismo illuministico con l'articolo kantiano sull'ospitalità (anche se Derrida non apprezza il fatto che il diritto di residenza debba essere limitato dagli accordi tra Stati), il "mai più stranieri né meteci" di San Paolo sono per Derrida dei punti di riferimento per questo progetto di un nuovo cosmopolitismo nell'epoca della crisi degli Stati-nazione.

4. Ricoeur: inventare un nuovo diritto d'asilo

Anche il filosofo francese Paul Ricoeur si è espresso in modo importante sulla necessità di adeguare l'etica agli scenari che la globalizzazione ha radicalmente cambiato. Ricoeur sostiene il primato dell'etica sulla morale, definendo la prima "aspirazione ad una vita buona con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste"⁵⁴. L'altro è ben presente nella riflessione ricoeuriana, soprattutto negli ultimi quindici anni del suo percorso. In questa sede ci riferiamo soprattutto ad un breve testo intitolato *La condizione di straniero*, redatto dal filosofo dopo la sua partecipazione ai lavori della Commissione Hessel sugli stranieri (1996).

Il filosofo comincia definendo lo straniero come "colui che non è di 'casa nostra' – che non è uno dei nostri". Prima ancora di sapere chi siamo, dobbiamo sapere a chi apparteniamo. C'è un'appartenenza rispetto alla quale la condizione di straniero è definita per difetto. Fin dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 si parla di "diritto a una nazionalità", e universalmente si riconosce la sovranità degli Stati di attribuire o rifiutare la propria nazionalità, definibile come "l'appartenenza giuridica di una persona alla popolazione costitutiva di uno Stato".

Così si configurano tre nozioni legate tra di loro: Stato, territorio e popolazione. Stato e popolazione sono immediatamente legate, mentre è più delicata la relazione tra nazionalità e cittadinanza, perché la coincidenza tra loro non è assoluta, nella misura in cui non tutti i connazionali sono cittadini: i minori, i malati mentali, i condannati a certe pene non godono dei diritti elettorali; in ogni caso, "la barriera giuridica fra i membri nazionali e gli stranieri è ermetica. Lo straniero non è soltanto colui che non è dei nostri, ma che non è autorizzato a diventare uno di noi per il solo fatto di desiderarlo o di richiederlo (...) il carattere discrezionale dell'ammissione alla nazionalità, l'assenza di limiti alla sovranità dell'atto politico di accoglimento non fanno che sottolineare, con il più estremo rigore, l'assenza di simmetria all'interno della coppia membro/straniero"⁵⁵.

Per comprendere veramente il nostro essere "a casa nostra" – scrive Ricoeur – dobbiamo chiederci quello che per lo straniero può significare essere "a casa sua". Di solito ci sentiamo parte di una comunità nazionale per i nostri modi di vivere e per i racconti fondatori che instaurano la nostra identità. Ma non basta questo, perché c'è un "livello di chiaroscuro che lo straniero comincia a uscire

⁵³ Ivi, p. 26-27. Corsivi dell'autore.

⁵⁴ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993, p. 266.

⁵⁵ P. RICOEUR, *La condizione di straniero*, in: D. Iannotta (a cura), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Cantalupa (TO), 2008, p. 98.

dal suo anonimato; per rendere ragione della nostra identità collettiva, abbiamo bisogno di paragonarci agli altri; proprio allora alla rinfusa si presentano i nostri pregiudizi, le nostre caratterizzazioni sommarie, ovvero i nostri giudizi apprezzativi e i nostri elogi⁵⁶.

Così lo straniero cessa di essere il termine non segnato della coppia membro/straniero, (da non confondere con la coppia amico/nemico), e la nostra comprensione – per essere vera – deve farsi “comparativa, differenziale, oppositiva”, e “la memoria di essere stati noi stessi stranieri, su cui convengono testi famosi della Bibbia ebraica, viene a porre una aureola di benevolenza sulla dichiarazione secondo la quale siamo tutti stranieri gli uni in rapporto agli altri”⁵⁷.

Ci sono tre tipi di stranieri nella nostra realtà quotidiana: il visitatore, l’immigrato e il rifugiato. Il visitatore è una figura pacifica, gode della libertà di circolare e commerciare, condivide alcune garanzie sociali, incarna il “diritto di visita” di cui parlava Kant. Il modello di questo incontro con lo straniero è testimoniato dalla traduzione, che “consiste in una vera e propria ospitalità di linguaggio, laddove il locutore della lingua di arrivo si porta al livello della lingua di origine del testo, che egli va in qualche modo ad abitare per tradurlo, al fine di ricevere di contro nella propria lingua il messaggio tradotto”⁵⁸.

I lavoratori stranieri esistono per il crescente bisogno di manodopera poco qualificata, e l’ambito non è più quello della libera scelta ma quello della necessità. Essi dovrebbero avere diritti sindacali e diritti di alloggio come i residenti, ma non sono cittadini e non possono dare il loro consenso a chi governa. Vengono chiamati talvolta “ospiti” (*Gastarbeiter* in Germania e *Guest workers* in Inghilterra) ma non per gentilezza, ma perché si calcola che quando il loro contratto sarà terminato e il loro visto scaduto andranno via. Hanno molti problemi, che spaziano dal ricongiungimento familiare al recupero della loro cultura di origine, dalla libertà di culto alla precarietà che si aggrava quando entrano in competizione con i cittadini nel mercato del lavoro: “la loro sorte fa emergere lo stridente contrasto fra la mobilità del lavoro su scala mondiale e la chiusura dello spazio politico della cittadinanza”⁵⁹, contrasto aggravato dai “fantasmi dell’opinione pubblica” (sospetto, diffidenza, xenofobia, paura del terrorismo).

La situazione – afferma Ricoeur – è degradata e va affrontata su due livelli: il primo è quello della giustizia politica che si deve ai lavoratori, per cui bisogna pensare un’ammissione di primo grado, prima dell’ammissione di secondo grado consistente nella naturalizzazione e nella partecipazione alle elezioni locali. Serve una negoziazione con gli Stati di provenienza, “ma soprattutto la risposta deve essere formulata al livello del diritto umano di ospitalità (...) i testi forti di Kant e di Fichte sull’ospitalità universale dovrebbero contribuire a cambiare le legislazioni e innanzitutto a convertire le mentalità”⁶⁰.

Per quel che riguarda i rifugiati, c’è il contrasto tra la scelta sovrana degli Stati su chi deve abitare il territorio e il diritto di protezione che è dei perseguitati. Questo diritto poggia sulla tradizione dell’asilo, presente nelle istituzioni delle nostre principali civiltà fondatrici. Il discorso si complica con il diritto di ingerenza, il

⁵⁶ Ivi, p. 100.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, p. 102.

⁵⁹ Ivi, p. 103.

⁶⁰ Ivi, p. 104.

diritto di chi richiede il nostro aiuto “a casa sua”, nuova e tragica versione dello straniero supplicante. Ma Ricoeur non entra in tale questione per soffermarsi sul diritto d’asilo: il cambiamento radicale che si è registrato nel XX secolo verte sul fatto che l’asilo non è più richiesto da persone con un ruolo politico, ma da una massa di rifugiati. Ma è difficile definire esattamente il rifugiato, soprattutto se si passa per la definizione classica che parla di “timore ragionevole di una persecuzione”: l’idea di timore può essere soggettiva, e può non bastare elencare le possibili cause di persecuzione.

Ora, gli Stati non possono rifiutare la richiesta di asilo, ma possono sindacare sul “riconoscimento” di chi arriva come rifugiato, e proprio in questo riconoscimento il principio di sovranità diventa cavilloso di fronte al richiedente asilo, che può portare come prova solo la sua buona fede e la sua testimonianza. Si chiede Ricoeur: “il richiedente non dovrebbe forse, fin dal suo ingresso sul territorio del paese di accoglienza, essere presunto rifugiato? E la definizione del rifugiato, che data essenzialmente al 1951, non è forse troppo restrittiva? Non bisognerebbe forse inventare un nuovo diritto d’asilo?”⁶¹.

Il problema è che i paesi industrializzati si coalizzano come fortezze contro i flussi migratori scatenati dai disastri del XX secolo, spesso adottando misure che contrastano con la tradizione di asilo e protezione dei diritti della persona, tutto per respingere il più alto numero di quelli che chiedono asilo lontano dalle proprie frontiere. Perciò – conclude amaramente il filosofo di Valence – “il dovere di prestar soccorso agli stranieri sfortunati resta di poco peso, per tutto il tempo in cui il senso dell’ospitalità universale e la dedizione a un nuovo ‘progetto di pace perpetua’ non avranno superato, fin nella comprensione che abbiamo di noi stessi, la legittima soddisfazione di appartenere, a titolo di liberi cittadini, alla ‘nostra’ comunità nazionale”⁶².

Per Luca Alici Ricoeur con questo intervento vuole dirci che “alla base del rapporto con lo straniero vi è dunque la possibilità di una relazione più ampia, che permette una differente declinazione delle condizioni di ospitalità e ci chiede di riflettere su una diversa declinazione della reciprocità, più ricca e complessa di quella che risponderebbe alla semplice logica mercantile dello scambio e del contratto”⁶³. La relazione con lo straniero rivendica una reciprocità, in nome del diritto di tutti ad abitare ovunque: torna il diritto di visita kantiano, e la mancata simmetria tra membro e straniero comincia ad essere modificabile in nome dell’appartenenza di tutti alla famiglia umana: “solo quando l’io e il tu non hanno timore di includere il terzo, quale esso sia, si può scoprire quel noi originario che diviene scommessa etica e politica”⁶⁴.

Sovranità e mistero dell’altro, legge dell’ospitalità che supera le singole leggi verso gli arrivanti, un nuovo progetto di pace perpetua che superi i confini ristretti della comunità nazionale... sapranno i politici andare oltre gli spazi angusti della ricerca stretta del consenso elettorale per camminare verso nuovi orizzonti di apertura?

⁶¹ Ivi, p. 106. Ricoeur si riferisce alla definizione dello statuto di rifugiato della Convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951.

⁶² Ivi, p. 107.

⁶³ L. ALICI, *Prochain, socius, étranger. Approssimazioni alla reciprocità*, in: M. PIRAS (a cura), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell’ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma, 2007, p. 64.

⁶⁴ Ivi, p. 66.

Il positivismo e il ruolo politico della religione

Il tema del ruolo politico della religione nel pensiero dei positivisti¹ può essere affrontato da due punti di vista. Il primo è offerto dalla loro posizione critica per quanto concerne le religioni storiche, il cristianesimo in particolare; il secondo è costituito dall'aspirazione di parte del movimento a costruire una nuova religione, il culto dell'Umanità, un obiettivo che soprattutto il fondatore riconosciuto del positivismo, Auguste Comte, insegue con perseveranza. L'argomento della religione dell'Umanità, dei suoi culti e dei suoi ministri (il potere spirituale comtiano) ha già incontrato una certa attenzione negli ultimi anni di studi comtiani, anche in Italia². Sarò perciò abbastanza sintetico su questo argomento specifico, e cercherò invece di costruire un quadro d'insieme del tema religioso nel complesso della cultura positivista, comprendendo militanti e compagni di strada e partendo dalla Francia, per estendere poi lo sguardo agli altri paesi in cui il messaggio positivista si è fatto più sentire.

Pur mancando al discorso positivista sulla religione qualsiasi declinazione sovranaturale, che ancora invece appartiene al suo più diretto ispiratore, Saint-Simon, è proprio da Saint-Simon che è opportuno partire per il nostro quadro. Quando ci riferiamo a Comte e al suo pensiero, raramente ricordiamo l'influenza esercitata sulla sua formazione da Saint-Simon, giustamente memori della rottura sopravvenuta fra i due personaggi. Eppure si tratta di un'influenza significativa che comprende anche il problema religioso, per quanto Saint-Simon evidenzia a volte la persistenza di una sotterranea fede in un Dio celeste che Comte dismetterà con decisione. All'inizio del *Nuovo cristianesimo* anche Saint-Simon ci offre comunque un'interpretazione delle verità religiose sostanzialmente morale, terrena e non trascendente: "Dio ha detto: *Gli uomini devono comportarsi come fratelli gli uni in rapporto agli altri*: questo principio sublime racchiude tutto ciò che vi è di divino

* Università di Firenze.

¹ Questo saggio trae ispirazione dalla relazione introduttiva che ho pronunciato in francese, il 15 giugno 2007, al seminario dal titolo "Aspects de la politique positive" tenutosi presso l'Università di Parigi 1 per iniziativa del gruppo di ricerca "Nosophi". La versione in italiano che qui propongo non costituisce tuttavia una semplice traduzione di quel contributo: la presento in questa sede (prima e unica edizione a stampa del saggio) ampliata e con molte modifiche. Continuo tuttavia a rispettare le esigenze di una visione generale del tema secondo quanto mi fu richiesto dagli organizzatori di quella giornata di studi, Michel Bourdeau e Annie Petit, il che spiega il carattere più panoramico che monografico del mio intervento.

² Vedi soprattutto le parti a ciò dedicate da M. LARIZZA, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Il Mulino, Bologna, 1999.

nella religione cristiana³. Nell'*Indirizzo ai filantropi* compreso nel *Sistema industriale* egli aveva celebrato il cristianesimo sul piano storico, in quanto espressione di una reazione vincente alla crisi dell'impero romano. Le ragioni di tale successo furono la diffusione del precetto della fratellanza fra gli uomini, la predicazione di una religione monoteista in grado di superare definitivamente il politeismo (forma religiosa appartenente ai popoli aggressivi), la critica contro l'egoismo, l'abbandono delle idee puramente metafisiche. Secondo Saint-Simon i primi cristiani furono capaci di riconciliare le parole e le cose: essi giudicavano le passioni umane secondo un criterio di distinzione semplice e chiaro, contrapponendo moralmente le azioni utili al prossimo a quelle che gli procurano danno.

Come è noto, Saint-Simon insiste sull'immagine di un Medioevo dominato dal cristianesimo e, riferendosi più che altro ai primi secoli dell'età cristiana, lo definisce un'età organica. A partire dal XIII secolo, e ancor più dal XV, il cristianesimo ha però iniziato a perdere i suoi caratteri di efficacia, sia per colpa del clero, che abbandonò lo spirito ugualitario delle origini per aspirare ai vantaggi delle stesse condizioni di privilegio godute dalla nobiltà, sia a causa di un impianto dottrinario non più in grado di interpretare il progresso storico delle idee e delle conoscenze. Cattolici e luterani sono entrambi responsabili della crisi che il cristianesimo ha sperimentato fra l'età rinascimentale e il periodo della rivoluzione contemporanea. I cattolici hanno dimenticato il vero scopo (che è sociale) della predicazione di Cristo, hanno limitato il loro insegnamento alle presunte verità teologiche e hanno considerato il papa un'autorità temporale, in quanto tale preoccupata più del proprio potere che del bene del popolo; essi hanno infine ispirato due tra le più malvagie costruzioni della storia umana, l'inquisizione e i gesuiti. Quanto ai luterani – si trova scritto nel *Nuovo cristianesimo* – essi, in quanto rispettosi del potere costituito, hanno prodotto una morale estranea all'autentica organizzazione sociale, e possiedono un cattivo culto, troppo spoglio sotto il profilo artistico, e un cattivo dogma, chiuso com'è nel contenuto letterale delle Sacre Scritture.

Giunta al termine della disorganizzazione europea provocata prima dalla Riforma e poi dalla Rivoluzione francese, l'umanità si trova secondo Saint-Simon in una posizione analoga a quella dei primi cristiani. Per progredire sulla via del progresso morale, è necessario produrre una dottrina filosofica e morale universalmente accettata; la formazione di tale dottrina è condizione della riorganizzazione sociale alla quale egli conferisce la denominazione di "industria" (che, come si sa, è definizione che nel linguaggio sansimoniano va ben oltre la dimensione strettamente economica). L'avvento del sistema industriale richiede l'alleanza, attorno a un unico progetto morale, fra coloro che esercitano le scienze sperimentali e coloro che conducono il lavoro industriale. Nel *Sistema industriale* la forza del cambiamento sociale è individuata proprio nel sentimento morale, e "questa forza avrà per motore principale la credenza che tutti i principi politici devono essere dedotti dal principio generale che Dio ha dato agli uomini. Saranno i filantropi a dirigere questa forza; essi saranno, in questa occasione, quanto sono già stati dalla fondazione del cristianesimo, vale a dire gli agenti diretti dell'eterno"⁴. Questo progetto

³ CH.-H. DE SAINT-SIMON, *Nouveau christianisme, Œuvres*, Éditions Anthropos, Paris, 1966, t. III, p. 108. Osservo che la religione cristiana, tra tutte le confessioni storiche, è la sola a essere considerata con occhio favorevole da Saint-Simon, forte della propria convinzione intorno alla superiorità culturale dell'Occidente rispetto al resto del mondo.

⁴ CH.-H. DE SAINT-SIMON, *Du système industriel, Œuvres*, cit., t. III, pp. 118-119.

dovrà conquistare l'appoggio delle masse, che per essere effettivo richiede che tutti sentano il dovere di agire in favore della classe più numerosa, quella dei lavoratori; il mezzo principale usato dai filantropi per convincere della giustizia di tale impegno sarà la predicazione (soprattutto la predicazione ai potenti, ai "principi"), da organizzare con una forza analoga a quella espressa dai primi cristiani. La novità più importante, rispetto all'origine del cristianesimo, consisterà nel fatto che il catechismo non si accontenterà ora di costituire una dottrina morale, ma diverrà regola per la condotta politica: la dottrina morale diverrà in altri termini una pratica politica, un indirizzo sul quale orientare i comportamenti del potere. "La nostra missione consiste nel porre il potere spirituale nelle mani degli uomini più capaci di insegnare ai loro simili ciò che è loro utile conoscere, e nel confidare il potere temporale a chi fra i potenti è più interessato al mantenimento della pace e al miglioramento delle condizioni di esistenza del popolo". Un programma pacifico che non lascia spazio alcuno alla violenza: "la persuasione è l'unico mezzo che ci è permesso di impiegare per perseguire il nostro obiettivo. Anche qualora fossimo perseguitati come i primi cristiani, l'impiego della forza fisica ci è completamente interdetto"⁵.

Nel *Nuovo cristianesimo* Saint-Simon dimostra di aspirare alla fondazione di una nuova associazione religiosa, di dar luogo quasi a una nuova eresia, comprensiva di un proprio culto e di un proprio dogma: culto e dogma che si profilano come una forma implicita di comunicazione sociale. Il nuovo cristianesimo conferma d'essere soprattutto una dottrina sociale, al pari del cristianesimo primitivo, ma utilizza le forze dell'intelligenza in termini più sistematici rispetto agli antichi cristiani: esso ha infatti una forte consapevolezza della necessità di una "scienza della morale", secondo un'aspettativa che sarà anche di Comte. In questo senso il nuovo cristianesimo deve riassumere l'impegno tralasciato dal vecchio cristianesimo nel periodo della sua crisi, cioè quello di opporsi alla dispersione individualistica delle conoscenze e di consacrarsi ai fatti generali. L'abbandono delle visioni generali "ha fatto nascere il sentimento dell'egoismo, divenuto dominante in tutte le classi e in tutti gli individui. [...] È dunque ben desiderabile che i lavori che hanno per oggetto il perfezionamento delle nostre conoscenze relative ai fatti generali, ai principi generali e agli interessi generali siano prontamente rimessi in attività e siano ormai protetti dalla società, allo stesso modo di quelli che hanno per oggetto lo studio dei fatti particolari, dei principi secondari e degli interessi privati"⁶.

Il pensiero di Comte sul tema religioso è, in modi analoghi a quelli di Saint-Simon, in stretta relazione con la fisica sociale. Ricordo che il considerare la fisica sociale, sostanza della scienza sociale, è concepito da Comte come una reazione necessaria alla situazione sociale del tempo, caratterizzata a suo parere da una profonda anarchia, per realizzare l'unità fra ordine e progresso. La fisica sociale include in sé la statica sociale e la dinamica sociale. Nella cinquantesima lezione del *Corso di filosofia positiva*, dedicata alla statica sociale, o "teoria generale dell'ordine spontaneo delle società umane", Comte indica come primo elemento di tale ordine la sociabilità fondamentale dell'uomo. Essa è dimostrata dalla fisiologia cerebrale, che evidenzia la preponderanza nell'uomo delle facoltà affettive, vale a dire della disponibilità irriflessa (e per questo incompiuta, da perfezionare) a vi-

⁵ Ivi, pp. 105-106.

⁶ CH.-H. DE SAINT-SIMON, *Nouveau christianisme*, cit., p. 185.

vere con gli altri, rispetto alle facoltà intellettuali, alla capacità cioè di comprendere e rispettare le regole della solidarietà per via razionale. La seconda considerazione riguarda l'ineguaglianza naturale fra gli uomini, per effetto della quale il lavoro intellettuale risulta adatto a pochi individui soltanto: va infatti tenuto conto, "in aggiunta all'ascendente generale della vita affettiva sulla vita intellettuale", che "gli istinti meno elevati, che sono anche quelli più specificamente egoistici, hanno, nell'insieme del nostro organismo morale, un'indiscutibile preponderanza sulle più nobili inclinazioni direttamente relative alla sociabilità"⁷. L'effetto di questa situazione è lo sviluppo di una lotta fondamentale tra la conservazione delle tendenze spontanee e il perfezionamento morale dell'umanità: la dinamica sociale dimostrerà che è il potere il soggetto più capace di produrre tale miglioramento.

La statica sociale rivela inoltre la preponderanza della famiglia sull'individuo (la famiglia, e non l'individuo, è un elemento omogeneo alla società) e ci rende consapevoli che la società è un organismo complesso, non in grado di raggiungere in forme spontanee un ordine soddisfacente: la divisione del lavoro comporta la necessità di un governo, affinché il lavoro delle famiglie sia organizzato secondo le esigenze della cooperazione. In generale, scrive Comte, "mi pare che la destinazione sociale del governo consista soprattutto nel contenere con sufficiente intensità e nel prevenire fin dove è possibile la fatale disposizione alla dispersione fondamentale delle idee, dei sentimenti e degli interessi, risultato inevitabile del principio stesso dello sviluppo umano, dispersione che, se potesse seguire senza ostacoli il suo corso naturale, finirebbe inevitabilmente per arrestare il progresso sociale sotto tutti i rapporti importanti"⁸. Ciò prelude nelle intenzioni di Comte alla separazione fra il potere materiale e il potere spirituale, e indica la necessità di una credenza comune nella società. Nel *Corso di filosofia positiva* tale credenza, auspicata per il presente e per il futuro, è di tipo soprattutto scientifico; ma nel *Sistema di politica positiva* le credenze evocate nel tomo dedicato alla statica sociale (il secondo) saranno di tipo spiccatamente religioso.

Anche per quanto riguarda la dinamica sociale, rappresentata dalla legge dei tre stadi, la religione gioca un ruolo determinante. La prima evoluzione intellettuale dell'umanità ha avuto come suo principio elementare la tendenza primitiva dell'uomo a fare del sentimento interiore della propria natura personale la base della spiegazione universale di ogni fenomeno: è stata questa, nella visione di Comte, la funzione del feticismo. La religione primitiva è una religione spontanea: "questa irresistibile spontaneità originaria della filosofia teologica costituisce la sua proprietà fondamentale, e la prima fonte del suo lungo ascendente necessario"⁹. In origine l'immaginazione prevale sull'osservazione; ma anche nella teologia primitiva i motivi morali e soprattutto quelli sociali si uniscono ai motivi intellettuali. Ciò vale, pur in forme diverse, anche per le altre forme religiose che seguono la primitiva esperienza feticista: il politeismo e il monoteismo. Tutte queste forme, pur nelle loro specificità, hanno contribuito alla costruzione storica di un teologismo che ha avuto sempre anche scopi sociali, in particolare quello di permettere l'esistenza continuativa di una classe dedita alla speculazione intellettuale (senza la quale lo spirito scientifico non potrebbe progredire) e quello di sollecitare la società, con la proposta di una visione del mondo, a darsi un'organizzazione

⁷ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Anthropos, Paris, 1969, t. IV, p. 449.

⁸ Ivi, pp. 484-485.

⁹ Ivi, p. 530.

stabile. Secondo Comte è stato il sentimento religioso a spingere gli uomini verso l'agricoltura e l'allevamento degli animali a loro utili; più in generale, sono le idee (che per parecchi secoli sono state in prevalenza idee religiose) a fare la storia, e non i modi di produzione. Ed è perciò incontestabile, ai suoi occhi, che nella storia dei popoli progrediti sia stato per lungo tempo lo spirito teologico a determinare le innovazioni sociali ed economiche, il che equivale a dire che la politica teologica ha avuto un'importanza fondamentale nella storia della civilizzazione.

La tripartizione dello stadio teologico in feticista, politeista e monoteista, cui si è fatto cenno, rivela in Comte, al di là della sua ricorrente tendenza alle schematizzazioni, la consapevolezza che la storia delle religioni è un fenomeno complesso, che richiede un ampio ventaglio di classificazioni. Per quanto diverse fra loro, le forme storiche assunte dall'idea religiosa nascondono tuttavia un analogo atteggiamento mentale: un vero salto di qualità, una radicale novità, avverrà nella storia della civilizzazione solo con l'imporsi dello spirito positivo, come è dato leggere nel *Corso di filosofia positiva*. Solo con l'avvento della filosofia positiva, abbiamo infatti per la prima volta nella storia l'imporsi di una credenza fondata sull'osservazione, capace di porre la ragione al di sopra dell'immaginazione e di ispirare una morale a sua volta basata sulla conoscenza scientifica della natura umana. Tra l'origine religiosa della civiltà e lo stadio positivo intercorre tuttavia una transizione storica molto lunga, che gli uomini devono comprendere perché la società positiva e le sue credenze non nasceranno dal nulla, ma si manifesteranno appunto come completamento di un lungo lavoro storico.

La religione del passato che Comte considera maggiormente è il cristianesimo, per lo più nella sua veste cattolica¹⁰. L'autore del *Corso*, che per un verso giudica le religioni monoteiste come le più lontane dallo spirito di concretezza rinchiuso dal positivismo (la loro concezione della divinità sembra a volte precludere alle operazioni astratte della mentalità metafisica), per un altro verso considera il cristianesimo come la miglior realizzazione della parte progressiva dello spirito monoteista. Con la sua opposizione di fondo all'uso abituale dei miracoli e delle profezie, il cristianesimo ha conferito alla ragione un'importanza crescente contro l'immaginazione precedente, e ha cominciato a costruire il concetto di leggi invariabili di fronte ai fenomeni intellettuali e sociali. Il cattolicesimo medievale ha avuto inoltre il merito di separare potere spirituale e potere materiale, con una scelta che il mondo positivo dovrà riprendere, perché necessaria alla subordinazione della politica alla morale (mentre il politeismo assoggettava la morale alla politica). Il potere spirituale cattolico ha infine avuto un ruolo fondamentale nel sottomettere gli stati europei a un'organizzazione comune, regolare e permanente. E il positivismo, in quanto continuatore dell'esperimento tentato dal cattolicesimo medievale, realizzerà nei fatti la repubblica occidentale, scientifica e pacifica, che il cristianesimo medievale ha più che altro presupposto.

Secondo la visione positivista il cristianesimo è in definitiva soltanto una tappa, importante ma incompleta, della coordinazione fra le credenze e la sociabilità. L'insufficienza della religione cristiana deriva anzitutto da un motivo filosofico: il cri-

¹⁰ Sul tema vedi J. LALOUETTE, *Auguste Comte et le catholicisme*, in: *Auguste Comte e la cultura francese dell'Ottocento*, a cura di M. Geuna, Cisalpino, Milano, 2004. Per valutare appieno la posizione di Comte attorno al cristianesimo e al cattolicesimo bisogna tenere conto, oltre che del *Corso di filosofia positiva* e del *Sistema di politica positiva*, delle *Considerazioni sul potere spirituale* (1826), del *Discorso sullo spirito positivo* (1844) e del *Discorso sull'insieme del positivismo* (1848).

stianesimo è dedito alla ricerca delle cause e dei fini, non delle leggi dei fenomeni, e, pieno di speculazioni inaccessibili alla ragione umana, predica una fede indimostrabile. Dio è “un essere assoluto, isolato, incomprendibile, la cui esistenza non comporta alcuna dimostrazione e rifiuta ogni comparazione reale”¹¹; al contrario, una religione adatta allo stadio positivo deve essere dimostrabile. L’insufficienza del cristianesimo ha inoltre una causa morale: esso disegna per l’esistenza umana uno scopo essenziale posto al di fuori della vita sociale, descrive l’esperienza terrena come un esilio passeggero rispetto a una vita eterna mal concepita, e finisce così per costruire un credo incompleto in quanto a sociabilità, altruismo, azione. Non mancano peraltro le contraddizioni su questo punto, se consideriamo l’intero arco dell’esperienza intellettuale di Comte. Se nel *Corso di filosofia positiva* prevale la sottolineatura delle differenze fra spirito teologico e spirito positivo, nel *Sistema di politica positiva*, pubblicato in un periodo in cui Comte cercherà l’alleanza dei cattolici contro i rivoluzionari, egli progetterà una nuova religione, quella dell’Umanità, che non sarà cristiana, ma dal cristianesimo sarà pronta a riprendere parole e atteggiamenti conseguenti: prete, sacerdozio, dogma, sacramento.

Tornando tuttavia all’impostazione originaria del discorso di Comte sulla religione, è sua convinzione che l’età teologica dovesse necessariamente entrare in crisi, proprio per le insufficienze del cristianesimo che abbiamo appena visto, ed essere seguita dallo stadio metafisico, o critico. Si è così verificata nella storia occidentale una disarticolazione progressiva del sistema teologico, avvenuta attraverso la disorganizzazione prima dei culti e del potere spirituale (con la Riforma), poi dei dogmi (con la rivoluzione scientifica e con il deismo), infine del potere temporale tradizionale (abbattuto con la Rivoluzione francese). Conseguenza di questa graduale ma inevitabile contestazione del passato è che nella società attuale il progresso non sia più essenzialmente una questione religiosa, perché la teologia, “dopo aver diretto i primi sviluppi dello spirito umano e della società, ha teso in seguito, per sua natura, a perpetuare indefinitamente la loro infanzia”¹². “Nessun vero filosofo potrebbe mai dimenticare che la formazione e lo sviluppo delle società moderne si sono compiuti sotto la benefica influenza” della religione; ma “non è meno incontestabile affermare che, dopo circa tre secoli, tale influenza presso i popoli più avanzati sia stata essenzialmente retrograda, malgrado i servizi parziali che essa abbia potuto continuare a rendere loro”¹³. Non per caso la scuola teologica del tempo di Comte non sa, a suo parere, spiegare la crisi del mondo contemporaneo, la sua decomposizione, la rivoluzione: tale corrente di pensiero si riferisce a una misteriosa responsabilità della Provvidenza ed è nel mondo attuale, contro la sua stessa tradizione, l’unica scuola che rinuncia alla divisione, di importanza capitale, fra il potere spirituale e il potere temporale. In qualche passo del *Corso* sembra che Comte si auguri la fine di ogni politica teologica, perché la riorganizzazione sociale reclama al contrario la costruzione di una dottrina politica razionale. Lo spirito teologico appare ormai superato dallo spirito scientifico, così come lo spirito feudale o militare è superato dallo spirito industriale.

In realtà la posizione di Comte non è però orientata alla scomparsa di ogni pratica religiosa, e il *Sistema di politica positiva* ce lo dirà chiaramente. Il rovesciamento di gerarchia fra lo “spirito” e il “cuore” effettuato dal *Sistema* in relazione al *Corso*

¹¹ A. COMTE, *Discours sur l’ensemble du positivisme*, par A. Petit, Garnier-Flammarion, Paris, 1998, p. 356.

¹² A. COMTE, *Cours*, cit., t. IV, p. 28.

¹³ Ivi, p. 14.

serve infatti a giungere all'affermazione che anche lo stadio positivo avrà necessità di una religione: sarà una religione dimostrata, ma comunque in grado di abbracciare tutte le azioni umane e di celebrare l'ordine universale. I limiti, non solo spaziali, di questo intervento mi impongono di non addentrarmi più a fondo in una tematica come quella della religione dell'Umanità, oggetto finora, anche in sede storiografica, più di prese di distanza che di una sua analisi approfondita. Osservo soltanto che la religione dell'Umanità di Comte è una religione caratterizzata dalla sua destinazione sociale, un credo eminentemente morale, avente pochi dogmi e molti culti. All'emblema del positivismo ("amore ordine progresso") corrisponde, sul piano della religione dell'Umanità, la serie "culto dogma regime", in cui il termine più importante è il culto. Come abbiamo una morale particolare e una morale sociale, un'educazione domestica e un'educazione pubblica, così avremo un culto privato, personale, e un culto pubblico che smuoverà le comunità con un ritualismo fondato più sul sentimento che sulla ragione: nella sua spontaneità ritrovata la religione dell'Umanità sarà più vicina al feticismo che alle teologie organizzate. Tuttavia, quando Comte si propone di costruire il culto e l'apparato simbolico dell'adorazione del "Grande Essere" (l'Umanità), riprende molti dei segni e delle pratiche della tradizione cristiana (santi, preghiere, sacramenti, clero, ecc.), probabilmente perché più comprensibili da parte degli adepti ideali della sua religione.

Ho già avuto modo di accennare al fatto che la religione dell'Umanità, presentata da Comte stesso come una forma di sociolatria, è una delle parti più discusse e più discutibili del suo pensiero, anche perché essa sembra contraddire l'impianto scienziata inizialmente dato alla filosofia positiva dal *Corso*, e si pone senz'altro ai margini dello spirito laico e di ricerca che si può invece dedurre da altre parti della stessa filosofia. A moderare l'impressione di una decisa scissione interna al pensiero di Comte sopravvivono tuttavia altre considerazioni. Nelle valutazioni del suo fondatore il positivismo è sì una filosofia, ma è anche un progetto morale, secondo il quale è necessaria una credenza superiore per il cui tramite sia possibile evitare perniciose dispersioni egoistiche; Comte è in altre parole alla continua ricerca di un sentimento comune, obiettivo che anche oggi sentiamo spesso come necessario, vista la disorganizzazione del mondo provocata da un eccessivo sentimento dell'individualità. Il fondatore del positivismo è inoltre cosciente del fatto che nelle società progredite l'armonia sociale non è più una questione di natura (ammesso che lo sia mai stata), ma una questione di cultura e di diffusione dei messaggi culturali. Può insomma colpire, a noi interpreti attuali, non tanto l'esigenza di un sentire comune, quanto semmai il carattere sacro che Comte vuol dare ai desiderati legami fra gli uomini; ma, come ha argomentato di recente Regina Pozzi¹⁴, sono molti gli autori francesi del XIX secolo che auspicano un riconoscimento etico e religioso dell'idea di cittadinanza (fra gli altri, Tocqueville, Leroux, Michelet, Quinet). Va inoltre considerato che, come ho cercato di dimostrare in altri miei lavori¹⁵, la società positiva immaginata da Comte è spesso nei suoi scritti assimilabile all'utopia, e pressoché tutte le utopie presentano un apparato religioso, morale ed educativo molto esteso. Costruire un credo religioso è insomma per

¹⁴ Vedi R. POZZI, *I fondamenti etico-religiosi della cittadinanza nel pensiero francese dell'Ottocento*, in: *Auguste Comte e la cultura francese dell'Ottocento*, cit.

¹⁵ C. DE BONI, *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*, Firenze University Press, Firenze, 2003 (in particolare il primo capitolo); ID., *Positivismo e utopia: la religione dell'Umanità di Comte*, in: «Morus», 6, 2009.

Comte, oltre che una specie di ossessione personale, anche un modo di rivelarsi in sintonia con gli umori del suo tempo e con gli intendimenti del genere di scrittura politica (l'utopismo) al quale talvolta si avvicina. A tutto ciò va aggiunto, come occasione critica che meriterebbe con ogni probabilità ulteriori approfondimenti, che i contenuti e le forme della religione dell'Umanità sono per Comte soprattutto un linguaggio per parlare ai ceti popolari: e non è un caso se tra gli adoratori del Grande Essere troviamo più proletari che intellettuali, e cioè quei proletari che all'interno della Société Positiviste sono sedotti da un progetto che risulta loro persuasivo sul piano politico ma anche sul piano estetico.

Dopo Comte il problema della religione è comunque fra quelli che segnano le divisioni e le polemiche più acute fra gli stessi positivisti, a partire dalla Francia, dove in particolare su questo punto si fronteggiano e si scontrano i capi delle due fazioni in cui si articola il movimento: Laffitte e Littré. Gli scopi dichiarati della rivista fondata da Pierre Laffitte per propagandare la filosofia comtiana, la "Revue occidentale", sono eloquenti per comprenderne la filiazione dalla parte più operativa del pensiero del Maestro, trattandosi della delineazione di un sistema generale di educazione, della definizione di un progetto di direzione politica e appunto della diffusione del culto dell'Umanità. Laffitte radicalizza anzi i punti in cui il pensiero di Comte interpreta la filosofia positiva come strumento di perfezionamento morale, mettendo i sentimenti di solidarietà con l'insieme in posizione più elevata rispetto ai convincimenti razionali della giustezza di tali legami. Il destino umano trova la sua realizzazione nell'"organizzare il proprio perfezionamento, per meglio assicurare il servizio degli esseri collettivi: Famiglia, Patria, Umanità"¹⁶. Serve a ciò la riflessione, ma anche e soprattutto la mobilitazione delle passioni attraverso l'educazione e la predicazione, che per parlare alla maggioranza degli uomini dovranno essere improntate per lo più a quelle che Laffitte definisce "funzioni composte" del sentimento. "Chiamo funzione composta del sentimento la relazione costante e abituale di una inclinazione del cuore con una veduta dello spirito. [...] L'amore degli esseri collettivi è una funzione composta del sentimento, la cui concezione permette di intravedere la possibilità di una legge di evoluzione sentimentale, in rapporto con quelle dell'intelligenza e dell'attività"¹⁷. Tutto ciò conduce alla necessità per ciascuno di perfezionarsi per il servizio degli esseri collettivi, un bisogno che sarà meglio soddisfatto se gli uomini saranno guidati e spronati dalla partecipazione a un credo religioso e alle sue manifestazioni di culto. Portando al livello di un ragionamento esplicito quanto si era manifestato in Comte spesso sotto forma di allusione, Laffitte esprime a chiare lettere il principio che, per una religione adatta a un mondo che vede progredire le conoscenze scientifiche e insieme emergere le masse come figura sociale determinante, è più importante organizzare bene il culto che definire compiutamente il dogma. "Soltanto il culto può rendere popolare il dogma, soltanto il culto può renderlo efficace toccando i cuori. [...] Ponendo il culto al di sopra del dogma noi poniamo l'educazione morale al di sopra dell'educazione intellettuale"¹⁸. Sulla scia di Comte Laffitte può così definire il culto come "un insieme di cerimonie nelle quali ciascuno

¹⁶ P. LAFFITTE, *Cours de philosophie première*, t. I, Bouillon, Paris, 1889, p. XL.

¹⁷ P. LAFFITTE, *Cours de philosophie première*, t. II, *Des lois universelles du monde*, Au siège de la Société Positiviste, Paris, 1894, p. 279.

¹⁸ Cit. in: W. M. SIMON, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, Il Mulino, Bologna, 1980, p. 49.

di noi sia periodicamente richiamato al punto di vista generale, che la nostra vita intellettuale così dispersiva tende a farci perdere di vista e a misconoscere, a detrimento sia dell'ordine sociale sia della nostra felicità privata"¹⁹. E può aspirare a organizzare un culto che del fondatore del positivismo riprende integralmente i riti e i simboli, dalle preghiere al calendario, dai sacramenti al culto dei morti²⁰.

Anche Émile Littré manifesta rispetto nei confronti della religione, assimilata nelle sue opere all'aspirazione degli uomini all'ideale. Proprio riferendosi alle religioni egli scrive che "uno dei più nobili attributi dell'intelligenza umana è la sua capacità di idealizzare. L'ideale è allo stesso tempo il suo sogno e il suo culto, che essa persegue e adora; l'intelligenza modella l'ideale e a sua volta si lascia modellare da lui"²¹. Littré è tuttavia più deciso di Comte nel separare la teologia dalla religione: se la seconda è una forma di credenza in valori morali superiori ai puri interessi personali, la prima è un sistema organizzato di pensiero che quasi sempre assume vesti assurde e autoritarie. La teologia, per quanto sia stata importante in passato come fattore di civilizzazione, ha ormai perduto ogni spinta progressiva. I tentativi moderni di ravvivarla (fra i quali Littré cita anche l'ateismo, a fianco del panteismo e del deismo) commettono lo stesso errore delle teologie antiche, quello di voler rappresentare anche quanto l'intelligenza umana e la scienza non possono concepire, vale a dire le cause prime e i fini ultimi dei fenomeni: l'ateismo lo fa in maniera negativa, ma, in quanto dottrina interamente materialista, con lo stesso atteggiamento di assolutezza. Secondo Littré la religione positiva non può essere un calco delle confessioni tradizionali, ma deve costituirsi in accordo con le verità progressivamente acquisite dalla scienza, e deve quindi evitare misteri e simboli fantastici e non adagiarsi su un'attitudine passiva come l'adorazione (atteggiamento cui invece alludeva spesso Comte, a proposito dei rapporti fra il singolo uomo e il Grande Essere, l'Umanità). "La concezione positiva del mondo non ne ha bisogno, perché essa dispone di due grandi caratteri mediante i quali, all'ascendente intellettuale che le è proprio fin dall'inizio, aggiunge l'ascendente morale che si procurerà sicuramente nell'avvenire: l'uno è l'amore dell'umanità che la concezione positiva trova nascente nelle anime; l'altro è il sentimento di un'immensità in cui tutto fluttua, sentimento che essa vede penetrare sempre più nelle stesse anime"²². Discende da questa posizione di Littré la sua timida e irregolare partecipazione ai culti della Société Positiviste e il successivo rigetto del *Sistema di politica positiva*, giudicato una costruzione "soggettiva" di Comte proprio per l'importanza data dal suo autore alla religione dell'Umanità come fede organizzata. Sfumando progressivamente la sua adesione all'impianto "religioso" dell'ultimo Comte, Littré finisce così per incarnare la versione più laica del positivismo francese, e anche in Italia verrà spesso considerato un punto di riferimento per le società di libero pensiero. Ma l'allusione all'"immensità", a un qualcosa al di là della sfera sensibile

¹⁹ Cit. in: A. KREMER-MARIETTI, *Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme*, Seghers, Paris, 1970, p. 87.

²⁰ Segnalo, su questo punto specifico, il ruolo che i positivisti, e in particolare Laffitte, ricoprono con successo nella seconda metà dell'Ottocento nel sollecitare le autorità municipali parigine a porre cura alla conservazione dei grandi cimiteri cittadini. Lo si può arguire fra l'altro dall'opuscolo (intitolato *Considérations générales à propos des cimetières de Paris*) pubblicato a questo riguardo da Laffitte nel 1874, in cui, in nome della memoria familiare e collettiva, si parla del cimitero come di un luogo di aggregazione degno di una considerazione pari a quella riservata al municipio, alla scuola e al tempio.

²¹ E. LITTRÉ, *Conservation révolution positivisme*, Legendre, Paris, 1852, p. 286.

²² E. LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, Hachette, Paris, 1863, p. 524.

in cui la scienza potrà penetrare solo in parte e molto lentamente spiega come mai, d'altro lato, egli non rinunci del tutto a evocare la religione dell'Umanità, e mantenga anche nelle ultime fasi della sua testimonianza, quelle più laiche e liberali, la convinzione della necessità di una fede comune e di un potere spirituale che orienti le anime, anche se più con la ragione che col sentimento.

La sistemazione religiosa desiderata da Comte per il positivismo è oggetto di polemica anche in Inghilterra. Ai primi interpreti e divulgatori della filosofia positiva nell'isola britannica (John Stuart Mill e George Henry Lewes), la formulazione originaria della dottrina comtiana, quella contenuta nel *Corso*, sembra una forma di ateismo. Soprattutto Lewes, in un lavoro del 1853 dedicato alla *Filosofia delle scienze di Comte*, osserva che il sistema comtiano, compresa la sua presunta idea di rifondazione religiosa, fornisce comunque una rappresentazione dell'universo senza Dio e senza vita ultraterrena, e per questo è fra l'altro privo della consolazione offerta dalla speranza di sopravvivere dopo la morte terrena. Altri personaggi che simpatizzano con Comte e con il positivismo, come George Eliot e Harriet Martineau, giudicano al contrario la sua formulazione definitiva del tema delle credenze, come appare nel *Sistema di politica positiva*, anche troppo religiosa, in special modo perché rivolta a un rituale che troppo assomiglia alle pratiche del clero cattolico. Harriet Martineau, autrice nello stesso 1853 di un famoso, e apprezzato da Comte, riassunto in inglese del *Corso di filosofia positiva*, tende così a ridimensionare la portata del culto dell'Umanità, interpretandolo come una religione civile e sociale, come un richiamo morale soprattutto per i potenti, affinché non dimentichino i loro doveri in merito ai bisogni proletari (istruzione, lavoro, assistenza). Più tardi qualche rappresentante del movimento fabiano (in particolare i coniugi Beatrice e Sidney Webb) ricorderà la religione comtiana ancora in senso politico, come una celebrazione della solidarietà non lontana dagli umori dei movimenti socialisti. Esiste tuttavia in Inghilterra anche un piccolo numero di positivisti "ortodossi", che praticano sistematicamente il culto comtiano. Le personalità più influenti tra loro sono quelle di Richard Congreve, fondatore nel 1867 della London Positivist Society, e di Frederic Harrison, il più importante corrispondente britannico di Laffitte e apostolo dell'associazionismo operaio nel suo paese²³. Per restare alla cultura di lingua inglese, possiamo aggiungere che anche negli Stati Uniti, nell'ambito di una diffusione peraltro non spettacolare della filosofia positiva, la religione dell'Umanità mantiene un'incidenza significativa, come dimostra in particolare il caso del romanzo utopico *Guardando indietro* (1888) di Edward Bellamy, in cui il sistema di educazione planetaria sognato per il futuro è modellato su atteggiamenti spirituali analoghi a quelli della fede comtiana. E anche un altro americano che risente della filosofia positiva, il sociologo Lester Frank Ward, dimostra nella sua *Sociologia dinamica*, del 1883, più di un convincimento sull'opportunità di costruire una religione della solidarietà fra gli uomini, pur facendo appello alla necessità più di divulgare le affermazioni scientifiche alla stregua di verità sacre che di pensare a una religione rigorosamente disciplinata.

Più complessa è, come si sa, la posizione di Stuart Mill, che dopo la favorevole considerazione per il metodo scientifico e storico di Comte espressa ai tempi del *Sistema di logica*, si allontana progressivamente da parte dell'impianto e soprattutto dagli sviluppi del pensiero del fondatore del positivismo. Come si capirà con defi-

²³ Su questo tema vedi TH. R. WRIGHT, *The Religion of Humanity: the impact of Comtean Positivism on Victorian British*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

nitiva chiarezza nel 1865, nel libro da lui dedicato a *Auguste Comte e il Positivismo*, Mill tende, come Littré, a distinguere tra una prima e una seconda fase dell'azione intellettuale di Comte, limitando gli elogi quasi esclusivamente alla prima, quella del *Corso*, meritevole di apprezzamento non solo per la formulazione della filosofia positiva, ma anche per i suoi messaggi etici e sociali. La seconda fase, quella del *Sistema di politica positiva*, presenta invece agli occhi di Mill la proposta di un apparato religioso troppo regolamentato e intransigente in merito agli obblighi altruistici, che il grande utilitarista inglese non intende trascurare, ma in merito ai quali non è disposto ad approvare un progetto che gli sembra di devoluzione dell'individualità a favore della collettività. Peraltro anche Mill, come Littré, non rinuncia mai del tutto a sottolineare i vantaggi che possono derivare all'armonia sociale da un riconoscimento anche religioso del valore di perseguire l'interesse generale dell'umanità, e non smette di apprezzare l'idea che ha avuto Comte di ipotizzare una religione dell'Umanità come strumento capace di risvegliare e incanalare i sentimenti di solidarietà, al di là dei difetti specifici della sua architettura. Fra gli aspetti particolari della morale e della religione predicate da Comte che non convincono Mill, vanno segnalati la troppo stretta disciplina del divorzio e il ruolo subordinato riservato alle donne. Più in generale, a giudizio dell'inglese manca al sistema comtiano l'attenzione per due scienze che, se considerate, offrirebbero ben altro sostegno all'idea della libertà individuale, dal francese sostanzialmente ignorata: l'economia politica e la psicologia. Si spiega così perché nell'introduzione al famoso saggio *Sulla libertà* Mill si senta in dovere di alludere anche al positivismo comtiano quando polemizza contro le dottrine che promuovono il dispotismo della società sull'individuo, e in molte delle sue opere di età matura di ribadire la sua estraneità alle categorie di pensiero di ascendenza religiosa, salvo il rispetto loro spettante sul piano dell'indagine storica.

Un po' in tutti i paesi la questione della religione dell'Umanità divide in definitiva i diffusori del positivismo fra entusiasti e tiepidi. Più compatta si presenta invece la situazione in Brasile e in Italia, peraltro con intenzioni opposte nell'un caso rispetto all'altro. In Brasile, dove si svilupperà anche un positivismo politico (attirato dal motivo della dittatura progressiva e repubblicana presente nell'ultimo Comte) che si spingerà fino a toccare importanti personalità novecentesche come quella di Getulio Vargas, la prima ricezione del positivismo è tuttavia di segno nettamente "religioso". È infatti proprio il credo dell'Umanità a motivare l'adesione al positivismo di figure come quelle di Nisia Floresta, fautrice dell'educazione popolare e femminile nel suo paese e corrispondente e conoscitrice diretta di Comte; di Teixeira Mendes, oscillante fra l'ammirazione per Littré e quella per Laffitte, ma sempre all'interno di una concezione del positivismo come espressione di fede; di Miguel Lemos, il più "ortodosso" dei discepoli brasiliani di Comte (e di Laffitte), fondatore di una Società Positiva a Rio de Janeiro che assume presto i connotati di una chiesa vera e propria. E grande rispetto per la religione dell'Umanità, seppur con un atteggiamento più da studioso che da discepolo indiscusso, si trova anche nel divulgatore più sistematico del pensiero di Comte in Brasile, l'autore del libro *Le tre filosofie* (1874) Luis Pereira Barreto²⁴.

²⁴ Fra le varie visioni d'insieme della diffusione del positivismo nel paese sudamericano, prodotte – come è ovvio – quasi esclusivamente da studiosi brasiliani, segnalo forse la più completa: J. LINS, *História do Positivismo no Brasil*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1967. Ricordo inoltre, fra le benemerenze che la tradizione brasiliana si è conquistata nel Novecento presso i cultori del positivismo, l'opera di Paulo

In Italia, dove il positivismo ha una declinazione per lo più scienziata, la religione dell'Umanità penetra invece a fatica nella cultura nazionale. Una prima ragione risiede nella tradizione che si ha davanti e che si deve combattere nel nostro paese per imporre un rinnovamento filosofico: tradizione che non è di tipo eclettico come in Francia, ma di tipo decisamente religioso, come dimostra il successo riscosso a metà Ottocento da filosofi come Rosmini e Mamiani. La trasformazione del pensiero filosofico sembra perciò richiedere, in Italia, un distacco dall'impianto religioso più che una sua riformulazione, con una scelta rinforzata (ed è la seconda ragione della difficoltà di proporre un discorso religioso, anche se rinnovato) dalla diffusa sfiducia verso qualsiasi potere spirituale provocata dall'acceso anticlericalismo che caratterizza la maggioranza degli intellettuali italiani del Risorgimento. Per la verità il primo discepolo italiano di Comte, Benedetto Profumo, che è anche il solo positivista italiano a intrattenere un rapporto epistolare con il Maestro, ostenta grande ammirazione per la religione dell'Umanità. Nel suo opuscolo pubblicato a Parigi nel 1848, con il titolo *Solution des principaux problèmes qui agitent notre siècle*, egli riduce tuttavia la religione positiva a una semplice forma di comunicazione delle verità scientifiche al corpo sociale, a poco più di un linguaggio adatto a esigenze divulgative presso le classi popolari. Mancano del tutto in questa costruzione le implicazioni trascendenti, come è inevitabile nel rispetto delle intenzioni di Comte, ma non vi è nemmeno alcuna allusione all'elevazione individuale e collettiva, che il fondatore del positivismo sperava invece di ottenere dalle pratiche di culto. In ogni caso Profumo non ha né la notorietà né la statura per influenzare per davvero le modalità di ricezione del positivismo nel nostro paese, per cui il suo messaggio non va al di là della piccola cerchia dei discepoli diretti del filosofo francese.

Questa capacità di influenza appartiene invece ad altri intellettuali italiani, pronti in genere a interpretare e diffondere il positivismo più come un metodo che come una filosofia. Secondo Pasquale Villari, che come tutti sanno è il vero introduttore del linguaggio positivista in Italia (per la verità più mediante Mill che attraverso Comte), il carattere principale di tale movimento di pensiero è l'aderenza ai fatti, l'estensione del metodo sperimentale dalla natura alla società, e in ciò egli ritrova una derivazione da Galileo, che distingueva tra filosofia e scienza. Tra tutti i positivisti francesi (e Villari ne ricorda molti, dilatando anche troppo i confini della loro corrente: Comte, Littré, Renan, Taine, Vacherot, Berthelot), egli ha parole di apprezzamento soprattutto per Claude Bernard, che nelle sue ricerche di fisiologia ha eliminato ogni finalismo e ogni essenza. Nel famoso articolo su *La filosofia positiva e il metodo storico*, pubblicato nel 1866 sul "Politecnico" e spesso considerato una specie di ingresso ufficiale del positivismo in Italia²⁵, Villari traccia una netta linea di separazione tra scienza e spirito di sistema: la prima si arresta dove il secondo comincia, vale a dire dove non è più possibile confrontare e dimostrare. È tuttavia necessario disporre di un metodo per valutare le asserzioni

de Berrêdo Carneiro, cui si deve l'inizio a Parigi del rilancio della Maison d'Auguste Comte e della relativa associazione, oggi punto di riferimento per gli studiosi del positivismo sparsi in tutto il mondo sia come luogo di ricerca, sia per la memoria del filosofo francese. All'impulso di Carneiro è legata anche la più importante impresa editoriale del Novecento riguardante Comte: la pubblicazione in otto volumi, fra gli anni settanta e ottanta, di *Correspondance générale et confessions*, alla cui cura si sono succeduti, oltre allo stesso Carneiro, Pierre Arnaud, Paul Arbousse-Bastide e Angèle Kremer-Marietti.

²⁵ Lo si può leggere anche in P. VILLARI, *Saggi critici di storia, letteratura, arte, filosofia*, Carabba, Lanciano, 1919.

della filosofia, che per Villari è fondamentalmente costituito dallo studio delle idee come fatti orientato dal metodo storico. L'idea di Dio è in sé inesplicabile, se non facendo appello alla fede; ma è anche un'idea produttrice di eventi sociali attraverso le religioni, e proprio su questi eventi può offrire nuova luce il positivismo, in quanto metodo storico applicato alle scienze morali, corrispondente al metodo sperimentale applicato alle scienze naturali. Ma la bontà del positivismo sta appunto nel suo essere un nuovo metodo, non un nuovo sistema; tantomeno, vista la sua rinuncia alle "conoscenze" assolute, esso potrà essere una religione, e Villari cataloga il culto dell'Umanità tra le "stravaganze" di Comte che Mill ha opportunamente corretto.

Se questi sono i fondamenti del positivismo italiano, si capisce bene come i pensatori politici che si avvicinano sporadicamente al movimento dall'esterno (come Cattaneo o Ferrari) siano molto lontani dall'idea di aderire a una nuova religione: essi trovano semmai nell'impianto positivista qualcosa che li conferma nella loro opposizione al potere spirituale del passato (il clero cattolico) in nome del progresso storico, della libertà di coscienza, dell'opinione rischiarata dalla scienza e dalla comparazione storica e geografica. Più che i teorici della politica e i filosofi, si atteggiavano a positivisti, in Italia, soprattutto gli uomini di scienza, fra i quali raggiunge una grande notorietà uno dei fondatori delle nuove scienze antropologiche nel nostro paese: Paolo Mantegazza. Nelle sue ricerche di antropologia Mantegazza tiene conto dell'importanza dell'elemento religioso al fine di comprendere i rapporti fra l'uomo e l'ambiente nelle differenti situazioni storiche e geografiche. Ma per l'avvenire, come traspare dal suo romanzo utopico *L'anno 3000. Sogno* (1897) egli pensa a una religiosità semplice, puramente sentimentale, limitata a una fede generica nella sopravvivenza dopo la morte, non a una ritualità complessa come quella del culto dell'Umanità comtiano. E nella sostanziale estraneità a un'ipotetica religione dell'Umanità di stampo comtiano si muovono anche coloro che risultano forse i più positivisti fra gli intellettuali italiani, i rinnovatori della pedagogia come Aristide Gabelli e Roberto Ardigò, che richiedono anzi di conferire un carattere concreto all'educazione che assomiglia spesso, rispetto alla tradizione, a una rivolta antispiritualista.

Desidero concludere questo intervento riferendomi, più che ai positivisti italiani quasi "ufficiali", che poco aggiungono al tema della religione dell'Umanità, a un personaggio che si muove ai margini del positivismo vero e proprio, ma è fra quelli che a metà Ottocento più riflettono sui rapporti tra scienza, filosofia e religione. Si tratta della figura inquieta di Ausonio Franchi, ex prete espulso dalla chiesa per le sue posizioni eterodosse (ma vi rientrerà alla fine della sua vita), sostenitore del libero pensiero, negli anni cinquanta repubblicano con una spiccata venatura socialisteggiante e qualche propensione anarchica (nel senso della fiducia più nel municipalismo democratico che nello statalismo centralistico). In uno dei suoi libri più noti, *Del sentimento* (1854), egli critica la posizione comtiana perché gli sembra ancora troppo dogmatica, ma assume anche un punto di vista che non esclude la necessità di un culto paragonabile a quello dell'Umanità, e comunque evidenzia, nella lunghissima introduzione alla vera e propria indagine sulle potenzialità di perfezionamento umano insite nel sentimento, una riflessione intorno alle ipotesi di riforma religiosa che risulta peculiare nel panorama del pensiero italiano del suo tempo.

Lo scopo principale dell'opera di Franchi è quello di rendere conto dei possibili rapporti intercorrenti fra filosofia e religione, riconducibili a quattro atteggiamenti fondamentali. La prima posizione è quella di chi affida la soluzione delle

possibili controversie tra pensiero filosofico e credo religioso interamente nelle mani del secondo, teorizzando la dominazione dogmatica della parola di Dio così come viene formulata dalla chiesa. Ma, osserva Franchi, “è fallace e assurdo il processo di questo sistema, che nega la ragione in grazia del mistero, e posterga la luce della scienza alle tenebre del sovranaturale”²⁶; e ai suoi occhi tutto il cristianesimo (non solo il cattolicesimo) è fra i responsabili di questa riduzione della filosofia a teologia. Il secondo atteggiamento è quello di chi nega la religione di fronte alla filosofia, che era la posa tipica dei filosofi del XVIII secolo, i quali consideravano ogni culto una forma di fanatismo, continuata nel secolo successivo, pur in forme diverse, da autori come Ferrari, Proudhon, Feuerbach. Ma anche la loro posizione, secondo Franchi, è sterile, per le ragioni opposte a quelle dei sostenitori acritici delle verità teologiche ma con la stessa incapacità di costruire un tessuto comune di sviluppo tra conoscenza e credenza.

Molta più attenzione Ausonio Franchi dedica alla terza categoria, quella di chi confonde religione e filosofia, distinguendo al suo interno fra due tipi di scrittori: “quelli, che riducono tutta la religione ad un puro sistema di morale; e quelli, che prendono le leggi scientifiche per dogmi religiosi”²⁷. Nel primo di questi tipi Franchi inserisce, subito dopo Kant, Saint-Simon, propagatore di una religione terrestre e sociale, anche se ancora clericale. È un sistema che a suo dire contiene molti eccellenti aspetti, ma che appunto riduce la religione a una morale, a una semplice raccomandazione dei nostri doveri, senza costruire una conoscenza profonda della vita e della natura, perché gli manca “una teoria dell’Umanità, l’antecedente necessario d’ogni sistema di morale, e però d’ogni religione”²⁸. Altro errore della religione sansimoniana, secondo Franchi, è la considerazione della carità e della fraternità alla stregua di invenzioni del cristianesimo, mentre tali sentimenti posano nel cuore dell’umanità, tanto che la fraternità è una legge naturale ben nota ai filosofi dell’Oriente e dell’Occidente anche prima di Cristo.

Comte è posto da Franchi nel secondo gruppo di questa terza categoria, accanto ad altre grandi personalità come Leroux e Lamennais: ed è il gruppo di coloro che fondono religione e filosofia in un unico discorso scientifico. Il suo sistema è apprezzabile per la ricerca di unità fra la dimensione interiore e quella esteriore dell’uomo, fra amore e fede, ben rappresentata dalla legge dell’armonia universale espressa dal francese (“vivere per gli altri”). Comte è tuttavia contraddittorio quando da una parte sposta la sua attenzione dal “perché” al “come” dei fenomeni, e dall’altra pretende di indirizzare l’azione umana verso fini immutabili, presentando le materie del dogma e della fede come argomenti scientifici. Altra sua responsabilità è di aver proposto la creazione di un nuovo clero, di cui egli sarebbe il grande sacerdote, incaricato di obbligare gli uomini alle sue verità; ma l’abolizione della libera ricerca individuale non è mai in accordo con lo spirito scientifico. Franchi conclude a proposito di Comte affermando che il suo sistema “è ammirabile come scienza, ma è assurdo come religione; e la storia registrerà, io

²⁶ A. FRANCHI, *Studi filosofici e religiosi. Del sentimento*, Degirgis, Torino, 1854, p. IX.

²⁷ Ivi, p. XXXVII.

²⁸ Ivi, p. XLVII. Franchi pone sulla scia di Saint-Simon altri pensatori francesi che non fanno parte della scuola sansimoniana, ma che secondo lui possono essere assimilabili al suo fondatore per la ricerca di un credo superiore ritenuto necessario più che altro per ragioni di moralizzazione sociale. Sarebbero questi i casi di Considérant, che considera il socialismo la realizzazione in terra del regno di Dio; di Cabet, che aspira a una religione incarnata nel principio dell’amore fra gli uomini; di Blanc, che concepisce il socialismo come attuazione del Vangelo.

mi credo, fra le più singolari e curiose aberrazioni del nostro secolo l'utopia d'un uomo, il quale si annunzia fondatore e sommo pontefice d'una nuova religione, mentre nega l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima; ed instituisce nove sacramenti, ordina preghiere quotidiane, minaccia scomuniche ed interdetti; mentre dichiara unico suo Dio l'Umanità, unica sua fede le leggi positive della natura"²⁹.

Per completare la classificazione di Franchi ricordo che la quarta forma di interpretazione dei rapporti fra religione e filosofia è quella di chi separa la religione (parola di Dio) dalla filosofia (ragione): è la posizione dell'eclettismo, tuttavia illusoria, perché la ragione è sempre tentata di giudicare la rivelazione. È perciò necessario per Franchi, alla fine dell'indagine, unire ma non confondere filosofia e religione, distinguerle ma non separarle. E malgrado la critica precedente, la parte costruttiva del discorso di Franchi, di cui mi accingo a offrire una sintesi inevitabilmente troppo rapida rispetto alla vastità del suo impianto, a me sembra finisca per avvicinarsi alle tesi di Comte.

La ricerca delle relazioni tra Dio (ancora pensato come causa prima in Franchi) e l'Umanità presuppone una teoria della conoscenza, fondata sia sul sentimento sia sulla ragione. Il sentimento produce conoscenze spontanee, immediate, concrete; la ragione conoscenze riflesse, mediate, astratte. La conoscenza di Dio si manifesta in origine attraverso il sentimento, esistendo nell'uomo una coscienza istintiva della sua limitatezza e della sua aspirazione alla perfezione; la religione offre poi alla tensione verso l'assoluto una rappresentazione simbolica, mentre la filosofia avanza sullo stesso cammino attraverso concetti. Tutta la storia dell'umanità è, secondo Franchi, una progressiva alternanza di azioni e reazioni fra simboli religiosi e sistemi filosofici; anche quando le credenze superiori sembrano restringersi d'importanza, in realtà stanno cercando nuove forme di confronto con la ragione umana. "Già su 'l cadere del passato secolo, quando pareva che lo scetticismo, il materialismo, e l'ateismo avessero spento, massime in Francia, qualunque principio, e sradicato qualunque germe di religione, una religione scaturiva nondimeno dalla fede ingenita nel cuore dell'Umanità, e simboleggiava l'Assoluto nella Libertà e nella Ragione. E nel secolo nostro, fra quelli stessi che negano affatto il sovrannaturale, già si prende a simboleggiare l'Assoluto nell'Umanità"³⁰. E un esempio, stavolta da Franchi giudicato luminoso, di questa tendenza è costituito proprio dal *Catechismo positivista* di Comte.

La sintesi e il senso dell'indagine di Ausonio Franchi si ritrovano nella sua proposta di unire discorso religioso e discorso filosofico nel sistema da lui definito "razionalismo", che è anzitutto una forma di rifiuto del dogmatismo, che impedirebbe ogni possibilità di ricerca. Il razionalismo di Franchi ha due compiti: l'uno scientifico, nel favorire il progresso delle conoscenze positive, empiriche, e di quelle puramente ideali, matematiche; l'altro critico, nel denunciare il carattere fittizio e autoritario delle verità delle religioni e dei sistemi metafisici. Ma ciò non deve significare espellere dall'immaginazione e dall'azione degli uomini l'aspirazione sacralizzata alla perfezione: la quale ha tuttavia bisogno del rispetto del principio di libertà, contrariamente a quanto vorrebbero da un lato il cristianesimo, dall'altro, se interpretate e attuate in modo radicale, le nuove fedi tipo appunto la religione positiva di Comte, che impongono il principio di autorità. L'analisi di Franchi svela in definitiva il carattere complesso della religione positiva: bisogno

²⁹ Ivi, p. LXXXI.

³⁰ Ivi, p. CXVI.

di animare anche lo scettico mondo moderno con la tensione verso un credo superiore, ma anche pericolo di cadere nei vizi intellettualmente autoritari delle confessioni storiche, il che poco si adatta a una mentalità scientifica. Ma dalla rassegna che ho qui cercato di presentare si ricava forse anche un'altra esigenza, su un piano più storiografico che concettuale: quella di ritornare all'argomento della religione comtiana e della sua diffusione storica con un rinnovato spirito di indagine, prima di porsi il problema della sua condanna (che magari risulterà ugualmente inevitabile) a posteriori.

Paolo Di Lucia*

Due tipi di vendetta

“Per ogni azione le cose stanno in questo modo: in sé stesse, in quanto compiute, non sono né belle, né brutte. Per esempio, nelle azioni che noi ora compiamo, bere, cantare e conversare, nessuna è di per sé bella, ma è tale, secondo il modo in cui la si attua”.

Platone

1. *Due tipi di società*

1.1. *Persona e società*

Al giovane Antonio Pigliaru [1922-1969] non erano sfuggiti i due scritti sulla persona che il giovanissimo Norberto Bobbio [1909-2004] aveva pubblicato nel 1938 sugli “Annali della Facoltà giuridica” di Camerino.

Così Antonio Pigliaru sintetizza l’analisi di Bobbio del rapporto tra persona e società:

“Per Bobbio, la società vive nella persona che dice noi”¹.

In particolare, secondo Bobbio, “noi” si dice in almeno due modi (e, di conseguenza, la socialità si manifesta in due forme distinte): un noi “interpersonale” e un noi “transpersonale”.

1.2. *Noi transpersonale vs. noi interpersonale*

Nel noi *transpersonale* (che Bobbio chiama il noi della “società” *tout court*) ciascun membro della società è in relazione con gli altri, *indirettamente*, per il tramite di uno scopo comune che lo lega agli altri membri della società.

Nel noi *interpersonale* (che Bobbio chiama, invece, il noi della “comunità”) ciascun membro della società è in relazione con gli altri, *direttamente*, per il rapporto personale che lo lega agli altri.

* Università di Milano.

¹ A. PIGLIARU, *Persona e ordinamento giuridico*, 1953, p. 42.

Scrivo Bobbio:

“Mentre vi sono associazioni, la cui formazione è dovuta al fatto che l’uomo può raggiungere certi fini meglio in società che da solo, e in tali associazioni ciascun componente non è in relazione diretta con gli altri, ma è soltanto in relazione con lo scopo comune, e quindi soltanto indirettamente con gli altri membri, che può anche “personalmente” non conoscere, vi sono altre associazioni, la cui essenza sta nei rapporti “personali” tra i membri, e in cui i membri formano un tutto sociale non già per il fine che vogliono raggiungere, ma per l’intimo accordo che si forma tra persona e persona”².

Secondo Bobbio, vi sono dunque due *modi di essere* dell’uomo rispetto all’uomo:

“Dovremo convenire che la differenza tra le due forme associative sta essenzialmente nel fatto, che mentre nella *prima* predomina lo scopo e i singoli componenti sono visti soltanto in funzione di esso, nella *seconda* prevale il vincolo personale, e lo scopo (se c’è, ma può anche non esserci) è un elemento puramente secondario ed accidentale”³.

Il secondo tipo di noi (il noi interpersonale) è, kantianamente:

“quella forma di unione associativa in cui l’individuo-membro mantiene tutto il suo valore di persona, in cui cioè l’individuo singolo non è considerato *come strumento per raggiungere il fine*, ma *come fine in se stesso*”⁴.

2. Due tipi di vendetta

2.1. Vendetta barbaricina vs. vendetta della società criminale (*societas sceleris*)

Ne *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, 1959, un’opera alla quale Norberto Bobbio amava spesso fare riferimento, Antonio Pigliaru elabora una ipotesi fondamentale della propria ricerca.

L’ipotesi è questa. Vi sono due tipi di vendetta, l’uno irriducibile all’altro: la *vendetta* del banditismo organizzato (mafia, camorra, gangsterismo) e la *vendetta barbaricina*.

Scrivo Pigliaru:

“La differenza fondamentale tra il codice della vendetta proprio delle società criminali e il codice della vendetta barbaricina è data dalla *diversa situazione di questa società rispetto a quella*”⁵.

È dunque la “diversa situazione della società barbaricina rispetto a quella criminale” a spiegare la differenza tra i due tipi di (codici della) vendetta.

Ma che cosa intende qui Pigliaru per “diversa situazione della società”?

Credo che per rispondere a questa domanda (e per comprendere la specificità della vendetta barbaricina) possa essere fecondamente impiegato il paradigma di Bobbio: società *interpersonale* vs. società *transpersonale*.

² N. BOBBIO, *La persona e la società*, 1938, p. 174.

³ N. BOBBIO, *La persona e la società*, 1938, p. 175.

⁴ N. BOBBIO, *La persona e la società*, 1938, p. 175.

⁵ A. PIGLIARU, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, 2000, p. 57

2.2. Codice della vendetta barbaricina vs. codice della vendetta della società criminale (*societas sceleris*)

Il codice della vendetta di una *società criminale* è il codice di una *società transpersonale*, poiché

“nasce da un accordo tra due o più parti per regolare proprio il comportamento delle singole parti sia nei rapporti reciproci sia nei rapporti con il gruppo costituito in vista di una determinata attività comune per il conseguimento di un fine comune”⁶.

Il codice della vendetta *barbaricina*, invece, è il codice di una *società interpersonale* (o *comunità*), una comunità di soggetti individuali (di persone):

“una comunità umana, insediata in un’area culturale originaria, ma appunto entro quell’area, [...] una *semplice comunità umana*”⁷.

Nella società *transpersonale*, l’atomo è la società stessa e gli individui componenti sono particelle subatomiche; nella società *interpersonale* (nella “comunità”) l’atomo è la persona individuale (l’individuo)⁸.

3. L’antirelativismo di Antonio Pigliaru

3.1. Il codice della vendetta barbaricina quale codice ‘costituzionale’

Secondo l’antropologo catalano Ignasi Terradas Saborit, l’assenza di un fine specifico (fine specifico che è invece caratteristico della vendetta delle società criminali) rende l’ordinamento barbaricino *pervasivo* e *generico* (generico si contrappone qui a specifico), ossia un ordinamento paragonabile per la sua assenza di specificità all’ordinamento di uno stato di diritto [*estado de derecho*].⁹

“Pigliaru constata que el ordenamiento jurídico vindicatorio de la Barbagia es original, y no derivado. [...] Y muy importante: tampoco se trata de un ordenamiento para un fin específico; es decir que fuera solo para regular un ámbito de la sociedad. Es tan general como el de un *Estado de derecho*.”¹⁰

Per Terradas Saborit, catalano, autore a sua volta di una monumentale opera in casigliano intitolata *Justicia vindicatoria* (2008, il libro conta 1007 pagine), l’originalità dell’opera di Pigliaru consiste, dunque, nel concepire il codice della vendetta

⁶ A. PIGLIARU, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, 2000, p. 56.

⁷ A. PIGLIARU, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, 2000, p. 57. Aggiunge Pigliaru: “La differenza essenziale tra le norme che pongono la vendetta nel sistema della società criminale e le norme che regolano la vendetta nella società barbaricina, è proprio nel fatto che quelle presuppongono il ladrone [...]; queste pensano l’uomo negli stessi termini in cui l’uomo è pensato nell’ordinamento giuridico in quanto semplice ordine umano”.

⁸ Per questa ragione il codice della vendetta barbaricina può dirsi, nel lessico di Amedeo Giovanni Conte, un codice *idiotropico*.

⁹ Il termine ‘generico’ mi ricorda il termine marxiano ‘*Gattungswesen*’.

¹⁰ I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria*, 2008, p. 77. Scrive Terradas Saborit (p. 76): “Existen otros estudios sobre pueblos de las riberas mediterráneas que destacan varios episodios e instituciones de la justicia vindicatoria. Pero el que merece sin duda la calificación de *monumento jurídico* de la misma es el de Antonio Pigliaru, quien ha hecho un esfuerzo ingente de restauración intelectual de toda una cultura de la justicia vindicatoria”. Non è citata l’opera di Pigliaru nel meno recente W.I. MILLER, *Eye for an Eye*, 2006.

barbaricina non come l'equivalente di un codice penale [*código penal*], ma piuttosto come il codice "costituzionale" di una società [*código constitucional de la sociedad*].

"El código que Pigliaru elabora non corresponde propriamente al nivel de un código penal sino más bien al de un *código constitucional de la sociedad*. Eso es lo que le convierte en estado de derecho. Pigliaru halla en el código barbaricino la misma aspiración de *universalidad* 'propria di quegli ordinamenti che sono in senso proprio Stato'"¹¹.

3.2. *Genericità e pervasività della vendetta barbaricina: Antonio Pigliaru vs. Santi Romano*

La tesi della genericità e pervasività della vendetta barbaricina, affermata da Pigliaru e sottolineata da Terradas Saborit, è una tesi antirelativistica.

Essa contraddice quella forma di relativismo nella concezione dei rapporti tra Stato e diritto che manifesta, invece, apertamente il fondatore dell'istituzionalismo giuridico italiano, Santi Romano [1875-1947], secondo il quale:

"una società rivoluzionaria o un'associazione a delinquere non costituiranno diritto per lo Stato che vogliono abbattere o di cui violano le leggi [...] ma ciò non esclude che in questi casi non si abbiano istituzioni, organizzazioni, degli ordinamenti che, isolatamente presi e intrinsecamente considerati, siano giuridici"¹².

La vendetta barbaricina di Antonio Pigliaru, da una parte, e la "società rivoluzionaria o l'associazione a delinquere" di Santi Romano, dall'altra, non sono entità omogenee; anzi tra di esse v'è una differenza categoriale.

Bibliografia

- BOBBIO N., *La persona nella sociologia contemporanea*. In: 'Annali della Facoltà giuridica di Camerino', 12 (1938), XVI, pp. 219-255.
- BOBBIO N., *La persona e la società*. In: 'Annali della Facoltà giuridica di Camerino', 12 (1938), XVII, pp. 161-176.
- CONTE A.G., *Antonio Pigliaru filosofo della vendetta*. In: G. Piga, P. Pulina (eds.), *La ricerca di Antonio Pigliaru (1922-1969) sulla vendetta barbaricina*. Atti del Convegno tenuto al Circolo culturale sardo 'Logudoro', Pavia, 24 ottobre 2009.
- DI LUCIA P., *Interpersonale vs. transpersonale: l'ontologia sociale del giovane Bobbio*. In: L. Baccelli (ed.), *Diritti, democrazia, pace. L'eredità di Norberto Bobbio*. Atti del Convegno tenuto all'Università degli studi di Camerino (Macerata), 20-21 gennaio 2010, in corso di edizione.
- FICHERA A., *Breve storia della vendetta*. Castelveccchi, Roma, 2004.
- GAMBETTA D., *La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata*. Tr. it. P. Severi e D. Gambetta. Einaudi, Torino, 1992.
- GAMBETTA D., *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 1993.

¹¹ I. TERRADAS SABORIT, *Justicia vindicatoria*, 2008, p. 77.

¹² S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico* (1918), 1951, p. 44, pp. 123-124. Sul relativismo giuridico di Santi Romano cfr. Diego Gambetta, *La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata*, 1992, p. XII.

- LORINI G., *Antonio Pigliaru filosofo della giuridicità*. In: G. Piga, P. Pulina (eds.), *La ricerca di Antonio Pigliaru (1922-1969) sulla vendetta barbaricina*. Atti del Convegno tenuto al Circolo culturale sardo 'Logudoro', Pavia, 24 ottobre 2009.
- MILLER W.I., *Eye for an Eye*. Cambridge University Press, Cambridge (MA), 2006. Tr. it. Massimo Scorsone, con un testo di Remo Bodei: *Occhio per occhio*. Torino, UTET, 2008.
- PIGLIARU A., *Persona e ordinamento giuridico*. Giuffrè, Milano, 1953; riedizione con una prefazione di Giovanni Bianco: *Persona e ordinamento giuridico*. Il Maestrato, Núoro, 2008.
- PIGLIARU A., *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*. Giuffrè, Milano, 1959; riedizione con una introduzione di Luigi Lombardi Satriani: *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*. Giuffrè, Milano, 1975; riedizione: *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*. il Maestrato, Núoro, 2000.
- ROMANO S., *L'ordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*. Spoerri, Pisa, 1918, 1946. Sansoni, Firenze, 1951.
- SPIEGELBERG H., *Antirelativismus. Kritik des Relativismus und Skeptizismus der Werte und des Sollens*. Max Niehans, Zürich, 1935.
- TERRADAS SABORIT I., *Justicia vindicatoria. De la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalia y el juramento, la composición y la reconciliación*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008.

Stefano Donno*

Media e potere in Noam Chomsky: l'esperienza dell'11 settembre

Noam Chomsky ha denunciato più volte gli errori della politica estera americana, sia che la guidasse una leadership democratica o repubblicana. Con grande forza, lo ha fatto in occasione dell'11 settembre, questione su cui intendo soffermarmi nelle righe che seguono.

Nel primo contributo, risalente al 2001, lo stesso Chomsky in un'intervista rilasciata a Iaia Vantaggiato il 20 settembre 2001 sostiene: «La caduta del muro di Berlino è stato un evento di grande importanza e ha certo modificato il quadro geopolitico, ma non come si ritiene abbia fatto (...). Le orribili atrocità dell'11 settembre rappresentano un fatto assolutamente nuovo per il mondo: non per le loro dimensioni, né per la loro natura, ma per il loro obiettivo. È la prima volta dalla guerra del 1812 che il territorio nazionale degli Stati Uniti d'America viene attaccato o anche solo minacciato (...). Nel corso del tempo, gli Stati Uniti hanno sterminato popolazioni indigene (milioni di persone), hanno conquistato metà del Messico, sono intervenuti violentemente nelle regioni circostanti, hanno conquistato le Hawaii e le Filippine (uccidendo centinaia di migliaia di filippini). E nella seconda metà del novecento, hanno esteso il ricorso alla forza in gran parte del mondo. Il numero delle vittime è incalcolabile. Ora per la prima volta, le armi sono state rivolte contro di loro. Si tratta di un cambiamento che non riguarda solo gli Stati Uniti»¹.

Considerazioni queste che hanno portato Chomsky a sottolineare in maniera più ampia il problema dell'attentato dell'11 settembre anche a due anni di distanza dall'accaduto, con ulteriori spunti di riflessione: «Tutti concordano sul fatto che dopo l'11 settembre 2001 il mondo è irrevocabilmente cambiato. Ma non dopo il primo 11 settembre. Coloro che godono di ricchezza, libertà e privilegi potrebbero chiedersi come sarebbe cambiato il mondo se la più antica democrazia dell'emisfero fosse stata abbattuta da un golpe militare, se il suo presidente fosse stato assassinato, oltre cinquantamila persone uccise e settecentomila torturate, scatenando un'ondata di terrore in tutto il continente, e non solo. Potremmo anche chiederci come dovremmo comportarci nei confronti di coloro che presero parte a queste azioni e le lodarono, o di coloro che le considerano irrilevanti e sostengono che possono essere dimenticate»².

* Università del Salento.

¹ N. CHOMSKY, *11 settembre – le ragioni di chi?*, Marco Tropea editore, Milano, 2001, pp. 11-12.

² N. CHOMSKY, *Stati falliti. Abuso di potere e assalto alla democrazia in America*, Il Saggiatore, Milano, 2006, p. 131.

In un'intervista rilasciata da N. Chomsky a Jeremy Paxman, l'autore parte da alcune considerazioni piuttosto interessanti sul "dopo 11 settembre": «J. P. – Cosa si pensava che facessero gli Stati Uniti dopo l'11 settembre? Erano stati vittima di un assurdo attacco premeditato, come si pensava si muovessero? N. C. – Perché prendere l'11 settembre? Perché non prendere il 1993? In realtà il fatto che l'atto terroristico sia riuscito l'11 settembre non ha alterato l'analisi dei rischi. Nel 1993, gruppi dello stesso tipo, legati alla Jihad e addestrati dagli stati Uniti, riuscirono quasi a far saltare in aria il World Trade Center: con un piano migliore, forse avrebbero potuto uccidere decine di migliaia di persone. Fin da allora si è saputo che il verificarsi di un episodio di questo tipo era molto probabile. Infatti, per tutti gli anni novanta si è sviluppata tutta una letteratura tecnica che l'ha previsto, e noi sappiamo cosa fare. C'è da fare un lavoro di polizia. Il lavoro della polizia è lo strumento per fermare gli atti terroristici, e ha avuto successo»³.

Sono passati due anni da quando le Twin Towers si sono letteralmente sbriciolate in diretta sotto gli occhi sgranati del mondo. La più grande superpotenza a livello mondiale non sarebbe stata più la stessa: la tanto sbandierata invulnerabilità decantata lungo il suo percorso storico di ben cinquecento anni si è così rivelata inconsistente come una magnificente roccaforte fatta di sabbia. Il lutto, la rabbia, il desiderio di consegnare alla giustizia i mandanti hanno compattato l'opinione pubblica americana intorno al presidente Bush e alla sua crociata contro il male, proclamata in toni apocalittici. La voce di Noam Chomsky ancora una volta diviene un solido punto di riferimento per tutti coloro che rifiutano un qualsivoglia appiattimento su una certa logica *manicheistica* che l'establishment americano vuole introdurre come messaggio subliminale nelle coscienze del suo popolo. Chomsky sostiene che si debba parlare di terrorismo per ogni azione di aggressione che coinvolge una popolazione civile, quindi per numerosi capitoli della storia passata e presente: basta soffermarsi a riflettere sul conflitto israelo-palestinese, alla repressione dei Curdi da parte della Turchia e dei Ceceni da parte della Russia, oltre che naturalmente a tutti gli interventi armati degli Stati Uniti in nome di un nobile ideale (dalla lotta al comunismo in Vietnam all'esportazione della democrazia in Iraq, alle esortazioni preventive all'Iran perché abbandoni la sua ricerca sul nucleare). Oggi la logica della sopraffazione si ammantava della nuova etichetta di guerra all'Asse del Male, quella condotta dall'amministrazione Bush e dai suoi alleati (in primis l'Inghilterra) contro i signori del terrore, ma che in realtà prende di mira colpendoli, paesi già straziati da regimi tirannici e da conflitti interminabili. Nelle mani dei signori del potere, l'11 settembre si è trasformato in un vessillo da agitare a giustificazione di ulteriori e nuove violenze. Chomsky rimane sempre più convinto che la conoscenza sia l'unica arma che la società civile, e quindi ogni singolo individuo, può contrapporre alla fabbrica massmediatica del consenso, perché solo dalla conoscenza possono nascere l'azione e la partecipazione politica⁴.

Entrando maggiormente nello specifico si tratta di un'analisi delle cause e delle conseguenze dell'11 settembre, dove Chomsky tenta di proporre e collocare

³ N. CHOMSKY, *Democrazia e impero*, datanews, Roma, 2005, pp. 46 ss.

⁴ N. CHOMSKY, *Dopo l'11 settembre – potere e terrore*, Tropea editore, Milano, 2003, pp. 98 ss.

tali avvenimenti in un contesto più ampio, includendo come elemento imprescindibile l'operato americano e dei suoi alleati.

L'autore sceglie come punto di partenza del suo intervento il presupposto che qualsiasi uso di violenza verso popolazioni civili, indipendentemente dal fatto che sia portata avanti da estremisti fanatici religiosi o da governi, è per definizione da considerarsi un atto di terrorismo. Nella prospettiva di questa premessa, egli sviluppa successivamente un'attenta analisi degli interventi americani in Vietnam, America Centrale, Medio Oriente, ex Jugoslavia.

Ciò che ne emerge è che gli avvenimenti dell'11 settembre, per quanto possano considerarsi tragici, e catastrofici, non differiscono in nulla da ciò che accade regolarmente nel mondo, a volte per mano degli stessi Stati Uniti, altre per mano di nazioni più potenti da un punto di vista militare e politico. L'unica elemento che fa la differenza, è che vittima di tali atrocità è uno stato occidentale.

Ma Chomsky porta avanti e parallelamente al discorso sviluppato in quest'opera, una critica serrata e feroce ai media occidentali e alla loro ipocrisia: tutte le atrocità commesse dai nemici degli Stati Uniti sono da considerare terrorismo; quelle commesse dagli americani o dai loro alleati sono "guerre contro il male" o comunque espressioni che si avvicinano di molto a considerazioni del genere. Chomsky non tenta di manipolare le convinzioni di nessuno, il suo obiettivo è solo quello di informare, fare informazione, e far conoscere alla gente i fatti tenuti nascosti, occultati dai media. Al lettore il compito di formarsi un'opinione.

Ulteriori spunti di riflessione sicuramente può fornirceli un'interessante intervista fatta a Noam Chomsky da Piergiorgio Odifreddi sul sito web *vialattea* e risalente al 02/01/2005. Particolarmente degne di menzione sono alcune domande poste dall'intervistatore proprio a partire da un argomento quale quello dell'11 settembre che vale la pena riportare:

«P. O. – *Come mai, secondo lei, ci sono state così poche voci dissonanti nell'isteria collettiva successiva ai fatti dell'11 settembre, anche fra gli intellettuali di sinistra europei? È solo paura della reazione statunitense, o il sintomo di una più profonda uniformizzazione del pensiero occidentale?* –

N.C. – *Prendiamo la Prima Guerra Mondiale, ad esempio, che è abbastanza lontana da poterne parlare senza troppo coinvolgimento. Il numero degli intellettuali dissidenti su entrambi i fronti è così scarso, che possiamo addirittura elencarli: Rosa Luxembourg, Karl Liebknecht, Bertrand Russel, Eugen Debs ... e molti finirono in prigione. La sanguinosa guerra degli Stati Uniti nelle Filippine un secolo fa, che ha fatto centinaia di migliaia di morti, è stata criticata da Mark Twain, che certamente non era uno sconosciuto. Ebbene, i suoi saggi antimperialisti sono stati pubblicati solo novant'anni dopo! La critica intellettuale delle guerre in Indocina è stata praticamente inesistente: la massima espressione di dissenso fu che la "difesa" del Vietnam del Sud era un errore commesso con le migliori intenzioni, ma era diventata troppo sanguinosa e costosa (per noi, soprattutto). Ancora adesso è difficile dire le cose più ovvie sul Vietnam, benché l'opinione pubblica la pensi diversamente: sondaggi molto precisi, effettuati dal 1969 a oggi, dicono che due terzi degli statunitensi hanno considerato e continuano a considerare quella guerra fondamentalmente sbagliata e immorale».*

La guerra in Vietnam, come sembra anche sostenere Noam Chomsky nelle righe precedenti, è stato uno degli episodi più agghiaccianti della storia degli Stati Uniti d'America. Una guerra nella quale i francesi combattevano, sostenuti economicamente e logisticamente dagli U.S.A, per riportare sotto la loro sfera di influenza e controllo l'ex-colonia in Indocina. La conferenza di Ginevra del 1954 aveva diviso in tre grandi porzioni politico-territoriali: Laos, Cambogia e Vietnam.

Inoltre aveva previsto delle elezioni democratiche per il 1956 al fine di poter unificare il Vietnam del Nord con capitale Hanoi sotto la guida di Ho Chi Minh di chiara tendenza filosovietica, e il Vietnam del Sud con capitale Saigon sotto la guida di Diem, di chiara ispirazione cattolica. Il coinvolgimento degli Stati Uniti, è stato graduale con l'impiego di forze militari a partire dal 1950, per poi diventare sempre più massiccio nel corso degli anni sessanta sotto la presidenza Eisenhower, Kennedy, Johnson, e Nixon.

Gli U.S.A. si erano assunti la responsabilità di portare sostegno ed aiuto ad un alleato, il Vietnam del Sud minacciato dal comunismo sovietico e filo-cinese di Ho Chi Min (Repubblica del Vietnam del Nord), per la difesa della democrazia, secondo poi un programma di azione politica negli affari internazionali, che l'America consoliderà e perfezionerà nel tempo (Afghanistan, Iraq, etc). Una guerra, o meglio un'aggressione illegale perché non vi era stata alcuna dichiarazione di guerra formalizzata, che ha segnato in maniera profonda l'America stessa portandola quasi al collasso economico, e soprattutto creando una pericolosa destabilizzazione sul piano internazionale.

A parte tutti gli orrori che la guerra in Vietnam ha provocato (ad esempio in un libro del 1963 di Richard Tregaskis venivano riportate le interviste fatte ai piloti degli elicotteri impegnati in operazioni militari, i quali dichiaravano di divertirsi come pazzi a sparare sui civili in aree con una massiccia presenza di vietcong), l'attenzione di Noam Chomsky nel suo libro *Alla Corte di Re Artù*⁵, verte sull'analisi delle fonti sia istituzionali (Pentagon Papers) che dei media, nel periodo che va dall'assassinio di Kennedy sino ai nuovi incarichi del presidente Johnson. Entrando nello specifico, l'attenzione dell'esimio professore del M.I.T si concentra su questioni particolarmente scottanti come ad esempio la presunta decisione di Kennedy di cominciare un ritiro graduale delle truppe americane dal Vietnam. Una decisione assolutamente impopolare in quel periodo soprattutto nell'area dei "falchi", tanto da far sorgere il dubbio, in numerosi ambienti dell'establishment americano, di una vicinanza del presidente al "demone" del socialismo. Soprattutto ad esempio alla luce di documenti come il NSAM 263⁶ di Taylor e McNamara, dove si affermavano i seguenti punti operativi (pp.121 e 122): «1) Intensificazione delle attività militari in tutto il Paese in modo da portare a termine la campagna militare nelle aree settentrionali e centrali entro la fine del 1964 e in quelle meridionali entro la fine del 1965; 2) Addestramento dei vietnamiti a prendersi carico delle funzioni essenziali che vengono attualmente svolte dal personale militare americano, in modo che si renda possibile ritirare il grosso del personale americano entro tale scadenza; 3) In accordo con il secondo punto il Dipartimento della Difesa dovrà annunciare in un futuro molto prossimo i piani, attualmente in fase di preparazione, per un ritiro di 1000 addetti militari americani entro la fine del 1963. Questa misura dovrà essere spiegata, con toni cauti, come la mossa iniziale di un programma a lungo termine per sostituire il personale americano con vietnamiti addestrati, senza pregiudicare lo sforzo bellico». Ad ogni modo dopo l'assassinio di Kennedy, la situazione in Vietnam continuò a precipitare anche sotto la presidenza Johnson, sino a quando la situazione, tra il 1968 e il 1969 non rese indispensabile il ritiro immediato delle truppe americane. Chomsky analizza l'intera vicenda in maniera non solo lucida e puntuale dal punto di vista storico e

⁵ N. CHOMSKY, *Alla corte di Re Artù*, Eleuthera, Milano, 1994.

⁶ N. CHOMSKY, *Stati falliti*, cit., pp. 311 ss.

politico, approfondisce la figura di Kennedy nella sua attività politica sino all'attentato a Dallas, ma anche con qualche riferimento alla mitologia cinematografica attorno al presidente, creata da Oliver Stone nel film JFK con Kevin Costner, frutto di uno studio accurato del regista sull'opera John Newman, il maggiore esperto sull'"affaire" Vietnam (ndc).

Nel caso dell'11 settembre, l'opposizione pubblica alla guerra in Afghanistan è stata immediatamente molto maggiore di quella contro gli interventi in Vietnam o in Centro America. Il che è particolarmente significativo: non solo per i tempi molto più ristretti, ma anche perché è la prima volta nella storia che l'Occidente ha subito ciò che prima infliggeva. Ad esempio, una simile opposizione al Vietnam è maturata solo dopo cinque o sei anni di guerra, quando ormai centinaia di migliaia di vietnamiti erano stati uccisi e altrettanti statunitensi stavano al fronte.

«P. O – Per vari motivi, dalla pena di morte al numero sproporzionatamente alto di carcerati (uno su centoquaranta abitanti: quindici volte superiore alla percentuale italiana) ho sempre pensato agli Stati Uniti come a un "fascismo dal volto umano". Non le sembra che alcune misure dopo l'11 settembre, quali i tribunali militari contro i sospetti di terrorismo, abbiano ora fatto cadere anche la "maschera umana"? –

N. C. – Certamente le sue premesse sono reali, ma le conclusioni mi sembrano sbagliate. Gli Stati Uniti rimangono molto più liberi e aperti dell'Europa, ad esempio nel campo della libertà di parola. È vero che in tutto il mondo i falchi hanno sfruttato la paura dell'11 settembre per cercare di far passare programmi reazionari: negli Stati Uniti i cosiddetti "conservatori" perseguono il loro obiettivo di costruire uno stato forte che trasferisca ancor più risorse e potere ai ricchi e imponga disciplina e obbedienza, e lo stesso succede anche altrove. Ma io sospetto che questi sforzi, almeno negli Stati Uniti, avranno soltanto un successo limitato e temporaneo. Bisogna tenere a mente, ancora una volta, che l'11 settembre è stato qualcosa di nuovo nella storia moderna, è la prima volta che l'Europa in senso lato, incluse cioè le sue ramificazioni, è stata l'oggetto delle atrocità che gli europei hanno inflitto al resto del mondo per secoli. Non stupisce che gli europei trovino scioccante questa rottura della norma. Per contro, il fatto degli afgani ha attratto poca attenzione perché è così normale, esattamente come la formula dei "sedicenti" motivi umanitari»⁷.

La strategia governativa degli Stati Uniti d'America a seguito dell'attentato alle Twin Towers ha diretto ogni singola energia sia sul piano strettamente politico che nell'ambito della propaganda a sviluppare un sistema di vera e propria teoria della prevenzione, implacabile e senza riserve, attraverso un meccanismo perverso di individuazione di bersagli da colpire nel mondo, solo ed esclusivamente attraverso l'uso della forza militare. Dopo aver scovato, dandone la conformazione tipica dell'ancestrale figura del capro espiatorio, i responsabili degli attentati che hanno messo in ginocchio i più grandi sistemi d'intelligence mondiali come l'F.B.I. e la C.I.A., e per la precisione facciamo riferimento ad Al Qaeda, gli Stati Uniti hanno da subito avvertito l'esigenza di annunciare al mondo una nuova strategia imperiale al fine di non dare adito a malversazioni circa il suo ruolo di potenza mondiale. Una potenza che parte dalle sue vittorie e prova a usare qualsiasi strumento per imporre un nuovo ordine mondiale da governare singolarmente, un mondo essenzialmente unipolare in un cui nessuno stato e nessuna condizione siano in grado di mettere in discussione la sua leadership, il suo ruolo di protettore e gendarme globale. Considerazioni che lo stesso Chomsky tende a definire plau-

⁷ <http://www.vialattea.net/odifreddi/Chomsky.htm>.

sibili solo se si intende che prevenzione e protezione sono due categorie che gli Usa hanno e tuttora utilizzano per difendere gli interessi che essi rappresentano. Pertanto dopo aver inviato truppe dell'esercito in Afghanistan per distruggere il regime dei Talebani e la *longa manus* dello sceicco del terrore Osama Bin Laden, con risultati assolutamente inesistenti, ecco che *l'Occhio della Giustizia Infinita* di G.W. Bush jr., si dirige verso l'Iraq di Saddam Hussein con una dichiarazione unilaterale di guerra fatta dall'America e dai suoi alleati, scavalcando, e non è stata la prima occasione, organismi come l'Onu. Ancora una volta il senso di dominio sul mondo degli Stati Uniti d'America, e il desiderio di voler condurre operazioni di *enduring freedom*, al fine di proteggere la popolazione americana da qualsiasi minaccia esterna, ha portato il presidente Bush a dichiarare che gli Usa hanno l'autorità sovrana di usare la forza per garantire la propria sicurezza nazionale minacciata dall'Iraq, con o senza Saddam. Inoltre il presidente americano, concetto ribadito in più di qualche occasione davanti alle telecamere di mezzo mondo, ha sottolineato come Washington sarebbe stata lieta di istituire a guerra terminata in Iraq, un governo arabo (naturalmente filoamericano), mentre la sua potenza militare si sarebbe stabilmente impiantata nel cuore della maggiore produttrice di petrolio al mondo.

Una strategia quella di Washington che autorizza la guerra preventiva. Preventiva e non d'anticipo. Sostiene a tal proposito lo stesso Chomsky: «La via più facile per istituire una nuova norma, come il diritto di ricorrere alla guerra preventiva, è quella di scegliersi un bersaglio del tutto privo di difese, che la forza militare più imponente mai messa in piedi nella storia potrà spazzar via senza problemi. Tuttavia perché questa operazione risulti credibile (perlomeno agli occhi dei propri cittadini) è necessario che la gente sia terrorizzata. Così il bersaglio privo di difese dev'essere presentato all'opinione pubblica come una terribile minaccia alla nostra stessa sopravvivenza, come un Paese che è stato responsabile degli attentati dell'11 settembre e che si prepara ad attaccarci ancora, e via discorrendo. E questo è proprio ciò che si è fatto nel caso dell'Iraq. Con una manovra propagandistica veramente spettacolare, che senza dubbio passerà alla storia, Washington si è lanciata in un gigantesco sforzo volto a convincere gli americani (unici al mondo disposti a crederci) che Saddam Hussein non fosse soltanto un mostro, ma anche una minaccia alla nostra stessa esistenza»⁸. Sistema di approccio di carattere bellico, considerato come crimine supremo dalla Corte Suprema di Norimberga. Guerra che, indipendentemente dalle analisi *insabbiatrici* e occultatrici che l'establishment intellettuale americano ne ha voluto dare, ha trasformato quell'entusiasmo per gli Usa dopo l'11 settembre 2001 in ondata di odio vero e proprio per l'arroganza ed il militarismo americano. L'obiettivo prescelto e che tuttora versa in condizioni di vera e propria instabilità, nonostante la cattura di Saddam Hussein, nonostante il mancato ritrovamento di armi di distruzione di massa, l'Iraq per la precisione, soddisfaceva dei parametri di base, quali l'inesistenza di sistemi di difesa e la possibilità di renderlo simbolo del male assoluto, addirittura fornendo vere e proprie disinformazioni, come quelle che hanno ipotizzato stretti legami tra Saddam Hussein e Al Qaeda.

Le uniche vere e proprie motivazioni della guerra all'Iraq sono rintracciabili dunque nell'ambito della politica e dell'opportunismo. La premessa di fondo è

⁸ N. CHOMSKY, *America: il nuovo tiranno*, Rizzoli, Milano, 2006, pp. 9 ss.

che la regione del Golfo Persico contiene le risorse energetiche del mondo intero. Il controllo assoluto della regione fornisce di per sé la più grande risorsa politica per esercitare un predominio egemonico su tutte le relazioni della comunità internazionale. In altri termini il nuovo sogno americano di poter usare la violenza militare in nome dei più alti valori umanitari.

Un atteggiamento di tal sorta inoltre renderebbe quasi certa l'ipotesi di una prospettiva d'azione preventiva da parte del governo degli Stati Uniti d'America, verso ulteriori obiettivi futuri. Dopo l'Iraq potrebbe essere la volta dell'Iran (anche se con qualche cautela visto che l'America si guarda bene dall'essere precipitosamente belligerante con chi si sa difendere), della Corea del Nord, della Cina. Questo rappresenterebbe il concretizzarsi di un orizzonte, parafrasando Chomsky, imperialista di stampo militare sotto l'egida guida di una *Giustizia Infinita*.

In occasione della laurea *honoris causa* conferitagli nell'aprile 2005 in Psicologia dall'Università degli Studi di Bologna, N. Chomsky ha continuato a sviluppare pungenti analisi critiche sulla politica estera e non solo, degli Stati Uniti. In base alle fonti della stampa nazionale, dinanzi ad un nutrito corpo di uditori, Chomsky ha subito fatto riferimento alla recente nomina di Negroponte a Consigliere per la sicurezza di Bush, ricordandone la storia di ambasciatore in Honduras, quando negli anni '80 aveva provveduto a organizzare un vero e proprio esercito di terroristi grazie ad ingenti risorse economiche provenienti dalla Cia, menzionato inoltre la richiesta di aiuto del Nicaragua in quegli anni alla Corte dell'Aja, che subiva non solo un embargo spietato ma anche massacri tra le file di civili ed esponenti politici della sinistra, con l'uso di servizi segreti deviati dell'intelligence americana.

Ricorda Chomsky l'interpretazione relativistica da parte di alcune nazioni della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo firmata nel 1948, interpretazione utilitaristica, che rifiutava le voci non allineate rispetto agli obiettivi e le strategie degli Stati Uniti. Analisi indispensabile per comprendere quello che è stata la politica estera del Nord America, politica estera di matrice neo-colonialista e neo-imperialista.

Dopo lunghe traversie editoriali, Baldini e Castoldi pubblica in Italia un ulteriore contributo di Chomsky, dal titolo *Dopo il Cataclisma*, in cui lo studioso americano sintetizza gran parte del suo percorso di ricerca nell'ambito della politica, denunciando la criticabili scelte politiche globali degli Stati Uniti dal secondo dopoguerra in poi. Viene ribadita l'idea che gli Usa hanno appoggiato e non di rado creato regimi totalitari e dittatoriali clientelari in quasi tutta quell'area geo-politica chiamata abitualmente Terzo Mondo; hanno praticato, con il solito stereotipo dei "Paladini del Bene", la tortura e l'uccisione sistematica di migliaia e migliaia di dissidenti (con il *placet* della Cia e del Pentagono), nell'America Latina, nel Medio Oriente e nel Sud Est Asiatico; hanno continuato a creare tramite la corruzione, elites locali che saccheggiavano le ricchezze dei loro Paesi compromettendone il futuro... e tutto per "l'imperativo categorico" della Stabilità e della Sicurezza, in fondo solo un pretesto per gli investimenti delle multinazionali. Un'analisi quella di Chomsky, in questi due volumi, che rivela come nell'attuale costituzione mondiale si ritorni a parlare di libertà attraverso la strenua lotta contro il Male, un assunto ideologico proprio degli Stati Uniti fondantesi sulla difesa della democrazia nel Mondo, dei diritti umani, indipendentemente da possibili ed eventuali errori che si possono commettere nel perseguire questi obiettivi.

Chomsky è impegnato a smascherare ciò che non sempre viene reso pubblico nella propaganda mediatica, e soprattutto voce solerte e vigile nel portare alla luce le malefatte delle multinazionali avidi di profitti. Fin dagli anni Sessanta, Chom-

sky è stato per il sistema un vero e proprio "gatekeeper" della sinistra, facendo leva soprattutto sulla sua fama e credibilità per occultare i grandi crimini dell'élite globale. Negli anni ha costantemente portato avanti una tesi fondamentale: "l'America" causa di tutti i mali nel mondo e le "multinazionali", cioè le grandi corporation, sono i suoi strumenti di controllo e potere globale. Piccolo particolare da sottolineare, è che tutto ciò è stato alla fine una visione piuttosto limitata e limitante dal momento che ha lasciato nell'ombra la vera classe dominante che tiene in mano le redini di un gioco di potere di enormi proporzioni, e che utilizza gli USA come un strumento per abbattere qualsiasi limite di carattere giuridico, etico, e politico anche in ambito internazionale.

Naturalmente per Chomsky una soluzione ci sarebbe: le Nazioni Unite a capo di un governo mondiale. Nel libro *The Conspirator's Hierarchy*, John Coleman ha visto in Chomsky persino un agente della CIA, la cui missione consisteva non solo nell'indebolire ma anche nel sabotare i gruppi di protesta sociale. Un esempio lampante?

Dopo l'11 settembre, egli ha sempre evitato con ostinazione di mettere in discussione l'evidente complicità governativa e il fatto che esisteva una conoscenza preventiva dei fatti. Per di più ha sovente sostenuto che il CFR (Consiglio per le Relazioni Estere), il Gruppo Bilderberg e la Commissione Trilaterale siano organizzazioni di poco conto, e che non erano degne di particolare attenzione per ciò che concerne l'analisi della gestione del potere da parte dell'establishment americano. Quando Chomsky poi ha criticato la povertà, non si è mai scomodato nel citare la Federal Reserve e il suo ruolo nella manipolazione del ciclo del debito. Ugualmente egli ha sostenuto che la CIA non sia mai stata un'organizzazione deviata; che J.F. Kennedy sia stato ucciso da un assassino mitomane solitario di nome Lee Harvey Oswald; che gli evidenti brogli elettorali nel corso delle elezioni presidenziali risalenti al 2004 non abbiano avuto luogo in nessun modo. Si tratta di considerazioni espresse oltre che da Noam Chomsky anche da Michael Moore, autore del film inchiesta sull'11 settembre "Fahrenheit 9/11". Sebbene quest'ultimo abbia in più di qualche occasione pubblica tramite interviste e articoli dichiarato di non poter rivelare le fonti da cui ha ricevuto informazioni top secret, mi sembrava necessario darne comunque menzione, con la consapevolezza che si tratta di un evento storico troppo vicino ai nostri giorni, e che difficilmente si possa verificare l'attendibilità e veridicità di prodotti documentali come il lavoro di Moore. Contro il regista, ad ogni modo, c'è stata una controffensiva repubblicana violentissima, con il tentativo di evitare che il film fosse fatto circolare. Non è forse vero che non ci si mobilita così contro un'operazione innocua? Questa tipologia di atteggiamenti da parte di Noam Chomsky la si è potuta riscontrare anche nel periodo immediatamente successivo ai fatti dell'11 settembre, quando a spada tratta ha attaccato il movimento per la verità sull'11 settembre e si è spinto a sostenere che qualunque ipotesi di un coinvolgimento del governo fosse da ritenersi falsa, anche se apparentemente schiacciante. E Chomsky ha sostenuto con fermezza tale analisi anche per quel che riguarda esempi specifici:

- 1) Dei presunti 19 dirottatori, 7 sono ancora vivi, pertanto la versione ufficiale è una falsità. Dodici di quei dirottatori, erano stati addestrati presso basi dell'aeronautica americana e presso la Huffman Aviation, legata a filo rosso alla CIA. La maggior parte di questi "fanatici religiosi" avevano atteggiamenti simili ad agenti corrotti sotto contratto dei servizi segreti, dal momento che, non solo frequentavano locali di dubbia moralità esibendo in maniera sfacciata mucchi di denaro, bevevano, sniffavano cocaina, fumavano marijuana, frequentavano

spogliarelliste e avevano rapporti molto stretti con i giri della droga della Florida "bene". Uomini come Mohammed Atta sono il prototipo dell'agente coperto della CIA impegnato come trafficante di droga: addestrato nelle basi dell'aeronautica americana, poliglotta, in gamba a eludere le norme del Servizio Immigrazione. Al momento non esiste nessuna prova fotografica dei presunti dirottatori che salgono a bordo degli aerei. Inoltre, sulla lista delle autopsie del volo 77, che avrebbe colpito il Pentagono, non c'era nessun nome dei presunti dirottatori.

2) Cosa dire del documento noto come "Operazione Northwoods", firmato nel 1962 dai capi congiunti di stato maggiore, i generali Lemnitzer e Landsdale? Uomini certamente integerrimi che avevano giurato di difendere la costituzione degli Stati Uniti d'America, ma che pur di arrivare a scatenare una guerra contro cuba, erano disposti a usare servizi di intelligence per simulare un falso atto di terrorismo.

Si tratta di un documento che è stato rinvenuto negli archivi nazionali ed è stato oggetto di articoli sui principali massmedia, per es. la ABC News e altri. Una prova certamente schiacciante ma che per Noam Chomsky altro non è che un documento non solo lontano nel tempo, ma mai reso operativo. Solo chi fosse in grado di raccogliere prove sufficienti risalenti a quel determinato contingente storico potrebbe avanzare delle ipotesi, ad ogni modo sempre a loro volta da convalidare.

Per ritornare al punto di vista dell'intellettuale americano circa i fatti dell'11 settembre, i principali colpevoli rimangono i 19 dirottatori e al-Qaida è un reale pericolo terroristico.

Non c'è solo il negare, da parte di Chomsky, il coinvolgimento del governo negli attacchi criminali dell'11 settembre, ma anche il fatto che il governo fosse stato preventivamente messo a conoscenza degli attacchi⁹.

Una posizione certamente più debole rispetto al già pur moderato film di Michael Moore, "Fahrenheit 9-11", che almeno suggerisce "tra le righe" che ci fosse stata una conoscenza preventiva. Peccato che vi siano state numerose ammissioni da parte del governo di essere stato preventivamente informato, tutte documentate perfino nel rapporto-insabbiamento rilasciato dalla Commissione sull'11 settembre. È pur sempre vero che i servizi di intelligence sono ogni giorno sommersi da una valanga di informazioni, la cui credibilità è tutta da verificare, ma possibile che la CIA, l'FBI, l'NSA abbiano avuto dei buchi informativi tali da non riuscire a prevenire quanto è accaduto quell'11 settembre 2001, tali per di più da non controllare il flusso di telefonate, mail e quant'altro e nonostante l'utilizzo della rete Echelon?

Gli studiosi dei servizi segreti di tutto il mondo sono concordi nell'affermare che la rete Echelon della NSA abbia raccolto i dialoghi per settimane nel periodo precedente gli attacchi. Cosa ammessa dallo stesso ente governativo, in più di qualche occasione, ma che per Chomsky sono solo affermazioni costruite a tavolino per giustificare il gigantesco corpo di informazioni precedenti l'attacco a disposizione dei vertici dei servizi di intelligence .

Rimangono ancora numerose zone d'ombra, come il documento segreto Daily Briefing, che ogni mattina viene consegnato nelle mani del Presidente dal direttore della CIA, e che all'epoca dei fatti, e per la precisione alla fine dell'agosto del 2001,

⁹ N. FERGUSON, *Colossus, ascesa e declino dell'impero americano*, Mondadori, Milano, 2006, p. 312.

parlava chiaramente di una minaccia di dirottamenti aerei su obiettivi civili e militari; la pressante richiesta di agenti dell'Fbi come Robert Wright, di tenere sotto controllo tutte quelle persone che si addestravano nelle scuole di volo; il rapporto dell'agente dell'Fbi John O'Neill sui finanziamenti di Al Qaeda, che venne insabbiata da Bush, la cui famiglia aveva forse rapporti economici con lo sceicco del terrore; e l'elenco potrebbe continuare all'infinito.

Considerazioni conclusive

L'11 settembre 2001 è il giorno in cui si è verificata una grande catastrofe. Noam Chomsky nei suoi due lavori cerca di cucire una fitta trama di riflessioni sulle possibili cause che hanno determinato un atto ad alta densità terroristica come quello, tentando di esaminare tutta quella politica estera americana degli anni passati, e provando inoltre a far comprendere ai suoi lettori come mai, una nazione così potente come gli U.S.A, che più volte istituzionalmente si è professata portatrice di grandi ideali, come giustizia, uguaglianza, pace, in realtà non sia riuscita a riscuotere grandi favori nel mondo. Innanzitutto, dice Chomsky, è la prima volta dal 1812 (si fa riferimento alla guerra anglo-americana combattuta ai confini con il Canada quando la Casa Bianca venne incendiata) che gli Stati Uniti siano stati sotto attacco esterno. Qualcosa di certo non è andata per il verso giusto.

È strano... i migliori servizi di intelligence come la C.I.A e l'F.B.I non erano stati in grado di disporre di una serie di informazioni, con largo anticipo, utili per sventare l'attacco? È strano...possibile che nessuno dei loro informatori, distribuiti come infiltrati nei più svariati ambienti legati al "mondo del terrore" internazionale, magari anche da loro ben pagati, non abbia perlomeno fatto suonare un piccolissimo campanello d'allarme che qualcosa di grosso bolliva in pentola? Di certo non è il momento di fare banali supposizioni, peraltro da tempo messe nero su bianco sulle pagine delle più importanti testate nazionali e internazionali, a tutt'oggi. Quello che sostiene Chomsky, fondamentale, è che pur se in molti in America e non solo hanno con rabbia gridato alla vendetta, contro Al Qaeda e il suo capo Osama Bin Laden, adducendo tra l'altro deboli prove riguardo ad uno suo coinvolgimento diretto, ricordando che comunque Al Qaeda risulta essere un'organizzazione terroristica piuttosto decentralizzante tutti quei "lavori" di coordinamento per possibili attacchi o azioni terroristiche, l'America si è puntualmente comportata come sempre ha fatto nel corso della sua storia: sul banco degli imputati espone le sue tesi, costruisce delle prove, fa la sua doverosa distinzione tra buoni e cattivi, utilizza tutti quei mezzi di comunicazione di massa (un esempio potrebbe essere la MSNBC) in qualche modo legati al governo per iniziare una lavoro di controllo delle coscienze (la tecnica usuale nel produrre terrore e angoscia nella gente è che occorra essere i primi ad attaccare – guerra preventiva, ndr – prima che un nemico terribile distrugga la nazione), dare un nome roboante e che instilli in chiunque la sottomissione al dogma dell'uso della forza contro chi odia la civiltà, la pace e la giustizia (pensiamo all'imponente e inquietante slogan "Infinity Justice" chiamata poi per questioni più politicamente corrette di propaganda "Enduring Freedom") e chiedere sostegno ad altri paesi amici (la Gran Bretagna in prima linea, la Turchia subito dopo) nella lotta contro il Male (Afghanistan, Iraq, Iran etc). Peccato che ad esempio l'Iraq di Saddam Hussein sia stato prima oggetto di aiuti e sostegni da parte degli Stati Uniti nel periodo in cui

commetteva orribili stragi contro i curdi, e peccato che la famiglia Bin Laden abbia fatto grandi affari con la famiglia Bush, oppure che gli stessi terroristi di Al Qaeda provengano dalle fila di quei fondamentalisti addestrati circa vent'anni fa dalla Cia per contrastare l'Unione Sovietica in Afghanistan. In verità Chomsky apre gli occhi a quanti vogliono sapere perché ad esempio Israele, da quando ha costituito per gli U.S.A una solida barriera in quella regione contro i paesi fondamentalisti arabi, goda di tanta protezione, nonostante la costante pressione militare (terroristica?) sulla Palestina, o perché magari nonostante le diverse risoluzioni dell'Onu contro l'impiego della forza per la soluzione dei conflitti, proprio in quella sede ci sia stata sempre l'astensione di Israele e degli stessi Stati Uniti. Si sa ad esempio che numerose accuse di terrorismo internazionale sono state rivolte agli Stati Uniti da altrettanto numerosi paesi nel mondo (uno di questi è stato il Nicaragua), anche in sedi legali internazionali come la Corte Suprema dell'Aia? Ad ogni modo Chomsky insiste sulla necessità di scavalcare qualsiasi forma di protesta nei confronti del potere costituito, creando momenti di incontro orizzontali tra la gente, di discussione, proposizione e azione, ricordando come sia inutile dire al Potere, la Verità, che già sa e che ciecamente e volutamente ignora.

Un'analisi accurata dei processi di mondializzazione, nonché delle dottrine politiche e militari degli Stati Uniti d'America e di altri Stati, permette di convincersi che il terrorismo agevola la realizzazione di obiettivi di dominazione del mondo e di sottomissione degli Stati agli interessi dell'oligarchia mondiale. In altre parole si tratta di semplice strumento, mezzo indispensabile per instaurare un nuovo ordine unipolare con un unico centro di comando mondiale. Il principale bersaglio di un'ipotetica nuova elite mondiale è la realtà naturale, tradizionale, storica e culturale che ha gettato le basi dell'organizzazione della civiltà umana in Stati nazionali. L'attuale terrorismo internazionale è un fenomeno che consiste, per delle strutture governative o non governative, nell'utilizzo del terrore come mezzo per raggiungere degli obiettivi politici destabilizzando le popolazioni sul piano socio-psicologico, demotivando le strutture del potere di Stato e creando le condizioni di manipolazione della politica dello Stato e dell'intero sistema sociale. Il terrorismo insomma appare come un mezzo per fare la guerra in maniera non convenzionale. Nello stesso tempo il terrorismo, alleato ai media, si comporta come una vera e propria rete di controllo dei processi mondiali.

È precisamente la simbiosi dei media e delle organizzazioni del terrore che crea le condizioni favorevoli a dei sovvertimenti nella politica mondiale e nella realtà esistente.

In questo contesto, se si esaminano gli avvenimenti dell'11 settembre 2001 negli Stati Uniti d'America, si possono trarne le seguenti conclusioni: l'attentato terroristico contro le torri gemelle del World Trade Center ha modificato il corso della storia del mondo, distruggendo in maniera definitiva l'ordine planetario uscito dagli accordi di Yalta-Potsdam; ha permesso a Stati Uniti d'America, Gran Bretagna e Israele, di condurre delle azioni contro altri paesi scavalcando l'ONU e le sue direttive.

Il terrore poi fa sì che non solo la politica, ma anche il comportamento dei governi e della popolazione si sottomettano al culto della forza che la stessa strategia del terrore genera. Nella strategia di sicurezza nazionale degli Stati Uniti d'America approvata nel 2008 dal Congresso statunitense, l'obiettivo confessato della politica di Washington era «assicurarsi l'accesso alle regioni-chiave del mondo, alle comunicazioni strategiche e alle risorse mondiali», utilizzando attacchi preventivi

contro qualsivoglia paese. In questa ipotesi si include lo spettro di attacchi nucleari preventivi.

Gli avvenimenti dell'11 settembre 2001 costituiscono forse una vera e propria provocazione mondiale. In generale, queste operazioni, nell'ipotesi non ancora del tutto infondata di un attacco interno cioè ad opera di servizi segreti devianti o gruppi terroristici di estrema destra americani, consentono agli U.S.A di risolvere numerosi problemi mondiali tra cui:

1. La possibilità di ricorrere alla forza contro un qualsiasi Stato.
2. Consolidare il monopolio mondiale, ottenendo l'accesso ad una qualsiasi regione del mondo incluse le sue risorse.

Per quanto riguarda nello specifico l'11 settembre «Al-Qaida» non può essere stata né il mandante, né l'organizzatore, non disponendo di risorse finanziarie sufficienti per strutturare un'azione di tale ampiezza.

Tutte le operazioni condotte da quest'organizzazione non sono che azioni locali e piuttosto rudimentali.

Il mandante dell'operazione potrebbe essere stato un super-consorzio ben organizzato ed adeguatamente finanziato formato da un'élite composta da membri della vecchia e nuova leadership dei servizi segreti, organizzazioni massoniche e personale dei trasporti aerei.

La copertura mediatica e legale è stata assicurata da organi di stampa, da giuristi e da politici corrotti. L'operazione è risultata soddisfacente, gli obiettivi considerati raggiunti¹⁰. Ma non è tutto. Una riflessione come quella di Chomsky ci aiuta a capirlo.

¹⁰ M. MAZZUCCO, *11 settembre 2001. Inganno globale*, Nexus, Brescia, 2007.

Roberta Fidanzia*

Per una ricostruzione del *Dante politico* di Alessandro Passerin d'Entrèves (1955)

Il "Dante politico" è una questione centrale nella storia del pensiero, che si estende ben oltre l'età medievale e l'età moderna, fino all'attualità del mondo contemporaneo.

Alessandro Passerin d'Entrèves nel suo testo è alla ricerca di una chiarificazione dello sviluppo del pensiero politico dantesco. Non si accontenta, anche se si basa su di esso, di svolgere un mero percorso cronologico delle opere dantesche, attraverso l'elemento fondamentale della loro datazione. Da esse e dal loro ordine, egli trae quella che nella sua ricostruzione diventa l'evoluzione, la trasformazione, la crescita del pensiero politico di Dante, ma anche dell'uomo Dante. L'Autore, quindi, evidenzia una trasformazione che partendo dal concetto della *civitas*, ovvero la Firenze comunale nella quale il Poeta è calato, arriva all'*Ecclesia*, un cosmopolitismo *ante litteram*, passando necessariamente attraverso lo *Stato*, la *nazione italiana*. 'Necessariamente' perché attraverso questo percorso il Dante di P. d'E. fa emergere l'importanza sostanziale del fondamento giuridico del potere politico e lo fa attraverso il paradigma metafisico, chiave di lettura della *Commedia*.

Tutto il poema di Dante è percorso dall'annuncio di un nuovo ordine di giustizia fra gli uomini e dalla fede in quest'ordine nuovo.

La transizione dall'allegoria al simbolismo coincide con l'ultima fase del pensiero politico dantesco e costituisce l'inizio di una transizione dal teorizzare astratto ad un riesame dell'evidenza storica, della scoperta da lui compiuta di un significato nuovo della storia, significato che si rivela ed è in un certo senso simboleggiato dai suoi protagonisti.

Sono tre le fonti d'ispirazione: la città, l'Impero, la Chiesa. Ciascuna di esse è analizzata in tre dei quattro saggi che costituiscono l'insieme del *Dante politico*.

1. *Civitas*

Questo primo saggio si apre con la presentazione del problema metodologico¹: la datazione delle opere, che in ultima analisi non risulta essere fondamentale per

* Università di Roma 'La Sapienza'.

¹ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Dante politico e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 39-41.

la comprensione profonda dell'opera dantesca, che pretende per una corretta interpretazione del pensiero politico, anche la lettura e l'indagine della *Commedia*.

La *Commedia* è l'annuncio dell'avvento di un nuovo ordine di giustizia tra gli uomini e della fede in questo nuovo ordine².

Non si può, d'altro canto, trascurare l'immagine di Firenze e, dunque, l'influenza che la sua fiorentinità ha esercitato su tutta la formazione dantesca e conseguentemente sul suo pensiero politico, che è un pensiero poetico, o meglio una fusione di poesia e politica, anzi di politica nella poesia³.

L'ideale dell'Impero, infatti, non rappresenta tutto l'ideale politico di Dante. Egli è fiorentino, cittadino d'una Firenze che è la più orgogliosa delle città italiane medievali. Firenze è alle radici della sua esperienza e del suo interesse politico. Il nucleo della sua filosofia politica rimase essenzialmente 'civico'. La parola 'città' è una parola chiave nella *Commedia*⁴. Essa è un 'raunamento di gente fatto per vivere a ragione'⁵.

L'Autore insiste molto sul tomismo e sull'aristotelismo di Dante, la cui visione politica sarebbe influenzata dall'assunto che l'uomo è per natura animale politico e che essere cittadino non è solo cosa buona, ma anche necessaria. L'uomo può trovare la sua buona vita soltanto nello Stato ed esso diventa il fine ed il coronamento della vera natura dell'uomo⁶. La formazione di Dante avviene in un periodo in cui a Firenze si era formata una ideologia politica abbastanza chiaramente definita che costituì lo sfondo storico delle prime riflessioni politiche di Dante.

L'Autore prende in esame costantemente *Convivio* e *Monarchia*, facendo rilevare che Dante non si riferisce mai alla nozione dell'origine 'convenzionale' dello Stato considerato come *poena et remedium peccati*⁷.

Lo stabilirsi della legge e dell'ordine fra gli uomini, con l'imporsi dell'autorità, non è il prodotto della cruda necessità o della pura e semplice libidine di potere, ma scaturisce dalle radici stesse della natura umana, il cui fine è "vivere bene".

Nel momento in cui la sua attenzione non cade più sulla città, ma sull'Impero, il pensiero di Dante si modifica. Scorge, alla luce di una nuova riflessione sulla potenza dell'Impero Romano, la cui costituzione in effetti non si fonda sull'unione convenzionale né sulla ragione, che l'Impero trova fondamento sulla forza, che, scrive Dante nel *Convivio*, "a la ragione pare esser contraria"⁸.

Questo è il primo riferimento alla dottrina cristiana dell'origine peccaminosa dell'autorità politica; il secondo riferimento è intorno al dibattito sull'esistenza *de facto* e non *de jure* dell'Impero; il terzo riferimento è sul fatto che Dante si richiama a quanto aveva asserito relativamente alla città senza tener presente che avrebbe potuto essere necessario trovare un medesimo fondamento razionale per l'Impero. L'argomento aristotelico si adattava alla città, allo Stato particolare, prodotti dalla ragione, ma non si adattava all'Impero che in ogni caso doveva essere il prodotto della forza.

Stato e *Regnum* per Dante sono utilizzati come sinonimi, ovvero *civitas* e *regnum* non sono che la visione dantesca della *polis*. La concezione aristotelica viene

² Ivi, p. 42.

³ Ivi, p. 45.

⁴ Ivi, pp. 46-47.

⁵ Ivi, p. 50.

⁶ ID.

⁷ Ivi, p. 51.

⁸ ID.

allargata sulla storia politica europea, senza lasciare indietro gli elementi distintivi dello Stato aristotelico di autarchia e di autonomia. Le città come i regni sono le forme tipiche d'associazione umana, sono stati nel senso aristotelico del termine⁹.

Passerin d'Entreves riprende il dibattito a lui contemporaneo sull'interpretazione politica di *regnum*, che secondo Ercole e Barbi doveva comprendere l'Italia come penisola tutta, unificata in questa interpretazione. Il *regnum italicum* dunque potrebbe costituire per Dante un elemento di mediazione tra la città e l'Impero. Questo però, non dimostra che l'elemento municipale e lo spirito cosmopolitico costituiscano in Dante due poli opposti (città – Impero). In mezzo a questi due elementi dovrebbe annoverarsi lo spirito nazionale, che andrebbe a costituire un fatto importante nella formazione del pensiero dantesco. L'Autore non abbraccia però questa tesi, pur non negandone il valore. L'idea di una Italia unica ed unita emerge con estrema chiarezza nel *De Vulgari Eloquentia*, opera nella quale Dante esalta l'idea di un'Italia come unità ben definita, con i suoi confini, le sue usanze ed una comune civiltà. Ma la sua teoria politica è diversa dalla sua concezione dello Stato. Si torna così all'elemento civico della concezione politica di Dante¹⁰.

L'elemento della *civitas* è fondamentale perché ci permette di capire che Dante tendeva a lottare contro quell'idea che solo posteriormente troverà il nome nella sovranità nazionale.

La *civitas* è intesa come *libera civitas*, la *civitas superiorem non recognoscens*, la *civitas sovrana*, o *sibi princeps*.

Dante vive nel momento in cui l'attributo 'universale' non era più prerogativa dell'imperatore, ma era preteso da città e da regni. Le città ed i vari regni erano impegnati a spartirsi le spoglie dell'Impero.

La sconfitta del Dante politico ci ha regalato il grandioso Dante poeta, ma attraverso questa metamorfosi ha potuto avere luogo anche la trasformazione, il mutamento delle sue vedute politiche¹¹.

La *civitas* è dunque il primo elemento costitutivo della teoria politica di Dante. La vera città è il luogo che si conviene all'uomo per viverci. Ma l'esistenza di altre città e di altri regni e modi di vita e ancora di più la presenza nell'uomo della *libido dominandi* non può non rendere precari i benefici della vita politica.

Sussistono in Dante, secondo Passerin d'Entrèves, due sentimenti: da una parte il rifiuto della pretesa papale alla giurisdizione suprema; dall'altra la rivendicazione della necessità di una giurisdizione di tal genere se si voleva salvare il mondo dall'anarchia e assicurare il 'bello viver di cittadini'.

2. Imperium

Nel secondo saggio, Passerin d'Entrèves, risponde alla questione della nascita dell'idea imperiale in Dante¹².

Nella ricostruzione del pensiero politico di Dante è necessario rifarsi principalmente alla sua esperienza umana, piuttosto che all'influenza di correnti politiche a

⁹ Ivi, p. 53.

¹⁰ Ivi, p. 54.

¹¹ Ivi, p. 57.

¹² Ivi, p. 59.

lui contemporanee. È lo stesso Poeta a porre l'accento sulla propria esperienza e a non far parola delle correnti di pensiero alle quali egli fece capo.

Il Canto VI Purgatorio illumina circa la sensazione che la storia italiana ha lasciato nell'animo di Dante: l'Italia si è fuorviata perché l'Impero era caduto in dimenticanza durante il periodo del cosiddetto *interregnum*. Ma, nonostante il nascente sentimento nazionale, l'idea imperiale per Dante non poteva mai interamente estinguersi.

Dante 'scopre' l'Impero studiando il diritto romano (Bologna, Cino da Pistoia, Corpus Juris). Soprattutto, egli pone a fondamento dell'Impero la validità universale della legge romana. L'Impero di Dante ha un fondamento giuridico nell'universalità della legge romana.

La scoperta dell'Impero per Dante, non è altro che la scoperta della legge romana, della sua validità universale. A conferma di questa importante suggestione, P. d'E. porta le leggende che circolavano all'epoca relative alla fondazione romana di Firenze; ovvero il più alto titolo di nobiltà dei fiorentini consisteva nella loro discendenza romana. La grandezza di Roma testimoniata dalle sue rovine in Firenze, gli giunge anche attraverso Virgilio, che Dante definisce "lo mio maestro e' l mio autore". Virgilio fu sicuramente un modello poetico eccellente ed il simbolo della ragione, ma il suo insegnamento vale soprattutto in senso "visionario" – qui, come in altri punti essenziali dei tre saggi, P. d'E. richiama gli scritti di Hardie – in merito al disvelamento della "missione provvidenziale di Roma", che segnano un momento decisivo per lo sviluppo della teoria politica dantesca¹³.

Inizialmente Dante aveva abbracciato l'interpretazione guelfa della fondazione di Roma identificata con la violenza *fratricida*. Virgilio gli rende possibile di comprendere la necessità storica della Monarchia perfetta, inverteasi nell'Impero Romano, che, avendo assicurato la pace universale, aveva permesso la venuta del Messia. Dante, quindi, si riferisce alle letture di San Paolo e di Sant'Agostino, e vede nell'Impero quella *plenitudo temporis*, che aveva reso possibile il più grande evento della storia: l'incarnazione. Inoltre, la scelta, da parte di Cristo, dell'Impero romano per nascere, vivere e morire ha fornito all'Impero un valore nuovo ed un'approvazione che può essere definita legale.

Da questi passaggi emerge chiaramente un altro concetto dominante nell'età di Dante: l'idea di unità, l'*argumentum unitatis*, che assurge a principio strutturale della realtà e che conferma sicuramente l'idea che il potere deriva direttamente da Dio, *ad unum*, ma diviene anche – e soprattutto – strumento per bloccare le lotte e correggere l'ingiustizia. Dunque, l'unità è strettamente connessa con l'idea della pace, anzi l'unità è il fondamento della pace. È evidente il nesso con il principio agostiniano della *concordia*. Se l'unità è il fondamento della pace – e quindi è il fondamento dell'ordine politico –, l'unico sovrano assume il ruolo di garante della pace e a questo fine è il detentore legale della sovranità. L'imperatore di Dante è il *Rex pacificus*.

Se fino a questo momento la *civitas*, ovvero il Comune, era l'immagine politica di Dante, ora ad esso si aggiunge il termine *pace*, che avvia la riflessione dantesca verso l'universalizzazione della sua teoria politica. Questo, secondo P. d'E., è il percorso teoretico del Poeta.

¹³ Ivi, p. 61.

L'Autore, riprendendo uno dei passi più belli del Cosmo, sostiene che era sicuramente necessario innalzarsi dal Comune alla nazione e dalla nazione al mondo per "concepire un'unione fraterna di tutti gli uomini in una universale società"¹⁴, ma, in questo passaggio, fondamentale è la restaurazione di una giustizia fra gli uomini.

Riprendendo il percorso cronologico, l'Autore sostiene che prima del 1304 non sembra esserci accettazione dell'idea imperiale da parte di Dante. Evidenzia, quindi, il percorso concettuale della fase intermedia rappresentata dall'idea di nazione.

Nel *De Vulgari Eloquentia* e nel I, II, III libro del *Convivio* Dante matura l'idea della nazionalità italiana. E lo fa attraverso l'elogio della nuova lingua che nasce, l'italiano, che rende all'Italia un'unità culturale, che va, così, a compensare la mancanza d'unità politica.

Solamente nel IV libro del *Convivio* – composto nel 1307 e quindi in tre anni, dal 1304 al 1307, ha avuto luogo la "conversione" alla dottrina imperialistica – vi è un primo accenno di Dante all'idea dell'Impero Universale.

In queste pagine si trova una concezione dell'Impero e dell'Imperatore che non è ancora quella della *Monarchia*. Il potere dell'Imperatore è coevo alla "ragione scritta" o legge. Egli deve cavalcare la volontà umana, nel senso che la deve domare, e il suo compito – si noti bene questa definizione – è "scrivere, mostrare e comandare la norma della legge".

In questo modo l'Imperatore è la "fonte ultima" di ogni legge e l'essenza dell'imperio è nel fornire giustificazione di ogni comando. L'Impero diventa una necessaria finzione giuridica ed insieme alla legge serve a far fede dell'esistenza di un potere supremo ed originario. In sostanza dimostra l'esistenza di un ordine superiore che si configura come la "fonte prima" della legge.

È necessario, altresì, trovare il fondamento radicale dell'Impero e Dante lo trova nella necessità della civiltà umana.

Ecco quindi il passaggio, non ancora definito e definitivo, ma presente: Città e Regno sarebbero sicuramente sufficienti a soddisfare la natura sociale e politica dell'uomo. Ma la *libido dominandi*, sempre presente nell'animo umano, sarà causa di conflitto. Da ciò emerge la necessità dell'Impero, quale garanzia della giustizia e della pace.

Si sovrappongono, quasi a fondersi insieme, le teorie politiche dei due filosofi di riferimento nel Medioevo: Aristotele e San'Agostino¹⁵.

Il potere dell'Impero è reso necessario dalle malvagie tendenze dell'umana natura. La Monarchia, ovvero un solo principato, deve assicurare giustizia e pace.

In questa fase, egli ancora non tratta del problema della Chiesa, ovvero Roma non è ancora la "Chiesa", e di questioni che successivamente diverranno indissolubili.

Nelle Epistole politiche del 1310, Dante viene affermando la sua teoria politica: il potere deriva da Dio, l'Imperatore è il ministro di Dio e da questo deriva che nessuno può opporsi alla volontà dell'Imperatore, in quanto espressione della volontà divina. In questa sede prende anche forma la costruzione concettuale della gerarchia del potere – con la raffigurazione di Pietro come il luminaire maggiore, Delius, il Sole, e di Cesare come il luminaire minore, Delia, la Luna – , ricavata

¹⁴ Ivi, p. 63.

¹⁵ Ivi, pp. 65-69.

dalla XIII Lettera di San Paolo ai Romani¹⁶. In particolare, nella V Dante afferma che l'Impero e la norma del diritto coincidano e l'esistenza di quella norma è la condizione stessa di ogni diritto; nella VI afferma che spezzare la sovranità è la causa del male di tutto il mondo. La superba pretesa della *civitas sibi princeps* è sovvertitrice dell'unità dell'orbe cristiano, dell'Impero e della Chiesa insieme. Nella VII espone come il potere dell'Imperatore si estenda all'intero mondo. Dante per la prima volta menziona il rapporto fra Impero e Chiesa, Sole e Luna. Il fine della Chiesa è più elevato, lo Stato è subordinato alla Chiesa. Egli è fautore della collaborazione tra le due autorità, rispecchiando la visione classica della *Res publica christiana*. Visione che è mutuata da San Tommaso: il fine della Chiesa trascende lo spazio e il tempo, è un fine superiore rispetto al fine totalmente materiale, naturale e contingente dell'Impero.

Passando ad esaminare la *Monarchia*, Passerin d'Entrèves sostiene che essa assume una veste speculativa, in cui emerge l'interpretazione dantesca della storia, che sarà poi portata al più alto compimento nella *Commedia*.

La teoria universalistica di Dante emerge, qui, come asserzione dell'unità, ma non come distruttiva della libertà né delle differenze particolari.

Partendo dall'assunto che la politica per Dante non può esaurientemente discutersi staccandola dalla religione, il problema della Chiesa si è ormai imposto alla sua mente. Da una breve analisi del I libro della *Monarchia*, si evince che sia Dante sia Tommaso d'Aquino affermano l'importanza dell'unità, in entrambi emerge l'*argumentum unitatis*, ma ognuno giunge a conclusioni diverse.

Ancora rapidamente, nel II libro emerge l'interpretazione dantesca della storia¹⁷ e il suo maestro e punto di riferimento costante, Virgilio, diventa il primo evangelista dell'Impero universale di Roma – abbracciando, così, P. d'E., la tesi dello Hardie.

Dunque, in questa sede Dante scrive di *populus romanus*. Da quest'affermazione emerge un dubbio: il popolo romano è un popolo nazionale e se è tale è in contrasto con l'universalismo; per dirla in termini moderni, vi è contraddizione tra nazionalismo ed universalismo. Per l'Autore non vi è contraddizione. Perché è necessario tenere ben presente l'elemento fondamentale della *humana civilitas*, che diventa il fondamento razionale dello Stato come realizzazione del fine dell'uomo. Tesi certamente mutuata da Aristotele, ma che cambia espandendosi in senso universalistico, rispondendo alla necessità dello Stato mondiale per raggiungere il fine proprio dell'umanità.

Con San Tommaso Dante era passato dalla città al Regno, ora ha bisogno di un'altra giustificazione.

Si serve, pertanto, di un altro concetto scolastico: l'intelletto possibile. Se "il fine dell'intero genere umano è realmente più importante di quello dei suoi componenti, cessa la parte – l'individuo – d'essere un fine per se stessa?"¹⁸

La risposta può essere solo negativa: tutto questo sarebbe in contrasto con la nozione cristiana del valore assoluto della personalità umana.

Si pone, però, un altro problema: se l'intera umanità si deve unire non solo per la pace, la giustizia e la libertà, ma per un fine superiore – insomma lo Stato mon-

¹⁶ Ivi, pp. 70-71.

¹⁷ Che potrebbe derivare a Dante da San Bonaventura.

¹⁸ Ivi, p. 76.

diale non è solo garanzia, ma anche principio morale oltre che giuridico – non si crea qualcosa di simile alla Chiesa universale? La politica, dunque, non è separata dalla religione.

Il III libro della *Monarchia* è, quindi, una presa di contatto negativa con il Papato, come il libro IV del *Convivio* è una presa di contatto negativa con l'Impero.

In questa teoria dantesca emerge quindi una logica che impone al Sommo di esaminare la pretesa della Chiesa di essere l'unico e necessario strumento della salvezza umana.

Passerin d'Entrèves sembra persuaso che Dante si sia lasciato travolgere dall'entusiasmo: la figura dell'Imperatore quale restauratore della giustizia e della pace, ma anche come nuovo Messia. Dante, in questo momento, si dimentica temporaneamente del fondamentale principio cristiano secondo il quale la redenzione dell'umanità è opera molto più interiore che esteriore.

Ancora, secondo l'Autore, l'aver confuso la missione di un uomo con quella del Divino Salvatore è l'errore che fece piangere tante lacrime al poeta nella *Divina Commedia*.

3. *Ecclesia*

Nella stesura della terza conferenza, il nostro vuol evidenziare l'intenzione da parte di Dante di voler confutare la dottrina teocratica, che implicava ai suoi occhi la dipendenza dello Stato dalla Chiesa, o meglio ancora la giurisdizione suprema e diretta del papa negli affari spirituali, come in quelli temporali. L'attenzione è rivolta alla *plenitudo potestatis*. Dante si riferisce alla Bolla *Unam Sanctam* del 1302, nel III libro della *Monarchia* il suo avversario è il Papa, ma egli vuole ancora assolverlo in virtù delle sue pie intenzioni. Egli non assolve, però, chi usa la supremazia papale per soddisfare la cupidigia e contestare la giurisdizione imperiale (coloro che l'Autore chiama 'politici') e chi si sforza di dare una giustificazione teoretica alla supremazia papale pervertendo l'insegnamento della Chiesa. Ovvero, non sono assolti i giuristi della Curia, i *Decretalistae*. Vi è, quindi, una netta condanna della connessione tra teocrazia e nazionalismo.

Importante è notare che Dante si scaglia contro i *Decretalistae*, non i *Decretistae*. Egli non è nemico del diritto canonico e non è un antesignano della Riforma.

Dante vuole mantenere la discussione sul terreno degli avversari, utilizzando proprio i loro argomenti per confutarne i presupposti.

Gli argomenti dei giuristi della Chiesa rientrano in varie categorie: vi sono argomenti scritturali, a dimostrazione della dipendenza del potere temporale da quello spirituale (teoria del Sole e della Luna), che Dante aveva accettato, ma per cui ora ha dei dubbi (così come per la teoria delle due spade, delle due chiavi, e così via); vi sono argomenti tratti dalla storia, di cui il più importante è la Donazione di Costantino. Naturalmente Dante non ne contesta l'autenticità, ma la validità, perché quest'atto ha dissipato la dignità imperiale; riemerge l'*argumentum unitatis*: la *reductio ad unum* non si può applicare ai rapporti tra Papa ed Impero, semmai entrambi ricevono la loro autorità da Dio, fonte originaria del loro potere. Dante, quindi, sembra avere un atteggiamento conservatore. Ribadisce, però, che il potere temporale dell'Impero non deriva dalla Chiesa e non la riguarda. Il vero fondamento dell'Impero è il diritto umano. Ritornano Aristotele e San Tommaso: lo Stato ha il suo fondamento razionale e naturale. Ma sopravvive anche Agostino:

lo Stato è anche il rimedio umano contro il peccato. Lo Stato, l'Impero, ha un valore positivo, ma la necessità e la dignità dell'Impero sono assicurate dalla ragione umana. Passerin d'Entrèves scrive di un ottimismo politico ed il ruolo che Dante assegna all'Impero è il più "alto su questa terra"¹⁹, compito da cui la Chiesa viene esclusa, nel senso che è certamente un rimedio posto dall'alto contro il peccato, ma essa è una società soprannaturale: i suoi poteri sono spirituali, Cristo dichiarò esplicitamente che il suo regno non era di questa terra. Vengono separati, in questo modo, i due fini: la felicità in questo mondo e la felicità, salvezza, nell'altro. Questo è il principio dell'autonomia, dell'indipendenza delle due autorità. E da questo discende che la filosofia si rende indipendente dalla teologia. L'Autore si riferisce alle due letture dantesche di Gilson e Nardi che pongono in evidenza proprio questo nuovo assetto della gerarchia delle autorità. La filosofia è sufficiente all'uomo quale guida per i fini terreni: Dante sovverte l'ordine gerarchico medievale.

Il 1313 è l'anno cruciale, secondo l'Autore, per Dante. Anno in cui la Chiesa diventa la sua maggiore preoccupazione ed in cui è concepita la *Commedia*.

Nella *Commedia* il problema politico appare in una luce diversa: l'ottimismo della *Monarchia* è scomparso, le speranze sono rinviate ad un futuro indeterminato. Dante aveva creduto nella perfettibilità del genere umano, ma ora è convinto della sua corruzione. D'ora in poi il suo oggetto d'attenzione è la Santa Ecclesia. Nella *Lettera ai Cardinali italiani*, emerge il patriottismo del Sommo. Qui è la chiave di volta del suo pensiero. La gloria di Roma spetta alla Chiesa, non più all'Impero. "Roma, cui Cristo stesso ha confermato l'impero del mondo, è stata consacrata *sedes apostolica* dal sangue dei martiri"²⁰. Dante piange la rovina della Chiesa. "Il carro (*carrus, vehiculum*) s'è sbandato per la negligenza di chi lo guidava. I cattivi pastori invece di dirigere il loro gregge "attraverso la foresta" lo hanno condotto, insieme con loro, "all'orlo del precipizio". È importante evidenziare la subordinazione deliberata della politica alla religione. L'intero destino dell'uomo è in discussione e le supreme gerarchie della Chiesa devono combattere "pro tota civitate peregrinante in terra"²¹.

La crisi che colpisce Dante gli rivela la missione da adempiere: lottare per la verità e la giustizia, con l'intenzione di rivolgersi all'intera cristianità.

Nell'epistola *A un amico fiorentino* (1315) si trova il Dante della *Commedia*, ovvero un uomo in cui le delusioni della politica attiva e la scoperta della corruzione dell'umanità hanno destato uno spirito molto affine a quello del riformatore morale e religioso. Secondo l'interpretazione del Moore, le teorie politiche di Dante sono parte integrante del suo credo religioso e a rafforzare questa lettura, l'Autore riporta un passo del Cosmo: "la religione a Dante non fu un porto ove rifugiarsi dalle miserie della vita, fu, soprattutto, una forza che egli tentò di calare nella storia per trasformarla di mondo di violenza in mondo di bontà"²².

Se il fine della *Commedia* è quello di condurre alla salvezza dell'uomo – che quindi cambia da fine del genere umano a fine individuale –, emerge ancora con

¹⁹ Ivi, p. 83.

²⁰ Ivi, p. 86.

²¹ Ivi, p. 87.

²² Ivi, p. 88. In quest'occasione si potrebbe tentare di evidenziare come in realtà sia presente in Dante tutto il pensiero francescano, mutuato da San Bonaventura. L'esperienza francescana, che fu esperienza attiva nella storia, è il riflesso dell'intervento di Dio nella storia, che è un intervento a-priori sulla salvezza dell'uomo. Andrebbe sicuramente analizzato – ma non è questa la sede adatta – più in profondità il pensiero di Bonaventura, la sua lettura cristologica da cui deriva quella antropologica, che molto probabilmente ha influenzato gli ultimi sviluppi del pensiero dantesco.

maggiore forza la missione morale dell'uomo, la sua responsabilità morale impegnata nell'istituzione della legge e dell'autorità.

Dante ora conosce la "cagion che'l mondo ha fatto reo"²³: il corpo cristiano è corrotto per la corruzione del suo capo, la gerarchia dei poteri è sovvertita e le leggi non sono più rispettate.

La *Commedia* sembra configurarsi come l'opposto della *Monarchia*. In entrambe sono vive la figura di Virgilio e l'idea di Roma. Ma Roma è intesa, ora, come cristiana. La missione provvidenziale di Roma non è più soltanto quella di aver assicurato la pace nel mondo sotto Augusto e reso possibile l'opera della Redenzione, la sua missione è più ampia e profonda e consiste nell'aver fornito alla Chiesa la sua legittima sede in terra e di essere diventata, con l'avvento della vera religione, la sede apostolica.

Anche il ruolo di Virgilio è cambiato. Egli è allegoria della Sapienza e della ragione umana, ma in realtà non è più un'allegoria, è un simbolo. È figura reale quasi vivente apportatrice di un messaggio, che è un messaggio religioso, non un'idea astratta.

Significativo è il passo che l'Autore riporta dalla *Commedia*:

Facesti come quei che va di notte,
che porta il lume dietro e sé non giova
ma dopo sé fa le persone dotte

Il suo è un messaggio religioso più che politico. È un Virgilio riscoperto, in cui Dante proietta la sua interpretazione della storia e che attende ed annuncia Beatrice, la virtù. In realtà Virgilio profetizza l'avvento del Cristianesimo. Colui che cantava l'Impero, rende noto ora che i mezzi umani e razionali, ovvero i mezzi politici, sono inadeguati ad assicurare la redenzione dell'uomo. Il raggiungimento della redenzione è responsabilità che spetta alla Chiesa. Da qui emerge il motivo profondo dello sdegno del Poeta verso la corruzione della Chiesa: la lupa della *cupiditas* ha fatto strage della Redenzione.

Tutto questo ha una causa scatenante, che Dante fa risalire alla Donazione di Costantino. Se prima questa era stata causa della dissoluzione dell'idea imperiale, ora questa diviene anche motivo di tradimento dell'ideale evangelico. È stato, infatti, quest'atto, il primo incitamento a tradire la Chiesa: la *libido dominandi* è la lupa che l'ha pervasa e corrotta.

Il campo della politica è angusto paragonato al compito immenso della rigenerazione morale dell'umanità. L'Autore chiama l'anarchia che Dante denuncia, una grande congiura contro la legittima autorità, a cui la Chiesa ha dato l'avallo. La prima ad essere accusata è la monarchia francese, la "*mala pianta*"²⁴.

Torna, in questo modo, l'allegoria dell'Impero: unico segno di riscossa per la restaurazione della legge e dell'ordine. Impero e giustizia coincidono nell'allegoria dell'aquila. Ma alla luce di tutte queste osservazioni, Passerin d'Entrèves pone un quesito fondamentale: qual è il significato dell'allegoria dell'Impero? Potrebbe essere la conferma del contrasto tra *Monarchia* e *Commedia*, perché mentre nella prima Dante "aveva concepito il benessere del *genus humanum* come unica responsabilità dell'Impero, ecco ora la pianta dispiogliata rifiorire solo dopo il contatto con il

²³ P. 88.

²⁴ Ivi, p. 94.

“carro” della Chiesa”²⁵. In realtà la difficoltà dell’interpretazione del pensiero politico di Dante è proprio quella di dover proseguire *obscurum per obscuris*, cosa che l’Autore non ama e preferisce rimanere fedele a ciò che in Dante è chiaro ed intelligibile. A motivo di questa considerazione, Passerin d’Entrèves scrive: “Dante non è più un pensatore politico là dove, ricorrendo ad immagini oscure ed elusive, egli attende a trasmetterci la sua visione di una futura rigenerazione del mondo”²⁶.

Per questo motivo e per il fatto che la *Commedia* si pone come una rivelazione profetica, è importante esaminare la probabile influenza francescana (ed anche gioachimita) per comprendere il nesso fra la politica, la religione e la profezia, senza dimenticare che Dante profeta, secondo l’Autore, è un problema diverso da Dante politico, affermazione che egli pone in evidente risposta al saggio di Bruno Nardi del 1942.

4. *Gratiosum lumen rationis*

Nel quarto ed ultimo intervento relativo al Dante politico, Passerin d’Entrèves si lancia nell’analisi di interventi di alcuni dantisti. Il primo ad essere chiamato in causa è il Marigo, il quale sostiene che il *gratiosum lumen rationis* può essere interpretato come il fattore che unifica le membra degli italiani disperse e divise e che egli asserisce un dono divino, non in senso teologico, ma umano: è la luce della ragione, da cui proviene la coscienza di essere eredi dei diritti imperiali di Roma e di essere parte dell’unità spirituale della nazione, il cui segno più importante è la lingua. L’Autore fa notare che non è possibile saltare a piè pari dal campo della filologia a quello della politica.

Altre precedenti interpretazioni avevano avuto analoghe conseguenze, con le quali il nostro non è affatto d’accordo. Si riferisce in particolare al Solmi ed all’Ercole.

Per il Solmi, la *ratio* è identificata con la legge romana. Ma la *ratio* è il suo fondamento, non è essa stessa la legge romana. È il principio sottinteso ad ogni legge, romana e non. Sotto il titolo di ragione, infatti, Dante comprende diritto canonico, diritto romano e Glossa, quindi non identifica la ragione esclusivamente con il diritto romano. Ma ha anche un significato diverso da quello di *ratio* finora analizzato. Ragione sembra corrispondere a *ius* in senso generale.

La ragione scritta, nel *Convivio*, è la legge che è stata stabilita per il benessere dell’umanità. Dante la definisce come “l’arte di bene e d’equitate”²⁷.

Il Solmi, dunque, sbaglia anche perché nega, in un certo senso, l’universalità di Roma e della legge imperiale, capisaldi della teoria politica dantesca. Inoltre, sempre nel *Convivio*, Dante espone una dottrina – evidentemente ispirata ad Ulpiano (Digesto, I, IV, I) – secondo cui “la fonte suprema del diritto è la volontà dell’Imperatore”. Inversamente, l’attributo più alto dell’autorità imperiale è quello di promulgare la legge, la “ragione scritta”. “A questa scrivere, mostrare e comandare, è questo ufficiale posto di cui si parla, cioè lo Imperatore (*Conv.*, IV, IX, 9). E così chi a questo ufficio è posto è chiamato Imperatore, però che di *tutti* li comandamenti

²⁵ Ivi, p. 95.

²⁶ Ivi, p. 96.

²⁷ Ivi, p. 101.

elli è comandante, e quello che esso dice a *tutti* è legge e per *tutti* dee esser obedito e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritade (*Ibid.*, IV, IV, 7)". L'Impero e il diritto sono coestensivi – scrive l'Autore –. La sfera d'azione o, come direbbe il moderno giurista, la "competenza" della legge romana e imperiale viene concepita come altrettanto vasta ed estesa quanto quella dell'Impero. Essa non può pertanto restringersi a segno distintivo d'un singolo popolo, per quanto privilegiati possano esser, nella mente di Dante, gli Italiani"²⁸.

Per comprendere il significato del *gratiosum lumen rationis* è necessario intraprendere un'altra via interpretativa.

Nel *De Vulgari Eloquentia* Dante illustra le ragioni per cui il linguaggio ideale che egli propone deve considerarsi illustre, cardinale, *aulicum* e curiale.

La prima difficoltà, che emerse subito agli occhi dei primi commentatori tra cui lo stesso Machiavelli, era comprendere il termine "curia". Naturalmente costoro erano influenzati dal suo significato rinascimentale, pertanto tornando strettamente all'epoca di Dante, e quindi al Medioevo, secondo l'Autore un aiuto può essere rinvenuto nell'interpretazione dei termini "curiale" e "curialitas". Se s'intende "curia" letteralmente come "corte di giustizia", i termini sopra citati vengono in aiuto. Infatti, se gli italiani non hanno – è vero – una curia nel senso qui inteso, è pur vero che essi non mancano di una regola di condotta e di un vincolo collettivo. "Quella regola e quel vincolo possono trovarsi, e una *curia* può dirsi che esista, sebbene il suo capo sia assente e il suo corpo disperso. Gli italiani devono solo assumere a loro guida il *gratiosum lumen rationis*". Naturalmente, ora non si parla più di una norma scritta, ma è un concetto astratto di norma, completamente diverso dall'idea di un corpo preciso di norme che si voleva trovare nel corpo positivo delle leggi romane.

Idea, questa dantesca, che è affine all'idea di San Tommaso del *lumen rationis*: per entrambi la 'luce della ragione' è una delle vie attraverso le quali l'uomo può attingere la verità e la perfezione. L'altra via è quella dell'autorità divina, soprannaturale. Quindi è la fonte dalla quale discendono i precetti della legge naturale. Ancora, per Tommaso, è la guida alla quale gli uomini possono e devono ricorrere quando non è disponibile altra guida: "poiché dove non vi sono altre leggi scritte gli uomini hanno ancora la legge della natura e della ragione impressa nei loro cuori. È esattamente questo il caso che Dante considera"²⁹.

La questione che si apre di fronte a queste considerazioni è quella dell'attinenza di una definizione generale ed astratta rispetto al caso specifico degli italiani. In effetti, la risposta che l'Autore fornisce, è semplice, ma illuminante. In aggiunta alle regole generali applicabili agli uomini come tali, devono esistere delle regole applicabili agli italiani in quanto tali. Dante parla di *mores*, *habitus* e *locutio* ed il *gratiosum lumen rationis* ha un'importanza fondamentale nel regolarli.

In virtù della luce della ragione, gli italiani diventano consapevoli del carattere distintivo delle loro tradizioni e del loro modo di vita. Ma il termine *locutio* è quello di maggiore impatto per l'Autore. La luce della ragione assicura la perfezione naturale dell'uomo, sulla scia di San Tommaso, ma per Dante il linguaggio è espressione della razionalità dell'uomo, è fatto essenzialmente razionale. "Il linguaggio è un *rationale signum et sensuale* (*De Vulg. Eloq.*, I, III, 2): *sensuale* perché l'uomo ha necessità d'un mezzo di comunicazione per tramite dei sensi; ma *rationale*, perché

²⁸ Ivi, pp. 102-103.

²⁹ Ivi, pp. 106-107.

la ragione è l'aspetto più preminente della sua natura". Il linguaggio è la più alta celebrazione dell'uomo. Nel *Convivio* è descritto come un'operazione dell'anima razionale, nella quale la luce divina maggiormente s'irradia. Quindi il linguaggio è soggetto al controllo ed alla guida della ragione "che esercita il proprio dominio non solo nella sfera dell'etica vera e propria [... ma anche nella], sfera di quelle "operazioni che essa [la ragione] considera e fa nel proprio atto suo, le quali si chiamano razionali, sì come sono arti di parlare"³⁰.

Emerge, agli occhi di Passerin d'Entrèves, un'analogia tra la teoria del linguaggio e la teoria politica di Dante: il linguaggio ideale è una necessità per gli italiani, la *Monarchia universale* è una necessità per l'intera umanità. Il linguaggio ideale è un modello e gli italiani devono esserne resi consapevoli. Il linguaggio ideale "sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonterà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate per lo usato sole che a loro non luce"³¹.

La visione politica di Dante termina, quindi, con l'idea della lingua ideale come fonte dell'unità nazionale italiana. Si è lontani dall'idea moderna di stato nazionale, ma è di grandissimo rilievo il ruolo che egli affida alla graziosa luce della ragione: essa può e deve unire gli italiani rivelando loro che il più forte vincolo di una nazione è l'unità della loro lingua.

Questo sarà il fondamento su cui poggerà la spinta all'unità italiana, storicamente attuata dal Risorgimento.

Bibliografia essenziale

ERCOLE F., *Le tre fasi del pensiero politico di Dante*, Napoli, 1928.

NARDI B., *Saggi di filosofia dantesca*, Milano 1930.

ID., *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944.

ID., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi*, Laterza, Bari, 1942.

NOTO S. (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*. Il Mulino, Bologna, 2004.

PASSERIN D'ENTRÈVES A., *Dante politico e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1955.

³⁰ Anche in questo caso sarebbe interessante confrontare quanto scrive e sostiene Dante con il significato che Bonaventura dà al linguaggio, come segno della potenza divina e strumento per l'uomo di conoscenza e redenzione. Affascinante è il richiamo che si può tentare di effettuare – almeno da un punto di vista concettuale – all'esperienza ed all'opera del contemporaneo di Dante, Raimondo Lullo, il francescano che attraverso la costruzione di un linguaggio universale auspicava la conversione, ovvero la redenzione, degli infedeli, sottintendendo la superiorità teoretica della rivelazione e della filosofia cristiana.

³¹ Ivi, p. 111.

Claudio Finzi*

Quattro frasi celebri. Appunti di topica politica

Anche la politica da quando essa esiste, ma soprattutto da quando gli uomini hanno incominciato a riflettere sulla politica stessa, si nutre di *topoi*, *loci communes*, proverbi, forme sapienziali, sentenze, aforismi – chiamiamoli come vogliamo. Di origine quasi sempre colta, riferibili soprattutto all'antichità greca e latina, al diritto romano, alla Sacra Scrittura, queste frasi lapidarie, sintetiche, capaci di esprimere rapidamente un concetto, un'idea, una speranza, una pretesa, un timore, si sono poi spesso svincolate dalla loro origine, iniziando un lungo cammino, che le ha portate avanti nel corso dei secoli, sempre utilizzate, sia dai politici pratici sia da coloro, che sulla politica indagano e riflettono.

Costante è inoltre dall'antica Grecia ai tempi moderni l'interesse per questo tipo di espressione del sapere, che ha prodotto numerose raccolte di luoghi comuni sia in antico sia nel medioevo e nel Rinascimento. Ampie raccolte commentate, che possono essere allo stesso tempo lavori eruditi di indagine filologica e storica e veri strumenti di lavoro da usarsi nella stesura delle opere più varie. E che talvolta diventano molto di più ad opera di autori famosissimi come i fortunati *Adagia* di Erasmo da Rotterdam, pubblicati prima a Parigi nel 1500 e nel 1505 in due edizioni, che possiamo considerare provvisorie con rispettivamente 818 e 838 voci, quindi nel 1508 a Venezia presso Aldo Manuzio in una ulteriore edizione ricca di ben 3260 voci, curata personalmente dallo stesso autore durante il suo soggiorno veneziano presso il celeberrimo editore. Gli *Adagia* saranno poi ristampati a Basilea nel 1515 raggiungendo le 3411 voci, e numerose altre volte durante tutto il Cinquecento con ulteriori affinamenti e ampliamenti. Una raccolta, questa di Erasmo da Rotterdam, che va oltre lo strumento pratico quando offre al lettore voci così ampie in alcune occasioni da essere veri e propri trattatelli di contenuto politico.

Accanto a queste raccolte di *topoi* stampate, a disposizione di tutti, abbiamo però anche semplici schedature, elenchi di luoghi comuni o di citazioni diventate luoghi comuni, che gli uomini del medioevo e del Rinascimento compilavano per uso strettamente e meramente personale. Mi limito a citare un solo caso: il fiorentino Matteo Palmieri, uomo politico di spicco della Firenze quattrocentesca, ma anche scrittore di politica e di storia, nonché poeta teologico, che in un foglio dei suoi *Annales*, vasto diario storico per uso personale, stende un elenco di citazioni di classici latini e greci in traduzione latina, divise per materia e pronte per essere

* Università di Perugia.

utilizzate in ogni momento¹. Né questo genere letterario ed erudito è ormai finito, posto che ancora oggi si pubblicano ampie raccolte di aforismi e citazioni, come, se ne vogliamo un esempio recente in Italia, quella di Renzo Tosi: *Dizionario delle sentenze latine e greche. 10.000 citazioni dall'antichità al Rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico letterario e filologico*, nella quale le sentenze politiche o riferibili anche alla politica sono quanto mai numerose².

I. Detto questo a guisa di introduzione, prendiamo in esame quattro esempi concreti, per mostrare quanti e quali siano i problemi sollevati dall'uso di questo materiale nel corso dei secoli.

Incominciamo da due testi della *Sacra Scrittura*: dai *Vangeli* il primo, dalla celebre *Lettera ai Romani* di San Paolo il secondo.

“Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo”, che nella traduzione corrente suona “date a Cesare quel che è di Cesare ed a Dio quel che è di Dio”; cioè attribuite all'autorità temporale quello, che è suo, ma attribuite all'autorità spirituale tutto quanto le compete. La frase appartiene ai *Vangeli* e compare in tutti e tre i sinottici³. È la risposta, che Cristo dà, quando gli si chiede, se è lecito pagare le imposte. Sulle monete c'è il volto dell'imperatore, quindi a lui debbono essere restituite.

Tutto chiaro; ma soltanto in apparenza. La frase in se stessa è di una semplicità e di una chiarezza disarmanti, tali da tagliare in radice ogni possibilità di discussione e di dubbio interpretativo. Qui abbiamo l'Imperatore, di là il Papa; qui abbiamo il Re, di là il vescovo; basta riconoscere ad ognuno la sua sfera di competenza e tutto procederà nel migliore dei modi. Ma se è così, perché mai tante lotte fra i due poteri? Perché mai tanti contrasti nei secoli? Se andiamo alla realtà e alla pratica della vita quotidiana e politica dell'uomo, la faccenda si complica all'infinito.

Il guaio è che si tratta di stabilire in concreto e non in astratto che cosa sia di Dio e che cosa sia di Cesare, nella realtà quotidiana così mutevole nella storia. Più ancora: si tratta di stabilire chi ha il potere o l'autorità di decidere caso per caso che cosa sia di Cesare e che cosa sia di Dio. In anni diversi e in luoghi diversi molto differenti saranno le risposte storicamente realizzate o almeno impostate. Basti pensare a quanto divergano su questo punto le soluzioni dell'Occidente medievale da quelle dell'Oriente bizantino. L'Oriente supererà rapidamente il problema con una scelta radicalmente cesaropapista; mentre l'Occidente sarà lacerato da controversie durissime, spesso sfociate in conflitti anche armati fra Papa e Imperatore.

In Occidente dunque nel corso dei secoli tutti quei cristiani, che hanno cercato di obbedire a questo precetto evangelico, si sono trovati a dover scegliere fra quanto preteso dal Papa e quanto preteso dall'Imperatore. Il dibattito si apriva su due fronti: da un lato si trattava di capire se toccava al Papa, all'Imperatore o a qualcun altro ancora (la consuetudine, i teologi, i giuristi, la tradizione, e così via) il potere o l'autorità di indicare il confine fra le due giurisdizioni; dall'altro, ammesso che fosse stato risolto il primo quesito, si discuteva concretamente quale fosse il contenuto della risposta, quali fossero i limiti di separazione oggettiva dei

¹ Gli *Annales*, detti un tempo anche *Historia florentina*, sono contenuti nel manoscritto Magliabechiano XXV, 511 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; l'elenco di citazioni al foglio 103rv.

² Rizzoli, Milano, 1991 la prima edizione.

³ *Vangelo secondo San Matteo*, 22, 21; *Vangelo secondo San Marco*, 12, 17; *Vangelo secondo San Luca*, 20, 25.

due poteri; problemi, che dovevano essere risolti caso per caso. Con variazioni storiche anche notevoli nelle soluzioni. Pensiamo anche soltanto ai grandi teologi politici, giuristi, economisti della Spagna del Cinquecento. Nella prima metà del secolo un Francisco de Vitoria limita fortemente il campo di intervento del papa; alla fine dello stesso secolo un Francisco Suárez concede al papa molto di più. Sono cambiati i tempi, le circostanze, le condizioni politiche; ed è cambiata non tanto o non soltanto l'interpretazione della apparentemente chiarissima frase evangelica, ma certamente ne è stata modificata l'applicazione concreta. Né possiamo dire che il problema sia oggi risolto.

Insomma, l'interpretazione del "date a Cesare quel che è di Cesare ed a Dio quel che è di Dio" col passare del tempo e il mutare delle condizioni si modifica anche radicalmente nel contenuto; meno forse nell'attribuzione al papa della decisione, a meno di non levargliela completamente e drasticamente di mano, come hanno fatto Marsilio da Padova, Martin Lutero e così via. Resta il fatto che anche questo detto evangelico è sottoposto alle vicende della storia.

Passiamo rapidamente alla seconda frase della Sacra Scrittura. "Non est potestas nisi a Deo", afferma San Paolo in un notissimo e celebre passo del capitolo 13 della sua *Lettera ai Romani*⁴. Ma anche qui, che cosa significa o che cosa può significare? Abbiamo almeno due possibili interpretazioni contrastanti. Da un lato possiamo pensare che ogni e qualsiasi autorità, ogni e qualsiasi potere venga direttamente da Dio, cosicché gli uomini sono sempre tenuti ad obbedire, anche al governante illegittimo o malvagio, sia al tiranno per carenza di titolo sia al tiranno per esercizio, perché anche il loro potere viene comunque da Dio. Dall'altro possiamo invece pensare che sia potere legittimo soltanto quello che viene da Dio, nel senso di un potere che rispetta i comandamenti di Dio, del Dio vero, del Dio cristiano; cosicché non sarebbero mai legittimi e degni di obbedienza né il governante pagano né quello cristiano, quando fosse in condizione di peccato.

La seconda tesi è chiaramente affermata in uno scritto (lettera? libello?) databile tra il 1245 e il 1246, contro l'imperatore Federico II, quando forte era il contrasto tra l'imperatore e il pontefice Innocenzo IV. La tesi è che il pontefice può intervenire nelle cose temporali, quando ciò sia necessario e soprattutto *ratione peccati*, quando ci sia una situazione di peccato. Il peccatore infatti, continua l'autore, deve essere considerato come un pubblicano, cioè qualcuno che nei Vangeli è generalmente raffigurato come peccatore, oppure un *ethnicus*, cioè un pagano, separato dal corpo dei fedeli, perché non credendo in Cristo è di per sé peccatore.

Ne consegue che, se il peccatore era dotato di un potere temporale, automaticamente lo perde per il peccato, poiché non può portarlo con sé fuori dalla Chiesa, "perché fuori, dove tutto è costruito in funzione del male, non esiste alcun potere istituito da Dio". La lettera di san Paolo non è esplicitamente citata, ma il riferimento a questo testo è evidente anche nella consonanza delle parole usate: "cum foris a deo nulla sit ordinata potestas"⁵.

⁴ SAN PAOLO, *Lettera ai Romani*, 13, 1.

⁵ Questo testo, già pubblicato in *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV*, a cura di Eduard Winkelmann, 2 volumi, Wagnerschen Universitätsbuchhandlung, Innsbruck, 1880-1885 (anastatica Scientia, Aalen, 1964), vol. 2, pp. 696-703, la citazione a p. 698, è ora disponibile anche in edizione critica in PETER HERDE, *Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Kaiser Friedrich II: von 1245/1246 ("Eger cui lenia")* in "Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 23 (1967), pp. 468-538, il testo alle pp. 511-538, la citazione a p.520. L'attribuzione a papa Innocenzo IV, sostenuta tra gli altri anche dal Winkelmann, è stata successivamente contestata da vari studiosi, tra i quali Peter Herde. Peraltro ai nostri fini il documento non perde affatto il suo

Al contrario Francisco de Vitoria, domenicano, teologo principalmente, ma anche giurista, economista, attento studioso di politica di quel tempo splendido, che fu il Cinquecento per il pensiero spagnolo, la pensa esattamente all'opposto. Poiché la politica e dunque anche il potere, la *potestas*, sono radicati nella natura umana, che la grazia, come vuole san Tommaso d'Aquino, perfeziona, ma non cambia, ne discende che il potere stesso non è legato alla religione del governante e dunque anche i principi pagani godono di potere legittimo, come Vitoria sostiene sia nella *Relectio de potestate civili* sia nella *De indis recenter inventis relectio prior*. E non a caso in entrambi i luoghi cita proprio il versetto 13, 1 della *Lettera ai Romani* di san Paolo⁶.

Personalmente le frasi evangelica e paolina, nel contrasto tra la loro apparente chiarezza teorica e la loro concreta difficoltà di applicazione, mi ricordano una affermazione di Giuseppe de Maistre, anche questa chiarissima in teoria, difficilissima sul piano esistenziale. Il grande scrittore politico savoiardo, esponente di spicco del pensiero controrivoluzionario, ritiene che Dio stesso crea i re e le dinastie e che il durare nel tempo di una nuova dinastia sia il segno della scelta divina e dunque della legittimità del sovrano. Pur ferocemente antinapoleonico, conseguentemente Giuseppe de Maistre scrive che, se Napoleone fonderà una dinastia, ciò vorrà dire che Dio lo ha scelto e che dunque egli è sovrano legittimo⁷. Chiarissimo, detto così, ma che cosa avrebbe dovuto fare un povero francese dei primi anni dell'Ottocento, se l'imperatore lo avesse chiamato a combattere per lui? Avrebbe mai potuto rispondergli di aspettare la terza generazione, perché soltanto allora egli stesso o un suo nipote avrebbero avuto la certezza della sua legittimità?

Ecco dunque che già da questa rapida considerazione di due detti divenuti proverbiali possiamo trarre alcune conclusioni.

Abbiamo conferma dell'origine non popolare dei luoghi comuni, delle affermazioni, sulle quali si basa il discorso argomentativo. Qui siamo in presenza di due frasi, che vengono dal testo più autorevole di tutta la cristianità, eppure sono due frasi diventate patrimonio comune al di là della loro origine.

Inoltre rileviamo una frequente ambiguità, o almeno possibilità di molteplice interpretazione di questi passi, che per la loro stessa intrinseca natura di *loci communes* dovrebbero invece essere chiari ed evidenti a tutti.

Infine notiamo con evidenza come l'interpretazione di queste frasi sia legata al variare non soltanto dei tempi e dei luoghi, ma anche dei rapporti di forza.

II. I due *loci communes*, sui quali ci siamo finora soffermati, sono notissimi e notissima è anche la loro fonte, probabilmente mai dimenticata nel corso dei secoli. Ma non è sempre così; affermazioni e citazioni provenienti da testi colti ed eruditi possono col passare del tempo essere modificate ed essere anche distaccate dalla

significato, chiunque ne sia l'autore, mantenendo intatta la sua importanza come testimonianza dell'utilizzo o, quanto meno, del riferimento al *topos*, del quale ci occupiamo.

⁶ Per le *Relecciones* l'edizione completa più accessibile è FRANCISCO DE VITORIA, *Obras. Relecciones teológicas*, testo latino e traduzione in castigliano, a cura di Teófilo Urdániz, La editorial católica, Madrid, 1960 ("Biblioteca de autores cristianos" 198): *Relectio de potestate civili*, pp. 149-195, l'argomento al par. 9, pp. 164-165; *De indis recenter inventis relectio prior*, pp. 641-726, l'argomento al par. 7, pp. 655-656. Di quest'ultima relectio abbiamo anche un'edizione critica più recente: Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o libertad de los Indios*, a cura di Luciano Pereña Vicente e J. M. Pérez Prendes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967 ("Corpus Hispanorum de Pace" 5).

⁷ JOSEPH DE MAISTRE, *Correspondance diplomatique*, 2 volumi, Lévy, Paris, 1860, I, p.93, e II, p. 901.

propria origine. Cioché, quando troviamo frasi ben note e ormai proverbiali riportate senza indicazione della fonte, questo può dipendere da due cause diverse. Da un lato si ritiene inutile citare la fonte, perché nota a tutti; dall'altro non la si cita più, perché ormai dimenticata, cioè che la frase vive e viaggia da sola.

Marco Tullio Cicerone nel *De officiis* afferma che chi si accinge a governare deve ricordare e osservare due precetti di Platone: deve badare al bene dei cittadini fino al punto di dimenticare i propri interessi; deve curare il complesso dello Stato come unità, evitando di danneggiare una parte, mentre ne avvantaggia un'altra⁸. Orbene, questo duplice riferimento indiretto a Platone, unificato da Cicerone, nell'umanesimo e nel rinascimento italiani dal tardo Trecento fino a tutto il Cinquecento diventa proverbiale ed è usato continuamente. La citazione è spesso anonima, senza alcun riferimento all'autore, oppure talvolta ricordando soltanto Cicerone. Ed anche quando i due autori sono citati esplicitamente il tono è quello di un antico proverbio, di un antico grano di saggezza ormai ben noto a tutti. Mi limito a ricordare tra i tanti soltanto due scrittori quattrocenteschi: Matteo Palmieri, fiorentino, che cita il detto ciceroniano negli anni trenta del secolo; Domenico Morosini, veneziano, che ne fa uso negli ultimi anni. Sono uomini di ambienti diversi, geograficamente, politicamente, cronologicamente, ma entrambi utilizzano il medesimo luogo comune⁹.

III. Un luogo comune quanto mai diffuso nel tempo e nello spazio è quello che fa riferimento all'unità del governante e dunque alla fin fine è spesso utilizzato per dimostrare la superiorità della monarchia sulle altre classiche forme di governo, l'aristocrazia e la democrazia. Come nell'uomo una sola testa governa il corpo, come le api hanno un solo re, come un solo Dio governa l'universo, così è bene che gli uomini siano governati da un solo governante. Giovanni Pontano (1429-1503), umbro trapiantato a Napoli dove fa una carriera folgorante e brillantissima, diventando persino primo ministro di Ferrante d'Aragona, il sovrano figlio di Alfonso il Magnanimo, utilizza appieno questo luogo comune in quella che è la sua opera politica fondamentale, il *De obedientia*, scritto al principio degli anni settanta del Quattrocento, diffuso in molte copie manoscritte e poi dato alle stampe a Napoli nel 1490.

In vari e molteplici modi Giovanni Pontano dimostra la superiorità del governo del solo sulle altre possibili forme di governo. Ma il ragionamento filosofico e politico non gli basta e per rafforzare il suo discorso eccolo ricorrere al luogo comune, scrivendo testualmente che "anche i bambini cantano sempre: uno è Dio e uno è il Re" ("Pueri quoque decantare solent: unus est Deus et unus est Rex")¹⁰. Se questa affermazione risuona persino nei canti e nelle filastrocche dei bambini, in essa è certamente contenuta (intende Giovanni Pontano) una verità evidente e universale. Appoggiandosi così esplicitamente a una frase così proverbiale da essere conosciuta proprio da tutti, Pontano ci testimonia proprio la forza che i *loci*

⁸ MARCO TULLIO CICERONE, *De officiis*, I, 25, 85. I riferimenti all'opera di Platone sono *Repubblica*, I, 342, e *Repubblica*, IV, 420b.

⁹ MATTEO PALMIERI, *Vita civile*, a cura di Gino Belloni, Sansoni, Firenze, 1982 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, "Studi e testi" 7), pp. 131-132; DOMENICO MOROSINI, *De bene instituta re publica*, a cura di Claudio Finzi, Giuffrè, Milano, 1969 ("Collectanea Caralitana" 2), pp. 133 e 166.

¹⁰ GIOVANNI PONTANO, *De obedientia*, in *Opera omnia soluta oratione composita*, 3 volumi, Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1518-1519, vol. I, pp. 1-48; precisamente pp. 29-31.

communes hanno sempre nel ragionare anche degli scrittori di politica e dei teorici della politica.

Questo detto proverbiale può aiutarci a illuminare ancora meglio la funzione dei *loci communes* e il loro molteplice e multiforme presentarsi nella storia, adattandosi al mutare delle situazioni. Proprio quando Giovanni Pontano ha appena completato la stesura del suo *De obedientia*, nel 1473 un ignoto verseggiatore, certamente un catalano che conosce male il castigliano, scrive un poemetto per celebrare l'ingresso di Ferdinando il Cattolico in Barcellona riconquistata, che così finalmente troverà pace e tranquillità sotto il governo del suo re. È una interessante poesia politica, che merita di essere citata almeno in parte:

Con armas en guerra, en paç con las leyes
se quieren los rreynos, Senyor, conservar;
mas, guay de la tierra do todos son rreyes,
¡do todos presumen regir e mandar!
Un Dios en el cielo, un Rey en la tierra
se deve por todas las gentes temer.
Quien esto no teme, comete gran yerra;
por quanto do tanta malicia s'entierra
no pueden los rreynos, Senyor, florescer¹¹.

Anche qui dunque la pace e l'ordine del regno, di tutti i regni, sono assicurati e garantiti soltanto dall'unicità del governante, dall'averne uno ed un solo re. Barcellona invece, ribelle a Giovanni II, si era data ad altri sovrani, scatenando così la furia terribile della discordia e della ribellione.

Attenzione però! Se esiste un solo Dio in cielo, unico reggitore e governante dell'universo, la logica vorrebbe che anche sulla terra, su tutta la terra, ci fosse un solo ed unico governante. L'unicità di Dio sembra fatta apposta per sostenere la tesi di un solo sovrano universale, di un imperatore al di sopra di tutti gli altri governanti, re o magistrati repubblicani che siano.

Questa era infatti l'idea originaria, che possiamo rintracciare negli scritti di Eusebio di Cesarea nella prima metà del secolo IV, soprattutto nel suo *Elogio di Costantino*. Il mondo politico e religioso erano entrambi nella confusione causata dalla molteplicità degli organismi politici e delle religioni, dalla poliarchia e dal politeismo. Con l'avvento contemporaneo nell'età di Augusto dell'Incarnazione di Cristo e dell'Impero Romano la duplice molteplicità bugiarda e falsa era però stata ricondotta all'unità della verità religiosa e all'unità politica: un Dio in cielo, un imperatore in terra. L'imperatore è signore del mondo, di tutto il mondo¹².

Semplificato in luogo comune, in affermazione proverbiale, il discorso di Eusebio incomincia il suo lungo cammino attraverso i secoli, che durerà in questa formulazione imperiale durante tutto il medioevo. E qui merita ricordare la presenza singolare e inaspettata di questo stesso principio in un ambiente quanto mai diverso e quanto mai lontano nello spazio.

Intorno alla metà del Duecento, precisamente nel decennio tra il 1245 e il 1255, si sviluppa un importante scambio di ambasciate e messaggi tra i khan mongoli da un lato, il pontefice Innocenzo IV e il re Luigi IX di Francia, il Santo, dall'altro.

¹¹ *Souhails de bienvenue adressés à Ferdinand le Catholique par un poète barcelonais, en 1473*, a cura di Alfred Morel, in: "Romania", XI (1882), pp. 333-356; il testo del poemetto a pp. 348-356, la strofa citata a p. 351.

¹² EUSEBIO DI CESAREA, *Elogio di Costantino*, soprattutto capitoli 2 e 16. La tesi è comunque presente anche in altre opere di Eusebio.

Ebbene, nelle lettere dei khan e negli editti, che queste trasmettono, troviamo appunto questo medesimo luogo comune espresso soprattutto nei preamboli dei documenti. "In celo non est nisi unus Deus eternus, super terram non sit nisi unus dominus Chingischan" leggiamo nell'editto di Mangu-Can a Luigi IX di Francia.

Si potrebbe obiettare che non abbiamo i documenti in lingua originale, ma soltanto tradotti in persiano, latino o francese; ma gli studi hanno ben appurato che le traduzioni, fatte anche già presso la corte dei khan mongoli, sono generalmente fedeli agli originali perduti, e che soprattutto ne rispecchiano il contenuto, lo spirito, la logica politica e giuridica. Dunque, anche ammesso, ma così non è, che le traduzioni possano peccare, resta il fatto che il *topos*, espresso in forma consolidata nelle lettere e negli editti, era ben presente in un passo fondamentale dei documenti originali¹³.

Quando scrivono invece Giovanni Pontano e l'ignoto poeta ispanico, con un evidente spostamento di significato questo diffusissimo parallelo è ormai utilizzato soltanto per il re di un singolo regno: del regno di Napoli per Giovanni Pontano, del re d'Aragona per l'anonimo poeta.

Da tempo d'altronde i politici e i giuristi avevano incominciato ad affermare che "rex in regno suo est imperator", che cioè nel suo proprio regno il sovrano, che non riconoscesse superiori, aveva gli stessi poteri dell'imperatore. Proprio questo trapasso, questo spostamento dei poteri sovrani dall'imperatore al re, consente il *topos* "un Dio in cielo, un re in terra". L'impero e l'imperatore tanto a Napoli quanto a Barcellona nel Quattrocento sono politicamente dimenticati; l'attenzione è rivolta tutta ed esclusivamente al re. Ciò che accade fuori del regno non ha più importanza. Ed è significativo che Giovanni Pontano in tutta la sua opera non parli mai dell'impero, tranne un rapido cenno, nel quale afferma che il diritto imperiale può valere soltanto come ultima risorsa dopo il volere del re, dopo il diritto del regno, dopo il diritto delle città, quando nessuno di questi elementi sia sufficiente per prendere una decisione.

I *topoi* dunque possono variare di applicazione nel tempo pur restando sostanzialmente identici nel significato profondo. In questo caso permane l'idea dell'unità e unicità del governante, ma si modifica il panorama di riferimento: dall'impero al regno. Dio ovviamente resta unico per tutto l'universo.

Più avanti però, all'epoca di Carlo V d'Asburgo, quando il suo consigliere Mercurino Arborio di Gattinara cercherà di rilanciare con forza la teoria dell'impero, il nostro *locus communis* ritroverà il panorama universale precedente, ricomparando però soprattutto in un'altra formulazione, quella evangelica di un solo ovile e un solo pastore¹⁴. Cambia però la sede, nella quale il *topos* è utilizzato. Il pensiero politico europeo infatti si occupa ormai di fondare la dottrina dello Stato; e solo i poeti, oltre qualche raro giurista, continuano a sognare ancora l'Impero. Persino il maggior poeta italiano del Cinquecento, Ludovico Ariosto, lo utilizza nella sua esaltazione di Carlo V:

Per questi merti la Bontà suprema
non solamente di quel grande impero

¹³ ERIC VOEGELIN, *Il comando di Dio*, in *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano, 1972 (edizione originale Riper, München, 1966). Eric Voegelin qui riunisce tutti i documenti rimastici, sottoponendoli ad una attentissima indagine dal punto di vista dello studioso di politica, ma utilizzando anche tutti gli studi precedenti a carattere filologico e storico.

¹⁴ *Vangelo secondo San Giovanni*, 10, 16.

ha disegnato ch'abbia diadema
ch'ebbe Augusto, Traian, Marco e Severo,
ma d'ogni terra e quindi e quindi estrema,
che mai né al sol né all'anno apre il sentiero:
e vuol che sotto a questo imperatore
solo un ovile sia, solo un pastore¹⁵.

Larga diffusione il passo giovanneo applicato a Carlo V e a Filippo II ebbe nella Napoli spagnola. Mi limito a due testimonianze, di un giurista la prima, di un soldato poeta la seconda.

Giulio Ferretti nasce a Ravenna fuori dal Regno di Napoli, ma è napoletano per vita e azione. Dal 1532 fino alla morte nel 1547 serve Carlo V, ricoprendo anche l'incarico di governatore dell'Irpinia, quindi delle Puglie e del Molise. Scrive il *De re et disciplina militari aureus tractatus*, pubblicato dal figlio con dedica a Filippo II quasi trent'anni dopo la sua morte. Ferretti spera che Carlo V, combattendo protestanti e musulmani, unifichi i cristiani e ricostruisca l'Impero universale cattolico, cosicché "unus fiat Pastor, et unum Ovile, ut dictat Evangelium"¹⁶.

Ferrante Carafa (1509-1587) fu uomo politico, ma soprattutto soldato valoroso, che per dodici anni ha servito Carlo V in Italia, in Spagna, nelle Fiandre, in Germania, in Africa, come egli stesso orgogliosamente ricorda:

Molt'anni in un servizio stesso noi
Servimmo Carlo Imperador Romano,
Nel bel sito d'Italia, e nel Germano,
E d'Africa, e di Spagna cara a voi¹⁷.

Orbene, nella sua abbondante produzione di versi il richiamo proverbiale all'unico ovile e all'unico pastore ricorre con frequenza e continuità. Mi limito a tre citazioni.

In una poesia, contenuta nelle *Rime di diversi signori napolitani, e d'altri*, eccolo invocare l'intervento in Italia dell'imperatore, che non porterà guerra civile come Cesare:

Ma tu già unito co'l Roman pastore,
L'un Imperio farete, e l'un'Ovile,
Che predisce del Ciel l'alto fattore¹⁸.

¹⁵ LUDOVICO ARIOSTO, *Orlando furioso*, canto XV, 26.

¹⁶ Iulii Ferretti Ravennatis I.U.D. equitis, comitisque Lateranensis Palatii, *De re et disciplina militari, aureus tractatus; ac coelestis, spiritualis, legalis, armatae, instauratae, et illustratae militiae praeceptis: Antiquorum exemplis, necnon et recentium gestis munitus: Ad communem omnium Principum, Iurisconsultorum, Militumque utilitatem nunc primum in lucem aeditus*, Venetiis, Apud Bologninum Zalterium. MDLXXV, p. 371b.

¹⁷ *Dell'Austria dell'illustrissimo signor Ferrante Carrafa, marchese di San Lucido, alla Maestà dell'invittissimo Re Filippo suo signore. Dove si contiene la Vittoria della Santa Lega all'Echinadi, divisa in cinque parti. Con i prieghi dell'Unione, et le Gioie della Vittoria. Detta Vittoria in altre rime. Tutti li successi avvenuti dopo di quella, insino a questo dì ultimo d'Ottobre 1572. Le lodi della Santissima Madre della Vittoria, et Regina del cielo. Alcune lettere Papali, Reali, Serenissime, et Illustri*, In Napoli, Appresso Giuseppe Cacchij dell'Aquila. MDLXXII. Il poema *Della vittoria della Santissima Lega all'Echinadi*, col quale inizia la raccolta, ha una sua numerazione di pagine, mentre la successiva miscellanea di testi poetici e in prosa ne ha un'altra. I versi citati sono in *Gioie fatte per l'unione et gratie per la vittoria*, p. 59v della seconda numerazione.

¹⁸ *Rime di diversi signori napolitani, e d'altri. Nuovamente raccolte et impresse. Libro septimo*. In Vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, e fratelli. MDLVI, p. 160.

Dopo la battaglia navale di Lepanto, nel poemetto *Il nascimento et li fatti del signor don Giovanni d'Austria*, insiste ad affermare che la vittoria dovrebbe dare grandi risultati:

e che l'un sol Pastore
Faccia, e l'un sol Ovil, che tu dicesti¹⁹.

Nelle *Rime spirituali della vera gloria humana in libri quattro et in altrettanti della divina* la speranza dell'Impero universale si colora di toni millenaristici. Prima che si scateni l'Anticristo, Grecia e Gerusalemme torneranno alla vera fede cristiana sotto un imperatore romano: speriamo che costui sia Filippo III! Quindi per un millennio sarà pace "fatto già un solo Ovil, un sol Pastore"²⁰. E molte altre citazioni potremmo aggiungere. Ulteriore prova, questa dei componimenti poetici, della possibilità di evoluzione di un principio sostanzialmente costante, espresso sempre in forma sapienziale.

Cosicché risulta evidente questo ulteriore spostamento di interpretazione e utilizzo del medesimo luogo comune, del medesimo *topos*. Nato per sottolineare e ricordare il parallelismo tra un Dio in cielo e un imperatore in terra; spostato poi a presentare il binomio tra un Dio in cielo e un re, quale che sia, in terra; nel Cinquecento si torna temporaneamente al binomio Dio e imperatore, ma utilizzando la fonte evangelica. Durerà poco, poiché lo Stato ritroverà immediatamente il suo già conquistato primato sull'impero, ma è comunque un ulteriore passo, che mostra ancora una volta come i *topoi*, i *loci communes*, le frasi sapienziali e proverbiali, fermo restando un significato profondo, in questo caso: un Dio in cielo un governante in terra, possano cambiare e di fatto siano cambiate nel corso dei secoli nella loro interpretazione ed applicazione. Da Dio e l'imperatore siamo passati a Dio e al re per tornare più tardi nuovamente a Dio e all'imperatore.

IV. Per concludere. Che cosa possiamo ricavare da queste rapide e sparse considerazioni?

I *topoi* o *loci communes* o proverbi, che dir si voglia, nonostante la loro apparente funzione di trasmissione di un sapere certo e universalmente riconosciuto, possono avere diverse funzioni e valenze; e nel corso della storia ne hanno avute molte né hanno cessato di averle neppure oggi.

Possono essere prima di tutto un campo di battaglia da conquistare, difendere o abbandonare a seconda del porsi dei contendenti nei loro confronti. Si lotta per impadronirsi del *topos* e renderlo utile ai propri fini, escludendone il nemico. Si combatte per impadronirsi del significato del "non est potestas nisi a Deo". Chi se ne rende signore, domina anche la stessa *potestas*.

Possono però anche essere un'arma. La frase "un Dio in cielo, un imperatore in terra" è un'arma nelle mani del monarca universale, che grazie ad essa combatte e sottomette al suo volere e potere tutti gli altri governanti della terra; per quanto essi siano forti, ricchi in danaro e in potere, nell'opinione comune resteranno sempre sottomessi all'imperatore e chi cercherà di sottrarsi al suo dominio incontrerà la generale disapprovazione. Molte volte nella storia abbiamo infatti visto uomini anche capaci e potenti, di fatto indipendenti, cercare comunque una legittimazione

¹⁹ In *L'Austria*, cit., p. 92r della seconda numerazione.

²⁰ *Le rime spirituali della vera gloria humana in libri quattro: et in altrettanti della divina*, Impresso nella inclita città di Genova appo Antonio Belloni: nel mese di Giugno, l'anno MDLIX, p. 123.

imperiale per mettersi al riparo da pretese altrui. Passare all'altra frase: "un Dio in cielo, un re in terra" significa avere strappato l'arma dalle mani dell'imperatore per impugnarla direttamente a proprio vantaggio.

Infine il *topos* è il segnale di un conflitto. Ciò è evidente quando il *topos* stesso è utilizzato contro situazioni consolidate e ampiamente accettate; ma lo è anche quando *topoi* contrapposti sono utilizzati dalle due parti in lotta o quando lo stesso *topos* è usato da parti contrapposte, ognuna delle quali ritiene che esso sia applicabile soltanto a se stessa. Ma qui il discorso si allarga e raggiunge in pieno i tempi nostri; quindi lasciamo stare.

Alois Dempf interprete dell'ultimo Schelling e il problema di una filosofia positiva della società

1. Schelling nell'opera di Dempf

L'interesse che Alois Dempf¹ dimostra per il pensiero dell'ultimo di Schelling va inquadrato nel più ampio ambito di un recupero delle istanze teoretiche del

* Università di Teramo.

¹ Alois Dempf (Altomünster 1891 – Eggstätt im Chiemgau 1982). Tra i principali filosofi tedeschi del novecento, si è dedicato a studi di storia della filosofia medievale, filosofia della cultura, antropologia filosofica, filosofia della religione e dell'arte. Si forma sui maestri dell'idealismo tedesco, su Dostojevskij, Thomas Mann, Max Weber, Ernst Troeltsch, Oswald Spengler, Karl Lamprecht e Max Scheler e ha modo, nel corso della sua carriera, di approfondire i romantici cattolici (Schlegel, Görres, Günther). Vicino alle posizioni del teologo modernista Herman Schell e dello storico della Chiesa Albert Ehrhard, studia inizialmente teologia e medicina ma si abilita in seguito in filosofia (1925). Dal 1930 al 1937 insegna all'Università di Bonn. Successivamente si trasferisce in Austria dove è ordinario all'Università di Vienna, ma poco dopo l'*Anschluss* è privato dell'insegnamento dalle autorità naziste. Nel 1945 riprende l'insegnamento a Vienna e dal 1949 è all'Università di Monaco. Nel primo dopoguerra Dempf ha fatto parte del movimento di rinnovamento del cattolicesimo tedesco, stringendo rapporti di amicizia con Hermann Platz, Erik Peterson, Romano Guardini, Wilhelm Schmidt, Hans Urs von Balthasar, Josef Pieper, Hedwig Conrad-Martius, con Edgar Dacqué e con il protestante Karl Barth e con politici cattolici quali Heinrich Brüning e Luigi Sturzo; a quest'ultimo Dempf ha dedicato la sua opera principale *Sacrum Imperium*. Ha collaborato con le principali riviste cattoliche tedesche del novecento ("Hochland", "Die Schildgenossen", "Wort und Wahrheit", "Philosophisches Jahrbuch" ecc.) e ha avuto un ruolo importante nella redazione di "Abendland". Membro della *Görres-Gesellschaft*, nel secondo dopoguerra ne ha diretto la sezione filosofica. Il pensiero di Dempf ha influenzato lo storico del Sacro Romano Impero Friedrich Heer, i politologi Eric Voegelin, Ernst Topitsch e Hans Maier, il filosofo dell'arte Hans Sedlmayr, lo storico del Cristianesimo Albert Mirgeler, lo psichiatra Wilfried Daim e il filosofo Michael Benedikt. Tra le sue opere principali: *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft* (1924); *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung* (1925); *Ethik des Mittelalters* (1927); *Sacrum Imperium* (1929, 1954; trad. it. parziale 1933 e 1988); *Metaphysik des Mittelalters* (1930); *Kulturphilosophie* (1932); *Meister Eckhart* (1934); *Religionsphilosophie* (1937); *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (1937); *Christliche Philosophie* (1938, 1952); *Selbstkritik der Philosophie* (1947); *Theoretische Anthropologie* (1950); *Kritik der Historischen Vernunft* (1957); *Die unsichtbare Bilderwelt* (1959); *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur* (1964); *Religionssoziologie der Christenheit* (1972); postumo, con Christa Dempf-Dulkeit: *Metaphysik – Versuch einer problemgeschichtlichen Synthese* (1986). Sul pensiero di Dempf cfr. W. MARCUS, *Antlitz im Werk. Versuch einer Würdigung des Gesamtwerks von Alois Dempf*, in M. MÜLLER, M. SCHMAUS (hrsg. von), *Festschrift für Alois Dempf*, "Philosophisches Jahrbuch", 1960, pp. 23 ss.; W. BÖHM, *A. Dempf "Selbstkritik der Philosophie"*, *ihre Zukunftsperspektiven und ihre Grenzen*, ivi, pp. 84 ss.; A. DEMPF, *Selbstdarstellung*, in: L.J. PONGRATZ (hrsg. von), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. I, Hamburg, 1975, pp. 41 ss.; H. KRINGS, *Alois Dempf – Ein Nachruf*, "Philosophisches Jahrbuch", 1983, pp. 225 ss.; S. BATTISTI, *Alois Dempf (1891-1982)*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER, Band 3, *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz, Wien, Köln, 1990, pp. 226 ss.; V. BERNING H. MAIER (hrsg. von), *Alois Dempf 1891-1982, Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus*, Weissenhorn, 1992 (con saggi di F. HAGEN-DEMPF, L. SCHMUGGE, F. MORDSTEIN, V.

pensiero tardo-idealista e romantico, che il filosofo bavarese intraprende già a partire dagli anni trenta, quando più intensamente si manifestano le conseguenze culturali e politiche delle concezioni immanentiste affermatesi a partire dalla seconda metà del XIX secolo (storicismo, positivismo, vitalismo ecc.). Vero è che già in *Sacrum Imperium* (1929), l'opera di filosofia della storia e della politica medievale che lo consacra al grande pubblico, Dempf aveva affrontato, anche da un punto di vista metodologico, il problema di una *positive Sozialphilosophie*. Anche se lo studio degli idealisti, in particolare di Hegel, risale addirittura al periodo della prima guerra mondiale, e ne possiamo trovare già un'evidente traccia nell'impostazione dei suoi primi lavori monografici², una conoscenza approfondita di Schelling non è collocabile anteriormente al periodo del prepensionamento forzato (1939-1945). Il clima culturale del rinnovamento cattolico in Germania nel primo dopoguerra – il cosiddetto *Renouveau catholique* –, la critica della filosofica naturalistica della storia di Oswald Spengler³, e, in seguito, l'opposizione all'ideologia e al regime nazionalsocialista⁴, determinano infatti in Dempf l'esigenza di un recupero e di uno studio del pensiero di quegli autori che, già un secolo prima, avevano aderito e poi, attraverso un complesso e lungo percorso di revisione delle proprie iniziali convinzioni, erano giunti a confutare e a rinnegare le istanze fondamentali del pensiero filosofico e politico dell'età moderna, come Josef Görres, Friedrich Schlegel, Donoso Cortés⁵ Anton Günther, Antonio Rosmini e, appunto, Schelling.

Nel 1933 vede la luce un lavoro monografico su Görres⁶, in cui Dempf mette in evidenza il fatto di come il pensatore romantico si fosse già reso conto, a suo

BERNING); V. BERNING, *Alois Dempf (1891-1982)*, in: J. ARETZ, R. MORSEY, A. RAUSCHER (hrsg. von), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 11, Münster i. W., 2004, pp. 229 ss. Sul ruolo di Dempf nell'ambito delle scienze sociali in Austria cfr. K. ACHAM, *Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Geisteswissenschaften zwischen den 20er und 50er Jahren: Soziologie und Sozialphilosophie in Österreich*, in: K. ACHAM, K.W. NÖRR, B. SCHEFOLD (hrsg. von), *Erkenntnisgewinne, Erkenntnisverluste – Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Wirtschafts-, Rechts und Sozialwissenschaften zwischen den 20er und 50er Jahren*, Stuttgart, 1998, in part. pp. 686 ss.; sul concetto di "teologia politica" in Dempf cfr. G. FRANCHI, *Il contributo di Sacrum Imperium di Alois Dempf al dibattito novecentesco sulla "teologia politica"*, "Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze", 6-7/2005, p. 335 ss. Sulla filosofia della cultura di Dempf: G. FRANCHI, *Cultura, storia e società nel pensiero di Alois Dempf*, in: M. SIRIMARCO (a cura di), *Itinerari di cultura giuridica e politica – Omaggio a Francesco Tritto*, Roma, 2006, pp. 87 ss. Una breve introduzione bio-bibliografica a Dempf si trova anche in F. CARDINI, *Presentazione a A. DEMPF, Sacrum Imperium – La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, trad. it. a cura di C. Antoni, Firenze, 1988, pp. V ss. Una bibliografia degli scritti di Alois Dempf (fino al 1960) si trova in M. MÜLLER, M. SCHMAUS (hrsg. von), *Festschrift für Alois Dempf*, cit., pp. 11 ss., e, per il periodo successivo al 1960, in S. BATTISTI, *Alois Dempf (1891-1982)*, cit., p. 232.

² Cfr. A. DEMPF, *Selbstdarstellung* in: L.J. PONGRATZ (hrsg. von), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, cit., pp. 51 ss. e V. BERNING, *Alois Dempf. Philosoph, Gelehrter, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus*, in: V. BERNING H. MAIER (hrsg. von), *Alois Dempf 1891-1982, Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus*, cit., pp. 56 ss., in part. pp. 60 ss.

³ Cfr. A. DEMPF, *Die ewige Wiederkehr, Ibn Chaldun und Oswald Spengler, "Hochland"*, 1922/1923, pp. 113 ss.

⁴ Dempf intraprende una critica dell'ideologia nazionalsocialista attraverso un'interpretazione religioso-spirituale del mito del "Terzo Regno" che influenzerà, in seguito, politologi come Eric Voegelin: cfr. A. DEMPF, *Das Diritte Reich. Schicksale einer Idee, "Hochland"*, 1931/1932, pp. 36 ss. e 158 ss. Lo scritto di Dempf e di altri filosofi cristiani contro Alfred Rosenberg e la sua dottrina razzista è stampato e distribuito durante il regime nazista grazie all'appoggio dello storico della Chiesa Wilhelm Neuss e del vescovo Clemens August von Galen. Cfr. V. BERNING, *Alois Dempf. Philosoph, Gelehrter, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus*, in: V. BERNING H. MAIER (hrsg. von), *Alois Dempf 1891-1982, Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus*, cit., pp. 117-118.

⁵ Dempf dedica a Donoso Cortés due capitoli in: A. DEMPF, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburg, 1937, p. 128 ss.

⁶ A. DEMPF, *Görres spricht zu unserer Zeit – Der Denker und sein Werk*, Freiburg, 1933.

tempo, degli errori fondamentali dell'idealismo politico, dell'impossibilità di una "visione totalitaria della politica" e della necessità di un ritorno alla fede e alla Chiesa⁷. Già in quest'opera Dempf ha modo di rilevare l'influenza di Schelling su Görres, in particolare per la contrapposizione tra metafisica e mito⁸. Uno stimolo ulteriore allo studio di Schelling deve essere giunto a Dempf dalla stesura di *Kierkegaards Folgen* (1935), una critica della "teologia dialettica" (K. Barth) e delle interpretazioni errate di Kierkegaard⁹, anche se a quella data è già preponderante in Dempf l'influenza dello Schlegel convertito al cattolicesimo. Anche nelle ultime due opere prima del forzato silenzio, che sono *Religionsphilosophie* (1937)¹⁰ e *Christliche Philosophie* (1938)¹¹, come anche, subito dopo la guerra, in *Selbstkritik der Philosophie* (1947)¹², che racchiude un vasto lavoro di comparazione storica e di analisi filosofico-culturale dei grandi sistemi di pensiero dell'umanità, l'opera di Schelling sembra rivestire un ruolo tutto sommato ancora marginale.

L'interesse di Dempf per Schelling cresce alla fine degli anni quaranta, probabilmente con il suo trasferimento all'Università di Monaco (1949), e ne è prova già il breve scritto dal titolo *Schelling, Baader und Görres. Die Münchener Philosophen der Romantik*¹³. Sono però soprattutto gli anni cinquanta il momento in cui Dempf giunge a confrontarsi in modo approfondito con il pensiero di Schelling, in particolare con la sua filosofia della Rivelazione, con il concetto di "filosofia positiva" e anche con i risvolti di questa sul piano delle scienze storiche, sociali e politiche. Come membro della *Bayerische Akademie der Wissenschaften* ha modo di collaborare all'edizione delle opere di Schelling¹⁴, concentrando l'attenzione sul pensiero del maestro dell'idealismo in vista della ricorrenza del centenario della sua morte (1854-1954). Nel nuovo *Vorwort* della seconda edizione di *Sacrum Imperium* (1954), Dempf riconosce infatti l'importanza di una "ragione simbolizzante" (Schleiermacher) per il suo lavoro sulle *Gemeinschaftsideen* medievali, e di ciò che ne è a fondamento, ovvero la "filosofia positiva della religione" di Schelling¹⁵. Nel 1955 esce poi il saggio *Schellings grösse und Tragik*, e l'anno seguente la voce *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* per il volume *Die grossen Deutschen*¹⁶. Nel 1957 appaiono sul "Philosophisches Jahrbuch" – la rivista della *Görres-Gesellschaft* –, *Kierkegaard hört Schelling*¹⁷, che prende spunto dalle osservazioni del danese sul corso di Schelling seguito a Berlino nel 1841, per confrontare il pensiero dei due autori, e *Alte und neue positive Philosophie*¹⁸, una rassegna di autori otto-novecenteschi che con i propri lavori avrebbero rinnovato e approfondito – a detta di Dempf – il metodo

⁷ A. DEMPFF, *Görres spricht zu unserer Zeit – Der Denker und sein Werk*, cit., p. 220.

⁸ Cfr. A. DEMPFF, *Görres spricht zu unserer Zeit – Der Denker und sein Werk*, cit., pp. 46 ss.

⁹ A. DEMPFF, *Kierkegaards Folgen*, Leipzig, 1935.

¹⁰ A. DEMPFF, *Religionsphilosophie*, Wien, 1937.

¹¹ A. DEMPFF, *Christliche Philosophie – Der Mensch zwischen Gott und der Welt*, Bonn 1938. In quest'opera Schelling non compare, infatti, tra i rappresentanti della filosofia cristiana del XIX secolo. Cfr. *ivi*, p. 212.

¹² A. DEMPFF, *Selbstkritik der Philosophie – Und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss*, Wien, 1947.

¹³ A. DEMPFF, *Schelling, Baader und Görres. Die Münchener Philosophen der Romantik*, "Geistige Welt", II/1946-49, pp. 10-17.

¹⁴ Cfr. F. HAGEN-DEMPFF, *Alois Dempf – ein Lebensbild*, in: V. BERNING, H. MAIER (hrsg. von), *Alois Dempf 1891-1982. Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus*, cit., p. 21.

¹⁵ A. DEMPFF, *Sacrum Imperium – Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt, 1954, pp. XIII-XIV.

¹⁶ A. DEMPFF, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, in: *Die grossen Deutschen*, 1956/1957, p. 75.

¹⁷ A. DEMPFF, *Kierkegaard hört Schelling*, "Philosophisches Jahrbuch", 1957, pp. 147 ss. Cfr. anche ID., *La prima lezione monachese di Schelling*, "Aut Aut", 1958, pp. 304 ss.

¹⁸ A. DEMPFF, *Alte und neue positive Philosophie*, "Philosophisches Jahrbuch", 1957, p. 162 ss.

inaugurato da Schlegel e Schelling¹⁹. Lo stesso anno dà alle stampe anche l'opera *Kritik der Historischen Vernunft*²⁰, in cui è esplicitata la continuità tra il proposito degli idealisti e il proprio²¹, ossia l'integrazione del metodo razionalista dell'illuminismo con una filosofia positiva orientata alla storicità e all'esistenza. Quasi a coronamento di questo intenso periodo di studi schellinghiani, nel 1958 vede la luce *Weltordnung und Heilsgeschichte*²², una raccolta di saggi sulla filosofia cristiana dell'ottocento (Schelling, Schlegel, Günther, Rosmini, Yorck von Wartenburg ecc.), in cui confluiscono anche alcuni scritti già pubblicati, come *Schellings grösse und Tragik* e *Kierkegaard hört Schelling*, e in cui ha un ruolo centrale, appunto, il filosofo di Leonberg con la sua "filosofia positiva"²³.

2. I presupposti scientifici dell'incontro

La lettura dempfiana di Schelling si inserisce nel percorso speculativo dell'Autore, in particolare per quanto riguarda il ruolo che egli attribuisce all'analisi storica per le sue ricerche di filosofia medievale, di filosofia della cultura e di sociologia della filosofia. In *Sacrum Imperium* – opera in cui compare per la prima volta il concetto di una *positive Sozialphilosophie* –, l'Autore non intende semplicemente recuperare i temi della metafisica classica e della teologia cristiana; pur senza tornare al metodo della scuola storica o alla psicologia delle *Weltanschauungen* di Dilthey, Dempf ritiene fondamentale anche un approccio storico alla vita dello spirito; non è un caso, d'altronde – come riconoscerà ancora in tarda età –, che egli sia debitore proprio nei confronti dell'idealismo tedesco di una comprensione della realtà in termini di sistema (*Verständnis der Systemkonstruktion*) e di un approccio di filosofia della storia²⁴. Già in questa fase della sua ricerca, Dempf è convinto dell'intimo intreccio tra analisi storica e analisi sistematica del pensiero: l'analisi storica aiuta ad evidenziare gli elementi contingenti e culturalmente condizionati del pensiero, ma questo è possibile perché concezioni filosofiche e teologiche della storia sono giudicabili, nel loro contenuto spirituale e nella loro portata etico-sociale, solo a partire da un pensiero teoretico compiutamente dispiegato. Così si esprime il filosofo di Altomünster:

La filosofia della storia è la dottrina del senso concreto e legato al tempo del movimento della comunità. Ciò significa che è una scienza comprendente. La più umana delle scienze, sorella più amabile della "filosofia prima", la dottrina dell'essere e della natura, e di ciò che sta dietro ad esse, e dell'essere e dello spirito umano come natura irrigidita, della rigorosa e sublime scienza dello spirito umano, e di ciò che sta sotto e sopra di esso. Senza questa filosofia prima, senza la metafisica, non si può affrontare la filosofia della storia. Oggi, come già in Hegel, accanto alla filosofia della storia dev'esserci la storia della filosofia come storia dello spirito, ma con questa storia dello spirito non bisogna concepire l'intera storia nella pienezza del suo significato. La storia dello spirito rappresenta solo lo studio delle premesse storicamente condizionate della cono-

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ A. DEMPFF, *Kritik der Historischen Vernunft*, München, 1957.

²¹ Cfr. A. DEMPFF, *Kritik der Historischen Vernunft*, cit., p. 17.

²² A. DEMPFF, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, Einsiedeln, 1958.

²³ Di un'influenza dell'opera di Schelling su Dempf si ha testimonianza anche nel lavoro di filosofia dell'arte *Die Unsichtbare Bilderwelt. Eine Geistesgeschichte der Kunst* (Einsiedeln, 1959).

²⁴ Cfr. A. DEMPFF, *Selbstdarstellung*, in: L. J. PONGRATZ (hrsg. von), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, cit., p. 42.

scienza naturale dello spirito, fino a che, dopo aver accantonato gli aspetti contingenti, non porta effettivamente alla luce ciò che resta della natura dello spirito umano e delle sue caratteristiche universali. Per questo oggi si pretende dalla storia della filosofia molto di più di quanto non si pretendesse da essa all'epoca di Hegel. Lo storicismo è alle nostre spalle, noi sappiamo quanto i concreti presupposti temporali condizionino l'astratta conoscenza della verità e dello spirito. Lo stretto legame tra metafisica e filosofia della storia è un servizio di quest'ultima alla filosofia dello spirito. Le forme concrete dello spirito diventano il mezzo per riconoscere, da un punto di vista storico-critico, la verità della natura dello spirito. Invece che la sola filosofia prima, ci servono tre scienze, due delle quali hanno per oggetto lo spirito in movimento (*bewegter Geist*), la filosofia della storia e la filosofia dello spirito, che indagano la consapevolezza (*Bewusstsein*) della storia quale concreto dispiegamento dello spirito e lo spirito nella concretezza della storia. Solo a partire da ciò si può ergere nella sua purezza la metafisica della natura astratta dello spirito²⁵.

Sacrum Imperium ha come obiettivo lo studio dell'autocomprensione dell'uomo medievale nei termini della sua "collocazione nella storia della salvezza e del mondo" (*Stellung in der Heils- und Weltgeschichte*)²⁶; a tal scopo, Dempf giunge ad elaborare ed usare alcune fondamentali categorie di filosofia sociale e della storia, quali ad esempio la "consapevolezza del tempo" (*Zeitbewusstsein*) e la "consapevolezza dell'ordine politico" (*Reichsbewusstsein*), il "diritto pubblico" (*öffentliches Recht*) e la "sfera pubblica" (*Öffentlichkeit*)²⁷. La dialettica tra il movimento concreto della comunità nel tempo e le forme storiche e "positive" dell'articolazione simbolica dell'ordine viene sviluppata in modo sistematico nelle opere successive, attraverso l'elaborazione di una vera e propria interpretazione filosofica della cultura. In *Kulturphilosophie* (1932) Dempf formula il principio secondo il quale le "visioni pubbliche della cultura (*öffentlichen Kulturanschauungen*) dipendono in ogni tempo dalla tensione verso l'unità delle forze vitali (*Lebensmächte*)"²⁸. Secondo l'Autore, ogni ceto sociale e professionale produce e articola visioni culturali e concezioni ideologiche della realtà nelle quali è esaltata la centralità del proprio ruolo, e, per questo, ambisce alla rappresentanza dell'intera società. Come già nella sua opera giovanile *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft* (1924)²⁹, Dempf si pone però il problema, non solo teoretico ma anche etico-sociale, di un metodo d'analisi in grado di criticare queste visioni parziali della realtà e – con sempre maggiore consapevolezza – anche il problema sociologico e filosofico, del perché dell'affermarsi storico di queste visioni nel corso dello sviluppo di una cultura, in particolare dell'età moderna. In *Sacrum Imperium* Dempf è convinto che la modernità, rispetto all'epoca che l'ha preceduta, abbia perso una visione anche solo relativamente unitaria del tempo e della politica, e che abbia segnato addirittura un regresso nello sviluppo del concetto di personalità umana³⁰. In *Kulturphilosophie* viene affrontato per la prima volta il problema dei cosiddetti "monismi", appunto delle visioni parziali e riduzionistiche della realtà, come le concezioni di filosofia della storia di matrice

²⁵ A. DEMPf, *Sacrum Imperium*, cit., pp. 2-3.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Su tutto ciò cfr. la prima parte di A. DEMPf, *Sacrum Imperium*, cit., pp. 5 ss.

²⁸ A. DEMPf, *Kulturphilosophie*, München-Berlin, 1932, p. 38. Già in *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft*, l'unità della cultura è definita da Dempf un "determinato, ma mutevole ordine di dispiegamento delle forme di rappresentazione, strutturazione, organizzazione e mediazione degli atti primari dell'uomo quali elementi essenziali della comunità." A. DEMPf, *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft*, Halle, 1924, p. 363.

²⁹ Cfr. A. DEMPf, *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft*, cit., in part. pp. 9 ss. e pp. 365 ss.

³⁰ Per il rapporto analogico tra *Volkspersönlichkeit* (con la propria specifica immagine di Dio dell'uomo e dell'ordine politico) e singola concreta personalità cfr. A. DEMPf, *Sacrum Imperium*, cit., in part. i capitoli 2, 3 e 4 della prima parte dell'opera.

illuministica e idealista, le concezioni economiciste e sociologiche del positivismo e del marxismo, e infine le concezioni nazionaliste, stataliste o razziste affermatesi tra otto e novecento. Il punto d'osservazione per una critica dei monismi è quello che, riconducendo queste visioni della realtà alle loro radici sociologiche e storico-culturali, è in grado di sviluppare una teoria della giustizia sociale come corretto ordine di rango tra ceti e professioni (Platone)³¹. Ma al di là di una tale "critica etica della cultura" (*ethische Kulturkritik*)³² in *Kulturphilosophie* non è affrontato il problema del senso storico-filosofico dell'affermazione dei monismi e del loro disputare nel corso dello sviluppo di una civiltà.

È attraverso *Religionsphilosophie, Christliche Philosophie* e poi, soprattutto, *Selbstkritik der Philosophie* che Dempf giunge ad elaborare un compiuto metodo di critica filosofica della filosofia ("sofiologia"), in grado di riconoscere e spiegare la natura delle concezioni elementari o deformate della realtà e di collocarle in un contesto ben preciso del percorso di sviluppo di una cultura. Come già in *Sacrum Imperium*, l'incontro tra gli studi di filosofia medievale e quelli di filosofia della cultura risulta in quest'opera particolarmente fecondo, in quanto riprende – sviluppandolo ulteriormente – quel nesso tra analisi storica dell'ordine e critica filosofica della cultura, che sarà poi anche all'origine della interpretazione dempfiana della "filosofia positiva" dell'ultimo Schelling. In *Selbstkritik der Philosophie* Dempf affronta una critica della ragione umana su basi culturali, attraverso una comparazione storica dei sistemi di pensiero, alla luce soprattutto della *Lebensphilosophie* di Friedrich Schlegel, con l'obiettivo di sviluppare ulteriormente una critica della ragione di matrice kantiana – oltre e contro il trascendentalismo di Kant –, ma anche oltre una "critica della ragione storica" d'impronta diltheyana, perché egli si pone, con il suo lavoro, un chiaro intento "fondativo". Secondo il pensatore bavarese, la filosofia nasce sempre come filosofia della storia per competere con le visioni del tempo e dell'ordine politico delle altre forze vitali, in particolare con quelle degli imperi e delle chiese (fase "istoriologica"); con il suo affermarsi nell'ambito della vita civile, si passa dalle cosiddette "culture superiori" (*Hochkulturen*), dominate da concezioni della realtà legate ancora al linguaggio del mito, alle cosiddette "culture integrali" (*Vollkulturen*) guidate dal Logos. La filosofia si sviluppa a questo livello in una forma che l'Autore definisce "cosmologica", con l'obiettivo di elaborare una rigorosa legge di natura in grado di spiegare l'intera realtà, ed è in questa fase che, secondo Dempf, si presentano per la prima volta i monismi, che competono tra loro per il monopolio della visione del mondo, come il materialismo, l'idealismo oggettivo e quello soggettivo, il naturalismo. Come ribadirà anche in opere successive – si pensi a *Die Einheit der Wissenschaft* (1955)³³ –, Dempf è convinto che la tarda modernità sia appunto un'epoca di monismi, dal cui insolubile scontro sono derivati relativismo e storicismo, con conseguenze catastrofiche, soprattutto nei primi decenni del novecento, per la società e la vita politica dell'Occidente, e che sia giunto finalmente il momento per un profondo rinnovamento del sapere filosofico e scientifico³⁴.

Lo studio analitico delle concezioni riduzionistiche della realtà è affrontata da Dempf attraverso quella che egli chiama la "critica della ragione costruttiva"

³¹ Su questo tema cfr. anche A. DEMPFF, *Christliche Philosophie*, Bonn, 1952, p. 220 ss.

³² A. DEMPFF, *Kulturphilosophie*, cit., pp. 121 ss. (in part. p. 129).

³³ A. DEMPFF, *Die Einheit der Wissenschaft*, Stuttgart, 1955, in part. pp. 49 ss.

³⁴ Cfr. A. DEMPFF, *Selbstkritik der Philosophie*, cit., pp. 7 ss. e p. 102.

(*kritik der konstruierenden Vernunft*) e il metodo del “realismo critico”: i monismi si fondano su modelli antropologici errati, in quanto assolutizzano singoli elementi della natura umana (sensi, corporeità, volontà, spirito ecc.). L’ultimo salto di livello è compiuto infatti dalla filosofia nel momento in cui supera la crisi del relativismo e guadagna una *Menschenlehre* pienamente differenziata, l’idea di anima e di libertà umana, e quindi il radicamento dell’uomo nella metafisica e in un Dio creatore³⁵.

3. Che cos’è ‘filosofia positiva’?

Tornare a Schelling significa per Dempf compiere a ritroso il percorso della filosofia e della cultura tedesca del XIX secolo, dal panteismo e dal materialismo di fine secolo, attraverso la generazione della destra hegeliana, quella dei figli di Fichte, Schelling e Hegel o quella di Lotze – ancora legata ad un teismo speculativo –, per riscoprire infine quei maestri del romanticismo e dell’idealismo, che “in uno slancio giovanile mangiarono il frutto proibito da Kant della costruzione trascendentale del Dio incarnato, del mondo e dell’uomo e così fondarono una nuova filosofia dello spirito, soprattutto anche di uno spirito oggettivo comune (*objektiven Gemengeistes*). Da qui essi tornarono alla filosofia positiva della creazione, del tempo, della salvezza e della trasfigurazione, al cristianesimo positivo”³⁶.

Scarso è stato – fin da subito – il successo dello *Spätidealismus*, a causa del dilagare, subito dopo, dell’empirismo e dello storicismo, e pochi, sostiene Dempf, sono gli autori che – ancora oggi – hanno preso seriamente in considerazione lo Schelling “cristiano”³⁷. Il pensatore bavarese accetta invece il giudizio dello stesso Schelling, secondo il quale la sua tarda filosofia rappresenterebbe un nuovo inizio per il pensiero moderno, in opposizione soprattutto agli insegnamenti di Hegel³⁸ e, secondo Dempf, in opposizione anche a quelli di Schopenhauer. Merito principale dell’ultimo Schelling, sostiene l’Autore è stato quello di “annunciare la libertà nella storia al di là della necessità del suo corso, e di contrapporre la libera esistenza spirituale alle costruzioni evolucionistiche. Ciò egli chiamò filosofia positiva dopo quella negativa”³⁹. Schelling fa tesoro degli insegnamenti di Kant, secondo il quale non è possibile giungere all’idea di Dio, dell’uomo e del mondo attraverso una “mera scienza apparente della ragione teoretica” (*blosse Scheinwissenschaft der theoretischen Vernunft*), bensì solo dialetticamente e attraverso una critica delle idee (*ideenkritisch*); ma Schelling va oltre Kant nel momento in cui intuisce l’esigenza

³⁵ Su tutto ciò cfr. A. DEMPf, *Selbstkritik der Philosophie*, cit., pp. 84 ss. e pp. 101 ss. Tale fase, analizzata in maniera approfondita in quest’opera rappresenta, secondo l’Autore, la tappa finale di un più ampio processo storico, in cui l’uomo parte da un’epoca preistorica, con un’immagine di sé legata ad una libertà tecnico-magica e con una religione politeistica, e, attraverso l’epoca delle “culture superiori”, dominate da una libertà nella legge, da un pensiero cetuale e da una concezione religiosa enoteistica, giunge all’epoca delle “culture integrali”, nelle quali si afferma un senso gnostico e soteriologico della libertà, un pensiero prima professionale e poi personale, e un monoteismo critico.

³⁶ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., p. 10.

³⁷ Secondo Dempf fanno eccezione gli studi schellinghiani di Horst Fuhrmans. *Ibidem*. Un’opera di riferimento per lo studio dello Schelling cristiano resta anche W. KASPER, *L’Assoluto nella storia nell’ultima filosofia di Schelling* (1965), trad. it. a cura di M. Marassi e A. Zoerle, Milano, 1986.

³⁸ Sulla critica di Schelling a Hegel cfr. W. KASPER, *L’Assoluto nella storia nell’ultima filosofia di Schelling*, cit., in part. pp. 150 ss. e X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, tr. it. a cura di N. De Sanctis, Milano, 1972, pp. 163 ss.

³⁹ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., p. 16.

fondamentale di unificare “mondo del pensiero” e “mondo della realtà”⁴⁰. Questa obiettivo è testimoniato già dalle *Philosophische Untersuchungen*, ma soprattutto dai *Weltalter*. In quest’opera, rimasta incompiuta, Schelling inizia quel processo intellettuale che lo porterà a superare definitivamente le visioni riduzioniste della realtà dell’emanatismo panteistico e del dualismo di spirito e natura, che egli stesso aveva fatto proprie nel corso della sua carriera. Nei *Weltalter* il maestro di Leonberg abbozza – secondo Dempf – una “storia della vita intradivina” (*Geschichte des innergöttlichen Lebens*)⁴¹; attraverso le tre epoche del passato, del presente e del futuro⁴², e i simboli della vita divina anteriore al mondo, del mondo umano nel tempo e del *Nachwelt* in cui uomo e mondo saranno trasfigurati. Per Dempf Schelling non fornisce con quest’opera una semplice filosofia della storia, ma mira ad elaborare un vero e proprio processo di differenziazione delle molteplici stratificazioni dell’essere⁴³.

La dottrina dei *Weltalter* prelude alla piena maturazione della *Spätphilosophie* schellinghiana: attraverso le lezioni sulla filosofia della mitologia e della Rivelazione Schelling giunge ad elaborare un coerente “sistema delle corrispondenze analogiche del processo di autocoscienza dalla volontà originaria (*Urville*) e irrazionale (*Unvernunft*) fino allo spirito creativo esistente (*existierenden schöpferischen Geist*).” Questo processo ricomprende il dispiegamento della natura fino allo spirito umano; quindi l’autodispiegamento e l’autoliberazione dello spirito umano per mezzo dell’amore, che va dal processo teogonico della mitologia alla storia della Rivelazione, fino all’epoca della riconciliazione di fede e sapere – una terza epoca “giovannea” della religione cristiana, dopo quella “petrina” e quella “paolina”, in cui, sostiene Dempf, è manifesta l’influenza della dottrina delle tre età e dell’*evangelium aeternum* di Gioacchino da Fiore⁴⁴.

Punto di arrivo del pensiero di Schelling e vero e proprio *Kernstück* della sua “filosofia positiva” è la teoria della creazione, la cui elaborazione distinguerebbe secondo Dempf un autentico sapere filosofico dal mito e dalla gnosi⁴⁵. Anticipando di un secolo, in ciò, gli stessi studiosi più acuti del pensiero cristiano (ad es. E. Gilson)⁴⁶, il maestro di Leonberg elabora una filosofia centrata sul concetto di esistenza, sul *Dass*, di contro ad un pensiero delle mere essenze – del *Was* –, che egli chiama “filosofia negativa”⁴⁷. Secondo Dempf, la *Existenzlinie*, in età moderna passa attraverso Leibniz e giunge a Kant, con la sua critica delle classiche prove dell’esistenza di Dio, mentre la *Essenzlinie* va da Spinoza agli Enciclopedisti⁴⁸. Solo la filosofia positiva è in grado di concepire l’idea di creazione, perché attraverso il

⁴⁰ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., pp. 18-19.

⁴¹ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., p. 18.

⁴² Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Le età del mondo*, trad. it. a cura di C. Tatascione, Napoli, 1991, pp. 39 ss.

⁴³ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., p. 19.

⁴⁴ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., pp. 21 e 35. Dempf si è occupato di Gioacchino da Fiore fin dall’opera giovanile *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung* (1925); poi soprattutto in: *Sacrum Imperium* (Parte II, capitolo 7) e nel saggio *Das Dritte Reich*. Secondo Dempf, Schelling sarebbe stato influenzato dalla teologia della storia di Gioacchino attraverso il pensiero di Neander e di Lessing.

⁴⁵ Sulla centralità della dottrina della creazione nella filosofia della Rivelazione di Schelling cfr. anche W. KASPER, *L’Assoluto nella storia nell’ultima filosofia di Schelling*, cit., pp. 235 ss. e pp. 273 ss.

⁴⁶ Cfr., ad esempio, E. GILSON, *L’essere e l’essenza* (1948), trad. it. a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, Milano, 1988; ID., *Introduzione alla filosofia cristiana* (1960), trad. it. a cura di A. Bettini, Milano, 1986.

⁴⁷ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., pp. 15 ss., in part. p. 25 ss e p. 42 ss. Sul rapporto tra filosofia positiva e negativa cfr. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione* (1858), trad. it. a cura di A. Bausola, Milano, 1997, in part. le lezioni 4, 5 e 6 (pp. 91 ss., pp. 123 ss. e pp. 157 ss.).

⁴⁸ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., p. 43.

concetto di esistenza – intesa come irriducibilità del finito all’infinito – essa giunge al puramente esistente, a Dio quale “Signore dell’essere”; la filosofia negativa da sola, invece, resta ferma ad un concetto di Dio nei termini di una essenza (*Wesensbegriff*), oscillando così tra necessità e possibilità⁴⁹. Secondo il pensatore bavarese, solo la filosofia positiva è in grado invece di pensare la temporalità, la libertà e l’unicità. Contro il determinismo essenzialistico dei monismi, la temporalità umana viene ora concepita come “spazio del dispiegamento della libertà (*Raum der Freiheitsentfaltung*)”⁵⁰, e quindi come “decisione per l’eternità”⁵¹. Ciò significa, però, porre di nuovo il problema della natura umana. Secondo Dempf – impegnato, proprio in quel giro d’anni, nella ricostruzione di un’antropologia teoretica⁵² – Schelling, attraverso Jakob Böhme, avrebbe recuperato in modo originale il concetto classico di anima, che era stato abbandonato dal nominalismo e dal pensiero moderno (ad es. Melantone, Cartesio)⁵³. La dottrina dell’autocoscienza (*Selbstbewusstseinslehre*) umana è intesa come un processo che, attraverso più gradi, da una cieca volontà conduce ad un pieno sviluppo della personalità come disposizione all’amore; ciò ricalca però lo stesso processo teogonico (“dottrina delle potenze”), a cui si salda per mezzo di quella che l’Autore chiama la *analogia personalitatis*: il passo decisivo, sempre secondo il filosofo bavarese, che avrebbe compiuto Schelling nella sua *Spätphilosophie* è infatti costituito dall’aver stabilito un rapporto di tipo analogico tra il dogma trinitario cristiano e l’autocoscienza umana, tra il procedere della natura divina nelle sue tre persone e la “quarta potenza” che è l’*Urmensch*⁵⁴. Grazie a questa analogia padri della Chiesa come Mario Vittorino e Sant’Agostino, già in epoca tardo-antica erano riusciti ad elaborare una compiuta filosofia dell’esistenza oltre l’emanatismo d’impronta neoplatonica⁵⁵.

4. Una nuova filosofia della società

Con buona approssimazione, si può affermare che la filosofia continentale della prima metà del novecento sarà ricordata per il predominio dell’idealismo (hegeliano, marxista, neokantiano, schopenhaueriano), e, quella della seconda metà, per il predominio delle filosofie dell’esistenza. Entrambe queste correnti di pensiero hanno però lasciato in eredità alla cultura del nostro tempo il problema, ancora irrisolto, di una interpretazione non positivistica della dimensione “positiva” della vita umana. Le dottrine idealistiche, attraverso un grandioso e temerario sforzo speculativo, pretendono di dissolvere questa “positività” in un più ampio processo di autosviluppo dell’Assoluto, riducendo

⁴⁹ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., pp. 42 ss.

⁵⁰ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., pp. 34-35.

⁵¹ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., p. 34.

⁵² Cfr. A. DEMPf, *Theoretische Anthropologie*, Bern, 1950.

⁵³ Scrive Dempf: “L’uomo è costituito da un fondamento esistenziale di tipo intelligibile e da una esistenza intelligibile, che si innalzano ad una consapevolezza spirituale (*bewusste Geistsein*) e ad una personalità determinando l’organizzazione corporea. Con ciò egli è in effetti rappresentato in un modo non così rigoroso come nella definizione classica, ma comunque inteso in un modo sufficientemente metafisico, da poter essere collocato in una grandiosa cosmologia e teologia quale mediatore dipendente-indipendente tra Dio e il mondo”. A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., p. 57.

⁵⁴ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., pp. 37 ss. (in part. pp. 39-40) e pp. 62 ss.

⁵⁵ Su ciò cfr. anche A. DEMPf, *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*, Stuttgart, 1964, pp. 96 ss.

la singola persona e le sue istituzioni religiose e civili a meri momenti di questo Tutto; d'altro canto, tutte quelle filosofie e teologie che hanno polemizzato con il razionalismo, hanno messo in evidenza l'aspetto della finitudine dell'esistenza e come ogni senso ultimo dell'essere-nel-mondo risieda proprio in questa sua irriducibile datità. Sia nel primo caso, attraverso filosofie della storia, che nel secondo, attraverso filosofie dell'autenticità e dell'autonomia individuale, va perso però il senso condiviso della temporalità e dell'ordine politico. Secondo Dempf, proprio Schelling ha avuto il grande merito di giungere con la sua *Spätphilosophie* ad assicurare "da un punto di vista teoreticamente nuovo Dio e la temporalità della creazione"⁵⁶. Egli però non solo è stato trascurato o subito combattuto dai suoi avversari – in particolare dagli hegeliani di sinistra che lo hanno accusato di "bigottismo" –, ma è stato sostanzialmente travisato anche da coloro che, in qualche modo, hanno fatto propri alcuni temi fondamentali del suo pensiero, come ad esempio Sören Kierkegaard, che nel 1841 segue a Berlino i suoi corsi: secondo Alois Dempf, infatti, il dramma del pensiero novecentesco non ha avuto origine solo dalle tentazioni gnostiche, ma anche da quelle dottrine che – assolutizzando il rapporto tra il singolo essere umano e Dio –, hanno rinunciato ad ogni forma di teologia speculativa e quindi all'armonizzazione di fede e ragione. Gli epigoni di questa interpretazione dell'esistenza sono giunti a negare ogni analogia tra creatura e Creatore – se non ad un aperto ateismo –, cadendo, in tal modo, nelle insidie ideologiche e politiche più gravi (Heidegger, Sartre ecc.)⁵⁷.

Che cosa intende, dunque, Dempf per *positive Sozialphilosophie*? Nel nuovo *Vorwort* alla seconda, immutata, edizione di *Sacrum Imperium* (1954), l'Autore cerca di esplicitare in modo ancora più chiaro il concetto: alla fine degli anni venti, quando esce la prima edizione dell'opera, si trattava di opporsi sia alle concezioni immanentiste e collettiviste della società e della cultura, che giungevano di fatto ad affermare una "impotenza dello spirito (*Ohnmacht des Geistes*)"⁵⁸ come, ad esempio, quelle di Spengler o dell'ultimo Scheler, sia anche a quelle dottrine legate al diritto naturale moderno di matrice giuspositivista ed economicista. È con il lavoro di sociologia della religione e delle comunità ecclesiastiche, inaugurato da Max Weber ed Ernst Troeltsch, che all'inizio del novecento si pongono, per Dempf, i presupposti per una filosofia positiva della società, in grado di riconoscere l'importanza delle religioni tradizionali e di un diritto positivo di origine divina per l'organizzazione delle comunità. Secondo l'Autore, però, questo lavoro non si può limitare al piano di una semplice ricostruzione storica. Ogni "unità stilistica di un'intera cultura" (*Stileinheit der Gesamtkultur*) – con le sue rappresentazioni simboliche di Dio, dell'uomo e del mondo – è il frutto di un confronto e di uno scontro tra le diverse identità nel tempo. Dempf parla, in proposito, di una "dialettica di ragion storica e teoretica"⁵⁹, secondo la quale è dalla disputa tra le diverse immagini della comunità (*Gemeinschaftsbilder*), sempre condizionate, che l'uomo si avvicina progressivamente ad una concezione più profonda dell'ordine. Lo studio, in questi

⁵⁶ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., pp. 69-70.

⁵⁷ Per un giudizio complessivo su Kierkegaard e i suoi cattivi interpreti cfr. A. DEMPf, *Kierkegaards Folgen*, cit., in part. pp. 218 ss. Su Heidegger e Sartre cfr. ad esempio A. DEMPf, *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, "Hochland", 1969, p. 237.

⁵⁸ A. DEMPf, *Sacrum Imperium*, cit., p. VII.

⁵⁹ A. DEMPf, *Sacrum Imperium*, cit., p. XVI.

termini, della storia delle culture e, in particolare, di quella occidentale portò, agli inizi del XX secolo, ad importanti risultati:

L'enorme estensione dell'orizzonte storico su tutte le culture superiori (*Hochkulturen*) aveva reso evidente proprio attraverso la loro comparazione l'unicità (*Einzigartigkeit*) della cultura integrale (*Vollkultur*) dell'Occidente dalla Grecia fino alla civilizzazione moderna, la religione naturale, la morale e l'ordine giuridico come il suo fine e Kant quale suo ultimo eroe culturale. La sociologia del diritto e della religione aveva dischiuso la razionalità delle culture superiori anteriori a quella delle culture integrali. Egitto, Babilonia e Israele divennero un primo livello (*Vorstufe*) nel momento in cui entrarono politicamente a far parte dell'impero romano. L'intera storia mondiale dell'Occidente poté essere letta come un'ascesa dello spirito umano verso un'autocomprensione sempre più elevata, e la storia spirituale e della salvezza (*Geistes- und Heilsgeschichte*) divenne in essa l'elemento essenziale. Ciò era veramente rivoluzionario rispetto alla propria epoca e alla sua consapevolezza del tempo legata ad un modello di storia del potere e dell'economia, era l'esaltazione di un sapere legato alla sfera della salvezza, della formazione e del diritto⁶⁰.

Tracce di una filosofia positiva della società così intesa si trovano in Dempf fin dalla sua opera giovanile *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft* (1924), poi, come si è già visto, in *Sacrum Imperium*, in *Kulturphilosophie*, in *Selbstkritik der Philosophie* e in un paragrafo di *Christliche Philosophie*, introdotto nella seconda edizione dell'opera (1952), dal titolo *Die richtige Gesellschaftsordnung*⁶¹. È però soprattutto attraverso l'opera di alcuni colleghi, specialisti del settore, che è comprensibile il modo in cui Dempf intende applicare il metodo schellinghiano di una "filosofia positiva" allo studio delle scienze sociali e politiche. Tra i numerosi sociologi, politologi, studiosi di filosofia della storia e di storia dello spirito di cui il filosofo bavarese si occupa agli inizi degli anni cinquanta, è soprattutto l'amico Eric Voegelin⁶² che, con la sua produzione scientifica, riesce secondo Dempf in una tale applicazione. In un saggio del 1953, dedicato alle *gegenwärtigen Zeitdeutungen*⁶³ il filosofo di Altomünster ha modo, tra l'altro, di discutere la *New Science of Politics* (1952) di Voegelin, che giudica addirittura "il primo esempio di un trattato di filosofia positiva dai tempi di Schelling"⁶⁴; secondo Dempf, il merito dell'opera di Voegelin sta per prima cosa, in alcuni fondamentali contributi di natura metodologica: nella *New Science of Politics* è ovvia l'influenza che la religione positiva esercita sulla *Weltgeschichte*. In secondo luogo, Voegelin introduce l'importante concetto di "rappresentanza esistenziale", che Dempf ritiene sia una rielaborazione del concetto – già in prece-

⁶⁰ A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, cit., p. XI.

⁶¹ Cfr. A. DEMPFF, *Christliche Philosophie*, cit., pp. 220 ss. Nella seconda edizione di *Sacrum Imperium* dà inoltre notizia della imminente uscita della continuazione dell'opera, dal titolo *Ratio Status*, che però non vedrà mai la luce: cfr. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, cit., p. XVII.

⁶² Il rapporto tra Alois Dempf ed Eric Voegelin risale all'epoca del passaggio di Dempf all'Università di Vienna (cfr. F. HAGEN-DEMPFF, *Alois Dempf – ein Lebensbild*, in V. BERNING, H. MAIER (hrsg. von), *Alois Dempf 1891-1982, Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus*, cit., p. 16). Ne *Le religioni politiche* (1938), nella parte sul medioevo della *History of political Ideas* fino alla *Nuova scienza politica* risulta evidente l'influenza di *Sacrum Imperium* di Dempf sul pensiero di Voegelin, in particolare per l'interpretazione della teologia della storia di Gioacchino da Fiore. Nel 1958 sarà poi proprio Dempf a volere Voegelin all'Università di Monaco (cfr. E. VOEGELIN, *Riflessioni autobiografiche* (1973), trad. it. a cura di S. Chignola, in: ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano, 1993, p. 156). Voegelin contribuirà nel 1960 al *Festschrift für Alois Dempf*, cit., pp. 419 ss.).

⁶³ A. DEMPFF, *Übersicht der gegenwärtigen Zeitdeutungen*, "Philosophisches Jahrbuch", 1953, pp. 1 ss.

⁶⁴ A. DEMPFF, *Übersicht der gegenwärtigen Zeitdeutungen*, cit., p. 13.

denza teorizzato da Max Weber – di “legittimità carismatica”⁶⁵: “rappresentanza (*Repräsentation*) di un popolo conformemente alle esigenze storiche significa stare al posto (*Stellvertretung*) di un ordine assoluto e idoneità personale all’azione in una società articolata, che in tal modo diventa un impero o uno stato”⁶⁶. Terzo punto fondamentale, è la distinzione, operata sempre da Voegelin, tra le “costruzioni sociali di natura simbolica della ragion storica” (*sozialen Symbolbildungen der historischen Vernunft*) e le verità teoretiche, della ragion pura teoretica e pratica radicate in Dio quale misura dell’ordine cosmologico e antropologico, che, una volta guadagnate, diventano lo strumento per la critica delle concezioni meno differenziate⁶⁷. Il superamento delle antiche forme di legittimazione dinastica degli imperi e la piena dedivinizzazione della realtà politica culmina con il Cristianesimo e l’affermarsi della “teologia positiva della Trinità” in opposizione alla vecchia teologia civile dei romani. Una nuova assolutizzazione della politica giunge invece con quello che Voegelin chiama un “nuovo gnosticismo”, in particolare già con Gioacchino da Fiore, con i suoi simboli del profeta, del duce (*Führer*) e del Terzo Regno e con la sua visione utopica di una escatologia intramondana. Contro questa “rivoluzione gnostica” e puritana Thomas Hobbes riduce l’ordine politico ad una “teologia politica” (E. Peterson)⁶⁸ e fonda, in tal modo, una dottrina assolutistica e positivistica dello stato. Ma, afferma Dempf:

Proprio con ciò si prepara anche la fine della modernità. Il regresso (*Rückzug*) all’unica verità dell’ordine intramondano trasforma i cicli di ascesa e declino delle classi sociali e delle culture in un simbolo di portata assoluta. Con il disprezzo per la verità dello spirito e dell’anima, per la metafisica e per la teologia positiva e naturale decade il concetto di rappresentanza esistenziale. Non restano che mitologie, quindi solo un utopistico mondo di sogno della psicologia delle masse privo di virtù spirituali e morali, solo un latente stato di guerra senza la possibilità di un’autentica pace⁶⁹.

Qualche anno dopo, in *Alte und neue positive Philosophie*, Dempf ha modo di ribadire il concetto di una filosofia positiva, nel senso datogli, fin dall’origine, da Schlegel e Schelling, ossia: “Comprensione dell’intero; quindi anche della realtà storica in contrapposizione alla filosofia necessariamente ateistica della necessità e a quella razionalistica della possibilità. Essa tende in primo luogo alla eterna realtà trascendente di Dio in sé e per sé, piuttosto che alla sua riduzione (*Verflechtung*) all’eterno processo del mondo, quindi alla temporalità del mondo e infine all’esistenza libera nel suo inizio e ciononostante eterna degli spiriti e degli esseri umani, piuttosto che ad un’anima eterna come per il mondo antico o ad atomi eterni come per l’età moderna”⁷⁰. Come afferma infatti l’Autore in altra sede, ad un tale fonda-

⁶⁵ Dempf interpreta *Sacrum Imperium* e la *Nuova scienza politica* di Voegelin quali prosecuzioni degli studi, iniziati da Max Weber, sulla *apriorische Typologie der Herrschaftsformen*: cfr. A. DEMPFE, *Kritik der Historischen Vernunft*, cit., p. 237.

⁶⁶ A. DEMPFE, *Übersicht der gegenwärtigen Zeitdeutungen*, cit., p. 11.

⁶⁷ A. DEMPFE, *Übersicht der gegenwärtigen Zeitdeutungen*, cit., pp. 11-12. Anche Eric Voegelin nella *Nuova scienza politica* distingue accuratamente i simboli (“che sono parte della realtà”) dai concetti teorici prodotti dalla *episteme politike*. Cfr. E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, trad. it. a cura di R. Pavetto, Torino, 1968, pp. 83-87.

⁶⁸ Sul rapporto tra Erik Peterson e Dempf e sull’influenza dei due sul pensiero di Voegelin cfr. A. DEMPFE, *Fortschrittliche Intelligenz nach dem ersten Weltkrieg*, “Hochland”, 1969, pp. 237-238, G. FRANCHI, *Il contributo di Sacrum Imperium di Alois Dempf al dibattito novecentesco sulla “teologia politica”*, cit.

⁶⁹ A. DEMPFE, *Übersicht der gegenwärtigen Zeitdeutungen*, cit., p. 12.

⁷⁰ A. DEMPFE, *Alte und neue positive Philosophie*, cit., 1957, p. 162.

mentale risultato la filosofia positiva giunge grazie all'esperienza storica che sola può confermare il percorso dello sviluppo logico dei principi (*Gang der logischen Prinzipienentwicklung*): "Questo non significa rifugiarsi nella storia, bensì completare la teologia razionale, la cosmologia e l'antropologia attraverso quella positiva delle decisioni nel tempo, dell'esperienza storica"⁷¹.

In quest'ottica, ossia come *induktive positive Geistphilosophie*⁷² Dempf legge anche il primo volume dell'*opus magnum* di Voegelin, *Order and History*, dedicato a *Israel and Revelation* (1956): la storia umana procede da forme cosmologiche di simbolizzazione dell'ordine, verso una *hinwendung zum transzendentem Sein*, ossia verso una teologia razionale (Platone) e, quindi, verso una "teologia positiva sovrannaturale" che conduce alla fondamentale distinzione tra chiesa e stato⁷³. Babilonia ed Egitto rappresentano l'ordine sociale come *microkosmos* mentre Israele, per primo, introduce un'"idea storica di ordine" e una "cosmologia etica", che nelle tappe, allo stesso tempo storiche e spirituali, dello Sheol della cattività, dell'Esodo, del Deserto e della Terra Promessa già supera ogni forma di visione sociologica di natura ciclica (Spengler, Toynbee). Con la nascita del popolo d'Israele dall'alleanza con Dio, si giunge all'idea di una creazione divina dal nulla, all'idea di una storia nel tempo in rapporto all'eternità divina, fino alla scoperta dell'anima quale *sensorium* del Dio trascendente⁷⁴. L'affermazione della monarchia, con Davide e Salomone, stimola la nascita della "intelligenza antiregale" degli Jahwisti – attraverso l'idea di una "teopolitia dell'Alleanza con Dio" -, che per Dempf rappresenta la prima forma di critica della teologia politica. La *Reichsgeschichte* delle vecchie culture superiori, con le loro cronache dinastiche, è sostituita da un'autentica storiografia grazie ad una concezione teologica della storia, mentre "la chiara distinzione delle tre intelligenze, quella profetica, quella sacerdotale e quella regale, dischiude i rispettivi orizzonti e l'intima dialettica del movimento storico nella sua interezza"⁷⁵

⁷¹ A. DEMPf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, cit., p. 25.

⁷² A. DEMPf, *Alte und neue positive Philosophie*, cit., p. 176.

⁷³ A. DEMPf, *Alte und neue positive Philosophie*, cit., pp. 173-174.

⁷⁴ A. DEMPf, *Alte und neue positive Philosophie*, cit., pp. 174-175.

⁷⁵ A. DEMPf, *Alte und neue positive Philosophie*, cit., p. 175.

Giuseppe Franco*

Il razionalismo critico di Karl Popper e la teoria ermeneutica di Hans-Georg Gadamer. In dialogo con Jean Grondin e Graziano Ripanti

I contributi seguenti hanno come oggetto di discussione il confronto con le concezioni filosofiche di due testimoni delle vicende storiche e culturali del XX secolo: dell'epistemologo e filosofo della politica Karl Popper, e di Hans-Georg Gadamer, il padre della teoria ermeneutica contemporanea. Si tratta di due dialoghi filosofici, l'uno con lo studioso canadese Jean Grondin¹ e l'altro con lo studioso italiano Graziano Ripanti². Il filo conduttore che accompagna queste interviste è dato dal confronto tra la teoria epistemologica popperiana e la teoria ermeneutica gadameriana, nel tentativo di individuare identità, analogie e differenze tra queste due correnti filosofiche. Questi contributi si inseriscono in una linea di ricerca che ha trovato esito in altre pubblicazioni³.

Si deve soprattutto a Dario Antiseri il merito di aver indagato le profonde identità tra le concezioni di Gadamer e Popper⁴. Antiseri, alla luce del patrimonio concettuale della epistemologia popperiana, condivide e sviluppa ulteriormente la tesi dell'unità del metodo scientifico. Il metodo scientifico delle scienze dello spirito e delle scienze della natura è lo stesso, ciò che le distingue sono le "metodiche", le tecniche di ricerca proprie di ogni ambito disciplinare. La ricerca scientifica consiste nella soluzione di problemi: "In ogni angolo della ricerca, dovunque ci sia da risolvere un problema, non si può fare altro che avanzare ipotesi quali tentativi di soluzione da mettere poi alla prova sulla base delle loro conseguenze "osservative". [...] Problemi-teorie-critiche: in queste tre parole, scrive Popper,

* Università del Salento.

¹ Noto studioso delle concezioni ermeneutiche in generale e di Gadamer in particolare, al quale ha dedicato una particolareggiata e interessante biografia intellettuale: J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano, 2004. Tra le sue molteplici pubblicazioni: ID., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, Paris 1999; ID., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, II ediz. rivista 2001.

² Ripanti ha scritto la prima monografia in Italia su GADAMER, G. RIPANTI, *Gadamer*, Cittadella Editrice, Assisi, 1978, nuova edizione *Gadamer*, Milella, Lecce 1999. Tra le importanti pubblicazioni: ID., *Agostino teorico dell'interpretazione*, Morcelliana, Brescia, 1980; ID., *Essere e linguaggio: una lettura della terza parte di "Verità e metodo" di H.-G. Gadamer*, Urbino, Quattro venti, 2001; ID., *Parola e tempo*, Morcelliana, Brescia, 2004.

³ H. ALBERT, D. ANTISERI, *L'ermeneutica è scienza?*, Interviste a cura di Giuseppe Franco, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

⁴ Cfr. a proposito la ricerca che a questi temi ha dedicato Antiseri: ID., *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, Utet, Torino, 1996, cap. 20; ID., *Epistemologia ed ermeneutica*, in: *Teoria unificata del metodo*(1981), Utet, Torino, 2001², pp. 127-185; H. ALBERT, D. ANTISERI, *Epistemologia, ermeneutica e scienze sociali*, Luiss Edizioni, Roma, 2002.

consiste il metodo di tutta la scienza. È questo il metodo del fisico, del biologo, del chimico e del clinico, ma anche dell'economista, del sociologo e del psicologo. È il metodo dell'ermeneuta e del traduttore"⁵. Giustamente Antiseri osserva che Popper e Gadamer hanno vissuto e hanno lavorato in due tradizioni filosofiche diverse. Popper ha lavorato, da epistemologo, dentro le scienze naturali e poi passò alle scienze sociali, mentre Gadamer ha lavorato dentro una tradizione di interpretazioni di testi. Ma Antiseri sostiene che il metodo delle congetture e delle confutazioni di Popper è la *stessa cosa* del circolo ermeneutico di Gadamer: "L'ermeneuta, sia esso un critico testuale o un traduttore, un bibliista, un giurista o un epigrafista ha da risolvere un problema, è un cercatore di senso, vale a dire del contenuto di un testo, di ciò che il testo dice, del suo messaggio. E, per risolvere i suoi problemi, l'ermeneuta propone le sue *interpretazioni*, che altro non sono se non *ipotesi* da mettere al vaglio sul testo e sul contesto. E se un pezzo di testo e contesto urta contro una prima interpretazione, occorrerà proporre una seconda che verrà pur'essa messa al vaglio, così via. Così via, in linea teorica all'infinito; nella pratica ci si arresterà momentaneamente all'interpretazione meglio consolidata. Certo, sono molte le differenze esistenti tra Popper e Gadamer, ma risulta altrettanto chiara l'idea che il nucleo centrale della metodologia popperiana, ridicibile alle tre parole problemi-teorie-critiche, sia identico alla procedura costituita dal *Zirkel des Verstehens*"⁶. Il circolo ermeneutico e il metodo per tentativi ed errori sono, secondo Antiseri, lo stesso procedimento detto in due linguaggi differenti, nel linguaggio filosofico-umanistico di Gadamer e nel linguaggio logico-scientifico di Popper⁷.

Anche il filosofo tedesco Hans Albert è intervenuto sul rapporto tra il razionalismo critico e l'ermeneutica. Accanto alle critiche rivolte all'impostazione filosofica gadameriana⁸ egli stesso riconosce delle analogie tra le due correnti filosofiche. In una intervista ad Antiseri Albert afferma: "Ciò che lei ritiene di poter identificare come punti in comune, sono, secondo me, vaghe analogie. Io non riconosco in Gadamer una teoria della conoscenza nel vero senso della parola"⁹. In una lettera a Feyerabend del 1967 Albert riconosce qualche punto di contatto nella concezione dei pregiudizi tra Popper e Gadamer. Albert scrive: "Ho appena finito di leggere il grosso mattone di Gadamer "Verità e Metodo" (500 pagine). Non voglio dire né verità né metodo, sebbene in un certo qual modo lo si possa affermare. Sembra essere la Bibbia della attuale filosofia ("ermeneutica") tedesca". Troppo ridondante e voluminoso, a volte notevolmente poco chiaro. Comunque, un paio di parti sono

⁵ ID., *Teoria unificata*, VII.

⁶ H. ALBERT, D. ANTISERI, *L'ermeneutica è scienza?*, p. 65-66.

⁷ Si possono prendere come esempio le riflessioni che entrambi i filosofi hanno maturato riguardo ad alcuni concetti chiave: precomprensione e pregiudizi in Gadamer e sapere di sfondo e aspettative in Popper; teoria della tradizione e il concetto di esperienza. Per una attenta e puntuale analisi di queste concezioni cfr. D. ANTISERI, *Epistemologia ed ermeneutica*, in: *Teoria unificata del metodo* (1981), Utet, Torino, 2001², pp. 127-185.

⁸ Cfr. H. ALBERT, *Per un razionalismo critico* (1969), Il Mulino, Bologna, 1973; ID., *Ermeneutica e scienza positiva*, in: ID., *Difesa del razionalismo critico* (1971), Armando, Roma, 1975, pp. 169-217; ID., *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Mohr Siebeck, Tubinga, 1994; ID., *La svolta ermeneutica e la tradizione del pensiero critico*, in: "Rivista di filosofia", LXXXVIII, 1997, n. 2, pp. 171-196; ID., *Der Naturalismus und das Problem des Verstehens*, in: B. Kanitscheider, F.J. Wetz, B. Suchan (a cura di), *Hermeneutik und Naturalismus*, Mohr Siebeck, Tubinga, 1998, pp. 3-20.

⁹ D. ANTISERI, *A Colloquio con Hans Albert su razionalismo critico, ermeneutica e scuola di Francoforte*, in: ID., *Teoria della razionalità e scienze sociali*, Borla, 1989, pp. 116-132, ora in: ID., *Ragioni della razionalità. Proposte teoretiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 521-542.

molto interessanti, ad esempio quelle sui *pregiudizi*, dove difende un punto di vista del tutto simile a quello di Popper nel *La società aperta* e nelle parti corrispondenti delle *Congetture!* Sono rimasto francamente meravigliato. Popper ha comunque un vantaggio di circa 16 anni! Che il buon Gadamer abbia utilizzato un pochino Karl, dove gli conveniva?"¹⁰. In altre prese di posizione lo stesso Albert ha mitigato la sua interpretazione, e mentre prima parlava di vaghe analogie, in seguito si espresso indicando dei lineamenti teorici comuni tra il fallibilismo epistemologico e la teoria ermeneutica di Gadamer¹¹.

Nella sua opera principale Gadamer sostiene che egli non voleva occuparsi della questione della metodologia delle scienze dello spirito. Egli comunque presuppone in *Verità e Metodo* una immagine di scienze antiquata e superata, come egli stesso ammette in posizione successive riguardo al valore delle scienze della natura. Gadamer stesso riconosce, per esempio, di aver trascurato in *Wahrheit und Methode* la tradizione epistemologica¹². In più punti delle sue opere Gadamer sembra comunque far riferimento all'importanza metodica delle scienze dello spirito, benché sostiene che non tutto si possa ridurre a metodologia, assunto ben conciliabile con la concezione metodologica del razionalismo critico. Nel proscritto alla terza edizione tedesca di *Verità e metodo* del 1972 Gadamer scrive: "Così ogni scienza include una componente ermeneutica"¹³. Gadamer riconosce l'importanza della riflessione metodologica delle scienze dello spirito. La riflessione da lui guidata sull'autocomprensione delle scienze dello spirito, relativizza il metodo, ma non lo supera. Critica la concezione moderna di metodo, quella scienziata cartesiana, riconosce la presenza di metodi nelle scienze dello spirito e afferma che bisogna impararli ad applicare. Il superamento della concezione del metodo positivisticò lo avvicina alla riflessione del fallibilismo gnoseologico della epistemologia contemporanea. Nella riflessione ermeneutica gadameriana, come sostiene Paul Ricoeur, il problema di una epistemologia non viene né rimosso né eluso. Contro l'obiettivismo di una epistemologia ingenua Gadamer propone l'extrametodicità che prevale sulla antimetodicità: "La filosofia ermeneutica non è un'antiepistemologia, ma una riflessione sulle condizioni non epistemologiche dell'epistemologia"¹⁴.

In una interessante presa di posizione di Popper su Gadamer, il primo afferma: "In verità sono tanto lontano dal positivismo quanto lo è, per esempio, Gadamer: infatti ho scoperto – e su questo si basa la mia critica al positivismo – che le scienze naturali non procedono in maniera positivisticò, bensì adoperano sostanzialmente un metodo che lavora con "pregiudizi"; soltanto che esse adoperano possibilmente pregiudizi nuovi e *pregiudizi che siano criticabili*, e li sottopongono ad una critica rigorosa. (Tutto questo si trova nella *Logica della scoperta scientifica*, del 1934). Io ho perfino adoperato la parola "pregiudizio" (*prejudice*) in questo senso e ho mo-

¹⁰ P. FEYERABEND, H. ALBERT, *Briefwechsel Band 1: 1958-1971*, a cura di Wilhelm Baum, Kitab, Klagenfurt-Wien, 2008, p. 99.

¹¹ H. ALBERT, *Kritik der reinen Hermeneutik*, pp. 48-55.

¹² H.-G. GADAMER, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* (1985), *Hermeneutik II, Gesammelte Werke II*, Mohr Siebeck, Tübinga, p. 4, tr. it., *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano, 1995, pp. 495-496: "L'opera tarda di Wittgenstein potei studiarla solo dopo aver misurato il cammino del mio proprio pensiero, e che nella critica di Popper al positivismo fossero contenuti motivi affini al mio proprio orientamento me ne potei accorgere soltanto più tardi".

¹³ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo. Introduzione di Giovanni Reale. Testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano, 2000, p. 1021.

¹⁴ P. RICOEUR, *Logica ermeneutica, "Aut-aut"*, 1987, pp. 64-100, qui p. 72.

strato che Bacone, il quale tuonò contro i pregiudizi, ha frainteso il metodo delle scienze naturali; si veda il mio saggio *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, 1960 (...). Perciò: quel che mi separa da Gadamer, è una migliore comprensione del "metodo" delle scienze naturali, una teoria logica della verità e l'atteggiamento critico. Ma la mia teoria è altrettanto antipositivista della sua, ed io ho mostrato che l'interpretazione dei testi (l'ermeneutica) lavora con gli stessi metodi delle scienze naturali"¹⁵.

Nella sua intervista Grondin riconosce e commenta la tesi dell'identità e analogie tra le concezioni di Popper e Gadamer. Egli sostiene che è molto interessante mettere in dialogo queste due concezioni filosofiche. Per Grondin Popper e il razionalismo critico sono stati trattati molto "da matrigna" dagli ermeneuti. Egli vuole collocare queste due correnti filosofiche in una giusta posizione. Sebbene Gadamer presupponga un particolare concetto di metodo scientifico, che si potrebbe rivedere alla luce del razionalismo critico, Grondin sottolinea che lo stesso razionalismo critico abbia un fondamento ermeneutico. Come osserva lo studioso canadese la differenza tra le scienze della natura e le scienze dello spirito rimane basilare per la concezione di "Verità e Metodo". Successivamente Gadamer ha relativizzato questa differenza. E si può considerare in duplice modo l'eliminazione delle differenze: da un lato si assiste ad un avvicinamento metodologico alle scienze dello spirito da parte di studiosi delle scienze della natura, dall'altro si nota come le scienze dello spirito adottano sempre più i metodi delle scienze della natura.

Ripanti inserendosi nella discussione in merito al rapporto tra le concezioni tra Popper e Gadamer sostiene che ci sono degli aspetti della teoria ermeneutica di Gadamer che possono costituire un punto di confronto interessante con l'epistemologia di K. Popper. Ripanti sostiene che Gadamer polemizza soprattutto contro il primato del metodo sull'oggetto, tipico dell'epoca del *Methodenstreit*, e contro la trasposizione acritica del metodo delle *Naturwissenschaften* nell'ambito delle *Geisteswissenschaften*, compiuta o dichiarata prima dal positivismo ottocentesco e poi dal neo-positivismo. Contro questa esaltazione del metodo Gadamer presenta l'esperienza artistica, quella storica e quella linguistica come esperienza della verità extra-metodica. Ripanti osserva come Gadamer da uomo del dialogo, è sempre attento a sottolineare i punti di convergenza tra lui e i vari epistemologici contemporanei. Ma lo scopo di Gadamer circa questa problematica è quello di far emergere la necessità dell'ermeneutica all'interno del sapere scientifico per affermarne l'universalità. Le interviste contengono anche discussioni su altri particolari aspetti delle concezioni di Gadamer e Popper, ed inoltre sulla filosofia di Kant, il rapporto tra ermeneutica e metafisica, ed ermeneutica e teologia.

Si possono ulteriormente indagare le identità e le analogie tra l'epistemologia fallibilista popperiana e l'ermeneutica gadameriana, naturalmente evitando una sorte di irenismo filosofico. Occorre non ignorare la pluralità di prospettive, che sono indice di una fecondità del pensiero, evitando la *reductio ad unum* e mostrando la interconnessione di piani diversi, le convergenze o identità pur nelle differenze.

¹⁵ K.R. POPPER, in: C. Grossner, *Verfall der Philosophie*, Christian Wegner Verlag, Amburgo, 1971, p. 220.

I. *Affinità e differenze tra il razionalismo critico di Popper ed Albert e l'ermeneutica di Gadamer. In dialogo con Jean Grondin*

D. Vorrei chiederLe innanzitutto quali sono state le tappe della Sua formazione filosofica? Quali autori ha letto e l'hanno particolarmente segnata? Quali sono i Suoi interessi filosofici?

R. Discendo da una famiglia di medici e ho studiato filosofia perché mi interessavano le domande fondamentali della vita (e mi interessano anche oggi). Io credevo che bisognasse chiarire questa domanda prima di scegliere una professione. Le domande filosofiche non sono state ancora chiarite ed io ne sono sempre alla ricerca. Ho studiato prima filosofia a Montreal e mi sono appassionato molto presto della filosofia tedesca (ma anche di quella greca): Kant, Hegel, Nietzsche (che ho letto per primo, e quanto!), Heidegger, Habermas; ma nello stesso tempo ciò significava: Platone, Aristotele e Cartesio. Per me stesso leggevo molto Agostino e Kierkegaard, per i quali non avevo dei maestri. Extra mi hanno sempre affascinato la storia e le lingue. Dopo ho studiato in Germania (filosofia, filologia e teologia), ho conseguito il dottorato in filosofia nel 1982 con un lavoro sul concetto di verità in Gadamer. La generosa concezione di Gadamer ci ha aiutato a dimostrare l'esperienza della storia, del linguaggio e dell'arte come fondamentale per la nostra autocomprensione.

D. Lei ha conosciuto personalmente Gadamer. Ha studiato con lui, ha curato una pregevole biografia e diversi libri sull'ermeneutica. Potrebbe descrivere brevemente il carattere di Gadamer, e ciò che Le è rimasto maggiormente impresso?

R. Ciò sembra essere un paradosso: io ho avuto con Gadamer un rapporto molto stretto e nello stesso tempo distaccato. Egli ha infatti incoraggiato a mantenere una certa distanza da lui, in modo tale che ognuno andasse per la propria strada. Ho sempre ammirato la sua apertura mentale. Non mi sono mai sentito fedele a Gadamer e ho sempre sorriso, quando lo leggevo di nuovo. Dialogando con lui mi sono trovato molto bene e per questo gli sono riconoscente.

D. Gadamer è considerato uno dei maggiori filosofi testimoni delle vicende del XX secolo, uno dei maggiori platonici del XX secolo, il padre dell'ermeneutica contemporanea, colui che ha "urbanizzato la provincia heideggeriana". Lei accetta e riconosce queste definizioni? Qual è secondo Lei il contributo principale che Gadamer ha dato alla filosofia?

R. La caratterizzazione di Habermas, che è diventata famosa, non è dispiaciuta molto a Gadamer. Io credo che essa colga nel segno (io forse non ridurrei Heidegger a qualcosa di „Provinciale“). Il contributo più importante di Gadamer, secondo me, è la sua resistenza alla tendenza tecnologica del nostro tempo. Egli ha ricordato essenziali fonti di verità: l'arte, la storia, la retorica, il dialogo filosofico.

D. Che differenza c'è tra filosofia ermeneutica ed ermeneutica filosofica in Gadamer e nel dibattito successivo?

R. Forse si può partire qui dalle informazioni proprie di Gadamer contenute nel *"Gesammelte Werke"*, volume 10, p. 199. Gadamer sostiene che egli stesso voleva sostenere un'"ermeneutica filosofica", cioè esporre una concezione dell'interpretazione di testi che potesse essere eventualmente rilevante dal punto di vista filosofico. Egli non ha osato "adoperare per sé la pretenziosa parola Filosofia". È Heidegger, aggiunge Gadamer, che voleva vedere nell'opera dei suoi discepoli una

“filosofia ermeneutica”. Qui si celava tanto un elogio (“l’ermeneutica è una cosa di Gadamer, che egli fa molto bene”) quanto un biasimo (Gadamer riduce la filosofia ad ermeneutica delle scienze dello spirito). I dibattiti successivi furono fondamentali per lo sviluppo della filosofia di Gadamer (a differenza di Heidegger, che proseguì il suo solitario sentiero).

D. Vorrei considerare alcuni temi a autori a cui Gadamer fa riferimento nella sua produzione filosofica. Innanzitutto Kant. Come Kant aveva cercato di indagare le condizioni di possibilità della scienza e dell’esperienza scientifica, così Gadamer si prefigge di indicare le condizioni di possibilità della comprensione e dell’esperienza ermeneutica. Come valuta questa analogia?

R. L’analogia è propria di Gadamer. Però c’è una grande differenza tra la questione di Gadamer e quella di Kant. L’analogia consiste nel tentativo di difendere un’esperienza di verità. Questa impresa ricorda che Gadamer è stato all’inizio un neokantiano, influsso che lui ha ricevuto quando è stato a Breslavia e a Marburgo. Ma ci sono rilevanti differenze: 1) Gadamer si concentra meno sulla scienza rispetto a Kant, ma egli vuole contrassegnare un’esperienza di verità che superi il campo di dominio della scienza; 2) in lui si tratta meno di condizioni a priori, cioè razionali, che di condizioni storiche e linguistiche. Tuttavia si potrebbe caratterizzare l’impresa di Gadamer come un tipo di critica della ragion storica. Egli ha continuato molto bene l’eredità di Dilthey, così tanto da allontanarsene

D. Nella prima parte di *Verità e Metodo* Gadamer parla della coscienza estetica e critica Kant, in quanto responsabile della “soggettivizzazione dell’estetica moderna”, della concezione dell’arte come oggetto di fruizione a-teoretica, e secondo cui l’arte è priva di un valore conoscitivo. Questa immagine e ricostruzione che Gadamer rifà di Kant è vera? Negli scritti successivi Gadamer non sembra rivedere la sua critica alla concezione kantiana dell’arte?

R. Una domanda difficile. In *Verità e Metodo* Gadamer oscilla in questa critica a Kant. La soggettivizzazione dell’arte viene a volte criticata come azione di Kant, a volte per la sua storia degli effetti. La critica colpisce ciò che riguarda la storia degli effetti. Successivamente Gadamer ha trattato, in realtà, un po’ meglio Kant (ciò tra l’altro vale anche per Platone e Schleiermacher).

D. Può essere considerata la riflessione sull’arte come un superamento della metafisica? Penso per esempio, al proliferare della nascita di sempre nuovi dipartimenti di estetica nelle facoltà di filosofia.

R. Questo è probabilmente uno sviluppo italiano. Da noi non si può parlare di una proliferazione di seminari di estetica. Ma io non vorrei caratterizzarlo come un superamento della metafisica.

D. Anche Lei accenna al rapporto tra Gadamer-Popper-Albert nella biografia di Gadamer¹⁶, e affronta la questione dell’identità delle due tradizioni filosofiche in un saggio aspramente criticato da Albert¹⁷. Lei stesso mi diceva che i filosofi italiani sono più disponibili e pronti a far entrate in dialogo queste due tradizioni

¹⁶ J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia* (1999), Bompiani, Milano, 2004, pp. 454-456.

¹⁷ ID., *Die Hermeneutik als die Konsequenz des kritischen Rationalismus*, “*Philosophia naturalis*”, 32 (1995), pp. 183-191; ristampato in: B. KANITSCHIEDER, F. J. WETZ (a cura di), *Hermeneutik und Naturalismus*, Mohr Siebeck, Tübinga, 1998, pp. 38-46; questo testo contiene anche la replica di Albert: H. ALBERT, *Der Naturalismus*, pp. 3-20.

di pensiero: il pensiero ermeneutico e il razionalismo critico. Ma prima di affrontare questa questione Le vorrei chiedere: qual è l'intento generale che con *Verità e Metodo* Gadamer vuole raggiungere? Qual è la concezione di scienza e di metodo sottesa in questa opera?

R. Apprezzabile, che Lei faccia attenzione alle mie indicazioni su un possibile dialogo tra Popper e Gadamer. Ho tenuto molto a questa cosa, perché Popper e il razionalismo critico sono stati trattati molto "da matrigna" dagli ermeneuti, molto ingiustamente penso. Vorrei collocare ciò in una giusta posizione. È vero che Gadamer presuppone un particolare concetto di metodo scientifico, che si potrebbe rivedere un po' di più sulla scorta del razionalismo critico. La mia intuizione – e lo era anche quella riguardo al mio saggio su Albert – è che lo stesso razionalismo critico abbia un fondamento ermeneutico.

D. Lei crede, che il rapporto tra il razionalismo critico, nell'elaborazione per esempio di Popper, e l'ermeneutica di Gadamer sia quello di vaghe analogie, o di lineamenti teorici comuni o di vere e proprie analogie e identità?

R. Non si può parlare di una identità, ma di analogie ed affinità certamente.

D. Vorrei indicare alcuni temi trattati da Gadamer e Popper e chiederLe se Lei riconosce delle analogie. Pregiudizi per l'uno e congetture per l'altro. Gadamer è il filosofo del pregiudizio: l'interprete non si accosta al testo con la mente vuota di baconiana memoria; e Popper ha sempre insistito sul fatto che noi viviamo costantemente al centro di quelle che chiama "un orizzonte di aspettative". Per Gadamer pregiudizio è equivalente ad aspettazione, ipotesi o congettura. Popper si è pronunciato contro l'epistemologia che asserisce che per avere scienza occorre purgare le nostre menti da tutti i nostri pregiudizi, contro l'idea che vi siano osservazioni pure.

R. Su questo argomento concordano entrambi. La differenza è probabilmente che Popper pensa sempre alla ipotesi da verificare. Per Gadamer le nostre ipotesi e anticipazioni non ci sono sempre evidenti.

D. Gadamer sostiene, che sia un urto, che si verifica di fronte ad un testo, ad attirare la nostra attenzione su di un uso diverso del linguaggio; e Popper parla di problemi come di aspettative deluse. Per Gadamer sono gli urti tra i nostri pregiudizi e il testo a far sì che l'ermeneuta si accorga dei propri pregiudizi e a mettere in moto la catena delle interpretazioni sempre più adeguate; e per Popper sono esattamente i problemi a farci rendere conto delle aspettative che avevamo e che ora non reggono più, e che perciò scatenano la ricerca di nuove ipotesi da mettere alla prova.

R. Anche su questo punto Gadamer e Popper convengono.

D. Sulla teoria della tradizione. Hans Albert ha criticato la procedura ermeneutica, in quanto si concretizza in un atteggiamento conservatore e teologizzante, e afferma che: "Nella prospettiva criticista, che considera le tradizioni come punti di partenza e non come istanze di legittimazione, una filosofia della storia siffatta si configura come una prosecuzione della teologia con altri mezzi¹⁸". Ma la tra-

¹⁸ H. ALBERT, *Per un razionalismo critico* (1969), Il Mulino, Bologna, 1973, p. 193.

dizione non viene squalificata dal pensiero ermeneutico e si possono ancora una volta indicare analogie con il razionalismo critico.

R. Nella sua domanda ci sono molti aspetti ai quali non posso completamente rispondere. Io non direi che per Gadamer la tradizione è una “istanza di legittimazione”. Ciò lo aveva già criticato Habermas, e nel dibattito con lui Gadamer ha spiegato chiaramente che questa non è mai stata la sua intenzione. In questo caso lo prendo in parola. Gadamer condivide il motivo illuministico con Albert, con maggiore distanza, quando egli stesso critica il pregiudizio illuministico contro i pregiudizi, e quando osserva che si devono distinguere pregiudizi falsi da quelli veri. Per questo motivo il concetto di tradizione di Popper e di Gadamer non sono identici. Popper pensa certamente di più alla tradizione che sta davanti a noi e Gadamer a quella dietro di noi e che agisce in noi.

D. Il concetto di esperienza. Gadamer dedica in *Verità e Metodo* una sezione intitolata *Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutischen Erfahrung*, ed egli descrive la struttura dell'esperienza. Siamo un *Vorverständnis* intessuto di *Vorurteile* e questi pregiudizi possono urtare in istanze negative: e sono proprio questi urti, contraddizioni a costituire l'esperienza. L'esperienza autentica è per Gadamer un'esperienza negativa, è la contraddizione di quanto ci aspettavamo, ed egli la definisce dialettica rifacendosi ad Hegel. Ma l'autentica esperienza è quella in cui l'uomo diventa cosciente della propria finitezza. Per Popper non esiste un'osservazione pura e ogni osservazione è sempre imbrattata di teoria, ed in questa concezione egli si rifà a Kant. Ma in Kant, Popper trova un errore: “Kant credeva infatti che le leggi di Newton fossero da noi imposte con successo alla natura: che fossimo costretti a interpretare la natura secondo queste leggi: dal che concludeva che dovevano essere vere a priori”¹⁹. Cosa ne pensa?

R. La critica popperiana a Kant è vera, ma la si deve collocare nel suo giusto contesto. In Kant non si tratta della teoria della scienza newtoniana in se stessa. Lui vuole porre la domanda sulla possibilità della metafisica e spiegare perché la metafisica non può intraprendere lo stesso cammino della fisica. Ciò è stato meno preso in considerazione da Popper. Del resto il concetto gadameriano di esperienza è un altro, o meglio ulteriore a quello di Popper. Per lui è importante l'esperienza che si subisce. Essa non conduce solo alla revisione delle precedenti “teorie” (questo certamente anche) ma ad una nuova visione, ad una nuova conoscenza, all'apertura verso una esperienza sempre nuova.

D. Non ci sono pubbliche prese di posizione tra Gadamer e Popper, ma ci sono alcuni accenni. Nel volume a cura di Claus Grossner *Verfall der Philosophie*, sono contenute delle reciproche prese di posizione²⁰. In una intervista che Gadamer ha rilasciato alcuni giorni prima che morisse, egli accenna ad una corrispondenza epistolare con Popper, nella quale era in atto una discussione sull'interpretazione di Platone. E degli afferma che questo scambio avrebbe portato a buoni frutti se non fosse stato per la scomparsa di Popper. Gadamer sostiene che probabilmente avrebbe rivisto anche la sua interpretazione alla luce di questo confronto. Cosa ne pensa di queste due interpretazioni di Platone?

¹⁹ K.R. POPPER, *Lo status della scienza e della metafisica*, in: *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 328-329.

²⁰ C. GROSSNER, *Verfall der Philosophie*, Christian Wegner Verlag, 1971, p. 220; p. 285.

R. Si dovrebbe forse, conoscere questa corrispondenza tra Gadamer e Popper. Mi meraviglierebbe molto se Gadamer si fosse convinto dell'interpretazione platonica di Popper. È appunto Gadamer che lo afferma. Al massimo Popper ammetterebbe di aver forse criticato Platone da un punto di vista di una concezione moderna della "Società aperta".

D. Come considera l'interpretazione di Platone fatta dalla scuola di Tubinga e recepita con personali sviluppi dal filosofo italiano Giovanni Reale?

R. Io ho avuto la fortuna di studiare per cinque anni con Gaiser e Krämer. Io apprezzo molto la loro interpretazione, che a poco a poco a che vedere con quella di Gadamer. Questa interpretazione è riuscita a mettere al centro della discussione la questione platonica delle dottrine non scritte. Questa è, secondo me, un'importante questione ermeneutica, che si pone non solo per Platone: che cosa vuole appunto una filosofia, quale pensiero si trova dietro lo scritto? Questa è una domanda indispensabile.

D. Popper afferma di avere una migliore comprensione del metodo delle scienze naturali, ma Gadamer, in una intervista, pur essendo d'accordo che un problema deve essere risolto, avanza il sospetto che Popper non conosca l'origine dei problemi. Albert ha affermato una volta, che non riconosce in Gadamer una teoria della conoscenza nel vero senso della parola. Qual è la sua posizione?

R. I filosofi dovrebbero rinunciare ad insultarsi reciprocamente come piccoli bambini ("ad ogni modo non si conosce l'origine dei problemi"). Ciò non ci porta molto lontano. Non c'è in Gadamer una particolare teoria della conoscenza, ma la sua concezione ermeneutica contiene certamente molte conseguenze teoretico-conoscitive.

D. Nella sua opera *Traktat über kritische Vernunft* Albert, criticando Gadamer, parla di antinaturalismo. Ma vorrei chiederLe qual è l'immagine di scienza che emerge alla prima lettura di *Verità e Metodo*, qual è l'intenzione di Gadamer? Sicuramente emerge una concezione angusta e che non teneva conto dei risultati recenti dell'epistemologia fallibilista contemporanea (1960). Certamente Gadamer elabora la sua teoria ermeneutica contro una immagine di scienza invecchiata, rispetto a quella proposta dal razionalismo critico.

R. Si può certamente criticare la concezione di Gadamer del metodo scientifico, ma non ammetterei, che egli non sappia nulla della teoria fallibilista della conoscenza. Questo tratto si conosceva già nella concezione moderna ed empiristica della scienza, molto tempo prima di Popper. Si pensi a Hume!

D. Vorrei mostrare come nel pensiero ermeneutico di Gadamer non ci sia un anti-naturalismo e una netta contrapposizione tra scienze dello spirito e scienze della natura. Gadamer riconosce il valore e il significato della scienza, e in alcuni suoi ultimi saggi, propone riflessioni che accomunano le due scienze²¹. In una conferenza su "*Il futuro delle scienze dello spirito*" Gadamer oscilla su questa tensione, ma è disponibile a concedere questa considerazione: "è ovvio che, anche le Geisteswissenschaften abbiano accolto l'ideale metodico e la disciplina rigorosa delle

²¹ Nel 1985 Gadamer afferma: "Pertanto ogni ricerca, anche quella della scienze della natura, contiene una componente ermeneutica": Id., *Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura*, in: *Verità e metodo 2*, p. 427.

scienze naturali. (...) E come se la moderna società di massa, con i problemi organizzativi ed economico-sociali che solleva, aprisse la strada a un'idea di scienza che dal punto di vista della sua consapevolezza metodica si distingue ben poco dalle scienze della natura²², e aggiunge che "dovremmo tuttavia, rivedere da capo la contrapposizione fra scienze della natura e scienze dello spirito. Perché sono proprio le attuali scienze della natura a dichiarare obsoleto il vecchio dualismo fra i due gruppi di scienze, un dualismo ben radicato nell'immagine, che la filosofia continua a farsi delle scienze naturali²³".

R. Certamente si può relativizzare la differenza tra le scienze della natura e le scienze dello spirito, e appunto nel senso di Gadamer. La differenza tra le due, rimane basilare per la concezione di "*Verità e Metodo*". Si può considerare in duplice modo l'eliminazione delle differenze: o sono le scienze della natura che si avvicinano alle scienze dello spirito (nel senso di Kuhn e Rorty) oppure sono le scienze dello spirito, che adottano sempre più i metodi delle scienze della natura. Gadamer conosce entrambe le possibilità: lui accetterebbe volentieri la prima, la seconda la considererebbe con occhi critici.

D. L'ermeneutica di Gadamer è più di natura fenomenologica e descrittiva, invece nel razionalismo critico, l'ermeneutica sembra avere il carattere di una metodologia o prescrizione. Ora Le vorrei chiedere se la teoria ermeneutica è descrittiva o prescrittiva?

R. Essa è fenomenologica e per questo, maggiormente descrittiva. Ma si può sicuramente dedurre da una descrizione una prescrizione.

D. Gadamer criticando le scienze della natura, contrapponendo la struttura dell'oggetto delle scienze, afferma che l'oggetto delle scienze della natura sia un oggetto statico indipendente dal soggetto conoscente, invece, l'oggetto delle scienze dello spirito non è un oggetto in sé e non ne possiamo avere una conoscenza perfetta. Ma egli nella edizione di *Wahreit und Methode*, rivista per la pubblicazione delle *Gesammelte Werke*, giudica unilaterale e schematico il modo in cui aveva concepito precedentemente le scienze naturali ed afferma: "Oggi, dopo tre decenni di lavoro scientifico-teoretico, riconoscerei volentieri che, anche questa "stilizzazione" delle scienze della natura è troppo indiscriminata"²⁴. Cosa ne pensa?

R. In questo caso Gadamer dimostra di essere capace di un'autocorrettura. Egli può ed ha imparato molto dal dialogo.

D. Albert ha affermato riguardo all'ermeneutica: "questa filosofia si può in realtà intenderla, come già proposto, come prosecuzione della teologia con altri mezzi"²⁵. Qual è l'atteggiamento di Gadamer con la teologia? Cosa pensa dell'influsso dell'ermeneutica filosofica sulla teologia, per esempio il contributo di Gadamer alla teologia e all'esegesi?

R. Io ci tengo molto a questo aspetto. Il riferimento alla teologia è stato pensato certamente da Albert come una critica schiacciante e non come un riconoscimento

²² ID., *Il futuro delle scienze dello spirito e l'Europa*, in: *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, p. 133.

²³ Ivi, p. 135.

²⁴ H.-G. GADAMER, *GW I*, p. 290, nota 211, tr. it., p. 591, nota 211.

²⁵ H. ALBERT, *Per un razionalismo critico*, p. 164.

di un dato di fatto. Gadamer è piuttosto lontano dalla teologia, ma i suoi concetti hanno anche un timbro teologico (verità esistenziale, "Tu devi cambiare la tua vita" eccetera). Ciò gli derivava da Kierkegaard, da Heidegger e dalla teologia dialettica (Bultmann). Io non conosco tutte le forme di questo influsso, ma quelle che mi sono un po' familiari mi sembrano molto degne di considerazione. Molti teologi e studenti di teologia mi hanno raccontato, che essi si riconoscevano molto facilmente nella descrizione di Gadamer. Da una parte non si dovrebbe dimenticare che Gadamer ha imparato molto dall'ermeneutica teologica (e da Bultmann), come io speravo di dimostrare nel mio piccolo saggio su "Gadamer e Bultmann".

D. Quando si studia un fenomeno c'è una pluralità di approcci, ma se ne può stabilire una qualche priorità? Per esempio, quando si interpreta un testo biblico o letterario, ci sono vari "metodi" e approcci: ma c'è una priorità o bisogna rassegnarsi al pluralismo-relativismo? Come evitare confusione, pur nel rispetto delle identità, nella consapevolezza, che ogni metodo è irriducibile ad altri (riscoprendone i limiti)? Come è auspicabile un approccio di tipo integrale?

R. Un approccio integrale c'è già in quanto tutti i „Metodi“ vogliono condurre ad una comprensione. La priorità è, che si cerca di capire quello che una proposizione dice, cioè il *verbum interius*, dietro a quello che c'è scritto. Chissà se per questo ci sia un metodo?

D. Che differenza c'è tra senso e significato di un testo? Alla ricostruzione del senso, la ricostruzione dell'intenzione dell'autore, *Meinungsverstehen*, Gadamer contrappone la *Sachverstehen*, la comprensione della cosa; come valuta questi due approcci?

R. Anche qui Gadamer è molto vicino a Bultmann. Lui vuole minimizzare l'importanza del *mens auctoris*: nella comprensione si tratta sempre di questioni, sì, di "mie questioni". Ciò mi porta molto lontano: ma io posso anche cercare di comprendere ciò che pensava l'autore. Certamente questo accade anche senza cognizione di causa.

D. Secondo l'ermeneutica dello storicismo il lettore comprende meglio dell'autore la sua opera, per cui è annullata la distanza temporale e si cerca di diventare contemporanei dell'autore. Se è vero, come riconosce Gadamer, che allo storicismo mancò la consapevolezza della propria storicità e che è un'illusione quella di raggiungere l'obiettività assoluta, non sarebbe invece, un merito un altro principio dello storicismo: quello di leggere un'opera all'interno del contesto in cui è sorta, utilizzando le categorie del tempo, per evitare letture ideologiche e trasferire categorie moderne a testi del passato?

R. Gadamer non ha certamente niente contro una tale lettura storicizzante (lui stesso la pratica spesso). Egli si difende solo dall'idea, che questa lettura possa esserci senza la fusione degli orizzonti. Questo lo considera come ingenuo. La coscienza della determinazione storica è da pensare come integrazione critica della coscienza della determinazione storica.

D. In che senso si parla di verità e certezza, che metodo è presente in Gadamer e quale obiettività nell'ermeneutica?

R. Gadamer preferisce parlare più di verità che di certezza, che egli identificherebbe con il cartesianesimo. Egli sostiene un concetto empatico di verità

che si può considerare senz'altro nel senso di *adaequatio rei et intellectus*. Questa è purtroppo la verità. Detto diversamente: una negazione della *adequatio* sfocerebbe, secondo me, in una penosa autocontraddizione. Per obiettività non si può pensare nient'altro. Gadamer mantiene questa concezione quando egli sottolinea che i nostri pregiudizi si dovrebbero riferire alle cose stesse.

D. La preoccupazione di Emilio Betti non è quella di perdere l'obiettività dell'interpretazione? Cosa pensa della metodologia di questo giurista italiano? Per Gadamer la comprensione del testo non si ha con il ricostruire l'intenzione dell'autore, ma il rischio in Gadamer non è di relativismo, con la molteplicità di interpretazioni a cui dà luogo le varie letture dei lettori, che dipendono anche dalle loro varie pre-comprensioni che influiscono sull'interpretazione?

R. Non si dovrebbe dimenticare mai Betti. Per me egli è stato sempre importante, perché ho riconosciuto in lui la figura classica dell'ermeneutica, sognata da Schleiermacher e Dilthey. Egli ha incitato il primo considerevole dibattito con l'ermeneutica di Gadamer, ma egli è partito da una concezione di ermeneutica che Gadamer voleva lasciare dietro di sé, quando egli credeva di rinvenire in Gadamer un nuovo metodo ermeneutico (e certamente ai suoi occhi rovesciato). Non senza torto trovava da ridire sulle tendenze relativistiche di Gadamer.

D. Vorrei fare un esempio di tipo pratico. Guardiamo all'esperienza di una persona che inizia a studiare la lingua tedesca. In tedesco il significato di una frase è chiarito solo alla fine. Spesso il significato rimane sospeso, l'intelletto ha una aspettativa, anticipa un possibile senso della frase, ma spesso questa attesa viene delusa, perché per esempio i prefissi (aus, zu, vor, an), che si trovano alla fine della frase, possono variare il significato; oppure mentre lo studente aspetta il verbo alla fine egli ha dimenticato i complementi. Si potrebbe descrivere il circolo ermeneutico e il metodo di "*trial and error*" con una analogia presa dal campo dello studio?

R. Uno straniero come me si ritroverà senza difficoltà nella sua descrizione. Ma io penso che anche per i tedeschi il senso di una frase risulta chiaro alla fine. Si prova ad indovinare continuamente il senso di una frase. „*Trial and error*“ mi sembra complicato quando si parla: si ascolta e si parla senza irrigidirsi su grandi ipotesi scientifiche.

D. Qual è l'influsso di Kant sul Suo pensiero? Come tradurrebbe o interpreterebbe l'espressione di Kant "Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (KRV B XXX)? Gadamer interpreta dicendo che la sua intenzione era la seguente: "di mostrare al sapere i suoi confini per fare spazio alla fede"²⁶.

R. Kant è per me di enorme importanza, soprattutto grazie alla sua filosofia pratica, nella quale egli ha descritto in maniera eccellente il significato dell'imperativo morale. La sua filosofia teoretica mi sembra assai originale, però mi sembra che si abbandoni un po' troppo al moderno costruttivismo, come se il mondo che noi conosciamo sia costruito da noi. Ciò è da me criticato nel mio nuovo volumetto "Il senso della vita" (2006). La frase riguardo ai limiti del sapere che si trova nella

²⁶ H.-G. GADAMER, *Kant e la filosofia ermeneutica*, in: "Rassegna di Teologia", 1975, pp. 214-224, qui p. 216.

seconda edizione della *Critica della ragion pura* esprime per me una evidenza della fede, cioè che egli è consapevole dei limiti del sapere.

D. Kant ci ha insegnato, che noi non possiamo dimostrare né negare l'esistenza di Dio. La ragione così, benché non sia in grado di dimostrare teoreticamente l'esistenza di Dio, è in grado di dimostrare l'inconsistenza teoretica delle varie forme di negazione teologica: dall'ateismo, all'antropomorfismo, al deismo. La critica kantiana, lungi dall'essere una pura e semplice distruzione della teologia, si è sviluppata in una teologia critica, che in più modi apre e definisce il posto delle forme di teologia che, ad avviso di Kant, sono più radicalmente fondate e più ampiamente sviluppate: la teologia morale e la teologia rivelata. Crede che la filosofia di Kant sia utile per i "Preambula Fidei"? O meglio: bisogna ancora parlare di Preambula Fidei? Abbiamo bisogno delle stampelle della metafisica per credere?

R. La filosofia kantiana è sempre utilizzabile, come ogni filosofia che dice il vero. Ma io utilizzerei meno Kant per i *Praembula fidei*, per quanto essi si ritrovino nel suo pensiero. L'espressione "Le stampelle della metafisica" non mi piace molto (cfr. la mia *Introduction à la métaphysique* del 2004). Come se si potesse pensar senza l'aiuto della metafisica. Io non condivido molto i tentativi contemporanei di superare la metafisica. "Superamento" è poi già una categoria di origine metafisica.

D. Certo l'ateismo è difficile diceva Gilson, ma anche credere non è facile. Credere alla fine non è una questione di scelta personale?

R. Senza dubbio, ma è anche una questione di estrazione. Che il musulmano di oggi pensi che la fede sia per lui una questione di scelta? Non in modo assoluto. In un tale rilievo del momento della scelta è presente una componente moderna ed individualistica. In questo contesto, mi interessano le culture come la storia, che non descrivono per niente il rapporto con gli Dei come quello della fede.

D: Gadamer afferma: "Chi, da profano, vuol prendere posizione nella discussione del problema ermeneutico, all'interno del diritto, non potrà addentrarsi nel sottile lavoro giuridico"²⁷. Albert lo critica e parla di una capitolazione di questo pensiero di fronte alla teologia, e dice che qui si parla di problemi esegetici e dogmatici²⁸. Ma che significato ha qui la parola laico, nell'uso che ne fa Gadamer? Io sono d'accordo con Albert quando lui afferma che, anche un laico, un ateo può prendere parola sulla teologia. In un confronto con alcuni amici sul metodo teologico, durante gli anni di studio di queste discipline, si avanzava la tesi che non c'è un "metodo" in teologia, perché essa fa propri dei metodi di altre discipline: il metodo storico, il metodo filosofico-speculativo e il metodo pratico. In linea di principio, allora anche un "ateo" o un "non credente", rispettando il metodo può fare teologia? E in che modo le loro esperienze di "fede", il loro vissuto esistenziale, le loro precomprensioni, influenzeranno la ricerca del dato rivelato? Penso alla questione del Gesù storico e del Cristo della fede a quale esito potrebbe portare, se analizzato da un marxista, un esistenzialista, un tomista, un razionalista critico?

R. La citazione di Gadamer non dovrebbe essere tolta dal suo contesto. Gadamer parla qui di se stesso e della sua non competenza a prendere posizione sulle

²⁷ H.-G. GADAMER, *Ermeneutica e storicismo* (1965), in: ID., *Verità e Metodo 2*, Bompiani, Milano, 1995, p. 378.

²⁸ H. ALBERT, *Per un razionalismo critico*, p. 165.

conseguenze giuridiche della sua opera. È semplicemente un'espressione di modestia e di onestà da parte di un non giurista. Ma se si prosegue nella lettura, si noterà subito, che egli si esprima su particolari questioni giuridiche. Del resto ognuno si può certamente esprimere su questioni di teologia. Ma la domanda è appunto, se si presenti la stessa comprensione delle cose.

D. Crede che si possa coniugare il razionalismo e la teologia? In che senso si può parlare di una razionalità teologica? La ragione teologica è diversa/superiore da quella scientifica?

R. Che entrambe siano conciliabili, lo dimostra la disciplina della "teologia razionale". Ma indipendentemente da loro, c'è già certamente un elemento razionalistico nell'idea di teologia. Molto dipende qui, da ciò che si intende per razionalismo. Quale sarebbe qui la razionalità filosofica?

D. Può la legittima pluralità di riflessioni, metodi, modelli conciliarsi con la necessaria unità della teologia (filosofia)?

R. Sicuro. In che cosa consiste la necessaria unità della teologia? Ma poi esiste anche una necessaria unità della filosofia? La posizione attuale mi sembra molto dispersiva, ma dappertutto si fiutano le stesse domande sul perché delle cose. Una bella domanda metafisica!

D. Come può essere recepita l'istanza della storicità, senza compromettere quella della verità?

R. Questa è, in fin dei conti, la questione fondamentale dell'ermeneutica e della filosofia a partire da Hegel. In breve: si deve anche imparare a vedere che la storicità è presente dietro ad ogni ricerca della verità. Del resto esse non sono compatibili l'una con l'altra, ma dipendono l'una dall'altra.

D. Ha avuto modo di confrontarsi con filosofi italiani? Cosa ne pensa della letteratura filosofica italiana? Gianni Vattimo, esponente del "pensiero debole" parla di una *Koinè* filosofica ermeneutica. Come coniugare e riconoscere la compresenza in una clima postmoderno, da una parte del pensiero debole, del relativismo e crisi della ragione e dall'altra parte, sostenere una fiducia nella razionalità tecnico-scientifica?

R. Ho avuto sempre molto da imparare dagli incontri con filosofi italiani. Mi è sempre piaciuto particolarmente, che essi si avvicinino agli sviluppi dei paesi tedeschi, francesi e inglesi. Con Vattimo ho avuto un piccolo confronto che si riflette nel mio modesto contributo nella miscellanea, in occasione del suo settantesimo compleanno. Io saluto volentieri il suo genio e la sua fantasia. Mi sembra molto azzeccata la sua espressione dell'ermeneutica come *Koinè*. Solo che lui, la intende in un senso nichilistico e relativistico, che proviene più da Nietzsche che da Gadamer.

D. Come considera l'espressione di Gadamer, che ha avuto molte interpretazioni: *Das Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*? C'è una identità tra essere e linguaggio? Vattimo compie una distorsione ermeneutica, facendo una interpretazione forte di questa frase e che ha portato alla possibilità del pensiero debole. Egli compie una identificazione senza residui tra essere e linguaggio. Qual è la sua interpretazione?

R. Nella identificazione tra essere e linguaggio è presente in Vattimo un accento sul linguaggio che inghiotte, per così dire, l'essere. Io lo porrei invece volentieri sull'essere: l'essere è linguaggio, significa per me che il nostro linguaggio rimane ancorato al linguaggio dell'essere (e alla intelligibilità). Esso permette anche di collocare in una giusta posizione le parzialità delle nostre prospettive.

D. Come dice Theunissen, la filosofia di Gadamer è una ontologizzazione dell'ermeneutica o una ermeneutizzazione dell'ontologia?

R. Entrambe risultano vere. Dipende solo da come si intende l'ermeneutizzazione dell'ontologia, se nel senso di Vattimo o in un senso che sottolinea il riferimento all'essere. La seconda mi sembra auspicabile.

D. L'ermeneutica di Gadamer, come comprensione dell'essere, ha un senso metafisico, anti-metafisico o a-metafisico? Qual è il rapporto tra ermeneutica e metafisica in Gadamer e nel dibattito odierno?

R. Mi sembra che la tesi abbia un significato metafisico. È chiaro a chiunque legga l'ultimo capitolo di *Verità e Metodo*. Gadamer ha un po' nascosto questo orientamento metafisico e dopo *Verità e Metodo* lo ha tenuto a maggesi. Nei miei ultimi lavori mi preoccupo di richiamare alla memoria questa componente metafisica, pur essendo consapevole, che essa sia rimasta non sviluppata in Gadamer. Del resto Gadamer si è rivolto contro la costruzione heideggeriana di un linguaggio della metafisica.

D. Come conciliare l'apertura di Gadamer alla metafisica e la tesi fondamentale della sua opera, cioè quella della finitezza e radicale storicità dell'essere e del sapere dell'uomo? Gadamer parla di trascendenza, ma in che senso?

R. Il suo modello di trascendenza riguarda l'arte come *Verità e Metodo* e gli *Schizzi ermeneutici* del 2000 informano. Ma Gadamer non offre a questa trascendenza un contenuto preciso. Gli è sufficiente che essa accada in ogni esistenza umana. Ancora: la metafisica non è da contrapporre alla finitezza, quella proviene da questa.

D. L'ispirazione di Gadamer è anche quella agostiniana. Potrebbe brevemente descrivere il rapporto e il debito teorico di Gadamer nei confronti di Agostino? Penso per esempio quando parla del Logos, e all'esperienza di parola e tempo di Agostino.

R. In *Verità e Metodo* Gadamer ha visto in Agostino l'unica eccezione della dimenticanza del linguaggio dell'occidente. È stato affascinato per primo dall'idea che l'incarnazione non comportasse nessuna diminuzione di Dio. Egli ha dedotto l'idea che il pensare non può essere distinto dal suo compimento linguistico. Purtroppo dopo *Verità e Metodo* è ritornato solo raramente ad Agostino.

D. L'ermeneutica vuole essere autentico pensiero della parola e si atteggia inizialmente come ascolto: con questa tesi Ripanti vuole andare oltre Gadamer, ma non contro; così egli recupera anche l'altra radice della filosofia occidentale, quella della rivelazione ebraico-cristiana. Cosa ne pensa?

R. Tali motivi si trovano anche nel tardivo Gadamer, quando egli parla dell'ascolto e dice che l'anima dell'ermeneutica è, che l'altro possa avere ragione. Ciò può essere compatibile con la concezione di *Verità e Metodo*, ma la questione è, da dove provengano questi motivi. Io non escluderei per questo

che Gadamer si sia lasciato toccare dai motivi di Derrida e di Levinas, più o meno consapevole, indirettamente o meno. La rivalutazione dell'eredità ebraica ha ricoperto un ruolo particolare anche nella critica di Heidegger (In questa direzione oltre a Levinas va anche Marlene Zarader). Gadamer ne trarrà delle conseguenze.

D. Quale ambito ritiene, che la critica e la storia dell'interpretazione del pensiero di Gadamer (in ambito filosofico e teologico) non abbia ancora tenuto bene in conto o che abbia lasciato inesplorato e che dovrebbe essere approfondito?

R. Non risolto mi sembra oggi, l'orientamento generale del pensiero gadameriano. Andrebbe nella direzione di un pensiero storico radicale, che gli autori postmoderni radicalizzano, come Vattimo, o non tende piuttosto a superare lo storicismo? Io mi batterei a favore dell'ultima variante.

D. F. Rosenzweig afferma che i teologi devono filosofeggiare di più, ma non potrebbe essere vero anche il contrario?

R. Lei rivolge la domanda ad uno che si interessa relativamente di dibattiti teologici. Io non ho nulla da ridire, se i filosofi e i teologi parlino l'uno con l'altro, al contrario. Ognuno però deve rimanere consapevole dei suoi limiti. I migliori teologi hanno sempre ben filosofato, proprio gli stessi che hanno polemizzato molto contro la filosofia, come Kierkegaard e Karl Barth.

II. *Metodo, Scienza e Verità. In dialogo con Graziano Ripanti sulla filosofia di Hans-Georg Gadamer*

D. Vorrei chiederLe innanzitutto quali sono state le tappe della Sua formazione filosofica? Quali autori ha letto (con quali filosofi si è formato) e l'hanno particolarmente segnata? Quali sono i Suoi interessi filosofici?

R. Da ragazzo ero portato alla matematica, poi subentrò l'amore per la poesia e la letteratura (Virgilio, Leopardi) fino a giungere alla vera svolta nei miei studi – la si potrebbe chiamare un'autentica conversione- alla filosofia, dovuta alla lettura del *Fedone* durante le vacanze tra il primo e il secondo anno del liceo classico: fu per me una rivelazione, la scoperta di una passione profonda. Maturai così l'intima convinzione di dedicare tutta la vita alla ricerca filosofica, individuando nei nomi di Agostino, Pascal, Kierkegaard – si era alla fine degli anni '50 e l'esistenzialismo e lo spiritualismo erano ancora vivaci, un possibile cammino di pensiero, guidato soprattutto dal problema di Dio, la *magna quaestio*.

Dopo il baccalaureato in teologia, ho frequentato l'Università Cattolica di Milano, che allora dal 1966 alla fine del '68 era costituita da maestri quali G. Bonfadini, S. Vanni Rovighi, E. Severino, I. Mancini, A. Bausola. Terminai l'università a Urbino – si era negli anni della contestazione- con una tesi sull'ermeneutica agostiniana, relatore I. Mancini, che insieme con H.-G. Gadamer, posso considerare i miei veri maestri. La tesi su Agostino, pubblicata poi nel 1980 presso Paideia, ha significato anche una scelta di campo: l'ermeneutica, di cui negli anni '70 erano ancora pochi a parlare in Italia. Mi attirò il pensiero di Gadamer che conobbi e frequentai a Heidelberg dal '75 in poi, sul quale scrissi una breve e intensa monografia, la prima apparsa in Italia, che ebbe molta fortuna.

D. Gadamer è considerato uno dei maggiori filosofi testimoni delle vicende del XX secolo, uno dei maggiori platonici del XX secolo, il padre dell'ermeneutica contemporanea, colui che ha "urbanizzato la provincia heideggeriana". Lei riconosce queste considerazioni? Qual è secondo Lei il contributo principale che Gadamer ha dato alla filosofia?

R. Quello che nella domanda afferma di Gadamer è ormai un dato di fatto: è sufficiente consultare la *Gadamer-bibliographie (1922-1994)* di E. Makita o la biografia di Grondin del 1999. L'aspetto più interessante e più innovativo del pensiero di Gadamer per me è sempre stato la terza parte di *Verità e Metodo*, l'elaborazione di una filosofia del linguaggio nell'orizzonte dell'ermeneutica, ispirata da M. Heidegger ma articolata in modo tale da distinguersi da altri approcci, semiologici e logici, che caratterizzano il Novecento.

D. *Verità e Metodo* è l'opera fondamentale di Gadamer. Questo titolo è stato soggetto a molteplici interpretazioni, qual è secondo Lei la portata che questo titolo suggerisce²⁹?

R. Il titolo dell'opera maggiore: *Wahrheit und Methode* lo trovo, in connessione con il sottotitolo: *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, ben adeguato al significato generale dell'opera. Dal punto di vista storiografico, fin dalla sua apparizione (1960) tale titolo ha costituito un problema, tutto incentrato nella congiunzione "und", che nella parte polemica dell'opera vale come un "oder", una contrapposizione tra verità e metodo. Che si dia anche questo senso polemico è vero, ma non si tratta di una contrapposizione radicale. Gadamer polemizza soprattutto contro il primato del metodo sull'oggetto, tipico dell'epoca del *Methodenstreit*, e contro la trasposizione acritica del metodo delle *Naturwissenschaften* nell'ambito delle *Geisteswissenschaften*, compiuta o dichiarata prima dal positivismo ottocentesco e poi dal neo-positivismo. Contro questa esaltazione del metodo Gadamer presenta l'esperienza artistica, quella storica e quella linguistica come esperienza della verità extra-metodica. Questo aspetto può costituire un punto di confronto interessante con l'epistemologia di K. Popper.

D. Lei crede che il rapporto tra il razionalismo critico, nell'elaborazione per esempio di Popper, e l'ermeneutica di Gadamer sia quello di vaghe analogie, o di lineamenti teoretici comuni o di vere e proprie analogie e identità? L'identità di una disciplina si basa sul metodo o sull'oggetto? È l'oggetto che determina il metodo o il metodo è unico per la scienza? Oggi sembra essere superato (nella riflessione di Gadamer e Popper) il modello obiettivistico-oggettivante del metodo della scienza. Ritieni che il metodo delle scienze dello spirito e delle scienze della natura sia lo stesso?

R. Nei miei studi non ho approfondito il discorso epistemologico tra Gadamer e Popper, perché l'epistemologia, avendola risolta nel modo classico che va da Aristotele a Hegel, vale a dire: prima determinare l'oggetto e dopo un metodo ad esso adeguato, non ha rappresentato per Gadamer un interesse primario, al di là delle critiche che ho detto poco fa. Ma a ripensarci, ci possono essere veri

²⁹ Lei afferma: "l'affermazione gadameriana dell'autonomia delle scienze dello spirito nei confronti delle scienze naturali, non consiste tanto nell'autonomia del metodo, quanto nella specificità dell'esperienza che esse realizzano": G. RIPANTI, *Il problema ermeneutico in Hans Georg Gadamer*, in: "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 1977, pp. 492-512.

punti di contatto tra l'ermeneutica gadameriana ed il razionalismo popperiano. In Italia questo rapporto è stato studiato da un discepolo di Popper, D. Antiseri, che li ha messi in evidenza. Ci sono anche profonde diversità: i loro punti di partenza, i loro itinerari, le loro interpretazioni di Platone e della dialettica di Hegel. Per vedere tutto questo è sufficiente leggere: *Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura* del 1985, dove Gadamer, da uomo del dialogo, è sempre attento a sottolineare i punti di convergenza tra lui e i vari epistemologici contemporanei. Ma il suo discorso, a partire dall'analisi della parola "natura" nella filosofia greca e moderna, dice a sufficienza la diversità di stile del pensare. Lo scopo di Gadamer circa questa problematica è quello di far emergere la necessità dell'ermeneutica all'interno del sapere scientifico per affermarne l'universalità. Ogni costruzione scientifica, per quanto si sforzi a darsi un linguaggio artificiale, non può fare a meno del linguaggio comune come supporto.

D. Non si può rintracciare anche in Gadamer come in Popper un fallibilismo gnoseologico, la coscienza della finitezza umana, ma in che termini? Quali possono essere le differenze fra le due concezioni, tra razionalismo critico ed ermeneutica? Penso per esempio alla priorità della riflessione etica in Gadamer.

R. La coscienza della finitezza di Gadamer non coincide con il fallibilismo gnoseologico di Popper. Anzi, dubito anche del termine "gnoseologico", se sia appropriato per ambedue i filosofi, certamente non per Gadamer. La gnoseologia in senso classico come rapporto tra un soggetto di fronte ad un oggetto (*Gegensandbereich*) è terminata con Kant: basta leggere i §§ 19-83 della grande *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel. Il problema gnoseologico tradizionale è sostituito dalla nascita della coscienza storica che anche, segna la nascita moderna dell'ermeneutica. La coscienza della finitezza umana significa prima di tutto che la coscienza stessa è storica, che perciò appartiene ad una tradizione, fonte di pre-giudizi che entrano comunque in gioco nell'interpretare. La *Vorverständnis* in Gadamer è pre-giudizio avente la sua fondatezza nell'essere storico, che non mi sembra avere l'ipotesi di falsificazione: questa appare più casuale. Il principio di Popper che la scienza progredisce per gli errori che fa mi sembra più vicino al negativo hegeliano, nonostante l'anti-hegelismo di Popper, che al senso dell'esperienza di Gadamer, ben distinta dall'esperimento scientifico.

D. Esiste una differenza tra metodo filosofico e teologico, o la prospettiva ermeneutica può tracciare tra le due un arco, un circolo?

R. L'orizzonte ermeneutico, pur mantenendo distinti i metodi e gli ambiti, ha permesso un profondo dialogo tra la filosofia e la teologia del Novecento, a partire almeno dagli anni '20 e ha rappresentato anche in ambito cattolico, un dialogo estremamente fecondo per ambedue, paragonabile, direi, all'epoca patristica.

D. Che differenza c'è tra filosofia ermeneutica ed ermeneutica filosofica in Gadamer e nel dibattito successivo?

R. L'ermeneutica filosofica intende l'interpretare e il comprendere quali strutture trascendentali, come il circolo ermeneutico, per cui l'ermeneutica ha la stessa universalità della filosofia. La filosofia ermeneutica è l'atteggiamento del pensiero come ascolto quale suo primo atto originario e non l'interrogare, è un riconoscere più che conoscere, un essere già sempre fondato e non bisognoso di fondamento. Nella filosofia ermeneutica la parola viene in primo piano e alla sua luce si possono ripensare i problemi metafisici.

Ma non è propriamente questo il problema che può sorgere da una considerazione panoramica dell'ermeneutica gadameriana, quanto piuttosto, come ha ben visto Theunissen, se la proposta di Gadamer sia una ontologizzazione dell'ermeneutica o una ermeneutizzazione dell'ontologia.

D. Vorrei considerare alcuni temi e autori a cui Gadamer fa riferimento nella sua produzione filosofica. Innanzitutto Kant. Come Kant aveva cercato di indagare le condizioni di possibilità della scienza e dell'esperienza scientifica, così Gadamer si prefigge di indicare le condizioni di possibilità della comprensione e dell'esperienza ermeneutica. Come valuta questa analogia? Quale è il rapporto tra Gadamer e Kant? Penso per esempio alla concezione dell'arte e della scienza.

R. C'è un saggio di Gadamer riguardante Platone con un titolo che potrebbe essere applicato a ognuno dei grandi filosofi con cui ha avuto a che fare: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Si può sostituire Platone con Aristotele, Agostino, Kant Hegel e perfino Heidegger, il detto rispecchierebbe comunque il vero atteggiamento di Gadamer nei confronti della storia del pensiero.

Per ciò che riguarda Kant direi tre cose: 1) Gadamer gli riconosce di aver dato inizio alla categoria della genialità nell'arte ma non di aver creato una vera estetica del genio; 2) il Kant epistemologico della scienza galileiano-newtoniana è soprattutto il Kant del neokantismo di Marburgo che, grazie a Natorp, ha lasciato qualche traccia in Gadamer; 3) il vero Kantismo di Kant sta nella limitatezza dell'esperienza umana, con alcune aperture significative alla trascendenza. Questo soprattutto nell'ultimo Gadamer.

D. Alla ricostruzione del senso, la ricostruzione dell'intenzione dell'autore, *Meinungsverstehen*, Gadamer contrappone la *Sachverstehen*, la comprensione della cosa; come valuta questi due approcci? Non c'è il rischio di svalutare l'intenzione dell'autore e il ruolo che egli riveste? Penso agli esiti postmoderni e strutturalisti della morte del soggetto.

R. Nei tre ambiti in cui si snoda *Verità e Metodo* si afferma sempre la crisi del soggetto: i filosofi del sospetto sono ben presenti in Gadamer. Nell'ermeneutica il soggetto o è l'autore o è l'interprete. Ebbene, nell'estetica è posta in primo piano l'opera stessa come forma in sé compiuta, nell'esperienza storica domina la *Wirkungsgeschichte*, nell'esperienza linguistica decisivo è il „venire della cosa alla parola“, per cui questa è essenzialmente *Geschehen*. In questa prospettiva l'intenzione dell'autore –era già presente nell'ermeneutica di Spinoza e in quella di Locke- può essere tutt'al più un elemento del senso ma non del significato, se non addirittura un circolo vizioso: l'intenzione dell'autore che dovrebbe guidarmi nell'interpretazione è, a sua volta, risultato dell'interpretazione. Il testo in quanto scritto va già al di là di ciò che l'autore intendeva dire, non solo perché lo scritto può durare più dell'autore ma perché è libero dalle accidentalità della parola parlata, raggiungendo la vera situazione ermeneutica. È proprio vero che, escludendo l'intenzione autorale, non si ha più un criterio oggettivo di validità di un'interpretazione (Hirsch J.)? Non è un'obiezione valida, in Gadamer la consequenzialità logica di un'interpretazione costituisce la sua validità oggettiva.

Per ciò che riguarda il passato, che ci giunge solo attraverso alcuni resti, il problema era già presente in Hegel e Schleiermacher: per costui, il resto del passato sarebbe incomprendibile senza il mondo in cui è apparso, per cui occorre ricostruire quel mondo originario; per Hegel, proprio perché quel mondo è ricostruito, non è più quello originario. Per comprendere la verità di quel resto devo pormi in

una situazione di mediazione pensante tra quel resto e il mio presente. Gadamer è giustamente con Hegel. Infine: posso veramente liberarmi dai miei pre-giudizi?

D. In che senso si parla di verità e certezza, che metodo è presente in Gadamer, e quale obiettività nell'ermeneutica?

R. Il vero metodo di Gadamer, perfettamente adeguato all'ermeneutica filosofica, è la *Begriffsgeschichte* – basti vedere il concetto fondamentale di *Spiel* o di *Bildung* – che egli contrappone alla *Problemggeschichte* del neokantismo.

D. La preoccupazione di Emilio Betti non è quella di perdere l'obiettività dell'interpretazione? Cosa pensa della metodologia di questo giurista, ci sono analogie con Gadamer? Per Gadamer la comprensione del testo non si ha con il ricostruire l'intenzione dell'autore, ma il rischio in Gadamer non è di relativismo, con la molteplicità di interpretazioni a cui dà luogo le varie letture dei lettori, che dipendono anche dalle loro varie pre-comprensioni che influiscono sull'interpretazione?

R. La differenza tra E. Betti e Gadamer sta nella diversa interpretazione dell'ermeneutica: per Betti, che si colloca nella linea Schleiermacher-Dilthey, l'ermeneutica è soprattutto metodo sia della teoria che della pratica della legge, per Gadamer è soprattutto filosofica. Riguardo all'oggettività Betti elabora due canoni interpretativi dell'oggetto nei quali ne fissa la sua alterità, ma che poi viene fagocitata dal soggetto interprete, che deve immedesimarsi con l'oggetto. Ma è una strategia dove il comprendere è un fare proprio l'alterità del testo. C'è anche in Gadamer il rispetto per l'alterità, che poi anche in lui, con una diversa strategia (fusione di orizzonti), viene misconosciuta. Dal punto di vista dell'alterità dell'altro o del testo tutta l'ermeneutica del Novecento, con strategie diverse, è una coincidenza di sé con l'altro o dell'altro che mi serve solo per capire me stesso. L'ermeneutica del Novecento non è riuscita ad oltrepassare l'unico dominante imperativo gnoseologico dell'Occidente: *gnōti seautōn*.

D. A che livello si può parlare di relativismo nell'interpretazione? Penso all'ermeneutica nichilista di Vattimo. Vorrei anche presentare alcune domande di confine tra teologia e filosofia. Può una teologia (o filosofia) essere allo stesso tempo per un verso universale e pluralista, e per un altro verso pluralista e non relativista?

R. In Gadamer la molteplicità delle interpretazioni non conduce necessariamente al relativismo, perché tale molteplicità – o la diversità delle interpretazioni – è fondata sulla cosa (*Sache*) che si manifesta nel testo e non nella coscienza degli interpreti. In Gadamer il soggetto anche come interprete va in crisi. Il pluralismo ermeneutico non implica per sé il relativismo. Già in Agostino è affermato questo pluralismo, che è giustificato dalla Verità che non ha un unico aspetto nel suo darsi nella storia. La ricchezza della verità è pressoché infinita e può dar vita a molteplici interpretazioni che in sé possono risultare tutte vere, per la verità che si dà nel tempo. Il pluralismo non è l'opposto del vero, l'opposto del vero è il falso. Per comprendere giustamente questo pluralismo occorre avere la coscienza di non essere mai in un rapporto immediato con la verità, ma lo si è sempre attraverso mediazioni di tipo linguistico e culturale. La verità che si manifesta nel tempo ha bisogno di miti, simboli, allegorie, numeri, concetti, ecc., si riveste sempre con qualche linguaggio. Ogni interpretazione è frutto di queste mediazioni. Un esempio: il cristianesimo considerato nelle sue tre grandi aree, cattolica, protestante, ortodossa. Come posso legittimarle facendole risalire solo a cause puramente storiche?

Non ci sono, invece, in ognuna di esse verità tutte diverse, dell'infinita ricchezza veritativa del paradosso dell'incarnazione di Dio? Il vero nell'interpretazione è un evento inesauribile e perciò non può coincidere con la coscienza dell'interprete. La paura del pluralismo ermeneutico va fatta risalire alla metafisica dell'uomo, per la quale il molteplice è sempre una caduta e non la ricchezza del reale.

Questo discorso è in parte presente in Gadamer, nella misura in cui rispetta l'alterità, rispetto che giunge ad affermare che Giovanni e Paolo possono aver scritto cose che neanche loro comprendevano. Alterità, che però, viene negata con l'importanza del circolo ermeneutico, con la necessità della pre-comprensione e infine con la fusione degli orizzonti. Questo perché in Gadamer, pur presente, non c'è una reale ermeneutica dell'ascolto: dal punto di vista dell'alterità anche la *Zugehörigkeit* risulta alquanto ambigua.

D. Come considera l'espressione di Gadamer, che ha avuto molte interpretazioni: *Das Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*? C'è una identità tra essere e linguaggio? Vattimo compie una distorsione ermeneutica, facendo una interpretazione forte di questa frase e che ha portato alla possibilità del pensiero debole. Egli compie una identificazione senza residui tra essere e linguaggio. Qual è la Sua interpretazione?

R. In Gadamer l'espressione: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, non dice identità senza residui tra essere e linguaggio, ma afferma: il linguaggio è il luogo più proprio della manifestazione dell'essere, non di tutto l'essere – questo Gadamer non lo ha mai dichiarato – ma dell'essere che è compreso, primo perché, la comprensione, essendo limitata, non è mai di tutto l'essere, secondo perché il linguaggio, dandosi nel detto e nel non-detto, rivela ma anche nasconde l'essere. È curioso che Vattimo, tramite una virgola, compia una "distorsione" forte per un pensiero debole -qualificazioni che fanno riferimento ai muscoli più che al pensiero!- ma almeno è onesto nell'ammettere che è una distorsione; peggio sono quelli che lo seguono senza questa coscienza. Già negli anni '80 Vattimo aveva tratto motivo da Gadamer per la sua distorsione, interpretando Gadamer con Heidegger e Heidegger con Nietzsche: un cammino a ritroso. Ma ciò che Vattimo non dice in questa interpretazione identitaria tra essere e linguaggio è: cosa egli intende per linguaggio? Da quello che ne so, non è certamente ciò che intende Gadamer, per il quale la parola è biblicamente "*reines Geschehen*".

D. L'ermeneutica di Gadamer, come comprensione dell'essere, ha un senso metafisico, anti-metafisico, o a-metafisico? Qual è il rapporto tra ermeneutica e metafisica in Gadamer e nel dibattito odierno?

R. Gadamer stesso ha dichiarato che il suo inizio nella filosofia non era stato né metafisico né antimetafisico, ma semplicemente senza metafisica. Però l'ha dovuta incontrare e in questi incontri non l'ha mai dichiarata "oblio dell'essere" e tanto meno "non scientifica" alla maniera del neo-positivismo. Anzi, su certi temi come i trascendentali dell'essere l'ha fatta propria. Senza essere stato un metafisico in senso classico, era piuttosto aperto alla metafisica alla maniera di Kant che, pur escludendo la metafisica dalla scienza, dichiarava anche che l'uomo non ne poteva fare a meno.

Nel dibattito odierno si constata attrito e reciproca esclusione tra metafisici ed ermeneuti, soprattutto quelli del pensiero debole. La filosofia ermeneutica, invece, ripensa e giustifica la domanda metafisica a partire dalla metaforicità del suo linguaggio. Per un aggiornamento recente sulla metafisica posso indicarti "*Hermeneutica*", Nuova serie, 2005, Morcelliana, Brescia, dove tra le varie "stranezze"

filosofiche, si constata la dichiarazione di “non scienza” tra i pensatori “continentali”, mentre c’è una vigorosa rinascita nella filosofia analitica anglo-americana.

D. Una delle accuse mosse a Gadamer è quella dello “storicismo ontologico finitistico”. Come conciliare l’apertura di Gadamer alla metafisica e la tesi fondamentale della sua opera, cioè quella della finitezza e radicale storicità dell’essere e del sapere dell’uomo? Cosa pensa dell’influsso dell’ermeneutica filosofica sulla teologia, per esempio il contributo di Gadamer alla teologia e all’esegesi?

R. In Gadamer non parlerei di “radicale storicità dell’essere” che appartiene ad Heidegger; per Gadamer la finitezza non è chiusura ma apertura e dialogo. Per questo Gadamer si è sempre interessato, da quando studiava a Marburgo e frequentava la casa di Bultmann, della teologia dialettica e della teologia della parola (Ebeling, Fuchs). La terza parte di *Verità e Metodo* dimostra a sufficienza la presenza in Gadamer della teologia biblica. Credo che, seguendo questa teologia dalla quale vengono Bonhoeffer e la *Bekennende Kirche*, Gadamer si sia salvato dal dare un’adesione convinta al nazismo.

D. L’ispirazione di Gadamer è anche quella agostiniana. Potrebbe brevemente descrivere il rapporto e il debito teorico di Gadamer nei confronti di Agostino? Penso per esempio quando parla del *Logos*, e all’esperienza di parola e tempo di Agostino, e quando parla della Cristologia come autentico fondamento dell’esperienza ermeneutica.

R. A parte lo stile dialogante del pensare che accomuna Agostino e Gadamer, risulta di fatto che Gadamer ha studiato Agostino non solo per l’ermeneutica ma soprattutto per due problemi: quello del tempo fino agli anni ’40 e quello del *verbum mentis* del *De Trinitate* in *Verità e Metodo* e in altri scritti. Cosa intendeva Agostino con questo *verbum mentis* che si dà al di là di ogni lingua storica? È la domanda di Gadamer alla quale risponde col dire che è la “parola della ragione” (*Wort der Vernunft*) – parola universale- che costituisce l’essenziale “linguisticità” originaria, una specie di a-priori come fondamento di ogni lingua umana; linguisticità che “aduna” o raccoglie in unità il pensare e il dire. Da questo punto di vista simile a quello di Beierwaltes, la teoria agostiniana descriverebbe in modo originale l’intimo rapporto di pensiero e parola.

D. Cosa pensa del pensiero debole nella versione di Gianni Vattimo? Questa posizione è stata considerata come una forma di allergia verso l’essere. Si riconosce nella definizione dell’ermeneutica come *koinè* filosofica? Lei sostiene che bisogna avere l’audacia di interrogare al di là dell’essere, come dice Platone quando parla dell’idea del Bene che è *epekeina tes ousias*. Nel contesto filosofico contemporaneo questa tesi si avvicina alla filosofia di Levinas. Come si concilia l’abbandono dell’ontologia, come fine del pensiero dell’essere e il compito della metafisica come filosofia prima? Quale è oggi il compito della metafisica? L’ermeneutica vuole essere autentico pensiero della parola e si atteggia inizialmente come ascolto: con questa tesi Lei vuole andare oltre Gadamer, ma non contro; così egli recupera anche l’altra radice della filosofia occidentale, quella della rivelazione ebraico-cristiana. Questo approccio storiografico di “andare oltre, ma non contro”, lo si può utilizzare con qualsiasi filosofo. Alla luce della storia degli effetti potrebbe dire quali sono i limiti della filosofia gadameriana, se è vero che il lettore intende l’opera meglio dell’autore?

R. Trovo molto adeguata l'espressione di G. Vattimo dell'ermeneutica come *Koinè* filosofica, parlata anche dall'anti-ermeneutica, mentre non trovo così radicale, come vuol sembrare, la cosiddetta "ontologia debole", che, pur con tutte le sue distorsioni, resta comunque sempre ontologia. È proprio necessario, pur rimanendo nell'orizzonte della temporalità, parlare della *finitezza* dell'uomo in termini d'essere? Come non accorgersi che la stessa comprensione del tempo in termini d'essere non ha fa altro che costringerci ad una continua aporia del pensiero?

La possibilità di interrogare "*Epekeina tes ousias*" era già stata intravista da Heidegger, ma non l'ha presa in considerazione per paura di cadere in una metafisica del bene e del demiurgo. Neanche l'ermeneutica di Gadamer prende congedo dall'ontologia, perché pensa ancora il linguaggio quale manifestazione dell'essere, per cui l'essere precede il linguaggio. Ma se la parola è *Geschehen* o *Ereignis* non è essa che precede la cosa e la fa essere nel suo essere e non solo nella sua verità? Anche questa che chiamo "performatività originaria" del dire era stata percepita da Heidegger e da Gadamer, ma l'hanno applicata solo alla parola poetica. La parola biblica è prima di tutto performativa. E questo è l'aspetto primo della parola che precede l'essere; che essa poi abbia anche l'aspetto metaforico, dove l'ente si trasferisce nella parola, è secondo aspetto.

Tutto ciò afferma il primato dell'ascolto nell'ermeneutica. L'interrogazione, la domanda per Gadamer, non costituisce l'atto primo del pensiero: posso interrogare solo dopo che ho ascoltato. E l'ascolto originario non è l'ascolto della voce, che pare estranea, della coscienza (Heidegger), ma è l'ascolto dell'altro – che mi parla-. Anche la mia nascita alla parola è dovuta all'altro. L'ascolto implica l'alterità dell'altro, modalità mai fenomenologicamente presa sul serio. Da questo punto di vista, che è essenzialmente biblico, è più importante il pensiero neo-ebraico del Novecento, da Rosenzweig a Levinas. È evidente che l'ermeneutica intesa in questo modo non ha bisogno di teorizzare il circolo ermeneutico, né di pensare ad una vera pre-comprensione, inseguire l'*Horizontverschmelzung*, né di appropriarsi del senso. L'ascolto va dall'appartenere alla parola che mi giunge dall'altro e termina con una nuova nascita: per Agostino la lettura – una modalità dell'ascolto- è una "*parturitus novae vitae*".

La motivazione profonda, ineludibile, di questa ermeneutica dell'ascolto è la presenza del nichilismo come evento storico, che ha per simbolo Auschwitz, memoria non solo della "morte" di Dio, ma anche dell'uomo. E il nichilismo dice non solo fine dei valori, fine del soggetto, ma anche fine dell'essere quale fondamento: se è fine del pensiero dell'essere, è pure fine di ogni ontologia, anche di quella debole e, come afferma H. Lipps: "*ins Leere hinein kann man überhaupt nicht fragen*".

Simonetta Freschi*

‘Tocqueville retrouvé’

Dopo l’iniziale rinascita dell’interesse per l’opera di Alexis de Tocqueville giunta a pieno compimento alla fine della seconda guerra mondiale, si è assistito a un vero e proprio “revival”, così come lo definisce Francesco De Sanctis¹, indirettamente attribuibile a tre fenomeni: la preminenza del ruolo degli Stati Uniti nel secondo dopoguerra, l’americanizzazione e la progressiva democratizzazione dell’Europa occidentale nell’avvento della società di massa e infine la guerra fredda che ha imposto l’opera di Tocqueville come alternativa al marxismo stalinista².

Ma secondo De Sanctis la comprensione della modernità della riflessione toquevilleana sarebbe soprattutto maturata grazie allo sviluppo delle scienze politico-sociali nel secondo dopoguerra e alla conseguente rilettura sociologica che se ne è data³.

Se si accetta questa linea interpretativa, un posto rilevante spetta senza dubbio al sociologo e politologo Raymond Aron che è invero uno tra gli autori che ha maggiormente ridato lustro e sottolineato l’attualità del pensiero di Tocqueville, utilizzandone la riflessione come paradigma interpretativo delle moderne società industriali.

1. Ruolo di Aron per la riscoperta di Tocqueville

L’originalità della riscoperta di Aron del pensiero di Tocqueville sta nel fatto che egli, contrariamente all’interpretazione allora corrente nel panorama intellet-

* Università di Trieste.

¹ F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986.

² Vedi S. DRESCHER, *Dilemmas of democracy: Tocqueville and modernization*, University of Pittsburg Press, Pittsburgh, 1968.

³ De Sanctis afferma infatti: “A cominciare da John Stuart Mill passando per Wilhelm Dilthey e Georges Sorel non si è quasi mai dubitato del valore, o della genialità, dell’opera di Tocqueville, vuoi a livello dei prolegomeni ad una ‘nuova scienza’ politica vuoi a quello, apparentemente più tradizionale, della ricostruzione storica dell’antico regime. Ma il tentativo forse più cospicuo di acquisire Tocqueville entro una dimensione scientifica, appropriata alla modernità, è stato certamente fatto dalla sociologia. Alle origini di questa disciplina e delle sue articolazioni più sofisticate, l’opera toquevilleana ha conseguito un posto preminente; ciò ha reso possibile rileggere tutta la sua opera da una prospettiva sociologica, compreso l’Ancien Régime che pur era apparso lavoro a carattere più squisitamente storiografico”. F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 34-35.

tuale francese, lo accoglie tra i padri fondatori della sociologia e, allo stesso tempo, ne supera l'orizzonte meramente sociologico per descriverlo come un vero pensatore politico liberale che offre una concezione della democrazia ancora attuale. Si tratta in altre parole di un'interpretazione che non circoscrive l'opera tocquevilleana nell'alveo esclusivo della sociologia ma ne mette in rilievo il contributo originale di idee e riflessioni socio-politiche che Aron riconosce essere altrettanto degne di nota e feconde.

E pour cause. Lo stesso Aron è infatti un sociologo *sui generis* che ama contaminare l'analisi sociologica con le considerazioni politiche per evitare le sterili astrazioni e dare un quadro più completo e imparziale possibile della realtà osservata.

La sua educazione sociologica porta l'innegabile segno del pensiero di Max Weber ma si è formata anche grazie ad autori come Aristotele, Montesquieu e Tocqueville per l'appunto. Quest'ultimo è stato da lui scoperto solo in età matura e quindi il suo pensiero, più che trarvi ispirazione, vi ha piuttosto trovato una conferma a certe sue considerazioni e analisi. Aron rivendica, infatti, la sua appartenenza alla scuola dei sociologi liberali come Montesquieu, Tocqueville e Élie Halévy ma rimarca come si sia dedicato alle opere tocquevilleane solo dopo lo studio del marxismo, della filosofia tedesca e attraverso l'osservazione della realtà contemporanea tanto che scrive: "Come la maggior parte degli studenti e dei professori francesi non avevo letto *La democrazia in America*, quando, per la prima volta, nel 1930, tentai, senza riuscirci, di dimostrare a me stesso che Marx aveva detto il vero e che il capitalismo era condannato una volta per tutte dal *Capitale*. Continuo, quasi mio malgrado, a nutrire maggior interesse per i misteri del *Capitale* che per la prosa limpida e triste della *Democrazia in America*"⁴.

Malgrado questa manifesta preferenza per Marx, la lettura di Tocqueville è comunque strumentale al suo approccio critico alla dottrina marxista per il fatto che egli utilizza l'analisi sociologica e le riflessioni tocquevilleane sull'eguaglianza e la libertà per rafforzare la propria confutazione delle tesi dell'economista tedesco.

Aron ritiene poi che la prosa di Tocqueville, seppur triste e poco appassionante, andrebbe rivalutata perché, come vedremo, ha saputo mettere in luce l'importanza della realizzazione della democrazia, anche se imperfetta, che i regimi liberali hanno saputo attuare e in ciò consiste il suo contributo più significativo alla modernità.

Egli intende inoltre ridare lustro al pensiero di Montesquieu e Tocqueville e "sostenere la loro causa presso i sociologi di stretta osservanza e ottenere che il parlamentare della Gironda e il deputato della Manche fossero riconosciuti degni di un posto tra i fondatori della sociologia"⁵ proprio in quanto la sociologia, nel suo pensiero, non può prescindere dalle speculazioni sui temi politici e istituzionali, problematiche alle quali questi due autori hanno dedicato tante riflessioni. Non a caso Aron, pur non riconoscendosi il merito dell'esclusiva messa in luce del valore dell'opera di Tocqueville, ribadisce tuttavia di aver concorso con le sue lezioni accademiche ad arricchire la coscienza storica dei sociologi francesi facendo loro riscoprire il pensiero di un autentico fondatore.

La riscoperta di Tocqueville in Francia mediata dagli scritti di Aron ha avuto in effetti un ruolo centrale nella rinascita della filosofia politica francese⁶ e ha reso

⁴ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori Editori, Milano, 1987, p. 26.

⁵ Ivi, p. 25.

⁶ Vedi in particolare S. AUDIER, *Tocqueville retrouvé, Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Éditions Vrin: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2004.

manifesta l'esigenza, così presente nell'impostazione aroniana, di una revisione del modo stesso di intendere la sociologia.

2. *Rottura con la tradizione durkheimiana*

Non è a questo punto inutile porre mente alle difficoltà e ai contrasti che l'autore del *L'Oppio degli intellettuali* ha dovuto affrontare per accedere alla cattedra di sociologia della Sorbonne.

Nel 1955 Aron, oramai stanco del giornalismo, saturo di politica e fortemente motivato a voler ritornare all'insegnamento universitario, presenta la propria candidatura per la cattedra allora occupata da Georges Davy.

Nonostante l'avversione nei suoi confronti di alcuni pensatori di ascendenza comunista che dominavano allora alcuni settori disciplinari, di quella dei progressisti a dir poco furenti dopo la pubblicazione de *L'Oppio degli intellettuali* e dei sociologi capeggiati da Georges Gurvitch che lo ritengono maggiormente adatto ad una carriera ministeriale, viene eletto alla terza votazione con la maggioranza relativa e un solo voto in più rispetto all'altro candidato Balandier.

Com'è noto il suo arrivo provoca il ritorno alla Sorbonne della tradizione filosofica dell'Illuminismo e l'introduzione della sociologia di Max Weber, a scapito della scuola empirica di Durkheim a quell'epoca dominante. Rompendo, infatti, con la tradizione accademica, Aron intende creare un ponte tra università e ricerca, tra sociologia politica e sociologia del lavoro e consacra per questo le sue lezioni ad una trilogia sulla società industriale partendo dallo studio di tre ambiti considerati sino ad allora estranei l'uno all'altro: l'analisi dei grandi sistemi sociologici del passato, la riflessione sulla coscienza storica e lo studio delle relazioni internazionali⁷.

In tale ottica contrapponendosi all'impostazione durkheimiana, egli interpreta le opere di Rousseau, di Montesquieu e di Tocqueville non solo come scritti di precursori della sociologia ma come trattazioni autenticamente sociologiche e storiche assieme. L'Autore annota, infatti, nelle sue *Memorie*: "Allo stesso modo e ancor più ho ricordato ai miei studenti e ai miei colleghi che Tocqueville gli apparteneva, che l'autore di *Democrazia in America* non era un precursore, ma un pioniere del pensiero sociologico. Tocqueville, negletto dai filosofi e dagli storici della letteratura che non s'erano accorti che era un grande scrittore, appartiene ormai ai sociologi, agli americanisti, agli storici"⁸.

Nelle lezioni tenute alla Sorbonne nel 1955-1956 e successivamente pubblicate con il titolo *Le tappe del pensiero sociologico*, Aron si prefigge dunque di dimostrare che i sociologi contemporanei sono gli "eredi ed i continuatori di quelli che qualcuno chiamava i presociologi"⁹ e argomenta questa teorizzata continuità, abbozzando il ritratto di sette pensatori che a suo parere incarnano la summa del pensiero sociologico: nella rosa dei sette compare per la prima volta il nome di Tocqueville. Egli descrive con queste parole il cambiamento di rotta della sua

⁷ Da questo iniziale ciclo di lezioni tenutosi tra il 1955-1956 ed il 1957-1958 derivano le *Dix-huits leçons sur la société industrielle* (1962), *La lutte de classe* (1964), *Démocratie et totalitarisme* (1965).

Vedi R. ARON, *La società industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1965; *La lotta di classe*, Edizioni di Comunità, Milano 1967; *Teoria dei regimi politici*, Edizioni di Comunità, Milano 1973.

⁸ R. ARON, *Memorie*, Mondadori Editore, Roma, 1980, p. 362.

⁹ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 20.

indagine: "Lo slittamento è avvenuto senza che ne avessi chiara coscienza. Mi rivolgevo a studenti e parlavo con la libertà che l'improvvisazione concede. Invece di domandarmi, in ogni momento, ciò che è di competenza di quella che a buon diritto chiamiamo sociologia, mi sono sforzato di cogliere l'essenziale del pensiero di questi sociologi, senza disconoscere quello che consideriamo come l'intenzione specifica della sociologia, né dimenticare che questa intenzione nel secolo scorso era inseparabile dalle concezioni filosofiche e da un ideale politico"¹⁰.

Aron presenta quindi i ritratti di filosofi che hanno indagato la realtà sociale e la hanno pensata in maniera del tutto nuova, in un originale modo "sociologico", fondando quella tradizione di pensiero sull'"*homo sociologicus*". Proprio la declinazione meramente empiristica della sociologia durkheimiana allora predominante, gli sembra incapace di cogliere la ricchezza di un autore come Tocqueville che riprende e attualizza il pensiero di Montesquieu attraverso l'attenzione prestata alla democrazia americana.

Naturalmente la scelta di inserire nella lista dei sette sociologi, i nomi Montesquieu e di Tocqueville non manca di creare polemiche. Critico, in particolare, è il resoconto di Georges Davy, fedele all'ortodossia durkheimiana, che gli rimprovera di essere scivolato dalla sociologia alla scienza politica. La sua risposta non si fa attendere e a chi gli ricorda che Durkheim è il sociologo *per eccellenza*, egli risponde che proprio in virtù di questa eccellenza, l'opera durkheimiana contiene in potenza tutti gli "errori della sociologia: l'autorità suprema riconosciuta all'interpretazione sociologica in confronto alle altre interpretazioni, l'uso del concetto *società* come se questo designasse una realtà inglobante, concreta, nettamente delimitata, la confusione, in tale concetto, del valore e del reale al punto da arrivare a dire, come dice lui, che tra la società e Dio, oggetto della fede, non si vede quasi differenza. La genialità di Durkheim non può essere messa in dubbio, ma allo stesso modo non può esser messa in dubbio una specie di angustia mentale, di fanatismo"¹¹. Difetti questi assenti in Montesquieu e Tocqueville che di fatto, a suo dire, hanno saputo evitare "il sociologismo, conservando l'autonomia (in senso causale) e anche un certo primato (in senso umano) dell'ordinamento politico in rapporto alla struttura o all'infrastruttura sociale"¹².

A differenza di Durkheim ma anche di Comte, infatti, essi hanno accordato il giusto rilievo all'elemento politico giacché hanno rilevato il legame esistente tra la società civile e il regime istituzionale, mettendo in luce le conseguenze sociali di quest'ultimo. Essi, in definitiva, sono stati in grado di trovare un giusto equilibrio tra l'intenzione scientifica della sociologia e la sua finalità sintetica che rischia di sfociare in insidiosi sociologismi ossia in giudizi generali e astratti che orientano la ricerca pregiudicandone i risultati e la validità.

Il sociologo deve invece, secondo Aron, analizzare una realtà sociale portandone all'evidenza l'ordine inscritto, evitando di farsi influenzare dal sistema che egli come osservatore vi vuole ritrovare. Ma puntualizza non di meno che la volontà di comprendere non implica il rifiuto del giudicare dato che è impossibile interpretare dei fatti senza darne un giudizio ma a questo proposito il vero pericolo non è tanto l'evidente parzialità di ogni interpretazione sociologica, quanto piuttosto la sua non riconosciuta parzialità. Il sociologo è infatti chiamato ad

¹⁰ Ivi, p. 22.

¹¹ R. ARON, *Memorie*, cit., p. 362.

¹² R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 25.

interpretare la società nel suo insieme e a dare una sistemazione alle diversità storiche, conscio del fatto che il suo approccio rimane comunque condizionato dalla contingenza della propria personalità e dalla parzialità della conoscenza umana in generale¹³.

3. Interpretazione delle due 'Démocraties'

Il primo volume della *Democrazia in America e L'Antico Regime e la Rivoluzione* sviluppano secondo Aron due specifici approcci metodologici della sociologia toquevilleana: da un lato l'analisi descrittiva della società americana, dall'altro l'interpretazione storica della crisi conseguente alla Rivoluzione francese.

Il secondo volume della *Democrazia in America* rispecchia invece un terzo differente metodo ossia la descrizione dei caratteri di un'ideale società democratica e le sue possibili evoluzioni future.

In particolar modo l'interpretazione aroniana insiste sull'originalità dell'opera pubblicata nel 1840 in quanto l'Autore crede vi siano riscontrabili alcuni degli strumenti metodologici della moderna sociologia della conoscenza a testimonianza della fecondità della riflessione toquevilleana. Questa seconda edizione, infatti, presenta un metodo e affronta delle tematiche distinte rispetto a quelle descritte nel primo volume edito nel 1835¹⁴ e costituisce "ciò che potremmo chiamare un'esperienza mentale. Tocqueville si rappresenta nel pensiero le caratteristiche strutturali di una società democratica, definita dalla progressiva scomparsa delle distinzioni di classe, dall'uniformità crescente delle condizioni di vita. Successivamente, si pone le seguenti quattro domande: quali sono le conseguenze per il movimento intellettuale, per i sentimenti degli americani, per i costumi propriamente detti e, infine, per la società politica? (...) In quale misura il contesto sociale determina la forma che le diverse attività intellettuali assumono?"¹⁵.

Le risposte che Tocqueville propone appartengono secondo Aron ad una sociologia della conoscenza ancora agli albori e per questo peccano, a suo dire, di un semplicismo che le rende, in alcuni casi, astratte e aleatorie. Eppure nella ricostruzione della presente società democratica americana: "Si può dire che Tocqueville superò se stesso, in tutti i sensi di questa espressione. È lui più che mai: vi manifesta una grande capacità di ricostruzione o di deduzione, partendo da un piccolo numero di fatti, cosa che talvolta i sociologi ammirano e che molto spesso gli storici deplorano"¹⁶.

Il nodo interpretativo sta appunto nel metodo comparativo toquevilleano che è sociologico ma allo stesso tempo storico in quanto il suo ideatore "appartiene alla schiatta di Montesquieu: combina il metodo del ritratto sociologico con la classificazione dei tipi di regime e dei tipi di società e la propensione a costruire

¹³ Nel fare un bilancio dell'approccio della propria riflessione sociologica, Aron ammette: "Il mio merito, ai miei occhi, era quello di sostenere che la sociologia non implica una filosofia sociologista. Il mio errore è stato quello di non spingere più a fondo l'analisi e di non prendere partito nel dibattito sui tipi di spiegazione o i modelli di società". R. ARON, *Memorie*, cit., p. 363.

¹⁴ In merito alla distinzione tra la prima e la seconda edizione della *Democrazia in America* si veda tra gli altri JEAN-CLAUDE LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, PUF, Paris, 1983.

¹⁵ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., pp. 240-241.

¹⁶ Ivi, p. 241.

teorie astratte basandosi su un piccolo numero di fatti (...) rifiuta le vaste sintesi che mirano a prevedere la storia"¹⁷.

Ed è proprio questo metodo che ne ha decretato l'isolamento nel panorama intellettuale francese, che agli occhi di Aron rende Tocqueville interessante e attuale come sociologo.

4. Originalità di Tocqueville sociologo rispetto a Comte e Marx

La dimostrazione della modernità della riflessione tocquevilleana emerge con chiarezza nel ciclo di lezioni che Aron consacra all'indagine dello sviluppo della società industriale e allo studio delle fondamentali caratteristiche delle due principali società industriali esistenti, quella sovietica e quella capitalistica occidentale.

Per definire il problema sociologico alla base di questa sua analisi, Aron decide infatti di riferirsi alle dottrine di Comte, Tocqueville e Marx, tre pensatori che hanno offerto una specifica e distinta chiave di lettura della modernità e hanno ipotizzato tre diverse possibili evoluzioni della società industriale.

Per Comte il motore del prodigioso cambiamento storico in atto è la società industriale, per Tocqueville è la società democratica, per Marx è la società capitalistica. Malgrado queste differenze sostanziali, tutti e tre sono convinti dell'irreversibilità dei movimenti che hanno teorizzato: "Irresistibile è il movimento democratico agli occhi di Tocqueville; irresistibile il declino delle religioni tradizionali e delle credenze teologiche agli occhi di Auguste Comte; irresistibile il movimento che origina e aggrava progressivamente la lotta di classe agli occhi di Marx"¹⁸.

Ma, come ribadirà qualche anno più tardi, Aron ritiene che rispetto a Comte e Marx "Tocqueville presenta una triplice originalità. Egli definisce la società moderna non in base all'industria come Auguste Comte, non in base al capitalismo, come Marx, ma in base all'*eguaglianza delle condizioni*, cioè in base alla democrazia nel senso sociale del termine. D'altra parte, a differenza di Comte e Marx, egli adotta, nei confronti della storia e dell'avvenire, una prospettiva *probabilistica*. Egli non annuncia un movimento irresistibile verso un regime, positivista o socialista. Infine – e questa originalità gli fu più volte rimproverata – *egli si rifiuta di subordinare la politica all'economia*, di profetizzare alla maniera dei saint-simonisti che l'amministrazione delle cose rimpiazzerà il governo delle persone, ovvero, alla maniera di Marx, di confondere la classe socialmente privilegiata con la classe dirigente politica"¹⁹.

Di fatto la scelta metodologica di Tocqueville lo discosta dal metodo d'indagine dei due: se infatti Comte e Marx studiano le società industriali enfatizzandone i caratteri comuni a discapito delle specifiche variabili costituite dalla cultura, dalle risorse, dai regimi dei singoli Paesi, Tocqueville, invece, si impegna nella ricerca delle sostanziali caratteristiche strutturali delle società industriali per poi confrontarne le distinte forme e i diversi regimi politici. Per queste ragioni secondo Aron: "Tocqueville è per eccellenza il sociologo del metodo comparativo, che cerca di enucleare quel che è importante sulla base del confronto di specie differenti di so-

¹⁷ Ivi, p. 250-251.

¹⁸ Ivi, p. 32.

¹⁹ R. ARON, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, Sugarco, Milano, 1991, p. 27.

cietà appartenenti allo stesso genere o a uno stesso tipo²⁰ e proprio questo metodo comparativo costituisce la peculiarità dell'approccio tocquevilleano.

In questo senso la visione di Tocqueville rappresenta, nell'interpretazione aroniana, la prospettiva alternativa a quella degli altri due pensatori e si differenzia, oltre a ciò, dalle altre perché ha saputo riconoscere il valore dell'elemento propriamente politico della storia cogliendo l'autonomia parziale dell'ordine politico rispetto all'ordine economico e non ha proposto una visione necessaria e predefinita della storia lasciando il posto ad una concezione probabilistica in cui il libero arbitrio umano, guidato dalla divina Provvidenza, determina l'avvenire.

Tocqueville si contrappone a Comte per il fatto che mentre questo ultimo crede che la rivoluzione francese abbia dato vita ad una società fondamentalmente economica, il pensatore normanno crede, invece, che abbia dato vita a una società fondamentalmente caratterizzata dal movimento democratico. Per lui, infatti, il fatto decisivo non sono tanto le nascenti fabbriche e i nuovi mezzi di produzione quanto il movimento democratico che ha decomposto il precedente sistema di poteri aristocratici e che progressivamente tende a ravvicinare le condizioni degli individui. In quest'ottica secondo Aron: "il problema sociologico che domina tutta la sua opera è il seguente: il movimento democratico investe tutte le società cristiane ed occidentali, ma quale sarà la natura di queste società? Quale stato, quale regime politico si imporrà a queste società, quali le differenze di condizione tenderanno a scomparire?"²¹.

Di tutt'altro segno, rispetto al paradigma tocquevilleano, è l'approccio di Marx che denuncia, invece, la contraddizione esistente tra gli ideali che hanno animato la rivoluzione francese e la realtà sociale della nascente società industriale.

La diversità della prospettiva tocquevilleana rispetto a quella marxista è evidente: l'analisi economica non è preminente e, come sostengono molti critici, egli sembra non aver colto la grandiosità dell'impatto dell'industrializzazione sulla struttura politica e sociale. Ciò non di meno Aron rimarca come nella *Democrazia in America* vi siano alcune osservazioni di carattere economico²² e si sforza di riscontrare quelle che egli considera come alcune comunanze di pensiero tra i due studiosi.

Per Aron, sia Marx che Tocqueville interpretano la rivoluzione francese come un momento di rottura di fondamentale importanza ma soprattutto come il risultato di un movimento storico che si è protratto attraverso i secoli. Ma mentre per Tocqueville si sarebbe giunti all'uguaglianza anche senza i tumulti di quei giorni, per Marx il passaggio a un nuovo ordine non poteva che realizzarsi tramite un'azione violenta e sarebbe stato proprio un futuro atto rivoluzionario a sancire l'avvento al potere del proletariato e il trionfo del regno dell'uguaglianza.

²⁰ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 214.

²¹ R. ARON, *La società industriale*, Edizioni di Comunità, Verona, 1965, p. 31.

²² In quello scritto, infatti, Tocqueville spiega le crisi industriali come frutto dell'eccessiva vitalità dello spirito imprenditoriale ed osserva come il mondo degli operai sia completamente distaccato da quello dei detentori dei mezzi di produzione ed a questo proposito egli spera che l'animosità che caratterizza i loro rapporti si stemperi con il progredire dello sviluppo industriale.

Aron accenna inoltre alla posizione di Tocqueville rispetto alle guerre perché anche in questo frangente emerge una considerazione del sostrato economico della modernità poiché egli osserva che le società democratiche in quanto principalmente impegnate nell'accrescimento delle proprie ricchezze, difficilmente decideranno di sacrificare le proprie risorse in un conflitto bellico ma una volta scoppiata la guerra il rischio reale è che esse si ostinino nel continuarla con ogni mezzo.

Aron mette poi in luce la sostanziale diversità dei possibili scenari futuri che essi prefigurano: liberalismo o tirannide per l'uno, socialismo o barbarie per l'altro. Per sintetizzare la posizione tocquevilleana, egli scrive: "Se volessi tradurre queste idee in termini di sociologia moderna direi: posta la variabile "società democratica", non ne risulta necessariamente né un regime parlamentare né un regime tirannico"²³.

A differenza di Marx, infatti, Tocqueville si affida ad una visione probabilistica della storia che lascia all'uomo la libera scelta di determinare il proprio avvenire e non fonda la propria visione sulla sola analisi economica ma guarda soprattutto all'ordine politico²⁴.

5. Tocqueville – Marx: la libertà politica

Come rileva Agnès Antoine, il contesto della guerra fredda in cui Aron riscopre il pensiero di Tocqueville ha contribuito all'interpretazione ideologica del suo pensiero poiché l'opposizione tra democrazie liberali e il comunismo ha fatto sì che "sous la plume d'Aron, conscient pourtant du caractère rhétorique d'une telle opposition, Tocqueville est devenu l'anti-Marx"²⁵.

Aron considera Tocqueville come un liberale, per il valore imprescindibile che egli attribuisce alla libertà e per la sua difesa dei diritti personali e dei regimi rappresentativi, e lo confronta su questo versante a Marx opponendo il concetto di libertà di Tocqueville alla critica marxista del carattere meramente formale delle libertà.

A suo dire: "la definizione più netta che Tocqueville abbia dato della libertà si trova nel saggio su *Lo Stato sociale e politico della Francia prima e dopo il 1789*, pubblicato nel 1836:

Secondo la nozione moderna, la nozione democratica e, oso dire, la nozione giusta di libertà, ogni uomo, ammesso che abbia ricevuto dalla Natura i lumi necessari per comportarsi, reca con sé, nascendo, un diritto eguale e imprescrittibile a vivere indipendente dai suoi simili, per tutto ciò che non ha rapporto con altri che con lui stesso, ed a regolare come crede il suo destino.

Così definita, la libertà è ad un tempo negativa e indeterminata. (...) Questa libertà in rapporto agli altri – in inglese *freedom from* – ha anche un contenuto positivo, è *libertà in vista di*, ovvero *freedom to*"²⁶. Aron sottolinea come il sociologo

²³ R. ARON, *La società industriale*, cit., p. 33.

²⁴ R. ARON, *Il ventesimo secolo. Guerra e società industriale*, Il Mulino, Bologna, 2003. Nel saggio "L'alba della storia universale" (pp. 141-170) Aron fa nuovamente riferimento alle dottrine di Comte, Tocqueville e Marx perché crede che la moderna società si definisce ancora per il suo carattere industriale, democratico e capitalista ma ai suoi occhi permangono i limiti delle loro interpretazioni. Infatti "misconoscendo l'autonomia parziale dell'ordine politico, i dottrinari della sociologia hanno ragionato come se la storia, nel senso della successione delle guerre e degli imperi, delle vittorie e delle sconfitte, fosse ormai finita" (p. 148). Rimane poi il fatto, secondo Aron, che sia Tocqueville che Marx non hanno saputo presagire la portata di quella "stessa e unica storia" che "per la prima volta le società cosiddette superiori stanno iniziando a vivere" (p. 141) ossia di quella storia universale che ingloba e intreccia il destino di tutte le nazioni terrestri e che oggi chiamiamo globalizzazione. Marx e Tocqueville hanno in questo senso peccato di "miopia", a detta di Aron, nel non riuscire a scorgere l'evoluzione più radicale e a lungo termine della rivoluzione industriale.

²⁵ A. ANTOINE, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Éditions Fayard, Paris, 2003, p. 85.

²⁶ R. ARON, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, cit., p. 19.

normanno reputi la libertà politica come la libertà suprema in quanto fa sentire gli uomini come membri attivi di una patria e li distoglie dal perseguimento del benessere materiale²⁷. Tocqueville difende, dunque, le libertà che Marx reputava spregiativamente come “formali”: le libertà pubbliche e private, i diritti politici e privati perché egli concepisce il governo democratico come un regime ove è evidente l’espressione della partecipazione di tutti alla vita pubblica e l’esercizio dei propri diritti politici. Lo Stato democratico tocquevilleano coniuga così una forte spinta egualitaria con la salvaguardia delle libertà e la garanzia del rispetto del diritto personale alla sicurezza, alla proprietà, alla vita.

Anche Marx, come Tocqueville, sottolinea come la democrazia sia il fenomeno capitale della socialità moderna ma ritiene che la profonda scissione in atto tra l’essere cittadino e l’essere lavoratore non si possa ricomporre solo con l’episodica partecipazione alla cosa pubblica tramite le elezioni; nella sua visione l’uomo moderno rimane di fatto confinato nella sua realtà particolare e soffre della divisione esistente tra regno del lavoro e quello della politica, egli auspica allora una rivoluzione che lo liberi dalle strutture che lo ingabbiano impedendogli di essere cittadino.

Il suo concetto di libertà è quindi molto diverso da quello elaborato tra il 1830 e il 1840 da Tocqueville: come annota Aron “ciò che è inedito non è tanto l’idea di un rovesciamento delle condizioni economiche, del modo di produzione e degli scambi, quanto il rifiuto di *considerare qualunque dato dell’ordine sociale come una fatalità, che sfugga dal dominio degli uomini*”²⁸. In quest’ottica l’orgoglio prometeico dell’uomo di Marx non può che contrastare con la divina Provvidenza che guida le sorti del mondo a detta di Tocqueville.

La distanza tra la riflessione politica del sociologo normanno e il volontarismo di Marx è palese e l’interpretazione critica aroniana pone ancora una volta l’accento sulla differenza tra i due: l’uno aristocratico e difensore dell’ordine esistente in base alla ragione e non al sentimento, “si fece, contro le sue preferenze intime, teorico della democrazia liberale, cioè della democrazia borghese”²⁹; l’altro, d’origine borghese, rompe con la sua classe d’origine per denunciare le disuguaglianze della società industriale e mettersi a capo di un movimento operaio organizzato. E precisa: “Benché siano stati contemporanei, si sono per così dire ignorati. Dubito persino che Tocqueville abbia conosciuto il *Manifesto dei comunisti*. Marx invece ha certamente letto *La Démocratie en Amérique*, ma anche se ha supposto e a volte suggerito che la storia avrebbe seguito, negli Stati Uniti, un corso diverso da quello in Europa, l’esempio della democrazia americana non è certo bastato a modificare la rappresentazione ch’egli s’è fatta, una volta per tutte, dell’avvenire inevitabile e catastrofico delle società capitalistiche. (...) L’uno e l’altro avevano in comune il disgusto per l’opportunismo, una fedeltà totale a se stessi e alle proprie idee. (...) L’uno e l’altro credevano nella libertà, l’uno e l’altro avevano per obiettivo una società equa, ma l’uno abbandonava a se stessi industria e commercio, spontaneamente esercitati dagli individui sotto il controllo delle leggi, e temeva che l’individuo fosse privato in un sol colpo della libertà-indipendenza e della

²⁷ La concezione aroniana della libertà presenta una evidente matrice tocquevilleana in quanto, come quest’ultima, rifiuta qualsiasi dogmatismo e si discosta da qualsiasi analisi astratta o letteraria esaltando la componente politica e privata delle libertà personali.

²⁸ R. ARON, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, cit., p. 34.

²⁹ Ivi, p. 40.

libertà-partecipazione; l'altro riteneva la libera attività di ciascuno nell'industria e nel commercio la causa dell'asservimento di tutti"³⁰.

Marx però non ha compreso il fatto essenziale che il sistema capitalista e i regimi rappresentativi, pur con i loro limiti e le disuguaglianze che comportano, non sono in contraddizione con il principio democratico e non ledono la libertà umana dato che proprio nei Paesi più industrializzati si osserva la progressiva conciliazione tra libertà formali e libertà reali. Malgrado infatti l'impossibilità della piena coincidenza tra di esse, Aron osserva come la società industriale grazie al pluralismo sociale, al moltiplicarsi dei partiti e alla loro concorrenza si è avvicinata all'ideale democratico e puntualizza: "Io non metto in dubbio la compatibilità del vecchio ideale della democrazia liberale con l'ideale rinnovato del dominio prometeico sulla natura e sulla società stessa. Le società occidentali, la società americana testimoniano che non soltanto libertà formali e libertà reali non sono incompatibili ma che, nella nostra epoca, è in queste stesse società che le une e le altre sono realizzate il meno imperfettamente possibile"³¹.

Certo il sociologo francese riconosce i limiti delle società capitaliste³² ma ne apprezza in ogni caso la salvaguardia delle libertà personali e politiche e il diffuso benessere che riescono a garantire perché l'ordine liberale "lascia a ciascuno il compito di trovare, nella libertà, il senso della propria vita"³³ e per questo è e rimane, per ora, il migliore degli ordinamenti possibili. Egli scrive infatti: "Al momento attuale e nel futuro prevedibile di due o tre decenni, non vi è altra traduzione istituzionale della democrazia, nel senso politico del termine, che la competizione, l'elezione e la contestazione. Questa traduzione lascerà sussistere la disuguaglianza di potere tra gli individui e l'influenza, per molti aspetti preponderante, dei dirigenti nei sindacati, nei partiti, nelle organizzazioni"³⁴.

A dimostrazione di ciò, a suo dire, nel 1956 la rivoluzione ungherese avrebbe reso manifesto il fatto che gli uomini, privati delle proprie libertà personali e politiche, ancorché meramente formali, soffrono per tale mancanza e lottano uniti per rivendicare i propri diritti civili e privati. Quindi Marx non ha colto il connotato amore umano per le libertà e il suo determinismo storico ha finito per privare gli individui di qualsiasi peso politico ed ha svilito la loro dignità di uomini e cittadini misconoscendo l'essenziale ruolo della libera azione umana nella storia.

In definitiva, Aron ritiene che Tocqueville, a differenza di Marx, abbia saputo comprendere il giusto valore delle libertà politiche e ha capito che le libertà democratiche costituiscono una protezione contro l'arbitrio e il dispotismo, ma soprattutto consentono agli uomini di rendersi e rendere gli altri consapevoli del proprio essere liberi fautori della storia, esseri razionali e morali che con le proprie scelte e le proprie azioni determinano il corso dell'umanità.

Rimane allora fermo il fatto che il successo od il fallimento dei regimi liberali è nelle mani dei liberi cittadini e dipende direttamente dalle loro scelte e dalla sag-

³⁰ Ivi, pp. 40-41.

³¹ Ivi, p. 57.

³² Il realismo di Aron gli fa comunque riconoscere i rischi e le contraddizioni dello sviluppo tecnologico ed economico ma egli conserva un'idea positiva del progresso e della scienza nonostante le "disillusioni del progresso". Aron infatti non si illude che lo sviluppo economico possa far scomparire le disuguaglianze e le discriminazioni ma spera che l'umanità possa riscoprire un nuovo modo di coesistere superando le divisioni e le discriminanti sociali. Vedi R. ARON, *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando Editore, Roma, 1991.

³³ R. ARON, *Il concetto di libertà*, Ideazione Editrice, Roma, 1997, p. 162.

³⁴ R. ARON, *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, cit., p. 77.

gezza e la moderazione dell'uomo di Stato: per Aron come per Tocqueville compito dell'intellettuale è dunque quello di indicare al politico e al cittadino, senza fatalismi o pessimismi, i pericoli e le possibili degenerazioni del governo liberale.

6. *Limiti del pensiero tocquevilleano*

Aron non manca di rilevare i limiti della teoria tocquevilleana: *in primis* la superficialità della sua analisi sull'economia industriale che non gli ha fatto cogliere la portata della rivoluzione in atto. In particolare in un articolo, apparso nel 1979 sulla "Tocqueville Review" col titolo *Tocqueville retrouvé*, egli mette in luce come Tocqueville sia stato relativamente cieco rispetto alle questioni sociali. Per noi "imprégnés de marxisme"³⁵, scrive infatti, Tocqueville ha incentrato la sua speculazione sulla storia, sulla idea dell'eguaglianza sociale e sul suo rapporto con la libertà politica ma non ha preso in alcuna considerazione la lotta di classe o la proprietà dei mezzi di produzione.

Ciò non di meno, puntualizza Aron, Tocqueville non ha ignorato l'industrializzazione nascente, non ha tralasciato di parlare dell'imborghesimento e del generale miglioramento delle condizioni di vita ma non ha saputo interpretarli nell'ambito della rivoluzione tecnico-scientifica ed economica in atto ed ha per questo finito per definire la società moderna in opposizione a quella aristocratica e per sperare in una futura evoluzione sotto il segno del liberalismo democratico, senza condannare le ingiustizie del suo tempo e senza tentare di porvi rimedio.

Guardando poi alla contemporaneità, secondo Aron "così, senza troppi paradosi, si può accordare a Tocqueville il credito di aver presentito la società inquieta e pacifica nella quale vivono gli occidentali quindici anni dopo la seconda guerra mondiale"³⁶, in questo senso il suo buonsenso e il suo intuito sembrano averci visto giusto ma la moderna società va in direzione opposta rispetto alla sua rassegnazione, al suo accettare il persistere di privilegi e povertà, per il fatto che essa si ribella contro il fatalismo e in essa "nessuna condizione sociale deve essere considerata come indipendente dalla volontà razionale degli uomini. La formula esprime la fede comune o l'illusione universale delle società moderne"³⁷ che lottano per una più equa politica sociale e per la salvaguardia delle libertà personali e politiche senza tuttavia illudersi circa la possibile estinzione di tutte le disuguaglianze sociali.

Questa "miopia" per le questioni sociali non è tuttavia l'errore fondamentale di Tocqueville agli occhi di Aron, egli scrive infatti: "Ma egli ha soprattutto ignorato la dialettica dell'uguaglianza. È sufficiente ottenere una specie di uguaglianza perché sorga una nuova rivendicazione. L'uguaglianza giuridica non è nulla senza l'uguaglianza economico-sociale. Ma questa rimane impossibile, anche in una società etnicamente omogenea. Questa disuguaglianza, compatibile con l'idea della società moderna se avesse un carattere strettamente individuale, appare sempre collettiva nella sua origine, sociale, nazionale o razziale"³⁸.

In altre parole Tocqueville ha scambiato l'eguaglianza giuridica, che il regime democratico riconosce a tutti i cittadini, con un'eguaglianza di fatto e non ha così

³⁵ Raymond Aron, *la philosophie de l'histoire et les sciences politiques*, a cura di Jean-Claude Chamboredon, Éditions rue d'Ulm, Press de l'ENS, Paris, 1989, p. 36.

³⁶ R. ARON, *Delle libertà. Alexis de Tocqueville e Karl Marx. Libertà formali e libertà reali*, cit., p. 44.

³⁷ Ivi, p. 54.

³⁸ Ivi, p. 126.

compreso che la dialettica stessa dell'uguaglianza prevede il fiorire continuo di nuove rivendicazioni e bisogni. Aron si chiede allora se "Tocqueville est-il victime d'une double illusion, la confusion de l'égalité des pionniers du 1835 avec l'égalité juridique des citoyens, la confusion entre l'inégalité aristocratique et l'inégalité par excellence?"³⁹. Non si può infatti non considerare che la società moderna sconfessa appieno la tesi dell'uguaglianza di tutti gli individui nella democrazia.

Più nel dettaglio "commettendo un secondo errore, Tocqueville ha notevolmente esagerato sia l'uguaglianza che l'uniformità delle condizioni. La formula dell'uguaglianza non vale, non senza riserve, che per la parte borghese della popolazione; essa si applica solo all'aspetto economico dell'esistenza"⁴⁰. Per Aron il maggiore e più diffuso benessere di vita ha infatti permesso l'omogeneità maggiore e una standardizzazione degli stili di vita ma l'omogeneità è tale solo allo sguardo di un osservatore superficiale, poiché nella realtà permane un'eterogeneità mentale, materiale e morale che si può considerare discriminazione.

In definitiva secondo la critica aroniana, Tocqueville avrebbe confuso l'uguaglianza sociale e l'uguaglianza politica nell'univoca definizione di democrazia: l'una risultante dalla eliminazione delle classi, l'altra frutto del suffragio universale e dell'estensione delle istituzioni rappresentative. La democrazia infatti per Aron non comporta la realizzazione dell'ideale egualitario che rimane utopistico e irrealizzabile ai suoi occhi per il fatto che il principio stesso del governare e dell'organizzazione si fonda sul potere gerarchico dell'uomo sull'uomo. Ciò malgrado nulla vieta che le maggiori disuguaglianze possano essere mitigate dal miglioramento generale delle condizioni di vita e da puntuali politiche economico-sociali. Rimane però la constatazione che non si potrà mai pervenire a un'uguaglianza economica e sociale e che per lui non è questo l'obiettivo che un regime democratico deve perseguire.

Oltre a ciò, la moderna società democratica non ha visto realizzate le pessimistiche previsioni di Tocqueville: egli si è sbagliato nel presagire un futuro di uomini simili ed eguali, isolati e deboli, completamente ripiegati su sé stessi e del tutto indifferenti circa le sorti della *res publica*. Nella realtà dei fatti la modernità non è stata schiacciata dall'individualismo e dall'indifferenza e gli uomini hanno continuato a lottare per la loro partecipazione attiva alla politica e per una società più equa.

Quanto poi al preannunciato diffondersi e al consolidarsi dell'uniformità favorita dai mezzi di comunicazione, Aron sostiene che: "personalmente, credo che il rischio sia non tanto quello dell'uniformità, quanto quello del conformismo"⁴¹ poiché egli ritiene che l'iniziale comprensione dei problemi globali favorita dai mass media non comporta fatalmente un asservimento a-critico della massa ma può rappresentare un primo passo verso una partecipazione sempre più consapevole e attiva di tutti i cittadini alla cosa pubblica.

Tocqueville si è sbagliato ancora nel prospettare un avvenire privo di violenza e di crudeltà: la storia non ha dato ragione a Tocqueville visto che "il nostro secolo, quello del *Welfare State*, dello *Stato provvidenziale*, è anche quello di Stalin e di Hitler, quello delle rivoluzioni e delle guerre, quello dei genocidi"⁴².

³⁹ Ivi, p. 37.

⁴⁰ Ivi, p. 127.

⁴¹ Ivi, p. 127.

⁴² R. ARON, *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, cit., p. 125.

Egli ha creduto che “tutti i vincoli di razza, di classe, di patria, si allentano’ e che ‘il grande vincolo dell’umanità si restringe’”⁴³ ma la drammatica realtà dei totalitarismi che ha contraddistinto il XX secolo resta in questo senso la dimostrazione più lampante della fallacia della previsione tocquevilleana.

Da parte sua Aron, di fronte all’incognita del futuro, preferisce non esprimere giudizi e previsioni e si limita ad affermare la sua convinzione che “né la rivoluzione né la tecnica rinnovano la condizione umana. L’una e l’altra apportano o apporteranno a tutti i mezzi materiali di un’esistenza decorosa. Quale uso faranno, gli uomini, di questi mezzi? Preferisco confessare che l’ignoro, anche a costo di leggere, per distrarmi, i libri sull’anno 2000”⁴⁴.

7. Affinità tra Aron e Tocqueville: la posizione di Furet

Al di là delle differenze di cui sopra, Aron e Tocqueville sono stati spesso accomunati per la loro capacità di analisi e di previsione. Sulla correttezza di tale impostazione è particolarmente interessante segnalare la posizione dello storico François Furet che, in un suo intervento ad un convegno organizzato all’ENS in onore di Aron, ha sostenuto che la comunanza intellettuale tra l’autore dell’*Oppio degli intellettuali* e Tocqueville è un’ipotesi più affermata che dimostrata.

Furet riconosce all’autore del saggio *L’oppio degli intellettuali* il merito di aver valorizzato il pensiero tocquevilleano nel panorama intellettuale francese ma ritiene che la riscoperta di Tocqueville ad opera di Aron sia stata del tutto accidentale e straordinaria e parla piuttosto di: “imprévisibilité des chemins qui ont conduit Raymond Aron vers Tocqueville”⁴⁵. Egli ritiene infatti che la distanza tra i due pensatori non è attribuibile all’ovvio scarto temporale, né alla diversa realtà storica vissuta dai due, ma alle loro differenti personalità, ai divergenti interessi speculativi, all’“absence d’une tradition entre eux, d’une sédimentation de commentaires qui leur serve de lien”⁴⁶.

Furet si sofferma in particolare sulle differenti origini e sulla divergente formazione intellettuale dei due, sottolineando l’importanza della filosofia tedesca per le riflessioni di Aron e la curiosità meramente anglosassone di Tocqueville.

Oltre alla disparità degli interessi, si deve considerare a detta di Furet l’eterogeneità dei loro campi di sperimentazione per il fatto che Aron si definisce come “un penseur de la raison historique” e il marxismo è ai suoi occhi la “forme dominante de la pensée de l’histoire dans la culture française”⁴⁷. Tocqueville invece si dimostra “aveugle aux problèmes économiques”⁴⁸, egli studia la Rivoluzione, l’Ancien Régime, il rapporto tra aristocrazia e democrazia, l’articolazione della religione delle moderne società democratiche ma non legge Marx e non dà alcun peso alla nascente lotta di classe. Non è quindi possibile secondo lo storico stabilire un nesso tra Aron e Tocqueville attraverso il pensiero di Karl Marx.

⁴³ Ivi, p. 126.

⁴⁴ Ivi, p. 304.

⁴⁵ F. FURET, “Raymond Aron réintroduteur de Tocqueville”, in: *Raymond Aron, la philosophie de l’histoire et les sciences politiques*, cit., p. 28.

⁴⁶ Ivi, p. 29.

⁴⁷ Ivi, p. 30.

⁴⁸ Ivi, p. 31.

Anche considerando poi la condivisa avversione al fatalismo storico, Furet mostra come il percorso intellettuale che hanno seguito per giungere a tale negazione sia talmente dissimile da contrapporli e da giustificare ulteriormente la tesi di una estraneità tra i due pensatori. Sia Tocqueville che Aron sono infatti contrari “à l'idée qu'il n'y a pas d'aléatoire dans l'histoire humaine”⁴⁹ ma mentre Tocqueville sostiene la sua tesi in opposizione alle posizioni di Thiers e Mignet, Aron si oppone al determinismo del materialismo storico di Marx.

In definitiva, a detta dello storico, personalità e interessi così difformi non consentono di sostenere alcun confronto tra i due e sono la dimostrazione di una evidente distanza non solo temporale ma anche intellettuale.

8. Posizioni di pensiero condivise

Ci sia permesso esprimere delle riserve su tale conclusione. Se le obiezioni di Furet sono del tutto legittime circa i distinti percorsi formativi e i differenti ambiti d'indagine, altrettanto sostanziali ci paiono le affinità d'animo e di pensiero che, a nostro avviso, accomunano i due pensatori.

Tocqueville e Aron condividono in primo luogo una stessa concezione aperta della storia e una medesima visione probabilistica del divenire storico. Con la stessa intensità di Tocqueville⁵⁰, Aron si rifiuta di interpretare la realtà storica e politica secondo una prospettiva astratta, “letteraria” o dogmatica e condanna le analisi ideologiche e letterarie che guardano al divenire umano attraverso la lente deformante dell'ideologia o il filtro delle religioni secolari⁵¹. Come Tocqueville, infatti, egli nega l'idea di una storia necessaria e predeterminata e riconosce sin dai suoi primi scritti l'aspetto equivoco e parziale delle interpretazioni del passato e del possibile futuro⁵².

Invero, uno dei maggiori pregi di Tocqueville che l'interpretazione aroniana mette in luce è proprio il fatto che egli “rifiuta le vaste sintesi che mirano a prevedere la storia. Non ritiene che la storia passata sia stata dominata da leggi inesorabili e che gli eventi futuri siano predeterminati. Tocqueville, come Montesquieu, vuole rendere intelligibile la storia, non vuole sopprimerla”⁵³. Sia Tocqueville che Aron, quindi, denunciano il carattere aleatorio di una teoria generale della storia e confutano la pretesa del determinismo di pervenire ad una storia oggettiva e necessaria: entrambi pensano la storia come un processo “aperto” e indefinito, frutto della libera azione umana, il cui divenire non ha uno sviluppo prefissato e non può essere stabilito in modo univoco e universalmente valido.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ A tal proposito Aron ricorda la critica di Tocqueville alla politica letteraria degli intellettuali francesi del XVIII e XIX secolo esposta nel terzo libro del *L'Antico Regime e la rivoluzione* nella seconda parte dei *Ricordi* ove il sociologo normanno descrive la profonda tristezza che si impadronì di lui in occasione dei tumulti del febbraio del 1848.

⁵¹ Aron nel *L'Oppio degli intellettuali* si scaglia contro gli intellettuali come Sartre che si sono affidati ai concetti vuoti di “rivoluzione” o “sinistra” per giustificare le loro prese di posizione e legittimare i regimi marxisti-leninisti non tenendo in nessun conto le concrete questioni dell'economia politica e rifiutandosi di ammettere la violenza e le perpetuate violazioni della libertà imperanti nei regimi comunisti. Vedi R. ARON, *L'oppio degli intellettuali*, Ideazione Editrice, Roma, 1998.

⁵² Vedi R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Éditions Vrin, Paris, 1938.

⁵³ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., pp. 250-251.

Il rilievo attribuito dai due pensatori al ruolo essenziale dell'azione umana nel fare la storia, conferma l'importanza che essi attribuiscono alle azioni degli attori minori e al potere di intervento delle singole personalità sul destino dell'umanità. Ambedue infatti non fanno dipendere tutti gli avvenimenti dalla volontà di pochi grandi uomini ma mettono in risalto l'importanza e la responsabilità delle scelte degli attori secondari. Per questa ragione Aron è d'accordo con Tocqueville nel sostenere che il futuro autoritario o democratico di una società dipenderà dalla libera scelta politica di tutti i cittadini poiché saranno le scelte dei governanti e dei governati a trasformarle in dispotiche tirannie od a preservarne lo spirito democratico.

In quest'ottica la storia è concepita da entrambi come l'intrecciarsi delle cause generali delle inarrestabili forze storiche, economiche e sociali, con le causalità particolari delle singole scelte e azioni degli uomini. Tocqueville ritiene infatti che fondare le proprie analisi sulle semplici cause generali misconoscendo l'apporto fondamentale di quelle particolari significa non comprendere la totalità della realtà storica e soffocare negli uomini il naturale senso di responsabilità oltre l'amore per l'esercizio delle proprie libertà. Questa posizione ritrova conferma nel saggio aroniano "L'alba della storia universale" nel quale il politologo afferma che la modernità è ancora segnata dal complesso intersecarsi del naturale processo storico con il dramma accidentale ed è compito dello storico comprendere e rendere evidente questo nesso tra forze universali e fenomeni particolari.

Per quanto concerne inoltre le possibili previsioni circa il futuro, Aron come Tocqueville crede che esse si debbano fondare su una analisi realistica delle situazioni contingenti ma che esse possano dirsi solo come probabili e mai certe in quanto persiste in ognuna di esse un certo grado di indeterminatezza e di relatività. Possiamo perciò dire che il mondo storico di questi due pensatori è il mondo della possibilità più che della necessità ed è il luogo della manifestazione della libertà e della difesa del suo valore.

Un'ulteriore affinità emerge qualora si ponga mente al metodo utilizzato dall'Aron sociologo. Egli sceglie infatti di applicare l'approccio realista machiavellico e il modello comparativo tocquevilleano per comprendere la complessità della modernità, pensata, così come la intendeva Tocqueville, come essenzialmente egualitaria, democratica e commerciale.

Alla concezione machiavellica della politica che Aron viene affermando negli anni Trenta, mancava infatti l'analisi della dinamica egualitaria della democrazia moderna; egli avverte allora la necessità di riprendere il paradigma tocquevilleano dell'uguaglianza poiché lo considera una contribuzione decisiva per la comprensione della sua epoca⁵⁴ dato che la tendenza egualitaria è un'inclinazione profonda e probabilmente irreversibile delle società moderne. Pertanto, sia quando deve analizzare da un punto di vista strettamente economico le società capitaliste rispetto a quelle collettiviste⁵⁵, sia quando intende specificare l'essenza del sistema costituzional-pluralista rispetto a quello a partito unico⁵⁶, Aron stabilisce di fare come Tocqueville e mette in parallelo il sistema politico e produttivo delle democrazie rappresentative occidentali rispetto a quello dei Paesi dell'Est europeo.

⁵⁴ L'importanza del paradigma machiavellico-tocquevilleano nella riflessione aroniana è ben delineata da SERGE AUDIER in *Tocqueville retrouvé, op. cit.* e in *La démocratie conflictuelle*, Éditions Michalon, Paris, 2004. Di particolare interesse è il fatto che Audier sviluppa la tesi per cui Tocqueville sia stato ripreso e rivalutato nell'ambito della sociologia francese da Célestin Bouglé prima ancora che da Aron.

⁵⁵ Vedi R. ARON, *La società industriale*, cit.

⁵⁶ Vedi *Teoria dei regimi politici*, Edizioni di Comunità, Milano, 1973.

Ma l'aspetto più rilevante di questo comune modo di pensare è dato dal ruolo che essi riconoscono alla politica: sia Tocqueville che Aron recuperano la dimensione politica dell'uomo e la interpretano come un momento essenziale della libertà dei moderni. Entrambi riconoscono infatti gli essenziali legami esistenti tra le varie sfere di attività umane ma sottolineano in particolare l'importanza dell'ordine politico e la sua superiorità rispetto all'economia. Aron, certo, a differenza di Tocqueville, attribuisce maggior valenza all'analisi economica e non ammette un primato della politica rispetto agli altri fattori di comprensione della realtà ma afferma anche l'autonomia dell'ordine politico alla luce delle profonde trasformazioni economiche e sociali in atto⁵⁷.

9. Conclusioni

Fermo restando il valore delle osservazioni di Furet che, invitandoci a storicizzare la questione, ci mette in guardia da superficiali paragoni tra Tocqueville e Aron, ciò non di meno ritengo corretto rimarcare l'indubitabile comunione d'intenti che ho inteso rilevare.

Certo Tocqueville e Aron divergono per educazione e attitudine, ma in questo senso sono figli del loro tempo ed esprimono a pieno le differenti inquietudini della loro epoca. Di sicuro come ricorda Pierre Rosanvallon, "Raymond Aron préférerait Marx à Tocqueville"⁵⁸ e, come abbiamo sottolineato, Aron cerca nel pensiero del normanno solo una riconferma delle proprie idee⁵⁹.

Non possiamo tuttavia non riconoscere che la riflessione aroniana sulla modernità passa per Tocqueville e che il metodo aroniano è l'attuazione di un paradigma tocquevilleano⁶⁰.

Per questo accostare e riconsiderare in prospettiva la riflessione politica di questi due autori, consente di dare il giusto rilievo a una linea di pensiero che è rimasta minoritaria e che ne ha fatto degli "eretici" agli occhi dei più: Tocqueville e Aron hanno infatti inteso elaborare una commistione tra storia e sociologia che li ha resi immuni dai radicalismi e dalle ideologie e ha permesso loro di far rivivere e attualizzare la tradizione liberale ereditata da Montesquieu e Constant.

⁵⁷ A dimostrazione di questo senso dell'autonomia della politica rispetto all'economia, Aron si rifiuta di sostenere la convergenza omogeneizzante tra sistema capitalista e sistema sovietico: di fronte alla realtà di fatto per cui Paesi così diversi come gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica condividono gli stessi metodi di produzione e tendono alla stessa standardizzazione di massa, da un punto di vista politico secondo Aron la convergenza del sistema liberale con quello comunista è assolutamente impossibile e illegittima.

⁵⁸ P. ROSANVALLON, "Raymond Aron préférerait Marx à Tocqueville", in: *Le Monde des Livres*, 31 gennaio 2003, p. VI.

⁵⁹ È oltretutto innegabile che Aron non ha mai riconosciuto appieno, o per meglio dire, ha sempre minimizzato il peso dello studio di Tocqueville nella sua riflessione politica.

⁶⁰ Aron è stato per altro definito come "il Tocqueville del 900" per la sua "clairvoyance" e la sua capacità di analisi. Vedi "Aron: notre Tocqueville?", in: *Le Quotidien de Paris*, 13 settembre 1983, pp. 17-22. Articolo che ripropone le posizioni particolarmente critiche di Paul Guilbert, Philippe Sollers e Philippe de Saint Robert sulla figura di Aron come intellettuale e commentatore politico.

Diego Fusaro*

Il progresso non garantito nella filosofia della storia di Kant

“Da un legno così storto come quello di cui è fatto l’uomo non si può fare nulla di completamente diritto”.

(I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*)

Nelle pagine che seguono, tenteremo di addentrarci in quel *Kampffplatz* di interpretazioni che è la filosofia della storia di Immanuel Kant, nella convinzione che essa costituisca – insieme a quella elaborata da Johann Gottfried Herder – il più grandioso tentativo di interpretare filosoficamente il corso degli eventi prima della formulazione delle filosofie della storia di Hegel e di Marx. Naturalmente, in poche pagine è impossibile rendere conto in maniera esaustiva di un problema per la cui trattazione basterebbe a malapena un volume. Quella che abbozzeremo, allora, sarà la *formulazione di problemi* a partire da Kant e dalla sua elaborazione. Ci misureremo soprattutto con tre suoi testi fondamentali, che sono imprescindibili per chi voglia ricostruire la sua concezione della storia e del progresso¹: il primo, risalente al 1784, è *l’Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, nel quale Kant fissa per la prima volta, in maniera compiuta, le coordinate fondamentali della sua filosofia della storia. In questo scritto, il pensatore di Königsberg pone i pilastri della sua riflessione sulla storia, che sarà poi ulteriormente sviluppata nel secondo suo testo su cui concentreremo l’attenzione: *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, del 1795. Nei dodici anni intercorsi tra *l’Idea* e questo secondo scritto, è avvenuta la Rivoluzione Francese, la quale fornisce a Kant un nuovo e decisivo stimolo di riflessione, aprendo la speranza nel “nuovo” e introducendo motivi di uno scetticismo che emergerà soprattutto nella terza opera kantiana che esamineremo – e che è anche la sua ultima opera pubblicata –, *Il conflitto delle facoltà* (1798), dove le “facoltà” in questione – come è noto – sono, molto prosaicamente, le facoltà universitarie, in conflitto tra loro per l’egemonia accademica. Il tema di

* Università ‘San Raffaele’ di Milano.

¹ Ci limitiamo a segnalare, come studi imprescindibili per chi voglia affrontare il problema della filosofia della storia kantiana, i seguenti lavori, a cui ci rifaremo nella nostra trattazione: M. MORI, *Il problema della guerra nella filosofia della storia di Kant*, in: “Filosofia”, 30 (1979), pp. 209-230; P. CHIODI, *La filosofia kantiana della storia*, in: “Rivista di filosofia”, 58 (1967), pp. 263-287; E. AGAZZI, *La filosofia della storia e della politica nel pensiero di Emanuele Kant*, CUEM, Milano, 1975; F. LOMONACO, *Kant e il testo biblico, le origini e gli esiti della filosofia critica della storia degli anni ‘80*, Giannini, Napoli, 1984; P. MICCOLI, *La filosofia della storia nel pensiero di Kant*, in: “Rivista di filosofia neo-scolastica”, 3 (1983); L. Dupré, *Kant’s Theory of History and Progress*, in: “Revue de Métaphysique et de Morale”, 51 (1998), pp. 813-828.

quest'ultima opera, in realtà, esulerebbe dagli interessi che qui ci animano, se non fosse che, in essa, compare un frammento significativamente intitolato *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, titolo che – a ben vedere – racchiude in sé la domanda cardinale su cui ogni filosofia della storia si affatica. In tale frammento, che porta a compimento la riflessione kantiana sulla filosofia della storia, si notano – come vedremo – differenze di rilievo rispetto al precedente *Per la pace perpetua*: e tale mutamento di paradigma avvenuto nei tre anni trascorsi tra i due scritti deve essere posto in relazione con il fatto che la Rivoluzione Francese ha decisamente cambiato rotta rispetto al suo percorso iniziale. I dubbi e le perplessità che assillavano Kant ai tempi di *Per la pace perpetua*, quando egli non aveva ancora propriamente le idee chiare sul valore da attribuire alla Rivoluzione, vengono spazzati via dal Terrore giacobino e dalla nuova direzione assunta dal movimento rivoluzionario.

Entriamo dunque nel vivo della questione, prendendo in esame le coordinate fondamentali dell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Possiamo svolgere alcune considerazioni a partire dal titolo, in primo luogo a partire dalla nozione di "storia universale" (*allgemeine Geschichte*): si tratta di un'espressione particolarmente in voga nell'Età dei Lumi, che se ne serviva specialmente per evidenziare come la considerazione della storia dovesse porsi su un piano universale, prescindendo dagli ambiti geografici specifici. Il che, del resto, ben si coniuga con il sogno illuministico di una ragione universale e capace di fare luce su ogni realtà, compresa la storia: non è certo un caso – come meglio di ogni altro ha sottolineato Karl Löwith² – se la stessa filosofia della storia sia stata propriamente un'invenzione squisitamente illuministica. Il valore universale della ragione, nella prospettiva propria degli Illuministi, deve trovare una sua degna applicazione anche alla storia, e ciò porta a due conseguenze piuttosto rilevanti: da un lato, si fa valere la pretesa di leggere razionalmente la storia, come se essa, nel suo procedere, recasse in se stessa una razionalità intrinseca che si manifesta nella forma del progresso; dall'altro, alla stregua della ragione, anche la storia viene intesa universalmente come un qualcosa di unitario e di uguale ovunque, con la conseguenza decisiva per cui la storia dell'umanità viene a essere una sola (il che, naturalmente, sfocia in un mal celato eurocentrismo per cui la storia dell'uomo europeo viene surrettiziamente contrabbandata come la Storia universale: è, questa, una costante che ricorre in tutti i filosofi della storia, da Herder fino allo stesso Marx). Anche nell'*Idea* kantiana troviamo questa duplice concezione universale della storia. In perfetta sintonia con la storiografia dell'Età illuministica, Kant tende a prestare un'attenzione univoca all'"universale", sacrificando ad esso i "particolari", e, di conseguenza, a guardare alla storia "da un punto di vista cosmopolitico" (*in weltbürgerlicher Absicht*) – come recita il titolo dell'opera –, analizzandola complessivamente non dal punto di vista di *questo* o di *quel* particolare Paese, ma in maniera generale, universale, cosmopolitica, come se vi fosse un'unica storia del genere umano. Anche in Kant, non meno che in Herder o in Hegel, si annida dunque un preteso universalismo nel quale è possibile intravedere gli inconfondibili tratti dell'eurocentrismo.

Come è noto, l'*Idea* kantiana è un'opera assai succinta e articolata in nove tesi fondamentali, che Kant enuncia quasi *more geometrico*, per poi spiegarle singo-

² Cfr. K. LÖWITH, *Meaning in History*, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1979⁴, pp. 10 ss.

larmente in maniera diffusa. Nell'interessante premessa all'opera, egli avverte i lettori che il dominio dell'agire pratico e storico è legato alla "libertà del volere"³ (*Freiheit des Willens*) degli individui empirici: il problema che sorge è, dunque, quello di individuare una regolarità e una razionalità nella storia. Com'è possibile che la storia sia razionale e che, dunque, possa essere sottoposta ad attenzione filosofica, se in essa gli individui agiscono liberamente, ossia in un modo che sfugge a ogni determinismo? Kant spiega al lettore che, ciò che nei singoli appare come "ingarbugliato e senza regola"⁴ in forza della loro libertà, in grande – ossia da un punto di vista che sia universale e riferito all'intero genere umano – ha un andamento regolare e può "essere riconosciuto come uno sviluppo costantemente in progresso, anche se lento"⁵. Kant si spinge addirittura a istituire un paragone con l'ambito della natura: come gli eventi della natura sono sorretti, nel loro complesso, da leggi universali, così le azioni del genere umano, se considerate da un punto di vista universale, sono determinate e dunque indagabili dalla riflessione filosofica, che mira naturalmente a individuare leggi universali. La conseguenza è concettualizzata molto efficacemente da Kant nel modo che segue:

"i singoli uomini, ma anche i popoli interi, pensano poco al fatto che, mentre perseguono i loro scopi, ciascuno a proprio senno e spesso l'uno contro l'altro, procedono senza accorgersene verso lo scopo della natura, che pure è loro sconosciuto"⁶.

È attraverso il paragone "forte" col mondo della natura che Kant attua quello che, per rifarci al linguaggio della prima *Critica*, potremmo qualificare come la "deduzione trascendentale" della filosofia della storia, la legittimazione del suo operato. In questa prospettiva, ha senso porsi il problema della filosofia della storia come ricerca di leggi che regolano anche l'agire umano, pur senza mettere in discussione la libertà dell'uomo, la quale si esercita in uno spazio predeterminato da quella che egli definirà come "legge della ragione nella storia", ossia come una sorta di teleologia della natura, sulla scia di quanto si sostiene nella *Critica del Giudizio*. A differenza di Hegel e dei Positivisti, Kant non nutre la convinzione che l'umanità stia prendendo tra le mani il proprio destino e che il progresso sia necessario e scontato; al contrario, la visione che egli ha è alquanto problematica, permeata dalla convinzione che il cammino della storia sia tortuoso e non esente da regressi, come viene spiegato fin dalla premessa dell'*Idea*:

"poiché gli uomini, nei loro sforzi, non si comportano nel loro insieme semplicemente in modo istintivo (*instinctmäßig*), come gli animali, ma neppure secondo un piano prestabilito (*nach einem verabredeten Plane im Ganzen verfahren*), come cittadini razionali del mondo, di loro non sembra possibile una storia sistematica (come ad esempio quella delle api o dei castori)"⁷.

Centrale, nel discorso kantiano, è la nozione di "sforzo" (*Bestrebungs*), che d'altra parte ha un peso decisivo anche nella seconda *Critica*: la natura, che pure si configura come versione secolarizzata della Provvidenza cristiana, è anche matri-

³ I. KANT, *Idea zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; tr. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 2006⁶, p. 29.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, pp. 29-30.

⁷ Ivi, p. 30.

gna, nella misura in cui non lascia l'uomo nella sua "comodità" inerte, ma anzi gli richiede sforzi immani per poter progredire. Nella prospettiva kantiana, l'uomo non si comporta istintivamente (come fanno invece gli animali), né secondo un piano prestabilito. Per questa via, è esclusa sia ogni dimensione irenicamente evolutiva, sia quello che verrà successivamente chiamato "costruttivismo", alludendo a una concezione razionale della storia come progetto umano che trasformi la medesima, modellandola sulla base delle proprie aspirazioni razionali. Detto altrimenti, Kant rigetta tanto la possibilità che la storia umana sia riducibile a un procedere automatico e deterministico quanto quella opposta, secondo cui la storia sarebbe riconducibile a costruzioni razionali che permettono di governarne gli accadimenti. A questo proposito, va rilevato come la prospettiva kantiana sia innervata da un forte pessimismo di fondo, che induce il nostro autore a sostenere che "non si può trattenere un certo fastidio quando si vede rappresentato il loro [degli uomini] fare ed omettere sulla grande scena del mondo e, pur con l'apparire di tanto in tanto della saggezza nel particolare, si trova tutto tale fare e omettere, nel suo insieme, intessuto infine di idiozia, di vanità infantile, spesso anche di infantile cattiveria e smania di distruzione"⁸. Siamo dunque al cospetto di un'antropologia pessimistica in forza della quale si prova letteralmente fastidio nell'osservare gli uomini che agiscono sullo scenario della storia: ci sono sì degli sprazzi di razionalità, ma lo spettacolo, nel suo complesso, è dominato da stupidità, vanità, cattiveria. Kant, che altrove parlerà di "male radicale"⁹ (*radikal Böse*) – vale a dire di una volontà che può essere distorta e scegliere, nella sua libertà, il male anziché il bene –, sta qui sottolineando la dimensione di quella stupidità infantile dell'uomo che porta a guerre e a lotte fratricide, che il pensatore prussiano condanna fermamente in ogni loro forma. Tutto ciò porta Kant a concludere che "per il filosofo non c'è altra via d'uscita [...] che quella di tentare se in questo assurdo andamento (*widersinnigen Gange*) delle cose umane possa scoprire uno scopo della natura, grazie a cui sia comunque possibile, di creature che si comportano senza un proprio piano, una storia secondo un determinato piano della natura (*nach einem bestimmten Plane der Natur*)"¹⁰: mossa con la quale egli fonda, come già ricordato, la possibilità di una filosofia della storia. Infatti, benché lo spettacolo della storia umana sia desolato e sconsolante, possiamo ciò non di meno rinvenire uno scopo ultimo in essa, uno scopo della natura che, a ben vedere, incarna in forma secolarizzata la Provvidenza dei Cristiani. In una simile prospettiva, la natura persegue uno scopo contro la volontà degli uomini e a loro insaputa: essi sono come burattini che agiscono al suo servizio senza neppure sapere ciò che fanno. Allora si può, e anzi si deve, ammettere "una storia secondo un determinato piano della natura"¹¹. È a questo punto che può essere utile, ai fini della nostra analisi, volgere lo sguardo al frammento (contenuto in *Il conflitto delle facoltà*) dedicato al problema *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*. Il problema già preso in esame nell'*Idea* viene ora formulato e affrontato da Kant in maniera più esplicita, nei termini di un'indagine sulla possibile predicibilità del futuro da parte del filosofo della storia. Ha senso – si chiede Kant – interrogarsi sul futuro ed elaborare una "narrazione sto-

⁸ Ivi, p. 30.

⁹ Cfr. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793; tr. it. *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2001.

¹⁰ I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 30.

¹¹ *Ibidem*.

rica che pronostichi ciò che il tempo futuro riserva¹²? E, se sì, secondo quali modalità e seguendo quali criteri? Egli risponde che, in fin dei conti, se guardiamo al corso degli eventi interrogandoci sul futuro, possiamo delineare tre diverse concezioni della storia: a) una concezione “terroristica”, b) una “abderitistica”, c) una “eudemonistica”. Partendo dalla prima, Kant asserisce che essa è teoricamente possibile ma pragmaticamente problematica, dato che, se si pensa alla storia come a un costante regresso verso il peggio, allora si giunge a un punto di non ritorno, un punto in cui la storia è destinata a finire: “la caduta nel peggio non può proseguire ininterrottamente; ad un certo suo grado, infatti, il genere umano distruggerebbe se stesso¹³. Quando, a questo proposito, parla di “terrorismo”, Kant ha in mente soprattutto le concezioni apocalittiche della storia, di quando si pensava che ormai la Terra fosse il regno dell’Anticristo: si tratta di una concezione propria dei visionari, ossia di chi ha una prospettiva religiosa e mistica del corso storico e che, nella massima corruzione, scorge una possibile rigenerazione. In questo senso – precisa Kant – la concezione terroristica si declina innanzitutto come “millenarismo” o “chiliasmo”. Diverso è invece il modo di affrontare il problema da parte di quanti sostengono la concezione “abderitistica” della storia: quest’espressione fa riferimento ad un noto dibattito, sviluppatosi a partire da Moses Mendelssohn, sulla storia come guazzabuglio caotico e privo di ogni significato. Tramite la posizione abderitistica, che è la più diffusa, la storia viene a configurarsi come dominio in-contrastato della follia; con la conseguenza per cui, secondo Kant, non si farebbe altro che “costruire per poter poi distruggere, e imporre a se stessi lo sforzo disperato di spingere in salita la pietra di Sisifo per poi farla rotolare di nuovo in giù¹⁴. Il tragico risultato che scaturirebbe da una simile concezione della storia sarebbe l’inerzia, poiché ci troveremo – nota Kant – sullo stesso piano degli animali, con la sola differenza che ciò che per loro accade per istintualità, negli uomini implica uno sforzo e un logoramento dell’intelletto. La terza e ultima concezione della storia è quella “eudemonistica”, in accordo con la quale la storia deve essere intesa come un graduale e inarrestabile progresso verso il meglio. Una simile prospettiva è per Kant decisamente problematica, per non dire contraddittoria: se infatti l’uomo è caratterizzato dalla presenza della libertà di scegliere il bene o il male, come si può poi assumere che la storia proceda verso il bene e si lasci definitivamente alle spalle il male? Non significa forse che dovrà venire meno, nell’uomo, la possibilità di optare per il male? O, in caso contrario, non se ne dovrà allora ricavare la possibilità di un improvviso riesplodere del male stesso? Kant mette adeguatamente in luce come tutte le filosofie della storia che considerano il progresso come garantito (si pensi a Condorcet, convinto che la barbarie fosse stata irrevocabilmente estirpata da questo mondo)¹⁵, muovono dalla convinzione che si riesca gradualmente a trasformare la natura umana, poiché è soltanto cambiando la natura umana che può esserci progresso: altrimenti si cadrebbe nel paradossale di riconoscere che da un “legno storto”, ossia da un misto di bene e di male quale è l’uomo, nasca esclusivamente il bene. In forza di queste considerazioni, Kant non esita a sostenere che “l’eudemonismo, con le sue accese speranze, appare così

¹² I. KANT, *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1797; tr. it. *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 224.

¹³ Ivi, p. 225.

¹⁴ Ivi, p. 226.

¹⁵ Cfr. CONDORCET, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, 1795; tr. it. *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Einaudi, Torino, 1969.

insostenibile¹⁶, alla stregua di ogni concezione dogmaticamente ingenua ed escatologica del progresso. Con questo rifiuto del “progresso garantito”, Kant si pone in un orizzonte lontanissimo da quello di buona parte delle filosofie della storia ottocentesche, che, pur assai diverse ed eterogenee, sono tutte accomunate dalla convinzione che la storia si sviluppi inarrestabilmente verso un meglio, inteso ora come costante accrescimento della libertà (Hegel), ora come una progressiva razionalizzazione del corso storico (Comte), ora come una inevitabile transizione dal “regno della necessità” a quello “della libertà” (Marx). In questo senso, possiamo dire che la filosofia della storia kantiana è molto più problematica del previsto, nella misura in cui non assume il progresso come scontato e inevitabile, ma piuttosto come un traguardo da raggiungersi con sforzi e non senza il rischio di involuzioni e di regressi. Come abbiamo visto, il pensatore di Königsberg rigetta tanto la concezione eudemonistica della storia, quanto quella terroristica e quella abderitistica: in realtà, questo triplice rifiuto non gli impedisce di ammettere come possibile e accettabile una variante dell’eudemonismo, una concezione che potremmo qualificare come del “progresso possibile”, sulla quale egli riflette alla luce dell’idea del “piano della natura” di cui prima abbiamo detto. Certo, la filosofia della storia non è in grado di garantire che il progresso sia necessario e non possa essere capovolto in eventuali regressi: infatti – dice Kant – “se pure si fosse osservato che il genere umano, considerato nella sua interezza, fosse andato avanti o progredendo anche per un tempo molto lungo, nessuno può tuttavia garantire che proprio ora, a causa della disposizione fisica della nostra specie, non abbia inizio l’epoca del suo regresso¹⁷”. In altri termini, proprio perché antropologicamente l’uomo è sempre nelle condizioni di scegliere il male – che non può mai essere espunto in via definitiva dalla natura umana –, non vi è nulla che garantisca che da un momento all’altro non si apra una fase di regresso. Kant sembra qui suggerire che, ancora prima di porsi la grande domanda a cui cerca di rispondere ogni filosofia della storia (“dove va il genere umano?”), occorra chiedersi, da un punto di vista antropologico, “che cos’è l’uomo?”. A questa domanda fondamentale, Kant risponde sostenendo che l’uomo è un “legno storto¹⁸ (*krumme Holz*), ossia una miscela di bene e di male da cui non è dato pronosticare un esito della storia o totalmente positivo o totalmente negativo. Dal momento che abbiamo a che fare con gli uomini, ossia con esseri che agiscono liberamente, e dei quali dunque non si può predire l’agire, non possiamo pronosticare con certezza che cosa accadrà in futuro, né se prevarrà il bene o se invece trionferà il male. Possiamo soltanto, molto modestamente, indicare agli uomini che cosa fare (senza naturalmente avere la certezza che essi effettivamente lo faranno) e possiamo proporre – come fa Kant stesso in *Per la pace perpetua* – dei modelli di convivenza politica, senza però trarne – anche in questo caso – la certezza che gli uomini li attueranno.

Alla luce di questi presupposti di filosofia della storia, Kant svolge interessanti considerazioni sulla Rivoluzione Francese, che a suo avviso è l’evento decisivo per dare un nuovo impulso alla filosofia della storia. Se ai tempi dell’*Idea* (1794), egli aveva più certezze circa il progresso, ora (1798) che la Rivoluzione ha preso una piega insospettata, dice che esse mancano ma che tuttavia è possibile

¹⁶ I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, cit., p. 226.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. M.A. PRANTEDA, *Il legno storto: i significati del male in Kant*, L.S. Olschki, Firenze, 2002.

rintracciare “segni prognostici” che inducono a ritenere plausibile uno sviluppo verso il meglio:

“deve perciò essere ricercato un evento che rinvii all’esistenza di una tale causa e anche all’azione della sua causalità nel genere umano in modo indeterminato riguardo al tempo; e che permetta di *dedurre il progresso verso il meglio come inevitabile risultato*, deduzione che può essere estesa anche alla storia del tempo passato (cioè che il genere umano sia stato sempre in progresso), e tuttavia in modo che quell’evento debba essere considerato non esso stesso come causa, bensì solo come *indicatore*, come segno storico”¹⁹.

La formulazione kantiana del problema è piuttosto contorta e, forse, non esente da contraddizioni, in quanto – a ben vedere – egli sta combattendo contro se stesso e contro le sue convinzioni secondo cui l’uomo è un legno storto; se la ragione si rifiuta di credere che dal legno storto possa innalzarsi un albero della storia diritto e robusto, ciò non di meno Kant avverte l’esigenza di cercare nell’evento storico qualcosa che ci convinca di un possibile futuro progresso verso il meglio, benché quest’ultimo – come abbiamo visto – non sia affatto garantito e al sicuro da possibili regressi. Tale evento, che cambia le carte in tavola della riflessione sulla storia, è ravvisato da Kant nella Rivoluzione Francese, la quale “non consiste propriamente in importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini”²⁰, come invece appare a chi guarda le cose dall’“interno” del processo. Dal punto di vista di Kant, occorre esaminare la Rivoluzione con l’atteggiamento proprio di chi guarda al corso storico come spettatore, senza essere parte in causa, secondo le modalità del “naufragio con spettatore” efficacemente descritte da Hans Blumenberg²¹. Se infatti ci caliamo nell’evento della Rivoluzione – secondo la terminologia kantiana – non come “spettatori”, bensì come “giocatori”, ecco che allora non abbiamo il conforto di un argomento in favore della tesi del progresso, poiché i misfatti compiuti dalla Rivoluzione (il terrorismo, il dispiegamento della violenza, i soprusi) sembrano piuttosto attestare inconfutabilmente un regresso. Se, invece, guardiamo alla Rivoluzione con il distacco proprio degli spettatori *super partes*, allora possiamo ravvisarvi quei segni premonitori del progresso di cui dicevamo poc’anzi:

“la rivoluzione di un popolo ricco di spirito, che abbiamo vista svolgersi nei nostri giorni, può riuscire o fallire; può essere fitta di miserie ed atrocità al punto che un uomo benpensante, se potesse sperare di condurla fortunatamente intraprendendola una seconda volta, non si deciderebbe mai a rifare l’esperimento a tali costi, – questa rivoluzione, io dico, trova però negli animi di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi coinvolti in questo gioco) una partecipazione di aspirazioni che quasi sconfinata nell’entusiasmo e la cui manifestazione non era anche disgiunta dal pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale nel genere umano”²².

Nel fatto che gli spettatori prendano le distanze dagli orrori e dalle violenze della Rivoluzione, pur provando entusiasmo, poiché vi scorgono qualcosa che dischiude nuovi orizzonti (seppur attraverso lutti e disavventure) è racchiuso, secondo Kant, l’indizio di una disposizione morale dell’uomo a procedere verso

¹⁹ I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, cit., p. 228.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, 1975; tr. it. *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell’esistenza*, a cura di F. Rigotti, Il Mulino, Bologna, 1985.

²² I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, cit., p. 229.

il meglio. Non può essere casuale che, nella storia, agisca anche tale disposizione morale che, date certe condizioni, può avere l'esito del progresso. In forza di queste considerazioni, Kant può concludere – in maniera davvero sorprendente – svolgendo le considerazioni che seguono:

“che il genere umano sia stato sempre in progresso verso il meglio, e che altrettanto progredirà oltre, è dunque non soltanto una proposizione giustificata e degna di rispetto dal punto di vista pratico, bensì, a dispetto degli increduli, sostenibile anche per la teoria più rigorosa”²³.

Per questa via, egli sostiene ora con forza il progresso dell'umanità, che inizialmente aveva messo tra parentesi. Quello kantiano è indubbiamente un discorso che diventa decisamente problematico e difficilmente accettabile se riferito alla storia del XX secolo, che ha portato forti argomenti (la bomba atomica, il totalitarismo, i gulag, i lager, ecc.) a sostegno della concezione “terroristica” della storia. Del resto, è sicuramente curioso il fatto che, tra le varie discipline filosofiche, la filosofia della storia sia quella che ha avuto la vita più breve: infatti, se di filosofia politica o di filosofia morale parlavano già Platone e Aristotele, e se perfino la filosofia analitica, che *prima facie* parrebbe un'invenzione di Wittgenstein, è in realtà già al cuore della retorica aristotelica, della discussione scolastica dell'età medievale e della logica di Port-Royal, resta vero il fatto che, dal canto suo, la filosofia della storia compare più recentemente sullo scenario filosofico, in quanto non si può sicuramente ascrivere ad essa la troppo rudimentale nozione di *anakuklosis* presente in Platone e Polibio. Comparsa nella seconda metà del XVIII secolo (l'inventore della disciplina, oltre che dell'espressione, fu, come è noto, Voltaire), la filosofia della storia tramonta nel Novecento (l'ultima opera di filosofia della storia in senso autentico è *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler), nella sua consustanziale incapacità di rendere conto o di trovare un senso al male sulla terra: Auschwitz. Di fronte a una tragedia di questa portata, il dispositivo teorico della filosofia della storia non regge più, implode, non riuscendo a rendere conto dell'inferno scatenatosi sulla terra tramite le due tradizionali categorie – frutto della secolarizzazione di concetti teologici – di *teodicea* e di *nemesi*.

Ora che, con il nostro *excursus* sullo scritto *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, abbiamo preso in esame l'ambivalente nozione di progresso maturata da Kant, possiamo tornare ad esaminare da vicino l'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e la sua prima tesi, che così recita: “tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno in modo completo e conforme al fine”²⁴. Si tratta di una paradigmatica formulazione della tesi teleologica secondo la quale, in natura, vi sono delle disposizioni che sono – in senso aristotelico – “in potenza” e destinate a passare all'"atto". A tal proposito, Kant sostiene che “un organo che non sia utilizzato, un'organizzazione che non raggiunga il suo fine, è una contraddizione nella dottrina teleologica della natura”²⁵; in questo modo, egli mette in luce come debba essere rigettata l'idea che in natura vi possano essere realtà senza scopi (è in tal maniera riproposta, in forma secolarizzata, la nota tesi dell'"armonia prestabilita").

La seconda tesi non fa che specificare la prima in riferimento all'uomo: “nell'uomo (in quanto unica creatura razionale sulla Terra) quelle disposizioni na-

²³ Ivi, p. 232.

²⁴ I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 30.

²⁵ *Ibidem*.

turali che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere, non nell'individuo"²⁶. Ciò significa che, nel caso del genere umano, non si può dire che per tutti i singoli uomini quelle disposizioni razionali si dispieghino interamente. In altri termini, spiega Kant, vi sono sì individui particolarmente dotati in cui ciò effettivamente avviene, ma nella maggior parte dei casi tali disposizioni raggiungono livelli minimi. Pertanto, l'eccezione del genere umano risiede nel fatto che il teleologismo vale soprattutto per il genere preso nel suo insieme, e non per i singoli casi empirici.

La terza tesi afferma che "la natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre l'organizzazione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse di altra felicità o perfezione se non quella che egli si fosse procurato, libero dall'istinto, da se stesso, per mezzo della ragione"²⁷. Da questa tesi, affiora in maniera assai chiara la peculiarità della condizione umana, il fatto che in essa il teleologismo non si presenti in modo spontaneo o istintivo, ma attraverso uno sforzo sempre rinnovato: nella misura in cui la natura non fa nulla di superfluo e non si prodiga, le realizzazioni umane dipendono dallo sforzo e dalla lotta contro una realtà naturale che è parsimoniosa e che quasi ha voluto che l'uomo dovesse avere il merito esclusivo del proprio progresso. Antropologicamente, l'uomo è un essere difettivo e deficitario, non ha le certezze istintive né la protezione naturale di cui invece dispongono gli altri animali (zanne, olfatto, artigli, ecc.). Proprio in questa avarizia della natura nei confronti dell'uomo, è possibile individuare il segno del fatto che la natura stessa gli chieda una prova morale, domandandogli di uscire dalla rozzezza iniziale e di raggiungere autonomamente la felicità, in maniera tale da dover poi ringraziare soltanto se stesso e da acquisire una stima razionale di sé. Questo punto è compendiato da Kant nella riflessione che segue: "c'è un intero esercito di fatiche (*ein ganzes Heer von Mühseligkeiten*) che attende l'uomo. Ma sembra che la natura non sia stata affatto interessata a che egli visse bene; bensì che egli si sforzasse tanto da rendersi degno della vita e del benessere col suo agire"²⁸.

Nella quarta tesi si sostiene che "il mezzo di cui la natura si serve per portare a compimento lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro [*degli uomini*] antagonismo nella società, in quanto esso divenga infine la causa di un ordine legittimo"²⁹: è qui racchiuso il nocciolo dell'antropologia kantiana (che molto deve a Thomas Hobbes); per "antagonismo" (*Antagonism*) Kant intende quella che egli subito dopo etichetta come "l'insocievole socievolezza" (*die ungesellige Geselligkeit*) degli uomini, ossia la loro tendenza a unirsi in società e, al contempo, la resistenza a farlo, l'esigenza di sciogliere la società stessa e di isolarsi. Dal punto di vista di Kant, la conflittualità che permea la società e che vede gli uomini in perenne antagonismo reciproco deriva appunto dall'insocievole socievolezza, per cui l'uomo tende a isolarsi in quanto prova, all'interno della società, il fastidio di non poter realizzare tutti i propri progetti come vorrebbe, essendo ostacolato dalla presenza degli altri uomini. Ma è proprio a questo punto che scatta la molla del progresso, dato che nell'uomo si risvegliano tutte le forze che lo portano a superare la tendenza alla pigrizia e lo inducono a tentare di procurarsi un rango tra quei suoi

²⁶ Ivi, p. 31.

²⁷ Ivi, pp. 31-32.

²⁸ Ivi, p. 32.

²⁹ Ivi, p. 33.

consoci che egli non può sopportare ma dei quali non può neppure fare a meno. Così, attraverso tale positivo antagonismo, si compiono i primi passi che conducono, non senza fatica, dalla barbarie alla cultura. L'idea di Kant è che, in origine, gli uomini siano costretti a entrare in società dalle loro manchevolezze e che, in un secondo momento, tale ingresso in società produca quel qualcosa in più e in meglio che è la disposizione morale a vivere in società.

Nella quinta tesi, si sostiene che "il massimo problema per il genere umano, alla cui soluzione la natura lo costringe, è il raggiungimento di una società civile che faccia valere universalmente il diritto"³⁰. Originariamente, l'uomo non pone in essere organizzazioni giuridiche; è la natura che, favorendo il sorgere dell'antagonismo con gli altri uomini, lo costringe a entrare nella società civile. Dunque, per Kant, l'inclinazione naturale dell'uomo è all'anarchia, alla libertà incondizionata: è l'introduzione della pena a costringerlo, in un secondo momento, a condizionare e a limitare la sua libertà. In questo senso, le leggi poste in essere dal diritto non sono altro che parziali proiezioni della morale. Per meglio chiarire questo punto, Kant ricorre a un esempio piuttosto efficace: proprio come gli alberi di una foresta crescono forti perché ognuno cerca di privare gli altri della luce e dell'aria costringendoli per ciò a innalzarsi con sforzo, così l'uomo è un legno storto che si raddrizza sotto la costrizione della natura, ma si tratta di un raddrizzarsi che è giuridico più che morale. Ciascuno entra in società con gli altri per poterne trarre vantaggi personali, mosso dal proprio egoismo. Nella prospettiva kantiana, infatti, l'uomo è tendenzialmente un essere egoista, e gli antagonismi della società civile traggono origine dall'indole stessa dell'uomo, dal suo naturale "voler condurre tutto secondo il proprio interesse"³¹; ma in tale conflitto Kant non vede, di per sé, un male: al contrario, ne esalta la funzione decisamente positiva, sostenendo – come si è visto – che gli uomini, come gli alberi, crescono rigogliosi solo quando, per mancanza di spazio, si privano vicendevolmente dell'aria e del sole, mentre divengono storti e deformi quando sono liberi e lontani tra loro. Come gli alberi, gli uomini "crescono bene" soltanto se stanno gli uni vicino agli altri, ossia se entrano in quell'arena che è la società, in cui gli interessi dei singoli individui si scontrano senza tregua. Questa apologia dello scontro sociale richiama alla mente, in maniera fin troppo lampante, le considerazioni svolte su questo tema da Adam Smith nell'*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), opera in cui il pensatore scozzese teorizzava – tramite l'esempio del fornaio, del macellaio e del birraio – il necessario scaturire del bene pubblico dall'incontro degli egoismi privati, secondo un tema destinato a godere di grande fortuna (e percorso dal Mandeville della *Favola delle api*). Ponendosi nel solco di questa tradizione di pensiero che assume l'antagonismo sociale e l'egoismo come preconditione per il benessere sociale, Kant non si illude certo che l'ordinamento giuridico trasformi gli uomini in angeli dall'agire morale irreprensibile: e tuttavia è profondamente convinto che esso possa raddrizzarli almeno dal punto di vista del comportamento esteriore, creando condizioni favorevoli all'esercizio della morale, dato che è più facile, com'è ovvio, essere onesti in una società regolata da leggi piuttosto che in una caotica situazione di anarchia generalizzata. Con la quinta tesi, Kant mette dunque a fuoco, hobbesianamente, il problema della nascita della *societas civilis*, ossia dello Stato: sarà poi il primo Ottocento a contrapporre tra loro società civile

³⁰ Ivi, p. 34.

³¹ Ivi, p. 33.

e Stato (si pensi alla radicalizzazione di questa distinzione che si trova in Hegel e in Marx), in un'accezione ancora oggi usata, mentre tra Seicento e Settecento la grande dicotomia è tra lo stato di natura e la società civile.

La sesta tesi recita, a proposito della formazione della *societas civilis*, che “questo problema è insieme il più difficile e quello che verrà risolto più tardi dal genere umano”³². Ciò significa che la costituzione della società civile si pone alla fine di un lungo processo e, per di più, non nella naturalità del medesimo (come invece credeva Aristotele, il quale concepiva la *polis* come un prodotto naturale dello “zoon politikon”). In una simile prospettiva, allora, la costituzione della società civile non è qualcosa di scontato e di garantito, ma è anzi il compito più difficile che l'umanità sia chiamata a svolgere. La difficoltà che questo compito pone sta principalmente nel fatto che “l'uomo è un animale che, quando vive tra altri del suo stesso genere, ha bisogno di un padrone”³³. Se per Aristotele tra i cittadini sussiste l'uguaglianza e non vi è il bisogno di un padrone, per Kant – antropologicamente più pessimista, perché memore della lezione hobbesiana – l'uomo necessita di un padrone che ne freni gli abusi di libertà nei confronti dei suoi simili. Il paradosso sta nel fatto che, da un lato, gli uomini desiderano leggi che limitino la libertà di tutti, ma, dall'altro, ciascuno, dopo che la libertà altrui è stata limitata, non vorrebbe a propria volta andare incontro a tale limitazione: proprio per questo motivo, occorre un padrone che lo costringa a obbedire a una volontà universalmente valida. Tale padrone non deve però essere inteso come un despota a cui tutto è permesso, ma, piuttosto, come un sovrano lungimirante, che rappresenti un ordine giuridico valido indistintamente per tutti gli uomini. Con ciò, il problema non è ancora risolto, dato che resta pur sempre vero che anche il padrone è “un animale che ha bisogno di un padrone”³⁴. Egli (ma il discorso potrebbe tranquillamente essere esteso anche a un'assemblea) tenderà naturalmente, in quanto uomo, ad abusare della sua libertà, a meno che non sia a sua volta disciplinato da un padrone che lo limiti. Con questa riflessione, Kant sta gettando le basi di quell'atteggiamento tipicamente liberale di chi nutre incondizionatamente un sentimento scettico verso il potere, perché consapevole che esso tende sempre a capovolgersi fatalmente in abuso e a limitare la libertà altrui. Il sovrano, nell'amministrare gli uomini, deve essere *super partes* pur rimanendo un uomo: “il capo supremo deve essere giusto *per se stesso* e deve essere anche un *uomo*”³⁵. È questa l'aporia formulata da Kant, che riconosce esplicitamente come un tale compito sia difficilissimo e non possa in alcun caso presentare una soluzione definitiva. È vero che esiste il progresso giuridico delle istituzioni, ma ciò non di meno la soluzione “perfetta” non si dà mai, perché “da un legno così storto come quello di cui è fatto l'uomo non si può fare nulla di completamente diritto”³⁶. Proprio perché l'uomo è costitutivamente un essere imperfetto (ancorché perfettibile), che può sempre ricadere nella scelta del male, non sarà mai possibile addivenire a una soluzione definitiva. Se volessimo continuare a impiegare la metafora botanica cara a Kant, potremmo sostenere che, nell'ambito della società civile, il legno storto cresce più diritto perché limitato dal sovrano, ma vi sarà sempre un albero più alto (quello della sovranità) che potrà cedere alla corruzione perché non limitato, a sua volta, da un albero superiore. Come Kant chiarirà

³² Ivi, p. 35.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, pp. 35-36.

meglio in *Per la pace perpetua*, l'assetto delle istituzioni che fornisce la soluzione migliore è quello repubblicano, ossia il governo esercitato sotto leggi universali e caratterizzato dalla divisione dei poteri. Tuttavia, il problema del progresso giuridico non si esaurisce qui: vi è ancora un passo da compiere, un passo non ancora compiuto ai tempi di Kant ma nel quale il filosofo tedesco confida. Esso consiste nella formazione di una "confederazione di Stati pacifici", ossia in quello che egli – in *Per la pace perpetua* – chiama *foedus pacificum*. Non basta, infatti, neutralizzare il conflitto che si svolge tra gli individui all'interno dello Stato, ma occorre anche superare quello tra gli Stati, ossia la guerra. In questa prospettiva, la settima tesi dell'*Idea* recita che "il problema dell'instaurazione di una costituzione civile perfetta dipende dal problema di un rapporto esterno fra Stati secondo leggi e non può essere risolto senza quest'ultimo"³⁷. Kant sta qui formulando, tra le righe, un problema di capitale importanza, sottolineando come gli Stati – proprio come gli individui – tendano immancabilmente a scontrarsi tra loro. Tuttavia, se gli individui comprendono piuttosto agevolmente quanto ciò sia per loro rischioso e, per questo motivo, costituiscono lo Stato affinché esso limiti i conflitti, gli Stati sembrano decisamente più refrattari a prendere atto della pericolosità del conflitto. Anch'essi – dice Kant – debbono superare gli antagonismi che li travagliano, ma ciò è reso difficile dal fatto che, guerreggiando, essi – a differenza di quel che accade nei conflitti tra individui – non mettono direttamente a repentaglio la loro stessa esistenza: la conseguenza è che, in guerra, lo Stato potrà essere sconfitto e, ciononostante, non periranno né esso né il sovrano. Proprio perché, con la guerra interstate, a rischiare la vita non sono mai (salvo rarissime eccezioni) i suoi promotori, uscire dallo stato di natura vigente tra gli Stati è cosa assai più difficile rispetto all'uscita dallo stato di natura degli individui. Kant è infatti fermamente convinto che, negli Stati non repubblicani, il sovrano pratici la guerra quasi come uno sport, come se si trattasse di una "battuta di caccia", in cui – in ogni caso – a rischiare la vita sono gli altri. Eppure, nella prospettiva kantiana, gli Stati, guerreggiando tra loro, si devono sempre riorganizzare al proprio interno, perché a vincere la guerra è sempre quello meglio organizzato, ossia – nella prospettiva kantiana – quello che presenta al proprio interno la divisione dei poteri. In quest'ottica, la guerra non farebbe altro che ammodernare e perfezionare le istituzioni, promuovendone la transizione dalla forma dispotica a quella repubblicana e conferendo al popolo un potere sempre maggiore. E il fatto che, tramite la guerra, gli Stati si avvicinino gradualmente alla forma repubblicana implica una conseguenza decisiva: il popolo, che un poco alla volta detiene sempre più potere, non ha alcun interesse a fare la guerra, perché ne paga sulla propria pelle i costi in termini di tasse e di vite umane. Pertanto – nota Kant – la guerra, contrariamente a quel che si può pensare, svolge un'importantissima funzione di progresso giuridico degli Stati, in quanto fa sì che essi si trasformino, un poco alla volta, in Stati repubblicani. Al termine di quest'evoluzione messa in moto dalla guerra, troveremo dunque individui che non avranno più alcun interesse a fare la guerra. Di conseguenza, a prevalere sarà la pace anche tra gli Stati, secondo il sogno di Kant. Ed è proprio in questa idea, secondo cui la pace tra Stati organizzati in maniera repubblicana costituisce il fine a cui tende la storia, seppur tramite regressi e battute d'arresto, che deve essere individuato il tratto d'unione della filosofia della storia di Kant e della sua filosofia politica, quale viene elaborata soprattutto in *Per la pace perpetua*. Al cuore di questo scritto, vi sono tre

³⁷ Ivi, p. 36.

“articoli” fondamentali per l’attuazione della pace che analizzeremo più avanti: il primo merita però di essere esaminato ora, in quanto recita che “in ogni Stato la costituzione civile deve essere repubblicana”³⁸, cioè – precisa Kant – deve essere strutturata: a) secondo i principi della *libertà* dei membri in quanto uomini, b) secondo i fondamenti della *dipendenza* di tutti, in quanto sudditi, da un’unica legislazione comune, c) secondo la legge dell’*eguaglianza* in quanto cittadini. Si tratta di una costituzione che prevede diritti sanciti da una carta e una rigida divisione dei poteri. Nell’*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, Kant tenta di sostenere la plausibilità del passaggio alla pace tra Stati, consapevole che si tratta di congetture più che di argomenti probanti: in particolare, a chi sostiene che la pace può sussistere solo tra gli individui e non tra gli Stati, si può obiettare (anche se in realtà si tratta di un argomento tutt’altro che convincente) che sarebbe un’assurdità che la natura facesse regnare la teleologia tra le *parti* ma non nel *tutto*.

Nell’ottava tesi dell’*Idea*, si sostiene che “si può considerare la storia del genere umano, in grande, come il compimento di un piano nascosto della natura volto ad instaurare una perfetta costituzione statale interna, e, a questo fine, anche esterna, in quanto unica condizione nella quale la natura possa completamente sviluppare nell’umanità tutte le sue disposizioni”³⁹. Se – come abbiamo visto poc’anzi – originariamente è il conflitto a sviluppare le disposizioni umane degli individui, le quali però giungono a compimento soltanto in condizioni pacifiche, allora ciò varrà anche per gli Stati: di conseguenza, la condizione di pace sarà, in assoluto, la più favorevole allo sviluppo delle disposizioni umane. Di qui il grande impegno teorico kantiano profuso a favore della fondazione della possibilità di una pace tra gli Stati.

La nona e ultima tesi dell’*Idea* è presentata come un’integrazione dell’ottava: “un tentativo filosofico di elaborare la storia universale del mondo secondo un piano della natura che tenda alla perfetta unificazione civile nel genere umano deve essere considerato possibile e anzi tale da promuovere questo scopo naturale”⁴⁰. Ciò significa, in primo luogo, che non sono i filosofi a pianificare la storia e a creare un ordine giusto: è piuttosto la natura a ritmare la storia secondo le sue leggi, che restano oscure agli uomini (e anche ai filosofi). Ciò non di meno, i filosofi, in virtù della loro lungimiranza, possono chiarire e, dunque, accelerare tale sviluppo: proprio in ciò risiede, secondo Kant, il principale compito dell’*Aufklärung*, come si sostiene diffusamente anche nello scritto del 1784 *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?*

Ora che abbiamo delineato, nelle sue coordinate essenziali, la filosofia della storia kantiana, possiamo tentare di prendere succintamente in esame gli sviluppi di filosofia politica in cui essa sfocia con lo scritto *Per la pace perpetua*: si tratta di un libro che, a tutta prima, può risultare strano per via della sua articolazione inconsueta. Infatti, vi troviamo una prima sezione contenente sei articoli, una seconda contenente gli “articoli definitivi”, un primo ampliamento e, infine, un secondo ampliamento. Questa strana struttura si spiega se teniamo conto che Kant, nello scrivere questo testo, ha ironicamente assunto come paradigma letterario i trattati di pace stesi dai diplomatici del suo tempo. In particolare, egli si rifà al testo del trattato di pace siglato a Basilea nel 1795 e traveste il suo saggio nelle forme di un

³⁸ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, 1795; tr. it. *Per la pace perpetua*, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano, 2003¹⁰, p. 54.

³⁹ I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 39.

⁴⁰ Ivi, p. 41.

trattato con le sue precondizioni, le sue parti centrali e le “clausole segrete” (così si spiega il curioso titolo del secondo supplemento: *Articolo segreto per la pace perpetua*). Abbiamo già enunciato il primo dei tre articoli definitivi dell’opera, quello secondo cui ogni costituzione civile deve essere una repubblica. Il secondo introduce l’elemento esterno, in quanto guarda al rapporto che intercorre tra gli Stati, ossia al diritto internazionale, che deve risolversi in un “federalismo di liberi Stati”⁴¹ (liberi nel senso di sovrani, cioè privi di un potere superiore a cui debbano essere sottomessi) tale da poter dirimere le controversie tra Stati senza far ricorso alla guerra. Kant è pienamente consapevole del rischio che si possa voler risolvere il problema dei rapporti tra Stati creando uno Stato “planetario” (del resto già Dante Alighieri aveva pensato a una “monarchia universale”): ma ciò comporterebbe – egli rileva – un dispotismo che finirebbe per costringere gli altri Stati attraverso principi troppo rigidi. Certo, se lo Stato planetario fosse attuabile in modo non dispotico, sarebbe un fine degno di essere perseguito: ma poiché ciò è difficilmente attuabile – ecco riaffiorare il pessimismo kantiano –, ci dobbiamo accontentare di un suo “surrogato negativo”, mirando a una confederazione che ripudi la guerra e faccia regnare la pace. Il terzo e ultimo articolo riguarda il “diritto cosmopolitico”, con il quale Kant pare legittimare un diritto di accoglienza e, dunque, porre le basi per una società multiculturale. In realtà, nell’ottica kantiana, tale diritto deve essere limitato alle condizioni dell’“ospitalità universale”⁴², la quale non è una forma di filantropia, ma è piuttosto – molto banalmente – il diritto di uno straniero a non essere trattato “come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro”⁴³. Kant non si propone qui di tratteggiare una società multiculturale in cui trovino posto gli stranieri di ogni dove: sta piuttosto criticando quelle politiche coloniali dell’Occidente che si imponevano occupando altri territori e mutando perversamente tale diritto di ospitalità in diritto di occupazione. Si tratta – precisa Kant – di un “diritto di visita”⁴⁴, in quanto tutti gli uomini hanno diritto a occupare una porzione di superficie terrestre senza essere cacciati. Se passiamo alla prima sezione di *Per la pace perpetua*, vi troviamo quegli “articoli preliminari” che enunciano ciò che gli Stati debbono o non debbono fare se si vuole ottenere la pace: ad esempio, nei trattati di pace non ci devono essere clausole che prevedano ulteriori occasioni di guerra; lo Stato non può considerarsi proprietà patrimoniale del sovrano; gli eserciti devono gradualmente sparire del tutto; non si devono contrarre debiti di guerra tra Stati; nessuno Stato deve intromettersi con la forza nel governo degli altri. Kant prevede inoltre uno *ius in bello* tale per cui nessuno Stato deve permettersi, in guerra, di usare sicari, avvelenatori e frodi di altro genere. L’idea di fondo è che anche in guerra si debbano rispettare norme ed evitare “stratagemmi infami”, poiché deve sussistere un grado di fiducia anche tra gli Stati, altrimenti non si potrà mai arrivare a siglare una pace e le guerre termineranno soltanto con l’annientamento totale del nemico. Il “primo supplemento” dell’opera si occupa delle garanzie della pace perpetua e, a tal proposito, Kant recupera le sue riflessioni di filosofia della storia emerse nell’*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*: a garantire la pace è il “piano della natura”. Filosofia della storia e filosofia politica vengono così a intrecciarsi fecondamente nel discorso kantiano, trovando nella concezione della pace come *telos* non-garantito della storia e della politica il loro comune punto d’approdo.

⁴¹ I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 59.

⁴² Ivi, p. 65.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 65.

Stefano B. Galli*

Lo spirito d'italianità nell'età rivoluzionaria e napoleonica: alcune riflessioni su Vittorio Alfieri

1. La 'grande' Rivoluzione

Nella voce *Rivoluzione ed Europa* del *Dizionario critico della Rivoluzione*, Alan Forrest ha osservato che gli spiriti di orientamento liberale di tutti i Paesi accolsero con "entusiasmo" i Principi dell'Ottantanove e gli ideali della Grande rivoluzione. E tuttavia, i protagonisti dell'evento destinato – in un modo o nell'altro – a incidere nei destini del mondo, a segnare le sorti del Vecchio continente e a costituire una pietra angolare, ovvero un tornante decisivo del ciclo storico della modernità politica, cioè i rivoluzionari, "misero molto del loro" per suscitare e sostenere quegli stessi entusiasmi. I rivoluzionari si proponevano con una forte e distintiva autoreferenzialità, che è una metafora propria della comunicazione per così dire "profetica", una sorta di paradosso del detentore della verità assoluta; si proponevano altresì come gli "eredi" esclusivi delle tradizioni filosofiche dei Lumi, ricorrendo a un vocabolario politico che, da molti punti di vista, era "quello dei pensatori laici e progressisti del mondo intero"¹. La reazione immediata alle idee della rivoluzione "venne da scrittori e da intellettuali che consideravano gli eventi del 1789 una tappa fondamentale nella storia dell'umanità, la naturale conclusione del fermento intellettuale del XVIII secolo, cosa che sembrava addirittura ovvia in un periodo in cui l'Assemblea nazionale liberava i popoli da secolari abusi e in cui lo spirito della rivoluzione pareva contenuto nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*"².

Il nodo del problema, come ha osservato Tocqueville in un rapido appunto dei suoi *Frammenti* sulla Rivoluzione, era essenzialmente una questione di cultura politica, nel quadro della generalizzata ricettività europea di fronte agli eventi che scandivano il tono e indicavano la strada della nuova corrente portatrice di civiltà. La "cosa straordinaria" non era tanto che la Rivoluzione francese avesse teorizzato i Principi dell'Ottantanove; la "più grande novità" era, piuttosto, il fatto che "la maggior parte dei popoli" europei fosse contemporaneamente giunta al punto in cui queste idee potessero essere "facilmente ammesse"³, determinando il passaggio dall'Europa *des Lumières* a quella *en Révolution*.

* Università 'Statale' di Milano.

¹ Cfr. A. FORREST, *Rivoluzione ed Europa*, in: *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet e M. Ozouf, Bompiani, Milano, 1988, p. 101 (per l'intera voce, cfr.: pp. 101-109).

² Ivi, pp. 102-103.

³ A. DE TOCQUEVILLE, *Frammenti e note inedite sulla Rivoluzione*, in: *Scritti politici*, 2 voll., a cura di N. Matteucci, Utet, Torino, 1969, I, p. 986.

In effetti, la fase iniziale – liberale e monarchico-costituzionale – della Rivoluzione⁴ ebbe un notevole impatto al di fuori della Francia, in un'Europa che, ormai superata da almeno un paio di decenni la stagione dei Lumi, non ne aveva ancora archiviato quella cultura politica che l'aveva profondamente segnata⁵. I principi della "rigenerazione" del 1789 erano stati favorevolmente accolti dalle élite più sensibili e avvedute, ma anche dalle aristocrazie europee, alla frenetica ricerca di strumenti ideologici per fronteggiare e arginare le prerogative di un assolutismo incapace di andare oltre il modello *éclairé* proprio della cultura politica e della pratica istituzionale dell'età dei Lumi; "grande dottrina"⁶ – quella dell'assolutismo illuminato – comunque anch'essa blindata nella sua autoreferenzialità. Nei fatti si trattava di un disegno che accordava allo Stato – vale a dire alla corona e ai ceti che la sostenevano – la prerogativa esclusiva di promuovere la sua stessa rigenerazione nel segno della razionalità illuministica. E tuttavia, a partire dagli anni Sessanta il modello politico dell'assolutismo illuminato – inteso quale pratica di governo – cominciò a implodere, colpito da una lenta e inarrestabile crisi interna, un'autoconsunzione dovuta alla fragilità della logica compromissoria sulla quale si reggeva l'alleanza tra *philosophes* e sovrani.

Ma i suoi principi e le sue dottrine avevano segnato e inciso a fondo nella cultura europea, rendendola oltremodo ricettiva di fronte a qualsiasi segnale di mutamento quale fu il progetto rigenerativo cui rispondeva l'azione di Luigi XVI nel momento in cui egli convocò l'antico istituto della riconciliazione nazionale, cioè gli Stati generali; progetto rigenerativo che – pur imponendosi ai danni dell'idea di riforma, alla quale indubbiamente conferiva un nuovo volto e una nuova sostanza, determinando la sostanziale debolezza e i limiti del riformismo che aveva caratterizzato l'essenza del secolo decimottavo e che ora appariva insufficiente – si collocava in una logica di continuità, nella lunga durata, rispetto alle dinamiche politiche e istituzionali dell'assolutismo illuminato.

La "rigenerazione" del regno era – nella sua essenza più intima – un disegno di *Absolutisme éclairé*, come ha spiegato Mona Ozouf: "l'espressione è caratteristica dei primi giorni della rivoluzione, durante i quali per lo più si impiegava il sostantivo – è quanto avveniva nei *cahiers de doléances* – accompagnato da un genitivo che ne aumentava la carica ma ne attutiva il senso. Si parlava allora di rigenerazione dell'amministrazione, dell'ordine pubblico, dello Stato, della Francia"⁷. Si trattava

⁴ Cfr.: M. VOVELLE, *La Francia rivoluzionaria. La caduta della monarchia (1787-92)*, Laterza, Roma-Bari, 1987, pp. 179-182; F. FURET e D. RICHEL, *La Rivoluzione francese*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1998, I, pp. 171-174.

⁵ Cfr.: D. MORNET, *Le origini intellettuali della Rivoluzione francese (1715-1787)*, Jaca Book, Milano, 1982; R. CHARTIER, *Le origini culturali della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

⁶ M. PRÉLOT, *Storia del pensiero politico*, Mondadori, Milano, 1975, I, p. 295. Così ha definito l'assolutismo illuminato – nella sua versione francese di *Absolutisme éclairé*, ma anche nella versione tedesca di *aufgeklärte Absolutismus* e anglosassone di *enlightened Absolutism* – Marcel Prélot. Senza dubbio, l'espressione *dispotismo illuminato* – coniata dagli storici tedeschi nel corso del XIX secolo – è ambigua e assai impropria. Essa riconduce infatti alla definizione di dispotismo elaborata da Montesquieu nella *Teoria dei Governi* dello *Spirito delle Leggi*, ma non vi corrisponde affatto. L'arbitrarietà del potere mal si concilia con la razionalità illuminista. E la natura – dispotica o meno – del potere del sovrano, aperto alla nuova cultura dei Lumi, è ininfluente nel momento in cui la ragione sostituisce la tradizione e la provvidenza nella determinazione dell'indirizzo politico dello Stato e nel suo governo sopra gli uomini. Cfr. anche: F. BLUCHE, *Le despotisme éclairé*, Fayard, Paris, 1968. "Aujourd'hui [...] les despotisme éclairé est présenté comme une transition entre la monarchie absolue (toujours quelque peu péjorative) et un libéralisme politique embelli, issu de la révolution française" (ivi, pp. 316-317). Per quanto attiene alla realtà italiana, cfr.: M. BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, La Nuova Italia, Firenze, 1986.

⁷ M. OZOUF, *Rigenerazione*, in: *Dizionario critico*, cit., p. 748 (i corsivi sono nel testo).

però di un vocabolario – nella sostanza ideologico e politico – che sarebbe stato ben presto superato; di lì a poco, infatti, “si sarebbe parlato soltanto di rigenerazione, un programma senza limiti, insieme fisico, politico, morale e sociale, che aspirava nientemeno che a creare un ‘nuovo popolo’”⁸.

Sin da subito il prodigioso spettacolo della Rivoluzione, che suscitò una vastissima eco presso gli ambienti politici e culturali delle capitali europee, venne osservato con il più vivo stupore dai contemporanei. Si diffuse quasi subito la sensazione di trovarsi di fronte a un evento senza precedenti. Lo ha osservato anche il più noto studioso dell’esportazione rivoluzionaria della Francia nel mondo, Jacques Godechot: “Il trionfo della rivoluzione in Francia provocò parimenti un’espansione francese che dapprima fu anch’essa ideologica, ma che non tardò a farsi territoriale ed umana e a determinare non soltanto l’esportazione delle idee politiche, ma anche quella delle istituzioni e delle costituzioni, delle forme della vita politica e perfino economica”⁹.

L’Ottantanove – anno decisivo – seppellì definitivamente l’ordine politico d’Antico regime e l’Assemblea costituente ne edificò, almeno sulla carta, uno nuovo. Lungo il filo sottilissimo del tempo corto che va dalla prima seduta degli Stati generali alla marcia del popolo parigino su Versailles – tra realtà e leggenda – il presente diventa immediatamente storia e la storia si trasfigura subito nel mito. Insomma, è davvero la Rivoluzione che produce il suo stesso mito, si identifica con esso e di esso si nutre, tra le esitazioni del re e della monarchia, la lucidità politica dei quasi seicento deputati del Terzo Stato guidati da Sieyès, l’entusiasmo popolare. Tali sono gli attori del dramma che si consuma nella capitale francese: il mito del 1789, appunto, che nasce e si fonda a partire da quel fatidico 5 maggio, giorno i cui il re, dopo la decisione di consultare i suoi Stati, ha solennemente celebrato l’antichissimo rito della riconciliazione nazionale nell’assemblea generale dei tre ordini. “Sotto ogni aspetto – ha scritto Timothy Tackett – era uno spettacolo straordinario, pensato e attuato con cura per una rappresentazione della nazione sociale e politica, così come era allora immaginata dalle *élite* dominanti”¹⁰.

Da queste intenzioni alla defezione di una terza parte degli Stati generali e alla Pallacorda, poi alla Bastiglia, alla notte del 4 agosto e alla Grande paura, per giungere infine alla *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* e alle Giornate d’ottobre, che paiono replicare il copione dell’assalto alla più celebre prigione di Stato della metà di luglio, l’incalzare repentino degli eventi che caratterizza la quotidianità di quei fatidici cinque mesi muta davvero le proprie sembianze e diventa subito storia, a partire dalla solenne e intimorita percezione della convocazione degli Stati generali non più riuniti dal lontanissimo 1614. L’imprevisto dramma che si afferma ed è prodotto dalle rapide vicende tra l’inizio del maggio e i primi giorni dell’ottobre del 1789 stravolge il copione originario e trasfigura il secolare assetto politico della più antica monarchia europea, quella francese.

È un presente che, quasi paradossalmente, si trasforma *hic et nunc* in storia e la storia diventa subito mito, in un rapido turno di tempo, appena cinque mesi, che tuttavia conferiscono alla rivoluzione il suo volto specifico, la sua fisionomia e la sua “anatomia”. Chi la osserva “dal di fuori” lo intuisce e coglie subito le tre facce

⁸ *Ibidem*.

⁹ J. GODECHOT, *La Grande Nazione. L’espansione rivoluzionaria della Francia nel mondo 1789-1799*, Laterza, Bari, 1962, pp. 37-38.

¹⁰ T. TACKETT, *In nome del popolo sovrano*, Carocci, Roma, 1999, p. 9.

di uno specchio in cui si sovrappongono e si generano, s'intrecciano e si alimentano, in un intricato giuoco di relazioni, il presente, la storia, il mito¹¹. È lo specchio di un dibattito, combattuto senza esclusione di colpi sul terreno costituzionale, che rappresenta uno dei più grandi laboratori di elaborazione teorico-politica e giuridico-costituzionale della storia della civiltà europea occidentale nel ciclo della modernità: l'idea di nazione, il principio della rappresentanza e la dottrina della sovranità popolare, la rottura con il passato, l'impatto politico dei movimenti popolari e delle masse, la nazione "armata", la fede preromantica nella patria e nell'azione umana, intesa come passione civile, slancio ideale e attaccamento all'interesse generale.

2. *Rivoluzione e Rigenerazione*

L'idea di un ordine e di un assetto politico e istituzionale perenne e immutabile è spazzata via e cancellata da quelli che sin da subito sono chiamati i "fatti di Francia", conferendo all'esportazione dei Principi dell'Ottantanove – che fu, dunque, rigorosamente ideologica perché avvenne assai prima di quella direttoriale forzata, essenzialmente militare e, comunque, negatrice di ogni progetto di emancipazione politica – il carattere di una spontaneità, senza seguire piani o programmi prestabiliti. Tale naturale espansione in tutta l'Europa (antichi Stati italiani compresi) innesca e suscita le prime riflessioni teoriche e dottrinarie con un largo anticipo rispetto al successivo trapianto militare, determinando una significativa sfasatura cronologica. Mentre la Francia imbocca risolutamente la strada della rivoluzione – archiviati il fatidico 1789 e la fase costituente, che si chiude alla fine del 1791, ma anche sconfitta la generalizzata e angosciosa fobia, alimentata da mille timori e altrettante paure, non ultima quella relativa alla riabilitazione dell'*Ancien régime*, di concludere rapidamente l'esperimento rivoluzionario – nei Paesi in cui si riportano le cronache di quell'anno prende avvio la riflessione sui Principi dell'Ottantanove.

Così la "Rigenerazione" viene percepita come una "Rivoluzione", il cui programma mira a smantellare gli apparati dell'Antico regime e a edificare un nuovo ordine politico. Ma è la stessa idea rigenerativa a contenere in sé i germi rivoluzionari: "Dopo aver riconosciuto all'individuo tutti i suoi diritti, per la rivoluzione si trattava di integrarlo nella collettività, di coniugare la totale libertà e la totale docilità. Era quasi inevitabile che, quanto maggiori erano le peripezie cui andava incontro la rivoluzione, tanto più disperata sembrasse l'impresa, e più ossessiva anche la preoccupazione di disporre di uno spirito collettivo a tal punto possente da sperare di assoggettarvi senza residui lo spirito individuale. E siccome lo spirito collettivo non aveva, di per sé, sufficienti forze, bisognava conferirglielo con il ricorso a tutti i mezzi dell'autorità"¹². Da qui l'emergere e l'affermarsi della "rigenerazione imposta", quale si configurò quel processo che consentì al progetto rigenerativo di trasfigurarsi, mutare di segno, assumere diverse e più robuste sembianze, sfociando infine nella rivoluzione.

¹¹ Cfr. M. TERNI, *Introduzione a: Il mito della Rivoluzione francese*, a cura di M. Terni, Il Saggiatore, Milano, 1981, pp. 7-35.

¹² M. OZOUF, *Rigenerazione*, cit., p. 757.

La rivoluzione fu, anzitutto, uno spettacolo grandioso, che diffuse tra i contemporanei il più vivo stupore. E dell' "impressione prodigiosa" che essa provocò vi sono davvero tante testimonianze. "Tutti l'hanno salutata – ha scritto Mona Ozouf – come uno scenario inedito, la cui ribalta è stata bruscamente attraversata da forze collettive, impreveduta irruzione di tutto un popolo insorto per distruggere la tirannia. Una volta che questo incredibile spettacolo è stato "rappresentato", come a teatro, nulla potrà essere uguale a prima. Il semplice fatto che la rivoluzione abbia avuto luogo e che il vecchio mondo davanti a essa sia crollato tanto velocemente e facilmente, opera un rimaneggiamento vigoroso dei significati che, con un po' di negligenza, il XVIII secolo proponeva"¹³.

Ma la rivoluzione è tale solamente se si configura come un evento totale e totalizzante. Per una nazione non ha senso "parlare della propria rivoluzione fintanto che non ha spezzato *tutte* le proprie catene", anche in una realtà geopoliticamente frammentata e scomposta qual era l'Italia degli Antichi Stati. In una vera rivoluzione "non si tratta più di limitare un potere dispotico, di riformarlo o di venire a patti con esso, e neppure di limitarsi alla sfera del potere politico. Vi è rivoluzione quando gli uomini pretendono di risolvere con essa tutti i loro problemi in una volta, politici, sociali e anche morali e vogliono cambiare interamente se stessi"¹⁴.

Mentre nell'esperienza rivoluzionaria francese la rigenerazione era riassunta nell'iniziale progetto di mediazione tra monarchia e rivoluzione – quello di Mirabeau, La Fayette, Condorcet, Bailly, Barnave, Lameth, Sieyès e del Club del 1789 – e affermava esclusivamente e unicamente alla corona, al contrario, nelle vicende politiche italiane, essa diventa direttamente il programma politico della rivoluzione. La rivoluzione italiana, che giungerà al culmine della sua espressione politica durante Triennio repubblicano, tra il 1796 e il 1799, sarebbe incompleta e incompiuta se non conducesse a un atto rigenerativo. Nel Triennio, infatti, l'idea di fondo è quella di dare vita, attraverso la rivoluzione, alla ri-generazione dell'uomo, creando un nuovo soggetto politico: il cittadino. Si tratta di un programma che coinvolge direttamente il singolo individuo, protagonista del proprio percorso rigenerativo nell'ambito della vicenda politica collettiva; tale programma si concretizza contestualmente al trasferimento della la sovranità e dell'autorità dal re a quel nuovo soggetto politico collettivo qual è il popolo-nazione di Sieyès e di Rousseau, promuovendo il passaggio, attraverso la rivoluzione, dall'ordine politico degli Antichi Stati alle Repubbliche, create dall'uomo nuovo, sul quale si fondano.

Nel Triennio repubblicano italiano, la rigenerazione è il punto finale, il punto di approdo del progetto rivoluzionario¹⁵ e si colloca in una prospettiva diffusamente omogenea. Tale è la seconda rilevante sfasatura cronologica con la quale occorre fare i conti e che riguarda il programma direttoriale di espansione della Francia rivoluzionaria in Europa e, in particolare, in Italia, nell'immediata vigilia dell'esperienza politica del Triennio¹⁶. Nel 1796, infatti, i "soldati d'Italia" di Napoleone Bonaparte esportano il modello di un ordine politico direttoriale gestito in modo personalistico dallo stesso generale còrso, ma i patrioti italiani accolgono

¹³ M. OZOUF, *Rivoluzione*, in: *Dizionario critico*, cit., p. 761.

¹⁴ Ivi, p. 763.

¹⁵ Sulla dicotomia tra rivoluzione e rigenerazione nell'esperienza storica e politica del Triennio repubblicano in Italia, cfr.: E. PII, *Il confronto politico in Italia nel decennio 1789-1799*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1992, pp. 157-185.

¹⁶ Cfr. ivi, pp. 12-35.

l'invasore pensando alle fasi iniziali – e ormai note, assimilate e sedimentate – della Rivoluzione, cioè ai Principi dell'Ottantanove.

L'esperienza storica italiana, nel ciclo storico del decennio rivoluzionario 1789-1799, assume – tra libertà e conquista – una precisa identità politica nelle sue cause, nella sua genesi e nel suo sviluppo, sino a culminare nella creazione delle repubbliche, intese come piccole comunità virtuose che si autogovernano; un ciclo rivoluzionario "unico", ma non unitario, nella sequenza degli accadimenti e delle idee che li promossero, alla cui fisionomia politica certamente contribuirono le suggestioni esercitate dai "fatti di Francia", tuttavia interpretate ed elaborate in modo del tutto autonomo e originale¹⁷. E la nazione negata dalle truppe francesi fu la molla che alimentò un dibattito sull'idea italiana e sul destino unitario della Penisola.

Tra la Rivoluzione e l'età napoleonica l'idea di Italia "diventa il grande tema dominante nelle autorappresentazioni delle élite della penisola, ed emergono chiare forme di identità politica consapevole"¹⁸. Prima di questo tornante decisivo erano già state elaborate e proposte delle riflessioni sull'idea dell'Italia, tuttavia condizionate dalla specifica circostanza storica e a essa circoscritte.

Nel 1765, sul secondo tomo del "Caffè", Gianrinaldo Carli pubblicò l'articolo *Della patria degli Italiani* e due anni dopo Carl'Antonio Pilati diede alle stampe *Di una riforma d'Italia*, prima di scrivere i due volumi dell'*Istoria dell'impero germanico e dell'Italia dai tempi dei Carolingi fino alla pace di Westfalia (1769-1772)*. Nel 1786 Giambattista Roberti scrisse *Dell'amore verso la Patria*, mentre Alessandro Verri s'impegnava nella elaborazione di un'inedito *Saggio sulla storia d'Italia*. Da questa polifonia di voci si distinse per spessore analitico e originalità interpretativa Gaetano Filangieri con la sua *Scienza della legislazione (1780-1791, cinque volumi)*, caratterizzata – nel libro IV – da un importante tentativo di teorizzazione dello spirito patriottico, inteso quale "passione" e "amore" per la patria, al di là e al di sopra dell'esperienza storica concreta. Si distinse anche Carlo Denina che, con le sue *Rivoluzioni d'Italia (1769-1770, tre volumi)* e poi con i quattro volumi dell'*Istoria dell'Italia occidentale (1809)*, in cui analizzò gli effetti della Rivoluzione francese in Italia, riuscì nel tentativo di conferire un'identità unitaria e complessiva alla storia italiana.

È con i principi del 1789 e l'età rivoluzionaria che il vecchio patriottismo settecentesco si trasfigura in uno spirito di italianità nell'ambito del quale si svilupperà l'idea di nazione. Quello tra il secolo decimottavo e il decimonono si configura come un passaggio d'epoca decisivo, che segna e scandisce i tempi di un'evoluzione significativa dal vecchio patriottismo, che era poi una sorta di virtuosismo civico, di matrice settecentesca – al quale sono riconducibili gli autori citati in precedenza – alle nuove forme teoriche di un'identità italiana unitaria che, tuttavia, si consolidano e si diffondono solamente a partire dal 1814, cioè dalla sconfitta, sul piano internazionale, subita al Congresso di Vienna¹⁹.

L'idea italiana, insomma, nasce nel quadro di una crisi politica e di una sostanziale debolezza di fronte allo scenario internazionale. A ciò è sempre stata ed è

¹⁷ In tal senso, cfr. i saggi raccolti in: *Universalismo e nazionalità nell'esperienza del giacobinismo italiano*, a cura di L. Lotti e R. Villari, Laterza, Roma-Bari, 2003.

¹⁸ E. DI CIOMMO, *I confini dell'identità. Teorie e modelli di nazione in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 11.

¹⁹ Per una sintesi del dibattito, cfr. A.M. RAO, *Dalla Repubblica universale alla Repubblica italiana: nazione e democrazia nell'esperienza dei patrioti italiani*, in: *Universalismo e nazionalità*, cit., pp. 33-59.

particolarmente attenta – talvolta in modo eccessivo, malcelando una sorta di ironia – la storiografia straniera²⁰. Valga per tutti il riferimento al *Lungo Risorgimento*²¹ di Gilles Pécout o all'ultimo lavoro di Christopher Duggan. Quando, nella primavera del 1796, le armate francesi, al comando di Napoleone, varcarono le Alpi e sconfinarono in Piemonte e in Lombardia, portarono con sé "l'idea che il popolo italiano avrebbe forse potuto costituire una nazione libera e indipendente"²². E tuttavia, "si vide subito che la lotta per determinare il carattere di un nuovo Stato unitario sarebbe stata immensamente difficile"²³. Infatti, il fine ultimo del Risorgimento non sarebbe stato quello di conquistare l'indipendenza italiana, ma – a un livello più essenziale – quello di sradicare antichi vizi che secoli di "dispotismo" e di "potere clericale" avevano prodotto: "tra gli altri, il servilismo, l'indisciplina, un eccesso di materialismo e una mancanza di ardore marziale"²⁴.

Per effetto dei processi di alfabetizzazione politica, del generalizzato diffondersi della passione civile e delle forme di partecipazione alla vita pubblica che avevano caratterizzato l'età rivoluzionaria, a partire dall'epilogo della stagione napoleonica, l'idea italiana cominciò "a farsi popolare" e i ragionamenti e i discorsi sull'indipendenza non furono più esclusiva di "alcuni pochi", ma "abitudine e bisogno di molti"²⁵, come avrebbe osservato uno dei futuri protagonisti delle Cinque giornate di Milano e primo teorico delle "tre Italie", il conte valtellinese Luigi Torelli. L'età napoleonica, caratterizzata da un vero dispotismo pur ammantato di gloria, malgrado abbia diffuso nello "spirito pubblico" – che è poi la società civile – la consapevolezza di una cultura politica e civile autonoma per effetto del "trapianto" degli ideali rivoluzionari, soffocò qualsiasi aspirazione italiana alla libertà e all'indipendenza.

Come per tanti altri autori, anche per il valtellinese la data del 1814 è cruciale. La fine dell'età rivoluzionaria e napoleonica rappresenta un momento fortemente identitario in termini di cultura politica, poiché ha lasciato in eredità e radicato nelle coscienze quell'idea italiana che troverà la sua consacrazione nella cultura politica risorgimentale. Si trattava di una sorta di ansia di riscatto che, nel segno di una gloriosa tradizione storica, si sarebbe affermata solamente grazie alle libere istituzioni della fase iniziale dell'età napoleonica, prima che essa assumesse il volto di una sorta di "imperialismo". Era questa la riflessione di Madame de Staël – figlia del ministro delle Finanze di Luigi XVI, Jacques Necker – e di un suo amico, il ginevrino Sismondi²⁶; pensieri "favorevoli" all'Italia, come avrebbe scritto Giacomo Leopardi²⁷.

²⁰ Per un orientamento storiografico in tal senso, cfr.: L. RIALL, *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Donzelli, Roma, 1997.

²¹ Cfr.: G. PÉCOUT, *Il lungo Risorgimento. La nascita dell'Italia contemporanea, 1770-1922*, a cura di R. Balzani, Bruno Mondadori, Milano, 1999.

²² C. DUGGAN, *La forza del destino. Storia d'Italia dal 1796 a oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. IX.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. X.

²⁵ L. TORELLI, *Pensieri sull'Italia di un anonimo lombardo*, II ed., Losanna, 1847, p. 73. Sulla figura del conte valtellinese rinvio mio al saggio: *Il pensiero politico dell'"Anonimo Lombardo": Luigi Torelli e il progetto delle "Tre Italie"*, in: *Como e la sua provincia dalla Restaurazione al Risorgimento*, Insubria University Press, Como, 2008, pp. 339-367.

²⁶ Cfr. le due opere apparse, entrambe, nel 1807: M.ME DE STAËL, *Corinna, o l'Italia*, a cura di A.E. Signorini, Mondadori, Milano, 2006; J.C. SISMONDI, *Storia delle repubbliche italiane*, a cura di P. Schiera, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.

²⁷ Il riferimento, ovviamente, è al testo (inedito) del 1824: G. LEOPARDI, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, a cura di M. Moncagatta, Introduzione di S. Veca, Feltrinelli, Milano, 1991.

Per la verità, depotenziata del suo ardore rivoluzionario, l'idea di nazione – dopo l'età napoleonica – “rientrò nel sicuro ovile conservatore del pragmatismo storico”. Spoliata del suo alone mistico e atemporale, rintracciabile nel percorso verso l'emancipazione libertaria, la nazione esisteva solamente in rapporto alla sua capacità di scongiurare i malrovesci del destino e di conservare la sua indipendenza politica nel corso del tempo. Proprio per ciò, all'Italia era negata la nazione; essa restava un'espressione geografica, come l'avrebbe definita il principe Metternich alla vigilia del Quarantotto. La nazione italiana “non era niente di più che il sogno a occhi aperti di un pugno di settari e d'intellettuali che si arrogavano il diritto di minacciare l'ordine politico e sociale costituito e di sconvolgere la tranquilla esistenza della grande massa della popolazione”²⁸.

3. *Le 'lettere' italiane*

Come Fernand Braudel, anche Paul Hazard era un *homme du Nord* e sentiva un'irresistibile attrazione intellettuale per il mondo mediterraneo e la sua cultura. Molti anni prima della più nota *Crise de la conscience européenne*, Hazard – allora professore di latino e greco nella scuola secondaria superiore – dedicò la sua *grand thèse*, frutto di un biennio di studi in Italia, al tema *La Révolution française et les lettres italiennes* (1910), opera ambiziosa e ponderosa in cui egli cercò di cogliere la fisionomia del profondo travaglio culturale e politico dell'età napoleonica in Italia, tentando di mettere a fuoco “quelle tendenze complesse e divergenti, quegli entusiasmi e quelle disillusioni; o, tutto sommato, quella crisi da cui lo spirito italiano esce fortificato”²⁹.

Come ha osservato Giuseppe Ricuperati, il lavoro di Hazard “non solo conserva una straordinaria vitalità come immagine d'insieme, ma è anche un solidissimo punto fermo”³⁰, che risale al 1910. E non si configura come “una storia tra la Rivoluzione francese e gli spazi italiani, ma, più limitatamente, tra la prima e le lettere: con gli intellettuali, le loro opere, gli stessi modelli culturali che la società italiana, nelle sue differenze, produceva”³¹. Insomma, il vero oggetto del libro “è l'invenzione del Romanticismo italiano come creativo confronto tra una tradizione, i fermenti illuministici (che però stavano trasformandosi in residui), la propaganda rivoluzionaria, le inevitabili e complesse resistenze indigene”³². In tal senso, Hazard precedette di circa mezzo secolo – ma su un piano deliberatamente confinato nell'ambito letterario – Jacques Godechot, che analizzò, come noto, caso per caso, le dinamiche di sviluppo della “Grande nazione” e l'esportazione dei principi dell'Ottantanove in Europa, tra libertà e conquista.

Hazard registra l'iniziale e ferma opposizione di fronte ai cosiddetti “fatti di Francia” da parte di alcuni segmenti della società italiana, in particolare ecclesiastici (ma non solo), che produssero un'abbondante quantità di contributi – i quali incisero

²⁸ C. DUGGAN, *La forza del destino*, cit., p. 86.

²⁹ P. HAZARD, *La Rivoluzione francese e le lettere italiane (1789-1815)*, a cura di P.A. Borgheggiani, Bulzoni, Roma, 1995, p. 232. Sull'autore della *Crisi della coscienza europea*, cfr.: G. RICUPERATI, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, a cura di D. Canestri, Utet, Torino, 2006.

³⁰ G. RICUPERATI, *Rileggendo Paul Hazard e Franco Venturi*, in: *Frontiere e limiti della ragione*, cit., p. 300.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 301.

profondamente, anche per il comune spirito polemico, la generalizzata aggressività verbale e i toni forti, nella cultura politica del quinquennio 1790-1795 – di matrice *anti-rivoluzionaria*, non ancora *contro-rivoluzionaria*. E poi si domanda: “Dobbiamo parlare sempre solo di opposizione e di reazione? Quel grido d’allegrezza che, in tutte le nazioni d’Europa, ha risposto al grido della Francia che annunciava la sua libertà, non ha avuto dunque eco nella patria di Beccaria, di Filangieri, dei Verri? La giornata del 14 luglio o la notte del 4 agosto non sono dunque state celebrate dagli inni dei poeti? Poiché la filosofia francese era così profondamente penetrata in Italia, i pensatori non hanno concepito qualche gioioso orgoglio vedendo la loro dottrina diventare realtà e vita?”³³.

E prosegue: “Sicuramente, alcuni letterati, e non dei più piccoli, hanno salutato l’alba di un nuovo giorno. Parini segue gli avvenimenti di Francia con un interesse che sconfinava nell’entusiasmo. Alfieri vede nella presa della Bastiglia una manifestazione di quella libertà che non ha smesso di chiamare con immenso desiderio. La vecchia prigione che cade è la tirannia che è abbattuta; canta Parigi sbastigliata; prende la difesa del popolo contro il potere regale; scrive a Luigi XVI per dargli i consigli che i poeti hanno il diritto d’offrire ai sovrani. Che il re di Francia distrugga per primo lo spaventoso dispotismo esercitato sotto il suo nome; che prenda, di concerto con i propri sudditi, misure energiche per impedirgli di rinascere; che meriti, per la spontaneità di un nobile gesto, un nome che nessun monarca ha mai avuto e mai avrà dopo di lui”³⁴.

Secondo Paul Hazard, uno dei dati più rilevanti della cultura italiana alla vigilia dell’età rivoluzionaria è la tendenza a conquistare una propria indipendenza letteraria, dopo il torpore vissuto per tutto il secolo decimottavo: “Scrittori illustri lavorano per scuotere l’apatia dei loro contemporanei”. E Alfieri “in una sorta di rabbia attacca tutti i tiranni del mondo, pensando a quelli del suo paese. Fa un grido di passione del luogo comune, che consiste nel gemere sull’Italia smembrata e schiava. Chiama alla vita il ‘popolo italiano futuro’, al quale dedica il suo *Bruto secondo*; è il ‘poeta cittadino’, che trasforma la stessa commedia in arma politica. E logicamente, l’amore della patria si traduce in lui in odio verso lo straniero. L’ha provato fin dal giorno in cui ha deciso, con uno sforzo di volontà, di emanciparsi per emancipare gli altri, e di disimparare il francese per imparare l’italiano”³⁵.

La vicenda intellettuale e politica di Vittorio Alfieri nel corso dell’età rivoluzionaria e napoleonica è piuttosto complessa e a essa, come noto, Piero Gobetti dedicò la propria tesi di laurea, discussa nell’università di Torino – relatore il professor Gioele Solari – nel giugno 1922³⁶. Nell’atteggiamento controrivoluzionario di Vittorio Alfieri, secondo il giovane Gobetti, “c’è una tragedia personale, ma vi è impegnato tutto il suo spirito; si tratta della sostanza stessa del suo pensiero e della sua azione. Con la meravigliosa lucidità e la perspicacia del creatore che vede, sgomento, la sua creazione stessa in pericolo, egli intuì che nei moti rivoluzionari d’oltralpe si rivelava e si affermava obiettivamente con chiarezza e ampiezza europea l’immaturità dell’Italia alla divinata funzione storica. Incapace di dominare e di precorrere lo sviluppo mondiale, l’Italia si trovava condannata anche come na-

³³ P. HAZARD, *La Rivoluzione francese e le lettere italiane*, cit., p. 67. Il riferimento pariniano, ovviamente, è alle *Odi*.

³⁴ Ivi, p. 68.

³⁵ Ivi, p. 21.

³⁶ Per un approfondimento della figura di Piero Gobetti e del suo pensiero politico, rinvio alla produzione scientifica dell’amico Paolo Bagnoli sull’argomento.

zione a non poter trovare la sua armonia interna e la peculiarità della sua iniziativa rivoluzionaria: anche la sua unità sarebbe nata da un artificio, da un'imitazione. Di qui l'intransigenza fiera, l'incomprensione voluta³⁷.

Insomma, gli eventi parigini – dei quali egli era stato testimone diretto – rivelavano il sostanziale provincialismo e l'arretratezza della cultura politica italiana, priva di quella creatività necessaria per dare vita a un moto rivoluzionario ed elaborare una matura e consapevole idea di nazione, che si sarebbe definita solamente come una semplice imitazione di altre tensioni nazionali e non come un atto teoricamente autonomo. Era, del resto, la stessa biografia politica alfieriana³⁸ a spingere Gobetti verso questo approccio interpretativo. Sulla scia di una sorta di illuminismo "radicale"³⁹ – come emerge da alcuni suoi lavori, per esempio dalle "tre tragedie della libertà" (*La congiura de' Pazzi*, 1777-1789; *Virginia*, 1777-1783; *Timoleone*, 1779-1784) e anche dai trattati (*Della tirannide*, 1777-1789; *Del principe e delle lettere*, 1778-1786) – egli infatti si dimostrò sensibile ai tempi nuovi del potere e della politica, con il suo sentire autenticamente repubblicano, nel senso settecentesco, e laico, la sua avversione alla tirannide, allo Stato burocratico e al cristianesimo, la sua adesione alla massoneria, la sua incondizionata fiducia nelle *humanæ litteræ* e al processo di acculturazione, anche politica, che esse avrebbero potuto innescare e promuovere.

Prendendo le distanze dall'ottimismo così diffuso nel secolo decimottavo, egli abbraccia un angoscioso pessimismo, che non lascia spazio ad alcuna prospettiva politica, neppure attraverso il ricorso – malgrado alcune esaltazioni temporanee – alla rivoluzione. È davvero un uomo di mezzo, Alfieri, tra Illuminismo e Romanticismo. Viaggiò molto in Europa, ma non fu un "honnête homme", poiché non apprezzava l'Europa delle corti, animata dall'internazionale della cultura dei Lumi; alle realtà di Pietroburgo, Vienna e Parigi, preferiva le solitudini e i silenzi dei paesaggi scandinavi o iberici. L'inquietudine esistenziale, i turbamenti interiori, la ricerca di un'identità, rappresentano un precoce segnale del conflitto, tipicamente romantico, tra l'ideale e il reale e alimentano un sentimento essenzialmente anti-politico nell'osservazione degli eventi della sua quotidianità, tanto da spingerlo ad affermare che non gradiva e neppure gli piaceva il "suo" secolo decimottavo.

Nel quadro di una cultura politica sostanzialmente conservatrice, come quella piemontese della seconda metà del XVIII secolo, Alfieri s'impose uno dei rari esempi di apertura verso le "novità" francesi, dai Lumi alla Rivoluzione; tuttavia, il suo sentire politico libertario, di matrice sei-settecentesca, per quanto radicale e assai affine al libertinismo politico⁴⁰ non raggiunse mai una compiuta formalizzazione teorica. E nella consapevolezza dell'"irrazionalità" del progetto politico dell'assolutismo illuminato, che individuava nel rafforzamento del ruolo politico

³⁷ P. GOBETTI, *La filosofia politica di Vittorio Alfieri*, in: *Risorgimento senza eroi e altri scritti storici*, Einaudi, Torino, 1969, p. 119.

³⁸ Un'analisi, anche della più recente bibliografia, del pensiero politico di Alfieri si trova in: G. RICUPERATI, *Alfieri politico e testimone critico del suo tempo*, in: *Alfieri in Toscana*, a cura di G. Tellini e R. Turchi, Olschki, Firenze, 2002, I, pp. 21-48. Cfr. anche: M. BONI, *Sull'Alfieri politico: note e appunti*, Stem, Modena, 1963.

³⁹ Sul tema, cfr.: G. SANTATO, *Alfieri e Voltaire: dall'imitazione alla contestazione*, Olschki, Firenze, 1988. Cfr. anche: G. SANTATO, *Il giacobinismo italiano: utopie e realtà fra Rivoluzione e Restaurazione*, Vallardi, Milano, 1990.

⁴⁰ Per una messa a fuoco dottrinarina, a titolo orientativo cfr.: A.M. BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova, 1998; V.I. COMPARATO, *Il pensiero politico dei libertini*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV/1, Utet, Torino, 1980, pp. 341-355.

dell'aristocrazia l'argine del dispotismo, s'era "schematicamente" avvicinato al pensiero di Jean-Jacques Rousseau, esaltando – secondo un approccio fortemente individualistico – "gli eroici modelli delle antiche repubbliche, dove era possibile coniugare virtù e amore di patria"⁴¹.

Per Alfieri monarchia e tirannide non sono diverse, corrispondono e si sovrappongono, configurandosi come forme di governo di natura dispotica; tant'è vero che l'elemento che le tiene insieme è quella "paura" di esplicita ispirazione montesquieuiana. La forza brutta della violenza connessa al potere emerge dalle tre commedie *L'Uno, I Pochi, I Troppi*; trilogia che pare ispirata ai principi dell'aristolismo politico e che, tuttavia, contiene un drastico e severo giudizio di merito relativamente alla democrazia, ove i "troppi" (non già "molti") detengono la sovranità. Il volto dei "troppi" è l'"infima" plebe.

Per popolo infatti, Alfieri intendeva i cittadini ma anche i contadini proprietari (più o meno ricchi); non fanno parte del popolo i nullatenenti, che sono – appunto – l'"infima" plebe. Secondo Alfieri, il popolo è percorso da tensioni tra le sue diverse anime ed esprime la propria volontà in un continuo processo dialettico che gli consente di diventare nazione, esprimendo una sua classe politica; insomma è protagonista di una lotta che risveglia le sue virtù e, attraverso la lotta, raggiunge l'armonia superiore riassunta nella concretezza della nazione, fattore spirituale di sviluppo. In tal senso egli pensò all'Italia che – come scrisse nel *Misogallo*, composto tra il 1789 e il 1798, ordinato tra il 1793 e il 1795, dato alle stampe, in forma anonima a Londra, nel 1799, anno dell'epilogo del Triennio repubblicano, dopo la prima discesa di Bonaparte in Italia (ma la prima edizione ufficiale sarebbe uscita solo nel 1814) – è un'espressione naturale, separata dal resto del continente.

Il costituzionalismo – inteso à la Sieyès come argine del potere costituente ai poteri costituiti – lo trova sostanzialmente insensibile perché è abbastanza digiuno di competenze in materia gius-politica e guarda con troppo interesse al costituzionalismo inglese. Ma nel momento in cui la sovranità passa dal monarca a quel soggetto collettivo sfilacciato e confuso che è il popolo-nazione di Rousseau e Sieyès, il progetto rigenerativo va oltre i suoi stessi limiti, configurandosi come un'autentica tirannide della libertà e della "plebe": Alfieri – quasi "sbastigliando" se stesso, poiché questo evento rappresenta per lui l'esigenza di ripensare, all'età di quarant'anni, la propria esistenza come farà, di lì a poco, nella *Vita* (1790-1804), uno dei primi esempi autobiografici, sul modello delle *Confessioni* rousseauiane – ne prende apertamente le distanze.

4. *Un'Italia affranta*

Nel trattato *Della tirannide*, deliberatamente ispirato a quel "divino ingegno" che fu Niccolò Machiavelli, scritto di getto nel 1777, di fronte al fallimento dell'assolutismo illuminato, ma rivisto nel fervido e intenso quinquennio rivoluzionario

⁴¹ G. RICUPERATI, *Lo Stato sabaudo nel Settecento. Dal trionfo delle burocrazie alla crisi d'Antico regime*, Utet, Torino, 2001, p. 241. Cfr. anche: N. JONARD, *Illuminismo e antilluminismo nell'Alfieri*, in: *Vittorio Alfieri e la cultura piemontese fra illuminismo e rivoluzione*, atti del Convegno internazionale in memoria di Carlo Palmisano, San Salvatore Monferrato 22-24 settembre 1983, a cura di G. Ioli, Bona, Torino, 1985, pp. 17-34. Per la verità, nell'alfieriana passione per il pensiero politico del ginevrino non è da sottovalutare la limitata estensione territoriale della città-stato del lago Lemano, così assimilabile allo Stato sabaudo.

(1785-1790), proprio nel momento in cui incominciò la redazione della *Vita*, Alfieri è chiaro: “per quanto io stenda in Europa lo sguardo, quasi in ogni sua contrada rimiro visi di schiavi”⁴². E tuttavia, c’è spazio per un anelito di speranza: “siccome non può oramai la universale oppressione più ascendere, ancorché la non mai fissabile ruota delle umane cose appaia ora immobile starsi in favor dei tiranni, ogni uomo buono dee credere, e sperare, che non sia oramai molto lontana quella necessaria vicenda, per cui sottentrare al fin debba all’universale servaggio una quasi universal libertà”⁴³.

Il radicalismo libertario e antitirannico della religione civile alfieriana è di forte matrice aristocratica e, proprio per ciò, non sarà in grado di superare l’esame della congiuntura rivoluzionaria e la concretezza degli eventi, trasformandosi in un sentire controrivoluzionario⁴⁴, parimenti sfilacciato e un po’ troppo semplicistico sotto il profilo teorico e dottrinario. È nell’ultimo capitolo della “quarta epoca” della *Vita*⁴⁵, quella della “Virilità”, che Alfieri illustra il suo iniziale approccio positivo ai cosiddetti “fatti di Francia”, che egli visse da testimone privilegiato nell’ambito di un soggiorno triennale a Parigi; un approccio che, nel breve volgere di un anno si trasforma in un sentimento di disinganno e di aperta opposizione.

Come noto, infatti, Alfieri si trovava nella capitale transalpina sin dal mese di aprile del 1789 e, dunque, visse “in diretta” gli eventi della Grande rivoluzione, dalla prima seduta degli Stati generali in poi; e vi rimase sino all’agosto del 1792, quando – in un momento cruciale dell’esperienza rivoluzionaria – lasciò Parigi, all’indomani dell’assalto alle Tuileries e dell’internamento della famiglia reale, accusata di tradimento, nella prigione del “Tempio”.

“Oramai da più di un anno – scrive nell’autobiografia – vo tacitamente vedendo e osservando il progresso di tutti i lagrimevoli effetti della dotta imperizia di questa nazione, che di tutto può sufficientemente chiacchierare, ma nulla può mai condurre a buon esito, perché nulla intende il maneggio degli uomini pratico; come acutamente osservò già e disse il nostro profeta politico, Machiavelli. Laonde io addolorato profondamente, sí perché vedo continuamente la sacra e sublime causa della libertà in tal modo tradita, scambiata, e posta in discredito da questi semifilosofi; stomacato del vedere ogni giorno tanti mezzi lumi, tanti mezzi delitti, e nulla in somma d’intero se non se l’imperizia d’ogni parte; atterrito finalmente dal vedere la prepotenza militare, e la licenza e insolenza avvocatessa posate stupidamente per basi di libertà; io null’altro oramai desidererei, che di poter uscire per sempre di questo fetente spedale, che riunisce gli incurabili e i pazzi”⁴⁶.

Si tratta di un giudizio impietoso, fondato su un risentito disprezzo per la libertà conquistata attraverso la pratica rivoluzionaria, che lo scrittore non aveva

⁴² V. ALFIERI, *Della tirannide*, Archivio Guido Izzi, Roma, 1985, p. 13.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr.: M. BOFFA, *Controrivoluzione*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet e M. Ozouf, Bompiani, Milano, 1988, pp. 594-602. Cfr. anche: J. GODECHOT, *La Controrivoluzione. Dottrina e azione (1789-1804)*, Mursia, Milano 1988. Cfr. anche: S. CALABRESE, *Una giornata alfieriana: caricature della Rivoluzione francese*, Il Mulino, Bologna, 1989; M. BONI, *L’Alfieri e la Rivoluzione francese*, Edizioni italiane moderne, Bologna, 1974.

⁴⁵ Non è un caso che la scrittura della nota autobiografia – la *Vita* (1790 e 1804) – si collochi nel cuore di questo travagliato, tormentato e sofferto, passaggio ideologico. Sulla vicenda biografica di Alfieri si vedano: *Alfieri e il suo tempo*, atti del Convegno internazionale (Torino-Asti, 29 novembre – 1 dicembre 2001), a cura di M. Ceruti, M. Corsi, B. Danna, Olschki, Firenze 2003; M. FUBINI, *Vittorio Alfieri*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1969; M. FUBINI, *Vittorio Alfieri: il pensiero, la tragedia*, Sansoni, Firenze, 1953; G. CAPPELLO, *Invito alla lettura di Vittorio Alfieri*, Mursia, Milano, 1990.

⁴⁶ V. ALFIERI, *Vita*, a cura di G. Cattaneo, Garzanti, Milano, 1977, p. 255.

mancato di esaltare nella *Tirannide*, ma che in questo caso poggia sull'“insolenza avvocatessa”⁴⁷ e tradisce il più autentico spirito dei Lumi; una pratica che – a suo giudizio – può essere solo il preludio di future sciagure, poiché è affidata alla borghesia forense e alla “basse robe” (ceti che, l’una contro i magistrati e l’altra contro la “noblesse de robe”, più avanti popoleranno la Costituente). È vero che “il disinganno, il dissenso, l’aperta ostilità maturano progressivamente, tra l’89 e il ’92, in concomitanza col progressivo emergere e precisarsi di una radicale divergenza tra le attese, le convinzioni più autentiche, gli orientamenti dell’Alfieri e i concreti sviluppi del processo rivoluzionario”⁴⁸.

Prosegue Masiello: “Non è solo questione dello scarto – ai cui effetti frustranti pure l’Alfieri era costituzionalmente esposto – tra ideale e reale: tra un’idea di libertà e di rivoluzione tutta nutrita di mitologie classico umanistiche, di retorica plutarchiana, e la più terrestre e mondana logica degli interessi sociali in conflitto che guida le rivoluzioni. Queste – se pur c’erano (qualche traccia residua nella *Vita*) – erano vecchie ingenuità di letterato: umori e risentimenti che l’Alfieri degli anni duri della Rivoluzione s’è lasciato dietro le spalle, a far mostra di sé in quell’infelice monumento di retorica classicistica, in quel campionario dell’eroismo libresco e dell’inautentico che solo le odi all’*America libera* (ove si escludano gli accenti amaramente disillusi che le sigillano, rovesciandone il senso)”⁴⁹.

Ma Alfieri era un nobile, per di più un nobile piemontese: fu questa mentalità a condizionare il suo atteggiamento contro la “vile plebaglia”. Che poi tale atteggiamento fosse la negazione dello “spirito” del giacobinismo, inteso quale democratismo egualitario, come ha sostenuto Asor Rosa, è secondario, poiché egli, nel più autentico *esprit de noblesse (piémontaise)*, non accettò – anzitutto – il “golpe” degli avvocati e della “basse robe”. Ha scritto Roberto Moro: “Posti, come tutti i ceti borghesi, su un crinale tra due modelli di società – l’una in cui la personalità sociale è conferita dalla nascita e dal regime parentelare, l’altra in cui è determinata dalla funzione e dal grado di professionalizzazione – gli avvocati vivono all’ombra del Parlamento il dramma della ricerca della loro attività civile. Ma qui più che altrove il conflitto sociale trova modo di esprimersi in un vero e proprio conflitto politico. Sulla scorta del pensiero e dell’azione parlamentare, l’*évasion nobiliaire* degli avvocati e della ‘basse robe’, il loro sforzo di emulazione e di imitazione dell’alta magistratura si traduce direttamente nella rivendicazione di un ruolo politico e nella volontà di rappresentare agli occhi del monarca la massa degli esclusi”⁵⁰.

Il risentimento politico dell’aristocratico astigiano rivela, tuttavia, i limiti di una mentalità e di una cultura che, cresciuta in opposizione al cosmopolitismo dell’internazionale dei Lumi, conserva una buona dose di grettezza e di provincialismo e, soprattutto, una incerta consapevolezza delle dinamiche più profonde della crisi dell’*Ancien régime* in Francia. L’iniziale adesione di Alfieri alla fase monarchico-costituzionale della rivoluzione si spiega sostanzialmente nell’ammirazione che egli provava per la generalizzata esplosione della libertà che la caratterizzò, dalla convocazione degli Stati generali al giuramento nella sala della Pallacorda, dalla Bastiglia alla notte del 4 agosto, dalla *Dichiarazione dei diritti*

⁴⁷ È esplicito il riferimento alfieriano alla “rivoluzione degli avvocati”. Sul tema, cfr.: F. FURET e D. RICHET, *La Rivoluzione francese*, cit., I, pp. 76-86.

⁴⁸ V. MASIELLO, *Ragioni e senso di un libello controrivoluzionario: Il Misogallo*, in: *Vittorio Alfieri e la cultura piemontese*, cit., p. 259.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ R. MORO, *Studi sul pensiero politico francese e sulle origini della Rivoluzione*, Cuesp, Milano, 1989, p. 161.

dell'uomo e del cittadino alla Costituzione del 1791, sperando in un esito positivo di "siffatto tumulto"⁵¹; un'adesione che lo indusse a scrivere l'ode *Parigi sbastigliato*, appunto. Alfieri ammirava l'esplosione di libertà dei primi mesi della rivoluzione che, politicamente, assunse le sembianze di quel progetto di rigenerazione del regno che afferiva unicamente alla corona e che aveva in Luigi XVI il suo protagonista principale; quel progetto che vedeva, in armonia con i principi e le procedure dell'assolutismo illuminato, lo Stato come motore della sua stessa rigenerazione.

Dall'appassionata partecipazione rivoluzionaria, testimoniata dall'ode "delirante" *Parigi sbastigliato*, al risentito disinganno del *Misogallo*, insomma, il passo è brevissimo⁵². Il fermo rifiuto alfieriano della Rivoluzione matura, dunque, nel breve volgere di pochissimi mesi – tra la seduta inaugurale degli Stati generali e le Giornate d'ottobre – e diventa definitivo alla fine della fase monarchico-costituzionale, cioè tra il 1791 e il 1792, quando l'affermazione della borghesia fiorentina e della "basse robe" lascia spazio a quella giacobina e costituisce il preludio del Terrore. Sulla scia delle ultime righe della *Tirannide*, che – con la *Protesta dell'Autore* – replica lo schema narrativo dell'epilogo del *Principe* di Machiavelli⁵³ e censura l'"ozio servo" in cui l'Italia "giace", nelle pagine del *Misogallo* il conte di Cortemilia abbraccia posizioni apertamente controrivoluzionarie (nota è l'*Apologia del Re Luigi XVI*). Da tale ricusazione emerge per contrasto, vale a dire in opposizione, una forte tensione morale verso l'idea italiana, a cominciare dalla prima prosa, in cui Alfieri si rivolge *Alla passata, presente e futura Italia*, con toni molto accalorati e appassionati, mettendosi nei panni dello storico e del profeta, dall'osservatorio privilegiato del suo presente⁵⁴.

Come ha osservato Giuseppe Ricuperati, "è l'odio contro la Francia, traditrice della sua missione di patria delle libertà, che crea per antitesi l'implicito modello di una nazione italiana futura"⁵⁵; modello che nasce sul risentimento, sulla delusione e sulla contrapposizione agli oltramontani barbari. Era infatti convinto che l'Italia "potesse diventare una nazione capace di grandi imprese soltanto se il suo popolo si univa e imparava a seppellire le divisioni interne, pensava che non esistesse un cemento nazionale più efficace e tonificante di un nemico comune"⁵⁶, come del resto sarebbe accaduto nei confronti dell'Austria nel corso del Risorgimento.

E lo scrisse piuttosto esplicitamente: "innegabil cosa ella fia, che in te, o Italia, l'odio contro i francesi, sotto qualunque bastone, o maschera ti si affaccino essi, diviene la base fondamentale, ed unica, della tua, qual ch'ella sia, politica esistenza [...]. Perciò, da oggi in poi, la parola MISOGALLO consacrata in tua lingua significhi [...] LIBERO ITALIANO [...]. Tornerà poi frattanto nel tempo, in cui annullata nei Francesi ogni troppo spareggiante ampiezza di mezzi, e di numero, e sparita in te ogni tua viltà di costumi, divisioni e opinioni, grande tu allora in te stessa,

⁵¹ Sul tema, cfr.: V. MASIELLO, *Ragioni e senso di un libello*, cit., pp. 257-271.

⁵² Giorgio Luti l'ha definito il "rapido voltafaccia alfieriano" (G. LUTI, *Letteratura e rivoluzioni. Saggi su Alfieri, Foscolo, Leopardi*, Polistampa, Firenze, 2002, p. 12), mentre Vitilio Masiello ha parlato del Misogallo come di un "singolare impasto di torbidi umori atrabiliari e di lucidi risentimenti politici e intellettuali" (V. MASIELLO, *Ragioni e senso di un libello*, p. 257).

⁵³ Come noto, Machiavelli aveva concluso il testo citando *Italia mia* dalle *Rime* di Francesco Petrarca.

⁵⁴ Cfr.: V. ALFIERI, *Il Misogallo*, in: *Scritti politici e morali*, III, a cura di C. Mazzotta, Casa d'Alfieri, Asti, 1984, pp. 198-212.

⁵⁵ G. RICUPERATI, *Universalismo e nazione dal Settecento alla Restaurazione*, in: *Frontiere e limiti della ragione*, cit., pp. 336-337.

⁵⁶ C. DUGGAN, *La forza del destino*, cit., p. 19.

dall'averli odiati, e spregiati, temendoli, maestosamente ricondurrai all'odiarli, e spregiarli, ridendo"⁵⁷.

Alfieri conferisce così energico vigore al sentimento nazionale, sul piano della morale pubblica, senza dilungarsi in astratte formulazioni di pensiero. Legge e interpreta i conflitti tra le nazioni in termini identitari; per lui, l'odio è "un tutelare conservatore dei popoli veramente diversi". E in nota spiega cosa egli intenda per "nazione", che è unità nella diversità: "una moltitudine d'uomini, per ragione di clima, di luogo, di costumi, di lingua tra loro diversi"⁵⁸. Egli cerca nella geopolitica le ragioni di una profonda unità italiana, legittimata dalla storia, quando afferma: "Insisto su questa Unità dell'Italia, che la natura ha sì ben comandata, dividendola con limiti pur tanto certi dal rimanente dell'Europa. Onde per quanto si vadano abborrendo tra loro es. gr. i Genovesi e i Piemontesi, il dire tutti due sì, li manifesta entrambi per Italiani, e condanna il loro odio"⁵⁹. Al di là della riflessione di natura linguistica⁶⁰ (a suo giudizio la lingua è il più significativo elemento di nazionalità e di unità), questa idea dell'Italia cerca di andare oltre i conflitti dei particolarismi e dei provincialismi che si ricompongono in una più alta idea di nazione, adeguata ai tempi nuovi della politica e del potere. In questo modo, il *Misogallo* con le sue tensioni controrivoluzionarie, il suo odio per il cosmopolitismo voltaireiano e, più in generale, francese, "diventò un mattone profetico per costruire il concetto d'Italia come nazione"⁶¹.

Alfieri sottolinea come il problema storico dell'Italia sia rappresentato dalla presenza, al centro della Penisola, di un principato – lo Stato della Chiesa – dalle vaste dimensioni che concretamente ostacolava il processo di unificazione, quanto meno in un vasto regno dell'Italia settentrionale e in un altrettanto vasto regno dell'Italia meridionale. L'idealista degli anni giovanili abbraccia una sorta di realismo politico. La conquista napoleonica sollecitò l'aspirazione all'unità che, tuttavia, non doveva – a suo giudizio – sorgere come l'imitazione di un processo rivoluzionario non peculiare e non originale, esportato dal di fuori. E la morte lo raggiunse nel 1803: Alfieri non vide il Regno d'Italia napoleonico.

Tuttavia, il mito dell'eroe che lotta per la libertà, contro l'oppressione e la tirannia, il sentimento nazionale e la fermezza di fronte all'eventuale esportazione dei processi rivoluzionari, più in generale la lettura politica della vicenda intellettuale di Vittorio Alfieri – che aveva dimostrato quale fosse, sotto il profilo etico e per così dire deontologico, la missione civile dell'uomo di lettere, tribuno del popolo, anche nella sua virilità – ispirò la classe politica dell'età del romanticismo e della restaurazione. Essa è presente, per esempio, nella figura del futuro eroe di Sfacteria, Santorre di Santa Rosa, che – a sua volta – sarà poi l'eroe di riferimento della classe politica del Risorgimento; senza dimenticare poi, nel passaggio d'epoca tra

⁵⁷ V. ALFIERI, *Il Misogallo*, cit., pp. 199-201.

⁵⁸ Ivi, p. 198.

⁵⁹ Ivi, p. 199.

⁶⁰ Il testo prosegue infatti: "E ancorché il Genovese innestandovi il C [nel 'si'], ne faccia il bastardume *Sci*, non si interpreta con tutto ciò codesto *Sci* per francesismo, che troppo sconcia affermativa sarebbe; e malgrado il C di troppo, i Genovesi per Italiani si ammettono. E nello stesso modo es. gr. i Savoiaardi e i Francesi, dicendo tutti e due *Oui*, sono e meritano di essere una stessa Nazione. E qui per occasione, noterò alla sfuggita, che l'*Oui* e il *Si* non si sono mai maritati" (*ibidem*).

⁶¹ G. RICUPERATI, *Crisi della coscienza europea e Illuminismo radicale*, in: *Frontiere e limiti della ragione*, cit., p. 166.

Otto e Novecento, Giosuè Carducci e Gabriele d'Annunzio. Ma prima ispirò Ugo Foscolo, che pure fu severamente critico verso il *Misogallo*.

Come disse Francesco De Sanctis, sulla scia del suo patriottismo, Alfieri era un monumento della cultura italiana, enorme e isolato, che con il "dito minaccioso" indicava la strada della rinascita e dell'affermazione della nazione italiana. Al più grande poeta italiano non poteva che consacrare la propria arte il più grande scultore, vale a dire Antonio Canova; ironia della sorte – e contraddizioni della storia – si trattava del ritrattista ufficiale di Napoleone. Dopo qualche resistenza e un progetto gettato al vento, nacque il monumento "grave" e "maestoso" per corrispondere alla "fierezza della penna" del grande poeta; monumento che doveva essere posto – nella "sua" Firenze, dove Alfieri s'era recato a "disfrancesarsi", nel 1776 – in Santa Croce, di fianco al padre del pensiero politico moderno, Niccolò Machiavelli, e che venne inaugurato nel settembre del 1810.

Davanti al sarcofago era scolpita la statua di una donna, Italia, prima raffigurazione scultorea della nazione, che versa lacrime di disperazione. Slanciata ed elegante, la donna è incoronata da un diadema di torri merlate, è avvolta in una tunica e coperta da un mantello. La testa, sorretta dalla mano destra, è dolorosamente chinata verso il basso e lo sguardo offuscato dal pianto. Il messaggio iconografico era molto forte nella sua essenza comunicativa: la statua evocava, negli ardenti spiriti dei patrioti, l'idea della madre Italia che piange il poeta scomparso e, nello stesso tempo, è affranta al cospetto di una nazione che non c'è, atrofizzata e fiacca di fronte alla perdurante occupazione straniera. Nel 1812, uscendo da Santa Croce, dove s'era recato a salutare i "santi amici" e i "maestri", Ugo Foscolo ammirò il monumento funebre a Vittorio – come confidenzialmente chiamò l'Alfieri nei *Sepolcri* – che "con questi grandi abita eterno" e le sue ossa "fremono amor di patria". Ammirò anche Italia, che definì "bella", e tuttavia adagiata "sopra un sepolcro".

Guglielmo Gallino*

L'asse Flaubert-Sartre e la modernità

1. *Tradizione e Modernità: ordine ontologico ed ordine poetico*

Il rapporto tra modernità e tradizione non è decidibile univocamente. La prima può essere assunta come inaugurazione di una marcata frattura, oppure come un prolungamento, sia pure secondo strategici adattamenti, dell'età classica. Si possono addurre plausibili ragioni a favore o contro le rispettive tesi, com'è attestato dalle oscillazioni delle opzioni storiografiche. È possibile spingersi ancora oltre e ravvisare, in esemplari figure, la compresenza di queste linee di tendenza complementari. È il caso di Hegel. Nel suo pensiero, convivono la tradizione e la modernità. Sotto una certa angolazione, la filosofia hegeliana rappresenta il *compimento* del pensiero classico, e, nello stesso tempo, grazie alla scoperta della dialettica, quale principio organizzatore della storia, ha aperto nuove prospettive, non più pensabili con gli strumenti filosofici e culturali della classicità. Il concetto d'*ordine* è l'elemento costitutivo che consente di porre in relazione la novità della modernità alle acquisizioni storiche della tradizione. Nel pensiero classico, è un principio ontologico stabile che s'impone di per sé. Tale *status* è sommamente rilevabile nel sistema aristotelico, dove l'assetto apodittico comprende la sfera della conoscenza e l'intera vita pratica. Tale configurazione, valevole in ogni campo, rinvia alla *dynamis* del pensiero, quale principio rappresentativo della realtà della *sostanza*. Questo privilegiamento sancisce il primato della contemplazione sull'azione. Nel pensiero hegeliano, l'ordine presenta un profilo diverso: appartiene di diritto alla storia e dunque non è semplicemente dato, ma è fatto dall'uomo. Si profila, con i suoi precorriti ed i suoi ritorni, all'incrocio di prospettive multiple, tutte però sottoposte alla struttura necessaria del processo. L'orizzonte pratico-conoscitivo non è più costituito dalla natura, ma dalla storia. In questo passaggio, l'*essere* è soppiantato dal *fare*, il cui primato condensa il nocciolo vitale della modernità. Prendono così slancio scienze prima neglette, vale a dire le discipline, per usare l'espressione di Benedetto Croce, "diaboliche", quali l'estetica e l'economia, cui si deve aggiungere la politica, tutte caratterizzate dall'esaltazione del fare. La sua tipologia non è però univoca, perché, nel suo orizzonte, s'impone la distinzione primaria tra la *poiesis* e la *praxis*: la prima ubbidisce ad una dominante impronta formativa; la seconda è decisa dal segno pragmatico dell'agire. Questa

* Torino.

divaricazione, all'interno della tipologia del concetto dell'ordine, presuppone un differente statuto temporale. La struttura dell'*Aufheben* hegeliano indica come il passato venga conservato, ma come sia del pari costantemente superato. Tale frattura non contesta la sussistenza dell'ordine, ma la sposta dal piano ontologico a quello storico. La struttura del mondo sfugge alla presa conclusiva del dato, per fare tutt'uno con la storicizzazione in corso che lo costituisce. Con questa correzione, l'ordine segue le prescrizioni di un orientamento, dove la *poiesis* e la *praxis* non sono separabili. Lo diventeranno in seguito. La prima si manterrà viva attraverso il privilegiamento della coscienza; la seconda, mediante l'affermazione del primato della pura azione, assimilerà a sé ogni residuo di soggettività: è la strada aperta da Marx, mentre l'altra, lungo il tracciato dell'idealismo, condurrà a Croce. In quest'ultima direzione, le esigenze dell'attività poetica, pur costitutive della modernità, mantengono più saldamente la relazione vivente con la tradizione; in modo complementare, l'affermarsi dell'indipendenza della *praxis* sancisce la novità indipendente della modernità. Tuttavia, non bisogna lasciarsi andare ad eccessivi schematismi. Infatti, a ben vedere, anche all'interno della *poiesis*, è presente un fattore di discontinuità. Tale aspetto trova nella letteratura il suo peculiare rilievo. Qui la *poiesis* è interamente decisa dalle esigenze dell'opera, senza altri vincolanti condizionamenti. Impegnato nella sua attività, lo scrittore moderno vive una situazione disagiata: non confortato da una rassicurante continuità, si trova ad essere costantemente arrischiato: poiché tutto dev'essere conquistato e nulla donato, il mondo è rifatto dal principio. In quest'impresa, il futuro s'afferma in tutta la sua forza e celebra il proprio incondizionato trionfo sul passato. Quest'entusiasmo poetico è però pagato con la solitudine della coscienza.

Il primato del fare, che caratterizza la marcia storica della modernità, fa affiorare, nel suo progetto propositivo, antinomie che si possono sintetizzare nella contrapposizione centrale tra l'*anima* e la *ragione*. Questa contrapposizione ha dato luogo al contrasto tra due linee di tendenza storiche: la *Kultur* e la *Zivilisation*. Tale divaricazione si ritrova, in modo più o meno esplicito, in varie proposte speculative. Anche in questo caso, la sua incidenza s'è fatta sentire soprattutto nella letteratura. Così, nella *Kultur*, Thomas Mann ha potuto individuare la proiezione dei diritti della *vita*, in alternativa alla marcia dello *spirito* – comprensivo delle tecniche della ragione e delle loro applicazioni – che ha tracciato la via alla *Zivilisation*. Similmente, Robert Musil ha indicato, nell'*anima* e nello *spirito di precisione*, le componenti essenziali dell'individuo e della civiltà. La condizione ideale consisterebbe nella loro reciproca interazione. Ma Ulrich, il protagonista dell'*Uomo senza qualità*, sa bene come la loro unità sintetica possa valere unicamente nei termini d'ideale regolativo. La pacificata convergenza di queste polarità è improponibile. Bisogna scegliere: accordare una tonalità dominante allo spessore del *vissuto*, oppure affidarsi al potere selettivo e pianificatore della *ratio*. In codesta dialettica, la letteratura moderna ha giocato le sue carte decisive. Il caso di Flaubert è, in questo senso, emblematico, perché tale antinomia è all'origine della sua attività di scrittore. Il romanticismo del cuore, quale elettivo suscitatore delle forme, è affermato contro le imposizioni della ragione. In questa direzione, le interpretazioni, che Jean-Paul Sartre ha sviluppato intorno allo scrittore normanno, sono ricche di suggerimenti, perché pongono in primo piano le esigenze della scrittura.

Di fatto, la dialettica tra l'essere ed il fare non è riscontrabile solo a livello della conoscenza o dell'azione in senso stretto, ma anche indirettamente in quelle attività, come la scrittura, dove il soggetto si mantiene a distanza dal proprio oggetto. In questo distacco, sono garantite tutte le manipolazioni possibili, senza che sia

richiesto un intervento diretto. In questa circolarità, la scrittura ritorna costantemente su se stessa. L'avventura intellettuale di Jean-Paul Sartre s'è impegnata a superare questo limite. Il percorso del suo pensiero è scandito da tre grandi opere: *L'Être et le Néant*, la *Critique de la raison dialectique* e *L'Idiot de la famille*. Il disegno è chiaramente rilevabile. La prima opera ha come tema la fenomenologia della coscienza, la cui attività si propone come incessante oltrepassamento della realtà fattuale. Ma l'esercizio di questa sovrana negazione è pagato col residuo del *solipsismo*. È un effetto che non sorge dai recessi della contemplazione, ma è proprio di una definita presa di posizione nei confronti del mondo. La coscienza non lo contempla qual è e neppure quale dovrebbe essere, ma lo costruisce attraverso un'iniziativa attiva che lo rende, sotto ogni aspetto, sussistente. L'esercizio della negazione è richiesto dalle esigenze della *poiesis*, nel suo perseguire la legge di un'ininterrotta inventività, dove il fare, nel suo aspetto propriamente formativo, ha il suo referente nell'autonoma iniziativa della coscienza. Ne deriva una circolarità inevitabile: attraverso la presenza della "cosa", la coscienza trova sempre e solo se stessa. Sono le tesi fondamentali della fase fenomenologico-ontologica della speculazione sartriana. La *Critique* ha inteso essere una risposta a questa condizione rischiosamente solipsistica: quella che prima era una prerogativa esclusivamente coscienziale diventa una proprietà del mondo organizzato. Su questo punto decisivo, per effetto della radicalizzazione dell'altro corno che caratterizza il primato del fare, vale a dire l'affermazione della *praxis*, le tesi dell'*Essere e il nulla* vengono ricomprese nell'ambito del marxismo. In particolare, nella sezione *Questioni di metodo* della *Critica della ragione dialettica*, Sartre, ha delineato il metodo *regressivo-progressivo* che consente d'accertare il condizionamento di una determinata individualità od evento ed insieme la risposta alla sua cogenza¹. L'aspetto regressivo evidenzia l'impronta della pura ricettività nei confronti delle condizioni anteriori. È il modo, secondo cui la storia fa sentire tutto il suo peso. L'individuo è storico, innanzi tutto perché è costretto ad accogliere, nella sua esperienza vissuta, ciò che il mondo gli ha apprestato. Nel momento in cui vi entra, determinati aspetti della cultura lo costituiscono nella sua fondamentale unità vissuta. L'insieme delle tecniche lo attende. Se però il processo dell'interiorizzazione si fermasse a questo stadio, non si potrebbe ancora parlare di una formazione personale. Al vincolo subito, deve corrispondere un'iniziativa attiva che lo trasforma e che l'adatta alla sua specifica costituzione. In questo modo, la modalità *regressiva* si converte in quella *progressiva*. Qui l'individualità, in senso forte, s'inserisce autonomamente, con una libera decisione, nell'insieme degli eventi, e, con quest'atto, contribuisce a trasformarli. I due movimenti sono tra loro indisciungibili. Infatti, la componente propriamente progressiva non potrebbe sussistere, se non s'esercitasse su un

¹ Utilizzando un suggerimento di Henri Lefebvre (*Perspectives de sociologie rurale*, in "Cahiers de sociologie", 1953), Sartre ne ha sviluppato lo spunto in modo ampio ed articolato. L'analisi regressiva ha come scopo di situare il proprio oggetto nell'epoca che gli è propria. È il momento dell'apparire del puro condizionamento. A codest'obbligazione data, corrispondono simmetricamente le *differenze* individuali, le quali, pur mantenendo la loro specificità, s'inseriscono anch'esse nel solco della storia: è un viaggio d'andata e di ritorno. Applicando questo principio alla figura di Flaubert, "si tratta di ritrovare il processo d'arricchimento totalizzatore che ogni momento produce in base al momento anteriore, lo slancio che muove dalle oscurità vissute per giungere all'oggettivazione finale, insomma il progetto con cui Flaubert per sfuggire alla piccola borghesia si lancerà, attraverso i diversi campi di possibili, verso l'oggettivazione alienata di se stesso per costituirsi ineluttabilmente e indissolubilmente come l'autore di *Madame Bovary* come quel piccolo borghese che rifiutava di essere" (J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, I, trad. it. di Paolo Caruso, Il Saggiatore, Milano, 1963, p. 109).

condizionamento dato, che sopravviene all'individuo dall'esteriorità organizzata. Correlativamente, se esistesse soltanto quella regressiva, il soggetto sarebbe, secondo un inflessibile determinismo, interamente plasmato dalle circostanze, con la conseguenza che verrebbero cancellate, insieme alla libertà, le differenze individuali. Anche se Sartre deriva questo metodo dalla riconsiderazione critica del marxismo, la sua fruttuosità non dipende del tutto da tale opzione. Indubbiamente, l'individuo è marxianamente fatto dalla storia, ma, come osserva Sartre, agisce, per sua libera iniziativa, sulla storia stessa, perché, pur condizionato dagli eventi, direttamente od indirettamente li trasforma. Applicando queste considerazioni alla figura di Flaubert, l'analisi regressiva mostra come la sua infanzia sia stata, come del resto per tutti, l'incunabolo della sua formazione. Schiacciato dalla figura soverchiante del padre, Achille-Cléophas, il celebre medico-scientziato di Rouen, il giovane Gustave ha dovuto cercarsi a fatica una strada propria. Quest'ultima s'è plasmata sulla sua passività originaria. A tale livello, ogni sbocco attivo gli è stato precluso. Per sfuggire a questa situazione di fatto, s'è creato un mondo immaginario. Ma l'immaginazione, coltivata da una scrittura precoce, evolvendosi e via via arricchendosi, non s'è imposta soltanto come principio compensativo, bensì come una forza attiva che ha condotto ai grandi capolavori della maturità.

2. Letteratura e filosofia

La ricerca ermeneutica non conosce esclusioni preventive: tutte le vie sono aperte. È opportuno però, sin dall'inizio, dichiarare il metodo che s'intende seguire. Può, in questo senso, dirsi fruttuosa un'indagine su universi espressivi complementari, quali quello filosofico e quello letterario? La legittimità della proposta non può essere provata o rifiutata *a priori*: solo lo sviluppo concreto dell'interpretazione ne può decidere i risultati. In particolare, da un punto di vista metodologico, è giustificato attendersi un'adeguata comprensione del progetto letterario dall'illustrazione dei suoi esiti estremi. L'asse che congiunge Flaubert a Sartre può essere paradigmaticamente assunto a conforto della tesi. Dal rapporto tra i due scrittori emergono non solo concezioni della letteratura, ma anche visioni del mondo, complementari che valgono da tendenze discriminanti della cultura contemporanea. È tuttavia indicativo che, dietro queste linee divergenti, si ritrovi un'affinità sotterranea che trova nel *solipsismo* la sua destinazione. La presa di posizione di Sartre, consegnata all'*Idiot de la famille*, rappresenta il punto di riferimento costante di tale tematica parallela. Egli non s'è posto, com'è consuetudine nella tradizione della critica letteraria, il fine di una valutazione strettamente estetica dell'opera di Flaubert; ha, piuttosto, tentato di delinearne, nell'insieme e nei dettagli, l'interpretazione complessiva della personalità. Si tratta, innanzi tutto, d'esplicitare le relazioni tra una specifica individualità ed il più vasto orizzonte degli eventi. Come situare Flaubert? Ed inoltre: esistono vuoti che l'interpretazione sartriana ha dovuto riempire? Il taglio di quest'indagine ermeneutica non è chiamato semplicemente a conferire ordine a ciò che si lascia vedere solo in superficie, ma è impegnato a discendere al di sotto, per attingere la profondità di una definita personalità, per meglio definirne i rapporti con l'ambiente circostante. Questo sostrato intimo non ha nulla d'indicibile: si tratta solo di trovare il mezzo sicuro per farlo affiorare. Sin dalle prime pagine dell'*Idiot de la famille*, siamo avvertiti: l'ambiente familiare rappresenta l'orizzonte primario della *costituzione* di Gustave, da cui decollerà il

processo della sua *personalizzazione*. Questo metodo pretende d'essere completo, perché capace di portare allo scoperto tutte le caratteristiche di una specifica individualità. In quest'investigazione, quale ruolo ricopre l'interprete? Qualunque sia il livello di complessità del suo intervento, non può prescindere dalla sua personale situazione. Si profila così, sin dall'inizio, una duplicazione del processo interpretativo: per comprendere una contingenza-altra, il soggetto interpretante deve servirsi della propria esperienza e conferirle la funzione d'organo rivelativo. È la condizione per fare affiorare ciò che è protetto dalla densità temporale d'ogni individualità storica. Un piano si ribalta nell'altro. Così, in ultimo, se Sartre si trova di fronte alla *resistenza* del vissuto di Flaubert, la stessa difficoltà si ripropone per noi, che ci siamo assunti, a nostra volta, il compito d'interpreti, impegnandoci a chiarire anche ciò che, nell'universo sartriano, non è scopertamente dichiarato.

Inizialmente, occorre rilevare la particolare attrazione-repulsione che contraddistingue i rapporti di Sartre con Flaubert. L'assenza, nell'opera di quest'ultimo, di un disegno filosofico, sia pure implicito, accentua ancor di più la distanza. Tuttavia, Sartre ha saputo penetrare nelle linee difensive, opportunamente apprestate da Flaubert, per fare emergere ciò che quest'ultimo non ha espressamente dichiarato, ma che rappresenta il filo conduttore per situare adeguatamente la sua opera. Quest'intenzione discoprente fa leva su un presupposto: respingendo il pensiero "positivo" del padre, Gustave ha rifiutato le procedure analitiche del pensare; il loro vuoto è riempito dalla sintesi della scrittura. Quest'ultima è innanzi tutto l'esteriorizzazione dell'atto verbale: lo ripropone, ma in modo da contemperare la sua efficacia immediata col superiore controllo del rigore formale. La piena soddisfazione della comunicazione esige la loro perfetta reciprocità: non a caso, Flaubert rileggeva ad alta voce – e, quando possibile, ad un pubblico selezionato – i suoi scritti. Significativamente, prima di scegliersi il destino di scrittore, egli ambiva ad essere un attore. La scrittura s'è profilata originariamente come l'impresa compensatrice d'un desiderio inappagato. S'è imposta come la soddisfazione di un disegno che Flaubert praticherà per tutta la vita: rovesciare un fallimento in vittoria. Come scrittore, adotterà la tecnica mimetica dell'attore. Il modo in cui il grafema viene presentato, attraverso la sua riproduzione nel fonema, l'intensità della voce, la modulazione degli accenti, rappresentano altrettante misure preventive della traslazione dal segno parlato a quello scritto. Solo che, a partire da questo presupposto, la scrittura procederà per proprio conto, rafforzando la sua essenziale capacità di non esaurirsi nell'efficacia immediata del messaggio verbale. Il fine ultimo è riposto nell'emergenza assoluta della perfezione della forma. Se questo progetto dominante ha esercitato un'indubbia attrazione su Sartre, la sua esclusiva finalità ha finito per respingerlo. Tuttavia, come enuncia nella Prefazione all'*Idiot de la famille*, l'"antipatia" ha lasciato il posto ad una più profonda "empatia". Flaubert diventa un caso paradigmatico. Il rifiuto di Sartre è motivato dalla liquidazione della fede assoluta nella letteratura come attività esemplare e tuttavia solipsistica. L'opera autobiografica *Les Mots* lo testimonia. Il cammino, che l'ha condotto a questa conclusione, è stato lungo. In una lettera a Simone de Beauvoir, il giovane Sartre afferma che la filosofia, a differenza dell'arte, è legata alla contingenza. Una condizione idealmente perfetta richiederebbe d'essere insieme Spinoza e Stendhal. Nel primo, la contingenza condiziona il pensiero, e, nel secondo, è soppiantata dall'irruzione dell'eterno. Sartre rivedrà in seguito questa concezione e risconterà, anche nella letteratura, la traccia insopprimibile della realtà contingente. Questa convinzione sembra trovare in Flaubert una clamorosa smentita. Sartre non vi vede però un'alternativa probante, bensì il proponimento

astratto di un'illusione scambiata per verità. Come ha affermato, sempre nella Prefazione all'*Idiot*, quando lesse la prima volta la vasta *Corrispondenza* di Flaubert – nell'edizione Charpentier, da lui considerata "scorretta" –, sentì la necessità di un confronto decisivo con lo scrittore normanno. Tuttavia, l'iniziale avversione lascia intravedere una complicità sotterranea, derivante dall'adesione all'impresa totale della scrittura. Inizialmente impostasi a Sartre come giustificazione della sua avventura umana, si preciserà in seguito come essenziale strumento d'intervento sul mondo; ed anche quando condannerà in se stesso codesta idea dominante, significativamente lo farà, servendosi ancora dello strumento letterario. Ciò che Flaubert ha vissuto come trionfo, Sartre finirà col sentirlo come colpa; ma, sino alla fine, anche per lui, si proporrà come un imperativo assoluto. La scrittura letteraria è, infatti, un mezzo d'appropriazione della realtà, in cui l'uomo si riconosce². La tesi è filosofica: se l'uomo è definito dall'insieme dei suoi fini, anche l'attività letteraria rientra in quest'universale progettualità. Intessuta di speranza e di fatica, la parola mette allo scoperto l'uomo, e, quanto più suona nuova, tanto più cela un insopprimibile significato di verità che inquieta la stagnante contemporaneità che non vuole mettersi in questione, ma solo essere rassicurata nelle sue consolidate credenze. Ogni vento di novità propone il confronto dialettico tra la *contingenza* ed il *valore*. Sartre non lo ha dichiarato, ma questa relazione ha origini lontane: bisogna risalire al romanticismo, per ritrovare efficacemente espressa tale fiducia, che, sia pure in modo sottinteso e, di volta in volta, diverso, si ritrova nell'itinerario speculativo e letterario sartriano.

La forza rivelativa della parola emerge a tutto tondo nella sfida e nel paradosso dello *scandalo*. In Flaubert, s'affida alla *seduzione* ed in Sartre alla *provocazione*. In entrambi i casi, è attuata da un'iniziativa che mira coinvolgere direttamente l'altro; ma, mentre per il primo è il modo in cui il trionfo della forma promuove nel lettore la pura contemplazione, nel secondo reclama la sua attiva trasformazione. Flaubert valorizza la funzione estetico-retorica dell'espressione; Sartre la fa coincidere con un fine pratico. Quest'uso può essere assunto a motivazione della vastità della sua produzione letteraria. Si tratta, infatti, di saggiare, a vari livelli, la capacità persuasiva del linguaggio. In ognuna delle sue applicazioni (filosofica, letteraria, saggistica, politica) è rilevabile uno specifico ambito discorsivo, che, pur dotato di proprie leggi, presenta un'affinità con tutti gli altri. La demarcazione tra questi diversi territori non è fissa. Li unisce il movente pratico. Si può forse individuare qui la ragione per cui, nei saggi critici di Sartre, emerge più scopertamente la peculiarità delle sue tesi che non quella dei singoli autori analizzati. L'esito non è casuale. Infatti, se l'intenzione pratica assume un rilievo predominante, la voce dell'interprete si dilata sino a sovrapporsi a quella dell'autore studiato, il quale, alle volte, sembra ridursi a semplice occasione di un discorso più generale, mirato a suscitare nell'altro un'efficace persuasione. Ciò non significa comunque che l'effetto ermeneutico venga vanificato; è piuttosto orientato da un'organizzazione finalisticamente predisposta a chiarire, muovendo da un definito personaggio od

² In *Les Mots*, dopo avere condannato la sua originaria fede incondizionata nella letteratura, Sartre ammette di non aver rinunciato a scrivere: "Ho smesso di investire ma non mi sono spretato: scrivo sempre. Che c'è da fare di diverso? [...] È la mia abitudine, e poi è il mio mestiere. Per molto tempo ho preso la penna per una spada: ora conosco la nostra impotenza. Non importa: faccio, farò dei libri; ce n'è bisogno; e serve, malgrado tutto. La cultura non salva niente né nessuno, non giustifica. Ma è un prodotto dell'uomo: egli vi si proietta, vi si riconosce; questo specchio critico è il solo ad offrirgli la sua immagine" (*Le parole*, trad. it. di Luigi de Nardis, Il Saggiatore, Milano, 1964, p. 175).

evento, il senso generale e le conseguenze – non solo formativi, ma anche pratici – del problema che li definisce.

L'impostazione dell'*Idiot de la famille* ricorda quella del *Saint Genet comédien et martyr*. In entrambe le opere, il progetto interpretativo mira, a partire da una conflittualità data, ad illuminare, con un'analisi esaustiva, tutti gli aspetti di una determinata individualità. La dialettica n'è il modello primario. Tale impianto argomentativo, che nel *Genet* agisce da impostazione metodologica implicita, darà i suoi frutti qualche anno dopo con la *Critique de la raison dialectique*, per trovare, alla fine, il suo conclusivo approdo nell'*Idiot*. Sotto ogni aspetto, l'indagine vuole essere completa: la voce dell'interprete assume su di sé i verdetti della storia. Però, a ben vedere, il lavoro critico non può prescindere da determinate opzioni. Il metodo *fenomenologico* ha la capacità di metterle in luce. Le sue risorse descrittive l'apparentano a quello dialettico almeno su un punto: entrambi si propongono di fare apparire l'oggettività dell'evento. Ma le premesse e le conseguenze non sono le stesse. Se le procedure dialettiche presuppongono l'inserimento dello stesso apparato interpretativo in un definito processo storico, il metodo fenomenologico privilegia la singolarità dell'evento. A questo scopo, vengono messe in atto tecniche appropriate per correggere l'imporsi invasivo del soggetto interpretante. Del pari, non è in questione la correttezza dell'inclusione di un definito evento in una struttura universale, quanto la peculiarità del caso individuale. In questo contesto, la complessa tipologia della *riduzione fenomenologica* vuole tutelare – e così appare originariamente in Husserl – la normatività interna dell'atteggiamento conoscitivo, tutto puntato sull'evidenza della cosa. Questa possibilità è innanzi tutto un'esigenza metodologica, prima ancora di pretendere di valere da definito apparato teorico. Un suggerimento nasce spontaneo: il metodo fenomenologico favorisce la funzione d'*ascolto* dell'interprete. Sussistono indubbiamente determinate scelte interpretative, ma, una volta segnalate, diventano sussidiarie dell'autonomia tematica dell'oggettività. Il fine non è sostanzialmente diverso da quello che si propone Sartre: la ricerca di una metodologia comprensiva che consenta l'emergere di una definita personalità, attraverso l'esplicitazione del suo condizionamento vissuto. Non tutti però i condizionamenti sono equivalenti. La loro differenza è segnata dal progetto attivo che l'individuo adotta per rispondere alle loro obbligazioni. Così, nel caso di Flaubert, l'adesione alla scrittura è la risposta all'imposizione dei decreti dell'organizzazione esterna, e, prima di tutto, dell'ambiente familiare. Questo progetto, da originario atto di protesta contro una vincolante prossimità, si traduce progressivamente nell'impresa totale di una vita. Va ricercato qui il motivo profondo della trasformazione dell'iniziale antipatia di Sartre nei confronti di Flaubert in una più convincente empatia. La sua critica non è, in ogni caso, ritrattata: l'esaltazione della letteratura nasconde il pericolo di un'astratta estetizzazione che ha deliberatamente scambiato la *parola* con la *cosa*.

La plenitudine della parola non è un evento isolato: deve scegliere e costruirsi il proprio orizzonte espressivo. L'esigenza dello *stile* ubbidisce a questa richiesta. Autentico laboratorio della forma, diventa, in Flaubert, il centro dominante della scrittura. La sua incondizionata ascendenza incide in profondità sul discorso prosastico: forzandone il limite con un'aura di poeticità, assume il ruolo di un dominante sistema che sovranamente distribuisce i pieni ed i vuoti della trama narrativa, le accelerazioni e le pause. Surrogato della verità filosofica, decide il potenziamento della soggettività ed insieme il suo arretrare di fronte alla pura emergenza dell'atto verbale. Per suo intervento, il vero protagonista del dire è lo stesso linguaggio. Difficile sottrarsi a questo fascino: anche Sartre, suo malgrado, è

costretto a subirlo. Non può però accettarne le conclusioni ultime. L'assoluto della bellezza, tanto appassionatamente perseguito da Flaubert, gli si configura come una pura assenza, che, svincolata dalla ristretta significazione discorsiva, tributa all'indipendenza dell'*immagine* il ruolo del *concetto*. Bisogna, in ogni caso, riconoscere che la funzione della prima è insostituibile. La stessa scrittura sartriana lo testimonia; ma, in questo caso, il suo uso è strategicamente rivolto a fare apparire un rigoroso tessuto concettuale, di cui l'*immagine* è l'amplificazione persuasiva. Questa tesi, che implicitamente regola la produzione letteraria di Sartre, esige un compito infinito. Tra l'*immagine* e il *concetto* sussiste una divaricazione, e, nello stesso tempo, una reciprocità. Entrambi si decidono nell'*entelechia* della parola: affidandosi alle sue risorse, il soggetto mira ad essere essenziale nei confronti del mondo; si deve però servire del linguaggio dato, vale a dire di una struttura convenzionale preconstituita. L'essenzialità, cui egli mira, richiede l'oltrepassamento di codesta preventiva obbligazione. Tale difficoltà non è presente nell'azione in senso stretto. Il suo esplodere tronca, infatti, gli indugi delle problematiche avventure della riflessione. Nei suoi confronti, la parola n'è negativamente il sostituto e positivamente l'anticipazione. In Sartre, in modo specifico, non si propone come un fine indipendente, ma come il *medium* di un'azione pratica di trasformazione: l'irrealtà dell'atto verbale si traduce in intervento attivo sul mondo. Se si bada però, come in Flaubert, all'autonomia della scrittura, il quadro cambia. L'*immagine* riacquista la sua funzione preminente: rinvia alla presenza della cosa, ma in modo d'aprire un orizzonte di relazioni che non sono del tutto dispiegate nel suo ristretto orizzonte cognitivo e pratico. Svincolata dalla subordinazione al *concetto* come al primato dell'azione, si propone ogni volta come un evento assoluto ed unico. Non sussistono aspetti residuali che non siano risolvibili dalla peculiarità del suo apparire. Questa situazione ermeneutica si riflette sul ruolo dello scrittore. Egli non adotta il punto di vista di un'opinione condivisa, ma si riconosce esclusivamente nell'evento che l'*immaginario* ha fatto apparire.

In *Che cos'è la letteratura?*, Sartre ha delineato una tipologia delle motivazioni e delle finalità della scrittura. Alla sua gratuità, ha opposto l'imperativo dell'impegno sociale. Se si scrive per essere essenziali nei confronti del mondo, l'attività compositiva s'organizza intorno a questo fine primario. È il punto cruciale del disaccordo con Flaubert³. Indubbiamente, la critica di Sartre presuppone un'adesione generosa alla realtà sociale. Tuttavia, tale appello è ancora unilaterale. Piuttosto, le vere ragioni sono offerte dal modo in cui, nella particolarità individuale, si riflettono le condizioni storiche che l'oltrepassano. Questa fenomenologia è sintetizzata dalla prospettiva dell'*universale-singolare*. Il tema non è stato sviluppato da Sartre in un quadro teorico compiuto, anche se la conferenza *L'universel-singulier*, dedicata a Kierkegaard, ne costituisce una significativa indicazione⁴. L'impianto interpretativo della *Critique* viene ora adattato ad illuminare la peculiarità della singolarità individuale, in modo però che il ritorno al carattere costitutivo della coscienza non appaia in contrasto con le ragioni della storia, in cui si radica l'urgenza dell'impegno sociale. Anche se non si tratta di un rapporto esplicita-

³ "Lo scrittore è «in situazione» nella sua epoca: ogni parola ha i suoi echi. Ogni silenzio anche. Io ritengo Flaubert e Goncourt responsabili della repressione che seguì la Comune perché non hanno scritto una riga per impedirla" (J.-P. SARTRE, *Che cos'è la letteratura?*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1966, p. 125).

⁴ *L'universel singulier*, in AA.VV., *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 20-63; ripubblicato in J.-P. SARTRE, *Situations IX. Mélanges*, Gallimard, Paris, 1972; trad. it. *L'universale singolare*, Il Saggiatore, Milano, 1980, pp. 141-164.

mente oppositivo, tra i due poli è presente un'ineludibile tensione. Il *singolare* (non riflettendo passivamente l'*universale*, ma ponendosi in una problematica relazione con le sue obbligazioni) non esercita hegelianamente una dichiarata funzione d'opposizione; interiorizza, piuttosto, nella sua esperienza vissuta e secondo la sua peculiare prospettiva, l'orizzonte tematico dell'universale. D'altro canto, quest'ultimo appresta gli strumenti della sua *pensabilità*. Si tratta allora d'adottare un punto di vista interpretativo che renda conto della peculiarità della singolarità, contemporaneamente alla sua inserzione in un più ampio quadro di riferimento. A questo livello, c'è da porsi una domanda che Sartre ha trascurato: il metodo dialettico, di per sé solo, può soddisfare questa condizione? La questione è decisiva, perché, di fatto, l'efficacia della dialettica è provata, quando si tratta di definire le relazioni esplicitamente oppositive tra gli eventi; può però dirsi ancora tale, qualora si debba tematizzare la singolarità in riferimento alle sue relazioni e modificazioni non solo esterne, ma anche interne? Tale conversione è resa possibile dall'inserzione del metodo dialettico in quello fenomenologico: il primo offre al secondo le condizioni della giustificazione, e, reciprocamente, le richieste della fenomenologia correggono ed introducono, nell'orizzonte della dialettica, un'esigenza che immette il soggetto nel suo vivente rapporto con il campo aperto dell'oggettività storica. Seguendo questo presupposto, la tensione tra l'universale ed il singolare, come mostrato da Sartre nel saggio su Kierkegaard, incontra, nella polarità tra la *vita* e la *morte*, un ulteriore punto decisivo. L'istanza della completa pensabilità del singolare, incluso senza residui nell'orizzonte dell'universale, implica il suo compimento definitivo in quella fine suprema che è rappresentata dalla morte. Solo a questo livello, la giustificazione può dirsi totale. Ma questa pensabilità presuppone una brusca interruzione. La morte, come conclusione di una vita, vale a dire dell'incessante movimento d'interiorizzazione della realtà secondo il ritmo dell'azione-reazione, è il troncamento di ogni continuità. Per riattualizzare una vita che non è più, l'interpretazione deve poter ristabilire tale persistenza. Nella ripresentazione del suo essere trascorso, il singolare non perde la propria originaria irriducibilità. La sua stessa indipendenza, anche nel modo dell'essere-stato, costituisce la peculiarità di un *factum* intrascendibile, su cui dovrà fissarsi l'esercizio della sua pensabilità. Solo che quest'ultima non coincide più, in senso stretto, con l'orizzonte della pura *giustificazione*. Nella prospettiva esclusiva dell'universale, dove i loro ambiti s'identificano, tutto è concluso e, tuttavia, non tutto è ancora deciso. Se il singolare è caratterizzato da una costante tensione, in cui è ravvisabile il movimento d'interiorizzazione del mondo, quest'opposizione dev'essere, a sua volta, interiorizzata dal pensiero interpretante che le conferisce la sopravvivenza della sua particolare verità. Il singolare si offre così dispiegato nella sua spontaneità, ma in modo reattivamente aperto all'esteriorità storica.

Significativamente, Sartre ha scelto, ad esemplificazione dell'universale-singolare, come già aveva fatto prima con il *Genet*, la figura dello scrittore. Tale orientamento non è spiegabile unicamente per un'affinità di mestiere. Va ricercato piuttosto nella doppia testimonianza della scrittura come atto intenzionalmente rivelativo della realtà storica e come contemporanea manifestazione dell'interiorità. Il *linguaggio* si situa al loro incontro. All'origine della scrittura, s'interpone il difficile rapporto con il suo puro apparato segnico. Qui l'universale si rende visibile; ma è un'universalità che appartiene di diritto agli altri ed in primo luogo, nel caso dello scrittore normanno, al *pater familias*. Di fronte a questa sovrana prerogativa, Flaubert si sente, anche sotto tale rispetto, escluso. Inizia di qui, attraverso il superamento della parola alienata, il processo della riappropriazione

della propria identità. Ciò che s'otterrà, alla fine, non sarà però semplicemente un particolare uso del linguaggio, ma un nuovo profilo del mondo. Sennonché, l'analisi di Sartre, insistendo ogni volta sulla ferita della condizione subita, si sofferma di preferenza sullo scacco originario; ma sussiste, con pari diritto, l'altro corno dell'alternativa, l'emergere, cioè, dalla passività costituita, di una risposta attiva. La relazione tra le due polarità non è lineare, ma è caratterizzata da una problematica *compresenza*. È in gioco il senso stesso dell'opera letteraria che dovrà essere interrogata nella sua esemplare indipendenza, anche a prescindere dalle dichiarazioni – non di rado svianti – di Flaubert stesso. Il vuoto del vissuto non è riempito da una forma qualsiasi d'attività, ma da un suo particolare esito che ricupera *a posteriori* il condizionamento imposto, mediante un'inversione di segno che consente al soggetto escluso di rivendicare l'essenzialità che gli è stata rubata. In questi termini, Flaubert non s'è impegnato in un'astratta rivendicazione, ma ha inteso costantemente mettere a prova se stesso nell'opera: è quest'ultima, che, alla fine rende conto dell'esperienza vissuta e non viceversa. Ma, affinché tutto si riversi nel prodotto letterario, la coscienza deve fare il deserto attorno a sé. La solitudine di Croisset sarà insieme Calvario e liberazione. L'abbandono alle avventure dell'immaginazione del piccolo Gustave, esacerbata da visioni di morte, all'epoca dell'Hôtel Dieu (dove il padre chirurgo, per l'approfondimento dei suoi studi d'anatomia, sezionava i cadaveri), non è cancellato, ma s'indirizza ad un fine costruttivo: la passività, ora disciplinata da una consapevole attività che predispose giorno per giorno i suoi fini, si trasforma nella rivincita dell'espressione letteraria nei confronti della contingenza subita.

3. *Costituzione e personalizzazione*

Il movimento d'interiorizzazione della realtà è scandito dai momenti distinti, ma convergenti, della *costituzione* e della *personalizzazione*. Il concetto sartriano della prima, improntato al modello dialettico, prende in esame l'essere dato del soggetto, così com'è stato forgiato dalle circostanze. Se, in quest'analisi, la dialettica è assunta a modello interpretativo primario, lo strumento psicologico, adattato alla psicanalisi esistenziale dell'*Essere e il Nulla*, permette di definire quel particolare ente psichico che è l'autore di *Madame Bovary*. La costituzione prepara la personalizzazione, quale risposta al destino imposto dalle condizioni anteriori. A questo livello, nel caso di Flaubert, s'è tradotta, lungo un problematico percorso, nella scelta della scrittura. Il passaggio è soddisfatto dalla traduzione dell'originaria condizione subita in una risposta consapevole. In questo rovesciamento, il metodo dialettico delimita un'obbligazione che mobilita reazioni immediate: il rancore, il deliquio ne sono altrettante manifestazioni. Ciò non toglie che questi atteggiamenti passivi si sublimino, in ultimo, in un'apertura liberatoria. In un primo tempo, la costituzione è un movimento che non può essere arbitrariamente arrestato o modificato, perché le circostanze esterne mantengono il carattere dell'intrascendibile protostoria del vissuto. Tutto prende nascimento da una necessità originaria, cui il soggetto non può sottrarsi, ma che, nello stesso tempo, mette in moto una reazione di segno contrario. Su questa differenza, si sviluppa il metodo ontologico-fenomenologico. Quello dialettico si muove all'insegna del mantenimento di una continuità lineare; quello fenomenologico evidenzia il salto qualitativo della discontinuità. Così, solo aderendo ad un altro stato, la decisione

di Flaubert d'essere scrittore decide la trasformazione dei rapporti col mondo. Che cosa si trova al fondo di questo progetto? Non la pura ed ineffabile soggettività, altera e ferita, ma l'*opera*. È il percorso che via via Flaubert è andato costruendo sin dalla sua attività giovanile, documentata da racconti, in cui, mascherandosi per sottrarsi allo sguardo inquisitorio del padre, vive un'attualità truccata. La mistificazione originaria trova ora il suo sbocco liberatorio. In mezzo, c'è l'andirivieni d'esitazioni e di differimenti. La figura ermeneutica del "rinvio" è ricca d'illustri precedenti. In Goethe, in Stendhal, in Proust, assume la forma di una preparazione, dove tutto è predisposto al fine dell'apparire di un prodotto esemplare. Il rinvio è insieme preparazione e schema formativo. Ma, accanto a quest'aspetto positivo, ne sussiste un altro negativo, che consiste nel prendere tempo per sospendere l'intollerabile confronto con l'urgenza delle situazioni. Flaubert ha vissuto entrambi questi esiti. Allora, a ben vedere, non sono le tribolazioni, le umiliazioni familiari dell'infanzia ad essere determinanti; lo è invece quella particolare possibilità d'essere che l'esclusione ha fatto apparire e che viene inseguita attraverso perplessità e sospensioni, sin quando l'imperativo dell'opera diventa talmente prioritario da inglobare in sé la totalità della soggettività offesa, che perde il suo volto d'ombra per convertirsi, grazie alla discontinuità di un incommensurabile salto qualitativo, in una libera autoaffermazione. L'incertezza dei rapporti con gli altri induce la comunicazione stessa a tradursi su di un piano più alto. Anziché essere diretta, assume indirettamente le proporzioni esemplari degli echi che l'opera ha diffuso nel mondo. La prova decisiva del confronto diretto con l'alterità è elusa: l'impresa letteraria ne tiene il posto. Nel momento in cui si prende un vantaggio sui condizionamenti sociali, imprime al vissuto il nuovo sbocco dell'esperienza dell'autosuperamento nella densità di un fare controllato; e, per il momento, non importa che il giovane inizialmente scriva per sé: rileggendosi, scopre una velatura d'alterità che gli permette di porsi a distanza dal proprio *status* subito.

Il rapporto tra i fatti e la loro sublimazione letteraria, non è lineare. Nello stesso stato dell'esclusione è dato riscontrare una complicità: il soggetto dà il proprio assenso alla condizione patita. Nasce da quest'antecedente il movimento della riappropriazione di sé che deve scegliersi la sua conveniente manifestazione. A questo livello aurorale, la scrittura è essenzialmente una *terapia*. Diventerà in seguito fede e religione, quale espressione dell'unità sintetica dell'*anima* in rivolta contro l'infinita divisione dello *spirito analitico*. In questo percorso, ciò che Gustave ottiene è qualcosa di completamente diverso da ciò che aveva perduto. Voleva essere accreditato agli occhi severi del genitore; trova ora una nuova identità, che ha tratto dal desiderio la stoffa di una ricreata esistenza. Il progetto di tale impresa viene da lontano. La rivoluzione romantica ha lasciato in eredità allo scrittore il difficile apprendistato della dialettica tra l'*ideale* ed il *reale*. Così, dalla mancata correlazione ontologica tra la coscienza ed il mondo, nasce l'aspirazione ad una ritrovata essenzialità. Ciò non toglie che il progetto della scrittura possa innalzarsi ad una felice forza espansiva, solo passando attraverso il sacrificio originariamente imposto dall'esclusione vissuta. In ultimo, la riappropriazione della realtà va di pari passo con la sua contestazione in atto: l'impresa è affidata alla capacità della scrittura di restaurare i diritti dell'ideale rispetto alle restrittive obbligazioni del reale.

S'applichino queste considerazioni all'esemplare documento di *Madame Bovary*. Certo, Emma muore irricongiunta ed Homais (proiezione della mentalità illuministica d'Achille Cléophas) vince. Ma, nel momento in cui la Bovary subisce la propria sconfitta, trionfa sul piano dell'idealità. Questa rivelazione si profila solo al termine, allorché l'intera avventura della ribellione della protagonista s'è consu-

mata, quando, cioè, la forza della sua contestazione s'è compiutamente esaurita nello scandalo di una morte inevitabile. A questo livello, il giudizio trapassa dall'autore al lettore: la forza corrosiva della protesta, che affida alla morte il suo estremo messaggio, mira a smascherare la certezza trionfante dei ben pensanti. Con un ribaltamento di prospettiva, Emma, sopravvivendo al suo scacco, relega la presunta essenzialità di coloro che le stanno intorno a fuggevoli comparse. Fa da contraltare, alla sua inquietante ambiguità, la solidità, almeno apparente, di Homais, l'uomo delle certezze. Il suo fiducioso ed ingenuo ottimismo nella necessità del progresso della civiltà non è mai toccato dal dubbio. Quest'adamantina convinzione gli proviene dalla forza di persuasione del pensiero analitico. La conoscenza ha la sua rigida economia: tutto ciò che cade sotto la prova di una considerazione oggettiva è scomponibile in parti verificabili. Il limite di questa procedura, vale a dire l'impossibilità d'esaminare *tutti* gli aspetti d'ogni conoscenza quantificata, non l'imbarazza minimamente. Le oscillazioni degli accertamenti oggettivi ed i dubbi intorno alla loro verità sono rigorosamente banditi. La ragione analitica ha come tema *l'immutabile*; di conseguenza, l'invarianza della verità sottrae l'interprete al rischio delle grandi sintesi che hanno lanciato la sfida all'ignoto. L'attenzione si dirige esclusivamente a ciò che già sussiste e che ha assunto i contorni rassicuranti dell'accertamento del noto. Per vocazione e per finalità, la ragione analitica è censitaria. Le conseguenze si fanno sentire sul piano pratico: la valutazione dei beni e dei valori del mondo rende accessibile il controllo dell'avvenire. Il noto appare così rassicurante, perché preserva dallo sconvolgimento delle sorprese. La scomposizione analitica diventa un metodo della conoscenza ed una tecnica della previsione, e, ancora oltre, un criterio delle discriminazioni morali. In quest'uomo, sempre sicuro di sé, Flaubert ha voluto rappresentare in scorcio il padre; e, non a caso, Homais è forse l'unico personaggio del romanzo (ad eccezione dell'abate Bournisien che però pare essere stato creato solo per fare da "spalla" alle tesi di Homais, con tutto il vecchio bagaglio di teologia scolastica, approssimativamente esposta e puntualmente confutata dalle argomentazioni del farmacista), che incarna, senza mezzi termini, una compiuta visione del mondo. In Homais, come nel padre di Flaubert, sia pure con le approssimazioni del caso, l'esaltazione delle risorse della ragione s'accompagna ad un talento voltairiano. Ma, nel momento in cui Flaubert constata, sul puro piano dei fatti, il successo di siffatta interpretazione del mondo, ne denuncia la desolante sterilità. Ciò che si guadagna in *sapere* si perde in *comprensione*. L'ampiezza ospitale della scienza preserva il dotto farmacista dal coinvolgimento nel dramma, di cui pure è testimone, della Bovary. Il privilegio della ragione sui diritti del cuore è l'affermazione della certezza del permanente sull'arrischiata instabilità delle emozioni. Homais respinge la tentazione dell'ignoto o dell'enigmatico, perché vi fiuta una potenza sempre in procinto di destabilizzare il retto assetto della ragione. Anche se, con la sua credenza nell'"essere supremo", sembra fare propria la rousseauiana *Professione di fede del Vicario savoiardo*, trascura del tutto l'universo chiaroscurale del sentimento che è all'origine dell'adesione a qualsiasi fede. Era ciò che Rousseau voleva salvare dall'imperialismo della ragione. A suo modo, Homais vive in ritardo la stagione dell'illuminismo, così come Emma ha vissuto in ritardo la cultura romantica. Il suo tragico destino lo sfiora appena: di fronte all'incomprensibile, non può fare altro che riconoscere come le creature del sentimento – che si sono disgiunte dagli imperativi rassicuranti delle rette prescrizioni della ragione, quale appunto è Emma – siano predestinate alla sconfitta. Gli errabondi percorsi del cuore gli appaiono, infatti, solo pulsioni prive di misura. Pretendendo di possedere

le tavole sapienziali, egli sorvola il punto di resistenza dell'individualità. In questo modo, l'effettiva comprensione del mondo e degli altri è irrimediabilmente compromessa. Ha rilievo solo ciò che può essere sperimentalmente verificato. In quest'universo chiuso, dove ha consistenza unicamente quello che può essere razionalmente sanzionato, tutto è disposto in modo che ogni caso possa rientrare sotto la giurisdizione dei precetti della scienza. La prima immagine di Homais – col suo berretto alla greca seduto come un monarca al centro di un ordine imperturbabile – rimane indelebile. La capacità di conoscere si traduce in dominio pratico. Quest'efficientismo assimila qualsiasi realtà, che, per quanto sorprendente, trova sempre posto nella geometrica architettonica del sapere. Tuttavia, a ben vedere, Homais trasferisce le idee dell'illuminismo in un'epoca, dove la ragione tende ad oscurarsi per l'urgere di forze che minacciano di destabilizzarla. Egli rifiuta di prenderle in considerazione, perché *l'idea* è, in ogni caso, superiore all'*individuo*. Così, anche se approva l'arrischiato intervento chirurgico al piede di Hyppolite, si tira indietro di fronte alle sue nefaste conseguenze. Ciò che conta è l'esigenza sperimentale dell'*idea*, senza porre attenzione alle differenze personali. Correlativamente, ha installato in sé, con lo spirito analitico, la fiducia nella solidità materiale dell'ordine sociale. Con quest'operazione, anticipa l'età del positivismo, preparata dal sensismo di Condillac e degli *idéologues*. Flaubert traduce tutte queste pretese in parodia. La coloritura comica denuncia uno sfasamento tra gli irrinunciabili diritti dell'individuo e la pretesa oggettività della ragione calcolante. Il farmacista riduce ogni evento ad un composto atomisticamente strutturato. Quest'insieme omogeneo richiede solo d'essere accuratamente scomposto e ricomposto. Con questa riduzione, l'individualità viene sacrificata all'ubiquità del tutto. Lo stesso paese di Yonville sembra trarre, dalla centralità della sua figura, la propria stabilità⁵. In questo mondo, Emma sopravviene come un elemento perturbatore. L'irritabilità è la conseguenza sociale della non integrata. Si richiederebbero adeguati stratagemmi, capaci di consentire un diverso approccio alla realtà: sono però interdetti alle creature del desiderio inappagato. Lo sfasamento è duplice: è insieme una predisposizione del carattere ed una congiura delle circostanze. Al contrario, Homais si trova perfettamente a suo agio ed in pace con l'ambiente che lo circonda, perché sa controllarlo. Ciò non toglie che la sua figura sia complessa, perché Flaubert ha inteso rappresentarvi l'ambivalenza dei suoi rapporti con la scienza: da una parte, l'accetta, e, dall'altra, la rifiuta. Il farmacista *possiede*, almeno in linea generale, il sapere, ma, proprio in questa forma d'intelligenza, consiste il suo limite: la verità presunta offre il suo lato d'ombra al ridicolo. Questo rovesciamento è provocato dalla "soddisfazione compiaciuta" che deriva dall'aver riposto nella scienza una "fiducia incondizionata"⁶. Sartre mostra, ancora una volta, come Homais sia la proiezione del "razionalismo sperimentale" del padre di Flaubert. Entrambi hanno la pretesa di considerare il sapere scientifico come un insieme di principi e di procedure in sé compiuti. Indubbiamente, come afferma Hegel, la verità è divenuta e dunque ha il suo compimento. Solo che quest'approdo è sem-

⁵ La celebre conclusione dell'opera sintetizza genialmente la centralità inamovibile di questa figura. Emma e Charles sono scomparsi. Gli altri personaggi si confondono in una massa indistinta. Spicca solo, nella sua tranquilla imperturbabilità, la solitaria figura del farmacista: "Dopo la morte di Bovary, tre medici si sono succeduti a Yonville, senza riuscire a resistervi, il signor Homais li ha subito battuti in breccia. Ha una clientela che fa spavento, l'autorità lo rispetta e l'opinione pubblica lo protegge. Recentemente ha ricevuto la croce d'onore".

⁶ J.-P. SARTRE, *L'Idiota della famiglia*, trad. it. di Corrado Pavolini, I, Il Saggiatore, Milano, 1977, p. 643.

pre provvisorio. Allorché si rovescia nella presunzione del definitivo, agli occhi di Flaubert, diventa preda della "stupidità". Questa nefasta conseguenza non comporta però pregiudizialmente che sia negato il valore della scienza, quanto piuttosto – dovremmo dire, rispetto a Sartre che sorvola questa discriminante distinzione – dello *scientismo*. Anziché proposi come una *conoscenza estranea*, ciò che è già stato conosciuto, per essere compiutamente assunto come vero, deve entrare in circolo nell'esperienza vissuta. In ultimo, contrastando la presunzione scienziata, Flaubert oppone, ai legami della certificazione analitica, il potere immediatamente rivelativo della parola: le congelate affermazioni della prima si sciolgono nel flusso dell'eloquenza oratoria della seconda.

Come ha rifiutato ogni complicità con l'universo culturale del farmacista, così, nella figura d'Emma, Flaubert s'è proiettato per intero. L'ha dichiarato apertamente: "Madame Bovary sono io". Quest'identificazione trapassa dal personaggio all'opera. In quest'approdo, il mascheramento modifica il senso letterale dell'identificazione personale. Tra il dato esistenziale e la sua proiezione letteraria intercorre il travaglio di una lunga elaborazione. Si vedano i fatti. Questo grande scrittore, da bambino, incontrò gravi difficoltà nell'apprendimento linguistico, tanto da suscitare nei suoi familiari il sospetto di trovarsi di fronte ad un ritardato. Inizialmente, il rapporto con la lingua è di pura estraneità. In questi termini, si offre al piccolo Gustave come un puro apparato indifferente: ma, una volta che quegli inerti segni assumono senso, il tempo perduto verrà in breve recuperato. Il successo sarà decretato dall'avvento della scrittura. A questo livello, da oggetto antinomico, la lingua appare compiutamente interiorizzata. La situazione personale di Flaubert apre una considerazione d'ordine generale: lo scrittore avverte, di fronte all'apparato segnico del linguaggio, la singolare situazione d'essere-parlato. È la condizione che indurrà Flaubert a considerare l'opera letteraria il risultato di un atto impersonale. Affiora qui la situazione complementare a quella della banalità quotidiana, dove s'è catturati dall'automatico movimento dei segni e dalla sintesi passiva dei loro legami. In Flaubert, la questione si capovolge: l'essere-parlato comporta la costruzione di una dimensione, in cui il soggetto si fa protagonista della finalità interna del linguaggio, dove il massimo della spontaneità s'identifica con l'estremo artificio. Ciò che si dispone nella pura spontaneità è ripercorso e ristrutturato dall'attività della riflessione. Il linguaggio "parla", solo quando se ne forza la soglia abituale, vale a dire quando viene sospeso il suo puro sistema consolidato, quello stesso in cui s'è trovato imprigionato il bambino Flaubert. Superata questa soglia, il processo d'identificazione con la lingua diventa il modo in cui quest'ultima riflette se stessa. Non è allora sufficiente affermare che la spontaneità di per sé sola, guidi l'attività dello scrivere verso il fine esclusivo dell'opera. A questo livello, l'aspetto puramente soggettivo dell'esercizio della scrittura appare ancora minacciato dalla gratuità. Occorre che si traduca in un evento indipendente, staccato dal soggetto. Secondo le indicazioni del suo personale realismo, Flaubert l'ha tradotto nel principio dell'*impersonalità* artistica. La lotta con l'indocilità del linguaggio ha alla fine il suo premio: da quest'attività d'interiorizzazione e di contestazione, emergerà la forma riflessa di un concetto interamente calato nell'espressione: far parlare il linguaggio significa attribuire al pensiero – attraverso il lavoro critico della riflessione, volto a fare apparire un autonomo avvenimento – la sua ritrovata spontaneità. Sembrerebbe qui delinearsi un'analogia con l'impresa del surrealismo. Esiste però una differenza sostanziale. I surrealisti hanno mantenuto una confidenza assoluta con il linguaggio, non solo per fare levitare il sostrato profondo della realtà, attraverso il lavoro di scavo della

e sulla coscienza, ma per farla saltare. Questo fine è, in fondo, un atto terroristico. A tale azione frontalmente diretta, Flaubert oppone un intento diversivo: le cose vanno aggirate, per poterle spezzare la scorza e spremere il succo. Quest'intenzione non vuole essere un atto rivoluzionario, come nel surrealismo, ma la conservazione delle potenzialità segrete della lingua.

Se in Flaubert la scrittura mantiene intatto il suo sovrano potere normativo, che n'è della lettura? La domanda non è di poco conto, perché l'opera può sussistere grazie alla cooperazione convergente dell'atto dello scrivere e di quello simmetrico del leggere. Anche sotto quest'aspetto, emergono sostanziali differenze tra Sartre e Flaubert. Se nel primo, negli anni dell'infanzia, la lettura è fatta propria con assoluta spontaneità, nel secondo è vissuta con difficoltà. Occorre, a questo riguardo, considerare che, nella lettura, l'apparato linguistico si propone come l'orizzonte espressivo dell'Alterità. Ogni volta, attraverso il leggere, il linguaggio prende nascita dall'intervento di ciò che l'altro ha predisposto; con la scrittura, questo presupposto è interiorizzato da una personale angolazione interpretativa ed indirizzato ad un fine inventivo. In Sartre, nella sua infanzia, i due atteggiamenti si sono disposti in una relazione lineare. In Flaubert, la scrittura s'è imposta, invece, come la riappropriazione di una difficoltà iniziale e quindi come una rivincita sul coefficiente d'avversità del linguaggio. Pura attività sintetica, l'attività immaginativa, riprendendo costantemente un'assoluta prima volta, corre sulla superficie dei segni, ma, nello stesso tempo, si rapporta ad un sostrato più intimo che guida il farsi della loro unità interna. L'esercizio della lettura la rivela. Ciò che è stato acquisito è continuamente riadattato al *continuum* di un atto appropriante. L'attività compositiva della scrittura è intessuta di continui salti e di discontinuità che devono ricomporsi in un disegno omogeneo. Nel suo ambito, però, permane un residuo che sposta innanzi il campo esplorativo della parola. La complessità verticale ed orizzontale della scrittura (la prima determinata dal movimento esplorativo del profondo e la seconda dal puro scorrere in superficie dei segni) provoca un complesso di tensioni che la lettura è chiamata a risolvere.

Il rapporto tra la scrittura e la lettura rinvia al problema della *comunicazione*. Il suo emergere investe lo scrittore di un ruolo sociale. Ma questo fine non costituisce, per Flaubert, una preoccupazione primaria. Ai suoi occhi, il limite della comunicazione è provato dall'*inconfrontabilità* della forma letteraria, che agisce sulla vita reale come una grandiosa *epoché*. Del resto, quest'effetto è già rilevabile nella distanza dell'autore dai prodotti della sua attività. Sin tanto che si frappone la divaricazione tra il progetto e l'esecuzione, il soggetto si riconosce direttamente nei segni che la sua mano ha tracciato; ma, quando si trova di fronte all'opera compiuta, tale processo d'identificazione è sospeso. La memoria smarrisce il filo, che, lungo l'accertamento di particolari sconfitte e di locali vittorie, ha condotto l'opera alla sua definitiva realizzazione. Permangono lacune che non si possono riempire a piacere, perché il soggetto è tutto calato dentro la narrazione. Correlativamente, sussiste un rinvio tra le varie opere, che restituisce all'emergere della creazione il suo spessore, ma che, del pari, accentua lo sfasamento interno della temporalità del soggetto-autore. Se, in ogni suo fare, egli colma un vuoto del passato, si pone ugualmente in un rapporto assolutamente nuovo rispetto a ciò che l'attende nel futuro. Egli costruisce così una processione figurale, dove le singole presenze sono incluse in una comprensiva unità in cammino. In questa traslazione senza fine, è da ricercarsi il senso della situazione dell'autore nei confronti di ciò che ha prodotto. Alla fine, il suo statuto reale non coincide più con l'esperienza diretta che l'ha istituito. Il fatto stesso che egli si ponga in una situazione d'attesa nei confronti di

cioè che dovrà nascere indica un'asimmetria fondamentale. Ma c'è ancora di più: il dramma dello scrittore moderno non è solo interno al suo personale rapporto con la propria impresa, ma si dilata all'intero universo letterario, dove l'ascendenza delle opere dei trapassati rappresenta, a partire da una discontinuità di fatto, una continuità ideale: il nuovo si presenta con il profilo dell'antico. Nella prospettiva di Flaubert, come in Baudelaire, l'esercizio estetico stabilisce un ordine delle connessioni, per cui l'emergenza del futuro è già attesa dal passato esemplare di un'Alterità in marcia. Questa priorità innesca un complesso di conseguenze che pone il soggetto costantemente in una situazione d'inadeguatezza rispetto al compito che è chiamato a soddisfare. La povertà del presente è schiacciata dalla ricchezza del passato e dall'idealità del futuro. Da questo scompensamento, deriva la caratteristica infelicità flaubertiana dell'essere dell'artista. È una condizione che si ripete. Tratti analoghi si ritrovano in Baudelaire. Non a caso, *L'Idiot de la famille* è la prosecuzione ideale del saggio di Sartre su quest'ultimo, di cui il *Genet* rappresenta una tappa intermedia. Un filo conduttore connette le tre opere: ogni volta, si tratta di trarre, dalla passività costituita dei rispettivi autori, l'indicazione reale della genesi della loro opera. Medesimo, almeno formalmente, è il tema dell'esclusione. In tutti, avviene la risoluzione di uno scacco subito in una vittoria postuma: uguale il rancore verso il mondo e medesima la risposta alla delusione dell'alterità. Soprattutto con Baudelaire e con Flaubert, al mondo delle abitudini ed al vano rumore della facilità dei rapporti, viene sostituita la via difficile di un'inappellabile solitudine. Questa perenne insoddisfazione decide un arduo confronto che ha rifiutato il ricorso a facili protezioni. Particolarmente in Baudelaire, il progetto è guidato dal gusto per l'*artificiale*⁷. Ponendo un particolare riguardo ai *Journaux intimes*, Sartre ne ha sottolineato la repulsione verso tutto ciò che tende ad imporsi con la pura forza della spontaneità. E tale è tutto ciò che ha il semblante della natura. Le sue creature (così traspare dall'inesauribile corrente narrativa di Victor Hugo, che a Proust appariva, rispetto alla "lucidità" di Baudelaire, "molle, vaga, senza accento") amano *ab imis* la vita, sin nelle radici profonde dell'animalità. Niente di tutto questo per gli alunni dell'artificiale. Ciò che sorge dalla pura spontaneità, nella gioia o nel dolore non importa, è per principio sospetto. Di fronte al suo prorompere, bisogna prendere le adeguate precauzioni. Non abbandonarsi, trattenersi, ricorrendo esclusivamente ad un lavoro ossessivamente appartato dal mondo: ecco i sicuri rimedi per contrastare il dilagare, molle e tiepido, del facile richiamo alla spontaneità naturale⁸. È la caratteristica primaria del gusto sofisticato del *dandy*. Nella prospettiva di Sartre, il *dandysmo* di Baudelaire è il progetto meticoloso di mascherare, innanzi tutto attraverso l'abbigliamento, l'indifesa naturalità della nuda fisicità. La cura della *toilette*, l'attenzione ai dettagli del vestiario, sono altrettanti modi di mimetizzare il corpo,

⁷ In *Baudelaire*, saggio del 1947, Sartre ha affrontato la figura di Baudelaire, non mediante un'analisi puntuale della sua opera poetica, ma attraverso temi tratti dai *Journaux intimes* e da *Mon coeur mis à nu*, ai quali ha applicato i criteri ermeneutici della "psicanalisi esistenziale". N'è derivata una ricerca approfondita, ma che ha posto in secondo piano l'originalità innovativa dell'arte inconfondibile di Baudelaire.

⁸ "La prolificità naturale, che stampa uno stesso modello a milioni di esemplari, non poteva che urtarlo nel suo amore del raro" (J.-P. SARTRE, *Baudelaire*, trad. it. di Jacopo Darca, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 94). Rifiutando questa prolifica abbondanza, egli ha paradossalmente ricercato l'*infecundità*. La sua attenzione, più che volgersi ad accogliere le sorprese del nuovo, s'arrocca intorno a ciò che è già stato e che si è compiutamente manifestato: "Mette in forma i suoi sentimenti come ha messo in forma il suo corpo o i suoi atteggiamenti. Esiste un dandysmo delle poesie baudelairiane. E, in ultimo, l'oggetto che produce non è che un'immagine di lui stesso, una restaurazione della sua memoria nell'oggi, la quale offre l'apparenza di una sintesi dell'essere e dell'esistenza" (Ivi, p. 175).

vale a dire ciò che, rendendosi immediatamente visibile agli altri, si offre in tutta la sua vulnerabilità. Ciò che intimamente si è deve rimanere rigorosamente celato. Tutta la messa in scena della mimetizzazione del *dandy* ha come unico scopo di realizzare un'identità mascherata e costantemente differita. Egli porge provocatoriamente all'altro un'immagine deformata di sé. Quest'ultimo crede di fare presa su un'identità tutta dispiegata, ma si trova tra le mani solo una spoglia vuota. Anche in questo caso, lo scacco iniziale del lasciarsi sorprendere dall'altro nella propria identità segreta si ribalta, per l'intervento di un'intenzione accortamente costruita e depistante, in successo. In questo senso, si può dire che il *dandysmo* sia la protostoria dell'artista, a differenza di ciò che sostiene Sartre, per il quale, particolarmente in Baudelaire, sembra essere il fine stesso della poesia, quasi un suo esito obbligato. Bisogna, piuttosto, considerare che l'amore della modernità per le convenzioni ha costretto al camuffamento delle forme: è il materiale, da cui decollerà l'arte propriamente poetica. Nasce un nuovo decalogo che Baudelaire ha imposto all'arte moderna. In *Mon coeur mis à nu*, seguendo il filo conduttore di notazioni autobiografiche, ne ha tracciato le regole. Ruotando tutte intorno al primato della forma, valgono da altrettanti divieti estetici: il poeta non deve abbandonarsi a ciò che una vana e diffusa opinione ha qualificato con il termine magnificante d'*ispirazione*, la quale, seguendo i suggerimenti di un illusorio romanticismo, è solo l'abbandono, fiduciosamente ingannevole, alla facilità. Il "cuore", apparendo alle raffinate alchimie della riflessione solo un organo imperfetto, non può fare altro che lasciare colare la melassa dei sentimenti. Nella sua turgida spontaneità, spalancando le porte alla natura, richiede solo e sempre d'abbandonarsi all'impulso del momento. A questa facile sovrabbondanza, l'autentico poeta sa opporre il *difficile*, dove il riflesso vince lo spontaneo. In questo capovolgimento, è dato riconoscere la frattura della modernità, non tanto come pura vittoria dell'anima sulla ragione, quanto, in modo più complesso, come trionfo definitivo dell'*artificiale*. Thomas Mann, nel *Doktor Faustus*, ne ha codificato il progetto. Il protagonista, Adrian Leverkühn, costruisce la propria opera unicamente grazie al suo soccorso. È l'esaltazione del puro lavoro, quale l'opera impone, senza lasciarsi andare ai suggerimenti della natura. Tale finalità è conforme alla via della modernità, che, almeno in uno dei suoi aspetti, ha perseguito una programmatica *antiphysis*. In quest'ottica, la natura è considerata sotto l'esclusivo profilo della *materia lavorata* (e così appare in Marx), cosicché non si può più parlare di una condizione naturale originaria, ma solo della sua costante modificazione ad opera dell'intervento attivo dell'uomo.

In Flaubert, l'esaltazione del lavoro segue le indicazioni dell'*artificiale*, ma unicamente al fine di salvaguardare le prerogative della supremazia della forma. Anche in questa prospettiva, la natura non appare l'oggetto di un confidente abbandono, ma è posta a distanza dalla coscienza offesa dalla congiura delle circostanze. Questa fenomenologia ricorda il tracciato dell'*alienazione*. Si distingue però da quella marxiana, perché quest'ultima si presenta come il rovesciamento dell'autentica essenza dell'uomo, vale a dire del *lavoro*, che il sistema capitalistico ha confiscato a proprio beneficio. L'alienazione è così il risultato di una condizione storica imposta. Negli autori analizzati da Sartre, presenta una tonalità più universalmente metafisica. Non è così la negazione dell'autentico significato del lavoro a provocare l'alienazione della coscienza, perché quest'ultima è originaria: il lavoro, anziché esserne l'effetto, è la risposta ad una condizione subita per fare apparire una nuova identità. Il Gustave anagrafico non coincide con il Flaubert scrittore. La persona ricostruita da una mirata attività non è più debitrice di qualsivoglia volontà estranea. L'arco dell'alienazione, pur attraverso l'opera della negazione,

si conclude nell'autoaffermazione di sé. In questo percorso, però, tale approdo non può sostenersi una volta per sempre, ma dev'essere rinnovato ad ogni ripresa dell'invenzione letteraria. Non esiste uno stato ultimo pacificato. Per questa ragione, l'identità costruita non è univoca, ma è sanzionata dalla moltiplicazione interna della coscienza dell'autore. Anche se non assume il mascheramento del *dandy*, che si muove ancora nell'orizzonte dell'esteriorità, Flaubert diventa plurimo. Lo scrivere non è così semplicemente un *rivestimento*, ma, più in profondità, esprime la molteplicità dei modi d'essere, in cui si raccolgono le esigenze dell'interiorità. Ciò non toglie che non sussista una particolare alienazione. Però, pur subendola come imposta dall'esterno, il soggetto la rovescia di segno. Così, se sul piano propriamente esistenziale la coscienza vulnerata subisce un'inevitabile sconfitta, su quello progettuale, questo *status* difettivo si ribalta in una positiva sanzione postuma.

4. *Il desiderio e l'irrealizzabile*

L'esclusione, per ribaltarsi in vittoria, presuppone il dispiegamento del *desiderio*. È un aspetto che, malgrado la puntualità delle sue analisi, Sartre non ha compiutamente approfondito. Però, a ben vedere, il suo rapporto con la fenomenologia dell'emarginazione, è un aspetto essenziale e capace, di per sé, di rendere conto dell'impresa della scrittura. L'ontologia regionale del desiderio è vasta: comprende i più diversi atteggiamenti. Abitualmente, lo stato desiderante è innescato dalla spinta di una mancanza che si puntualizza in un definito richiamo. Tuttavia, al di là della sua particolarità, è un atteggiamento costante della coscienza. Anche se, di volta in volta, l'eccitazione appropriante s'indirizza a qualcosa di determinato, è motivata dalla fluttuante insoddisfazione della coscienza, sempre alla ricerca di nuovi appagamenti. Tale stato difettivo rinvia all'orizzonte delle relazioni, in cui il desiderabile è situato. Come pulsione originaria, che sembra accompagnare come un'ombra gli stati coscienziali, il desiderio – aspirando ad un modo d'essere indipendente, non riducibile al condizionamento delle situazioni contingenti – assume i contorni di una tensione assoluta. Due aspetti s'intrecciano: il delinarsi di un definito vuoto e l'attesa della sua soddisfazione. Nell'universo flaubertiano, quest'ultima è costantemente minacciata dall'*inappagabilità*. Che cosa determina quest'asimmetria? Ancora una volta, le radici si ritrovano nel fenomeno dell'esclusione. Il suo stato negativo pone il soggetto in una costante disposizione d'apprezzamento di un bene, che, sottraendosi al proprio soddisfacimento, provoca la delusione del fine. La letteratura abbonda d'esempi. Lo stato di "convoitise" dell'Albertine proustiana può essere assunto a schema sintomatico di questa situazione difettiva. Proprio perché si sente esclusa dal lusso che la circonda, la bellezza di una veste, di un oggetto prezioso, la toccano profondamente, non perché sollecitate dal gusto, ma perché si offrono in un'inafferrabile trascendenza. Il desiderio, prima ancora d'essere un'intenzione mirata ad un bene particolare, si configura come un puro richiamo passivo. L'atteggiamento d'Emma Bovary – in modo più drammatico – è analogo. Nella scena della festa del castello, la sua ammirazione è mobilitata dalla contemplazione di un *altro* che sente di non poter fare proprio. Quell'universo stregato le mostra, attraverso l'opacità della sua stessa esperienza spazio-temporale, la propria esclusione. Tuttavia, a questo livello, interviene un'inversione delle relazioni: ciò che è desiderato non sprofonda

nell'irrealità, ma, seguendo i richiami di un instabile invito, si profila nella fuga dei possibili. Ella non è da meno delle grandi dame che ha visto; è, anzi, forse più bella: sarebbe quasi un suo diritto avere ciò che invece, per una condizione avversa, le è interdetto. Il desiderio è qui contemporaneamente negazione dello stato presente ed aspirazione ad uno futuro. Tuttavia, non si profila tanto come anelito verso il possesso di un bene determinato, ma come mobilitazione emotiva dell'appartenenza ad un universo che si nega. I detentori di un mondo felice non hanno desideri "universali" che sono, invece, propri delle creature dell'esclusione. Un interdetto sociale sembra segnarle per sempre. Così è in Emma. Per la sua stessa intrinseca natura, il suo modo di desiderare – non condizionato dal *possesso*, ma dall'*essere* – è condannato a rimanere insoddisfatto. Si dovrebbe poter ritornare indietro ed operare dal principio una scelta fondamentale di vita; ma vi s'opponesse un'inflessibile irreversibilità. Del pari, il futuro è votato ad un medesimo insuccesso. Emma sogna Parigi, perché sembra che qui tutto possa accadere: un incontro può decidere il senso di una vita. Se quest'aspirazione è impossibile, potrà essere almeno Rouen. Di slittamento in slittamento, non rimane che la campitura retrattile dell'immaginario, quale luogo elettivo dell'esercizio della *convoitise*. Alla fine, non rimane che la ribellione. Anch'essa è contrassegnata da forme diverse. Balzac ne ha offerto la tipologia. Tuttavia, il ribelle balzachiano si muove sempre sospinto dal mandato dell'attività. La risposta d'Emma è, invece, decisa dall'orizzonte della passività. L'insuperabilità della sua condizione si presenta contemporaneamente come ostacolo sociale e come impedimento personale. Questa duplice situazione difettiva si specifica nella forma di una rivendicazione che coinvolge un intero sistema di vita, o, meglio ancora, di valori; ma, a questa rivendicazione, non segue un ideale perfezionamento delle proprie possibilità. Come nell'Albertine proustiana, alla "convoitise" non fa seguito un affinamento del gusto. Tutto è giocato sempre a livello dell'immediatezza della spinta desiderante. I tentativi del volere si ripiegheranno allora verso semplici ritocchi – come le belle stoffe, i vestiti eleganti, per cui la Bovary s'indebiterà –, ma tutti finalizzati a dare una parvenza di lusso alla monotona opacità della vita quotidiana. Il divario con la povertà dell'attualità è così progressivamente incrementato. Quel mondo, tanto intensamente agognato, vive in una perpetua pubblicità; Emma lo vorrà, nelle piccole cose, ricreare in una risentita solitudine. A partire da quest'asimmetria iniziale, la spinta verso l'esterno si piega inesorabilmente sull'interiorità inappagata.

La lacuna dello stato desiderante non provoca solo un vuoto nella coscienza, ma anche nei confronti dell'alterità. Anch'essa, perdendo il suo indice d'accoglienza, si traduce in mancanza: come i beni del mondo, sfugge alla presa del soggetto. Scatta, a questo punto, la simmetrica rivendicazione della coscienza offesa: poiché le attese sono deluse, lo stato quietistico della disposizione passiva moltiplica le esigenze insoddisfatte. Così, se gli occhi d'Emma registrano la successione dei quadri della vita aristocratica nello struggimento della *convoitise*, la sua fantasia li traduce in risposte rivendicative. L'immaginario e la realtà non s'incontrano da nessun lato, eccetto per il fatto che il potenziale dell'uno tende ad annullare quello dell'altro. Dal presupposto della finalità deviata da un'alterità sfuggente, la fenomenologia del desiderio propone temi che Sartre non aveva sviluppato nella *Critica della ragione dialettica* e che invece tocca, pur senza soffermarsi sui dettagli, nel suo saggio su Flaubert. È un punto decisivo: dove Emma fallisce, Gustave riesce. L'orizzonte assoluto del desiderio trova la sua soddisfazione nella scrittura, perché è un'attività di *possesso a distanza* di ciò che si colloca al di là della prossimità contingente del desiderio. L'evento, di per sé vuoto, dell'atto dello scri-

vere si protende, anche ricorrendo ad una sapiente mistificazione, ad accogliere in sé la pienezza del mondo. Questa forma dello stato desiderante è circolare: la difficoltà della comunicazione diretta con l'alterità, allo stesso modo del possesso dei beni, si trasforma in un surrogato nello stesso tempo perdente e magnificante. È un'attività di *simulazione* della relazione con la realtà. E non è una potenza indifferente. Non va dimenticato che, all'origine della caduta d'Emma, c'è il potere di seduzione della letteratura. Ella sarà indotta dalla paccottiglia romantica, di cui s'è nutrita, a perdersi irrimediabilmente. L'attività d'emulazione-simulazione della letteratura dimostra, nel suo rovescio negativo, una piena efficacia, tanto da condurre una vita alla perdizione. Sia nei suoi esiti positivi come in quelli negativi, è dato qui riscontrare la dialettica tra il *pieno*, caratterizzato dalla *presenza*, ed il *vuoto*, contrassegnato dall'*assenza*. Nella presenza, s'incarna la dimensione originaria del desiderio: tutto è giocato sull'intensità della motivazione; l'assenza, per effetto dell'insolvenza del fine, ne provoca la vanificazione. Poiché il vissuto del desiderio appare decentrato rispetto al suo oggetto diretto, subisce un arretramento di fronte ad un vuoto insuperabile. Paradossalmente, l'orizzonte dello stato desiderante s'intensifica e s'amplia, mentre si restringe quello delle sue possibilità reali. La progressione diventa regressione e l'anticipazione si ribalta in involuzione. Se poi s'amplia ancora l'orizzonte ontologico del desiderio, si può notare come, dalle sue estreme conseguenze, emerge un elemento conflittuale con l'effettualità storica. Quest'ultima concede ospitalità solo alle forme consentite del fare. L'assoluto della pulsione mira invece a travalicare questo limite imposto dalle restrittive condizioni della realtà, provocando un'ambiguità irrisolvibile. Tale si ritrova all'origine delle relazioni fallimentari della Bovary con i suoi amanti. Nei rapporti con Rodolphe si lascia andare totalmente alla propria femminilità: è il momento del puro abbandono, dove ella fa di sé l'oggetto stesso del desiderio. Con Léon il rapporto è complementare. È lei a prendere l'iniziativa. La mascolinizzazione non è un carattere sessuale primario, ma la scelta di un modo di situarsi rispetto all'altro. Con quest'atto, Emma si riappropria della sua libertà. Dietro l'apparenza protettiva nei confronti del giovane, emerge la sfida ad una regola condivisa, di cui la figura del marito è l'espressione sbiadita e quella dello studente il pretesto. Sia con Rodolphe che con Léon, è presente la ritrattazione di un valore sociale che si riassume nella protesta dell'infedeltà. Non è una rivolta romantica: il rancore d'Emma non coinvolge i principi, ma la loro incarnazione visibile nella distribuzione dei ruoli sociali. Nella sua trasgressione, abita la ribellione, ma solo come manifestazione della coscienza delusa, dove l'alterità si situa di là del confine di un'impossibile comunicazione. Rimane al limite della relazione asimmetrica tra l'interiorità e l'esteriorità. Per esempio, il rossore d'Emma non risponde agli schemi abituali; non nasce da una reazione nei confronti dell'altro (pudore, rabbia, delusione), ma è la manifestazione dell'improvvisa coscienza di sé: è il denudarsi e lo scoprirsi come altrà. Ma, per quanto il rancore si proponga come caratteristica negativa, finisce col valere da principio di determinazione della realtà che s'impone da specularità invariabile della dispersione del soggetto. Tuttavia, non si tratta di una vera e propria *divisione* dell'io. Quest'ultima è una frattura che avviene all'interno della coscienza e che ne mostra i modi come altrettante manifestazioni di un'*apparizione imperfetta*. È, piuttosto, un arretramento di fronte all'ostilità progressiva di una realtà indifferente che avanza sino a soffocare la coscienza. Anche se questa situazione non intacca le radici del desiderio, lo piega ad una risentita rivendicazione. Le avventure dell'interiorità, che Flaubert illustra, indicano un'insopprimibile istanza oppositiva che esce allo scoperto per farsi sfida pubblica. Nietzsche ha interpretato il *risentimento*

come proprio della morale degli schiavi. Questa forma non si può applicare alla figura d'Emma. Il suo rancore si limita ad un affare privato che reclama a vuoto la propria indipendenza. Ciò che, in questo caso, distingue il rancore dalla vera e propria morale del risentimento è la mancata traduzione di un'insufficienza originaria in un sistema compiuto d'idee. Il limite ontologico del rancore ha però una compensazione pratica: il mantenimento, sia pure inappagato, dello stato desiderante. Quanto più l'insolvenza fattuale è impellente, tanto più il desiderio guadagna in risonanza. All'origine, si ritrova un avvenimento archetipico: è la folgorazione di un'assoluta prima volta. Per Emma, quest'evento esemplare è rappresentato dal ballo al castello, dove le sue fantasie si sono fissate in istantanee concrete. L'effusione del desiderio, che vuole aderire a quel mondo – la cui esemplarità, bloccata dall'immaginazione, è priva di tempo – ha il rilievo di una permanenza negativa. Lo stato desiderante diventa indefinito: le immagini, immobilizzate per sempre nella memoria, si traducono in altrettante allegorie dell'impossibile. Alla coscienza, sottoposta a pulsioni inappagate e sopraffatta dall'irrisolvibile diversione dal mondo, sfugge il riconoscimento di sé: la frattura è provocata dalla separazione della parte dall'insieme.

Tra le forme del desiderio ha uno specifico rilievo il fenomeno dell'amore, o, forse ancora meglio, dell'innamoramento. In *Madame Bovary*, appare una compensazione nei confronti dell'esclusione: è un atto di ribellione. Nell'*Education sentimentale*, si propone con i caratteri del fascino effimero della novità. Non preparato da una dolorosa attesa, s'accende in presenza di un'attrazione subitanea verso l'apparire della bellezza, la cui preziosità dipende dalla cornice che l'inquadra. Frédéric s'innamora della signora Arnoux, perché illuminata dallo scenario che la circonda. L'ambiente, che le fa da sfondo, la definisce nella sua unicità. Questo fenomeno d'irraggiamento, di cui la persona amata si situa al centro, segue un percorso simmetrico rispetto a quello indicato da Stendhal. Non è la figura della donna, con tutti gli attributi della sua perfezione, secondo il movimento della "cristallizzazione", ad illuminare il mondo, ma è quest'ultimo che le conferisce uno specifico rilievo. Questa preziosità è fatta per un solo testimone. Quel mondo stregato parla solo a lui; per gli altri è muto, anzi deve esserlo, altrimenti l'evento assoluto dell'imporsi estatico della bellezza perderebbe la sua preziosità. Sembra allora che l'amore esista solo per l'amante, di cui l'amata è l'occasione contingente. La folgorazione iniziale è preparata dal gusto della novità. Si veda come appare a Frédéric la signora Dambresue. A differenza del "rapimento di tutto il suo essere", che lo trasportava verso madame Arnoux o del "gaio turbamento" che gli trasmetteva Rosanette, "la desiderava invece come qualcosa di anormale e di difficile, perché era nobile e ricca e devota, perché supponeva in lei una delicatezza del sentire rara come le sue trine, perché immaginava che avesse sulla pelle amuleti, e pudori nella depravazione"⁹. Sembra allora che le ragioni dell'amante non coincidano con quelle dell'amata. Così traspare ancora dalle parole che Frédéric rivolge alla signora Dambresue: "[...] per piacere alle donne, bisogna esibire un'indifferenza da buffone o furori da tragedia! Ridono di noi, quando diciamo di amarle, in tutta semplicità!"¹⁰. La dichiarazione implica la necessità di un rituale specifico, differente secondo le persone e le situazioni, vale a dire di una cornice, di cui si

⁹ *L'educazione sentimentale*, trad. it. di Marga Vidusso Feriani, Casini, Roma, 1966, p. 361.

¹⁰ Ivi, p. 362.

alimenta la passione amorosa. Dalle parole risentite di Frédéric, traspare come l'esteriorità dell'amore sia la verità della sua interiorità.

5. *Il comico e la stupidità*

Per contrastare il coefficiente d'avversità delle situazioni, che decidono l'inappagabilità del desiderio e che coinvolgono lo stesso fenomeno dell'amore, Flaubert è ricorso alle risorse del *riso*. Mostrare il ridicolo significa fare affiorare la contraddizione, non per risolverla con una mediazione superiore, ma per farla esplodere con una reazione immediata che la relega nell'inessenziale. A differenza d'altre espressioni della costellazione del riso, come l'ironia, il comico non prende di mira l'idea, ma l'individuo, che, alla maniera di Bergson, perde la sua qualificazione d'unità vivente per ridursi all'inerzia dell'esteriorità meccanica. È un atteggiamento, che, non facendo alcuna concessione alle umane debolezze su cui trascorre sopra con indifferenza, è diretto unicamente a denunciarne la costitutiva insufficienza. La loro negatività è illuminata da un *eccesso* di rivelazione che deflagra nel riso. Additare il ridicolo vuole dire rilevare una possibilità negativa che esibisce una ripetizione d'atti senza scopo: per quanto l'altro faccia e si prodighi, è preventivamente condannato ad un'impossibilità che lo rinserra in una condizione priva di finalità. In questo quadro, l'atteggiamento di Flaubert non è di natura morale, ma ubbidisce ad un'esclusiva richiesta estetica. Il ridicolo ostenta l'improprietà di un apparire non controllato dalla viva dignità della forma. Condannato ad un'apparenza fortuita ed incapace d'imporre la propria legalità alla realtà, il carattere grottesco è mostrato in tutta la sua impotente povertà. È un frammento senza mondo, vagante in una perduta solitudine. Quest'ultima presenta, in Flaubert, un doppio volto: il sussistere, com'è nello scrittore, di uno stabile universo organizzato dal potere vittorioso e separato della parola, o, all'inverso, il suo ribaltarsi in un abbandono disarticolato, com'è nel comico. Tuttavia, a differenza di Nietzsche, la potenza del riso non assume, in Flaubert, la potenza di un'arma offensiva, ma ubbidisce ad un'esigenza difensiva che consente di porsi in salvo dai luoghi comuni. Ancora una volta, tale atteggiamento è volto a tutelare la soggettività privilegiata dell'artista. Se, per un caso inaudito, potesse esistere un'arte di massa, la sua peculiarità perderebbe significato e sarebbe condannata a naufragare nel ridicolo. Solo come manifestazione elitaria, può mantenere la sua caratteristica verità, affatto distinta da quella della ragione analitica.

Sartre ravvisa, nel comico flaubertiano, lo sbocco necessario della passività costituita. In questo senso, il riso non intacca lo spirito di serietà: lo rafforza, anzi, perché gli riconosce il rilievo d'insostituibile presupposto dei valori sociali; ma questo riconoscimento non ha impedito a Flaubert di smascherarne la supponenza. Alla potenza deflagrante dell'immaginario, è affidato quest'ufficio. Così, pur ammettendo la sua subordinazione allo spirito di serietà, il riso è investito di un mirato potere d'incidenza sulla realtà. Una volta riconosciuta questa prerogativa, il "sublime del basso" dell'ignobile, che ne costituisce il nucleo originario, si risolve nel "sublime dell'alto". Sartre ha insistito sul primo aspetto; ma, a ben vedere, la traiettoria dell'immaginario non si compie in un'azione puramente dissolvente, ma in un fine costruttivo. Traducendosi in "rappresentazione", il comico, anziché risolverli in un effetto immediato, appare il risultato di una deliberata intenzione. Ma qual è il segno distintivo della comicità e quale soprattutto la differenza tra l'im-

mediatezza del comico e la sua rappresentazione letteraria? Per quanto riguarda il primo, è, per Sartre, più che “segno”, “segnale”¹¹. Come stadio pre-linguistico della storia dell’umanità, è il modo primario d’interiorizzare la contraddizione, da cui ci si libera attraverso l’esclusiva forza dell’antitesi. L’elemento anomalo viene ridotto alla pura esteriorità, per salvaguardare la normatività intersoggettiva attraverso l’effetto dirompente del riso. Il comico si presenta come l’opposto della *pietà*, che, anche nel sorvolo del riso, o meglio ancora del sorriso, mantiene con l’altro un rapporto empatico d’interiorità. Nella forma comica, invece, l’elemento anomalo è espulso dal gruppo sociale che vi ravvisa una minaccia per la sua coesione. L’oggetto ridicolo è così ridotto ad un’apparenza puramente seriale. Con quest’emarginazione, i vitali legami intersoggettivi vengono posti al sicuro¹². È la ragione per cui, come sottolinea Sartre, il riso è essenzialmente conservatore.

Gli allestimenti teatrali, tenuti nella sala del biliardo dal piccolo Gustave con la sorella e con i suoi amici più intimi, appartengono tutti alla sfera del comico. In questa predisposizione, s’è compiuto l’originario apprendistato letterario di Flaubert. Facendosi attore, s’è rivestito della forma passiva della comicità. Sartre ha insistito su quest’aspetto. Ma sussiste l’altro correlativo: la volontà di provocare *intenzionalmente* il riso. Con quest’atto, il soggetto passivo si trasforma in attivo. Mediante la sollecitazione del comico, infatti, assume un *potere* sugli altri che lo realizzeranno a comando: la loro volontà è elusa; rimane solo quella del commediante. Ciò non toglie che l’attore, attraverso il personaggio, cui ha prestato la voce ed il corpo, s’offra al pubblico in una pura esteriorità. Solo attraverso questo prestito, s’istituisce come oggetto risibile. Sartre vede, in tale autoconferimento di passività, una vocazione masochistica, che è estensibile all’essere proprio dell’attore in generale: “per darsi in pasto ogni sera alle belve, per eccitarne coscientemente la crudeltà, per rifiutare ogni soccorso all’interiorità e ridursi pubblicamente a un’apparenza esteriore, bisogna che l’attore sia stato, in un’epoca decisiva della sua vita, costituito, per se stesso, in esteriorità”¹³. Sia pure. Questa condizione non toglie però che il farsi esteriore dell’attore sia un mezzo per dare vita ad un mondo espressivo compiuto. In questo caso, la passività originaria si trasforma in risposta attiva. È il caso di Flaubert. Il fare teatro è stato, per lui, il modo originario di tradurre la pura espressione mimica e verbale in un vero e proprio *evento*. Successivamente, questa vocazione si preciserà nella scelta di scrivere. Tale approdo gli consentirà di controllare meglio le reazioni del lettore, mettendo in campo un più ampio orizzonte di relazioni rispetto a quelle circoscritte dell’arte comica.

La comicità presenta un aspetto ristretto ed uno allargato. Il primo è rappresentato dall’immediatezza delle situazioni, oppure è il risultato della sua espressione letteraria; il secondo è la reazione di fronte alla *stupidità*. In Flaubert, quest’ultima assume proporzioni così vaste da proporsi come una vera e propria visione del mondo. Il suo carattere distintivo è il *conformismo*. Nella prospettiva interpretativa di Sartre, lo scrittore normanno ha potuto rilevarla negli altri, perché l’ha installata in se stesso: è l’effetto della sclerotizzazione del pensiero in rigide strutture che pretendono di valere incondizionatamente. Solo che non si può evitare lo scoglio della stupidità, perché queste forme predisposte, anche a nostra insaputa, ci abitano. Così, ciò che Flaubert riscontra fuori di sé lo ritrova nella propria coscienza.

¹¹ J.-P. SARTRE, *L’Idiota della famiglia*, op. cit., II, p. 818.

¹² Ivi, II, p. 825.

¹³ Ivi, II, p. 832.

Ancora una volta, è denunciata la presunta apoditticità del pensiero: “poiché ogni idea in lui non può che riflettere la materialità dei luoghi comuni o il materialismo dell’analisi, egli insiste sulla propria passività e rifiuta tutte le forme di Pensiero”¹⁴. Alle sterili frammentazioni delle procedure analitiche, Flaubert oppone la sintesi originaria del sentire: con la sua irruzione, “finalmente la Stupidità è la Ragione decapitata, è l’operazione intellettuale privata della sua unità, ossia del suo potere di unificazione”¹⁵. In una lettera all’amico Louis Bouilhet, indirizzata da Damasco, egli sostiene che “la stupidità sta nel voler trarre le conclusioni”. Ed è proprio ciò che fa il pensiero. Alle sue sterili investigazioni, Flaubert ha sostituito l’immediato potere sintetico della *massima* e dell’*aforisma*. Ma, anche con questo ripiego, il rifiuto delle tecniche della ragione lascia la contraddizione irrisolta: gli opposti convivono insieme, senza poter essere conciliati in una mediazione superiore. È una caratteristica del modo di procedere flaubertiano: il mantenimento della contraddizione concede la massima libertà ai contrari d’interferire l’uno con l’altro. N’è un esempio la figura del *Garçon* che incarna insieme sia lo spirito borghese, sia quello antiborghese, il conformismo alle idee istituite e l’anticonformismo verso ogni abito mentale consolidato. Questa contraddizione, lasciata insoluta, fa apparire la condizione universale dell’*assurdo*. La reciproca elisione degli opposti e l’irruzione dell’assurdo non sono rimediabili mediante l’appello ad un metodo razionale; anzi, il fallimento delle molteplici iniziative di Bouvard e di Pécuchet, i celebri personaggi dell’omonimo romanzo, consiste proprio nel procedere ostinatamente, in ogni loro intrapresa, con metodo. Lo scacco non consiste così in un errore procedurale, ma più semplicemente, perché qualsiasi appello metodico è improponibile. La speranza nelle sue prerogative è solo una vana presunzione: qualsivoglia opinione è sconfessata da una opposta. Se questo è vero, allora ogni teoria è, per principio, improponibile. La sua inattuabilità è innanzitutto imputabile alla difficoltà dell’*attribuzione dei nomi*. Quest’*impasse* decide la difficoltà insuperabile di ricorrere ad opportune definizioni. Ed ogni teoria presuppone, per l’appunto, un rigido apparato definitorio. Tuttavia, nel suo *Dictionnaire des idées reçues*, Flaubert mantiene l’attenzione alla loro rilevanza; ma, sotto la sua penna, si tratta di un procedimento affidato interamente al potere immediatamente rivelativo della parola, che s’abbandona, indipendentemente dai legami discorsivi, al fluire delle sintesi passive del discorso oratorio.

Poiché la contraddizione si ritrova nelle radici della stessa vita, la verità è indistinguibile dalla stupidità. Nella lettera alla principessa Matilde del 4 agosto 1873, Flaubert proclama a chiare lettere l’insignificanza del tutto, a cominciare da se stesso. Non rimane allora che accettare l’universale estensione della stupidità. Alla sua origine, si ritrova l’ingombrante armamentario delle idee ricevute. Nel *Dictionnaire*, vengono distinte dai *lieux communs*. Questi ultimi esprimono il consenso alla banalità delle opinioni diffuse; le prime concernono il formarsi di definite credenze, che, assunte senza discernimento critico, si collocano al fondo dei luoghi comuni. Come uscire da questa difficoltà che sembra insormontabile? In altri termini, com’è ancora possibile l’esercizio della critica, una volta che è stato respinto l’appello ai collaudati criteri della ragione? Ricusandone le risorse, Flaubert si ferma al momento negativo dell’antitesi. I luoghi comuni, derivanti dall’at-

¹⁴ Ivi, I, p. 646.

¹⁵ Ivi, I, p. 647.

tività associativo-combinatoria delle idee ricevute, sono tra loro contrapposti in modo da escludersi a vicenda. Il loro statuto è l'emanazione del lessico borghese. Anche se vi si riconosce, Flaubert lo prende a bersaglio, tanto che la sua critica non si limita ad elencare le "opinioni *chic*" della classe alta, ma si estende anche al di sotto, sino a comprendere tutti gli strati sociali. È presente qui una complicità non dichiarata: "Flaubert afferra *dal di fuori* e negli altri, come idee ricevute, le opinioni che egli vive *al di dentro*, come prodotti reali delle proprie riflessioni".¹⁶ Questi schemi mentali sono il segno permanente della sua personalizzazione, quale s'è andata modellando sulla traccia della sua costituzione originaria. Sono diventati il *carattere* di un'individualità formata una volta per sempre. Come Baudelaire, egli non appartiene alle creature plastiche, che, seguendo la propria evoluzione interna, colgono, ad ogni passo della loro esperienza, i suggerimenti delle situazioni. L'immutabilità è il contrassegno della sua personalità: "A quindici anni, ha tutte le sue opinioni bell'e fatte [...] e quando esse si ripetono nel corso della sua vita, divengono ricevute; egli si esprime spesso, a dieci anni di distanza, sui medesimi argomenti con le medesime parole: niente si è mosso, non un tratto della massima che si sia alterato".¹⁷ Ma anche quest'aspetto ha il suo rovescio. Ha impedito, infatti, a Flaubert di seguire le mode letterarie e la legge dei tempi. Chiuso in se stesso, ha potuto perseguire, con una fermezza esemplare, la sua intima vocazione. L'immutabilità del carattere costituito ha favorito, contro ogni impedimento, la *fedeltà* al suo indipendente compito di scrittore.

¹⁶ Ivi, I, p. 636.

¹⁷ Ivi, I, p. 638.

I principali interventi legislativi e di politica economica nella Seconda Guerra Mondiale

Preambolo

È naturale che un fenomeno così complesso e così denso di conseguenze in tutti i campi che interessano l'esistenza e lo sviluppo del vivere sociale, come quello della guerra, sia motivo di considerazione da parte di teologi, filosofi, politici, giuristi, sociologi, economisti e militari.

Vi è, pertanto, una grande quantità di letteratura sull'economia di guerra. Gli eventi bellici, tendenzialmente nei secoli sono stati considerati un evento straordinario le cui conseguenze sono state affrontate nel momento in cui la guerra era già in *atto*. Così, soprattutto nell'epoca moderna, sono stati numerosissimi gli interventi legislativi a carattere economico emanati nel periodo di guerra.

L'elemento economico è essenziale alla vita dei popoli e quindi alle vicende della guerra nel senso che le ragioni economiche hanno giocato un ruolo di rilievo (nelle sue più eterogenee sfaccettature) nella storia dell'umanità. Gli interessi economici (o nazionali) sono da sempre alla base dei conflitti bellici. Le guerre primitive erano palesemente dedicate alla conquista di territori e ricchezza; con il tempo e con la acquisizione di nuove consapevolezza legate al senso della civiltà, del rispetto degli altri popoli, dei diritti degli uomini le motivazioni economiche delle guerre sono state celate da motivazioni meno "egoistiche"; fino ad arrivare alle guerre dichiarate per stabilire il diritto alla democrazia, in Paesi che per cultura e tradizioni non hanno i fondamenti sociali per vivere in un contesto democratico (almeno come quello inteso dai Paesi Occidentali). Con le guerre moderne si è cercato di salvare una facciata di perbenismo agli occhi del mondo, ma la sostanza è rimasta la stessa: i conflitti bellici hanno ad oggetto il desiderio di migliorare le condizioni economiche e di benessere del Paese aggressore, la ragione economica rimane al centro della guerra. In sintesi la guerra è un fenomeno economico. E lo è non solo perché si svolge per ragioni economiche ma anche perché si svolge attraverso lo strumento economico: cioè attraverso quei provvedimenti di politica economica che indirizzano le forze produttive e le risorse verso la produzione dei beni e servizi militari.

* Università di Camerino.

1. I motivi economici della guerra

In una guerra l'elemento economico si presenta sotto vari aspetti. Spesso si collegano strettamente necessità economiche con aspirazioni politiche e movimenti ideologici; spesso la febbre di nuove conquiste di terre ha recato con sé scoperte geografiche e espansione della civiltà. Alte idealità di indipendenza e di unità nazionale si accompagnano ad esigenze economiche, pensiamo alle cinque giornate di Milano e al Risorgimento che ha condotto all'Unità d'Italia. Cesare Correnti (agitatore delle Cinque Giornate di Milano e poi senatore del Regno d'Italia) nel 1847 in una requisitoria contro l'impero asburgico (*l'Austria e la Lombardia*) scrive: "La costituzione daziaria dei nostri Stati è così fatta, che l'industria straniera è meglio favorita che non l'industria dei vicini Paesi italiani. È una casa la nostra nella quale gli usci, per cui si avrebbe a passare d'una in altra camera, sono più gelosamente sbarrati che le porte esteriori". Una iniziativa di Pio IX del 1897 portò all'accordo di Torino per l'unione doganale, ma non ebbe seguito; ed anzi intercorse in quel tempo l'accordo doganale tra l'Austria e il Ducato di Parma e Modena.

Altre volte motivi economici si collegano ad aspirazioni di giustizia. Anche alla più alta idealità di una guerra può unirsi uno scopo economico, come fu nelle Crociate quando le repubbliche marinare accompagnavano la virtù dei guerrieri nella Terra Santa con quell'opera di espansione dei traffici, che doveva consolidare il loro prestigio tanto politico che economico.

Alcune volte le finalità economiche hanno avuto un peso del tutto decisivo. Ricordiamo i moventi economici di guerra il bisogno di emigrare e di occupare terre più fertili o all'importanza data al dominio di zone ricche di risorse naturali. Nei secoli che seguirono la caduta dell'Impero Romano e fino al Risorgimento l'Italia fu campo delle cupidigie e delle lotte tra grandi potenze per la fertilità dei suoi campi, per lo sviluppo dell'artigianato, per l'attrezzatura dei suoi porti e della marina mercantile.

Così come elemento determinante delle guerre, il fattore economico lo è anche del loro successo o insuccesso: disponibilità di vettovagliamenti alimentari, di materie prime, di armi, di attrezzature industriali, di mezzi di trasporto, di uomini, per il fronte e per le retrovie, e disponibilità di denaro e di altri mezzi di pagamento all'estero. "Nervos belli pecunia" disse Cicerone, ed il Maresciallo Trivulzio ammoniva Luigi XII: "Pour faire la guerre avec succès, trois choses sont absolument nécessaires: premièrement de l'argent, deuxièmeement de l'argent et troisièment de l'argent". Macchiavelli criticava l'assolutezza delle tesi che il denaro sia l'elemento principale della vittoria; e a un concetto più relativo dell'importanza del fattore economico e finanziario ci richiamano i frequenti esempi che ci offre la storia di gesta vittoriose da parte di popoli di gran lunga inferiori dell'avversario, per numero o per disponibilità di mezzi, quando si aggiungono virtù e eroismo dei milia e dei loro capi¹.

Ma questi sono casi episodici rispetto al numero di eventi bellici che hanno segnato la nostra storia. L'audacia, l'abilità e la capacità strategica di un esercito sono indubbiamente importanti, così come le gesta eroiche; ma tendenzialmente un Paese riesce a controllare l'evoluzione di un conflitto bellico se ha a sua dispo-

¹ G. BOUTHOU, *Les guerres: éléments de polémologie*, Payot, Paris, 1951.

sizione armi e strumenti militari tecnologicamente avanzati, che richiedono risorse finanziarie per poter essere prodotti o acquistati.

2. *Organi di Controllo istituiti nella prima e seconda guerra mondiale*

Il più rigoroso ed esteso controllo dell'attività economica a cui gli Stati debbono generalmente ricorrere in tempo di guerra impone, fra l'altro, anche la creazione di nuovi organi che incanalino l'attività individuale entro i confini segnati dalle necessità belliche e verso gli obiettivi che meglio rispondano agli interessi del Paese. Di questa necessità, peraltro, non ci si rese immediatamente conto nella prima guerra mondiale e pertanto la creazione di Organi di Controllo avvenne con ritardo e senza una chiara visione del problema. Questa finì tuttavia per imporsi un po' dappertutto dando luogo a provvedimenti che, anche se frammentari ed insufficienti, cercarono di adeguare alla crescente complessità dei compiti l'attrezzatura amministrativa.

In Gran Bretagna vennero istituiti il Ministero del Blocco, il Ministero delle Munizioni, il Ministero dell'Approvvigionamento ed il Ministero dell'Alimentazione i cui rispettivi compiti risultano chiaramente dal nome.

In Francia vennero creati il Ministero dell'Armamento, il Ministero dell'Approvvigionamento, che alla fine della prima guerra mondiale fu ridotto a Sottosegretariato e i vari Sottosegretariati come quello dell'Artiglieria e Munizioni, soppresso nel 1916 e le cui funzioni furono assunte dal Ministero dell'Armamento; quello dell'Intendenza ed Approvvigionamento, soppresso nel 1917; quello del Blocco che nel 1918 divenne il Ministero del Blocco e delle Regioni Liberate; e quello delle Fabbricazioni di Guerra, soppresso nel 1917.

In Italia il Ministero dell'Agricoltura, Industria e Commercio venne scisso, nel 1916, nei due Ministeri dell'Agricoltura e dell'Industria e Commercio. Al primo, venne assegnato il compito dell'approvvigionamento alimentare, al secondo quello dell'approvvigionamento di materie industriali, finché nel 1918 venne istituito il Ministero per gli Approvvigionamenti e Consumi Alimentari; fu creato un Sottosegretariato per le Armi e Munizioni, che nel 1917 fu trasformato nel Ministero omonimo; un Ministero dei Trasporti Marittimi e Ferroviari fuso nel 1918 con il Ministero delle Armi e Munizioni sotto il nome di Ministero delle Armi e Trasporti.

Per quanto riguarda l'organizzazione periferica basterà dire che in ogni Paese fu creato, per ogni settore dell'attività economica, un notevole numero di organismi, in genere presieduti dalle autorità amministrative territoriali o da funzionari statali o da competenti chiamati dal Governo, con il compito di coordinare, controllare e orientare l'attività privata.

Al coordinamento dell'azione economica fra i Paesi alleati si cominciò a provvedere, nella prima guerra mondiale solo dopo due anni dall'inizio del conflitto, né il coordinamento riuscì completo essendosi rivolto principalmente agli acquisti di derrate alimentari e ai trasporti marittimi².

Per ciò che concerne gli approvvigionamenti fu, nel 1916, istituito dall'Italia, Francia e Gran Bretagna un Comitato Esecutivo del Frumento che si occupava

² R. PERREN, *Taste, Trade and Technology. The Development of the International Meat Industry since 1840*, Ashgate Publishing Ltd, 2006.

anche di altri cereali, col compito di affrettarne l'acquisto sui mercati esteri e la ripartizione fra i Paesi alleati in base al fabbisogno e al tonnellaggio disponibile³. Al Comitato aderirono in seguito altri Paesi, anche neutrali. In realtà però il Comitato non si occupò che della ripartizione; mentre per gli acquisti fu incaricato un nuovo organo, la Commissione del Grano. Per lo zucchero venne creata con i medesimi compiti una Sugar Commission ed un organismo analogo per le carni ed i grassi, il Meat and Fats Executive, venne costituito nel 1917⁴. Infine nel 1918 fu istituito il Consiglio Alimentare Interalleato, costituito dai quattro ministri alleati dell'Alimentazione a da un Comitato di rappresentanti.

Durante la seconda guerra mondiale il passaggio dall'economia di pace all'economia di guerra fu effettuato dalla Francia e dall'Inghilterra con una rapidità notevole e con attriti considerevolmente minori di quelli che si verificarono nella guerra passata. Quanto alla Germania essa già viveva in una economia essenzialmente di guerra onde non fu necessario alcun mutamento sostanziale nell'organizzazione istituzionale preesistente. La rapidità con la quale si è provveduto a creare l'organizzazione di economia di guerra costituisce uno dei tratti distintivi della seconda guerra mondiale, rispetto a quella del 1914-18. Nessuna sostanziale differenza emerse viceversa nei Paesi alleati per quanto riguarda gli organi istituiti e le loro funzioni. Degna di nota è peraltro la più stretta coordinazione attuata fra la Gran Bretagna e la Francia non solo nel capo economico ma anche in quello finanziario⁵.

In Francia di nuova istituzione fu il Ministero degli Armamenti che doveva assicurare il rifornimento dei materiali di armamento alle forze armate e provvedere alla produzione, riunione, distribuzione delle materie prime e prodotti semifiniti e finiti necessari all'approvvigionamento industriale del Paese.

Per l'approvvigionamento alimentare solo nell'aprile del 1940 fu istituito un Ministero apposito. La politica annonaria era stata affidata in un primo tempo al Ministero dell'Agricoltura, il quale effettuava gli acquisti a mezzo di un nuovo organismo, il "Servizio generale dell'Approvvigionamento"; mentre alla ripartizione provvedevano particolari enti, i gruppi di produttori, commercianti e consumatori dei quali il Prefetto curava in ogni Dipartimento la costituzione e che assumevano la forma di società anonime o cooperative.

Questa organizzazione era stata modificata da un decreto del 1° aprile 1940 il quale aveva istituito il Ministero dell'Approvvigionamento, incaricato di provvedere, appunto, all'approvvigionamento della popolazione civile di prodotti agricoli e derrate alimentari ed di prodotti forestali. Gli enti dipendenti mediante i quali il nuovo Ministero esplicava tali compiti erano: il Servizio di Approvvigionamento Generale; il Servizio militare del legname di guerra e la Direzione Generale delle Acque e Foreste; il Servizio dei Cereali.

Un altro decreto della medesima data stabilisce che il Ministro dell'Approvvigionamento ha anche l'incarico dell'approvvigionamento delle forze armate in viveri e foraggi.

³ R.H. TAWNEY, *The Abolition of Economic Controls*, in *The Economic History Review*, vol. 13, n. 1/2, 1943, pp. 1-30.

⁴ A.R. WRIGHT, *Food Purchases of the Allies*, in *Agricultural History*, vol. 16, n. 2 Apr., 1942, pp. 97-102.

⁵ A. SCOTTÀ, a cura di, *La conferenza di pace a Parigi tra ieri e domani*, Atti del convegno internazionale di studi Portogruaro-Bilione, Rubettino, 2000.

È stato invece soppresso il Ministero dell'Economia nazionale, le cui funzioni erano state affidate a un alto commissario che presiedeva, inoltre, un nuovo organo: la Commissione Nazionale di sorveglianza dei prezzi.

Alla coordinazione economica presiedeva un Comitato dei programmi e degli acquisti alleati, incaricato di coordinare e stabilire, sulla base delle proposte dei vari ministri, i programmi di acquisto all'estero, che dovranno venire eseguiti dai comitati esecutivi interalleati.

In Gran Bretagna erano stati istituiti tre nuovi Ministeri, precisamente: il Ministero per la Guerra Economica, il Ministero per l'Alimentazione e il Ministero per l'Approvvigionamento.

Il primo (Ministry of Economic Warfare) corrisponde al Ministro del Blocco della prima guerra mondiale, ma aveva il compito più ampio di "disorganizzare l'economia del nemico in modo da impedirgli un efficace proseguimento delle ostilità"⁶.

Il Ministero dell'Alimentazione (Ministry of Food) era incaricato di provvedere all'approvvigionamento alimentare del Paese mediante il disciplinamento della produzione nazionale, l'acquisto all'estero e la distribuzione nell'interno del Paese delle derrate alimentari. Tale azione era esplicata a mezzo di uffici speciali per ogni derrata alimentare (Food Control Committees) che provvedevano inoltre alla disciplina dei consumi.

Il Ministro dell'Approvvigionamento (Ministry of Supply) curava la distribuzione dei principali prodotti industriali a mezzo di appositi uffici per ogni materia prima, uffici presieduti dai cosiddetti "controllori".

Il coordinamento tra i due Paesi alleati veniva espletato nei seguenti settori: aviazione; munizioni; materie prime; derrate alimentari; trasporti marittimi. Erano stati creati dei Comitati Esecutivi Permanenti e rappresentati, per ognuno di questi settori, i ministeri inglesi e francesi interessati. Ai Comitati era affidato il compito di stabilire l'ammontare delle risorse dei due Paesi e il relativo fabbisogno, di assicurare la messa in comune di tali risorse e, nel caso questi fossero insufficienti alle necessità dei due Paesi, di apportare dei programmi di importazione.

Al Comitato Esecutivo dei Trasporti Marittimi spettava il compito di effettuare l'inventario del tonnellaggio disponibile, mettere il naviglio in comune e assicurare l'utilizzazione più razionale raffrontando il fabbisogno importazione col tonnellaggio disponibile, in modo da equilibrarli, comprimendo le importazioni meno urgenti.

Il Comitato Esecutivo della Guerra Economica doveva invece cercare di rendere quanto più possibile efficace il blocco. A tale scopo esso doveva fornire delle informazioni e delle indicazioni relative sui mercati esteri, in modo da impedire il rifornimento alla Germania.

Sovrintendeva a questi Comitati, che risiedevano a Londra e a Parigi, il Comitato anglo-francese di coordinamento il quale aveva il compito, non solo di coordinare l'attività dei Comitati Esecutivi, ma anche di appianare le inevitabili divergenze che si manifestavano; di stabilire delle priorità di assegnazione; e, infine, di coordinare le ordinazioni all'estero.

In Germania, invece, non vi è stato bisogno di alcun mutamento sostanziale, ma solo di modificazioni atte a assicurare il coordinamento tra i vari organi di dire-

⁶ Il Ministero del warfare è stato sostituito dal Special Operations Executive. Cfr. N.J. CHEN COX, *The Ministry of Economic Warfare and Britain's conduct of economic warfare*, University of London, London, 2001.

zione e di controllo dell'economia nazionale. La direzione dell'economia era stata accentrata nelle mani del Commissario Generale dell'Economia, il quale dipendeva dalla Giunta Ministeriale per la Difesa del Reich, della quale facevano parte i Segretari di Stato dei vari ministeri interessati. Per assicurare una uniformità di esecuzione di tutti i provvedimenti economici emanati dal Commissario Generale dell'Economia per le singole circoscrizioni economiche si era conferita ai prefetti la facoltà di impartire disposizioni alle autorità, alle organizzazioni economiche ed agli altri organi che rientrano nella sfera della loro competenza⁷. Per l'esecuzione amministrativa dei provvedimenti economici di guerra si erano istituiti presso le suddette autorità degli Uffici economici distrettuali, la cui competenza si estendeva alle circoscrizioni o parte delle circoscrizioni militari interessate. Gli Uffici adottavano le misure necessarie per assicurare la distribuzione dei beni alimentari alla popolazione e il materiale necessario alle industrie militari per la produzione bellica. Il coordinamento dei provvedimenti si effettuava a cura dei commissari per la Difesa del Reich. Nei circondari urbani e rurali erano stati istituiti uffici per l'alimentazione e uffici economici ai quali spettava l'applicazione delle norme sul tesseramento dei generi di prima necessità. Era stato poi demandato a speciali commissari del Reich, presso le Camere di Industria e Commercio, il compito di assicurare nel campo industriale l'efficienza degli stabilimenti importanti ai fini della guerra.

La necessità di provvedere a una più adeguata organizzazione dell'economia nazionale si era fatta sentire anche in parecchi Paesi neutrali ma toccati dalle conseguenze del conflitto. Era così che, ancor prima che la guerra si estendesse al suo territorio, nel Belgio era stato istituito un Ministero per l'Approvvigionamento, incaricato di assicurare la sussistenza della popolazione civile, di regolare la circolazione interna dei beni di prima necessità, la distribuzione e i prezzi delle derrate alimentari e di raccogliere i dati relativi alla consistenza delle scorte alimentari del Paese. Anche in Danimarca era stato creato un Consiglio Economico. In Svizzera, dopo il Dipartimento dell'Economia Pubblica, era stata istituita una commissione dell'Economia di Guerra. Nei Paesi balcanici, in Svezia, in Egitto ecc., erano stati infine istituiti vari organismi a competenza limitata per disciplinare e controllare certi importanti settori dell'economia nazionale.

In Italia esisteva sin dal 1935 il Commissariato Generale per le Fabbricazioni di Guerra, che spettava il compito di disciplinare e controllare le attività inerenti alle fabbricazioni di guerra. Nello stesso anno venne istituito anche il monopolio di acquisto all'estero del carbone, di rame, stagno e nichel che fu affidato all'Amministrazione delle Ferrovie dello Stato. Un decreto del 18 dicembre 1939, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale del aprile 1940, aveva istituito un servizio degli approvvigionamenti per l'alimentazione nazionale in tempo di guerra, alle dipendenze del Ministero dell'Agricoltura, con il compito di provvedere al fabbisogno dei generi alimentari per le Forze Armate e la popolazione civile; ed un servizio per la distribuzione dei generi alimentari e il controllo degli stabilimenti alimentari alle dipendenze del Ministero delle Corporazioni.

Una legge del 21 maggio aveva modificato l'ordinamento della Commissione Suprema di Difesa, organo interministeriale incaricato di coordinare gli studi e le risoluzioni di tutte le questioni attinenti alla sicurezza e alla difesa della nazione,

⁷ AA.VV., *Il Politico*, Pubblicazione della Facoltà di Scienze Politiche, Regia Università di Pavia, 1946.

alla sua mobilitazione e organizzazione per la guerra, allo sviluppo e miglior utilizzazione di tutte le risorse e di tutte le attività dello Stato ai fini della difesa.

2.1. *Elenco dei provvedimenti adottati da alcuni Paesi*

Francia:

- D.L. 2 settembre 1939, n. 207, relativo ai compiti del Ministero dell'Agricoltura per l'approvvigionamento generale della nazione;
- D.L. 2 settembre 1939, n. 207, relativo all'organizzazione della Direzione generale dei Trasporti;
- D.L. 2 settembre 1939, n. 207, relativo all'organizzazione della Direzione generale delle Miniere;
- D.L. 4 settembre 1939, n. 219, istituyente i Comitati Dipartimentali e Comunali della produzione agricola in tempo di guerra;
- D.L. 5 settembre 1939, n. 210, istituyente un Comitato per il contrabbando;
- D.L. 9 settembre 1939, n. 214, istituyente il Comitato interprofessionale generale di importazione;
- D.L. 10 settembre 1939, n. 215, relativo all'istituzione di un Comitato consultivo permanente delle questioni economiche;
- D.L. 12 settembre 1939, n. 217, fissante le attribuzioni del Comitato interprofessionale di importazione del legno in tempo di guerra;
- D.L. 15 settembre 1939, n. 220, relativo all'organizzazione della Direzione dei trasporti ferroviari;
- D.L. 21 settembre 1939, n. 226, che istituisce il Ministero dell'Armamento;
- D.L. 5 ottobre 1939, n. 240, che stabilisce l'organizzazione della distribuzione dei carburanti;
- D.L. 1° ottobre 1939, n. 236, relativo alle retribuzioni dell'Alto Commissariato dell'Economia Nazionale;
- D.L. 5 ottobre 1939, n. 240, relativo all'Organizzazione del Servizio di Approvvigionamento generale e alla Direzione della produzione agricola;
- D.L. 27 ottobre 1939, n. 262, istituyente i Comitati di controllo dei prezzi;
- D.L. 1° novembre 1939, n. 267, relativo ai gruppi di acquisto e ripartizione delle derrate alimentari e dei prodotti agricoli;
- D.L. 7 novembre 1939, n. 273, che istituisce e organizza la Commissione centrale di regolamento delle requisizioni;
- D.L. 2 dicembre 1939, n. 298, relativo alle attribuzioni delle Regioni economiche nel campo della mobilitazione economica;
- D.L. 19 dicembre 1939, n. 315, istituyente un comitato esecutivo dell'armamento;
- D.L. 31 dicembre 1939, n. 326, stabilente l'organizzazione dei trasporti aerei;
- D.L. 22 maggio 1940, n. 128, relativo alla composizione, organizzazione e funzionamento del Ministero del Blocco;
- D.L. 22 maggio 1940, n. 128, relativo al controllo e all'esecuzione dei provvedimenti diretti alla restrizione dei consumi, limitazione dell'aumento dei prezzi e denuncia delle scorte.

Germania:

- D.L. 26 agosto 1939, relativo all'amministrazione dell'economia;

- D.L. 30 agosto 1939, istituyente il Consiglio ministeriale per la difesa del Reich;
 - D.L. 4 settembre 1939, relativo all'economia di guerra;
 - D.L. 28 novembre 1939, relativo all'Amministrazione dell'economia.
- Italia:
- D.L. 14 luglio 1939, relativo alla costituzione di un Commissariato generale per la fabbricazione di guerra;
 - D.L. 26 luglio 1939, riguardante l'organizzazione bellica delle terre d'oltremare;
 - D.L. 18 dicembre 1939, relativo ai Servizi di approvvigionamento e della distribuzione di generi alimentari in periodi di guerra;
 - D.L. 29 gennaio 1940, istituisce un Comitato per telecomunicazioni;
 - Legge 21 maggio 1940, stabilisce l'organizzazione della Nazione per la guerra;
 - Legge 21 maggio 1940, che stabilisce i compiti e l'ordinamento della Commissione Suprema di Difesa;
 - Legge 24 maggio 1940, detta le norme per la disciplina dei cittadini in tempo di guerra in relazione all'Organizzazione della Nazione per la guerra;
 - R.D. 23 maggio 1940, che istituisce un sottosegretariato di Stato per la fabbricazione di guerra.

3. *Il commercio estero*

Durante la prima guerra mondiale furono adottati vari provvedimenti restrittivi degli scambi internazionali che differirono da quelli poi adottati durante la successiva guerra mondiale poiché nel periodo 1914-18 l'andamento del commercio estero era regolato con lo strumento dei dazi e non esisteva una pratica di contingentamento, di scambi compensati, di regolamenti in clearing, né una assodata esperienza in materia di controllo del commercio quale quella dimostrata durante il secondo conflitto mondiale e che ha portato i Paesi belligeranti ad applicare provvedimenti d'emergenza⁸.

Nel primo conflitto le restrizioni riguardavano anzitutto le esportazioni, che gradualmente furono limitate, estendendo i divieti a varie categorie di prodotti. Così in Italia, ad esempio, i primi divieti all'esportazione risalgono all'agosto del 1914 e vennero poi man mano estendendosi per rispondere, non solo alle esigenze della difesa nazionale, ma altresì per proteggere il mercato dall'impoverimento di materie prime e derrate. Per le importazioni i divieti furono introdotti solo a guerra inoltrata e si può dire che solo nell'ultimo anno di guerra esse furono completamente controllate. Così in Italia la proibizione delle importazioni delle merci di lusso e voluttuarie risale ad un anno dopo l'entrata in guerra (D.L. 21 maggio 1916). Il divieto venne esteso successivamente a tutte le merci di provenienza estera salvo quelle importate per conto dello Stato e eccettuate le derrate alimentari e le materie prime di uso industriale che sarebbero state designate con separati provvedimenti

⁸ G. BALLADORE, *Trattato di Diritto Internazionale*, Cedam, 1954.

Fu peraltro soltanto nel maggio del 1918 (D.L. 26 maggio 1918, n. 684)⁹ che l'importazione di tutte le merci di origine e provenienza estera veniva subordinata a autorizzazione ministeriale. L'applicazione di questi divieti divenne però in seguito sempre più rigorosa: fu infatti vietato per certe merci di concedere licenze a ditte private, e l'approvvigionamento di certe categorie di prodotti fu riservato ai vari Ministeri interessati ognuno per le merci di propria competenza. Anche negli altri Paesi belligeranti le limitazioni alle importazioni furono adottate molto più tardi di quelle delle esportazioni, e spesso furono motivate da ragioni economiche inquadrandosi nel complesso dei provvedimenti che riguardavano il controllo dei cambi.

La caratteristica dei provvedimenti restrittivi degli scambi, adottati dai vari Stati nel secondo conflitto mondiale è stata, invece, quella della immediata adozione e della completa estensione dei divieti. Francia e Inghilterra allo scoppio della guerra, avevano immediatamente vietato l'esportazione e l'importazione di quasi tutte le merci, affidando a speciali servizi il compito della distribuzione delle relative licenze. La Germania, invece, aveva già una organizzazione adeguata per controllare il suo commercio estero secondo le nuove esigenze e non aveva pertanto dovuto adottare nuovi provvedimenti degni di rilievo. Lo stesso dicasi per l'Italia.

I Paesi neutrali avevano seguito l'esempio dei belligeranti, pertanto si può dire che non vi sia stato un Paese che non abbia emanato disposizioni restrittive delle esportazioni, quanto meno per ciò che concerne i prodotti più direttamente necessari alla guerra. Per le importazioni, invece, i provvedimenti erano venuti con più lentezza. Per quanto lunghe e eterogenee siano state le liste delle merci di vietata esportazione, a parte i prodotti direttamente necessari alla guerra, esse comprendevano anzitutto i generi alimentari, i prodotti chimici, i farmaceutici, le materie prime, i metalli, i grassi e le materie occorrenti per le industrie di guerra. Per le importazioni, i divieti avevano colpito anzitutto le merci di lusso e le voluttuarie e quelle che potevano essere sostituite comunque dalla produzione nazionale.

Scarso o nessun ricorso è stato fatto, invece, nel periodo della seconda guerra mondiale alla manovra dei dazi doganali¹⁰ dato che l'esperienza fatta con il primo conflitto aveva dimostrato che gli effetti risultavano in tempo di guerra assai incerti, o comunque non sufficientemente rapidi.

Oltre alle restrizioni imposte agli scambi commerciali esteri in genere, speciali disposizioni furono adottate durante il primo conflitto mondiale per ciò che concerneva il traffico col nemico.

Già il 24 maggio 1915 l'Italia proibì il commercio di importazione e di transito con l'Austria-Ungheria, e il divieto, sanzionato da speciali norme punitive, fu esteso poi alle Germania, estendendone gli effetti a qualunque attività commerciale e di scambio con i cittadini dei Paesi considerati nemici. Le persone, ditte e società commerciali site fuori anche dei territori nemici con le quali furono proibiti i traffici vennero iscritte in una lista che fu poi abolita nel 1919. Vennero pure sottoposte a sindacato governativo o a sequestro e liquidazione tutte le aziende commerciali esistenti nel Regno gestite da cittadini nemici o loro alleati. Anche per i

⁹ Vedi: *La prima guerra mondiale e l'istituzione dell'INCE*, in: www.uif.bancaditalia.it.

¹⁰ Solo qualche lieve ritocco è stato apportato alla legislazione doganale di alcuni Paesi. Così ad esempio in gran Bretagna, con provvedimento del 7 settembre 1939, sono state sospese per la durata della guerra le funzioni della Commissione Consultiva Tariffaria e sono stati conferiti alla Tesoreria speciali poteri per emanare provvedimenti doganali senza bisogno di proposte da parte di tale commissione.

beni dei cittadini dei Paesi considerati come nemici venne autorizzato il sequestro. Analoghi provvedimenti furono adottati da tutti i Paesi belligeranti¹¹.

Durante la seconda guerra mondiale i Paesi belligeranti avevano adottato delle misure per regolare i rapporti commerciali e finanziari con i Paesi nemici.

La Gran Bretagna, ad esempio, con la legge del 3 settembre 1939 aveva deliberato che qualunque affare svolto con il nemico, senza un permesso speciale, poteva essere considerato illegale. Definito chi doveva intendersi per nemico la legge vietava l'invio dei pagamenti e di effetti negoziabili o di valori a cittadini dei Paesi nemici o loro intermediario. Si proibiva, inoltre, di istituire o proseguire con il nemico transazioni commerciali di qualunque specie e di fornire o ricevere merci dal nemico. Nel caso in cui l'affare fosse stato concluso prima della dichiarazione di guerra con agenti o succursali operanti in territorio nemico, per conto però di ditte affiliate o di aziende residenti in Paesi alleati o neutri, si permetteva di chiudere la transazione. La corrispondenza con il nemico riguardante affari commerciali poteva essere inoltrata purché le comunicazioni venivano approvate preventivamente dal Dipartimento del traffico con il nemico (Trading with Enemy Branch).

In Francia con vari decreti del 1° settembre 1939 era stato interdetto qualunque rapporto tra francesi e nemici e erano state proibite le importazioni di merci e di valori di provenienza nemica, diretta o indiretta. Inoltre erano stati posti sotto sequestro conservativo tutti i beni, diritti e interessi dei nemici con l'obbligo della dichiarazione alle competenti autorità e con la nomina di sequestratari sotto l'autorità dei Presidenti dei Tribunali Civili. Le stesse norme erano state estese all'Algeria e alle Colonie francesi.

In Germania con l'ordinanza del 3 novembre 1939 ha disposto per la dichiarazione obbligatoria dei beni appartenenti a cittadini di Paesi nemici o comunque a persone che hanno la residenza in tali Paesi. Con ordinanza del 15 gennaio 1940 era stato vietato di disporre, sia direttamente che per interposta persona, dei beni nemici che si trovavano in Germania.

In Italia con decreto del 10 giugno 1940 era entrato in vigore il Regio Decreto del 8 luglio 1938 approvante i testi della legge di guerra e della legge sulle neutralità. Relativamente al trattamento dei beni nemici nel territorio dello Stato, la sezione I della legge di guerra prevedeva la confisca delle armi, delle munizioni, dei viveri e di ogni altro oggetto appartenente allo Stato nemico quando erano direttamente utilizzabili per fini bellici; al di fuori di questi casi poteva essere disposto, con decreto Reale emanato su proposta del Ministro delle Finanze di concerto con gli altri Ministri interessati, che fossero soggetti a confisca il denaro, i valori, i titoli e ogni altro oggetto appartenente allo Stato nemico. I beni appartenenti allo Stato nemico, che non erano soggetti a confisca e i beni appartenenti a persone di nazionalità nemica, potevano comunque essere sottoposti a sequestro. Potevano, inoltre, essere sottoposti a sequestro anche i beni per i quali vi era fondato motivo di sospettare che appartenessero a persone di nazionalità nemica o che figuravano appartenenti a persone di diversa nazionalità. La stessa legge conteneva norme sulla nomina e sulle attribuzioni del sequestratario, sul compenso al medesimo, sulla vendita dei beni sequestrati e sui crediti garantiti da questi beni.

Un'altra sezione della legge conteneva disposizioni speciali per le aziende commerciali nemiche e i rapporti economici con le persone di nazionalità nemica.

¹¹ A. DE STEFANI, *La legislazione economica della guerra*, Cedam, 1926.

A quest'ultimo proposito era vietato il traffico con chiunque si trovasse nel territorio nemico o in quello occupato dalle forze armate nemiche, nonché con le persone di nazionalità nemica che si trovavano in territorio neutrale. Tale divieto si estendeva al commercio delle persone sospette. Nel territorio italiano e in quello occupato dalle sue Forze Armate era vietata l'importazione e l'esportazione ed il transito di ogni merce destinata allo Stato nemico o a persone di nazionalità nemica o a quelle sospette.

Erano, altresì, vietate le rimesse all'estero e i pagamenti a favore di persone di nazionalità nemica. I cittadini italiani, e chiunque si trovava nel territorio dello Stato o in quello occupato dalle sue Forze Armate, erano liberati dalle obbligazioni verso persone di nazionalità nemica qualora versavano o consegnavano quanto da loro dovuto all'Istituto di Credito del Duce.

Infine, con decreto del Duce potevano essere emanate disposizioni per la risoluzione dei contratti conclusi anteriormente al provvedimento che ordinava l'applicazione di queste disposizioni nel caso in cui la loro esecuzione importava il compimento di atti vietati dalla legge in oggetto. Poteva altresì essere disposta dal Duce la risoluzione di altri contratti conclusi da persone di nazionalità italiana nei quali erano parte o comunque avevano interessi predominanti lo Stato nemico o persone di nazionalità nemica, qualora da detti contratti poteva derivare un danno agli interessi dello Stato. Secondo la legge sugli effetti della risoluzione dei contratti il giudice decideva in base a principi di equità¹².

Il secondo conflitto mondiale era stato caratterizzato, nella sua prima fase, da una preponderanza della guerra economica. Già nei primi giorni dello scoppio della guerra le Potenze belligeranti avevano vietato il contrabbando, distinto in assoluto e condizionale, inteso come afflusso di materiale da guerra o utilizzabile a scopi di guerra diretto all'avversario.

Non era stato dichiarato nessun blocco in senso giuridicamente definito, ma la sorveglianza marittima esercitata su tutti i mari per impedire il commercio marittimo del nemico, nonché dei neutrali a favore del nemico, aveva assunto forme molto simili al blocco. Ne derivarono accentuate misure di rappresaglia: da parte tedesca per bloccare, specialmente con l'impiego dei sottomarini, le coste inglesi; da parte franco-inglese per impedire, oltre alle importazioni, anche ogni esportazione di merci germaniche, in quanto fonte di valuta e quindi di disponibilità per rifornimenti.

Ma il blocco anglo-francese non si era limitato al tentativo di sopprimere ogni possibile forma di importazione o di esportazione marittima germanica, ma aveva cercato altresì di rendere difficile l'eventuale sviluppo di scambi terrestri dell'avversario. Poiché quest'ultimo avrebbe potuto procurarsi dai Paesi neutrali confinanti, per via di terra, materie e prodotti di cui non aveva più possibilità di approvvigionamento marittimo. Le potenze occidentali avevano tentato spesso con metodi vessatori di controllare il commercio dei Paesi neutri razionando il loro rifornimento a ciò che essi non potessero avere materie eccedenti i loro consumi e passibili di esportazione in Germania, inoltre le stesse Potenze hanno cercato di sottrarre le sorte dei Paesi neutrali acquistando direttamente l'eccedenza esportabile.

Infine le Potenze occidentali avevano tentato di sottrarre dal mercato internazionale le materie prime, specialmente quelle costituenti prodotti chiave per la

¹² N. RODONICO, D. NOVACCO, *Storia del Parlamento Italiano*, Flaccovio, 1984.

guerra, accaparrandole nei mercati di origine. I provvedimenti legislativi emanati per la condotta della guerra economica erano poco numerosi, essa veniva combattuta in prevalenza mediante azioni e accorgimenti di carattere politico economico che non potevano essere regolati da provvedimenti giuridici.

La Germania aveva promulgato una ordinanza già il 28 agosto del 1939 sul diritto di preda, consistente nell'arrestare e perquisire le navi dei Paesi nemici e neutri. La natura di neutro o nemico era determinata dalla nazionalità del proprietario della merce o dalla bandiera della nave. Le navi mercantili nemiche potevano essere catturate e confiscate e così pure le merci nemiche a bordo di navi neutre. Infine, le merci neutre a bordo di navi nemiche erano libere, ma potevano essere sequestrate quando erano considerabili di contrabbando¹³.

In Francia e in Inghilterra nel settembre del 1939 erano state specificate le merci di contrabbando assoluto (armi, munizioni, esplosivi, macchine per la loro fabbricazione, combustibili, monete, mezzi di trasporto, mezzi di comunicazione, oro) e le merci di contrabbando condizionale (derrate alimentari, indumenti e materiale utilizzato per la loro produzione). Il controllo del contrabbando era stato organizzato dal Governo inglese con l'istituzione del Ministero per la guerra economica. Erano state istituite basi di controllo nei principali porti inglesi dove tutte le navi, che partivano o arrivavano da porti situati in Paesi nemici o neutrali, dovevano recarsi per avere un lasciapassare che consentisse loro di proseguire il viaggio.

3.1. *Elenco dei provvedimenti adottati da alcuni Paesi*

Francia:

- D.L. 29 agosto 1939, vieta, salvo licenza, l'esportazione di determinati prodotti alimentari (farinacei e derivati del latte);
- D.L. 30 agosto 1939, estende alle colonie, protettorati e territori sotto mandato francese i divieti di esportazione in vigore in Francia;
- D.L. 2 settembre 1939, disciplina l'importazione di merci di qualsiasi specie e provenienza;
- D.L. 9 settembre 1939, istituisce un comitato interprofessionale per l'importazione;
- D.L. 15 settembre 1939, istituisce un comitato interprofessionale per l'esportazione del legname;
- D.L. 5 ottobre 1939, concerne la negoziazione di acquisti all'estero;
- D.L. 25 ottobre 1939, autorizza il comitato interprofessionale delle importazioni a percepire un canone basato sul valore della merce importata;
- D.L. 2 novembre 1939, relativo al regime dell'esportazione del grano;
- D.L. 23 novembre 1939, relativo alla creazione di un comitato per coordinare i programmi comuni di importazione degli alleati;
- D.L. 3 dicembre 1939, relativo al controllo delle scorte di filati di lana;
- D.L. 22 dicembre 1939, crea un comitato interprofessionale di esportazione dei prodotti agricoli;
- D.L. 1° marzo 1940, tende a facilitare le esportazioni;
- D.L. 1° marzo 1940, relativo alle importazioni di merci in vista di riesportarle all'estero;

¹³ A. BATTAGLIA, *Annuario Politico Italiano*, edizioni di Comunità, Milano, 1965.

- D.L. 1° maggio 1940, istituisce un Consiglio superiore delle esportazioni;
 - D.L. 8 maggio 1940, vieta le esportazioni di alcune merci;
- Germania:
- D.L. 25 marzo 1939, stabilisce il divieto di importazione e esportazione delle merci da indicarsi con successiva ordinanza. Ordinanza del 27 marzo 1939 elenca le merci vietate all'esportazione;
 - D.L. 5 settembre 1939, vieta l'esportazione di carte geografiche e rilievi topografici in scala superiore a 1/300.000 dei territori posti sotto la sovranità della Germania.

Gran Bretagna (Ordinanze del Board of Trade):

Ordinanze di divieto di importazione: tabacco (22 dicembre 1939); lardo, bacon, prosciutto (12 gennaio 1940); alluminio (22 gennaio 1940); frutta secca (24 gennaio 1940); carta (6 febbraio 1940); burro (26 febbraio 1940); patate (9 marzo 1940); frutta conservata in recipienti impermeabili (13 marzo 1940); ferro e acciaio (14 marzo 1940); alcuni medicinali (10 aprile 1940); metalli non ferrosi e relative leghe (10 aprile 1940); piriti e fosfati (10 aprile 1940); minerali di cromo (12 aprile 1940).

Ordinanze di divieto di esportazione: vari metalli (24 agosto 1939); cotone assorbente (21 settembre 1939); nichel (6 ottobre 1939), platino (27 ottobre 1939); droghe (27 ottobre 1939); composti di potassio (31 ottobre 1939); diamanti (2 novembre 1939); tabacco e bevande (8 novembre 1939); animali (27 novembre 1939); carta di diversa specie (9 dicembre 1939); stomachi di vitello (16 febbraio 1940); lana (5 marzo 1940); metalli ferrosi e non ferrosi (21 marzo 1940); divieto di esportazione di tutte le merci verso i Paesi scandinavi (12 aprile 1940); sospensione delle licenze di esportazione di materiale bellico (23 agosto 1939).

Licenze generali di esportazione: carbone (2 settembre 1939); verso l'Eire (2 settembre 1939); le Isole del Canale (2 settembre 1939); film cinematografici (3 settembre 1939); alcuni generi alimentari (16 settembre 1939); semi di fiori (30 settembre 1939); merci inviate per posta (10 novembre 1939).

Italia:

- Legge 4 settembre 1939, apporta notevoli aggiunte alle merci di vietata esportazione risultanti dalla tabella annessa al Regio D.L. del 14 novembre 1926 n. 1023;

- Legge 4 ottobre 1930, stabilisce il nuovo regime dei divieti di esportazione;

- Disposizione del Ministero Scambi e Valute del 7 dicembre 1939, sottopone l'esportazione delle carni preparate e dei cascami di seta al regime della licenza qualunque sia il documento valutario che accompagna la merce;

- Disposizione del Ministero degli Scambi e valute del 21 dicembre 1939, sottopone l'esportazione di maiali e di solfato e ossicloruro di rame al regime del blocco della licenza qualunque sia il documento valutario che accompagna la merce;

- Decreto Ministeriale del 28 dicembre 1939, stabilisce che dal 1° gennaio 1940 l'importazione di tutte le merci che prima era consentita direttamente dalle dogane venga vincolata a licenza del Ministero delle Finanze.

4. *La finanza pubblica*

In via generale si può dire che il primo conflitto mondiale è stato condotto facendo ricorso soprattutto al debito pubblico. Solo in Inghilterra e negli Stati Uniti le spese di guerra, vennero sostenute in proporzioni notevoli con il gettito dei tributi. La proporzione tra le imposte di guerra (considerata come differenza tra le

entrate fiscali di ciascun esercizio bellico e quelle dell'ultimo esercizio prebellico) e le spese di guerra (computate con lo stesso sistema) fu in Inghilterra del 7,35 nel 1915-16, di 17,5% nel 1916-17, del 18% nel 1917-18, del 26% nel 1918-19. In media durante il periodo 1915-19 la proporzione su del 17,1%. Cioè appena un sesto delle spese di guerra venne fronteggiato con le imposte, il rimanente venne coperto con accensione di debiti¹⁴.

L'Italia entrò in guerra con una pressione fiscale già abbastanza elevata, tuttavia iniziò subito una politica di inasprimenti fiscali. Il risultato dei nuovi inasprimenti permise però di fronteggiare solo gli oneri del debito pubblico contratto per ragioni di guerra mentre le spese vere e proprie di guerra vennero fronteggiate con accensione di debiti.

La Germania entrò in guerra fiduciosa di una vittoria rapida. Pertanto il Reich fece ricorso in un primo tempo esclusivamente all'accensione di debiti. Notevoli inasprimenti tributari vennero, invece attuati sin dal principio dai singoli Stati, che sopportarono una parte importante delle spese di guerra. Man mano però che le speranze di una rapida vittoria venivano meno, la politica tributaria tedesca si adattò alle nuove prospettive e, specie dal 1916, vennero attuati notevoli inasprimenti fiscali, tra cui l'imposta sugli incrementi patrimoniali di guerra.

La Francia si trovò in condizioni ancora peggiori, l'invasione del suo territorio contribuì a comprimere sensibilmente i suoi proventi fiscali. Dall'altro lato per motivi politici venne notevolmente ritardata l'imposizione di nuovi tributi.

Questo concorso di circostanze fece ridurre il gettito tributario che nel 1913 era di 5 miliardi di franchi, a 4 nel 1914, a 3,8 miliardi nel 1915 e a 4,8 miliardi nel 1916, per aumentare a 6,3 miliardi nel 1917 e a 6,5 miliardi nel 1918. Tuttavia il maggior gettito degli ultimi due anni di guerra rispetto al 1914, fu appena sufficiente per sopperire alle esigenze normali di bilancio. Perciò si può dire che in Francia le spese di guerra vennero fronteggiate con accensioni di debiti pubblici. Quanto alla politica tributaria, le direttive seguite furono diverse da Stato a Stato. In via di massima tutti applicarono l'imposta sui profitti, seppur con modalità diverse.

Mentre le ostilità del 1914 sorpresero gli Stati belligeranti con un'economia ancora adagiata su di un piede di pace, all'inizio del secondo conflitto la maggior parte degli Stati viveva già un periodo che risentiva, oltre alle conseguenze della dura crisi del 1929-32, anche e soprattutto i riflessi di una intensa rincorsa agli armamenti che costituì la caratteristica essenziale degli ultimi anni prebellici.

Ciò non poteva non riflettersi sulle finanze pubbliche. Inoltre, ancor prima dello scoppio del secondo conflitto mondiale gli Stati avevano già fatto ricorso a tributi tipicamente bellici, come la tassazione sugli utili per le imprese che lavorano per il riarmo. Questi elementi, se da un lato resero meno brusco il passaggio dalla finanza prebellica alla finanza di guerra, conferirono al problema finanziario maggiore difficoltà e delicatezza.

Il ricorso al debito pubblico, prima di breve e poi di lunga scadenza, è stato generale per tutti i Paesi anche per quelli neutri. In Inghilterra il primo provvedimento finanziario approvato dalla Camera dei Comuni il 2 settembre 1939 fu lo stanziamento di 500 milioni di sterline a titolo di spese per la difesa nazionale da ricavarci mediante l'emissione di prestiti a un tasso non superiore al 5%, e mediante prelevamenti sulle disponibilità del fondo per la perequazione dei cambi. Successivamente, il 27 settembre, il Cancelliere dello Scacchiere presentò alla Camera dei

¹⁴ SELIGMAN, *The cost of the war and how it was met*, in *The American Economic Review*, dicembre 1919.

Comuni il primo bilancio di guerra contenente nuove misure fiscali, rivolte a fronteggiare una parte dei nuovi oneri, mentre per la parte residua si sarebbe ricorso al debito pubblico, nei modi e al momento che il Cancelliere dello Scacchiere avrebbe ritenuto opportuno.

In Francia con la legge votata dal Parlamento il 2 settembre del 1939 vennero approvati degli stanziamenti per spese militari per circa 45 miliardi di franchi di cui circa 28 imputati al conto investimento di capitali. Contemporaneamente vennero autorizzati altri 25 miliardi di maggiori spese.

Nel campo della Tesoreria, lo Stato aveva potuto giovare di una anticipazione per l'ammontare di 25 miliardi presso la Banca di Francia, in virtù della convenzione conclusa il 29 settembre 1938 e di un miliardo presso la Banca di Algeria in virtù di una convenzione conclusa l'11 maggio 1939.

In Germania i primi provvedimenti tributari furono adottati col decreto del 1° settembre 1939 emanato dalla Giunta Ministeriale per la Difesa del Reich. Nel campo delle imposte dirette venne decretata la riscossione di una maggiorazione di guerra sull'imposta sul reddito da percepirsi in tutto il territorio del Reich, nella Marca Orientale, nel territorio sudetico e in quello di Menel. Tale maggiorazione venne applicata ai contribuenti soggetti tanto illimitatamente quanto limitatamente all'imposta sul reddito, essendone esclusi i soli contribuenti soggetti all'imposta sugli enti collettivi. Erano esenti dalla maggiorazione i redditi inferiori a 2400 marchi annui.

In Italia si era provveduto a rafforzare la struttura fiscale creando due nuove imposte. L'imposta ordinaria sul patrimonio istituita con Regio Decreto Legislativo del 12 Ottobre 1939 che colpiva con un'aliquota del 0,5% il valore dei singoli cespiti patrimoniali. Ne erano esenti i titoli emessi dallo Stato, nonché i cespiti patrimoniali il cui valore era inferiore a 10.000 lire. Con ciò si era creata una imposta sul reddito commisurata sulla base patrimoniale, che si sovrapponeva a quelle reali già esistenti. L'imposta sull'entrata istituita col Regio Decreto Legislativo del 9 gennaio 1940 colpiva tutti gli scambi di merci e di servizi con aliquota del 2%¹⁵.

4.1. *Elenco dei provvedimenti adottati da alcuni Paesi*

Francia:

- D.L. 2 settembre 1939, autorizza i pagamenti anche in mancanza di crediti, delle spese militari in caso di rinforzo delle truppe di copertura durante i periodi di tensione politica;
- D.L. 4 settembre 1939, relativo all'imposta sui profitti di guerra;
- D.L. 9 settembre 1939, estende il regime della tassazione degli utili a tutte le imprese industriali e commerciali che lavorano per la difesa nazionale;
- D.L. 30 settembre 1939, fissa il tasso di interesse dei Buoni della Difesa a tre anni;
- D.L. 4 novembre 1939, concernente apertura e annullamento di crediti a titolo del bilancio di guerra per l'esercizio 1939;
- D.L. 18 novembre 1939, sopprime ogni limitazione alla progressività dell'imposta generale sul reddito;

¹⁵ G. BORGATTA, *La finanza della guerra e del dopoguerra*, Giacinto, Alessandria, 1946.

- D.L. 24 novembre 1939, organizza un esercizio per gli studi economici e finanziari per al durata delle ostilità;
- D.L. 17 novembre 1939, detta le norme sull'acceleramento dei pagamenti statali per al difesa;
- D.L. 23 novembre 1939, fissa il tasso di interesse per le anticipazioni del Credito nazionale alle imprese che lavorano per la difesa nazionale;
- D.L. 29 dicembre 1939, autorizza il Governo a prendere in Algeria, per tutta la durata delle ostilità, mediante decreto, i provvedimenti sul bilancio resisi necessari ai fini della difesa nazionale;
- D.L. 1° gennaio 1940, relativo alla riscossione della contribuzione nazionale straordinaria di guerra e sull'imposta cedolare sugli stipendi salari e simili;
- D.L. 10 gennaio 1940, relativo alla riscossione della contribuzione nazionale straordinaria dell'imposta sugli emolumenti e salari a carico dello Stato e agli altri enti statali dotati di autonomia finanziaria;
- D.L. 29 gennaio 1940, detta norme sull'esenzione della tassa della produzione, concessa all'industria meccanica;
- D.L. 14 febbraio 1940, determina l'ammontare delle cedole della rendita al 4,5% e il prezzo di rimborso delle cedole appartenenti alla serie estratta a sorte;
- D.L. 28 febbraio 1940, riunisce e modifica le disposizioni relative alla gestione e alienazione del demanio mobiliare dello Stato;
- D.L. 17 aprile 1940, fissa il valore imponibile ai fini della tassa unica per l'armamento;
- D.L. 14 maggio 1940, esenta dalla sovrattassa di cambio le merci importate in Francia e in Algeria e provenienti dalla preda marittima;
- D.L. 24 maggio 1940, concernente l'imputazione in bilancio delle spese di requisizione.

Germania:

- Legge 4 settembre 1939, relative alla maggiorazione di guerra dell'imposta sul reddito;
- Legge 22 settembre 1939, che assegna uno stanziamento suppletivo al bilancio dello Stato per il 1939;
- Legge 20 settembre 1939, relativo alle missioni di buoni delle Forze Armate;
- Legge 20 novembre 1939, recante norme esecutive per l'applicazione della maggiorazione di guerra sui prodotti della distillazione;
- Legge 8 dicembre 1939, relativa all'imposta sugli enti collettivi concernente le cooperative industriali e agricole;
- Legge 9 dicembre 1939, estende alla Marca orientale e ai territori sudetici le ordinanze per l'applicazione della legge dell'imposta patrimoniale;
- Legge 9 dicembre 1939, estende la legislazione fiscale alla città di Danzica;
- Legge 9 febbraio 1940, applicazione della imposta straordinaria all'industria;
- Legge 29 febbraio 1940, applicazione di una nuova imposta di guerra ai comuni;
- Legge 20 marzo 1940, abroga il diritto ad effettuare i pagamenti con buoni di imposta;

Gran Bretagna:

- Act 1° settembre 1939, relativo ai nuovi stanziamenti per la difesa nazionale;
- Act 7 settembre 1939, autorizza l'emissione di titoli di debito pubblico;
- Act 12 ottobre 1939, provvede a inasprire le imposte dirette e indirette;

- National Loans Act 16 novembre 1939, conferisce al Tesoro la facoltà di emettere prestiti pubblici;
- National Debt Conversion Loan Act del 1940, relativo alla conversazione dei prestiti;
- Financial Statement 1940-41 che approva il bilancio per l'esercizio 1940-41 e i provvedimenti a esso connessi.

Italia:

- R.D.L. 12 ottobre 1939, n. 1529, istituisce una imposta straordinaria sul patrimonio;
- R.D.L. 9 gennaio 1940, n. 2, istituisce una imposta generale sull'entrata;
- R.D.L. 22 febbraio 1940, n. 57, istituisce un diritto erariale sui minerali di mercurio e derivati;
- R.D.L. 4 febbraio 1940, n. 2136, autorizza l'emissione di Buoni del Tesoro novennali;
- Legge 30 maggio 1940, n. 726, modifica le disposizioni vigenti in materia di tasse sui provvedimenti nobiliari e araldici e onorificenze straniere.

Alcune riflessioni

In tempo di pace i bilanci militari equivalgono a una redistribuzione del reddito. La guerra, invece, causa la distruzione (non in senso negativo) e la redistribuzione del capitale della nazione. Ogni guerra, anche se rovinosa per la nazione ha i suoi profittatori. Ad esempio il deprezzamento della moneta si risolve in un profitto per i debitori, e il razionamento e la scarsità dei prodotti si risolvono in un aumento del guadagno per i produttori. In Francia la legge sugli affitti promulgate dopo le due guerre ha finito con l'essere una vera espropriazione parziale dei proprietari di immobili a beneficio dei locatari.

Quando era condotta da una minoranza la guerra procurava vantaggi ai combattenti e soprattutto ai capi, specialmente in caso di vittoria. I generali e gli alti ufficiali ricevevano alte paghe, indennità, compartecipazioni alle requisizioni. Ma nelle guerre moderne lo spostamento più grande delle ricchezze all'interno di un Paese va a vantaggio di certe categorie della popolazione che beneficiano di particolari circostanze economiche. Vengono in primo luogo gli industriali incaricati della fornitura di guerra e quelli che fabbricano armi e equipaggiamenti; poi vengono gli intermediari di ogni specie, incaricati di fornire all'esercito tutto ciò che gli occorre.

Nei Paesi dell'Europa Occidentale durante il primo conflitto mondiale i produttori agricoli ebbero larghi vantaggi dal rincaro dei prodotti alimentari. All'indomani di quella guerra l'indebitamento ipotecario nelle campagne era completamente scomparso. La seconda guerra mondiale fu caratterizzata dalla scarsità di prodotti più grande di quella mai verificatasi in tempo di guerra, ciò accrebbe anche di più i vantaggi degli agricoltori malgrado le leggi e i provvedimenti volti a controllare la produzione e il commercio.

Bisogna però tener presente che durante le due guerre i vantaggi avuti dagli agricoltori furono pagati a caro prezzo, per il fatto che furono essi a fornire la maggioranza degli effettivi della fanteria e perciò a subire perdite spaventose, delle quali gli operai, necessariamente trattenuti in officina, rimasero indenni.

Dal punto di vista sociale, uno dei principali effetti delle ultime guerre è stato quello di decimare quasi esclusivamente la popolazione della piccola borghesia, sicché la conseguenza fu una brusca modificazione delle proporzioni tra le diverse classi della popolazione.

Un'altra conseguenza economica della guerra è stata, per via delle alterazioni del valore della moneta e del rialzo dei prezzi, l'impoverimento di tutti quelli che ricevevano uno stipendio fisso. E più duramente colpiti sono stati quelli che vivevano di rendita. Ma bisogna notare che questo fenomeno si produsse in maniere molto diversa nei Paesi. Si potrebbe anche dire che la svalutazione della moneta e delle rendite fisse è stata, in un certo senso, il barometro col quale si può misurare l'intensità dei danni causati dalla guerra e l'ampiezza della disfatta di ciascun paese. A partire dal 1914 si può stabilire, dopo ciascuna guerra generale, una graduatoria dei colpiti senza correre il rischio di commettere errori, considerando la svalutazione subita dalla moneta di ciascun belligerante.

Sotto l'aspetto puramente economico la guerra non rappresenta né un male né un bene, poiché è solo una causa (devastante) di cambiamento strutturale. La guerra, come altri fenomeni sociali che hanno implicazioni economiche, presenta costi e benefici a livello collettivo che non vengono distribuiti equamente sulle categorie sociali. Alcune categorie godranno dei benefici della guerra (i produttori, i capitalisti, i finanzieri) altre categorie ne subiranno i costi.

Abbiamo visto come nel primo e nel secondo conflitto i governi hanno cercato di attenuare i disagi della guerra imponendo restrizioni, blocchi e uno stato autarchico. Ma la domanda forse che dobbiamo porci è se l'economia può generare la pace, una risposta che ci deve far riflettere è quella di Raya Kadgrova che alla Conferenza della Pace del 2006, che si è tenuta a San Diego, ha affermato che per porre l'economia a favore della pace "dobbiamo rendere la pace redditizia come la guerra". Una lettura positiva e possibilista di questa affermazione ci deve far riflettere sul fatto che una economia attiva e libera nella quale le nuove generazioni vedono affermare i loro valori e le loro potenzialità e hanno quindi occasione di lavoro e di ottenere profitti con idee innovative sarà una economia che non avrà bisogno di produrre armi per sopravvivere e se stessa. In sostanza, che non avrà bisogno di applicare il keynesismo militare per giustificare le scelte di politica economica e di governo.

Il progetto di indipendenza della Sicilia in Francesco e Gioacchino Ventura

1. *Condivisione di un ideale*

Il moto insurrezionale siciliano del 1848¹ – con le sue finalità costituzionali² – aveva trovato i suoi più strenui apologeti nei fratelli Francesco e Gioacchino Ventura³.

Per la biografia intellettuale di Gioacchino esso fu “il momento clou della sua esistenza”⁴. E sollecitato dagli eventi anche la sua produzione scientifica si rivelò in quell’anno particolarmente feconda; darà alle stampe tre memorie – *La Questione sicula, Pel riconoscimento della Sicilia come Stato sovrano e indipendente, Menzogne diplomatiche* – un’*Opinione sopra una Camera di Pari nello Stato pontificio*, il breve opuscolo *Cenni sulla libertà di commercio* e il famoso *Discorso funebre pei morti di Vienna*.

Nelle tre memorie sulla situazione isolana il teatino – riprendendo alcuni temi già affrontati dal fratello sin dal 1821, sino ad esserne in certo modo influenzato – illustrerà la questione dell’indipendenza siciliana evidenziando la legittimità e la santità di quella insurrezione. La prima memoria, *La Questione sicula sciolta nel vero interesse della Sicilia, di Napoli, e dell’Italia*, era stata pubblicata prima a Roma e poi a Palermo⁵ a solo un mese di distanza dagli eventi del 12 gennaio. In essa l’autore, richiamandosi ai moti del 1812, 1820 e del 1837, difendeva il diritto della Sicilia ad avere una propria costituzione e un proprio governo anche se sotto lo stesso principe e la stessa corona⁶. Sul retro del frontespizio una nota informava

* Università di Palermo.

¹ Per una ricostruzione degli avvenimenti cfr. F. RENDA, *Storia della Sicilia dalle origini ai nostri giorni*, volume secondo, Sellerio Editore, Palermo, 2003, pp. 829-956.

² Cfr. S. MASTELLONE, *Le costituzioni europee del 1848*, in: *Storia della democrazia in Europa, dal XVIII al XX secolo*, nuova edizione, Introduzione di Norberto Bobbio, Utet, Torino, 2004, p. 83-88. Per approfondimenti sul costituzionalismo in Sicilia nel 1848 cfr. E. GUCCIONE, *Il Costituzionalismo in Sicilia nel 1848*, in: *Libertà e Stato nel 1848-49, idee politiche e costituzionali*, introduzione e cura di Franco Livorsi, Giuffrè Editore, Milano, 2001, pp. 179-198.

³ Per la vita e la nota bibliografica si rinvia a G. VENTURA, *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare*, a cura e presentazione di Eugenio Guccione, Introduzione di Rosalia Rizzo, G. Giappichelli Editore, Torino, 1998, pp. 39-51.

⁴ F. RENDA, *Ventura e la Questione Siciliana*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d’ispirazione cristiana dell’Ottocento*, Atti del Seminario Internazionale, Erice 6-9 ottobre 1988, a cura di Eugenio Guccione, vol. I, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1991, p. 237. Si veda anche: E. DI CARLO, *P.G. Ventura e la rivoluzione Siciliana del 1848*, estratto dalla Rassegna Storica del Risorgimento, Atti del XVIII Congresso Sociale di Palermo, Maggio 1930, Società Nazionale per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma, 1930, pp. 1-3.

⁵ Lorenzo Dato, Palermo, 1848.

⁶ F. ANDREU, *P. Gioacchino Ventura. Saggio Biografico*, estratto da “Regnum Dei”, anno XVII, 1961, p. 108.

il lettore sull'importante ruolo svolto dal barone Francesco Ventura che, per incarico del fratello, aveva rimaneggiato l'opera eliminando dall'edizione romana alcune inesattezze dovute alle "interrotte comunicazioni" e ai "fallaci racconti" degli stessi giornali napoletani.

L'opuscolo si apriva con una lettera del 12 febbraio a Ruggero Settimo dei Principi di Fitalia, Presidente del Comitato Generale di Governo in Palermo. Qui il sacerdote palermitano precisava che l'essere ministro della "vera religione" non gli vietava di provare l'amor di patria che, anzi, la religione rendeva quel sentimento più "generoso e più puro". La spinta a redigere il *pamphlet* veniva motivata dall'autore proprio in quella lettera nella quale spiegava come egli, vedendo "calunniato" il suolo natio e il suo popolo "sempre più infelice, ma sempre nobile, sempre grande, sempre sublime", si fosse deciso a scrivere per "vendere i diritti della Sicilia, e la maniera di condursi de' Siciliani"⁷.

Nella famiglia Ventura la rivendicazione dei diritti della Sicilia aveva trovato – quasi un trentennio prima – un eloquente patrocinatore nel barone Francesco, autore, nel febbraio del 1821, della memoria *De' diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza* pubblicata con i tipi della Reale Stamperia⁸ e riedita con qualche modifica nel 1848 per Lorenzo Dato.

I fratelli Ventura – nati dal matrimonio tra il barone Paolo di Raulica e Caterina Patinella – erano dodici, cinque maschi, di cui tre ecclesiastici, e sette femmine, delle quali quattro religiose⁹. Fratello maggiore di Gioacchino (1792-1861), il barone Francesco (1784-1854)¹⁰ – seguendo il tradizionale *curriculum* della carriera amministrativo-giudiziaria come molti aristocratici del suo tempo – aveva intrapreso la carriera forense del padre ed era stato membro della Camera dei Comuni. In occasione della rivoluzione del 1820 egli era stato incaricato, con decreto del 12 settembre 1820, dalla Suprema Giunta Provvisoria presieduta dal Principe di Villafranca, di elaborare, insieme ad altre illustri personalità¹¹, gli articoli del trattato di conciliazione con il Governo di Napoli¹².

L'avvocato Ventura, nel suo opuscolo del 1821, ricostruiva le vicende della rivoluzione del 1820 precisando che la Deputazione, inviata dal governo di Palermo a Napoli, aveva avuto il compito, "con rispettose rimostranze", di "implorare dalla M.S. in che la Sicilia fosse rimessa ne' suoi diritti"¹³.

Il 5 ottobre 1820 venne concluso il trattato di conciliazione tra il Generale Pepe e il Principe di Paternò che, in assenza del Villafranca, aveva assunto la carica di presidente della Giunta di Governo. Annullata la convenzione¹⁴ si era commesso

⁷ Gioacchino Ventura *Al Signor Cav. D. Ruggero Settimo de' Principi di Fitalia*, in: *La Questione sicula nel 1848 sciolta nel vero interesse della Sicilia, di Napoli, e dell'Italia*, Lorenzo Dato, Palermo, 1948, 2ª pagina non numerata.

⁸ Pastori osserva come la data e il luogo dello stampatore diano allo scritto il carattere di piena ufficialità. Cfr. P. PASTORI, *Gioacchino Ventura di Raulica e la costituzione napoletana del 1820*, presentazione di Mario d'Addio, Edizioni Milella, Lecce, 1997, p. 21 nota 26. In questo lavoro (pp. 20-26) Pastori affronta l'analisi dell'opuscolo di Francesco Ventura, nell'edizione del febbraio 1821.

⁹ F. ANDREU, *P. Gioacchino Ventura. Saggio Biografico*, cit., p. 2.

¹⁰ Francesco Paolo Ventura nacque a Palermo nel 1784 e morì il 18 agosto 1854 nel quartiere palermitano di Mezzomonreale. Dall'*Indice di Stato civile dei Morti 1846-1855 (L-Z)* dell'Archivio Storico di Palermo, risulta che sette giorni prima, l'11 agosto, era morta all'età di 42 anni la sorella Giovanna.

¹¹ Oltre al barone Francesco Ventura vi erano: il principe di Villafranca, il principe di Pandolfina, il marchese di Raddusa, il cavaliere Giovanni Aceto, il cavaliere Niccolò Palmeri e il dottor Antonio Torretta.

¹² F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia per la Sua Nazionale Indipendenza, Memoria*, seconda edizione corretta, ed accresciuta dall'autore, dalla Reale Stamperia, Palermo, marzo 1821, p. 59.

¹³ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza, Memoria*, Palermo, Dalla Reale Stamperia, 2 febbraio 1821, p. V.

¹⁴ Sull'annullamento della convenzione Niccolò Palmeri scriverà le sue *Considerazioni sul decreto del Parlamento di Napoli che dichiarò nulla la convenzione di Palermo del 14 ottobre 1820*. Su Palmeri cfr. E. Sciacca,

l'errore, secondo Francesco Ventura, di non mandare a Palermo un Luogotenente Generale la cui presenza avrebbe potuto non solo ristabilire in breve tempo la tranquillità, ma, soprattutto, riaprire la "comunicazione" con gli altri comuni siciliani¹⁵. Ventura spiegava che nonostante le disposizioni del sovrano, era stato ordinato il sequestro dei beni ed erano state imposte pesanti contribuzioni. Alcuni decreti, inoltre, avevano trasferito dalla Sicilia la Suprema Corte di Giustizia, la Gran Corte dei Conti, le Segreterie del Governo, gli Archivi e le Direzioni Generali dei Dazi. Erano questi alcuni esempi delle innumerevoli ingiustizie che l'isola aveva dovuto sopportare. E per denunciare tale stato di cose, il barone Ventura aveva ritenuto opportuno licenziare alle stampe il suo opuscolo per dimostrare il diritto della Sicilia a godere della sua "nazionale indipendenza". Lo scritto, strutturato in due articoli, presentava nel primo "un ragguaglio storico sì della Monarchia, che della Costituzione di Sicilia"¹⁶ e ripercorreva la storia siciliana dai tempi dei cartaginesi all'invasione degli arabi, dalla liberazione dei normanni – ricompensati con l'istituzione della Legazia Apostolica¹⁷ – agli svevi, aragonesi, castigliani, austriaci e, infine, agli spagnoli. Nel secondo articolo, invece, l'autore dimostrava i vantaggi che la stessa Napoli avrebbe potuto ricevere con l'indipendenza dell'isola.

È bene precisare che la memoria del 1821 di Francesco Ventura, con la sua "fedele" narrazione dei fatti del 17 luglio 1820, non metteva in discussione la monarchia, ma anzi ne affermava la sua necessaria "sussistenza". Nell'isola la rivoluzione del 1820 aveva avuto due focolai: "quello palermitano di ispirazione costituzionale" con una forte partecipazione popolare, ma sostanzialmente di matrice aristocratica; e l'altro messinese-catanese "di ispirazione democratica carbonara e di matrice borghese"¹⁸. Tale duplice ispirazione aveva condotto a una diversità di obiettivi, dal momento che a Palermo si pensò all'inizio di ristabilire la costituzione del 1812, e poi, si finì per deliberare l'adesione alla costituzione spagnola di Cadice a patto che fossero stati garantiti Parlamento e governo propri rispetto a Napoli. La Sicilia orientale, invece, si espresse subito a favore della rivoluzione partenopea e, dunque, della costituzione spagnola¹⁹.

Ferdinando II, salito al trono, aveva inaugurato un rigoroso sistema di centralizzazione che aveva modificato il catasto fondiario e portato alla triplicazione arbitraria dei contributi; inoltre, come ricordava il barone Ventura, si introdusse la "barbara legge della promiscuità degli impieghi tra Siciliani e Napoletani"²⁰. Tra le dissennate misure adottate sotto la monarchia di Ferdinando II, egli citava la soppressione dei Capitani d'arma sostituiti con la Gendarmeria napoletana che non solo mal conosceva quei luoghi impervi, ma era ignara delle persone sospette. Da avvocato Ventura doveva avere avuto cognizione dell'aumento della criminalità e dei reati contro il patrimonio. E a peggiorare non era stata solo la delinquenza comune, anche l'agricoltura e la pastorizia avevano subito gravi conseguenze per le numerose misure oppressive imposte da un sovrano la cui unica attenzione sembrava essere rivolta agli eserciti "sua delizia, ai simulacri di guerra, a fortificare i castelli, e munirli di artiglierie, per mantener compressa la sediziosa canaglia de'

Introduzione a: *Saggio storico e politico sulla Costituzione del Regno di Sicilia*, Edizioni della Regione Siciliana, Palermo, 1972, pp. 7-32.

¹⁵ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, cit., p. VIII.

¹⁶ Ivi, p. X.

¹⁷ Sulla storia della Legazia Apostolica si rinvia al testo *La Legazia Apostolica. Chiesa, potere e società in Sicilia in età medievale e moderna*, a cura di Salvatore Vacca, presentazione di Cataldo Naro, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 2000.

¹⁸ F. RENDA, *op. cit.*, p. 867.

¹⁹ Ivi, pp. 867-868.

²⁰ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, cit., p. 51.

Siciliani²¹. Tutto ciò accadeva, rammentava Francesco Ventura, mentre gli altri popoli d'Italia avevano già ben compreso della necessità di istituire una lega federativa sotto l'egida di Roma.

La pubblicazione dell'opuscolo di Francesco Ventura non suscitò unanime consenso negli ambienti aristocratici palermitani. Una pesante critica, ad esempio, gli fu mossa da Vincenzo Castelli principe di Torremuzza²², il quale, nel suo manoscritto²³ – pur apprezzando l'impegno con cui l'autore aveva cercato di difendere i diritti dell'Isola – contestava l'opera in molti punti.

Secondo Castelli, gli errori storici, di citazioni o di fatti non confermati dagli storiografi, dovevano certamente essere dovuti "alla brevità del tempo" impiegato nella stesura. Sarebbero stati necessari, invece, "un più distinto sviluppo d'idee [...] e una maggiore precisione". D'altra parte lo stesso Ventura, consapevole di tutto ciò, a conclusione del suo lavoro scriveva che "al disimpegno d'impresa cotanto grave mal [corrispondevano] le deboli [...] forze delle quali viepiù abbiamo motivo di diffidare per la brevità del tempo che ci è stato d'uopo impiegarvi"²⁴.

Il principe di Torremuzza riteneva che "l'intemperanza delle citazioni [aveva] fatto [...] cadere il nostro scrittore in taluni sbagli, che se non fossero frequenti ameremmo meglio riferire ad errori di stampa di cui per altro è disgraziatamente zeppa la edizione".

Il secondo articolo²⁵, inoltre, conteneva secondo Castelli un interrogativo superfluo e cioè se era utile alla Sicilia l'indipendenza. Nessun "matto" – egli scriveva – avrebbe potuto dir di no e criticava Ventura che per rispondere all'interrogativo era ricorso all'economia politica mostrando di avere conoscenze arretrate "di 70 anni", citando vecchie teorie economiche che da Smith in poi erano state superate. Tuttavia, Castelli riconosceva all'autore "giuste e pregevoli idee" soprattutto nella narrazione: "del modo iniquo che i Napoletani hanno finora usato con la Sicilia e di quello che dobbiamo ragionevolmente presumere ch'essi useranno per l'avvenire".

Fu forse anche a causa delle critiche ricevute che il barone Ventura provvide a rieditare nel mese di marzo²⁶ l'opera per eliminare i refusi tipografici e ampliare, laddove possibile, lo scritto.

²¹ Ivi, p. 56.

²² Vincenzo Castelli era figlio secondogenito di Gabriele Lancelotto. Nato nel 1756, fu commendatore di Malta, storiografo dell'Ordine di Malta e "gentiluomo di Camera con esercizio". Il 27 marzo 1800 sposò Agata Valguarnera Cottone del Principe di Niscemi. Morì a Palermo il 2 settembre 1826. Sui cenni biografici si veda F. SAN MARTINO DE SPUCHES, *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari di Sicilia dalle origini ai nostri giorni* (1925), vol. VIII, tipografia Boccone del povero, Palermo, 1933, p. 88.

²³ V. CASTELLI principe di Torremuzza, *Memorie storiche e documenti della rivoluzione di Sicilia nel 1820*, manoscritto custodito presso la Biblioteca comunale di Palermo, segnatura Qq.H.186.

²⁴ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza...1821*, cit., p. XI.

²⁵ *De' vantaggi e del voto de' Siciliani intorno alla loro nazionale indipendenza, del modo di concorrere insieme co' Napolitani alla sussistenza della monarchia* (si veda lo scritto alle pp. 49-74).

²⁶ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia per la Sua Nazionale Indipendenza. Memoria*, seconda edizione corretta, ed accresciuta dall'autore, dalla Reale Stamperia, Palermo, marzo 1821. Nel 1814 egli aveva pubblicato una *Memoria intorno ai corpi ecclesiastici, e loro beni diretta al Supremo Parlamento di Sicilia* (Dalle Stampe di Domenico Adorno, Palermo), in cui proponeva la limitazione dei beni ecclesiastici e del numero degli ecclesiastici al fine di risolvere il deficit dello Stato. Nel 1843 pubblicò il lavoro *In difesa degli Eredi del Conte di Modica contro il Primo eletto di Modica e il Decurionato di Ragusa, Memoria del Barone Francesco Ventura, Loro procuratore Generale*, Francesco Lao, Palermo, 1843, pp. 3-95; in allegato vengono riportate 12 pagine di documenti. Qui l'avvocato spiegava che in seguito al Regio decreto dell'11 dicembre 1841 gli Intendenti delle Province erano stati incaricati di far cessare "gli abusi e le angarie ex-feudali" che continuavano ad esercitarsi nonostante fossero stati aboliti. Alcune Decurie dei Comuni ex baronali avevano avuto la "strana idea che, canonizzando con particolari deliberazioni come abusivi i canoni enfiteutici, e le prediali prestazioni, che agli antichi loro baroni soddisfacevano in ragion di dominio delle terre concesse, poteano francamente esentarsene" (Ivi, p. 3). Nella sua difesa, Ventura dimostrava il diritto del Conte di Modica a riscuotere le sue enfiteusi e la legittimità dei canoni.

2. Contro il governo costituzionale napoletano

Nel 1819 Gioacchino Ventura si era trasferito a Napoli dove aveva continuato la sua formazione tradizionalista e legittimista sulla scia di Bonald, Maistre e del primo Lamennais. Durante il soggiorno napoletano – prezioso per la sua esperienza politica – egli strinse amicizia con il Principe di Canosa, Antonio Capece Minutolo²⁷, condividendo con lui le simpatie legittimistiche e l'ostilità per l'Inghilterra.

Nella produzione del periodo napoletano è possibile cogliere “la sincera adesione al regime di libertà politica e civile” e l'idea di considerare la religione un elemento fondamentale della vita associata²⁸. Le riforme costituzionali, secondo il teatino, potevano garantire le libertà politiche e civili solo se la religione fosse stata tenuta in considerazione.

Allo scoppio della rivoluzione del 1820, che portò in auge “le forze del settarismo”, le sorti della Chiesa e degli istituti religiosi erano in pericolo e il teatino cominciò a redigere opere apologetiche criticando strenuamente i provvedimenti di “restrizione e controllo degli ordini monastici assunti dal nuovo governo costituzionale”²⁹, e quelli sulla regolamentazione della libertà di stampa che non garantiva “il prestigio della religione”. L'autonomia e l'indipendenza della Chiesa costituivano, a suo avviso, un limite al potere politico, e pertanto, rappresentavano una premessa necessaria per un ordinamento costituzionale che voleva garantire la libertà e la dignità dei cittadini³⁰.

L'esperienza della rivoluzione napoletana del 1820-21 – conseguenza dei cinque anni dominati dall'“amalgama” degli “implacabili nemici”³¹ Luigi dei Medici e Donato Tommasi – determinò in Ventura il distacco nei confronti della monarchia assoluta della Restaurazione, basata sull'alleanza trono-altare che aveva finito per sancire la “legittimazione di carattere religioso del potere politico”³². Gli scritti del periodo napoletano – “*terminus a quo*” della sua riflessione politica, come scrive Paolo Pastori³³ – dimostrano il sincero interesse di Ventura per le idee parlamentari-rappresentative e la sua adesione ai principi costituzionali³⁴. Con il primo scritto *La decisione del “Giornale Costituzionale” sopra de' Regolari riesaminata al Tribunale del buon senso* (1820), il teatino aderiva al regime costituzionale che doveva essere rispettoso del binomio religione-società. Alla fine dello stesso anno, superando l'iniziale giudizio positivo sulla costituzione, egli si collocherà su posizioni conservatrici rifiutando il radicalismo democratico e l'assolutismo monarchico³⁵. Il distacco dal nuovo regime costituzionale napoletano – che lo

²⁷ Cfr. W. MATURI, *Il principe di Canosa*, Le Monnier, Firenze, 1944.

²⁸ M. D'ADDIO, *Premessa a: G. VENTURA DI RAULICA, Gli scritti del 1820. Dall'Adesione alla rivoluzione costituzionale al deluso riflusso conservatore*, a cura di Paolo Pastori, Stabilimento Poligrafico Fiorentino, 2005, p. XI.

²⁹ Ivi, p. XII.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia alla sua nazionale indipendenza. Memoria diplomatica*, Lorenzo Dato, Palermo, 1848, p. 45.

³² M. D'ADDIO, *Premessa a: G. VENTURA DI RAULICA, Gli scritti del 1820*, cit., p. XIII.

³³ A Paolo Pastori va il merito di avere studiato, in particolare, il periodo napoletano della riflessione politica venturiana individuando e collocando storicamente, come ha osservato Mario D'Addio, il proto-costituzionalismo e il liberalismo di Ventura. Su questi aspetti si veda: P. PASTORI, *Gioacchino Ventura di Raulica e la costituzione napoletana del 1820*, cit.

³⁴ P. PASTORI, *Introduzione a: G. VENTURA DI RAULICA, Gli scritti del 1820. Dall'Adesione alla rivoluzione costituzionale al deluso riflusso conservatore*, cit., p. 3.

³⁵ P. PASTORI, *Gioacchino Ventura di Raulica e la costituzione napoletana del 1820*, cit., pp. 107-143.

portò a rieditare l'opera precedente con il titolo *Considerazioni sopra de' Regolari dettate dalle attuali circostanze* – era la conseguenza della ripresa del primato dello Stato “in tema di giurisdizione ecclesiastica che mal si conciliava con gli asseriti ideali di libertà politica e civile”³⁶. L'elogio funebre *Nelle solenni esequie di Francesco Maria Statella, principe del Cassaro*, letto il 15 dicembre 1820, ben esprimeva il mutato atteggiamento di Ventura dal momento che Statella, nel contrastare la politica arbitraria dell'assolutismo e il radicalismo rivoluzionario, incarnava il modello di politico ideale “innovatore-conservatore” in grado di ristabilire la fiducia tra popolo e monarca.

Il 10 giugno del 1821, con l'uscita del primo fascicolo dell'*Enciclopedia Ecclesiastica e morale*³⁷, Ventura iniziò la sua attività nel campo “ancora vergine” del giornalismo cattolico³⁸ nell'intento di realizzare l'integrale restaurazione dei valori spirituali e morali. Da quelle pagine, la cui pubblicazione fu sospesa nell'ottobre del 1822 per cause di natura economica, egli attaccò l'indifferenza e la tolleranza, affermando che solo la religione poteva comandare con successo l'amor di patria, l'ubbidienza alle leggi, il rispetto per l'autorità costituita³⁹.

Durante il novimembre rivoluzionario il barone Francesco Ventura aveva sostenuto che la Sicilia dovesse avere una costituzione e un governo separati da Napoli, ma sotto la stessa corona. L'opinione – ripresa da Gioacchino nel 1848 nella prima delle memorie sulla questione sicula – traeva la sua argomentazione dalla distinzione tra il concetto di indipendenza della sovranità e di indipendenza nazionale: “potremo essere uniti a Napoli – scriveva il giurista Ventura – come lo siamo stati per tanti anni, in riguardo all'unità della Corona; ma potremo nel tempo stesso formare un Regno diviso, conservare la nostra Politica esistenza [...] goder sotto l'autorità del Re di un separato Governo”⁴⁰. La Sicilia poteva provvedere “da se stessa al proprio Governo con l'autorità del comune Monarca: sieno entrambe le Nazioni strettamente unite nelle sole vedute di assicurarsi la scambievole felicità. Sieno ugualmente d'accordo nel fissarsi lo rispettivo contingente della *Lista Civile* e del Corpo Diplomatico in proporzione delle rispettive forze”⁴¹. L'autore cercava, al tempo stesso, di “non pregiudicare l'assenso regio alle richieste palermitane e di scaricare le più gravi responsabilità [...] sull'attuale governo provvisorio napoletano”⁴².

Per spiegare l'ingiusta unione con Napoli, Francesco Ventura ricorreva alla teoria del relativismo giuridico dell'“immortale” Montesquieu affermando che l'isola non era “uniforme alle Province di Calabria, e di Napoli nel carattere, nella educazione, ed in tutti i rapporti sociali”. Diversità innanzitutto geografiche – un'isola e

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Opera periodica compilata da G.V.T., Domenico San Giacomo, Napoli, 1821-1822. Sulla collaborazione di Ventura all'*Enciclopedia ecclesiastica* si veda il recente saggio di PAOLO PASTORI, *La diffusione del pensiero di padre Gioacchino Ventura nell'Italia della Restaurazione*, in: *Il cattolicesimo lombardo tra Rivoluzione francese, Impero e Unità*, Atti del convegno di Studio, Milano 3-4 ottobre 2003, tenuto nell'ambito del progetto di ricerca dell'ISIIN, *Un cattolico fra due Imperi: il conte Mellerio (1777-1847)*, a cura di Robertino Ghiringhelli e Oscar Sanguinetti, Edizioni Scientifiche Abruzzesi, Pescara, 2006, pp. 105-116.

³⁸ P. CULTRERA, *Della vita e delle opere del Rev. P.D. Gioacchino Ventura*, Lorusnider, Palermo, 1877, p. 8.

³⁹ L'opera è divisa in sezioni e ciascuna sezione in una parte dedicata alla religione pubblica (comprendente: vicende della religione, disciplina ecclesiastica, dibattimenti religiosi, rito pubblico ecclesiastico, corporazioni religiose, sette religiose, istruzione e letteratura ecclesiastica, educazione) e un'altra alla morale pubblica e privata (comprendente: costume pubblico e ragguagli biografici).

⁴⁰ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, Memoria, cit. marzo 1821, p. 93.

⁴¹ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, Memoria, cit., 2 febbraio 1821, p. 71.

⁴² P. PASTORI, *Gioacchino Ventura di Raulica e la costituzione napoletana del 1820*, cit., p. 24.

il continente –, diversità di “temperamento” e di “abitudini”, facevano concludere la “necessaria misura di adattarsi per loro una diversa Legislazione”⁴³. Si trattava, pertanto, di dare vita a una confederazione, espressione di quella “unione tutelare e forza conservatrice” che, secondo l’avvocato palermitano, avrebbe spento le rivalità e le diffidenze tra i due popoli formando “la gloria del comune Monarca”. Era questa la soluzione che il barone Ventura indicava nella consapevolezza che il sovrano, “meglio di ogni altro”, avrebbe trovato la soluzione più conveniente alla “comune prosperità”. Le due “Nazioni” dovevano esser unite nelle “sole sagge e regolari vedute di cooperarsi alla scambievole felicità, con quella *fratellanza*, che c’è stata sin ora protestata di puro nome”⁴⁴. La soluzione stava nella confederazione – sull’esempio della Norvegia e della Svezia – l’unico modo per porre fine alla diffidenza tra siciliani e napoletani. Nel 1848 Gioacchino riprenderà dal fratello Francesco tale idea confederativa⁴⁵, mentre andrà solo al teatino il merito di avere divulgato la teoria del rapporto tra religione e governo moderato. Infatti, in una nota dell’edizione del ’48, Francesco Ventura precisava che tale idea era stata proclamata da suo fratello Gioacchino il 28 e 30 giugno 1847 nell’*Elogio funebre a Daniel O’Connell* e in altre sue “commendevoli opere” nelle quali, tra l’altro, era stato dimostrato che la religione cattolica non era contraria al progresso e alla libertà dei popoli e che era stato un grave errore supporre che il potere pubblico “per diritto divino non abbia bisogno di ragione”⁴⁶.

Anche in riferimento ad alcune osservazioni di tipo economico si possono cogliere analogie tra la memoria del 1821 di Francesco Ventura e gli opuscoli del ’48 del fratello Gioacchino. Questi, nello scritto *Cenni sulla libertà di commercio*, redatto a Roma il 15 ottobre del ’48, sosterrà l’idea di dichiarare “Porto-Franco”⁴⁷ la Sicilia abolendo le dogane e stabilendovi la libertà di commercio. La Sicilia, paese essenzialmente agricolo, non avrebbe avuto nulla da perdere da questa misura. L’isola, con le esportazioni dei suoi prodotti, sarebbe diventata un “immenso deposito del Mediterraneo, il centro del commercio di tre parti del mondo”; essa avrebbe calamitato su di sé l’interesse di tutte le potenze che ne avrebbero difeso l’indipendenza⁴⁸. La libertà di commercio poteva garantire, secondo il teatino, la “prosperità materiale del popolo” evitando il pericolo di una “rivoluzione Comunista”⁴⁹. Il benessere del popolo e l’occupazione delle “braccia” siciliane poteva realizzarsi con la circolazione di capitali, garantita dalla libertà di commercio.

La Sicilia indipendente, aveva già osservato nel 1821 l’avvocato Ventura, avrebbe trovato i mezzi più confacenti a risollevarsi dalla miseria in cui essa si trovava⁵⁰. Un esempio nel passato era rappresentato da Alessandro Magno il quale, con avvedutezza, aveva lasciato che i popoli da lui conquistati fossero considerati suoi “confederati” e continuassero a essere governati con le loro proprie leggi⁵¹. Sul sistema delle finanze pubbliche il barone Ventura precisava che se uno Stato

⁴³ F. VENTURA, *De’ diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, Memoria, cit., 2 febbraio 1821, p. 50.

⁴⁴ F. VENTURA, *De’ diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, Memoria, cit., marzo 1821, p. 94.

⁴⁵ Per un approfondimento si veda M. BUSCEMI, *L’idea confederale nel pensiero politico di Gioacchino Ventura*, in: *Federalisti siciliani fra XIX e XX secolo*, Assemblea Regionale Siciliana, Intergruppo Federalista Europeo, Quaderno numero 3, 2000, pp. 33-49 e pagine scelte pp. 50-63.

⁴⁶ F. VENTURA, *De’ diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, cit., p. 57.

⁴⁷ G. VENTURA, *Cenni sulla libertà di commercio in Sicilia*, Roma, 15 ottobre 1848, p. 3.

⁴⁸ Ivi, p. 5.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ F. VENTURA, *De’ diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, Memoria, cit., 2 febbraio 1821, p. 74.

⁵¹ F. VENTURA, *De’ diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, Memoria, cit., marzo 1821, p. 75.

vuole essere "possente e vigoroso" deve essere autosufficiente e tutto ciò si poteva ottenere equilibrando i bisogni pubblici con la imposizione dei dazi e ripartendo "questi a tutte le classi de' Cittadini in proporzione delle loro circostanze".

Un confronto tra il sistema economico dei due regni faceva emergere ulteriori differenze. La Sicilia, in quanto isola, era priva di qualunque risorsa, il suo commercio era avvilito, l'industria snervata e l'agricoltura depressa. Al contrario Napoli, "Regione Continentale", godeva di un traffico esteso grazie alle strade rotabili e al vantaggio di essere sede della Corte regale. Napoli non aveva un Demanio Pubblico, i beni erano quasi interamente alienati e il grosso delle finanze consisteva principalmente "nelle gravzze sulla fondiaria, ed in altri particolari dazj indiretti". In Sicilia lo Stato godeva "di una propria classe di beni; e i dazj qui sono destinati a supplire il soddisfacimento de' pesi Nazionali"⁵². L'autore concludeva che se si fosse deciso di tassare la Sicilia proporzionalmente agli abitanti e "gravitando sulla stessa l'obbligo di contribuire al soddisfo del piano passivo delle finanze di Napoli", essa avrebbe finito per pagare il doppio della giusta rata di contribuzione⁵³. La Sicilia agricola, per la sua felice posizione nel Mediterraneo, avrebbe incrementato il suo commercio, mentre, restando unita al "continente di Napoli" e al suo governo costituzionale, il commercio sarebbe crollato⁵⁴.

Alcuni giornali napoletani come la "Minerva" affermavano che la Sicilia sarebbe stata meglio tutelata con una rappresentanza nel medesimo Parlamento napoletano dal momento che nel Parlamento siciliano⁵⁵ baroni ed ecclesiastici erano portati a tutelare i propri interessi a scapito di quelli della Camera dei Comuni. L'avvocato, contrariamente a questa opinione, riteneva che in un unico Parlamento la minoranza dei votanti siciliani sarebbe finita per soccombere e nelle pagine della sua memoria, palesando sempre di più la sua critica al governo costituzionale napoletano, egli accusava i "liberali confratelli" di "spirito di Nazionale egoismo" e desiderio di sovrastare le province soggette. L'esempio era offerto dalla storia irlandese – un riferimento che Gioacchino trasformerà nel tema dominante del suo famoso *Elogio funebre a Daniel O'Connell* – che dall'unione con l'Inghilterra aveva tratto solo "mali gravissimi". Gli irlandesi facevano parte del medesimo Parlamento inglese e la sua testimonianza poteva far meglio comprendere ai siciliani cosa sarebbe potuto accadere per la Sicilia: "decadenza e politico sconvolgimento". Secondo Francesco Ventura la proclamazione dell'indipendenza della Sicilia nel 1820 appariva ancora più giusta e legittima per l'"arbitraria" condotta dei napoletani, i quali non avevano interpellato i siciliani prima di cambiare la forma di governo. In ciò stava, anche, la differenza con la tradizione costituzionale isolana. Qui si era considerato "voto legale della Nazione"⁵⁶ solo l'espressione del consenso del

⁵² Ivi, p. 77.

⁵³ Ivi, p. 78.

⁵⁴ Ivi, p. 81.

⁵⁵ Per la storia del Parlamento di Sicilia cfr. C. CALISSE, *Storia del Parlamento in Sicilia dalla fondazione alla caduta della monarchia*, Arnaldo Forni Editore, Torino, 1887.

⁵⁶ Sulla genesi e il significato della parola "nazione" nella cultura politica siciliana si veda: E. SCIACCA, *Riflessi del costituzionalismo europeo in Sicilia (1812-1825)*, Bonanno Editore, Catania, 1966. Sciacca osserva come dal 1789 al 1815 l'idea di nazione cominciò ad assumere quei caratteri che si sarebbero meglio precisati qualche decennio più avanti. L'idea di nazione, con la Rivoluzione francese, cessò di essere "sentimento" per diventare "volontà" e trasformarsi in "norma di vita" per il futuro. Alla fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento il significato più diffuso di nazione divenne quello di un'espressione contrapposta a Stato "con propri organi e con proprie prerogative". E dal momento che il ceto politicamente rilevante era quello dei baroni, la "nazione" si identificava spesso con i suoi privilegi. Con Rosario Gregorio la nazione

Parlamento dal momento che in un sistema costituzionale qualunque innovazione politica, per essere considerata legale, deve essere espressa in sede di “Comizi”.

3. *L'isola nella 'confederazione' italiana*

Nel 1848 Francesco Ventura tornò nuovamente a rimaneggiare l'opera in occasione dei nuovi eventi rivoluzionari ai quali dedicava gli ultimi paragrafi. L'opera, apparsa ora con il sottotitolo *Memoria diplomatica*, non presenta grosse variazioni rispetto alle due edizioni del 1821. Si può osservare solo qualche modifica nella struttura dei periodi, nella suddivisione in paragrafi – mancante nelle precedenti versioni –, ma non nel contenuto che nel complesso appare come una parafrasi delle precedenti. Nei paragrafi sulla ricognizione storica Ventura si soffermava ancora sulla figura e l'opera dell'imperatore Federico II che, a suo avviso, non solo aveva rispettato l'antica costituzione siciliana, ma aveva avuto il merito di migliorare il sistema di rappresentanza nei comizi. Tra le sagge disposizioni egli menzionava quelle promulgate nei Parlamenti del 1208, 1221, 1223, 1234 e del 1240⁵⁷. E tra i tanti monarchi Ventura ricordava re Alfonso sotto il quale, nel 1446, era stato fatto un decreto che impediva al sovrano di imporre dazi senza il consenso della nazione⁵⁸. La storia siciliana, secondo il barone Ventura, era utile per smentire “il linguaggio di taluni moderni romanzieri napoletani, i quali o perché non informati della nostra storia, o perché abbacinati da scongiata perfidia” avevano asserito che i Parlamenti di Sicilia “privi di qualunque funzione attiva nel Governo” erano stati sempre il “fantasma di una Nazionale libertà”.⁵⁹

Nel paragrafo sul governo di Sicilia sotto i Borboni⁶⁰, l'avvocato si soffermava in particolare sul passaggio della corona da Carlo III a suo figlio Ferdinando III sotto il quale l'isola continuò a godere delle sue prerogative. Allo scoppio della rivoluzione del 1799 il re aveva abbandonato Napoli per rifugiarsi in Sicilia. Nel 1811 si decise di modellare la costituzione siciliana sulle basi di quella inglese⁶¹ e questa

siciliana cominciò ad essere intesa come “organismo non soltanto creatore del diritto pubblico, ma esso stesso diritto pubblico, [...] come complesso di quelle istituzioni politico-giuridiche” tra cui il Parlamento e la Deputazione del Regno. Con i decreti di Ferdinando III di Borbone, la Sicilia non avrebbe più goduto della sua esistenza giuridica autonoma come nel passato: “Da quel momento si sarebbe [...] iniziato quel processo di assimilazione, da parte del pensiero politico dell'isola, dell'idea romantica di nazione, ed al cui contatto il concetto di “nazione siciliana” ormai privo della propria struttura istituzionale, si sarebbe ben presto dissolto e rivelato inattuale” (E. SCIACCA, *op. cit.*, pp. 59-82). La costituzione del Regno delle Due Sicilie, del 1820, redatta sul modello della costituzione spagnola, stabiliva (art. 1) che la nazione del regno doveva intendersi come l'unione di tutte le popolazioni che la compongono. E il Parlamento (art. 26) veniva definito come il “complesso di tutti i deputati, che rappresentano la nazione, e che sono nominati da' suoi cittadini”.

⁵⁷ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia alla sua nazionale indipendenza. Memoria diplomatica*, cit., p. 12.

⁵⁸ Ivi, p. 21 e p. 35 dell'edizione del marzo 1821.

⁵⁹ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia alla sua nazionale indipendenza. Memoria diplomatica*, cit., p. 23. Nell'edizione del marzo 1821 (p. 37) Ventura non aveva usato l'espressione “moderni romanzieri”, ma “odierni fogli”, accusando, quindi, i giornali napoletani.

⁶⁰ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia alla sua nazionale indipendenza. Memoria diplomatica*, cit., pp. 26-28; lo stesso argomento è trattato alle pp. 41-43 dell'edizione del marzo 1821. Per la storia del periodo borbonico dal 1806 al 1816 cfr. L. TOMEUCCI, *Il tramonto della nazione siciliana (La Sicilia e i Borboni 1806-1816)*, parte II, V. Ferrara Editore, Messina, 1949.

⁶¹ Per un'ampia analisi si veda: E. SCIACCA, *Riflessi del costituzionalismo europeo in Sicilia (1812-1825)*, cit. Il testo della costituzione del 1812 si può consultare in *Le costituzioni italiane*, a cura di A. Aquarone, M. d'Addio, G. Negri, Edizioni di Comunità, Milano, 1958, pp. 401-460.

nuova forma di governo che si stabilì nel Parlamento nel 1812 venne sanzionata da Ferdinando III con un regio decreto del 10 agosto 1812 e con i decreti del 9 febbraio e 25 maggio 1813. Fu quel Parlamento a decretare che “se il Re di Sicilia [avesse riacquistato] il Regno di Napoli, o [acquistato] qualunque altro Regno, [avrebbe dovuto] mandarvi a regnare il suo figlio primogenito o lasciare detto suo figlio in Sicilia, con cedergli il Regno di Sicilia INDIPENDENTE da quello di Napoli, e da qualunque altro Regno o Provincia”⁶². Il decreto fu ratificato dal re nei seguenti termini: “Placet per la Indipendenza; tutto il di più resta a stabilirsi dal Re, e dal suo Primogenito alla pace generale, chi della loro famiglia debba regnarvi”⁶³.

L'antica costituzione siciliana prescriveva che fosse dovere del monarca risiedere in Sicilia e nel caso di assenza di lasciarvi il primogenito come vicario generale. In base ad alcuni decreti di Federico II, Martino, Alfonso e Carlo V, era stato disposto che le leggi fossero decretate anche su proposta del Parlamento e che queste, una volta sanzionate, non potessero essere derogate dal re; inoltre, le leggi penali fatte dal re senza proposta della “Nazione” potevano essere applicate per un solo anno. Il re era, pertanto, “ancora soggetto alle leggi dello Stato, e non potea far decreti in pregiudizio delle costituzioni del Regno, e di qualunque privato cittadino ed era lecito opporsene alla esecuzione”. La costituzione siciliana proibiva l'esercizio dei diritti angarici e al Parlamento spettava il compito di punire i delitti dei magistrati e di qualunque altro funzionario pubblico accusato dai sindaci dei Comuni. Erano queste le “provvide leggi” che potevano servire a dimostrare come l'antica costituzione di Sicilia poggiasse sulle “solide basi di saggia e moderata libertà”. I riferimenti alle leggi del passato potevano far comprendere come nel 1812, piuttosto che innovare le basi della costituzione ricorrendo a fonti straniere, sarebbe bastato conservare le antiche leggi, “purgate dagli abusi in seguito introdotti”⁶⁴.

Ritornato Ferdinando III nel Regno di Napoli, dopo la fine dell'occupazione francese, con un decreto del 1° giugno 1815 egli aveva convocato una Giunta allo scopo di regolare con una serie di innovazioni, la costituzione siciliana del 1812, ma assicurando che la carta non sarebbe stata ritirata. Il re comunicò alcuni articoli utili per il lavoro della Giunta. Tra essi l'articolo 1 secondo cui il Regno di Sicilia continuava ad avere la sua forma costituzionale e a conservare la rappresentanza nazionale nelle due Camere dei Pari e dei Comuni. A tale iniziativa, seguirono, invece, i decreti con i quali Ferdinando III riunì nel 1816 i due regni di Napoli e Sicilia. L'“infausta unione”, come l'ebbe a definire il barone Ventura, era stata a suo avviso suggerita al sovrano dai “perfidi e ingrati Ministri Napoletani” decisi a insultare i siciliani lasciando loro “appena [...] gli occhi per piangere le loro sventure”⁶⁵.

Con la “legge fondamentale”⁶⁶ dell'8 dicembre 1816 si passò dall'unione di tipo federale al centralismo dispotico⁶⁷ e Ferdinando III si “arrogò il titolo” di Ferdinando I, re del Regno delle due Sicilie. E altri decreti servirono a cambiare completamente la forma dell'amministrazione civile, delle finanze, della legislazione civile, penale e di tutta la vita anche religiosa.

La costituzione del Regno delle due Sicilie si rivelò di fatto “l'episodio storico italiano più importante della prima metà del XIX secolo” che verrà superato

⁶² F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia alla sua nazionale indipendenza. Memoria diplomatica*, cit., p. 30.

⁶³ Regio decreto, 25 maggio 1813, in: *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 33 nota 1.

⁶⁵ *Ivi*, p. 35.

⁶⁶ Cfr. F. RENDA, *op. cit.*, p. 829.

⁶⁷ *Ivi*, p. 836.

solo dalla proclamazione del Regno d'Italia⁶⁸. L'isola si ritrovò ridotta a provincia di Napoli, suddivisa in sette Valli minori e gravata da pesanti dazi. Tutto ciò, precisava Francesco Ventura, era stato tollerato con "indignazione" dai siciliani che uscirono dal loro "letargo" solo quando a Napoli scoppiò la rivoluzione di luglio del 1820 con la quale si proclamò la costituzione spagnola, eventi sui quali l'edizione del 1848 sorvola, avendo trovato nella memoria del 1821 una lunga e dettagliata narrazione.

Nella nuova versione dell'opera pubblicata nel 1848, nell'espone i motivi dello scoppio della rivoluzione del 12 gennaio, il barone Ventura affermava come fosse utopico sperare che un governo dispotico si piegasse ai giusti reclami di un popolo oppresso, ed era prevedibile che Ferdinando II ordinasse "all'insensato Luogotenente De Majo e al perfido Vial" di ridurre la città di Palermo "in cenere per formarsene un giardino"⁶⁹. Dinanzi a quell'atto tremendo e tirannico al popolo non restò che "respingere con la forza e col coraggio quella fiera aggressione". E per dimostrare l'incapacità dei siciliani a fomentare le rivolte, il barone sottolineava che il giorno dell'insurrezione era stato preventivamente comunicato attraverso la stampa e proclami affissi in tutti i punti della città e che tre giorni prima quei manifesti avevano raggiunto anche tutti i comuni dell'isola. Il 9 gennaio, per le vie della città, un manifesto scritto da Francesco Bagnasco, così riportava: "Il tempo delle preghiere inutilmente passò. Inutili le proteste, le suppliche, le pacifiche dimostrazioni. Ferdinando tutto ha spezzato [...] Il giorno 12 gennaio, all'alba segnerà l'epoca gloriosa dell'universale rigenerazione. Palermo accoglierà con trasporto quanti Siciliani armati si presenteranno al sostegno della causa comune, a stabilire riforme ed istituzioni analoghe al progresso secolo, volute dall'Europa, dall'Italia, da Pio IX. Unione ordine, subordinazione ai capi, rispetto a tutte le proprietà. Il furto si dichiara tradimento"⁷⁰.

L'affissione dei proclami aveva fatto pensare all'"insensato ed imbecille Luogotenente generale De Majo" che si trattava di una millanteria. Si credeva che una popolazione oppressa non avesse il coraggio di sfidare il governo con i suoi uomini di truppa e il reggimento di cavalleria. De Majo eseguì "religiosamente" gli ordini del re – paragonati dall'avvocato Ventura agli orrori dei tempi di Nerone⁷¹ – facendo esplodere più di trecento bombe. E il 25 gennaio, il luogotenente e il generale Desauget abbandonarono il Palazzo Reale fuggendo di nascosto. Francesco Ventura ometteva di "descrivere l'atroce condotta, la viltà, la perfidia delle Truppe Napolitane" poiché la storia avrebbe raccontato gli avvenimenti e svelato le nefandezze commesse. Tutte le classi avevano preso parte a quella gloriosa impresa: dagli ecclesiastici regolari e secolari, che incoraggiarono il popolo offrendo ricovero presso i loro conventi, ai coraggiosi nobili, alle donne che, travestite da uomini, combatterono al fianco dei loro congiunti. Francesco Ventura descriveva, con qualche forzatura ed esagerazione, il clima edenico nel quale sarebbe avvenuta la lotta di un popolo guidato dalla religione e, pertanto, degno a ricevere l'aiuto di Dio⁷².

⁶⁸ Ivi, p. 830.

⁶⁹ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia alla sua nazionale indipendenza. Memoria diplomatica*, cit., p. 60.

⁷⁰ Il manifesto è riportato in: F. RENDA, *op. cit.*, p. 925.

⁷¹ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia alla sua nazionale indipendenza. Memoria diplomatica*, cit., p. 73. Il paragone del governo ferdinando con il periodo di Nerone sarà ripreso da Gioacchino nella memoria *Pel riconoscimento della Sicilia come Stato sovrano e indipendente*, Lorenzo Dato, Palermo, 1848, p. 50.

⁷² F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia alla sua nazionale indipendenza. Memoria diplomatica*, cit., p. 67.

La Sicilia aveva un diritto legittimo a sostenere la sua nazionalità poiché non era mai stata un regno di conquista, ma un luogo nel quale tutti i sovrani erano stati invitati a regnarvi con il “patto” di governarla secondo le basi della sua costituzione politica. Secondo l’autore la monarchia siciliana si fondava su un contratto stipulato tra Nazione e Sovrano che aveva difeso l’isola dai “governi assoluti e regimi dispotici”. Ferdinando II non aveva alcun legittimo diritto di trattare i siciliani come “gregge d’armento [...] unione di schiavi”. I diritti dei popoli, ricordava l’avvocato, sono sempre “sacri, inviolabili, imprescrittibili” e una Nazione oppressa può sempre reagire contro il “tirannico giogo”. La reazione a un tiranno non può considerarsi una rivolta abusiva, un attentato, ma solo una riconquista dei propri diritti e della perduta libertà. Per questo la reazione del 12 gennaio era giustificata dal diritto divino, dalla legge di natura e dallo *jus gentium* che egli giudicava gli “eterni codici di tutti i popoli civilizzati”⁷³. I siciliani avevano reagito contro un potere dispotico, contro un potere che aveva annullato le loro istituzioni e oppresso con pesanti dazi. La rivolta appariva come l’estrema *ratio* di un popolo esasperato da un sovrano sordo ai suoi lamenti.

Il tema della liceità della resistenza attiva fu il punto cardine della *Memoria per lo riconoscimento della Sicilia come stato sovrano e indipendente* di Gioacchino Ventura, opera “apologetica e giuridico-filosofica” stampata a Roma il 26 maggio 1848 con i tipi di G. Battista Zampi e ristampata a Palermo da Lorenzo Dato con qualche modifica e dopo qualche mese⁷⁴. Nell’*Avvertimento* egli spiegava il suo dovere di scrittore siciliano di “difendere la Nazione” dalle “penne prezzolate” che avevano giudicato i siciliani come dei faziosi⁷⁵. I nove paragrafi del primo capitolo della *Memoria* costituiscono un vero e proprio “trattato di diritto pubblico sull’origine del potere e sulla sovranità del popolo”. Ventura affrontava il tema della nazionalità siciliana, il rapporto dell’isola con Napoli, il rapporto della Sicilia con il resto d’Italia⁷⁶. E attingendo al pensiero di San Tommaso, Bellarmino, Suarez, Concina, Grozio, Coccejo, Sant’Alfonso de’ Liguori e Durando testimoniava la liceità della insurrezione al tiranno.

La costituzione politica di uno Stato poteva essere definita “L’espressione della forma della Sovranità, dei titoli della sua esistenza, del modo della sua trasmissione, e dei suoi rapporti con la società intera”⁷⁷. Essa, piuttosto che presentarsi come una raccolta di prerogative regie, doveva essere considerata l’insieme dei suoi doveri, “il pubblico istrumento del Contratto stipulato tra il Principe e i sudditi, che obbliga egualmente sudditi e Principe ad adempirlo. Come dunque, quando mancano egualmente i sudditi alle loro obbligazioni verso il Principe, questi ha il diritto di punirli: così quando il Principe viola la Costituzione dello Stato mancando alle sue obbligazioni verso lo Stato; [...] perde le sue prerogative, il suo diritto di regnare nello Stato; ed i sudditi, liberi da ogni obbligazione verso di lui, possono contra di lui insorgere e sottrarsi alla sua ubbidienza”⁷⁸. L’insurrezione si-

⁷³ Ivi, p. 71.

⁷⁴ G. FACCIPONTE, *P. Gioacchino Ventura e la Sicilia nel 1848-49*, estratto da “Regnum Dei”, Roma, anno XIX, 1963, p. 12.

⁷⁵ G. VENTURA, *Avvertimento*, in: *Per lo riconoscimento della Sicilia come Stato sovrano ed indipendente*, cit., p. 5.

⁷⁶ P. HAMEL, *Chiesa, Unità Nazionale e autonomia siciliana*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico...*, vol. I, cit., pp. 336.

⁷⁷ G. VENTURA, *Per lo riconoscimento...*, cit., p. 11.

⁷⁸ Ivi, p. 45.

ciliana del 1848 appariva legittima nel suo principio, giusta nei suoi motivi, legale nelle sue forme e "in certo modo" santa nel suo compimento, perché "conforme non solo ai precetti, ma ancora ai consigli evangelici"⁷⁹.

Un popolo, osservava il teatino, pronunciava le sue sentenze attraverso manifestazioni immediate – come nella proclamazione della Repubblica francese dopo la monarchia orleanista –, sia attraverso l'adesione di fatto con cui accettava certi atti e vi si sottometteva; sia attraverso l'organo della rappresentanza nazionale costituzionalmente riunita. E proprio il Parlamento siculo aveva chiamato gli Aragonesi a regnare in Sicilia dopo che erano stati cacciati gli Angioini. E così era stato anche per l'Inghilterra che aveva chiamato Guglielmo d'Orange.

Nella situazione politica del '48 la decadenza della dinastia borbonica ricadeva nella medesima circostanza ed era stata pronunciata da una legittima autorità; anzi, precisava Ventura, tutti e tre i modi della sentenza erano stati applicati e, pertanto, era ancora più legittima. In realtà, secondo l'autore, il popolo siciliano aveva richiesto soltanto un governo e un Parlamento separati da Napoli rimanendo sotto la stessa corona. Tale idea – da lui ben esposta nell'opuscolo *La questione sicula nel 1848* – aveva avuto all'inizio una qualche adesione della "maggioranza sana della nazione". Dal momento però che il governo del re aveva "perpetuato in Sicilia una guerra fratricida" e non aveva per un solo istante cessato di essere il "tiranno", nessuno aveva osato "far travedere la più piccola propensione perché Ferdinando continuasse a regnare in Sicilia! Nemmeno alla condizione di un parlamento, di un governo, di un esercito, di una marina a parte"⁸⁰.

Lo scritto *La questione sicula nel 1848*, apparso subito dopo lo scoppio della rivoluzione del 12 gennaio, candidò Gioacchino Ventura all'incarico di addetto diplomatico⁸¹ tanto che un mese dopo la pubblicazione gli giunse la nomina a rappresentante del Governo siciliano a Roma⁸² e gli venne comunicata l'elezione alla Camera dei Pari. Il 20 aprile egli inviò da Roma al Marchese di Torrearsa, Presidente della Camera dei Comuni, un *Indirizzo* nel quale esprimeva la sua gratitudine per essere stato scelto come Pari spirituale del Regno di Sicilia⁸³. Una carica, questa, che lo faceva entrare nei "Grandi Corpi dello Stato" e diventare "Depositario della Sovranità nazionale"⁸⁴. Il suo auspicio era che il Parlamento siciliano desse all'isola uno statuto originale che assicurasse libertà per gli individui, le famiglie, la religione, le province, i comuni⁸⁵.

Sulla scia del fratello Francesco, egli aveva ammesso che la Sicilia e Napoli potessero rimanere sotto la stessa corona, ma "falliti i tentativi di accomodamento tra Napoli e la Sicilia, il Parlamento dichiarò decaduto Ferdinando" e la sua dinastia.

⁷⁹ Ivi, pp. 36-37.

⁸⁰ Ivi, p. 106.

⁸¹ M.S. MESSANA VIRGA, *Il problema istituzionale in Sicilia*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, vol. II, cit., p. 410.

⁸² G. FACCIPONTE, *P. Gioacchino Ventura e la Sicilia nel 1848-49*, cit., p. 26. Per approfondimenti si veda: F. PUCCIO, *Ventura "Commissario della Sicilia a Roma"*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, vol. II, cit., pp. 499-516 e appendice documentaria pp. 517-524.

⁸³ Come precisa Francesco Renda: "Per le parie ecclesiastiche o secolari vacanti, avvenute per estinzione, per passaggi o concessioni a non siciliani" si era deciso di rimpiazzarle su proposta della Camera dei Comuni e con nomina della Camera dei Pari. Cfr. R. RENDA, *op. cit.*, p. 931.

⁸⁴ *Indirizzo del Reverendissimo padre Gioacchino Ventura alla Camera dei Comuni del General Parlamento Siciliano per la sua elezione a Pari di Sicilia di lui patria proposta della Camera medesima*, Roma, 20 aprile 1848, in: G. Facciponte, *op. cit.*, Documenti I, p. 53.

⁸⁵ *Ibidem*.

La legge del 13 aprile 1848 stabiliva che “La Sicilia si [sarebbe retta] a Governo costituzionale, e [avrebbe chiamato] al trono un Principe Italiano dopocché [avrebbe] riformato il suo Statuto”. Il decreto era stato subito approvato dalla Camera dei Comuni mentre alla Camera dei Pari – dove, tra gli altri, sedeva un altro fratello dei Ventura, Luigi, anche lui teatino⁸⁶ – fu necessaria una seconda riunione.

Fu proprio in seguito alle nuove disposizioni parlamentari del 13 aprile che Gioacchino scrisse la seconda memoria, *Pel riconoscimento della Sicilia*⁸⁷, nella quale spiegava la legittimità e legalità del decreto, ma soprattutto, mirava attraverso essa a far riconoscere “dagli Stati, almeno italiani, la Sicilia come Stato sovrano indipendente”⁸⁸. La Sicilia voleva essere separata da Napoli nell’interesse della sua individualità politica e per il desiderio di entrare come parte attiva “persona indipendente, nel gran consesso d’Italia, e rimanere italiana”⁸⁹. Secondo il teatino fu proprio il desiderio della Sicilia di essere “italiana” a far superare l’idea di istituire un governo repubblicano. Si decise di proclamare una monarchia costituzionale al fine di anteporre “il vero interesse italiano”⁹⁰. Ventura così esprimeva il suo pensiero: “la nostra opinione è dunque per una lega di sei o sette Stati italiani, con una armata federale, con una diplomazia federale, con una Dieta federale in Roma, alla quale ciascuno stato deve prendere parte con un egual numero di Deputati: qualunque sia la sua forza e la sua estensione”⁹¹. La soluzione fusionista, centralista, appariva come ingiusta, oppressiva e assurda. La Sicilia indipendente, unita alla confederazione italiana, avrebbe migliorato, secondo Gioacchino – riprendendo la medesima riflessione del fratello Francesco – la sua agricoltura e sviluppato l’esportazione dei settantadue prodotti⁹². L’isola non voleva la repubblica, ma se le potenze italiane avessero continuato nella loro stolta politica, quella forma di governo avrebbe trovato proprio lì i suoi maggiori seguaci. Vi era, pertanto, un interesse nazionale e dinastico, come amava dire Ventura, da parte delle potenze italiane, a sostenere l’isola nel suo desiderio di indipendenza.

Nella *Memoria pel riconoscimento* – come ricorderà nelle pagine delle sue *Menzogne diplomatiche* – egli aveva voluto dimostrare “secondo la più comune sentenza dei pubblicisti e dei teologi antichi e moderni, cattolici e protestanti” che la sovranità politica ha la sua prima origine in Dio, ma che Dio l’ha immediatamente conferita al Popolo, alla Società Perfetta che, immediatamente, l’ha trasferita in una persona o famiglia “sotto però la condizione, tacita o espressa, di riprenderla, quante volte la persona o la famiglia che ne è investita, ne abusi a danno del popolo da cui l’ha ricevuto”⁹³. Il giuramento prestato al re dai membri del Parlamento

⁸⁶ Vincenzo Fardella di Torrearsa ricorda che, da Pari elettivo, Luigi Ventura aveva preso la parola in Parlamento “per affermare che la dinastia borbonica era legalmente decaduta dal trono sin da quando infrangendo i patti giurati, Ferdinando s’era detto 1° Re del Regno delle Due Sicilie”. V. FARDELLA DI TORREARSA, *Ricordi su la Rivoluzione degli anni 1848 e 1849*, introduzione di Francesco Renda, Sellerio, Palermo, 1988, p. 136.

⁸⁷ L’intero capitolo terzo della Memoria raccoglie le osservazioni di Ventura sul decreto del 13 aprile. Si veda: G. VENTURA, *Per lo riconoscimento della Sicilia come Stato sovrano ed indipendente*, cit., pp. 61-89.

⁸⁸ G. FACCIPONTE, *P. Gioacchino Ventura e la Sicilia nel 1848-49*, cit., p. 16.

⁸⁹ Si veda: G. VENTURA, *Per lo riconoscimento della Sicilia come Stato sovrano ed indipendente*, cit., p. 123.

⁹⁰ Ivi, p. 124.

⁹¹ Ivi, p. 129.

⁹² Cfr. F. VENTURA, *De’ diritti della Sicilia...*, marzo 1821, p. 79 e G. VENTURA, *Per lo riconoscimento...*, cit., p. 130.

⁹³ *Menzogne diplomatiche ovvero esame dei pretesi diritti che s’invocano dal Gabinetto di Napoli nella Questione Sicula*, terza Memoria sulla questione medesima del Rev.mo P. D. Gioacchino Ventura, Commissario Speciale ed Incaricato della Sicilia in Roma, Presso Lorenzo Dato, Palermo, 1848, pp. 10-11.

siculo⁹⁴ esprimeva in modo chiaro l'idea di contratto tra popolo e re, il reciproco rapporto di diritti e doveri.

La rivoluzione del 1848 era stata un atto legittimo e legale perché compiuto non “da un pugno di faziosi”, ma “dal popolo intero, e non già nel tumulto, ma nella calma della Rappresentanza Nazionale⁹⁵ legalmente convocata”. L'intera nazione, attraverso la sua “legittima rappresentanza [...] coll'assenso degli Ottimati (Pari) e del popolo (Deputati), in una parola, per mezzo della *Podestà legittima della Comunità*”⁹⁶ aveva depresso il re che abusava del suo potere. I Borboni avevano “messo sotto i piedi” le leggi del Regno di Sicilia, avevano rotto il contratto con il popolo e pronunziato essi stessi la sentenza della loro decadenza.

Secondo i teologi i casi in cui risultava lecita la resistenza al potere sovrano potevano essere sintetizzati in quattro punti: quando il potere viola e calpesta le leggi fondamentali del Paese, quando si erge a tiranno, quando si fa nemico pubblico del popolo, quando conduce il popolo alla disperazione. I Borboni avevano distrutto la costituzione, i privilegi, avevano governato in modo arbitrario, dispotico e violento non lasciando ai siciliani altra via che quella della insurrezione e della resistenza⁹⁷. Essi si erano resi colpevoli di “Lesa Nazione” giustificando, con il loro comportamento, l'insurrezione siciliana.

Nel luglio del 1848 la Deputazione inviata a Carlo Alberto per offrire la corona di Sicilia a suo figlio, Ferdinando Maria Alberto di Savoia, Duca di Genova⁹⁸, non aveva riscosso la fiducia dell'antipiemonese Ventura e quando il sovrano sabauda – temendo una guerra contro i Borboni – aveva fatto sapere di rinunciare a quella proposta, il teatino comprese che era necessario risolvere la situazione siciliana attraverso una “lega dei diversi stati italiani sotto forma di federazione”.

Rientrava negli interessi dell'isola che il Parlamento siciliano sostenesse la nazionalità sulla base dell'assoluta indipendenza da Napoli. Era necessario unirsi alla Lega degli italiani e nell'applicare la costituzione del 1812 secondo le opportune modifiche dovute alla mutevolezza dei tempi.

Negli ultimi mesi del '48 Ventura scrisse la sua terza memoria sulla questione sicula, *Menzogne diplomatiche ovvero esame dei pretesi diritti che si invocano dal Gabinetto di Napoli nella questione sicula*, con la quale – come vedremo meglio nel prossimo paragrafo – si proponeva di dimostrare la “vanità, insussistenza, ingiustizia” dei pretesi trattati che la diplomazia napoletana aveva citato per negare l'indipendenza all'isola: “Convinceremo – egli scriveva – o di ignoranza o di mala fede e di ipocrisia coloro che vi si appoggiano con un'aria di trionfo e di imperturbabile sicurezza”⁹⁹.

⁹⁴ Ventura riporta la formula di giuramento: “Noi, che vagliamo tanto quanto voi, e che possiamo più di voi, vi facciamo nostro Re e Signore: a condizione che osserviate e manteniate le nostre leggi. Se no, ... NO'. Il Re poi giurava a sua volta questa *condizione*, ed in forza di questa dichiarazione si esplicita, di questo giuramento, di questo vero Contratto delle due parti, avea il popolo il *dovere* di ubbidire, ed il Principe il *diritto* di comandare. Se no, NO”. Ivi, p. 10, nota 1.

⁹⁵ Enzo Sciacca precisa che Ventura, nel riconoscere alla rappresentanza nazionale il diritto di “lacerare il contratto, deporre il re, e fiancarsi da ogni dovere d'obbedienza e di fedeltà civile inverso di lui” ci autorizza a leggere, al posto della rappresentanza nazionale, le parole “Parlamento siciliano”. Cfr. E. SCIACCA, *Costituzionalismo e liberalismo in Ventura*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, vol. I, cit., p. 127.

⁹⁶ G. VENTURA, *Per lo riconoscimento della Sicilia...*, cit., p. 100.

⁹⁷ G. VENTURA, *Menzogne diplomatiche*, cit., p. 11.

⁹⁸ Cfr. E. GUCCIONE, *Dal federalismo mancato al Regionalismo tradito*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1998, p. 35.

⁹⁹ G. VENTURA, *Menzogne diplomatiche*, cit., p. 13.

Il 27 novembre 1848 – due giorni dopo la fuga del papa a Gaeta – il teatino tenne a Sant'Andrea della Valle il *Discorso funebre pei morti di Vienna* nel quale inneggiava alla rivoluzione tentando la conciliazione tra democrazia e libertà, e affermando che era dovere “sacro” del sacerdote “prendere parte a tutti i movimenti politici del popolo”, rendersi conto delle questioni giornaliere, non come uomo di partito ma di scienza, di giustizia, di ordine e di pace¹⁰⁰. Tra i primi a ricevere il *Discorso* vi fu Antonio Rosmini secondo cui un “predicatore del Vangelo” avrebbe dovuto aprire gli occhi al popolo “sull’abisso della colpa in cui si era lasciato trascinare”, ma non potendo o volendo fare questo si sarebbe dovuto limitare a tacere¹⁰¹.

Il 16 dicembre gli ambasciatori di Francia e Inghilterra a Napoli presentarono al governo borbonico un documento con cui si affermava che se Ferdinando avesse accordato all’isola un proprio Parlamento, questa lo avrebbe riconosciuto come re. Il governo borbonico chiese che alle trattative vi partecipassero anche l’Austria e la Russia e presentò il suo *ultimatum* sotto forma del famoso Atto costituzionale di Gaeta¹⁰².

Nel preambolo, rivolgendosi ai siciliani, Ferdinando precisava che:

Se gli errori di pochi han potuto per un momento far traviare qualcuno fra voi dallo avito vostro attaccamento alla dinastia, che con tanto affetto presiede ai vostri destini da più di un secolo, noi che avemmo culla fra voi, e non abbiam mai cessato di amarvi con tenerezza di padre, vogliamo non indugiar più oltre a dirvi che soddisfiamo ad un disegno del nostro cuore, adempiamo al più caro dei doveri che impone a noi l’augusta, la santa nostra religione, assicurandovi che dimentichiamo, riguardiamo come non avvenuti e non mai commessi i falli ed i reati politici che tanto male vi hanno recato dallo incominciar dello scorso anno 1848 in poi.

Ritornate quindi alle vostre private bisogne; coltivate in pace i vostri ubertosi campi; restituite alle terre di Cerere mercé il vostro assiduo lavoro, l’antica loro fertilità, il che sempre la Divina Provvidenza concede all’uomo come ricompensa di prescritto travaglio; ridonate alla vostra industria, al vostro traffico, ai vostri commerci, alla vostra navigazione mercantile la primitiva attività; chiudete le orecchie alle seduzioni di coloro che cercano di illudervi per menarvi alla sedizione, alla ribellione e di là all’anarchia, che di quelle è la inevitabile conseguenza.

Dopo mature riflessioni ed accurata analisi de’ vostri bisogni e de’ voti che possono con equità utilmente e praticamente soddisfarsi, ritenendo come non avvenuti e nulli di diritto e di fatto tutti gli atti i quali hanno avuto luogo in Sicilia dal 12 gennaio 1848 in poi, concediamo alla stessa uno Statuto di cui è base la Costituzione del 1812 salvo le modificazioni richieste dalle mutate condizioni e dalla vigente legislazione¹⁰³.

L’*ultimatum* – epilogo di ogni tentativo di comporre la questione siciliana da parte delle potenze mediatrici¹⁰⁴ – fu respinto dal governo presieduto dal principe di Butera e dal Parlamento “contentandosi meglio – annoterà Emerico Amari nel suo *Memorandum* del 1856 – affidarsi alle sorti delle armi e dall’avvenire, che ledere menomamente i diritti del Popolo Siciliano”¹⁰⁵. Riprese le ostilità, il 15 maggio 1849 Palermo venne occupata e Ferdinando II tornò a regnare.

¹⁰⁰ Si veda G. VENTURA, *Discorso funebre pei morti di Vienna*, Palermo, 1848, ora in: E. GUCCIONE, *Gioacchino Ventura, alle radici della Democrazia cristiana*, Centro Siciliano Sturzo, Palermo, 2000, p. 167.

¹⁰¹ *Rosmini a Ventura*, Gaeta, 19 dicembre 1848, in *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati*, X, Casale Monferrato, 1892, p. 484.

¹⁰² Cfr. M. GANCI, *La nazione siciliana*, Ediprint, Siracusa, 1978, p. 55.

¹⁰³ *Atto costituzionale di Gaeta per la Sicilia*, 28 febbraio 1848.

¹⁰⁴ Cfr. F. RICCOBONO, *Il problema siciliano del 1848*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d’ispirazione cristiana dell’Ottocento*, vol. I, cit., p. 407.

¹⁰⁵ E. AMARI, *Ai Ministri e Consiglieri di Sua Maestà la Regina della Gran Bretagna*, documento riportato in: M. Ganci, *op. cit.*, p. 55.

4. La critica al Congresso di Vienna

Alla fine del '48 la questione siciliana era diventata troppo intricata e Gioacchino Ventura, da Roma, era stato a contatto con molte personalità diplomatiche. Egli, da "diplomatico *sui generis*"¹⁰⁶ – perché poco ossequioso delle direttive del governo provvisorio¹⁰⁷ – dinanzi alla rivoluzione che "pericolava", lanciò deluso il suo "grido d'accusa contro la diplomazia delle potenze mediatrici, Francia e Inghilterra"¹⁰⁸. Da quelle osservazioni nacque il terzo opuscolo, *Menzogne diplomatiche* che in pochi mesi ebbe una terza edizione¹⁰⁹.

La memoria *Menzogne diplomatiche*, strutturata all'inizio in sei capitoli ai quali si aggiunse il 10 marzo del 1849 il settimo¹¹⁰, si apriva con un'ironica osservazione secondo la quale la mancanza di sincerità tra i diplomatici poteva essere paragonata alla rarità della castità tra i militari. I diplomatici passavano per "cinesi", per quel popolo considerato, per antonomasia, il più bugiardo di tutti. Nella bocca di un diplomatico, osservava il teatino, si poteva ammettere il beneficio delle *circostanze attenuanti* e, pertanto, la bugia – considerata un peccato per l'uomo onesto – diventava una specie di dovere professionale in diplomazia; quella diplomazia ispirata alla "orribile scuola di Macchiavello"¹¹¹. Ventura definiva la menzogna il "detto contrario alla credenza di chi lo pronuncia, coll'intenzione d'ingannare chi ascolta"¹¹². In realtà, non si poteva asserire la stessa cosa per le menzogne "sfacciate" che "offendono la giustizia pubblica e che compromettono i diritti dei popoli e la sicurezza e la libertà delle nazioni". Tali "imposture, iniquità e sacrilegi" erano le "solenni menzogne" della diplomazia napoletana che, in tutti i Gabinetti europei, erano state spacciate come verità a danno della Sicilia.

I diplomatici napoletani avevano sostenuto che a Vienna il Congresso aveva imposto al re di distruggere l'antica costituzione sicula e di ridurla a provincia formando con Napoli un unico regno. Le asserzioni avanzate dalla diplomazia napoletana erano state accolte "con disinvoltura e intrepidezza" dai due Gabinetti Francia e Inghilterra. E Ventura attraverso documenti poco conosciuti si proponeva di dimostrare "una molteplice, una solenne, una impudente, una invereconda menzogna"¹¹³.

In sette capitoli il teatino esaminò i "pretesi diritti di Napoli" affermando che al Congresso di Vienna "il più iniquo [...] dei tempi moderni"¹¹⁴ – come aveva già scritto nella *Memoria* precedente – erano stati manipolati i popoli senza "attendersi per nulla alla loro nazionalità e alla loro religione [...] si divisero e si classificarono come armenti, in un interesse puramente dinastico. Il pensiero dunque del Con-

¹⁰⁶ F. RENDA, *Ventura e la Questione Sicula*, cit., p. 237.

¹⁰⁷ Sull'incarico diplomatico di Ventura cfr. A. BAVIERA, *La corrispondenza diplomatica del P. Gioacchino Ventura incaricato del Governo Provvisorio siciliano a Roma (31 marzo 1848 – 9 aprile 1849)*, in: *Miscellanea di Studi in onore del Prof. Eugenio Di Carlo*, vol. II, Antonio Vento Editore, Trapani, 1960, p. 56, l'elenco di tutti i dispacci, custoditi presso l'Archivio di Stato di Palermo, si trova alle pp. 57-60.

¹⁰⁸ E. DI CARLO, P.G. Ventura e la rivoluzione Siciliana del 1848, cit., p. 2.

¹⁰⁹ G. FACCIPONTE, *P. Gioacchino Ventura e la Sicilia nel 1848-49*, cit., p. 24.

¹¹⁰ L'opera fu pubblicata a Roma con i tipi G.B. Zampi con l'aggiunta del settimo capitolo dal titolo *Stato attuale della Questione sicula: ed unica via che rimane oggi per una conciliazione amichevole*.

¹¹¹ G. VENTURA, *Menzogne diplomatiche*, cit., p. 4.

¹¹² *Ivi*, p. 5.

¹¹³ *Ivi*, p. 6.

¹¹⁴ G. VENTURA, *Per lo riconoscimento della Sicilia come Stato sovrano ed indipendente*, cit., p. 115.

gresso di Vienna fu quello di un immenso egoismo, concepito nell'ingiustizia e realizzato colla forza"¹¹⁵.

La dura critica nei confronti del Congresso di Vienna era già stata espressa dal teatino nell'opera, rimasta inedita sino al 1998, *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare*, nella quale egli definiva "scandaloso ed abietto" il principio prevalso a Vienna, tendente al "sacrificio di tutte le società" per il "benessere di una dozzina di individui umani"¹¹⁶. I diplomatici intervenuti avevano agito con profondo egoismo: "Ognuno – egli scriveva – prese per sé quello che più gli conveniva, e chiuse gli occhi sulle rapine dell'altro, per avere perdonate le proprie"¹¹⁷. Legittimando tutte le ingiustizie e "le rapine", il trattato di Vienna si era trasformato nella "Carta dell'oppressione politica", nel "più gran latrocinio e il più gran delitto del secolo XIX".

Nella *Memoria* del 1821 Francesco Ventura precisava che il decreto reale dell'11 dicembre 1816 aveva stabilito che qualunque aumento della rendita di Stato doveva essere deciso con il consenso del Parlamento di Sicilia. Si poteva provare che, "malgrado le determinazioni del Congresso di Vienna", la rappresentanza nazionale dell'isola non era mai stata messa in discussione¹¹⁸. Da uomo di legge egli aveva esaminato i dispacci e gli atti del Congresso di Vienna mostrando come fosse "mal fondato" il sostenere che sin dal 1815 la Sicilia fosse stata privata di tutti i suoi privilegi e della sua rappresentanza. *L'exkursus* storico – presentato nella sua *Memoria* – gli permetteva di documentare come la Sicilia avesse avuto un diritto incontestabile alla sua indipendenza e a quella costituzione che aveva goduto da più di sette secoli e che era stata rispettata da "trentaquattro monarchi", iniziando dai normanni. Le prerogative di cui l'isola aveva goduto non erano state abolite né per disposizioni del Congresso di Vienna, né per volontà del sovrano borbonico. In realtà, secondo Francesco Ventura, il Congresso di Vienna non aveva leso i diritti politici della Sicilia. Piuttosto era stato il governo napoletano che aveva lasciato intendere che al Congresso erano stati discussi e decisi i destini dell'isola e cioè l'abolizione delle sue istituzioni politiche e l'assoggettamento in un solo regno con Napoli. Si trattava, secondo l'autore, di una manifesta supposizione, di un "fatto immaginario, un ridicolo sofisma" ideato dalla diplomazia napoletana per legittimare le novità che si volevano introdurre ai danni dell'isola. A suo avviso, l'assemblea dei sovrani europei a Vienna era stata ispirata da un principio di saggezza poiché si voleva ristabilire la pace e la tranquillità tra i popoli¹¹⁹. Il Congresso, in base all'art. 104 degli atti, aveva stabilito che Ferdinando tornasse sul trono di Napoli e che venisse riconosciuto dalle potenze come re del Regno delle due Sicilie. Il re non poteva però concludere trattati con sovrani stranieri senza il consenso della Nazione, dal momento che ciò era espressamente proibito dalla costituzione pubblicata sotto Federico d'Aragona e da quella del 1812, statuti che erano in vigore durante i lavori del Congresso.

L'espressione sancita dall'art. 104 degli atti del Congresso, con cui Ferdinando era stato riconosciuto re del Regno delle due Sicilie, non stabiliva "l'assoluta unione di entrambi i regni, dalla quale si vuole per necessaria conseguenza inferire l'abo-

¹¹⁵ G. VENTURA, *Menzogne diplomatiche*, cit., p. 213.

¹¹⁶ V. VENTURA, *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare*, cit., p. 108.

¹¹⁷ G. VENTURA, *Menzogne diplomatiche*, cit., p. 16.

¹¹⁸ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza*, cit., p. 47.

¹¹⁹ F. VENTURA, *De' diritti della Sicilia alla sua nazionale indipendenza. Memoria diplomatica*, cit., p. 74.

lizione de' diritti di Sicilia, e della sua politica Costituzione"¹²⁰. A Vienna era stata disposta solo l'unione monarchica, ma non quella nazionale. E di ciò, secondo l'avvocato, ne era consapevole lo stesso Ferdinando che, tornato sul trono di Napoli nel 1815, provvide ad erigere una Giunta con il compito di apportare nuovi regolamenti alla costituzione e dando rassicurazione, con un decreto, che la "Sicilia avrebbe continuato a godere de' suoi diritti, e della costituzionale sua rappresentanza"¹²¹.

L'esame dell'art. 104 del Trattato di Vienna fu ripreso da Gioacchino nelle sue *Menzogne Diplomatiche*. L'articolo 104¹²², osservava il teatino, non citava la Sicilia, a conferma che il Congresso si era riferito soltanto al regno di Napoli. Non a caso, l'allora sovrano Ferdinando, IV di Napoli e III di Sicilia, veniva menzionato, esclusivamente, come Ferdinando IV. Usando l'espressione "Ferdinando IV" si voleva, secondo il sacerdote palermitano, riabilitare il sovrano a continuare "la serie de' Re di Napoli [...] ma non ebbe mai la stolida e ingiusta idea di autorizzarlo [...] a distruggere questa doppia serie di Re"¹²³. Ferdinando I, "lo spergiuro", aveva violato la costituzione siciliana ingannando l'Inghilterra con i decreti del 9 e 11 dicembre 1816. Il teatino precisava che il potere sovrano era stato, sin dalla sua fondazione, limitato e ristretto non per una fisiologica moderazione dei monarchi, ma per le leggi fatte dai Parlamenti che i sovrani avevano dovuto accettare. E per avvalorare le sue osservazioni, Gioacchino, in nota, riferendosi al fratello Francesco, spiegava come uno "scrittore contemporaneo, che ci appartiene" aveva chiaramente esposto tale principio di diritto pubblico¹²⁴.

5. Riforma elettorale e ruolo dei ceti medi

Il 27 marzo 1848 il Parlamento siciliano affidò la reggenza del Regno di Sicilia a Ruggero Settimo con la qualifica di Presidente del Regno. Lo *Statuto fondamentale del Regno di Sicilia*, che fu redatto dal Parlamento con funzione costituente, "era il primo forte segnale al fine di fare comprendere all'Italia e al resto d'Europa che i principi di sovranità e di democrazia [...] potevano essere attuati"¹²⁵. La carta, decretata il 10 luglio del '48, appariva più avanzata rispetto alle altre coeve, sia per il principio della sovranità nazionale, sia per l'abolizione del suffragio censitario sostituito con il criterio della capacità senza distinzione di classe¹²⁶.

Nel clima delle riforme quarantottine, Gioacchino Ventura era stato consultato dallo Stato pontificio in occasione della legge elettorale da applicare in quei territori. Alla Commissione incaricata di redigere lo Statuto, Ventura fece osservare: "1° che ogni legge elettorale fondata sul censo porta in se medesima l'impronta dell'arbitrio [...], 2° che una legge la quale stabilisce il diritto elettorale sopra la tassa più o meno arbitraria del censo, è una vera ingiustizia; perché priva del diritto di votare tanti onesti padri di famiglia che non posseggono né un podere, né una casa, e che tuttavia pagano allo Stato, in un modo indiretto ma reale la loro posizione d'impo-

¹²⁰ Ivi, p. 76.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² G. VENTURA, *Menzogne diplomatiche*, cit., pp. 18-23.

¹²³ Ivi, cit., pp. 22-23.

¹²⁴ Ivi, pp. 104-105 nota.

¹²⁵ E. GUCCIONE, *Il costituzionalismo in Sicilia nel 1848*, cit., p. 194.

¹²⁶ Cfr. F. RENDA, *op. cit.*, p. 940.

ste; 3° che la legge censuaria è anche immorale, perché concedendo il diritto elettorale alla proprietà e alla ricchezza, lo rifiuta in certa guisa all'onestà e alla virtù, che più spesso si trovano nelle classi non possidenti, che fra quelli i quali pagano forti contribuzioni allo Stato"¹²⁷.

In materia di diritto elettorale bisognava "trovare il mezzo di conciliare la realtà della rappresentanza del paese col bisogno dell'ordine e i principi della pubblica moralità". Il problema non poteva essere risolto con il suffragio universale poiché "aprendo a tutti l'urna elettorale, vi ammette oziando la servitù, la livrea, il proletario, privi di ogni passato, d'ogni presente e di ogni avvenire"¹²⁸. Degno di un "Principe Pontefice" era una legge elettorale – come avrebbe ribadito nel 1859 nel *Potere pubblico, le leggi naturali dell'ordine sociale*¹²⁹ – fondata sulla paternità, con la quale "ogni capo di famiglia è elettore: sono eleggibili tutti quelli che piacerà agli elettori di eleggere".

Nel febbraio del 1848 egli raccolse le sue osservazioni in materia di riforma costituzionale nello scritto *Sopra una Camera di Pari nello Stato Pontificio*¹³⁰. L'opuscolo sensibilizzava l'opinione pubblica romana in riferimento alla composizione della Camera dei Pari che il nuovo Statuto avrebbe dovuto sancire. A tal proposito l'autore registrava tre diverse opinioni. Secondo alcuni la Camera doveva essere composta solo da secolari; secondo altri – "gli amalgamisti" – doveva essere costituita, proporzionalmente, da prelati, secolari e cardinali. Infine, vi erano coloro che ritenevano inutile e dannosa una Camera dei Pari nello Stato pontificio¹³¹. Secondo costoro, e tra essi Ventura, bisognava ristabilire "il Sacro Collegio nelle sue antiche attribuzioni" per farne un corpo politico dello Stato. Il teatino riteneva che la Camera dei Pari fosse necessaria nei governi rappresentativi poiché in grado di conciliare il principio monarchico con quello democratico e di salvaguardare lo Stato dall'anarchia e dal dispotismo. La Camera dei Pari poteva essere utile a prevenire le "esagerazioni dello spirito democratico" e a reprimere "il trastullo degli arbitrii del Potere"¹³². Bisognava osservare, però, che l'antica aristocrazia – alla quale egli attribuiva la funzione di corpo intermedio tra monarchia e democrazia – apparteneva ormai al passato. Essa era stata sostituita dalla "nuova aristocrazia del monopolio, del banco, dell'industria, del commercio e perfino del giornalismo e della commedia". E non esistendo più una vera aristocrazia, si poteva dedurre che non poteva più esistere una vera Camera dei Pari: "a ben riflettere – egli scriveva – le Camere di Pari di creazione moderna" non erano che una "reduplicazione dello stesso Potere Rappresentativo". E con una felicissima metafora egli paragonava il nuovo sistema bicamerale a una istituzione con le ruote raddoppiate per im-

¹²⁷ P. CULTRERA, *op. cit.*, pp. 77-78.

¹²⁸ Ivi, p. 79.

¹²⁹ Cfr. G. VENTURA, *Potere pubblico, le leggi naturali dell'ordine sociale* (1859), Saggio introduttivo di Eugenio Guccione, Ila Palma, Palermo, 1988, pp. 361-364; su questi aspetti si veda: E. GUCCIONE, *Gioacchino Ventura. Alle radici della democrazia cristiana*, cit., pp. 61-64.

¹³⁰ *Sopra una Camera di Pari nello Stato Pontificio, opinione* del R.mo P. D. Gioacchino Ventura, ex Generale de' Chierici Regolari, Consultore della Sacra Congregazione dei Riti, Esaminatore dei Vescovi e del Clero Romano, coi tipi di G. Battista Zampi, 1848. L'opuscolo era stato pubblicato anche a Napoli nella "Rivista Amministrativa politica ed economica", ovvero raccolta di monografie, discorsi, memorie e discussioni pubblicate dai più accreditati autori italiani, inglesi e francesi, volume unico, presso Borel e Bompard, Napoli, 1848, pp. 101-120.

¹³¹ G. VENTURA, *Sopra una Camera di Pari nello Stato Pontificio*, cit., pp. 3-4 dell'edizione romana.

¹³² Ivi, p. 5.

pedire che la macchina costituzionale potesse “correre”¹³³. Si trattava di un falso bicameralismo tendente ad inceppare la macchina costituzionale piuttosto che a migliorarne il funzionamento.

Nello Stato Pontificio, invece, egli chiedeva una costituzione speciale, “ecclesiastica”, “tutta italiana”, creata dal “genio dell’originalità italiana”¹³⁴, che fosse in controtendenza alla moda del suo tempo di “vestire alla forestiera” i nuovi governi. Rivolgendosi agli italiani scriveva: “Possibile che, dotati di una intelligenza sì elevata, non sappiate formarvi in casa vostra l’abito politico che vi converge?”¹³⁵. Il Sacro Collegio¹³⁶ sarebbe stato l’unico esempio di istituzione “assolutamente diversa” dalla Camera dei Deputati; esso sarebbe diventato “rappresentanza particolare degl’interessi della Chiesa, come la Camera dei Deputati lo è [...] degl’interessi dello Stato”¹³⁷. L’ipotesi di una composizione della Camera dei Pari con laici e cardinali, suscitava l’opposizione di Ventura poiché essa avrebbe scisso l’assemblea in due partiti; e per ben esprimere il concetto egli scriveva: “il *fracco* vi sarebbe sempre in opposizione colla sottana, il salone con la sagrestia, lo spirito secolare collo spirito religioso, lo spirito di progresso collo spirito retrogrado”¹³⁸.

Il 10 febbraio del ‘48 era stata proclamata a Napoli la costituzione che, all’art. 47, sulla eleggibilità alla dignità di Pari, aveva stabilito che la corona nominasse nella Camera dei Pari “arcivescovi e vescovi non più del numero di dieci”. Era questo il “tristo privilegio”, di una minoranza parlamentare, che era stato applaudito dagli “imbecilli” e che, secondo Ventura, era la dimostrazione di come la Chiesa fosse stata “degradata”. Il suo auspicio era che quella disposizione fosse subito abolita o che, in mancanza di questa ipotesi, almeno i vescovi comprendessero la grave situazione e rinunciassero al loro mandato¹³⁹.

Ventura tornò ad esporre le sue riflessioni in tema di rappresentanza nell’ultimo capitolo dello scritto *Menzogne diplomatiche* aggiunto per spiegare come la Francia e l’Inghilterra non avrebbero potuto obbligare la Sicilia con la forza a rimanere unita a Napoli. Il settimo capitolo delle *Menzogne* era stato pubblicato 12 giorni dopo l’Atto costituzionale di Gaeta per la Sicilia, un vero e proprio *ultimatum*, che aveva profondamente indignato il teatino. Lo Statuto del 28 febbraio veniva giudicato un “grande disonore” per chi lo aveva fatto e per chi lo aveva proposto¹⁴⁰, esso non garantiva la libertà individuale e di stampa, ampliava, piuttosto che limitare, i poteri del re. La rappresentanza in seno alla Camera dei Deputati era resa vana – a suo avviso – da elezioni lasciate a disposizione del sovrano che, tra l’altro, aveva la facoltà di sospendere l’organo legislativo per un anno e di fissare la maggior parte delle imposte¹⁴¹. Entrando nel merito delle disposizioni, Ventura ricordava l’articolo 45 secondo cui i Pari sarebbero stati scelti senza alcuna limitazione dal re. Questa disposizione avrebbe portato alla Camera “gli adulatori [...] i partigiani [...]

¹³³ Ivi, p. 7.

¹³⁴ Ivi, p. 16.

¹³⁵ Ivi, p. 17.

¹³⁶ L’art. 1 delle Disposizioni generali dello *Statuto fondamentale del Governo Temporale degli Stati della Chiesa* (Roma, 14 marzo 1848) stabilì che “Il sacro collegio dei Cardinali elettori del Sommo Pontefice è Senato inseparabile del medesimo”. Venivano istituiti due Consigli deliberanti per la formazione delle leggi “l’Alto Consiglio e il Consiglio dei Deputati”.

¹³⁷ G. VENTURA, *Sopra una Camera di Pari nello Stato Pontificio*, cit., p. 23.

¹³⁸ Ivi, p. 27.

¹³⁹ Ivi, p. 28.

¹⁴⁰ G. VENTURA, *Menzogne diplomatiche*, cit., p. 318.

¹⁴¹ Ivi, p. 329.

del regime napoletano, i nobili spiantati, i benemeriti della polizia, gli apostati, i traditori del proprio paese, i vescovi cortigiani o simoniaci [...] tutto ciò che i diversi ordini sociali posseggono di più degradato e di più impuro¹⁴². E la situazione alla Camera dei Deputati appariva ai suoi occhi ancora più "invereconda" dal momento che nessuno poteva essere elettore se non possedeva una rendita netta annua di 18 onze, pari a 54 ducati per la provincia, e a 50 onze, pari a 150 ducati, per la capitale. Nessuno, inoltre, poteva essere eleggibile senza una rendita netta annua di 150 onze (450 ducati) per una "terra parlamentaria", 300 onze (900 ducati) per un distretto, e 500 onze (1500 ducati) per la capitale.

In Sicilia il regime borbonico aveva sottratto ogni tipo di agiatezza alla popolazione e vi erano terre e distretti in cui nessuno, o pochissimi, avrebbero potuto rientrare nei requisiti richiesti. Era verosimile pensare che in quelle terre e distretti non vi sarebbe stato alcun collegio elettorale o il numero degli eleggibili sarebbe stato così ristretto da fare "ridere"¹⁴³. L'anomalia più evidente di siffatta legge elettorale era dovuta all'esclusione del ceto medio nel quale egli riscontrava la presenza della "capacità" spesso non accompagnata dal possesso di rendite. Si trattava di un ceto che, il più delle volte, viveva della propria professione "così – egli scriveva con amara ironia – le capacità salve pochissime eccezioni, sono escluse dal diritto di eleggere e di essere elette; e quindi ove la Camera dei Pari sarà un aggregato di furfanti, quella de' Deputati sarà un composto di ignoranti e di imbecilli; che armonizzandosi insieme, formeranno un meraviglioso Parlamento animato da un pensiero solo, quello dell'interesse regio, per la felicità e la gloria maggiore della nazione!!!"¹⁴⁴. In base alla costituzione del 1812 i pubblici uffici municipali presiedevano alle elezioni. Gli uffici, però, erano stati aboliti e il re, in base all'articolo 52, si riservava "di designare i funzionari pubblici" che ne avrebbero fatto le veci. Le elezioni, "già effimere, si ignobili e si ridicole", sarebbero state a "disposizione e sotto la mano degli impiegati del re"¹⁴⁵.

La produzione memorialistica di Francesco e di Gioacchino Ventura, caratterizzata dal "mito" dell'indipendenza della Sicilia, non sortì il risultato sperato dai due autori, ma certamente ebbe il merito di suscitare interesse e di creare un dibattito.

Se, all'inizio, essi avevano difeso il diritto della Sicilia ad avere una propria costituzione e un proprio governo, anche se sotto lo stesso principe e la stessa corona, alcuni mesi dopo lo scoppio dell'insurrezione del 12 gennaio quella ipotesi appariva inammissibile poiché due diverse questioni caratterizzavano i due regni. A Napoli – come scriveva Gioacchino – la questione era "tra Re e popolo", cioè una questione di libertà; nell'isola la questione era "tra popolo e popolo", cioè di indipendenza. A Napoli, il re, anche se odiato veniva tollerato "come sostegno della indipendenza". In Sicilia il re non poteva mai essere accettato perché sarebbe stato il distruttore della stessa indipendenza¹⁴⁶.

I fratelli Ventura condividevano l'idea che il vero protagonista della storia costituzionale siciliana fosse stato il Parlamento che, dalle sue origini, aveva goduto

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ivi*, p. 333. I professori universitari di Palermo, Catania e Messina erano dispensati da quelle rendite.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 334.

¹⁴⁶ G. VENTURA, *Menzogne diplomatiche*, cit., p. 298.

“della piena facoltà legislativa congiuntamente al re”¹⁴⁷. A conferma di questa osservazione basta citare uno dei tanti luoghi della *Memoria* del 1821 nella quale il barone Francesco Ventura, soffermandosi sul periodo della monarchia normanna, così scriveva: “Ruggero investito di un Sovrano carattere avrebbe potuto da se stesso dettarle [le leggi]: riconoscente egli però verso i Siciliani, tutto decretar volle col di loro consenso. [...] Tutti gl’interessanti affari si trattavano ne’ pubblici Comizi, e la legge non era che la voce universale del Popolo”¹⁴⁸. E altri esempi si potevano trarre dalla storia del Parlamento durante il regno di Martino D’Aragona che nel 1398 “con il consenso della Nazione diede molti provvedimenti”.

Nel 1855, uno dei più rappresentativi esponenti della rivoluzione del 1848, Vincenzo Fardella di Torrearsa, ricorderà quegli eventi affermando che il loro “precipuo scopo” era stato quello della “indipendenza e libertà dell’isola, e [...] massima di governo la unione col resto d’Italia”¹⁴⁹. I Ventura, come si è visto, non perdettero mai di vista la causa italiana propugnando l’idea di autonomia della Sicilia in una unione nella Lega italiana. Essi tratteggiarono la loro ideologia costituzionale nell’ammissione del diritto di resistenza delle “nazioni” nei confronti dei sovrani calpestatore dei diritti dei popoli e considerarono il Parlamento come il legittimo rappresentante della nazione sovrana, in grado di mescolare democrazia e aristocrazia. I governi costituzionali, a loro avviso, dovevano garantire la partecipazione a un corpo intermedio, un ceto medio, capace e colto, il quale avrebbe potuto operare scelte moderate e giuste rispetto a una rappresentanza esclusivamente censitaria, il più delle volte, “ignorante e imbecille”, come aspramente la etichettava Gioacchino Ventura.

¹⁴⁷ E. SCIACCA, *Introduzione* a: N. PALMERI, *Saggio storico e politico sulla Costituzione del Regno di Sicilia*, cit., p. 23.

¹⁴⁸ F. VENTURA, *De’ diritti della Sicilia per la Sua Nazionale Indipendenza. Memoria*, cit., marzo 1821, pp. 24-25.

¹⁴⁹ F. RENDA, *Introduzione* a V. FARDELLA DI TORREARSA, *Ricordi su la Rivoluzione degli anni 1848 e 1849*, cit., p. XXI.

Eugenio Guccione*

Costituzionalismo e federalismo in Antonio Rosmini Serbati

1. *In funzione del Bene Comune*

Costituzionalismo e federalismo, anche sulla spinta delle forti sollecitazioni provenienti dalle vicende italiane della prima metà del secolo XIX, sono intimamente collegati nel pensiero politico di Antonio Rosmini. L'uno e l'altro fanno da pilastri portanti nel suo progetto di Stato, il quale, nascendo come "società artificiale", dovrebbe uniformarsi il più possibile alla giustizia e all'ordine, emananti dall'applicazione dell'"idea dell'essere"¹ e dovrebbe impegnarsi al massimo per realizzare il *bene comune*.

Lo Stato, che per Rosmini si identifica con la "società civile", si distingue dalle altre due società – la domestico-parentale e la teocratica – le quali, rispettivamente, corrispondono alla famiglia e al consorzio del genere umano. Queste ultime nascono per natura e precedono lo Stato sia nell'ordine logico, sia nell'ordine cronologico. La differenza sostanziale tra di loro consiste nel fatto che la famiglia e la società teocratica hanno per fine prossimo i *beni della natura e della persona*, i quali coincidono con gli *oggetti dei diritti*, mentre lo Stato, la società civile, ha per fine prossimo "solamente la più utile e opportuna modalità" degli stessi diritti, ossia la loro regolamentazione per ottenerne ed esigerne il più adeguato rispetto. Sicché "appare che quelle due prime società in paragone di questa terza hanno ragione di fine, e questa terza quella di mezzo, o in altre parole, la civile deve essere, secondo lo spirito della sua istituzione e la sua propria natura, una mera inservente alle due prime"².

* Università di Palermo.

¹ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Casuccio, Casale, 1850, p. 351.

² Per questa parte cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Boniardi-Pogliani, Milano, 1841, vol. II, nn. 1586-1591. Per il brano testualmente riportato n. 1589. Sul diritto e la sua "modalità" e sul corrispondente ordinamento della società cfr. F. MERCADANTE, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Giuffrè, Milano, 1975, pp. 113-148. Sul pensiero politico di Rosmini cfr. la serie di pubblicazioni relative agli *Atti della "Cattedra Rosmini"*, a cura di Peppino Pellegrino, Spes, Milazzo, 1984-1994, e, successivamente, a cura di Umberto Muratore, Stresa, Edizioni rosminiane, 1995-1997; G. BONAFEDE, *Rosmini: Dizionario filosofico*, Herbita, Palermo, 1977; A.M. TRIPODI, *Il problema della libertà in Rosmini*, Città Nuova, Roma, 1978; C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Centro Studi Rosminiani, Stresa, 1982; G. CAMPANINI, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia, 1983; G. LORIZIO, *Eskaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano, 1983; AA.VV., *Rosmini pensatore europeo*, a cura di Maria Adelaide Raschini, Jaca Book, Milano 1989; E. BOTTO, *Etica sociale e filosofia politica*

Qui si coglie una concezione nettamente strumentalista dello Stato, nel senso che esso, regolatore di diritti già presenti, originati dalla stessa persona³, è soltanto uno strumento, un mezzo, a servizio dell'uomo che, come soggetto preminente, trova la sua naturale collocazione e il suo naturale sviluppo nella famiglia e nella grande società del genere umano, trasformatasi, con l'incarnazione di Cristo, in Chiesa universale.

In un tale rapporto sarebbe errato attribuire al liberale Rosmini la teoria di una sottomissione politica dello Stato alla Chiesa cattolica, poiché per lui il destinatario diretto del servizio statale rimane sempre e ovunque la persona, l'uomo, indipendentemente da una confessione religiosa. Egli, addirittura, non trova neanche "conveniente" che il cattolicesimo venga proclamato religione di Stato dalla costituzione, perché la "libertà della coscienza deve essere inviolabile" e "non si dà libertà di coscienza, se non si permette a tutti di esercitare le leggi della propria religione in tutta la loro estensione". Obbligare i cittadini a infrangere tali precetti "colla forza, colle leggi, con atti del governo, è intolleranza, è persecuzione, è dispotismo"⁴.

Certo, la sua visione cristiana della realtà lo porta a tenere in conto che il mistero della redenzione ha rivivificato il *genere umano* mettendolo nelle condizioni, proprio tramite l'opera mediatrice della Chiesa, di concorrere in ogni luogo e in ogni tempo – secondo la formula evangelica dell'*ut unum sint* –, alla realizzazione del disegno di Dio. Ma ciò può accadere per iniziativa dei singoli uomini, come atto personale e libero di ognuno, che, per altro verso, non deve trovare ostacolo nel potere politico. E la Chiesa, nella sua struttura istituzionale terrena, deve

in Rosmini, Vita e Pensiero, Milano, 1992; *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, a cura di Giorgio Campanini e Francesco Traniello, Biblioteca rosminiana, Morcelliana, Brescia, 1993; *Rosmini e il Piemonte*, a cura di Umberto Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa, 1994; F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia, 1997; *Rosmini e la cultura del Risorgimento*, a cura di Umberto Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa, 1997; *Antonio Rosmini e il suo tempo nel bicentenario della nascita*, a cura di Lia de Finis, Associazione Culturale Antonio Rosmini, Trento, 1998; M. FERRONATO, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, Cedam, Padova, 1998; N. GALANTINO, G. LORIZIO, *Sapere l'uomo e la storia. Interpretazioni rosminiane*, San Paolo, Milano, 1998; M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Edizioni Studium, Roma, 2000; AA.VV., *An Introduction to the Thought of Antonio Rosmini*, Edited by Bernard A. Cook, New Orleans, 2000 (con contributi di Giuseppe Buttà, Denis Cleary, Bernard Cook, Mario d'Addio, Eugenio Guccione, Rino La Delfa); *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, voll. 4, a cura di Cirillo Bergamaschi, Presentazione di Umberto Muratore, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Stresa-Roma, 2001; E. GUCCIONE, *Politica e diritto tra fede e ragione, Problematiche del XIX e del XX secolo*, Giappichelli, Torino, 2001, pp. 41-59; F. MERCADANTE, *Rosmini nel nuovo millennio. Dalla condanna alla riconciliazione*, in: "Rivista internazionale di filosofia del diritto", n. 4, ottobre-dicembre 2001, pp. 433-460; S. MUSCOLINO, *Osservazioni rosminiane alla concezione giuridica di Kant*, in: "Rassegna siciliana di storia e cultura", n. 14, dicembre 2001, pp. 143-163; ID., *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*, Italo-Latino-Americana Palma, Palermo-São Paulo, 2003; M. BUSCEMI, *Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo*, Centro Siciliano Sturzo, Palermo, 2004; R. MARSALA, *La figura del Principe in Machiavelli e in Rosmini*, in: "Rassegna siciliana di storia e cultura", anno X, n. 28 agosto 2006, pp. 31-53.

³ A tal proposito giova ricordare che per Rosmini "la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente: quindi anco l'essenza del diritto", nel senso che esiste perfetta identità tra diritto e persona e che la persona, più che destinataria e depositaria di diritto, è essa medesima il diritto. Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. I, n. 49.

⁴ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in: *Scritti politici*, con introduzione di Mario d'Addio, a cura di Umberto Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa, 1997, art. 3, pp. 70-71, laddove il filosofo scrive anche che "La Religione cattolica non ha bisogno di protezioni dinastiche, ma di libertà: ha bisogno che sia protetta la sua libertà e non altro. Il più grande degli assurdi si è che in un popolo libero sia schiava la religione che egli professa. Questo assurdo si riscontra in tutte le Costituzioni di tipo francese per l'influenza che esercitò l'incredulità nella loro formazione. Nello stesso tempo che si proclamò la libertà di tutti i culti, con una perfida incoerenza si lasciò sussistere e si andò formando sempre più accanto alla legge fondamentale, un diritto pubblico che impediva alla Chiesa Cattolica ogni libera sua azione".

tornare all'originario spirito del cristianesimo, deve rendersi degna della missione ricevuta, tanto che Rosmini, sebbene con filiale devozione, ne diagnostica criticamente le *piaghe contemporanee* e la sollecita con schiettezza a curarsele⁵. Né le autorità ecclesiastiche, né le autorità politiche debbono dimenticare che “la religione cristiana nutre col suo latte, educò colla sua parola il moderno incivilimento da lei stessa concepito; e le nazioni d'Europa sono sue figlie; e se già mature ora discutono de' loro civili interessi, e cercano la Costituzione migliore, questo stesso il debbono a quella madre, che le ha sì laboriosamente allevate”⁶. Come dire che il cristianesimo, causa di una rivoluzione spirituale e sociale permanente, spinge a un continuo rinnovamento e dà sempre nuova linfa alle civiltà che a esso si ispirano evitandone la scomparsa.

La società teocratica, secondo Rosmini, ha per cemento l'amore universale, nel quale deve confluire ogni atteggiamento delle altre società inferiori, ossia la famiglia, lo Stato e qualunque altra aggregazione umana. Ad esse spetta osservare le seguenti due leggi morali che riportiamo fedelmente dal testo rosminiano:

1) *Niuna società speciale deve cercare con assoluto desiderio e incondizionato sforzo il bene speciale che si propone, ma deve farlo con moderazione, cioè ordinatamente al bene supremo, scopo della società universale, preferendo sempre, nel caso di collisione, questo bene a quello;*

2) *L'amore della società speciale verso i suoi membri non tolga, o non restringa l'amore universale verso tutti gli uomini; ma anzi l'aiuti; sicché non vi sia amor di famiglia, di patria o d'altra società qualsiasi, che non si rifonda nell'amore comune, e non serva a quello universale dell'umanità, che non esclude umano individuo*⁷.

Alla luce di queste due fondamentali norme etiche acquisiscono un valore e un significato particolare, senz'altro di tipo metafisico, la definizione rosminiana di *bene comune*, la corrispondente distinzione dal *bene pubblico*, l'auspicata loro armonia e il primato del primo sul secondo: teorie queste che, a loro volta, faranno da essenza alla struttura costituzionale e all'organizzazione federale della società civile. Il filosofo roveretano intende specificamente per *bene comune* il bene di tutti gli individui, membri del corpo sociale, che, considerati nella loro singolarità, “sono oggetti di diritto”, mentre il “*bene pubblico*, al contrario, è il *bene del corpo sociale* preso nel suo tutto, ovvero preso, secondo la maniera di vedere d'alcuni, nella sua organizzazione”. La distinzione dei due beni è indispensabile, perché spesso “si confondono assieme con gran danno della scienza del Diritto pubblico, e dell'umanità impedita, con tali confusioni di concetti, dal trovare quella costituzione sociale che le conviene, e che va indarno cercando”⁸.

⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa (1848)*, a cura di Alfeo Valle, Città Nuova Editrice, Roma, 1981. Il filosofo cattolico tra i grandi mali della Chiesa indicava: la scissione del popolo cristiano, l'insufficiente educazione del clero, la mancanza di unità tra i vescovi, l'interferenza del potere secolare nella nomina dei vescovi e la mancanza di un rendiconto pubblico nell'amministrazione dei beni.

⁶ A. ROSMINI, *Sull'Unità d'Italia*, in: *Scritti politici*, cit., p. 266.

⁷ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. I, n. 667. Il corsivo è mio.

⁸ Ivi, n. 1644. Il *bene pubblico*, in altri termini, equivale alla potenza di uno Stato. È un bene di facciata, tramite cui esso, quale *corpo sociale*, si preoccupa di curare la propria immagine, di fare prevalere la propria ragione, cioè quella ragion di Stato che “giustifica qualsivoglia attentato”. E, molto spesso, tutto accade a totale scapito dei propri componenti, con evidente lesione del *bene comune*, con l'arbitraria sostituzione dell'*utilità* con la *giustizia*. Nella visione di Rosmini “è la Politica, che, preso nelle sue mani prepotenti il Diritto, ne fa quel che più le piace”. A mo' di esempio egli, rifacendosi alla storia dell'antica Grecia, ricorda che “a Sparta dove ogni cosa tendeva al bene pubblico come in tutte l'altre società pagane, si gettavano nell'Eurota i bambini difettosi, per avere una società fiorente di sani e robusti cittadini”. E, in tal modo,

Sono implicite, nelle considerazioni di Rosmini, la condanna a ogni tipo di Stato assoluto del passato e la condanna *ante factum* degli stessi stati totalitari del secolo XX, il cui germe egli aveva individuato e denunciato sin dalla prima metà del secolo precedente, allorquando, scrivendo il *Saggio sul comunismo e socialismo* (1847), aveva rilevato per l'uomo i vantaggi della libertà – quale “bene che ci fa godere tutti gli altri beni” – e aveva condannato il determinismo filosofico e sociale delle nuove dottrine socialiste come possibile causa di una *meccanizzazione* della società con la funesta conseguenza del totale accentramento dei poteri nel governo a tutto danno morale, intellettuale e fisico degli individui⁹.

2. *Uno Stato regolato secondo ragione*

È sempre in nome della persona e della giustizia a essa connessa che Rosmini ritiene che, in campo politico, i poteri dello Stato debbano essere quanto il più possibile ristretti. Di fronte a tale e tanta esigenza solo un sistema costituzionale, tramite precise norme fondamentali condivise da governanti e governati, può assicurare la realizzazione del *bene comune*. E ciò equivale a uniformarsi a quella giustizia “eterna, impersonale, impassibile” su cui dovrà ergersi la società civile. Essa “avrà così una base ferma e immobile”, perché “qualunque altra base le si dia, l'edificio riuscirebbe vacillante, ruinerebbe al primo corrodarsi e venir meno di quel suo temporaneo fondamento: questa è la cagione universale delle rivoluzioni e delle agitazioni dei popoli”¹⁰.

Che il costituzionalismo rosminiano venga da lontano e affondi le sue radici in quella *idea dell'essere* – madre di tutte le altre idee, in sé indeterminatissima, forma *a priori* universalissima di ogni nostra possibile razionale conoscenza, *lume della ragione* quale fonte della norma di giustizia – lo si ricava esplicitamente leggendo le prime pagine introduttive di un'opera giovanile, *Della naturale costituzione della società civile*, pubblicata postuma soltanto nel 1887. Qui il filosofo, immaginando di avere l'incarico di “erigere una società civile da' fondamenti in mezzo ad una moltitudine di uomini [...] giammai adunata in civile reggimento” e cercando “qual avrebbe dovuto essere la costituzione migliore di una tale società”, confessava a se stesso che “la migliore doveva essere quella che fosse più *naturale*, quella che dato un gran numero di famiglie o d'individui avvicinati fra loro, indubitabilmente riceverebbe, se le cose procedessero naturalmente senza quegli accidenti fortuiti che fanno prevalere un uomo singolare o violento od astuto sulla turba degli altri”. Che cosa debba intendersi per *costituzione naturale*, Rosmini lo spiega subito: “Naturale è all'uomo l'essere ragionevole: quindi naturale deve dirsi quella società di uomini che è costituita secondo ragione”, ossia secondo “la pura, la suprema, la

“al bene pubblico si sacrificava la vita di quegli'innocenti fanciulli”, tanto che “il bene pubblico diveniva il tiranno del bene comune” (Ivi, nn. 1647 e 1650. Cfr. anche E. GUCCIONE, *Politica e diritto tra fede e ragione – Problematiche del XIX e del XX*, Giappichelli, Torino, 2001, pp. 49-50).

⁹ Cfr. *Saggio sul comunismo e socialismo. All'Accademia di Osimo*, in: *Filosofia della politica dell'abate Antonio Rosmini-Serbati, roveretano*, Edizione seconda accresciuta di quattro Saggi, Tip. e Libreria Arcivescovile Ditta Boniardi-Pogliani di E. Besozzi, Milano, 1858. Per un'approfondita trattazione critica dell'argomento cfr. M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento – Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Edizioni Studium, Roma, 2000, pp. 174-185.

¹⁰ *Filosofia della Politica. Della naturale costituzione della società civile*, di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano, Tip. Giorgio Grigoletti, 1887, p. 6 (Introduzione).

incondizionata ragione”, la quale “dal suo altissimo seggio detta la giustizia, [...] suppone questa base eterna alla civile convivenza”. Una società civile, costituita secondo l’esigenza della pura ragione e disciplinata negli umani istinti – *che ben ordinati conducono l’uomo ad una condizione pacifica e soddisfacente* –, “è fondata nella natura delle cose, e però acconciamente ella dicesi naturale”¹¹.

Altrettanto esplicita appare l’idea di costituzione in un’altra opera giovanile, la *Politica prima*, iniziata nel dicembre del 1822 e tralasciata nel novembre del 1827, felicemente definita da Mario d’Addio “un “work in progress”, nel senso che Rosmini studia diversi argomenti indicati dallo schema nel corso del suo lavoro, talché molte fonti sono acquisite man mano che se ne rileva la necessità”¹². Nelle sue approfondite e mature riflessioni, il giovane filosofo – lettore attento e critico dei classici antichi e moderni e, in particolare, di Platone, Aristotele, Cicerone, Sant’Agostino, San Tommaso, Machiavelli, Hobbes, Locke, Bossuet, Rousseau, Leibniz, Montesquieu, Voltaire, Bonald, Maistre, Haller, – dà spazio al problema della costituzione e, pur risentendo ancora qua e là di una formazione di tipo aristocratico, si rivolge alle monarchie della Restaurazione e consiglia loro, anche per evitare le facili rivolte e i possibili capovolgimenti istituzionali, di ridurre gli anacronistici poteri assoluti. A suo giudizio è ormai tempo per procedere in quelle riforme e per concedere quelle libertà adeguate al livello di civiltà raggiunto dai popoli¹³.

Rosmini parte dalla supposizione che in un popolo civile il *principio morale*, cioè il grado di scienza di cui dispone ciascun uomo per realizzare il bene, sia uguale ad otto, mentre il *principio fisico*, dipendente dalle “cause esterne poste dall’Imperante”, sia uguale a due. Sicché l’uomo civile – egli scrive – “è un sistema di forze delle quali otto le sa e le vuole muovere da se stesso, e due parti vanno mosse dalla mano del reggitore”. Al contrario avviene per un popolo “mezzo selvaggio”, presso il quale vige “un sistema di forze, otto delle quali vogliono essere mosse immediatamente dal Reggitore, e due sole si possono muovere utilmente dal selvaggio”. Il filosofo, rendendo più esplicito il suo ragionamento e puntando sull’aspetto politico istituzionale, ribadisce con altri termini che “la costituzione adunque d’un popolo civile deve contenere otto gradi di libertà e due di necessità o di obbligazione”, nel senso che “il legislatore [...], dovendo muovere le forze secondo la natura delle medesime, deve muovere questo popolo civile per otto parti, eccitando la sua stessa spontaneità ad operare, e per due soli colla immediata azione dell’impero e della forza”. Il rovesciamento delle parti porterebbe il si-

¹¹ Ivi, pp. 2-5.

¹² M. D’ADDIO, *Introduzione*, in A. ROSMINI, *Politica prima. Appendice: Frammenti della Filosofia della politica (1826-1827)*, a cura di Mario d’Addio, Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma, 2003, p. 15. Più avanti d’Addio, alla pagina 83, dà ulteriori, interessanti ragguagli sull’opera: “La *Politica prima* – egli scrive – fu pubblicata dal Nicola, al quale si deve il merito delle prime organiche ricerche sull’opera politica giovanile del filosofo, in una edizione litografata senza note nella quale inserì un’Appendice di documenti inediti sulla prima redazione della *Filosofia della politica*: v. A. ROSMINI, *Opere inedite di politica*, a cura del prof. G.B. Nicola, Stab. Tip. Lit. G. Tenconi, Milano, 1923, vol. I, pp. I-XXXVIII, p. 403 (libb. I-IV), vol. II, p. 372 (libb. V-VII), pp. 373-400, *Compendio della Filosofia della politica*; pp. 1-92 *Frammenti della Filosofia della politica*; pp. 3-44 *Del rispettare la proprietà*. Successivamente il Nicola pubblicò una accurata edizione dei primi tre libri della *Politica prima*, corredata da un’ampia introduzione: v. A. ROSMINI *Saggi di scienza politica. Scritti inediti*, a cura di G.B. Nicola, *Parte prima. I massimi criteri politici*, Paravia, Torino-Palermo, 1933, pp. VII-CXXV, pp. 1-139. Le pagine sul giudizio rosminiano sui moti italiani del 1821 sono state pubblicate anche da L. BULFERETTI, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Firenze, 1942, pp. 235-247.

¹³ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima...*, cit., pp. 360-366.

stema a diventare oppressivo. E, allorché il governo procede più tardo rispetto alla nazione, esso è destinato a diventare tirannico, perché “le rivoluzioni non si evitano dai Governi se non mettendo nel loro reggere tanto di liberalità, quanto la nazione acquista di coltura”. Il giovane Rosmini tiene in grande considerazione la libertà politica, tanto che avverte l’esigenza di sottolineare che la “libertà è l’opposto della necessità” e che, mentre questa “muove le forze senza scienza, la libertà le muove con scienza e però con scelta”. E, fra l’altro, tanto “l’uomo è più libero quanto più si dirige secondo i lumi della ragione, e quanto meno seconda gli impulsi del senso”¹⁴ sino a essere spinto alla rivolta.

Se una nazione è decisa a darsi la miglior forma di governo possibile e a coinvolgere al bene pubblico tutti gli interessati facendo loro eleggere una commissione di saggi per elaborare la nuova carta costituzionale, è indispensabile che costoro, in linea di principio, si attengano a osservare con scrupolo due condizioni: 1) uniformarsi a *giustizia*; 2) attenersi alla *prudenza* per realizzare il necessario equilibrio tra le cose che si attraggono. La costituzione, infatti, non solo deve essere *giusta* – e ciò è conseguibile “non potendovi essere ingiustizia là dove conviene il consenso di tutti gli interessati” – ma deve essere anche *prudente*, equilibrata tra le specie principali dei beni disponibili.

Nella visione rosminiana queste specie di beni si riducono alle seguenti: *popolazione*, *ricchezza*, *autorità civile*, *forza materiale* (*militare*), *scienza*, *virtù*. Le ultime due sono forze invisibili dello spirito e ne riguardano l’attività, mentre le prime quattro lasciano scorgere tra loro una fitta relazione, tanto che è possibile scorgere “come l’una tira a sé l’altra assai facilmente, come l’uno di quei beni dia all’uomo il mezzo e quindi la tentazione di impossessarsi dell’altro”. Da qui la necessità che i savi, impegnati a elaborare una costituzione e disponibili all’ausilio della Filosofia della Politica, si adoperino a ben ponderare i presupposti regolatori di tutto un insieme di equilibri: tra la *popolazione* e la *ricchezza* per evitare le cause dei turbamenti e delle sommosse; tra la *ricchezza* e il *potere civile* per frenare gli abusi dei ricchi senza potere e le ambizioni dei poveri con il potere; tra il *potere civile* e la *forza militare* per dare al primo piene garanzie sull’effettivo ruolo dell’altra; tra il *potere civile-militare* e la *scienza* per fare in modo che “chi più sa, possessa una parte maggiore di civile autorità”; tra la *scienza* e la *virtù* anche per assicurare il connubio della politica con la morale¹⁵.

È facile scorgere da quanto si è detto che i sei fondamentali beni della società civile tendano spontaneamente ad attrarsi e a equilibrarsi in modo tale che il *primo* cerca il *secondo* (gli individui aspirano ad accumulare ricchezza), il *secondo* cerca il *terzo* (chi è ricco tende a controllare il potere o a impossessarsene), il *terzo* cerca il *quarto* (il potere vuole essere forte e disporre delle forze militari), il *quarto* cerca il *quinto* (il potere civile-militare spera di costituire un binomio con la scienza e avere maggiore influenza sociale), il *quinto* cerca il *sesto* (i governanti, ricchi, forti

¹⁴ Ivi, pp. 362-364. Mario d’Addio, nella sua introduzione, sostiene che “il costituzionalismo di Rosmini si origina proprio in queste pagine”. E, subito dopo, aggiunge: “L’obbedienza del popolo non promana dalla sua “passività”, ma dal fatto di essere un soggetto attivo, capace di “sapere e di volere” ciò che fa, una capacità che deve ormai essere riconosciuta e sulla quale deve fondarsi l’intero ordinamento dello Stato. Il potere del principe deve ridursi tanto quanto è aumentata la capacità del popolo di realizzarsi come “essere morale”: al popolo, consiglia Rosmini, occorre riconoscere “otto gradi di libertà”, mentre al principe debbono rimanere solamente “due gradi di potere”, che delimitano l’ambito e l’intensità dell’azione di governo nei confronti del popolo” (Ivi, pp. 53-54).

¹⁵ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. II, Appendice, nn. 2588-2618.

e sapienti, non oseranno abusare delle loro forze e della loro autorità, non corromperanno i cittadini e non eserciteranno la tirannide, solo se opereranno con virtù, ossia in armonia con la società universale e teocratica).

Il costituzionalismo rosminiano, imperniato su una concezione cristiana della vita, non rifiuta il concetto d'equilibrio vigente nel Settecento europeo e sfociato nella divisione dei poteri e in un nuovo rapporto tra cittadini e istituzioni, ma, in pari tempo, lo integra di spirito etico con la rivendicazione di quei valori che sono propri della società teocratica. La civiltà e il progresso, tendenti al "vero bene", richiedono, secondo Rosmini, che "ogni governo civile e costituzionale sia sottomesso alle leggi della morale, e da quelle sia temperato il suo potere"¹⁶. Egli è convinto che "solo quando sia restituita la morale (e con questo dico la religione, che è la vita della morale) e colla morale il diritto (non una larva ingannevole di diritto), allora è possibile una scienza politica, custode della giustizia, tutrice della libertà di tutti, promotrice di ogni bene, autrice della concordia dei cittadini, fortissima madre della pace". E giunge a tali riflessioni dopo avere considerato che la mancanza di un'etica e il conseguente "annullamento" dei doveri e dei diritti non possono lasciarci concepire "alcun'altra politica che quella che si consuma in frodi e violenze, e che, come il principe ideale del Machiavelli, è biforme, cioè mezza volpe e mezzo leone", una politica, condotta dall' "odio universale", che si diffonde tra gli Stati europei "a guisa di un diluvio, in cui affogano i governanti, con esso tutte le forme governative"¹⁷. Alcuni decenni prima Immanuel Kant, seppure con una concezione diversa della morale, si trovava già sulla stessa lunghezza d'onda di Rosmini quando scriveva che "ogni politica deve piegare le ginocchia davanti alla morale e solo così sperare che essa pervenga, sia pure lentamente, a un grado in cui potrà brillare di durevole splendore"¹⁸.

Nel dibattito che in Europa – sotto l'influsso delle dottrine politiche del '700 e dell'esperienza rivoluzionaria inglese, americana e francese – caratterizzò la prima metà del secolo XIX impegnando politici e uomini di cultura a discutere sull'opportunità di concedere o meno la costituzione ai popoli, Rosmini non ebbe indugi a condividere le esigenze del particolare momento storico. Egli era persuaso che l'insistente e diffusa richiesta di costituzioni fosse la tangibile prova di un'accresciuta maturità giuridica e politica degli Stati moderni e, in pari tempo, di una netta presa di coscienza dei diritti del cittadino da parte della collettività. Ma, a suo giudizio, non una qualsiasi carta costituzionale avrebbe potuto soddisfare le attese dei popoli e garantire effettivamente i loro diritti; e il passaggio dallo Stato di diritto signorile a quello di diritto civile non sarebbe mai avvenuto in maniera repentina o sulla base di un progetto prestabilito. Occorreva, insomma, stare molto attenti nei tentativi, escogitati anche in Italia, di imitare pedissequamente questo o quel modello di costituzione. Egli, al pari di altri pensatori del XVIII e XIX secolo, è attratto dal sistema costituzionale inglese e da quelli modellatisi su questo, a cui riconosce il merito di essersi sviluppato sull'esperienza e non su una normativa prestabilita, mentre critica e respinge i sistemi costituzionali di tipo francese riferiti a carte più o meno astratte.

¹⁶ A. ROSMINI, *Galateo de' Letterati*, in *Letteratura e Arti belle*, Tip. di P. Bertolotti, Intra, 1870, p. 282.

¹⁷ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Casuccio, Casale, 1850, n. 14.

¹⁸ I. KANT, *Per la pace perpetua, Progetto filosofico* [1795], in: *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, con un saggio di Christian Garve, tradotti da Gioele Solari e Giovanni Vidari, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, Utet, Torino, 1965, p. 329.

“V’ha – egli scrive a proposito – due maniere di Costituzioni politiche: le une formate brano a brano, senza un disegno premeditato, rappezzate e rattoppate incessantemente secondo il contrasto delle forze sociali e l’urgenza degl’istinti e de’ bisogni popolari; le altre create d’un solo tratto, uscite belle e compiute come una teoria dalla mente, come Minerva dalla testa di Giove. Quelle sono poste in atto prima che scritte, queste prima scritte che poste in atto. – Le Costituzioni anteriori all’89 appartengono, la maggior parte, alle prime: tale fu la Costituzione della Repubblica Veneta, tale è ancora la Costituzione inglese. La Francia della rivoluzione, indignata col passato, esclusi i fatti anteriori, prese la prima una carta bianca, vi scrisse su una Costituzione, e comandò alla nazione di darle esequimento. La Costituzione inglese le fu certo a modello, ma rimase la differenza immensa dell’origine: opera quella degli avvenimenti, e però ella stessa un fatto, in qualunque modo si voglia giudicare; questa, lavoro speculativo del pensiero, e però uno scritto”¹⁹.

Le costituzioni sul modello francese, rilanciate nel clima e sulla spinta dell’89, erano in gran moda nel secolo XIX, ma esse, secondo Rosmini, non erano affatto in grado di garantire la giustizia sociale e, principalmente, i diritti di libertà e di proprietà. “Lungi dall’essere liberali, siccome professano, – egli annotava – nascondono il più enorme assolutismo nel loro seno [...], sono dedotte da principii di una filosofia utilitaria e sensistica, [...] sono il dettato e l’espressione di astrazioni vane e di teorie inapplicabili alle realtà sociali”²⁰. Queste costituzioni, in altre parole, piuttosto che eliminare l’assolutismo regio, finivano per custodirne il germe e per trasmetterlo dai monarchi al popolo (ritenuto teoricamente e impropriamente sovrano) e dal popolo al parlamento che di fatto lo rappresentava o meglio lo sostituiva.

Per tali gravi motivi l’Italia avrebbe fatto bene a non tenere in conto, anzi a rigettare le carte costituzionali che, direttamente o indirettamente, si rifacevano al modello francese. “Conviene dunque – il filosofo cattolico affermava – abbandonarle; conviene che l’ingegno italiano fidente in se stesso osi tentare altre vie: conviene che abbia l’audacia d’inventare, e quella di eseguire; ed egli sarà incontante maestro e benefattore de’ popoli: egli può esser destinato a sanar le nazioni”²¹. Era tempo, ormai, che le leggi fondamentali di uno Stato, contenute nella costituzione, riconoscessero e tutelassero la legittima e sempre crescente aspirazione dei popoli alla giustizia.

Particolare importanza, sempre nella sfera della giustizia, veniva attribuita da Rosmini alla libertà e alla proprietà, in quanto egli riteneva la persona, nella sua dignità di “diritto sussistente”, fonte diretta di libertà e di proprietà. E notava che “una nazione ha la sua più grande sorgente potenziale di ricchezza materiale, intellettuale e morale” proprio “nella libera espressione delle persone e delle comunità”²². Da qui il compito della costituzione di proteggere i diritti dell’uomo e del cittadino tenendo sempre in conto il primato del primo sul secondo: protezione significa agevolarne lo sviluppo ed esigerne il rispetto, ma, nello stesso tempo, vigilare e porre in atto ogni adeguato intervento per evitare i possibili abusi, per esempio, nell’esercizio della libertà e nel possesso della proprietà. E una siffatta

¹⁹ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in *Scritti politici*, cit., p. 45.

²⁰ *Ivi*, p. 52.

²¹ *Ibidem*.

²² U. MURATORE, *Conoscere Rosmini, Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni rosminiane, Stresa, 2002, p. 143.

cautela è richiesta non solo a tutela e a controllo della sfera d'azione di ogni singolo cittadino, ma anche a freno della stessa condotta dello Stato, che ha un ruolo di semplice *amministratore* e non di *padrone* dei diritti altrui. A tal fine Rosmini dà grande importanza a ciò che, in effetti, rappresenta l'essenza di uno Stato costituzionale, ossia, come si è detto, la divisione dei poteri per un sostanziale equilibrio all'interno dell'amministrazione della cosa pubblica, e un'originale struttura giuridica di garanzie, il Tribunale politico, di cui parleremo più avanti.

3. L'unità nella varietà

Il costituzionalismo di Rosmini si accoppia felicemente con la sua proposta federalista, tanto che questa si muove da premesse molto analoghe a quelle del primo. Così come, infatti, il costituzionalismo sorge a tutela dei diritti dell'uomo e del cittadino, anche il federalismo nasce a custodia dei diritti, delle prerogative degli enti – siano essi città, etnie, regioni o Stati – che rischiano di perdere la loro identità se fusi e definitivamente assorbiti in un ente politico-amministrativo superiore di tipo accentrato. L'occasione per esplicitare e chiarire le sue idee in merito si presentò a Rosmini con il Risorgimento, a cui, come è noto, egli diede un congruo contributo di pensiero e di azione. La soluzione da lui prospettata alla questione italiana era inequivocabile: una federazione di Stati all'interno di un sistema unitario, “che del bel paese formi una sola patria, e di tutti quelli, sui cui labbri il *si* suona, un'indivisa fortissima famiglia di dolci fratelli”. Era un momento storico durante il quale l'Italia era chiamata ad *affaticarsi* in una duplice “grand'opera”: “e se lo scacciamento dello straniero dal sacro suolo esercita il valore de' suoi campioni, il pensiero profondo de' suoi statisti già si agita per rinvenirle quella Costituzione politica che le assicuri perenne il frutto della vittoria e della pace”²³. Con tali idee egli si collocava nella corrente neoguelfa, all'interno della quale altri pensatori, come Gioacchino Ventura, Vincenzo Gioberti²⁴ e Italo Balbo, erano concordi, seppure con qualche differenziazione, a portare avanti la proposta federativa.

L'attenzione di Rosmini non è soltanto rivolta a una *Lega politica* tra lo Stato della Chiesa, il Regno di Sardegna e il Granducato di Toscana, che fosse in grado, superando la già esistente lega di tipo doganale, di costituire “il nucleo cooperatore della nazionalità italiana, e potesse dare all'Italia quell'unità di forza che è necessaria alla difesa interna ed esterna e allo sviluppo regolare e progressivo della prosperità nazionale”: insomma, “una Confederazione di Stati” con fisionomia e compiti propri di una federazione²⁵. Ma è anche concentrata sulla necessità dell'“unità politica dell'intera Penisola”, che, a suo giudizio abbastanza realistico, deve essere costituita “in quel modo che si può, ricevendo la condizione di fatto tale qual è, senza né temerla, né dissimularla”. Non bisogna pretendere che le

²³ A. ROSMINI, *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in: Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli, vol. XXIV, Progetti di Costituzione, Saggi editi ed inediti, Introduzione e cura di Carlo Gray, Fratelli Bocca Editori, Milano, 1952, p. 243.

²⁴ A tal proposito, Paolo Bagnoli scrive che, rispetto a Gioberti, “preoccupato di conciliare lo Stato liberale con la religione cattolica e soprattutto con il Papato, Rosmini si colloca su una posizione più moderna e avanzata, teorizzando uno Stato costituzionale che, per sua stessa natura, è incompatibile con una ‘religione di Stato’”. P. BAGNOLI, *L'idea dell'Italia, 1815-1861*, Diabasis, Reggio Emilia, 2007, p. 291.

²⁵ Cfr. *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-1848*, Commentario, parte I, Stamperia Reale della Ditta G.B.Paravia e C., Torino, giugno 1881, pp. 14-16.

diversità tra gli Stati italiani scompaiano “d’un tratto quasi per incanto”, anzi “ve n’ha di quelle che non impediscono propriamente all’Italia l’esser una: di quelle, che può esser anco, abbelliscano e rinforzino la stessa sua unità”. Rosmini giudica “improvvido” volere scardinare tali diversificazioni, giacché “l’unità nella varietà è la definizione della bellezza”, caratteristica che si addice naturalmente all’Italia. E allora ecco, in una felice sintesi, l’idea rosminiana: “unità la più stretta possibile in una sua *naturale* varietà: tale sembra dover essere la formula della organizzazione italiana”²⁶.

Nelle considerazioni del filosofo roveretano era sottinteso, come elemento dato per scontato, il *principio di sussidiarietà*²⁷, nella maniera in cui esso nel secolo XIX si andava sviluppando e maturando nella pubblicistica cattolica sino ad essere successivamente definito da Pio XI nella *Quadragesimo anno* (1931), e, cioè, nel senso che “è ingiusto rimettere a una maggiore e a una più alta società quello che delle minori e inferiori comunità si può fare”²⁸. Rosmini, tuttavia, non pensava di annettere nella federazione italiana una miriade di enti locali con propria marcata autonomia. Tra chi, come Camillo Benso di Cavour, voleva un’Italia unita con potere politico accentrato, e chi, come Carlo Cattaneo, postulava l’esigenza di una repubblica federale, fondata sulle autonomie regionali e locali, egli sceglieva la via di mezzo conducente, certamente, al federalismo, ma non al ripristino delle *repubbliche del medio evo*²⁹. “Coloro i quali sull’esempio della Francia – Rosmini scriveva nel 1848 in polemica con gli accentratori – vorrebbero livellare tutti i municipii, tutte le provincie italiane, spianandone le disuguaglianze e le eminenze finché non vi fosse più che un’eminenza sola, quella della capitale, coloro che vorrebbero concentrare nella capitale tutto, fare che ella sola viva d’una vera vita sua propria, le provincie vivano della vita di lei: pare a me che dimentichino quale l’Italia l’hanno fatta i suoi quattordici secoli d’invasioni straniere, di dissoluzione, d’individuale azione, di parziale organizzazione e d’intestina divisione”. Di contro considerava “quegli Stati, che possono unirsi ad altri senza il minimo inconveniente” e aggiungeva che “sarebbe un pensiero tutt’opposto alla natura quello di voler pervenire all’unità d’Italia per via di un frazionamento sempre maggiore”³⁰. Il suo progetto di Stato federale, preferibilmente di tipo monarchico e, in ogni modo, di forma costituzionale, teneva in conto le macro-regioni che, nella prima metà dell’ ‘800, potevano essere rappresentate da Piemonte, Veneto, Lombardia, Toscana, Regno delle Due Sicilie.

Rosmini non trascurava di stabilire quali dovessero essere i punti fermi dello Stato federale, per il quale, innanzi tutto, richiedeva l’“uniformità di governo” come unico comune denominatore tra i particolari Stati italiani. Tale identità sarebbe stata garantita da un *uguale statuto costituzionale* e, di conseguenza, da *uguali leggi civili, commerciali e di procedura*; da *uguale sistema monetario* (al riguardo “niente vieta che le monete di forma e di valore uguale portino l’effigie de’ Sovrani che le hanno fatto coniare”); da *uguali pesi e misure*; da *uguali uniformi civili e militari*; dalla *stessa disciplina*

²⁶ A. ROSMINI, *Sull’Unità d’Italia*, in *Scritti politici*, cit., pp. 255-256.

²⁷ Per una documentata conoscenza di tale principio cfr. L. LORENZETTI, *Sussidiarietà*, in: *Dizionario delle idee politiche*, diretto da Enrico Berti e Giorgio Campanini, Editrice AVE, Roma, 1993, pp. 883-887 e bibliografia ivi compresa.

²⁸ PIO XI, *Quadragesimo anno*, n. 35.

²⁹ A. ROSMINI, *Della libertà d’insegnamento*, in: *Opuscoli politici*, a cura di Gianfreda Marconi, Città Nuova, Roma, 1978, p. 218.

³⁰ A. ROSMINI, *Sull’Unità d’Italia*, in: *Scritti politici*, cit., pp. 255 e 257.

*militare; da un comune diritto di cittadinanza italiana comportante la concorrenza e l'ammissione di tutti i cittadini italiani agli impieghi di ciascuno Stato secondo una stessa legge*³¹.

Quando Rosmini, nello scritto *Sull'unità d'Italia*, accennava allo *statuto costituzionale* intendeva riferirsi a *La Costituzione secondo la giustizia sociale* da lui elaborata e pubblicata a Milano alla fine del marzo 1848 con in appendice lo stesso breve saggio, che è una delle principali fonti delle teorie federaliste dell'autore. La pubblicazione non a caso coincideva con un periodo di fermenti nazionali e di sommosse popolari tramite cui si chiedeva anche ai sovrani l'abbandono dell'assolutismo e la rifondazione in senso costituzionale dei loro regni. Rosmini, additato da più parti come il pensatore politico più competente a preparare un progetto di Stato federale adeguato alle esigenze del tempo, si decideva a mettere in carta la sua proposta solo in seguito all'autorevole invito del cardinale Castruccio Castracane, membro della Commissione per la redazione dello Statuto dello Stato della Chiesa³².

Ci si trova, indubbiamente, di fronte a un progetto di costituzione, al quale Rosmini cerca, in tutti i modi, di infondere quella che egli ritiene sia "una delle doti necessarie ad una buona Costituzione" e, cioè, quella di mettere indistintamente negli animi di ognuno "la più ferma persuasione che tutti i diritti sono tutelati e garantiti e che non v'ha alcun potere nel governo il quale possa abusare impunemente della sua autorità, non v'ha alcuna violazione di diritti fatta da chicchessia e sotto qualunque pretesto che non possa essere differita ad un Tribunale, nessun torto che non possa essere raddrizzato legalmente, pacificamente e facilmente". E, subito dopo, puntualizza che quando "il popolo ha questa persuasione egli confida nel "suo governo e lo ama, confida nelle leggi e vi ubbidisce: allora ed allora solo il popolo si sta quieto e sicuro: gli agitatori perdono la loro influenza" tanto che avviene e "conviene che niuna legge possa esser fatta e aver vigore a danno dei diritti garantiti dalla Costituzione, conviene che v'abbia un'autorità imponente incaricata di vigilare sopra di ciò, che v'abbia in somma all'atto del potere legislativo il Tribunale politico che giudichi della giustizia de' suoi atti"³³ e "dove trovi un asilo il povero contro il ricco, il debole contro il forte, le minorità contro le maggioranze"³⁴.

Il Tribunale politico non è così etichettato nel senso partitico dell'aggettivo "politico". Tutt'altro. Anzi questa qualificazione vuole recuperare in pieno il nobile e antico significato di *politikós*, relativo al buon governo dello Stato, all'organizzazione e all'amministrazione della vita pubblica. Si tratta di un'istituzione giuridica di vertice che, soltanto su istanza di privati e di pubblici ufficiali e con netta distinzione dai casi giudicati dai comuni Tribunali civili e penali, dovrebbe vigilare sull'efficienza e sull'efficacia del sistema costituzionale sia in funzione del bene comune, sia in funzione del bene pubblico. Suo compito sarebbe la tutela del giusto più che dell'utile. E, praticamente, consisterebbe nell'esigere l'osservanza della Costituzione, nell'esercitare la tutela dei "diritti sociali riconosciuti da questa", nel difendere "i poteri costituiti nella società civile, impedendo invasioni reciproche"³⁵.

³¹ Ivi, pp. 258-259.

³² Sulle vicende, le sollecitazioni e le motivazioni che portarono Rosmini alla stesura de *La Costituzione secondo giustizia sociale* cfr. MARIO D'ADDIO, *Libertà e appagamento – Politica e dinamica sociale in Rosmini*, cit., pp. 187-219.

³³ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in: *Scritti politici*, cit., p. 65.

³⁴ A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, vol. II, cit., 2673, p. 964. Cfr. anche: M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento...*, cit., pp. 201-205; E. GUCCIONE, *Politica e diritto tra ragione e fede ...*, cit., pp. 57-58.

³⁵ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in: *Scritti politici*, cit., art. 81, pp. 233-234. Per quanto concerne i Tribunali politici cfr. M. D'ADDIO, *Introduzione*, ivi, pp. 26-31.

“Per Tribunali politici – scrive esplicitamente Rosmini – noi intendiamo quelli che vegliano immediatamente all’esecuzione della Costituzione, che garantiscono i diritti sociali riconosciuti da questa, che difendono i poteri costituiti nella società civile impedendo invasioni reciproche [...]”. Essi dovrebbero articolarsi in Tribunali politici di prima istanza, d’appello e di suprema corte³⁶. Al di sopra egli pone, parallelamente al sistema giudiziario civilistico, un supremo Tribunale politico, chiamato anche Suprema Corte di giustizia politica. I componenti dell’intera struttura dovrebbero essere eletti a suffragio universale tra persone appartenenti a qualsiasi ceto, purché tra le “più eminenti nella virtù”, che egli chiama anche “veri Sacerdoti della Giustizia”³⁷.

Qui Rosmini, a ragion veduta, abbandona la sua preferenza per il sistema elettorale censitario, poiché è convinto che – a differenza dell’elezione di altre rappresentanze parlamentari o governative – non si tratta di una scelta sociale o tecnica, bensì di una scelta prevalentemente morale: “la ricchezza, la nobiltà, la forza fisica, la potenza civile non mettono i lumi alle menti alle quali mancano, né la rettitudine e l’integrità ne’ cuori depravati”³⁸. Nel progetto liberale di Stato elaborato dal filosofo roveretano si inserisce, in tal modo, un’autorevole componente democratica con funzioni correttive a garanzia della giustizia e a difesa dei diritti dei singoli cittadini e dell’intero sistema politico.

Rosmini è consapevole di proporre un organo di alta valenza democratica, tanto che, a conclusione di una sua riflessione concernente la necessità, l’attuabilità, gli scopi e la composizione del Tribunale politico, così conclude: “Questo Tribunale adunque non forma un’aristocrazia, ma è, se può dir così democratico a quel modo che è democratica la giustizia: poiché questa esige, come vedemmo, che tutti gli uomini e tutte le persone morali si considerino eguali quando vengono ad essa innanzi per essere giudicate: è democratico perciò, non in quel senso che tutti gli uomini vi abbiano parte, ma in quel senso, che tutti gli uomini vi possano aver parte: e vi possono aver parte, poiché tutti possono aver parte alla rettitudine ed alla virtù, a questi supremi beni aperti e comuni, pei quali solo debbesi aprir l’adito al tribunale di cui parliamo: non in quel senso perciò ancora che ciascuno abbia diritto al detto tribunale solo per essere uomo, ma bensì in questo senso: che ciascuno possa avere un tal diritto per essersi reso uomo virtuoso: e per aver superato negli esempi da lui dati di virtù, d’integrità e di sapienza, tutti gli altri probi e virtuosi”³⁹.

È possibile, intanto, dedurre come per il teorico dell’*idea dell’essere* esista non solo il primato della giustizia sulla politica, ma anche un promettente connubio tra giustizia e democrazia, la quale, secondo la sua visione morale, non si basa sul numero, bensì sulla libera adesione degli uomini – e meglio se in costante crescita – a condurre la vita sociale nel reciproco rispetto dei propri diritti. E se, da un lato, la democrazia, riconoscendo il principio di uguaglianza, non nega a nessuno il diritto alla giustizia e alla scelta dei rispettivi giudici supremi, la giustizia, a sua volta, esige di essere amministrata soltanto da coloro che, tra tutti i cittadini, eccellono in virtù e rettitudine. E, per uno Stato costituzionale federale, secondo Rosmini, non potrebbero esistere migliori garanzie.

³⁶ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in: *Scritti politici*, pp. 234-239.

³⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima ... Frammento 5*, cit., pp. 804 e 805.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, pp. 805-806.

BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI PAOLO PASTORI

a) Saggi (su riviste e opere collettanee) e recensioni

- *Considerazioni sulla ragione e sul giusnaturalismo*, in: 'Dialoghi. Rivista bimestrale di Letteratura, Arti e Scienze', XV, 1967, Nuova serie, nn. 3-4 (maggio-agosto), pp. 175-181.
- [Recensione a:] Alberto SIGNORINI, *Il giovane Gentile e Marx*. Milano, Giuffrè, 1966, in: 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto', XLIV (1967), fasc. II (aprile-giugno), pp. 389-392.
- *Bergson e Sorel*, in: 'Dialoghi. Rivista bimestrale di Letteratura, Arti e Scienze', XVI, 1968, nn. 4-5 (luglio-ottobre), pp. 129-169.
- *Il mito sociale in Sorel*, in: 'Storia e Politica', VII, 1968, fasc. IV (ottobre-dicembre), pp. 662-667.
- *Scienza e metafisica in Sorel*, in: 'Storia e Politica', VIII, 1969, fasc. IV (ottobre-dicembre), pp. 602-616.
- *Natura e umanità in Sorel*, in: 'Storia e Politica', IX, 1970, fasc. III (luglio-settembre), pp. 445-461.
- *Socialità e conoscenza in Sorel*, in: 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto', XLVII, 1970, fasc. 3-4 (luglio-dicembre), pp. 391-410.
- *Conservatorismo e tradizione nel primo Sorel*, in 'Sociologia. Rivista di studi sociali dell'Istituto L. Sturzo', VII, N.S., 1973, n. 3 (settembre), pp. 171-201.
- [Recensione a:] René RÉMOND, *Introduzione alla storia contemporanea: I. L'antico regime e la rivoluzione francese (1750-1815); II. Il XIX secolo (1815-1914); III. Il XX secolo (dal 1914 ai giorni nostri)*. Milano, Rizzoli, 1976, in: 'Storia e politica', XVI (1977), fasc. IV (dicembre), pp. 765-768.
- [Recensione a:] Sergio COTTA, *L'uomo tolemaico*. Milano, Rizzoli, 1975, in: 'Storia e politica', XVI (1977), fasc. IV (dicembre), pp. 768-771.
- [Recensione a:] Domenico FISICHELLA, *Analisi del totalitarismo*. Messina-Firenze, D'Anna, 1976, in: 'Storia e politica', XVI (1977), fasc. IV (dicembre), pp. 771-773.
- [Recensione a:] G.B. FURIOZZI, *Sorel e l'Italia*. Messina-Firenze, G. D'Anna, in: 'Storia e politica', XVII (1978), fasc. 1, pp. 176-179.
- [Recensione a:] Giuseppe CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi. Appendice inedita: Lo Stato e la storia*. A cura di Mario d'Addio. Milano, Giuffrè, 1979, in: 'Storia e politica', XVII (1978), fasc. 1, pp. 179-182.
- [Recensione a:] Julien BENDA, *Il tradimento dei chierici*. Torino, Einaudi, 1976, in: 'Storia e politica', XVII (1978), fasc. 2, pp. 379-382.
- [Recensione a:] Reiner EISFELD, *Il pluralismo fra liberalismo e socialismo*. Bologna, Il Mulino, 1976, in: 'Storia e politica', XVII (1978), fasc. 2, pp. 389-392.
- [Recensione a:] Carlo CURCIO, *Nazione e autodecisione dei popoli. Due idee nella storia*. Milano, Giuffrè, 1977, in: R. DE MATTEI (a cura di): 'Storia e politica', XVII (1978), fasc. IV, pp. 783-786.

- *Joseph de Maistre e la libertà*, in: 'Rivista Internazionale di filosofia del Diritto', LV, 1978, fasc. 2, pp. 336-358.
- *Potere politico e autorità in Joseph de Maistre*, in: 'Nuovi Studi Politici', 1978, n. 4, pp. 31-66.
- [Recensione a:] Sergio COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*. L'Aquila, Japadre, 1978, in: 'Nuovi Studi Politici', 1979, n. 1, pp. 117-123.
- [Recensione a:] George HUPPERT, *Il borghese-gentiluomo. Saggio sulla definizione di élite nella Francia del Rinascimento*. Bologna, Il Mulino, 1978, in: 'Storia e politica', XVIII (1979), fasc. IV, pp. 807-810.
- [Recensione a:] PLURES, *Eguaglianza e egualitarismo*. Roma, Armando, 1978, in: 'Storia e politica', XVIII (1979), fasc. IV, pp. 827-830.
- [Intervento al:] XII Congresso Nazionale della Società italiana di Filosofia politica e giuridica (Ferrara, 2-5 ottobre 1978): *Problemi della sanzione – Società e diritto in Marx*, Atti [...]. A cura di Rinaldo Orecchia. II. *La discussione*. Roma, Bulzoni, 1979, pp. 179-181.
- *Libertà contro radicalismo rivoluzionario in Edmund Burke*, in: 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto', LVI (1979)-IV serie, n. 2 (aprile-giugno), pp. 222-257.
- [Recensione a:] Teresa SERRA, *L'utopia controrivoluzionaria. Aspetti del cattolicesimo 'antirivoluzionario' in Francia (1796-1830)*. Napoli, Guida, 1977, in: 'Storia e politica', XIX (1980), fasc. II, pp. 374-377.
- [Recensione a:] Carlo CURCIO, *Europa, storia di un'idea*. Prefazione di G. P. Orsello. Nota introduttiva di Dino Pasini. Torino, ERI, 1978, in: 'Storia e politica', XIX (1980), fasc. II, pp. 377-380.
- [Recensione a:] Luigi MARINO, *La filosofia della Restaurazione*. Torino, Loescher, 1978, in: 'Storia e politica', XIX (1980), fasc. III, pp. 544-547.
- *Una raccolta di viaggi della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, in: 'Accademie e Biblioteche d'Italia'. Anno XLVIII (1980), n. 2, pp. 139-183.
- *Libertà economica ed utilità sociale in Edmund Burke*, in: 'Nuovi Studi politici', 1980, n. 4, pp. 107-136.
- [Recensione a:] G. MOSCA, G. FERRERO, *Carteggio (1896-1934)*. A cura di Carlo Mongardini. Milano, Giuffè, 1980, in: 'Storia e politica', XX (1981), fasc. I, pp. 185-188.
- [Recensione a:] G. CIPRIANI, *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*. Firenze, Olschki, 1980, in: 'Storia e politica', XX (1981), fasc. IV, pp. 807-810.
- [Recensione a:] Aldo STELLA, *La rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael Gaimsmayr*. Padova, Liviana editrice, 1980, in: 'Storia e politica', XX (1981), fasc. III, pp. 631-634.
- [Recensione a:] Domenico AMBRASI, *Riformatori e ribelli in Napoli nella seconda metà del Settecento. Ricerche sul giansenismo napoletano*. Introduzione di A. C. Jemolo. Napoli, Regina, 1979, in: 'Storia e politica', XX (1981), fasc. III, pp. 634-637.
- [Recensione a:] P. ALATRI, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del '700*. Bari, Laterza, 1977, in: 'Storia e politica', XX (1981), fasc. IV, pp. 810-817.
- [Recensione a:] François FURET, *Critica della Rivoluzione francese*. Bari, Laterza, 1980, in: 'Storia e politica', XXI (1982), fasc. I (marzo), pp. 152-155.
- [Recensione a:] Carl SCHMITT, *Romanticismo politico*. A cura di Carlo Galli. Milano, Giuffrè, 1981, in: 'Storia e politica', XXI (1982), fasc. I (marzo), pp. 155-160.
- [Recensione a:] Giuseppe SORGI, *Per uno studio della partecipazione politica. Hobbes, Locke, Tocqueville*. Lecce, Milella editore, 1981, in: 'Storia e politica', XXI (1982), fasc. II (giugno), pp. 343-344.
- [Recensione a:] Augustin COCHIN, *Lo spirito del Giacobinismo. Le società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*. Prefazione di Jean Bacchler. Introduzione all'edizione italiana di Sergio Romano. Milano, Bompiani, 1981, in: 'Storia e politica', XXI (1982), fasc. IV (dicembre), pp. 788-795.
- *La borghesia insostituibile*, in: 'Alleanza. Periodico dell'area laica', V (1980), n. 45-46 (luglio-agosto), pp. 26-28.
- *Il lavoro produttivo tra alienazione capitalistica e promessa di sviluppo sociale in Marx e Proudhon*, in: 'La Nuova Critica', S.XVI, I, 1982, pp. 47-64.

- *L'illuminismo cristiano di Louis de Bonald*, in: 'Rivista Internazionale di filosofia del Diritto', LIX, S.IV., 1982, fasc. 3 (luglio-settembre), pp. 381-433.
- *Aspetti del conservatorismo politico di Gaetano Mosca*, in: PLURES, *Governo e governabilità nel sistema politico e giuridico di Gaetano Mosca*. A cura di Ettore Albertoni. Milano, Giuffrè, 1983, pp. 365-377.
- *Un Giano bifronte: la Rivoluzione francese nell'interpretazione di Louis de Bonald*, in: 'Nuovi Studi Politici', 1983, n. 4, pp. 83-124.
- [Recensione a] Giorgio PETRACCHI, *La Russia rivoluzionaria nella politica italiana. Le relazioni italo-sovietiche. 1917-25*, in: 'Storia e Politica', XXII (1983), fasc. I (marzo), pp. 206-210.
- *Reversibilità ed irreversibilità del timore nel moderno Stato politico*, in: *La paura e la città. I Simposio Internazionale di Filosofia della Politica. Atti. II. Contributi delle cattedre italiane di Filosofia della Politica*. A cura di Dino Pasini. Roma, Editrice Astra, 1984, pp. 43-58.
- [Recensione a] Carl SCHMITT, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*. Bologna, Il Mulino, 1983, in: 'Storia e Politica', XXIII (1984), fasc. IV (dicembre), pp. 707-710.
- [Recensione a] Bernardo Tanucci. *Tre giornate di studio. Pisa-Stia, 28-30 settembre 1983*. Firenze, Olschki, 1986, pp. 144-146.
- *Sergio Panunzio fra cesura rivoluzionaria e riordinamento dei poteri nel regime fascista*, in: 'Archivio Storico Italiano', CXLVI, 1988, n. 536, disp. II (aprile-giugno), pp. 281-309.
- *L'artigianato: grandezza in declino. L'esempio di Firenze nel Trecento*, in: 'Arti e mercature. Periodico della camera di Commercio, industria, artigianato e agricoltura di Firenze', XXIII (1986), n. 1 (gennaio-febbraio), pp. 87-88.
- *Le imprese italiane. Le condizioni per l'espansione delle imprese italiane sui mercati internazionali*, in: 'Arti e mercature. Periodico della camera di Commercio, industria, artigianato e agricoltura di Firenze', XXIII (1986), n. 2 (marzo-aprile), pp. 105-106.
- [Recensione a:] Wolfgang VENHOR, *L'identità tedesca e il caso Stauffenberg*. Milano, Rusconi, 1988, in: 'Archivio Storico Italiano', CXLVIII (1990), n. 544, disp. II (aprile-giugno), pp. 470-473.
- [Recensione a:] *Libéralisme Chrétien et Catholicisme Libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX siècle. Colloque International [Aix-en-Provence], 12-14 novembre 1987*. Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, in: 'Archivio Storico Italiano', CXLVIII (1990), n. 544, disp. II (aprile-giugno), p. 486.
- *La Storia delle guerre civili di Francia*, di E. C. Davila. Mostra bibliografica, 1-31 dicembre 1991 [...]. Presentazione di Mario d'Addio. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, 1991.
- *Ventura lettore di Bonald*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana nell'Ottocento. Atti del seminario internazionale. Erice, 6-9 ottobre 1988*. A cura di Eugenio Guccione. Firenze, Olschki, 1991, pp. 213-216.
- *Razionalità politica e processo storico in Vico e Montesquieu, tra decadenza, ripetizione delle origini e progresso*, in: 'Idee', VIII (1993), n. 22, pp. 67-99.
- *Attualità del pensiero politico di Luigi Sturzo*, in: 'Idee', VIII (1993), n. 22, pp. 131-139.
- *Leggi e Bandi del periodo mediceo posseduti dalla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, in: 'Idee', VIII (1993), n. 24 (dicembre), pp. 163-171.
- [Recensione a:] G.B. ANDREINI-N. BARBIERI, P. M. CECCHINI [...] *Le lettere dei comici dell'arte. Corrispondenze*, [Vol. I]. *Epistolari*, [Vol. II] *Schede e indici*. Firenze, Le Lettere, 1993, in: 'Idee', VIII (1993), n. 24 (dicembre), pp. 159-162.
- *Le edizioni a stampa degli Atti del Concilio di Firenze del 1439. Mostra [...] in occasione del Convegno di studi 'Firenze e il Concilio del 1439' (29 novembre – 2 dicembre 1989)*. Firenze, Olschki, 1994, pp. 949-970.
- *Nobiltà di stirpe e nobiltà civile*, in: *Ordinamenti di giustizia fiorentini. Studi in occasione del VII centenario*. Firenze, Archivio di Stato, 1995, pp. 33-46.
- *Pompeo Neri tra codificazione e rifondazione dell'ordinamento politico-istituzionale. Un esempio storico dei prerequisiti e dell'ambiguità di un 'sistema giuridico globale'*, in: *Studi in onore di Arnaldo d'Addario*. A cura di Luigi Borgia. Lecce, Conte editore, 1995, Tomo IV.2, pp. 1389-1398.

- *Un insospettato antesignano del liberalismo cattolico. Nuove coordinate per una biografia politica di Gioacchino Ventura di Raulica*, in: 'Annali di Storia Moderna e Contemporanea. Istituto di Storia moderna e contemporanea. Università Cattolica del sacro Cuore', II, 1996, n. 2, pp. 191-211.
- *I tradizionalisti di area culturale francese fra Rivoluzione e Restaurazione*, in: PLURES, *La filosofia e le sue storie*. A cura di Maria Cristina Fornari e Fabio Sulpizio. Lecce, Milella, 1998, pp. 255-288.
- *La libertà fra origini, istituzioni e progresso. Il superamento del tradizionalismo in Ballanche*, in: *Filosofia in dialogo. Scritti in onore di Antimo Negri*. A cura di Franco Fanizza e Mario Signore. Roma, Pellicani, 1998.
- *Ipotesi sulla 'derivazione antagonistica' del latomismo meridionale dalla massoneria, fra antico regime e rivoluzione costituzionale napoletana del 1820-21*, in: 'Annali di Storia moderna e contemporanea. Istituto di storia moderna e contemporanea. Università cattolica del Sacro Cuore', V (1999), pp. 65-100.
- *Ancora un'ipotesi di localizzazione delle categorie interpretative dell'illuminismo politico*, in: *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*. A cura di Antonio Quarta e Paolo Pellegrino. Lecce, Congedo, 1999, vol. II, pp. 139-188.
- *Il problema della monarchia costituzionale fra ripetizione della legittimità e sviluppo della rappresentanza parlamentare. Pierre Simon Ballanche nei primi anni della Restaurazione*, in: *Stato, autorità, libertà. Studi in onore di Mario d'Addio*. A cura di Luigi Gambino, Roma, Aracne, 1999, pp. 503-528.
- *Per una riconsiderazione del quesito della continuità tradizionale in Augusto del Noce*, saggio pubblicato sul supplemento al n. 11 della rivista 'Poetica' (IX, 1999, pp. 159-193), intitolato: *Del Noce filosofo politico*, dedicato al decennale della scomparsa del Filosofo.
- *Tradizione e critica della modernità. Riflessi hobbesiani nel conservatorismo cattolico dalla Rivoluzione alla Restaurazione*, in: PLURES, *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*. A cura di Giuseppe Sorgi. Milano, Giuffrè, 1999, pp. 789-793.
- *Modelli istituzionali e prassi riformatrice nell'Epistolario di Bernardo Tanucci*, in: *Bernardo Tanucci nel terzo centenario della nascita 1698-1998*. A cura di Mario d'Addio. Pisa, ETS, 1999 ('Studi del Dipartimento di Scienze della Politica dell'Università di Pisa. 7'), pp. 131-190.
- *Influssi classici e referenti al costituzionalismo anglosassone nel Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799 di Vincenzo Cuoco*, in: 'Annali di storia moderna e contemporanea. Istituto di storia moderna e contemporanea. Università cattolica del Sacro Cuore', VI (2000), pp. 91-171.
- *La 'via media' nell'itinerario filosofico-politico di Carlo Curcio (1898-1971). Fra liberalismo, fascismo e democrazia*, in: 'Annali di storia moderna e contemporanea. Istituto di storia moderna e contemporanea. Università cattolica del Sacro Cuore', VII (2002), pp. 345-466.
- *Il moto dei 'Viva Maria!' e le insurrezioni nell'Italia centrale*, in: *Le insorgenze popolari nell'Italia napoleonica. Crisi dell'antico regime e alternative di costruzione del nuovo ordine sociale*. Atti del Convegno di studio. Milano, 25-26 novembre 1999. A cura di Chiara Continisio. Milano, Ares, 2001, pp. 179-251.
- *'Revenons à Sorel come 'zurück zu Kant'? Ipotesi sulla localizzazione del sostrato etico-politico nella critica soreliana alla società borghese*, in *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo. Atti del convegno di Camerino. 22-23 febbraio 1999*. A cura di Paolo Pastori e Giovanna Cavallari. Camerino, Dipartimento di scienze giuridiche e politiche, 2001, pp. 37-137.
- *Su alcuni aspetti del nesso tra filosofia ed esperienza storica. La persistenza dell'archetipo Socrate nel XIX secolo*, in: 'Αρχή. Rivista di filosofia', III (2000/2001), pp. 71-147.
- *Fato, fortuna e virtù. Su alcuni aspetti del significato della continuità nella storiografia dell'epoca classica*, in: 'Αρχή. Rivista di filosofia', IV (2002), n. 4, pp. 87-122.
- *Riflessi ed innovazioni negli echi toscani del dibattito post-assolutistico del XVIII secolo in Francia sul ruolo politico della nobiltà*, in: *Studi in memoria di Ernesto Vincenzo Cantelmo*. A cura di R. Favale e B. Marucci. Napoli, ESI, volume II, 2003, pp. 347-377.
- *Istanze comunitative nelle rivolte del 1799 in Toscana*, in: *Ceti dirigenti municipali in Italia e in Europa in età contemporanea* [Studi del Dipartimento di Scienze della Politica dell'Università di Pisa. 13]. Pisa, Edizioni ETS, 2003, pp. 187-223.

- *La nozione di 'società civile' in Luigi Sturzo*, in: *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio. Atti del seminario internazionale. Erice, 7-11 ottobre 2000*. A cura di Eugenio Guccione. Firenze, Olschki, 2004, pp. 753-859.
- *La progettualità politica del 'Viva Maria': contro il radicalismo rivoluzionario e oltre la reazione assolutistica*, in: *'Digitus Dei est hic'. Il 'Viva Maria' di Arezzo: aspetti religiosi, politici e militari (1799-1800). Atti del Convegno. Arezzo, 3 giugno 2000*. A cura di Oscar Sanguinetti. Milano, Istituto Storico dell'Insorgenza e per l'Identità nazionale, 2004, pp. 63-149.
- *A proposito di 'tradizione' e di 'modernità'*, in: *Tradizione e modernità*. A cura di Paolo Pastori [Numero monografico di] *'Αρχή. Rivista di Filosofia'*, V, 2003-2004, pp. 5-11.
- *La ricerca di una tradizione politica fra XVIII-XIX secolo. Vincenzo Cuoco fra rivoluzione radicale e reazione restauratrice*, in: *Tradizione e modernità*. A cura di Paolo Pastori [Numero monografico di] *'Αρχή. Rivista di Filosofia'*, V, 2003-2004, pp. 105-179.
- *Società civile e Stato nelle tre restaurazioni dei Borbone a Napoli fra 1799 e 1849*, in: *PLURES, Le Due Sicilie nella Restaurazione*. A cura di Silvio Vitale. Napoli, Controcorrente, 2004, pp. 21-44.
- *Società civile e politica in Francia dai philosophes alla Restaurazione*, in: *'Giornale di Storia costituzionale'*, n. 7 (primo semestre 2004), pp. 137-146.
- *La nozione di 'società civile' in Luigi Sturzo*, in: *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio. Atti del seminario internazionale. Erice, 7-11 ottobre 2000*. A cura di Eugenio Guccione. Firenze, Olschki, 2004, pp. 753-859.
- [Recensione a:] Claudio FINZI, *Re, baroni, popolo. La politica di Giovanni Pontano*, Rimini, il Cerchio, 2004, in: *'Bollettino della Deputazione di Storia patria per l'Umbria'*, CII (2005), fasc. I, pp. 332-335.
- *La riflessione filosofico-politica di Carlo Curcio*, in: *'Rassegna siciliana di Storia e cultura'*, IX, 2005, n. 24, pp. 19-146.
- *Società civile e politica nella restaurazione borbonica a Napoli*, in: *'Giornale di Storia costituzionale'*, n. 9 (primo semestre 2005), pp. 87-111.
- *Volontà della Nazione e Sovranità popolare in un insospettato liberale: Gioacchino Ventura, negli anni 1821-26 della terza restaurazione napoletana*, in: *Popolo, nazione e democrazia tra Ottocento e Novecento. Studi in onore di Arduino Agnelli. Università degli Studi di Trieste*. A cura di Gilda Manganaro Favaretto. Trieste, Edizioni Università Trieste, 2005, pp. 145-163.
- *Gaetano Mosca e l'analisi scientifica delle funzioni della classe politica in un sistema sociale complesso*, in: *La politica fra scienza, filosofia e storia*. A cura di Sandro Ciurlia. [Numero monografico di] *'Αρχή. Rivista di filosofia e cultura politica'*, Nuova serie, VI, 2005-2006, pp. 125-164.
- *Le incertezze della 'scienza politica' fra élitismo e socialismo in Mosca-Pareto ed in Sorel-Labriola*, in: *La politica fra scienza, filosofia e storia*, cit., pp. 179-206.
- *Un primo teorizzatore del significato e dei limiti di una 'scienza politica' in Italia negli anni Trenta del XX secolo. Carlo Curcio tra ideologia, filosofia del diritto e dottrina dello Stato*, in: *La politica fra scienza, filosofia e storia*, cit., pp. 239-272.
- *La tesi di Giovanni Sartori sulla problematicità della nozione di 'scienza politica'*, in: *La politica fra scienza, filosofia e storia*, cit., pp. 293-308.
- *La scienza politica come individuazione della complessità, dei concreti problemi e degli strumenti appropriati per la 'partecipazione' in un sistema democratico. La tesi di Gianfranco Pasquino*, in: *La politica fra scienza, filosofia e storia*, cit., pp. 309-336.
- *Frammentazione ideologica, estetismo e ricerca di un ordine politico nelle riviste fiorentine fra l'Unità e il Ventennio (1860-1940)*, in: *Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica. Atti del Convegno di studi. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore (16-18 febbraio 2006)*. A cura di Robertino Ghiringelli. Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 135-201.
- *L'URSS come 'momento' della globalizzazione capitalistica? Una tesi su George Orwell*, in: P. RAMACCIONI, R. TACCHINARDI, P. PASTORI, *Il socialismo marxiano tra ideologia e istituzione. L'URSS come potenza capitalistica?*, Firenze, Stabilimento Poligrafico Fiorentino, gennaio 2007, pp. 259-316

- Il 'Millenovecentottantaquattro' di G. Orwell. 'Profezia' e 'disvelamento' del nuovo totalitarismo all'ombra di un welfare planetario. I parte, in: 'Scrittori italiani. Bimestrale del Sindacato libero scrittori italiani', Numero unico 2006-2007, pp. 20-25.
- Referenti formali e rivalutazione sostanziale di Tradizione e Rivoluzione nella transizione dall'antico regime ad un ordine nuovo. I, in: 'Rivista Internazionale di filosofia del diritto', Serie V, anno LXXXV, n. 1 (gennaio-marzo 2008), pp. 23-50.
- Referenti formali e rivalutazione sostanziale di Tradizione e Rivoluzione nella transizione dall'antico regime ad un ordine nuovo. II, in: 'Rivista Internazionale di filosofia del diritto', Serie V, anno LXXXV, n. 2 (aprile-maggio 2008), pp. 223-246.
- Aspetti dell'idea democratica nell'illuminismo, in: PLURES, *La democrazia nell'età moderna*. A cura di Claudio Vasale e Paolo Armellini. Soveria Mannelli, Rubettino, 2008, pp. 255-288.
- La campagna d'Italia (marzo 1796-ottobre 1797) sotto il segno di una geniale ideologia politica, in: *Storia economica della Guerra. Atti del Convegno. Varallo, 21-22 settembre 2007*. A cura di Catia Eliana Gentilucci, in: 'Società di Storia militare'. Quaderno 2007-2008, pp. 237-287.
- Contro i criteri direttoriali di mera spoliazione, nella Campagna d'Italia (1796-97) Bonaparte getta le basi della sua repubblica italiana 'un peu aristocratique', in: 'Αρχή. Rivista di filosofia e cultura politica', Nuova Serie, VII, 2007-2008, 73-175.
- Rivoluzione e tradizione. Contrapposizioni formali e connessioni sostanziali fra due categorie fondamentali del pensiero politico, in: *Mélanges en l'honneur du professeur Yves Guchet. Droit, politique et littérature. Contributions réunies par Pascal Morvan*. Bruxelles, Bruylant, 2008, pp. 513-535.
- Il 'nemico oggettivo' e la sua 'giusta uccisione': riconsiderazioni critiche sul Dei Delitti e delle Pene di Cesare Baccaria, in: *Acta 2008-2009 [dell'] Istituto Accademico di Roma*. Roma, Il Veltro, 2010, pp. 215-245.
- Su di una recente antologia di testi capograssiani, in: 'Rivista Internazionale di filosofia del diritto', Serie V, anno LXXXV, 2010, n. 4, pp. 563-587.
- Tradizione ed identità dei singoli popoli in Emerico Amari fra G. B. Vico e G. D. Romagnosi, in: *L'identità culturale della Sicilia risorgimentale. Atti del Convegno per il bicentenario della nascita di Emerico Amari e di Francesco Ferrara*. Palermo, 18-19 novembre 2010. Facoltà di Scienze politiche, [fascicolo unico di:] *Storia e Politica. Rivista quadrimestrale*, N. S., III (2011), n. 2 (maggio-agosto), pp. 84-107.
- Quando il Sud era il Nord. Momenti di una recente storia non scritta, in: [Atti del Convegno] *L'unità d'Italia, la Storia celata*. Reggio di Portici, Aula cinese, 8 marzo 2011. [A cura dell'] Accademia ercolanese. Facoltà di agraria, Università degli Studi 'Federico II', in corso di stampa, pp. 1-42.
- Il problema del fondamento, in: [Atti del] *Colloquium on Violence and Religion, Cov&R Conference 2011. June 15-18, 2011. Salina, Aeolian Islands*. [A cura dell'] Università di Messina, [ora in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, serie V, anno LXXXVI, 2011, n. 4, pp.; anno LXXXVII, 2012, pp.].
- I diritti umani fondamentali fra legge di natura universale e gli ordinamenti statuali storicamente vigenti come luogo della negazione o della realizzazione dei diritti civili e politici. [Intervento alla] *Terza Conferenza internazionale delle città gemellate con il popolo Saharawi. Cooperazione per la pace e la democrazia. Diritti umani e libertà per tutti i popoli il rispetto dei diritti umani, civili e politici*. Livorno, 23 settembre 2011. Auditorium del Museo di Storia naturale del Mediterraneo, in: 'Αρχή. Rivista di filosofia e cultura politica', Nuova Serie, IX, 2012, in corso di stampa.

b) Monografie

- *Rivoluzione e continuità in Proudhon e Sorel*. Prefazione di Mario d'Addio. Milano, Giuffrè, 1980 ['Università di Roma. Facoltà di Scienze politiche, 29'].

- *Rivoluzione e potere in Louis de Bonald*. Presentazione di M. d'Addio. Firenze, Olschki, 1990 ['Biblioteca dell'Archivio Storico Italiano, 25'].
- *Tra riforma e rivoluzione. testimonianze su Francia e Toscana nel XVIII secolo. Mostra bibliografico-documentaria. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (12 maggio – 30 giugno 1990)*. A cura di Paolo Pastori. Firenze, Olschki, 1990.
- *Settecento europeo e riforme. Fra tradizioni rappresentative e rivoluzioni*. Prefazione di M. d'Addio. Firenze, Polistampa, 1996 ['Politica, 2'].
- *Tradizione e tradizionalismi. Primi saggi*. Premessa di M. Signore. Lecce, Milella, 1996 [Publicazioni del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce. Sezione saggi, 2].
- *Gioacchino Ventura di Raulica e la costituzione napoletana del 1820*. Presentazione di Mario d'Addio. Lecce, Milella, 1997 [Publicazioni del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce. Sezione saggi, 10].
- *La festa di San Giovanni nella storia di Firenze. Rito, istituzione e spettacolo. Bicentenario della fondazione della Società di san Giovanni Battista (1796-1996)*. A cura [e con un saggio introduttivo: *Le feste patronali fra mito delle origini, sviluppo storico e adattamenti ludico-spettacolari*, pp. 11-54] di P. Pastori. Firenze, Polistampa, 1997.
- [Introduzione ed edizione critica della ristampa anastatica dell'edizione di Firenze, 1498 di]: G. SAVONAROLA, *Tractato circa il reggimento et governo della città di Firenze*, Lecce, Conte, 1998.
- *Georges Sorel dal conservatorismo alla rivoluzione. L'itinerario verso la riscoperta di una tradizione politica*. Camerino, Facoltà di Giurisprudenza, 2002.
- *Da Atene a Napoli, via Marburgo-Treviri. L'itinerario di Antonio Labriola e Georges Sorel verso la rifondazione etica della politica*. Lecce, Publigrific, 2002.
- *La 'via media' nell'itinerario filosofico-politico di Carlo Curcio*. Milano, Vita e Pensiero-Università, 2002.
- *Frammenti di un altro 1799. Comunità e federazione nella resistenza delle popolazioni italiane alle armate giacobine*. Torino, Giappichelli, 2003.
- *Istanze comunitative e federazione nell'insorgenza toscana nel 1799*. Camerino, Dipartimento di Scienze giuridiche e politiche, 2003.
- [Introduzione, collazione delle diverse versioni fra 1820-25, e note a:] Gioacchino VENTURA di RAULICA, *Gli scritti del 1820. Dall'adesione alla rivoluzione costituzionale al deluso riflusso conservatore*. A cura di P. Pastori. Con una premessa di Mario d'Addio. Firenze, Stabilimento Poligrafico Fiorentino, 2005.
- *Alcune coordinate per un'interpretazione del confronto fra tradizione e rivoluzione nel corso della storia politica ed ideologica fra Sette-ottocento*, in: *Rivoluzione e tradizione fra Otto e Novecento. Venti ritratti di Romano Stefanelli*. 6-31 maggio 2006. Università degli Studi di Camerino. Facoltà di Giurisprudenza. Palazzo ducale. A cura di P. Pastori. Firenze, Stabilimento Poligrafico Fiorentino, 2006, pp. 51-181.
- *Carlo Curcio (1898-1971). Un tradizionalista meridionale fra liberalismo, fascismo e democrazia*. A cura di Sandro Ciurlia. Pensa MultiMedia, 2007, pp. XLII, 436.
- *Alla ricerca di un ordine nuovo. Napoli e Palermo fra antico regime, rivoluzione e restaurazione (1759-1821)*. Tomo I. *Fra riforme d'antico regime e Repubblica partenopea, il tentativo della reazione neo-assolutistica di soffocare e poi eludere le istanze costituzionali*. Prefazione di Roberto Martucci. Firenze, Edizioni del Poligrafico Fiorentino, 2009, pp. XXI, 690.
- *Alla ricerca di un ordine nuovo. Napoli e Palermo fra antico regime, rivoluzione e restaurazione (1759-1821)*. Tomo II. *La deriva reazionaria sul continente europeo negli anni 1815-20. Il quadro storico-politico, i referenti filosofico-giuridici, il ruolo della diplomazia e l'antologia cronologica degli avvenimenti dai memoriali e dalla stampa contemporanea (6 luglio – 6 ottobre 1820)*. Prefazione di Roberto Martucci. Firenze, Edizioni del Poligrafico Fiorentino, 2010.
- *Alla ricerca di un ordine nuovo. Napoli e Palermo fra antico regime, rivoluzione e restaurazione (1759-1821)*. Tomo III. *L'involuzione radicale e l'incapacità diplomatico-militare di difendere l'ordine costituzionale*. In appendice: Indice biografico.

c) In attesa di pubblicazione

- *Il 'legato testamentario' dell'inscindibile dittico di tradizione-modernità. L'interpretazione di Augusto Del Noce fra negazionismo economico-sociologico, reinvenzione formale della tradizione ed antimodernismo.*
- *Tradizione e tradizionalismi. Saggi secondi. La riscoperta della tradizione tra esoterismo, latomismo, rivoluzione e democrazia.*
- *Saggi in frammenti. Itinerari perigliosi fra Scilla ideologiche e Cariddi dogmatico-censorie.*
- *Trasvalutazione e negazione dei valori fra Otto-Novecento. Frammenti di tesi sulle antinomie e sui nessi fra scienza del diritto, filosofia politica e scienza politica in quasi un secolo di dibattiti fra XIX-XX secolo.*

Appendice alla bibliografia

Per illustrare le attuali linee di ricerca di Paolo Pastori, riportiamo qui gli indici dei primi due volumi di *Alla ricerca di un ordine nuovo. Napoli e Palermo fra antico regime, rivoluzione e restaurazione (1759-1821)*.

Tomo I

Parte I. *La situazione politico-istituzionale del Regno alla svolta fra XVIII-XIX secolo. Il tramonto del progetto di riforma carolino-tanucciano: dall'ambigua convivenza fra Arcana imperii e Arcana iuris alla conclusiva preponderanza dell'influenza asburgico-lorenese.*

Capitolo I. *Modelli istituzionali e prassi riformatrice di Bernardo Tanucci.*

Capitolo II. *La ricerca di un'élite fra continuità ed innovazione. L'estinguersi dei tentativi di riforma carolino-tanucciana e l'insorgenza di molteplici tipologie di latomismo.*

Parte II. *La Francia rivoluzionaria dalla 'ossessione costituente' al 'triennio giacobino' nelle 'repubbliche sorelle' (1789-99).*

Capitolo III. *Nella sostanziale rimozione del fondamento giusnaturalistico 'anglo-sassone', il decennio della 'frenesia costituente' della Francia rivoluzionaria (1789-99).*

Capitolo IV. *Dalla Costituzione di Bologna (4 dicembre 1796) alla Costituzione della Repubblica Romana (20 marzo 1798).*

Capitolo V. *Dall'attacco delle armate borboniche alla Repubblica romana al tentativo di resistenza aristocratico-popolare all'invasione francese del Regno di Napoli (ottobre 1798 – gennaio 1799).*

Capitolo VI. *La repubblica partenopea (gennaio-giugno 1799).*

Parte III. *Il modello istituzionale della Repubblica napoletana fra referente francese e reminiscenze classiche. L'illusione di una tradizione nazionale e l'impossibile alternativa del costituzionalismo britannico.*

Capitolo VII. *Diritti 'naturali', 'diritti politici' e 'diritti di resistenza' nell'adattamento di Francesco Mario Pagano della costituzione direttoriale francese per la costituzione napoletana.*

Capitolo VIII. *La nozione di 'custodia della costituzione' nel Progetto di F.M. Pagano.*

Capitolo IX. *Nel persistente silenzio sui 'diritti di associazione', nella costituzione napoletana si recepiscono i 'diritti individuali' sanciti dalla costituzione direttoriale a tutela della persona, dell'educazione e della libera espressione del proprio pensiero.*

Capitolo X. *Le critiche di Vincenzo Cuoco sulle modificazioni proposte da Pagano alla costituzione direttoriale francese del 1795 per adattarla alla repubblica partenopea.*

Parte IV. *La prima restaurazione borbonica a Napoli (1799-1806).*

Capitolo XI. *La repressione agli inizi della prima restaurazione borbonica a Napoli nel 1799-1800.*

Capitolo XII. *Le riforme amministrative dei corpi provinciali nella seconda parte della prima restaurazione borbonica (1803-1804).*

Parte V. *Il sistema istituzionale bonapartista dal 18 Brumaio (13 novembre 1799) all'Impero (1804) ed al Regno d'Italia (15 marzo 1805).*

Capitolo XIII. *Dalla costituzione francese dell'Anno VIII (13 dicembre 1799) alla costituzione dell'Impero (18 maggio 1804).*

Capitolo XIV. *Il Regno d'Italia dal 15 marzo 1805 al 21 settembre 1808.*

Parte VI. *La Spagna borbonica fra riformismo 'despótico-ilustrado', invasione francese e rivoluzione nazionale (1788-1812).*

Capitolo XV. *La società spagnola fra crisi del riformismo d'antico regime e Rivoluzione francese (1788-1796).*

Capitolo XVI. *L' invasione francese (1807).*

Capitolo XVII. *Le due costituzioni di Baiona (giugno-luglio 1808).*

Capitolo XVIII. *L'insorgenza antinapoleonica della Spagna fra 1808-1812. Dal proposito delle Juntas insorgenti di un recupero delle tradizioni rappresentative al crescendo di radicalismo innovativo nelle Cortes dominate dalla 'borghesia liberale'.*

Capitolo XIX. *Ipotesi storiografiche sugli schieramenti ideologici della Spagna fra 1808-1812.*

Capitolo XX. *Analisi delle concezioni dottrinarie dei diversi schieramenti ideologici delle Cortes in relazione alle conclusive formulazioni della 'costituzione gaditana'. Fra dogmatismo 'egualitario' borghese ed istanze di recupero della tradizione del 'governo misto'.*

Capitolo XXI. *La 'Teoría de la Cortes' di Francisco Martínez Marina (1808-1812). Il 'mito' dell'antica costituzione interpretato in chiave liberale-rappresentativa della 'volontà della nazione' nel complesso dei suoi organi e dei suoi corpi.*

Capitolo XXII. *La costituzione di Cadice (18 marzo 1812).*

Capitolo XXIII. *La costituzione di Cadice fra sostanziale liberismo economico e la formalistica rivendicazione sia di una sovranità della 'nazione cattolica' che dei diritti naturali dell'uomo e del cittadino.*

Parte VII. *Il Regno di Napoli nei due versanti, 'francese' e 'siciliano', del Decennio (1806-1815).*

Capitolo XXIV. *Gli anni del 'decennio francese' a Napoli sotto Giuseppe Bonaparte (1806-1808). L'inapplicato Statuto costituzionale sottoscritto a Baiona nel giugno 1806.*

Capitolo XXV. *I primi anni del 'decennio siciliano' dei Borbone sotto protettorato inglese (1806-1811).*

Capitolo XXVI. *La costituzione-anglo sicula (3 novembre 1812) subita dalla Corte borbonica in Sicilia e rinnegeata al rientro a Napoli (nel dicembre 1816).*

Capitolo XXVII. *Gli anni 1808-1814 del regno di Gioacchino Murat.*

Parte VIII. *Il conflitto per il dominio continentale ed i progetti costituzionali per conseguire l'unità nazionale (giugno 1814-maggio 1815).*

Capitolo XXVIII. *Sullo sfondo dei decisivi scontri militari e politici si stagliano le alternative istituzionali a confronto, con la Charte (4 giugno 1814), L'Acte additionnel (22 aprile 1815) e la Costituzione del Regno di Napoli (18 maggio 1815).*

Capitolo XXIX. *Il regno meridionale (fra 1815-1820). Dal 'colpo di stato' di Ferdinando IV (dicembre 1816) al fallimento del tentato amalgama fra 'ex-murattiani' e borbonici in una 'monarchia amministrativa' di parziale derivazione napoleonica.*

Tomo II

Parte I. *La transizione post-rivoluzionaria dell'Europa continentale verso una Restaurazione. Gli esiti estremi della progettualità filosofico-politica di un recupero della complessità dell'ordine sociale ed istituzionale, sconfitta dall'antagonismo bipolare nelle società e fra le nazioni europee.*

Introduzione. *L'individuazione di due 'stemmi' da cui discende la crisi europea continentale nel XIX secolo. Il reazionario 'ascondimento' della società civile come sistema etico-politico-economico complesso ed il primato dell'ideologia surrettiziamente semplificatrice nell'evocazione di un possibile ordine politico radicalmente nuovo ed 'egualitario'.*

Capitolo I. *Prussia e Spagna fra Rivoluzione e Restaurazione. Due polarità del costituzionalismo continentale ed il ruolo dell'esercito nella lotta anti-francese per l'indipendenza nazionale e nella ricerca di un nuovo assetto istituzionale, pp. 5-19*

Capitolo II. *La transizione culturale della Prussia fra illuminismo critico, suggestioni pre-romantiche e propositi di riforma delle strutture cetuali, corporative e militari quale nuovo volto dell' identità nazionale (1793-1820).*

Capitolo III. *L'antefatto filosofico-politico della riflessione di Wilhelm von Humboldt (negli anni 1791-92) sulla Rivoluzione francese, sulla rivalutazione dell' individualità concreta e complessità dei corpi sociali.*

Capitolo IV. *La riflessione di G.W.F. Hegel sulla formalità della costituzione imperiale a fronte dello Stato moderno scaturito dalla Rivoluzione francese (1799-1802), pp. 55-61.*

Capitolo V. *La Memoria sulla costituzione tedesca (Denkschrift über die Deutsche Verfassung) elaborata da Wilhelm von Humboldt nel 1813, pp. 61-66.*

Capitolo VI. *Il rifiuto di G. W. F. Hegel di una costituzione per ceti nel commento (1817) alla costituzione imposta dal Federico I alla dieta degli Stände del ducato di Württemberg, pp. 67-69.*

Capitolo VII. *Wilhelm von Humboldt e la riproposizione di una 'Landständische Verfassung' nel contesto del complessivo fallimento delle speranze costituzionali in Prussia fra 1815-1819, pp. 69-97.*

Capitolo VIII. *L'obliterazione della struttura cetuale nella conversione di G.W.F. Hegel all'idea di una potenziale razionalità nella monarchia ereditaria prussiana, di contro all'irrazionalità di una cultura sentimentale, passionale, distruttiva della continuità istituzionale nel surrettizio riferimento ad 'associazioni viventi' (1817-1821), pp. 98-116.*

Parte II. *La diplomazia europea negli anni 1815-20 della Restaurazione.*

Capitolo IX. *Il proposito dell' Austria di deviare la diplomazia delle Potenze della Restaurazione verso un esito repressivo delle istanze costituzionali del continente europeo. pp. 116-131.*

Capitolo X. *La costellazione degli Stati italiani fra ritorno al passato ed egemonia dell' Austria, pp. 131-148.*

Parte III. *La Spagna fra restaurazione assolutistica e rivoluzione 'democratica'.*

Capitolo XI. *Il processo di costituzionalizzazione della Spagna fra 1808-1813, pp. 148-152.*

Capitolo XII. *L'incapacità della diplomazia di Ferdinando VII fra 1814-15 di far valere nel Congresso di Vienna quello che era pur stato il determinante contributo spagnolo contro le armate napoleoniche nel 1812, pp. 152-158.*

Capitolo XIII. *Le Spagna negli anni 1815-20 fra Santa Alleanza e l'insorgenza delle colonie nelle Americhe, pp. 158-166.*

Capitolo XIV. *Una causa del crescendo del radicalismo liberale degli anni 1814-22, fra rivendicazione autoreferenziale e imputazione sovversiva del nesso fra il latomismo e la sequenza di 'pronunciamientos' militari degli anni 1814-22, pp. 166-170.*

Capitolo XV. *Per il nesso fra radicalismo ideologico ed inclinazione all'azione diretta, il 'pronunciamiento' militare nel gennaio 1820 è il decisivo antefatto della rivoluzione costituzionale napoletana del luglio 1820-marzo 1821, pp. 170-182.*

Capitolo XVI. *Il fallimento politico del regime costituzionale spagnolo: il contrasto fra liberali 'moderatos' ed 'exaltados' sul significato e la portata della rivoluzione; la reazione negativa del popolo alla politica ecclesiastica; la formale 'ridistribuzione' dei 'beni nazionali' a tutto vantaggio dell'oligarchia borghese e l'indifferenza del Governo e delle Cortes verso l'aggravarsi della questione sociale, pp. 182-192.*

Parte IV. *L'adozione della costituzione spagnola e le molte anime antagonistiche Regime costituzionale napoletano fra luglio agosto 1820.*

Capitolo XVII. *L'atteggiamento elusivo del foglio ufficiale, allora intitolato 'Giornale del Regno delle Due Sicilie', nei giorni che precedono la rivoluzione costituzionale del luglio 1820, pp. 194-212.*

Capitolo XVIII. *La subitanea transizione formale al 'nuovo regime' costituzionale nei primi giorni della rivoluzione. Si pubblicano sul foglio ufficiale le prime misure di 'pubblica sicurezza'. Il Redattore si scusa aver scambiato gli 'eroici insorti' per dei briganti e riporta la regale concessione della costituzione spagnola come accettazione pacifica di istituzioni fondate sulla 'rappresentanza nazionale' e sui 'diritti dell'uomo' (7-8 luglio 1820), pp. 212-215.*

Capitolo XIX. *L'adozione della costituzione spagnola con la mediazione degli 'ex-murattiani' fra generiche istanze costituzionali troppo a lungo represses e 'radicalismo carbonaro' (6-8 luglio 1820).*

Capitolo XX. *Si incarica una specifica Commissione della traduzione della costituzione spagnola ed il foglio ufficiale inizia a pubblicarne i primi Titoli (8 luglio).*

Capitolo XXI. *Sullo sfondo di tranquillizzanti annunci di eventi culturali, il GCRDS saluta come 'pegno del patto sociale', sintomo dell'amore 'di patria e di libertà', l'entrata (9 luglio 1820) nella Capitale dei contingenti di militari insorti.*

Capitolo XXII. Ferdinando I, Re del Regno delle Due Sicilie giura la costituzione di Spagna, mentre viene repressa un'insurrezione di 'disertori' a Napoli (10-13 luglio 1820).

Capitolo XXIII. Intensa propaganda dell'ideologia del regime costituzionale sul 'foglio ufficiale' (14-19 luglio 1820), fra continuazione della traduzione della costituzione spagnola, pubblicazione di testi costituzionali, rinnovata enfasi sugli spettacoli che esaltano l'amor di patria, la libertà, i buoni costumi e la religione.

Capitolo XXIV. Appaiono sul 'foglio ufficiale' i decreti che istituiscono un Consiglio di sicurezza pubblica, aboliscono i tribunali speciali ed il Supremo Consiglio di Cancelleria, definiscono i provvedimenti relativi all'elezione dei deputati, con l'invito del Vicario a scegliere uomini 'colti e prudenti' (20-27 luglio 1820).

Parte V. Il lato interno dell'incipiente crisi del Regime costituzionale napoletano. Il crescendo di ostilità a realizzare sostanzialmente una rivoluzione istituzionale incentiva nella Giunta provvisoria l'attrazione verso la radicalizzazione ideologica in atto nelle Cortes spagnole (27 luglio-4 settembre 1820).

Capitolo XXV. Il foglio ufficiale riporta il discorso tenuto il 9 luglio davanti dal Presidente delle Cortes, in cui il giuramento del Re, definito come il 'custode della costituzione' gaditana (1812), è stato considerato fondamentale per una rivoluzione verso il recupero di antiche libertà (27 luglio 1820).

Capitolo XXVI. Il decreto napoletano sulla libertà di stampa, il 26 luglio 1820, ripete i criteri adottati in proposito dalla recente legiferazione delle Cortes ma suscita polemiche giornalistiche ed un ampio dissenso interno al Regime costituzionale napoletano.

Capitolo XXVII. Con la ripresa della pubblicazione della costituzione spagnola, sul 'foglio ufficiale' le nuove direttive sul ruolo del clero forniscono l'occasione per definire i capisaldi dei principi costituzionali (la libertà individuale, dell'Industria, delle opinioni; la Sovranità della Nazione; i Diritti politici distinti dai Diritti naturali; i poteri dello Stato) individuandone il fulcro nell'esistenza di una vera 'aristocrazia naturale', quella 'de'talenti, della dottrina e delle virtù pubbliche e private' (2-11 agosto 1820).

Capitolo XXVIII. Il foglio ufficiale pubblica un decreto restrittivo della disciplina ecclesiastica contestualmente all'enfasi posta su nuovi plausi di prelati al Re per il giuramento costituzionale, interpretato come il recupero della continuità di leggi fondamentali consacrate dalla religione e dall'antica rappresentanza parlamentare della volontà della nazione. Si conclude la pubblicazione della traduzione della costituzione spagnola (11-16 agosto 1820).

Capitolo XXIX. Si acuisce l'adesione del Regime costituzionale partenopeo al modello spagnolo di 'politica ecclesiastica' (21 agosto - 14 settembre 1820).

Parte VI. Come in Spagna anche nel Regno delle Due Sicilie i 'territori oltremarini' cercano una propria via verso la rivoluzione. La ricostruzione delle diverse fasi dell'aperto conflitto fra Napoli e Palermo, a colpi di insorgenze, di proclami e di guerriglie (14 luglio - 29 settembre 1820).

Capitolo XXX. Contro-informazione, divagazioni, elusioni e propaganda nell'incipiente conflitto fra Napoli ed a Palermo (14 luglio - 5 agosto 1820).

Capitolo XXXI. Sullo sfondo delle 'guerriglie' inviate nella Sicilia sud-orientale si scatena l'offensiva di proclami e manifesti fra Messina e Palermo (6-22 agosto 1820).

Capitolo XXXII. A Palermo il barone Aceto Cattani rivendica l'autonomia siciliana nel contesto di un possibile patto federativo, a Napoli si affida a privati la Cassa di sconto e si intensifica il controllo dell'ordine pubblico (23-29 agosto 1820).

Capitolo XXXIII. Parte la spedizione di Florestano Pepe contro Palermo ed inizia la vittoriosa controffensiva del colonnello Costa contro le 'guerriglie' (2-14 settembre 1820).

Capitolo XXXIV. Gli eventi che precedono l'apertura del Parlamento visti dalle pagine del 'foglio ufficiale' nella prospettiva di un'urgente difesa sul fronte interno e di un'ormai palese deriva interventista imposta da Vienna alla diplomazia delle Potenze europee (1-18 settembre 1820).

Capitolo XXXV. Nell'imminente capitolazione di Palermo ed a fronte dell'incombente intervento delle Potenze, sul 'foglio ufficiale' si rivendicano la necessità della rivoluzione come estremo atto contro il dispotismo assolutistico, nuove misure di ordine pubblico, la validità dell'esempio spagnolo nella politica contro il clero (19-29 settembre 1820).

Parte VII. Il difficile inizio del Parlamento fra ambiguità del Re, sinceri propositi di un razionale recupero di antiche tradizioni rappresentative ed il tentato ridimensionamento del sin lì creduto ruolo veicolare della Carboneria (26 settembre - 9 ottobre 1820).

Capitolo XXXVI. La diplomazia napoletana al momento dell'apertura del Parlamento. Le Riflessioni sugli affari attuali dell'Europa dell'Incaricato d'Affari napoletano a Parigi inviate (26 settembre) al Ministro degli Affari esteri, e la risentita nota di quest'ultimo a Metternich sull'aumento delle truppe austriache in Italia (2 ottobre 1820).

Capitolo XXXVII. *I tre discorsi inaugurali del parlamento napoletano esprimono le diverse anime del Regime costituzionale (1 ottobre 1820).*

Capitolo XXXVIII. *I primi giorni dell'attività parlamentare: l'idea di una 'custodia della costituzione' innova l'adottato regolamento spagnolo, mentre il foglio ufficiale si compiace sia della rinuncia di Guglielmo Pepe al comando supremo, sia del successo dell'avanzata verso Palermo, sia della recente rivoluzione in Portogallo (2-5 ottobre 1820).*

Capitolo XXXIX. *Nel silenzio sul dibattito parlamentare, compiacendosi invece per il 'volontarismo', per l'occupazione di Palermo, per l'esempio spagnolo di 'politica ecclesiastica', il GCRDS pubblica sia la notizia della decisione delle Potenze di tenere un congresso per decidere l'intervento contro Napoli, sia il testo integrale del rapporto del Ministro degli Affari esteri sull'ostilità orchestrata dall'Austria verso la diplomazia napoletana (5-9 settembre 1820).*

Parte VIII. *La ricostruzione del complessivo atteggiamento delle Potenze (fra luglio-agosto 1820) alla strategia repressiva messa in campo (fra metà settembre-inizio ottobre) da Metternich nei confronti del Regime costituzionale napoletano.*

Capitolo XL. *Alcune reazioni alla progressiva orditura della trama di Metternich.*

per convincere le Corti di Francia, Inghilterra, Prussia e Russia a concertare in un congresso una comune politica di intervento contro la rivoluzione costituzionale napoletana (luglio-agosto 1820).

Capitolo XLI. *Fra metà settembre-inizio ottobre, la finzione austriaca di un'unanimità fra le Potenze a fronte della residua riluttanza di Londra e San Pietroburgo all'intervento militare contro Napoli.*

INDICE

Tomo I

Introduzione di Sandro Ciurlia	V
Giano Accame , <i>Carlo Curcio e il Dizionario di politica del PNF</i>	3
Francesco Adorno , <i>Sui Fratelli Rosselli</i>	9
Angela Ales Bello , <i>Persona e Stato in Edith Stein</i>	13
Paolo Armellini , <i>Società e Stato in Lorenz von Stein</i>	23
Paolo Bagnoli , <i>Piero Gobetti oggi</i>	35
Alain de Benoist , <i>Les sentiments religieux d'Edouard Berth</i>	43
Giorgio Biscontini , <i>Affitto di fondo rustico e affitto di azienda: una questione ancora aperta?</i>	55
Guido Biscontini , <i>Analogia e lacuna normativa: un presupposto insussistente</i>	69
Danilo Breschi , <i>Alle radici dell'urbanesimo novecentesco in Italia e in Europa</i>	81
Giuseppe Buttà , <i>Un vecchio saggio di William H. Rehnquist: Contemporary theories of rights</i>	97
Santi Calabrò , <i>Il lampo del Cratilo. Musica come linguaggio: Nietzsche, Adorno, Chopin</i>	107
Salvatore Capodiecì , <i>Antonio Capece Principe di Canosa e Monaldo Leopardi: I dioscuro del legittimismo italiano dell'Ottocento</i>	129

Anselmo Caputo , <i>Fenomenologia della percezione e dello spazio in Ding und Raum di Edmund Husserl</i>	157
Dario Caroniti , <i>La nascita della 'Repubblica Americana' nell'interpretazione di R. L. Bruckberger</i>	177
Giuseppe Casale , <i>Eric Voegelin: la 'santità politica' nell'ordine e nella storia</i>	187
Emanuele Castrucci , <i>Oltre il sistema degli Stati?</i>	203
Patricia Chiantera-Stutte , <i>Il tema della ritualità politica nelle riflessioni di Werner Kaegi e Delio Cantimori a cavallo degli anni Venti e Trenta</i>	211
Salvatore Cingari , <i>Appunti per uno studio sulla storia dell'industrializzazione della cultura nell'ideologia italiana</i>	225
Sandro Ciurlia , <i>L'ermenetica come logica per le scienze umane: il contributo di Richard E. Palmer</i>	235
Arturo Colombo , <i>Per conoscere un altro Mazzini</i>	277
Amedeo G. Conte , <i>Anamorphosis. Le anamorfofi del normativo</i>	287
Chiara Continisio , <i>Federico Borromeo lettore di Scipione Ammirato (con 17 lettere)</i>	291
Maria Sofia Corciulo , <i>L'influenza del costituzionalismo spagnolo sulle rivoluzioni napoletana e piemontese del 1820-'21</i>	319
Stefano Curci , <i>Dalla Cittadinanza all'ospitalità. Le provocazioni di Lévinas, Derrida, Ricoeur</i>	333
Claudio De Boni , <i>Il positivismo e il ruolo politico della religione</i>	349
Paolo Di Lucia , <i>Due tipi di vendetta</i>	365
Stefano Donno , <i>Media e potere in Noam Chomsky: l'esperienza dell'11 Settembre</i>	371
Roberta Fidanzia , <i>Per una ricostruzione del Dante politico di Alessandro Passerin d'Entrèves (1955)</i>	383
Claudio Finzi , <i>Quattro frasi celebri. Appunti di topica politica</i>	395
Giovanni Franchi , <i>Alois Dempf interprete dell'ultimo Schelling e il problema di una filosofia positiva della società</i>	405
Giuseppe Franco , <i>Il razionalismo critico di Karl Popper e la teoria erme-</i>	

<i>neutica di Hans-Georg Gadamer. In Dialogo con Jean Grondin e Graziano Ripanti</i>	419
Simonetta Freschi , <i>'Tocqueville retrouvé'</i>	443
Diego Fusaro , <i>Il progresso non garantito nella filosofia della storia di Kant</i>	459
Stefano B. Galli , <i>Lo spirito d'italianità nell'età rivoluzionaria e napoleonica: alcune riflessioni su Vittorio Alfieri</i>	473
Guglielmo Gallino , <i>L'asse Flaubert-Sartre e la modernità</i>	489
Catia Eliana Gentilucci , <i>I principali interventi legislativi e di politica economica nella Seconda Guerra Mondiale</i>	515
Claudia Giurintano , <i>Il progetto di indipendenza della Sicilia in Francesco e Gioacchino Ventura</i>	533
Eugenio Guccione , <i>Costituzionalismo e federalismo in Antonio Rosmini Serbati</i>	557
 Tomo II	
Yves Guchet , <i>Emmanuel Mounier et la démocratie</i>	3
Giovanni Invitto , <i>La città hegeliana e il borgo di Kierkegaard. Tra filosofia e politica</i>	15
Teodoro Klitsche de la Grange , <i>Federalismo e unità politica</i>	25
Alessandra La Rosa , <i>La solidarietà come impresa pratica e teorica nella Francia della Terza Repubblica</i>	39
Gian Franco Lami , <i>Adriano Tilgher e l'Est europeo</i>	55
Anna Maria Lazzarino Del Grosso , <i>Giuseppe Mazzini e la 'democrazia del futuro'</i>	63
Franco Livorsi , <i>Fascismo, socialdemocrazia e psicoanalisi nel pensiero di Erich Fromm</i>	71
Giuseppe Lorini , <i>Atto giuridico: quattro caratterizzazioni</i>	83
Mauro Mantovani , <i>L'universitas tra convergenza e conversione. L'inscindibile legame tra verità e libertà come sfida per la cultura del 'nuovo umanesimo'</i>	91

Rosanna Marsala , <i>Il principe cristiano in Antonio Rosmini nella critica di Giovanni Pullara</i>	103
Roberto Martucci , <i>Barnave e l'apostofe sul 'sangue'. Considerazioni sulle ambiguità dell'Ottantanove</i>	143
Barbara Marucci , <i>Le modificazioni soggettive del rapporto obbligatorio</i>	173
Giorgio J. Mastrobisi , <i>'Relatività' fenomenologica nella 'Krisis' di Edmund Husserl</i>	183
Caterina Menichelli , <i>Dal Bond of the society alla Siris: la metafora berkeleiana della 'catena' (o 'scala') fra metafisica e politica</i>	197
Francesco Mercadante , <i>Il bene comune in natura</i>	223
Alfonso Mirto , <i>Il commercio librario degli Anisson di Lione con Firenze</i> ...	227
Aniello Montano , <i>All'origine della cittadinanza attiva. Opinione pubblica, libertà di stampa e nuova classe dirigente in Gaetano Filangieri</i>	245
Alessandro Monti , <i>Espansione dell'economia e perdita della felicità? Gli effetti collaterali della crescita economica e la lotta per la gioia di vivere</i>	259
Gaspere Mura , <i>Il rispetto e la giustizia. La saggezza di Protagora</i>	285
Rocco Pezzimenti , <i>Un terremoto nel mondo comunista</i>	305
Mario Proto , <i>Democrazia e potere</i>	325
Antonio Quarta , <i>Crisi e rinascita dell'Europa. Una rivisitazione del pensiero politico di J. Ortega y Gasset</i>	341
Paolo Ramaccioni , <i>Ordine e Caos in Michel Serres e René Thom</i>	353
Marco Ravera , <i>Ancora su Maistre. Rileggendo E.M. Cioran</i>	365
Marzia Rosti , <i>I modelli costituzionali nei primi decenni d'indipendenza latinoamericana: il federalismo nordamericano</i>	371
Ubaldo Sanzo , <i>Antoine César Becquerel: il fondatore di una dinastia di fisici</i>	381
Giovanna Scatena , <i>The American Commonwealth: la democrazia americana nel pensiero di James Bryce</i>	393
Teresa Serra , <i>Louis de Bonald</i>	407
Enrico Spagnesi , <i>Il Regno di Napoli nel decennio francese</i>	423

Loris Sturlese , <i>La dottrina eckhartiana del 'fondo dell'anima' intellettuale. Una lettura della Predica 17 Quint</i>	431
Riccardo Tacchinardi , <i>Uno scritto politico sconosciuto di Nicolò Bettoni: contributo al dibattito sui comizi di Lione (1801-1802)</i>	449
Riccardo Tagliaferri , <i>Brevi cenni sul riparto di competenze Stato-Regioni nel demanio marittimo</i>	471
Alessandra Taiuti , <i>Il socialismo di Édouard Berth (1901-1935)</i>	479
Donato Tamblé , <i>Esercito ed economia militare nello stato pontificio (secoli XVI-XIX)</i>	511
Stefano Testa Bappenheim , <i>'Morgen, Morgen! Nur nicht heute!'. Il lavoro dei religiosi secondo la legislazione tedesca</i>	525
Alex Sceberras Trigona , <i>Pena di Morte: buone prospettive diplomatiche per la moratoria ONU</i>	547
Giancarlo Vallone , <i>Tommaso Briganti di fronte alla feudalità</i>	553
Piero Vassallo , <i>Il contributo di Paolo Pastori al rinnovamento della cultura politica</i>	569
Francesco Zamponi , <i>Il disegno politico di Al Quaeda</i>	575

FINITO DI STAMPARE
DA ABC TIPOGRAFIA
SESTO FIORENTINO (FIRENZE)
NEL MARZO 2012