

Tradizione, rivoluzioni, progresso

Studi in onore di Paolo Pastori



Tomo II

'VETUS ORDO NOVUS' XXI

Tradizione, rivoluzioni, progresso

Studi in onore di Paolo Pastori

*a cura di
Sandro Ciurlia*

Tomo II

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.

Tradizione, rivoluzioni, progresso

Tomo II

Yves Guchet*

Emmanuel Mounier et la démocratie

Si la philosophie personaliste d'Emmanuel Mounier né en 1905 et mort prématurément en 1950 ne suscite plus autant d'attention en ce début du XXI^e siècle qu'à la fin des années trente, sa pensée politique conserve au moins sous son aspect critique un intérêt réel.

Pourtant il lui est arrivé de minimiser la place de la politique dans son oeuvre à travers les articles de la revue *Esprit* qu'il avait fondé. Faisant remarquer que *L'Humanité*, le journal de Jaurès, compta à un moment de son existence, parmi ses rédacteurs, une bonne quarantaine de professeurs agrégés, il ajoutera qu' *Esprit* avait battu ce record et que malgré cela la lucidité politique avait été prise en défaut. F. Goguel dans un article sur les positions politiques de Mounier paru dans le numéro spécial d'*Esprit* de décembre 1950 qui lui a été consacré après sa mort, affirme que dans l'oeuvre considérable du fondateur du personalisme, la politique occupe une place mineure. "La politique n'a pas tenu autant de place dans la pensée de Mounier que la philosophie, ni dans sa vie que le christianisme. On peut définir un Mounier philosophe, un Mounier chrétien, il 'y a peut être pas eu au même sens un Mounier politique" (*Esprit*, décembre 1950).

On peut être – au moins partiellement – en désaccord avec Goguel. Si son propos se borne à constater qu'il n'existe pas chez Mounier d'engagement politique au sens où désormais ce terme est entendu – c'est à dire à celui qu'il a pris dans la pensée de Sartre – et que ses idées politiques découlent directement de son personalisme, de sa conception de la personne, on peut souscrire à ce jugement. Mais il est impossible d'aller plus loin et en conclure qu'il serait vain d'aller à la recherche d'un Mounier politique. Bien au contraire. Et certains passages de ses essais purement politiques comme le *Court traité de la mythique de gauche* ne sont pas sans rappeler l'acuité de jugement et le bonheur d'expression des *Idées politiques de la France* d'Albert Thibaudet. De surcroît, observateur aigu des problèmes de son temps Mounier s'est aussi penché sur des problèmes plus généraux de philosophie politique.

C'est – pour schématiser – autour de deux thèmes majeurs que s'est articulée sa pensée politique.

Le premier a trait à la critique des institutions politiques de la société bourgeoise, assimilées à la démocratie qualifiée de libérale, considérée elle même comme

* Université de Paris X.

un trompe l'œil dont il convient de dénoncer non seulement les illusions théoriques, mais aussi les contradictions et les dangers.

Le second concerne le rejet du capitalisme qui entraîne non seulement le profit, mais encore l'immorale fécondité automatique de l'argent, destructrice de toute société humaniste. Une économie respectueuse de la primauté des valeurs du travail doit le remplacer.

1. *La condamnation de la démocratie libérale*

La condamnation de la démocratie libérale repose sur une dénonciation radicale de la civilisation bourgeoise. Née avec la Renaissance "d'une révolte de l'individu contre un appareil social devenu trop lourd et contre un appareil spirituel cristallisé", cette civilisation qui a l'origine témoigne des exigences légitimes de la personne a dévié par la suite vers une conception trop étroite de l'individu. Pourtant, Mounier admire cette exaltation de l'héroïsme par où débute l'âge individualiste. "Son premier idéal humain, le héros, c'est l'homme qui combat seul contre des puissances massives et dans son combat singulier fait éclater les limites de l'homme. Ses types virils: le conquistador, le tyran, le réformateur, le don juan. Ses vertus: l'aventure, l'audace, l'indépendance, la fierté, l'habileté aussi, mais dans la seule mesure où elle décuple l'audace" (*Manifeste au service du personnalisme*, in *Oeuvres I*, Seuil, Paris, 1961, p. 492)

Parmi ces héros le capitaine d'industrie occupe une place enviable. Il continue – le mot est de Mounier lui-même – "une tradition de grande allure". Mais bientôt il invente la fécondité automatique de l'argent et le capitalisme financier va lui ouvrir un monde de facilité d'où toute tension vitale allait s'effacer. Toute audace, toute initiative vont progressivement disparaître et les nouveaux héros homériques dont avait parlé en son temps Georges Sorel céderont la place à des bourgeois, qui préféreront aux passions de l'aventure "les molles jouissances du confort". Tout alors devient médiocre et il ne reste plus qu'un dieu souriant et hideusement sympathique: le Bourgeois "tout entier résumé dans un petit système de tranquillité psychologique et sociale : bonheur, santé, bon sens, équilibre, douceur de vivre, confort". Et ce bourgeois, il est universel. On ne trouve aucune complaisance chez Mounier pour le petit-bourgeois – pour ce que nous appellerions désormais les classes moyennes. Ce n'est pas lui qui là la manière de Proudhon, de Péguy et même de Valois rangerait la petite bourgeoisie aux côtés du prolétariat parmi les victimes de la rapacité bourgeoise. Aucune vraie différence entre eux. Le petit-bourgeois lui aussi est davantage préoccupé de l'*Avoir* que de l'*Etre*" "Entre cet esprit bourgeois, satisfait de sa sécurité et l'esprit petit-bourgeois, inquiet de l'atteindre, il n'y a pas de différence de nature, mais d'échelle et de moyens. Les valeurs du petit-bourgeois, sont celles du riche, rabougries par l'indigence et par l'envie" (*Manifeste*, *op. cit.*, p. 494)

Si l'esprit bourgeois est universellement répandu, de son côté le capitalisme aboutit à la négation de toute société personnaliste. Injuste, il est de surcroît mensonger. Défenseur de la liberté, il la condamne en fait par les excès de la concurrence, à moins qu'à l'inverse, il ne supprime au moyen des trusts le risque dont il fait l'apologie. Il accuse de violence ceux qui troublent son "ordre" – qui n'est pour Mounier qu'un "désordre établi," – mais en lui même il porte "une puissance de guerre que peu d'autres passions égalent en âpreté". Destructeur des corps par

la misère, son oeuvre mortelle est achevée lorsqu'il avilit les âmes et contribue à étouffer chez la plupart "la possibilité et le goût même d'être des personnes". "Du droit à la responsabilité, le capitalisme a fait un droit au profit usuraire et à l'impunité. Il prétend défendre la personne, et il l'écrase sous le mécanisme anonyme de l'argent; la liberté et il l'étouffe sous la guerre économique, l'exploitation sociale et les oligarchies occultes; l'initiative, mais il l'accorde à ceux-là seuls qui y sont maîtres; le risque mais il s'en préserve par une solidarité de gangsters où commencent à entrer les Etats. On critique la confusion, il en tire argument pour refuser l'organisation collective" (*De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, cité par Candide Moix, *La pensée d'E. Mounier*, Paris, Seuil, 1960, p. 66)

Antipersonnaliste par les grandes structures de sa mentalité collective – l'esprit bourgeois – et par son système économique, la civilisation bourgeoise et capitaliste ne l'est pas moins par le régime politique qui l'accompagne le plus souvent: la démocratie libérale. Même si la définition qu'il en donne ne cadre pas exactement avec celle que l'on trouve dans les manuels de droit constitutionnel, c'est d'une façon très claire que dans sa *Lettre ouverte sur la démocratie* Mounier a expliqué ce que pour lui le mot recouvrait. "Appelons démocratie, avec tous les qualificatifs et superlatifs qu'il faudra pour ne pas le confondre avec ses minuscules contrefaçons, le régime qui repose sur la responsabilité et l'organisation fonctionnelle de toutes les personnes constituant la communauté sociale" (*Oeuvres*, 1 *op. cit.*, p. 294). Et avant de s'attacher à l'examen de la portée des contradictions de la démocratie libérale, Mounier insiste sur le fait qu'elle est atteinte d'une tare initiale qui suffit à la condamner d'emblée. Cette tare c'est son lien avec le capitalisme qui l'associe au mensonge de ce système économique. On ne dénoncera jamais assez, selon Mounier le mensonge démocratique en régime capitaliste. "La démocratie capitaliste est une démocratie qui donne à l'homme des libertés dont le capitalisme lui retire l'usage" (*op. cit.*, p. 296). Il balaie comme un château de cartes ce qu'il nomme "les principes politiques de la démocratie moderne": la souveraineté du peuple, tout d'abord, ensuite la liberté et l'égalité, enfin l'idée de représentation du souverain.

2. *La souveraineté du peuple en premier lieu*

Dès son origine la démocratie a été faussée par ses premiers idéologues (Rousseau est ici visé, mais Mounier ne semble pas saisir la logique impeccable de des raisonnements) qui ont introduit cette notion fallacieuse. Si elle n'était que l'image un peu sommaire de l'idée que "l'unité nécessaire au corps social ne se trouve pas hors du multiple et séparée de lui, dans l'abstraction d'un homme ou d'une aristocratie, mais dans l'organisation fonctionnelle du multiple" (*op. cit.*, p. 295), elle pourrait être acceptable. En réalité il ne s'agit pas de cela, mais bien d'une entité collective constituée d'individus, à la recherche rationnelle du Bien commun. Mais si l'on peut dans les petites collectivités donner vie à cette notion de peuple souverain, c'est impossible dans les grands espaces politiques modernes, simplement parce que la volonté générale ne peut y apparaître que comme la somme des intérêts particuliers. Ce que l'on désigne généralement par là, c'est tout au plus "une moyenne abstraite d'intérêts généraux et locaux, de sociétés hétérogènes, de croyances divergentes, de doctrines profondes et de jugements hâtifs sur des faits mal connus" (*Manifeste*, *op. cit.*, p. 620). La volonté générale de Rousseau qui ne se

forme pas à partir de la multiplicité et de la diversité des intérêts particuliers, mais par l'utilisation de la Raison dans la recherche du Bien commun est une illusion.

La représentation ne permet pas davantage d'aller dans le sens d'une volonté dépassant la "volonté de tous" selon la terminologie rousseauiste. Le représentant est dans la réalité un individu "interchangeable qui fond sur une circonscription artificielle de l'autre bout du pays et l'apprend en deux mois comme une matière d'examen; qui doit ensuite représenter à la fois les intérêts de la région, la doctrine d'un parti et l'intérêt général de la nation; ou la réalité pourrait-elle bien se faire un chemin à travers son pouvoir? Représentants du peuple, cet intellectuel tombé chez les vigneronns cet avocat perdu dans les cultures d'oliviers, quel sens précis peuvent-il donner à cette prétention (*Manifeste, op. cit.*, p. 620). Certes, chez Sieyès qui oppose terme à terme le *gouvernement représentatif* et la *démocratie directe*, ce n'est pas le rôle attribué au représentant. Celui-ci ne doit se préoccuper que des intérêts de la Nation (ce qui est une autre façon de parler sur un plan théorique du Bien commun) Mais la pratique a pris ses distances avec cette approche théorique et si l'on s'en tient à elle – celle de la III^e et de la IV^e Républiques françaises – la description faite par Mounier ne manque pas de force, d'autant plus qu'il dénonce l'illusion fondamentale de la théorie de la représentation. L'incapacité du peuple à se gouverner lui même et l'obligation dans laquelle il est de s'en remettre à des représentants, ne l'empêche pas de choisir avec pertinence les meilleurs. Mais à quoi les reconnaîtra-t-il? En réalité, il choisira des notables et sera dupé. "Ils habitent d'autres quartiers, ont un autre langage. Et puis les mieux disposés s'ils ne donnent le gage de rompre brutalement avec leur milieu, avec leurs habitudes de vie, pourront avoir dans le calme des pensées abstraites, dans l'ardeur d'un moment de confiance une réelle passion de justice; ils seront bientôt repris par leur vie, à mesure que viendront les honneurs, les facilités; ils fléchiront à la première alerte, n'ayant plus d'autres liens subitement qu'avec leur classe dans la peur commune, n'étant plus sensibles qu'aux violences ou aux dangers qui atteignent les leurs car les haines sociales sont les plus tenaces de toutes" (*Anarchie et personnalisme, Oeuvres, op. cit.*, I, p. 688).

Une objection surgit à propos de cette forte critique. Pourquoi le peuple ne choisirait-il pas ses représentants au sein de la classe ouvrière combinant représentation et représentativité comme l'avaient souhaité les ouvriers avec leurs propres candidatures sous le second Empire. Illusion supplémentaire estime Mounier. "Il leur suffira d'entrer dans le gouvernement pour devenir des bourgeois, peut être plus dédaigneux que les autres, plus durs pour leur ancienne misère". Au final, les tours de passe-passe liés soit à la souveraineté du peuple, soit à la représentation, qui éblouissaient le public sont réduits à leur réalité; des constructions intellectuelles illusoire.

Et la liberté? Et l'égalité?

La critique de la liberté selon Mounier est plus classique. Il rejoint l'école démocrate-chrétienne qui voit dans la liberté un moyen et non un absolu. Mounier pourrait reprendre à son compte le mot de Lacordaire pour qui la liberté peut opprimer et la loi affranchir.

Quant à l'égalité elle ne peut "signifier que l'équivalence des personnes incommensurables en face de leur destin singulier" ce qui ne signifie pas l'approbation de ce qu'il nomme lui même "la mystique diffuse de l'élite et de la révolution aristocratique" désignée au contraire comme le principal danger que court la révolution spirituelle. N'en demeure pas moins qu'inspiré par Proudhon, pour qui la proclamation de la souveraineté du peuple présentait le risque de déboucher sur la

tyrannie, mais aussi effrayé par le tour des événements en Allemagne qui avaient à la suite d'élections (il est vrai pas seulement) permis l'arrivée d'Hitler au pouvoir, Mounier après avoir vilipendé bourgeois et petits bourgeois affirme aussi que ce sont eux qui ont fait les libertés (à leur bénéfice sans doute, mais des libertés tout de même), tandis que les masses ont fait Robespierre et Napoléon. Toute exaltation de la souveraineté du peuple lui semble ouvrir une voie possible au fascisme (*Anarchisme et personnalisme, Œuvres, I, p. 687*)

Hostile à la démocratie libérale, soucieux de limiter le pouvoir fût-il celui du peuple, Mounier demeure cependant un libéral. Aussi ne faut-il pas trop s'étonner de trouver exprimée sous sa plume l'idée que la démocratie bourgeoise liée à l'individualisme libéral a pu "à un moment de l'histoire s'identifier avec le destin des valeurs personnalistes" et que le juridisme vivant de 1789 est "aussi imprégné de personnalisme que la critique marxiste de l'aliénation et la vie du mouvement ouvrier".

Mais à ses yeux la liberté des libéraux est incomplète et il en appelle "à une démocratie organique et totale qui vivifiera aussi bien l'économique et le social que l'étatique" (*Esprit, dec. 1950, p. 802*).

3. *La démocratie personnaliste*

Chercher à promouvoir la démocratie personnaliste, revient à mettre en oeuvre des moyens assurant le développement de chaque personne. Cette définition que l'on peut donner des objectifs personnalistes annonce clairement les deux plans sur lesquels les moyens doivent être recherchés: l'économique et le politique. Mais dans un premier temps Mounier commence par expliquer les raisons pour lesquelles doivent être écartées les solutions radicales le fascisme et le communisme.

Le fascisme tout d'abord. A première vue, un peu comme Brasillach, et d'autres intellectuels et écrivains français des années 30, Mounier trouve dans le fascisme un élan spirituel anti-bourgeois auquel il est sensible. Son propos sonne étrangement. "Quiconque a visité les pays fascistes écrit – il dans le *Manifeste...* – pris contact avec leurs organisations, avec leurs jeunesse, n'a pas manqué d'être frappé en effet de l'authentique (sic) élan spirituel qui porte ces hommes violemment arrachés à la civilisation bourgeoise, chargés de toute l'ardeur que donne d'avoir trouvé une foi et un sens à la vie". En réalité Mounier se reprend vite. Pour être anti-individualistes les fascismes ne favorisent pas l'épanouissement de la personne. Nés sur des démocraties épuisées, ils en sont la fièvre et le délire. Puisque les choix derniers restent à la merci de la collectivité, il y a, pourrions nous dire totalisation et non pas personnalisation. En fait la personne n'y trouve pas son compte.

Le communisme alors. Soucieux surtout après 1945 de ne pas se ranger dans la cohorte des antimarxistes ("il manque à beaucoup qui dissertent du communisme d'aller se mêler aux maisons et aux hommes de cette banlieue que l'on dit rouge et qui n'est que grise, si grise que la couleur des jours y semble fixée à jamais, a-t-il écrit dans *Les certitudes difficiles*") il n'en a pas moins affirmé toujours très nettement son hostilité au marxisme (Au philosophe Jacques Chevallier il écrit le 24 Octobre 1936: "Je suis sans ambiguïté anti-marxiste"). Il ne considère le marxisme que comme un individualisme plus malin. Et même si vu de Montreuil, le communisme apparaît comme "l'armure des réprouvés" (avec quelle sympathie douloureuse doit-il écrire ces mots!), il n'en demeure pas moins qu'il est inspiré

par un mépris foncier de la personne. Optimisme de l'homme collectif recouvrant un pessimisme radical de la personne: telle est la définition que Mounier a donné du marxisme. Comment à partir de là aurait-il pu concilier un aveu du marxisme avec ce qui constitue l'épine dorsale de sa pensée: "A la personne seule revient la mission d'apporter l'esprit là où il disparaît"?

Récusant fascisme et marxisme/communisme c'est dans une perspective plus empirique que guidé par sa conception de la personne, Mounier brosse un tableau à la fois vaste et minutieux d'une économie personnaliste, l'amenant à repenser les fonctions de l'Etat et à établir une distinction entre pouvoir et autorité.

Comment se présente cette économie au service de la personne opposée au capitalisme?

Sous l'angle de la production elle se caractérise par "plusieurs renversements de hiérarchie", dont le plus important est le primat du travail sur le capital, ce dernier ne pouvant comme par le passé être susceptible "de fécondité automatique". Toute forme de spéculation financière doit être abolie et les Bourses de valeurs ne conserver qu'un rôle régulateur. "Le travail – écrit Mounier – est l'unique agent personnel et fécond de l'activité économique; l'argent ne peut être gagné qu'en liaison personnelle avec un travail; la responsabilité ne peut être assumée que par des travailleurs " (*Manifeste, op. cit.*, p. 596). Il serait vain cependant de chercher chez lui une exaltation des vertus du travail, une mythologie du travail. Ce primat du travail sur le capital que consacre l'économie personnaliste ne vaut que pour son domaine propre, c'est à dire l'activité de production. Le personnaliste ne développe pas d'idéologie travailliste. "Le travail- écrit Mounier – n'est pas la valeur première de l'homme, parce qu'il n'est pas toute son activité, ni son activité essentielle". Quant au capital, deux catégories doivent être distinguées: le capital personnel qui participe à la vie de l'entreprise par le travail de son possesseur et qui fait l'objet d'une certaine rémunération (dont les modalités restent cependant dans le flou) et le capital d'appoint fourni par un bailleur de fonds étranger à l'entreprise qui ne possède "qu'un droit à une faible indemnité d'immobilisation".

Quant à la structure de l'économie Mounier se montre favorable à la collectivisation des biens de production puisque cela la sauve de la tyrannie des intérêts particuliers. Toutefois, celle-ci présente le risque d'être mise en oeuvre par un parti totalitaire ou un corps de fonctionnaires. C'est pourquoi l'idéal consiste dans la combinaison du libéralisme et du collectivisme aboutissant à la distinction de deux secteurs: un secteur *plané* "essentiellement destiné à la production du minimum vital géré par l'Etat ou des entreprises corporatives (Mounier ne précise pas ce qu'il entend par là) et un secteur *libre* insusceptible de "menacer le minimum vital de quiconque" et dans lequel joue la libre création et la libre émulation.

Mais ce n'est pas seulement sous l'angle industriel que le problème de l'organisation économique doit être posé. D'autres secteurs font l'objet de l'attention du personnalisme: *les paysans*, "victimes des établissements de crédit, des grands trusts qui ont emporté leurs économies", entravés par un individualisme excessif qui conduit Mounier à envisager la collectivisation d'une partie de la terre; *les professions libérales* dont la défense de traditions parfois de grande valeur, ne saurait recouvrir – comme c'est le cas trop souvent – "de simples monopoles et prestige de classe"; *les fonctionnaires* qui doivent être personnalisés (?) dans leur fonction".....

Mounier s'est aussi attaché à l'analyse de l'économie personnaliste sous l'angle non plus de la production, mais de la consommation. Si à la manière de Péguy, il pense que la pauvreté (et non pas la misère) est le statut économique idéal de la personne, l'idée qu'il se fait de la consommation n'a rien d'ascétique. Il divise les

besoins en deux catégories: d'abord ceux qui doivent être automatiquement satisfaits ("le premier droit de la personne économique est donc un droit au minimum vital. Il exige l'institution d'un service public destiné à le satisfaire"); ensuite des besoins non prioritaires de consommation (le superflu) et de jouissance (la création). La satisfaction de ceux-ci viendra avec les progrès de l'économie. Mounier insiste sur le fait que celle-ci n'est pas statique, mais inventive.

C'est sur cette économie fondée sur le primat du travail sur le capital qui assure à tous la satisfaction des besoins vitaux que sera assise la démocratie personaliste. L'Etat cadre fondamental des sociétés bourgeoises doit suivre de nouvelles orientations. Indispensable, il ne peut être considéré que comme un instrument au service des sociétés et à travers elles "au service des personnes". Arbitre de leurs conflits, il doit mettre à la disposition de leurs initiatives "les mécanismes de liaison qui faciliteront leurs efforts". Il n'est plus souverain, car il est limité *par en bas*, par les pouvoirs spontanés de toutes les sociétés naturelles qui composent la Nation et *par en haut* au moyen d'une autorité spirituelle qui est le droit personaliste (mais qui établira ce droit?). Cet Etat limité, Mounier ne le prive pas néanmoins de la contrainte. Bien qu'il ne soit pas en lui-même porteur de vérité, parce qu'il n'est pas une personne, il demeure le garant du statut fondamental de la personne et ce service "justifie l'emploi de la contrainte dans des circonstances définies", par exemple lorsqu'un individu menace l'indépendance matérielle ou la liberté spirituelle d'une seule personne, ou bien lorsqu'un individu (ou un groupe) refuse de se plier "aux disciplines sociales jugés nécessaires par les Corps organisés de la Nation". Toutefois cet Etat qui joue un peu le rôle de gendarme n'exécute pas lui-même les décisions prises à la suite de son initiative. Les Corps organisés de la Nation en sont chargés. "L'Etat nouveau que nous envisageons sera donc déchargé sur les grandes communautés nationales (économique, éducative judiciaire, etc.) des tâches d'organisation qui n'en relèvent pas directement. Entre elles toutes, entre les pouvoirs locaux et régionaux, l'Etat n'est qu'un lien de coordination et d'arbitrage suprême, garant de la Nation à l'extérieur, à l'intérieur garant des personnes contre les rivalités et les abus de pouvoirs" (*op. cit.*, p. 625).

Arrivé là Mounier se pose logiquement la question de savoir qui dirigerait l'Etat puisque les solutions de la *démocratie représentative* sont défailtantes. A vrai dire on est étonné de la solution retenue puisqu'elle revient à évoquer le suffrage universel permettant la représentation des opinions. Faut-il donc croire qu'en démocratie personaliste le peuple a soudain recouvré la possibilité de faire apparaître le Bien commun, dont il était incapable sous la démocratie bourgeoise? Faut-il penser que mystérieusement la représentation prend soudain une valeur dont elle était auparavant dépourvue. Certes, Mounier réclame fortement l'indépendance de l'information et des organes de presse afin d'éviter que l'opinion populaire soit trompée au bénéfice des intérêts particuliers. Mais cela suffit-il vraiment pour donner au peuple la capacité politique dont il était auparavant dénué. Toute cette construction se révèle bien acrobatique comme l'est tout autant la réponse à la question de savoir d'où viendra la révolution personaliste. Du peuple, dit Mounier. Mais qu'est ce que le peuple? Ce n'est pas une classe. "...ce n'est pas par des considérations sociologiques abstraites qu'on définira cette composante essentielle de l'histoire: le peuple" (*Cahiers protestants*, n. 6 cité par Moix, *op. cit.*, p. 93). Mais si la classe ouvrière est en quelque sorte récusée que reste-t-il sinon la "cohue" pour reprendre l'expression proudhonienne, des bourgeois et petits bourgeois. Or s'appuyer sur eux, n'est ce pas vouloir faire la révolution avec ceux là même qui en seront les victimes, puisqu'elle est dirigée contre leur esprit. Ultime paradoxe.

Reste l'éducation du peuple, dernière ressource. C'est bien à cela que songe Mounier. "...aux syndicats, aux comités d'entreprise, dans les institutions de jeunesse, dans les institutions de culture, partout *il nous faut aider le peuple à se faire lui-même comme peuple*. Car la révolution que nous voulons sera l'oeuvre d'un peuple vivant, non pas la tâche administrative d'un Etat fût il le plus policé du monde (*Les certitudes difficiles*, in *Oeuvres*, IV, p. 159). Mais est-il bien certain que le peuple même éduqué écouterait comme la bonne parole, les analyses de la société personaliste diffusées par ces "narodniks" d'un nouveau genre qui se veulent *avec* le peuple, qui existent *avec* le peuple (Mounier a insisté, tout comme Jacques Maritain d'ailleurs sur la nécessité de ne pas se contenter d'agir pour le peuple, mais d'être avec lui) mais ne sont pas du peuple, *n'appartiennent pas au peuple*.

Evocant Simone Weil, Jean Guehenno a observé qu'elle s'était immergée dans le monde ouvrier par *choix* et que cela la séparait, malgré son intention, radicalement des femmes qu'elle côtoyait à l'usine et qui s'y trouvaient par *destin*. C'est une difficulté analogue qui surgit ici pour les révolutionnaires personalistes à la recherche d'une société non capitaliste et des institutions politiques correspondantes.

Alors, devant les obstacles, devant la difficulté de faire surgir une improbable révolution personaliste faut-il baisser les bras? Mounier ne le pensait pas et rappelait l'impérieuse exigence de ce qui *doit* se faire. "Une révolution doit elle se faire? Oui, elle est notre exigence spirituelle profonde. Donc préparons la, même si le malade résiste, même si demain *le vieux monde devait trouver l'herbe magique pour prolonger d'un siècle son agonie*. Mais alors nous n'aurions pas perdu notre oeuvre, car pour qui ne réussit pas, il reste de témoigner". Allant dans le même sens, dans *Certitude de notre jeunesse* il ajoute: "Une vie n'est pas brisée qui a porté un grand témoignage. Nous savons la fragilité de nos forces et du succès, mais nous savons aussi la grandeur de notre témoignage". Indépendamment des obstacles qui se présentent devant la révolution personaliste, Mounier a toujours exprimé ses réserves à l'égard de l'action politique toujours accompagnée "d'impuretés nécessaires que ne peuvent assumer ceux qui en assurent les bases spirituelles" (*Mounier et sa génération*, Seuil, Paris, 1956, p. 85). Espérant une société non dominée par l'argent, par la fécondité automatique de l'argent, souhaitant une démocratie de type nouveau, néanmoins anti-marxiste Mounier est inclassable. Intellectuel de gauche? Non sans doute. Favorable au Front populaire en 1936, il en dresse un amer bilan en 1938. Féroce critique de la droite bourgeoise, la République radicale ne lui répugne pas moins. Et est-on un intellectuel de gauche si l'on se trouve en méfiance à l'égard la souveraineté du peuple, considérée comme source potentielle de la tyrannie. Démocrate chrétien? Peut-être mais cela ne l'empêche de considérer qu'ils ne comprennent rien au drame spirituel de leur époque. "Leur étroitesse de vues, leur absence de virilité intellectuelle et civique, leur manière de toujours offrir ce qu'on ne leur demande pas, leur verbalisme et cette mauvaise humeur stérile ou un si grand nombre d'entre eux s'enferme aujourd'hui les mettent hors jeu des forces vivantes".

Alors peut être tout simplement comme il s'est lui-même désigné, un "bras-seur de lumière".

4. *En guise de conclusion. Brèves remarques sur la démocratie participative*

Mounier est mort il y a plus d'un demi-siècle. Sa critique de la *démocratie représentative* est elle toujours pertinente? Les sociétés occidentales ont elles réussi

à travers leurs modifications institutionnelles à accroître de manière pertinente la participation des citoyens à la vie politique à travers leurs institutions?

Pour voir où nous en sommes au début du XXI^e siècle il est indispensable de revenir très brièvement aux catégories politiques rationnelles du XVIII^e siècle employées notamment par Rousseau et Sieyès.

Selon Rousseau, un seul régime politique est légitime: la *République* que (même s'il s'agit d'un dévoiement du vocabulaire rousseauiste) nous appelons actuellement la *démocratie directe*. Il s'agit d'un régime dans lequel les citoyens membres du Corps politique se prononcent sur le Bien commun, indépendamment de leurs intérêts particuliers. D'où il est possible de déduire que la validité des pratiques politiques exige une correspondance entre les aptitudes intellectuelles et éthiques des citoyens et la complexité des choix à effectuer. Logiquement la démocratie directe, exige des interventions citoyennes relativement peu fréquentes. L'inflation législative est incompatible avec elle.

Au XVIII^e siècle une autre conception étrangère à la théorie démocratique été développée par Emmanuel Sieyès: le *gouvernement représentatif*. Elle repose sur des bases opposées à celles utilisées par Rousseau pour fonder son système. A la suite de Montesquieu, Sieyès considère que les citoyens sont insuffisamment armés intellectuellement pour *vouloir* politiquement, et que de surcroît la superficie du territoire et l'importance de la population des grands Etats interdisent les consultations politiques des citoyens. Ceux ci demeurent cependant aptes à désigner des *représentants* qui voudront en leur lieu et place. Le seul lien de ces représentants avec les citoyens est la désignation. C'est ce *gouvernement représentatif* qui va au cours du XIX^e siècle par un glissement sémantique lourd lié à la désignation des représentants au suffrage universel direct être qualifié de *démocratie représentative* et considéré comme le seul type de régime *démocratique* possible (la III^e République française ignorera totalement la pratique référendaire; la IV^e fera de même, à l'exception des deux consultations référendaires constitutives).

La représentation a été l'objet de deux critiques principales.

La première se trouve déjà chez Rousseau qui considère impossible la garantie dans la durée de l'accord entre la volonté de l'électeur et celle de l'élu que l'on peut présumer exister au moment de l'élection. L'électeur peut changer d'avis de même que l'élu. L'oublier revient à nier tout effet à la volonté politique de l'électeur. Il est vrai qu'initialement les défenseurs du *gouvernement représentatif* acceptent cet effacement du citoyen en dehors de la désignation des représentants.

La seconde critique fort bien exprimée par Mounier consiste à craindre que les représentants une fois désignés se laisseront happés par les facilités les honneurs et serviront les intérêts particuliers, les leurs et ceux de leur clientèle.

Depuis deux siècles les termes du débat n'ont guère avancé. La *démocratie directe* demeure peu praticable dans des grands Etats de dizaines de millions de citoyens. L'organisation de consultations référendaires ne peut être que rare en raison même de sa lourdeur. Et l'inflation législative – d'ailleurs dénoncée récemment dans un rapport du Conseil d'Etat français – pratiquée par les représentants ne ralentit pas et risque de faire perdre à la fois au citoyen et à l'élu tout repère. Ce n'est d'ailleurs pas nouveau: nul n'est censé ignorer la loi et le maquis législatif devient chaque jour plus touffu. Fréquemment on se gausse d'un homme politique qui réclame une loi indispensable...qui existe déjà et n'est pas appliquée. Qui plus est, lorsqu'un référendum est organisé son résultat révèle parfois – ce que l'on soupçonnait fortement – le décalage proprement effarant entre la volonté des citoyens exprimée à travers les résultats de la consultation et les choix des partis

politiques représentés dans les assemblées. En 2005, le referendum français concernant la ratification du traité de Constitution européenne a abouti au succès du non alors que 90% des parlementaires étaient favorables au oui. Cela n'a pas empêché en avril 2007 au premier tour de l'élection présidentielle de voir les trois candidats arrivés en tête favorables au oui en 2005, obtenir 75% des voix.

Une pratique correctrice – la *démocratie participative* – a été envisagée en 2007 par la candidate socialiste Ségolène Royal à l'occasion de la campagne électorale relative à l'élection du Président de la République. Cette démarche a été à l'origine des réunions plus ou moins informelles de citoyens dans le but de faire surgir des débats, des propositions dans des domaines divers intéressant la vie des Français: l'emploi, le pouvoir d'achat, l'éducation et la carte scolaire, la santé, les problèmes de l'environnement, etc. Ces réunions regroupant un nombre plus ou moins grand de participants doivent servir à faire remonter jusqu'à la candidate des souhaits ultérieurement synthétisés dans un programme présenté aux électeurs. Qu'en penser? Ces pratiques sont-elles en mesure de pallier les inconvénients de la *démocratie représentative* et de faire en sorte que les élus n'ignorent pas trop les souhaits (d'ailleurs plus ou moins contradictoires) des citoyens.

On peut certainement se féliciter des réunions tenues par les citoyens qui témoignent de l'intérêt porté à la vie politique. On pourrait peut être évoquer le bouillonnement des débats aboutissant à la rédaction des cahiers de doléances précédant la réunion des Etats généraux en 1789, à ceci près que les revendications actuelles sont sans doute plus floues que celles émises à cette époque, mises en forme par des hommes de loi et par des clercs. Mais personne n'a eu l'idée de considérer comme une procédure démocratique la formalisation des cahiers. Dès lors il convient de s'interroger sur le caractère démocratique de ces débats participatifs. Présenter en vrac, ici ou là, des revendications par le biais de collectifs ou d'assemblées composées de manière aléatoire semble étranger à une démarche authentiquement démocratique. C'est plutôt le fait de minorités actives intervenant en dehors de tout cadre institutionnel, comme le souligne dans le journal *Le Monde* du 11/12février 2007, le sociologue Raymond Boudon. "La démocratie participative cela ne veut pas dire grand chose. Car qui participe? Ségolène Royal dit vouloir écouter les gens. Mais ceux qu'elle entend dans les débats participatifs, ne sont pas n'importe quels gens, ce sont les minorités actives". Dans le sens de la démocratie participative, certains – la candidate elle même – vont plus loin en envisageant pour l'avenir la création de "jurys citoyens" destinés à la surveillance des élus. Les membres de ces jurys seraient tirés au sort comme le sont les jurys d'assises. Il y a cependant bien longtemps que l'on ne considère plus le tirage au sort comme une procédure démocratique. Par hypothèse ceux que le sort ne désignerait pas seraient écartés de l'activité de contrôle. Il est malaisé de songer à l'amélioration des pratiques démocratique de cette façon. Certains – c'est le cas de Raymond Boudon – s'en tiennent à l'amélioration de la *démocratie représentative* par le renforcement de la séparation des pouvoirs et des *checks and balances*. Mais en arriver de cette façon à voir dans la III^e République française "une démocratie équilibrée" revient à s'illusionner. Il ne faut pas oublier qu'à partir de 1918 au milieu de chaque législature les renversements d'alliances parlementaires aboutiront au changement de majorité, c'est à dire concrètement au passage d'une majorité de gauche à droite, *sans intervention* des électeurs.

Pour avancer au moins un peu, d'autres voies pourraient être explorées, consistant à introduire aux côtés de la *démocratie représentative*, d'autres procédures.

Une première voie est celle du référendum. S'il n'est effectivement pas possible de l'emprunter trop fréquemment dans un grand Etat on pourrait y avoir recours à l'occasion des grands choix de société. De surcroît le caractère démocratique du référendum pourrait être appuyé par le recours à des modalités démocratiques plus caractérisées: l'initiative populaire (formulée ou non formulée) comme cela se passe en Suisse ou encore avec le référendum abrogatif employé en Italie.

Une deuxième voie pourrait être empruntée: le raccourcissement de la durée des législatures. Cela réduirait, sans pour autant le faire disparaître, le risque – inévitable avec le temps – de décalage entre la volonté de l'élu et celle de l'électeur. Les rédacteurs de la Constitution montagnarde de 1793 l'avaient bien compris en réduisant la durée du mandat législatif à un an. Peut-être cette durée est elle trop brève. Elle pourrait être doublée. En tout état de cause un mandat de cinq ans est trop long.

En troisième lieu, la procédure de *recall* inspirée de la pratique des Etats-Unis d'Amérique pourrait être utilisée. A la demande d'un nombre préalablement déterminé de citoyens appartenant à la circonscription le renvoi d'un élu pourrait être décidé à l'issue d'un vote. Mis en place dans l'Oregon en 1908, le système a été étendu à d'autres Etats notamment à la Californie. Récemment, en 2003, le gouverneur de Californie Gray Davis a fait l'objet d'une procédure de *recall* et a été remplacé par Arnold Schwarzenegger. Pierre Rosanvallon, analysant le *recall* (*La contre-démocratie*, Seuil, Paris, 2006, p. 210 et sqq.) se refuse à y voir une procédure radicale de démocratie directe. Selon lui l'élection et le *recall* ne sont pas des procédures symétriques. "L'élection est un vote, une sélection entre deux candidats. Le *recall* est plutôt de l'ordre d'une appréciation, d'un jugement sur les actions d'une personne déterminée. Même s'il présente des analogies avec la procédure du referendum, le *recall* ne peut être appréhendé comme une alternative au gouvernement représentatif". Ce jugement qui me semble pêcher par excès de subtilité aboutit à une conclusion paradoxalement peu nuancée. Il ne s'agit pas de considérer le *recall* comme une alternative au gouvernement représentatif, mais simplement comme un correctif à celui-ci. Les représentants dont le rôle est de rechercher le Bien commun et qui s'en éloigneraient trop doivent pouvoir être écartés et remplacés. D'ailleurs à travers le document fourni par Rosanvallon lui-même (*op. cit.*, p. 213) au sujet de Davie, maire d'Oakland en 1917 et objet d'un *recall* on s'aperçoit que les motifs invoqués concernent tous la mauvaise gouvernance ("Il est absolument incompetent, tant par son absence de formation que par son incapacité pratique à remplir ses fonctions (...) Il détruit l'industrie. Il n'a aucune idée constructive. Il parle beaucoup, mais n'accomplit rien. Il parle de baisse d'impôts, mais ne fait rien pour les mettre en place. Il prêche l'économie mais dépense sans compter (...) Il ignore les pétitions en faveur de la protection de la santé"). L'objectif du *recall* apparaît clairement pour ce qu'il est: la réparation de l'erreur de choix que le respect du *gouvernement représentatif pur* ne permet pas.

Quoi qu'il en soit les remèdes aux échecs du *gouvernement représentatif*, baptisé à tort *démocratie représentative*, ne peuvent être recherchés valablement du côté d'une démocratie spontanée dite *participative*. Seule l'expression fréquente et clairement formalisée de leur volonté peut rapprocher les citoyens de la démocratie.

Giovanni Invitto*

La città hegeliana e il borgo di Kierkegaard. Tra filosofia e politica

Il tema della città e della cittadinanza, oggi interculturale, è tema di primo piano nel dibattito politico, sociologico, istituzionale¹. In questo saggio il taglio ermeneutico è prettamente filosofico o, per meglio dire, di storia del pensiero². Hegel e Kierkegaard, due filosofi "apicali" per la storia del pensiero contemporaneo, sono qui letti proprio partendo del tema della città. La sensibilità teoretica dei due filosofi affrontati, comunque, lascia spazio anche per un confronto, indiretto, anche su tematiche apparentemente laterali. Né va sottovalutato un fatto: se noi parliamo di città di Hegel e in Kierkegaard non dobbiamo dimenticare che la città che Hegel ha come modello è la città tedesca della prima metà dell'Ottocento, cioè una città che vive l'industrializzazione con tutti i suoi problemi. Kierkegaard, invece, ha come riferimento una realtà danese molto diversa e molto meno "avanzata" dal punto di vista sociale e tecnologico.

Pertanto, in una filosofia che nasce come radicale alternativa al discorso hegeliano, anche il tema delle istituzioni diviene sede di peculiare contrapposizione. A dire il vero, è molto difficile individuare in Hegel e in Kierkegaard una riflessione specifica e articolata sulla città. Ciò avviene per vari motivi. Anzitutto, la struttura teorica hegeliana privilegia la forma-Stato; le istituzioni politicamente anteriori sono viste come momento mediano, relativo, quindi astratto, della sintesi finale. Una riflessione specifica sulla città è presente nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, allorché il pensatore tedesco si sofferma a cogliere l'essenza della *polis* greca. Per il resto, Hegel parla in filigrana della città, quando tratta della società civile e della divisione in classi.

Proprio la natura "generalizzante" del discorso etico hegeliano e, quindi, anche di quello relativo alla città e alla società civile, la società "dei cittadini", sollecita la polemica kierkegaardiana. Nella poco rigorosa equazione di città e Stato, mediata dalla *polis*, il filosofo danese coglie l'oppressione di un universale astratto,

* Università del Salento.

¹ Da una bibliografia ricchissima, si scelgono due titoli che affrontano i problemi della città in rapporto a due nuovi aspetti storico-culturali emergenti: l'interculturalità e il "pensiero della differenza": W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. di G. Gasperoni, il Mulino, Bologna, 1999 e M. FORCINA, *Una cittadinanza di altro genere. Discorso di un'idea politica e la sua storia*, Angeli, Milano, 2003.

² Questo testo era già apparso nel mio volume *Filosofi Intellettuali cittadini. Da Kant a Merleau-Ponty*, Saggi, Capone, Cavallino di Lecce, 1994. La stesura qui presentata è rielaborata e corretta rispetto al testo iniziale.

per lui costituito dal momento etico, che non rende visibile l'individuo perché lo ingloba, ruminandolo ed annullandolo. Sono visibili, al contrario, quelli che, kierkegaardianamente, potremmo chiamare i fantasmi della città: il tranquillo borghese, l'uomo di potere, la cuoca, il pastore che si scandalizza se qualcuno mette in pratica i paradossi da lui enunciati la domenica dal pulpito. Pertanto, la città, benché non direttamente tematizzata dal danese, appare luogo dell'ordine stabilito e vanificazione del soggetto individuale. Contro questa malattia da assuefazione, Socrate e Cristo, e prima di loro Abramo, avrebbero svolto il compito di dissolutori della città e delle sue gerarchie artificiose.

1. *La città-Stato hegeliana*

Già nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel pone in maniera netta il rapporto tra lo Stato, massima oggettivazione dello Spirito, e le istituzioni intermedie. Egli afferma che le "le universali esigenze etiche" sono sia la Sostanza come Universale che la sostanza come coscienza singola; la loro manifestazione ("effettualità") universale è costituita dalla famiglia e dalla nazione³. Qui l'argomentare, pur riferito a realtà diverse, connota l'inglobamento e l'assimilazione delle istituzioni intermedie nel *corpus magnum* etico.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, la città appare, invece, come momento astratto, collegato in endiadi alla campagna. Essa, insieme ad un altro binomio, quello di individuo e famiglia, si universalizza nell'unica realtà sostanziale, cioè lo Stato: "Città e campagna – quella, la *sede dell'industria cittadina, o della riflessione che si risolve e si divide in sé*, questa sede dell'eticità che riposa sulla natura – gli individui che mediano la loro autoconservazione nel rapporto con altre persone di diritto, e la famiglia costituiscono, in generale, i due momenti, ancora ideali, dai quali *deriva* lo Stato, in quanto vero fondamento"⁴.

La città, in questa prospettiva, si presenta con alcune caratteristiche specifiche: è sede della manipolazione industriale, contro la natura; è madre di riflessione conclusa, ma frammentata in sé. Questa categoria della divisione interna è una costante del pensiero hegeliano. Come sappiamo, la ricerca dell'unità nella Sostanza etica passa necessariamente – di una necessità logico-dialettica – dalla diaspora circoscritta nel perimetro delle istituzioni. La diaspora ora è vista nella città, ma troverà la sua espressione teoreticamente più forte nella cosiddetta "società civile". Qui la determinazione morale assume le categorie dell'onestà e della dignità di classe⁵.

Si origina, in tal modo, nella città divisa, il problema delle classi sociali. Anch'esse non sfuggono alla gabbia triadica. Sono: a) la "classe sostanziale", che ha il suo patrimonio nei prodotti naturali del terreno che lavora (par. 203); cioè: la classe che vive nella-della campagna; b) la "classe dell'industria", che ha per

³ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. De Negri, vol. II, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 19.

⁴ *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. F. Messineo, Laterza, Bari, 1971, par. 256. Il corsivo è nostro, a parte *deriva* che è in corsivo anche nel testo hegeliano.

⁵ "I sentimenti etici in questo sistema sono, quindi, l'onestà e la *dignità di classe*, cioè diventare, per propria determinazione, mercé la propria attività, diligenza e attitudine, componente di uno dei momenti della società civile, e conservarsi come tale, e provvedere a sé, soltanto mediante questa mediazione con l'universale, così come, per tal modo, essere *riconosciuto* [...]. La *moralità* ha il suo peculiare posto in questa cerchia"; *ivi*, par. 207.

compito l'elaborazione del prodotto naturale e si fonda sul proprio lavoro, sulla riflessione e sull'intelletto (par. 204). Sono queste le caratteristiche che, negli stessi *Lineamenti*, Hegel attribuisce alla popolazione della città; c) la "classe generale", che ha per proprio compito gli interessi generali dello stato sociale (par. 205): si parla qui, evidentemente, del governo e della burocrazia.

Il tema della città è presentato nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, ancora in maniera mediata dal tema delle classi. Se è vero, rispettando i parametri hegeliani, che la seconda classe, quella chiamata "industriale" e "riflessa", è la classe che costituisce l'anima della città, essa ha il proprio campo nella ricchezza della società, "nell'elemento che è collocato nella mediazione", nell'opinione e in un "insieme di accidentalità". L'individuo, in questo caso "cittadino", ha il proprio campo nell'abilità soggettiva, nel suo talento, nel suo intelletto e nella sua solerzia⁶. Questa figura di cittadino che ha "una sussistenza mediata dalla propria abilità"⁷ non è se non l'immagine del borghese laborioso, immagine di origine calvinistica, come ha scritto Max Weber. Ecco perché riappare la determinazione sociologica di società civile, quale totalità *relativa* delle *relazioni* degli individui come persone reciprocamente indipendenti, in una universalità formale. L'universalità sostanziale è, inevitabilmente, rappresentata dalla costituzione dello Stato (par. 517). La società civile rappresenta la prima connessione universale di "estremi indipendenti" e dei loro interessi particolari. Essa supera, in tal modo, l'atomismo sociale che aliena ogni eticità (par. 523).

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* il discorso sulla città è affrontato da Hegel in maniera più aperta. Il negativo da evitare o da eliminare è, per il pensatore tedesco, inevitabilmente la frammentazione insita nella città. L'esempio da cui parte per sviluppare il tema è quello della *polis* greca dove, sostanzialmente, città e Stato coincidono⁸. Emerge, nell'argomentazione hegeliana su tale punto, una netta convergenza con prospettive rousseauiane. Leggiamo, infatti: "Solo in simili [piccole] città l'interesse di tutti può essere uguale, mentre in grandi regni è facile trovare interessi differenti che cozzano tra loro. Solo la convivenza in una città, il fatto che ci si vede quotidianamente, rendono possibile un'educazione comune e una democrazia vitale"⁹.

La paura della diaspora dei valori etici e degli interessi sembra esorcizzata ed eliminata dalla piccola città-Stato; lì solo è possibile, per Hegel, un regime democratico. L'"astrazione" di uno Stato, che il filosofo definisce essenziale per "l'intelletto" dei suoi tempi, coincideva nella Grecia antica con la patria vivente: *polis* e Stato erano Atene, Sparta, quei templi, quegli altari, quei modi di convivenza, quelle usanze ed abitudini. Come per il tedesco del XIX secolo era necessario lo Stato, per il greco dell'età classica era necessaria la città-patria-Stato¹⁰. L'eticità, che nella *Enciclopedia* era la sostanza della istituzione statale, vede una sua iniziale mediazione nella *polis*: "La volontà degli individui appartenenti alla comunità è ancora volontà oggettiva: Atena è il vero spirito del singolo cittadino"¹¹.

⁶ Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, Laterza, Bari, 1967, par. 517.

⁷ *Ibidem*.

⁸ "In Grecia c'era un gran numero di stati particolari, ognuno dei quali aveva un territorio che non sorpassava di molto l'ambito di una città"; *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. G. Calogero e C. Fatta, vol. III, La Nuova Italia, Firenze, 1961, p. 101.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 97.

¹¹ *Ivi*, p. 92.

Nella Grecia, così come è presentata dalle *Lezioni*, l'abitante della città era l'unico depositario della libertà personale e della libertà politica. Il cittadino in quanto tale costituiva la nascente fenomenologia dello spirito che ha coscienza di se stesso e si sa libero¹². Da ciò la coincidenza di libertà ed eticità, parallela alla coincidenza, ancora una volta esplicitata, tra *polis* e Stato: "La Polis, l'Atena, è questo spirito di popolo; essa è reale come questa Atena, lo spirito degli individui autocoscienti ed esistenti esteriormente come singoli". Nello Stato, invece, lo spirito è contemporaneamente vivente spirito universale e spirito autocosciente dei singoli individui¹³. Il cittadino, insomma, se isolato dallo Stato, rimane astrazione, come è astrazione la città, se non intessuta e attraversata dalla eticità somma dello stesso Stato.

Da ciò consegue che il cittadino, figura che Hegel vede tipica di una società democratica, cioè di un regime non ottimale, conservi, nella trattazione del filosofo idealista, il peccato dell'astrattezza, della quantificazione numerica e seriale, della sua unità interna che si colloca in un universo di infinite unità separate, solo astrattamente totalizzabili. "Quel che più importa in una democrazia è che il carattere del cittadino sia definito, di un sol pezzo"¹⁴. Lo sforzo hegeliano è, in sintesi, quello di fondare una società cosmica e totalizzante, come cosmico e totale è lo Spirito Assoluto. Ogni sezione parcellare, ogni istituzione intermedia vanno assunte e omologate, per essere, in fine, digerite dalla forma somma, lo Stato: solo lì città e cittadino saranno reali, ma in quanto trasfigurati, e quindi alienati delle loro connotazioni specifiche.

2. Il borgo kierkegaardiano

Su quel cittadino e su quella città, il danese Soren Kierkegaard avrà molto da ridire. La sua riflessione, in termini generali, può definirsi come un punteruolo che cerca di scalfire la fabbrica teoretico-politica di Hegel. Con un'ironia che è pratica dialogica oltre che oggetto e modalità di scrittura, Kierkegaard chiarisce il proprio rapporto con l'opera del filosofo tedesco: "Per conto mio, ho impiegato gran tempo nello studio del sistema hegeliano, e credo anzi di averlo abbastanza capito. Sono persino tanto temerario da credere che, quando, malgrado tutti i miei sforzi, non arrivo ad afferrare il suo pensiero in taluni passaggi, ciò voglia dire che il mio autore non è abbastanza chiaro con sé medesimo. Io compio quello studio assai facilmente, in modo affatto naturale, né esso mi dà il mal di capo"¹⁵.

Per ciò che concerne il nostro tema, anche in Kierkegaard, che ha sicuramente davanti agli occhi un modello di *civitas* molto meno caratterizzato da quella attività industriale richiamata da Hegel, la città è ancora, idealmente, la *polis* greca (i sofisti "giravano di città in città")¹⁶. Nel libro-tesi sull'ironia, scritto per conseguire, nel 1841, la qualifica di *magister* in Teologia, è già sottintesa la identificazione he-

¹² Cfr. *ivi*, p. 102.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 89.

¹⁴ *Ivi*, p. 100.

¹⁵ S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, trad. it. K. Montanari Gulbrandsen, Comunità, Milano, 1962, p. 67.

¹⁶ Cfr. *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, trad. it. D. Borso, Guerini & Associati, Milano, 1989, p. 160.

geliana tra città (determinazione spaziale e geografica) e Stato (determinazione politica e istituzionale).

Tutta l'opera di Kierkegaard, in effetti, punta ad annullare la dissoluzione, presente nell'etica hegeliana, dell'individuo nel Generale dello Spirito Oggettivo: "Posto come essere immediato, sensibile e psichico, l'individuo è l'Individuo che ha il suo *télos* nel Generale. E questo è il suo compito etico: esprimere costantemente se stesso in quello e dissolvere la propria individualità nel Generale". In *Timore e tremore*, che è il testo di cui stiamo parlando ora, l'accusa è esplicita: "È abbastanza facile livellare tutta la vita sull'idea di stato o di società"¹⁷. Il filosofo danese scardina teoreticamente quell'"ordine stabilito" deificato da Hegel e che, per converso, aveva fatto della coscienza del singolo e del rapporto di coscienza "una forma del male"¹⁸.

Nella tesi del 1841, Socrate è l'esempio di chi ha rivendicato il primato di quella coscienza contro l'ordine stabilito, cioè contro l'ordine della città: "Se però a Socrate fu impossibile adattarsi alla molteplice concrezione dello stato, se rimaneva dubbio che potesse combinare qualcosa col cittadino ateniese medio, la cui vita s'era modellata nel corso degli eventi su quella statuale, nella gioventù, al contrario, che lo stato tutelava contando sul suo avvenire, aveva un terreno di coltura dove le sue idee potevano davvero attecchire, in quanto sempre i giovani vivono una vita più universale degli adulti"¹⁹. Socrate è, quindi, il noncittadino; i giovani sono potenziali cittadini-noncittadini, in quanto guardano a un universale più alto, rispetto a quello dello Stato. Ma, quando scrive questo, Kierkegaard non pensa certo a un ulteriore universale hegeliano omologante e dissolvente, bensì all'unica categoria che, secondo lui, introduce nell'infinito e rende uguali pur nelle individuali differenze: la passione. Questa assume un ruolo centrale in tutta la trattazione dello scritto su Abramo: "Ogni movimento dell'infinito si compie sì nella passione e non c'è riflessione che possa produrre movimento"; "Ciò in cui ogni vita umana trova la sua unità è la passione"; "Le passioni riconducono tutti gli uomini all'eguaglianza"²⁰. Per quest'ultima citazione, la fonte dichiarata è l'illuminista Lessing, ma va ricordato che quella nota introduce nel pensiero occidentale l'importanza del vissuto non razionale, su cui insisterà gran parte dell'esistenzialismo del Novecento.

Tornando al discorso su Socrate, egli rimane in un "limbo" in cui, non esistendo lo Stato, non esistono i cittadini: esistono, al contrario, individui schiacciati nella loro dimensione quantitativa, come numeri che si sommano e si sottraggono²¹. Allora, qual è, per Kierkegaard, la battuta socratica che è decisiva per capire il suo rapporto con la città? "Io propongo la seguente: gli viene annunciata la condanna a morte: nel medesimo istante egli muore, nel medesimo istante egli trionfa sulla morte e compie se stesso nella famosa dichiarazione che *si stupiva d'esser stato condannato a morte a maggioranza di soli tre voti*. Nessuna sciocchezza pronunciata sulla pubblica piazza, nessuna miserabile osservazione di un *idiota*, poteva essere, come la sua condanna a morte, schernita con altrettanta ironia"²². Socrate rifiuta

¹⁷ *Timore e tremore*, cit., pp. 95 e 105.

¹⁸ Cfr. *Esercizio del cristianesimo di Anti-Climacus*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, trad. it. C. Fabro, Sansoni, Firenze, 1972, p. 733.

¹⁹ *Sul concetto di ironia*, cit., p. 145.

²⁰ *Timore e tremore*, cit., pp. 79, 111 e n.

²¹ Cfr. *Sul concetto d'ironia*, cit., p. 153.

²² *Timore e tremore*, cit., p. 175 n.

di cogliere il nesso invisibile tra quantità e qualità, su cui si basa l'ordinamento cittadino: la giustizia e la verità che dipendono dai numeri (i tre voti in più), per la sua logica e per la sua morale, sono inconcepibili.

Ecco perché Socrate, come Cristo, è l'anticità. Per la sovversione socratica è complice l'ironia, per quella cristiana la fede, cioè una passione²³. Kierkegaard conclude sul filosofo greco affermando: "In un certo senso, costui fu dunque un rivoluzionario, non tanto per quello che fece, quanto per quello che omise; ma uomo di partito o capo di un complotto no, da ciò lo salvò l'ironia: come infatti lo salvò dalla vera simpatia civica per lo stato, dal vero pathos civico, così lo liberò anche dall'esaltazione morbosa ch'è essenziale agli uomini di partito"²⁴. Detto in termini più semplici: dal sentimento di essere *cittadini* occorre salvarsi e lo si può fare attraverso l'ironia.

La "lirica dialettica" che Kierkegaard, con lo pseudonimo di Johannes de Silentio, dedica alla storia di Abramo riprende la scissione tra l'uomo morale, che rispetta l'ordine stabilito del villaggio teocratico, e l'uomo religioso, che non è cittadino di alcuna città terrena. Ciò provoca il duplice senso di ogni atto umano, uno per l'etica e l'altro per la fede: "Dal punto di vista morale, la condotta di Abramo si esprime dicendo ch'egli volle uccidere Isacco; e dal punto di vista religioso, dicendo che volle sacrificarlo"²⁵.

Come scriverà qualche anno dopo, stavolta con lo pseudonimo di Anti-Climacus, in *Esercizio del cristianesimo*, per Kierkegaard l'ordine stabilito non sa ammettere che la massa caotica dei credenti sia formata da "un'assemblea di milioni di singoli, ciascuno dei quali ha il suo rapporto a Dio"²⁶. *L'homo religiosus* non solo, quindi, non è cittadino di alcuna città, ma non è per essa affidabile: è, di fatto, chi sovverte l'ordine. Questo è Abramo, che decide di praticare l'omicidio senza potere comunicare niente agli altri, neanche a Sara, sua moglie, perché la giustificazione addotta, anche se vera, sarebbe stata ritenuta irrazionale quindi immorale. Eppure, il "cavaliere della fede" si presenta nelle apparenze come un onesto, comune, innocuo cittadino; potrebbe essere un tranquillo abitante di quel borgo danese che non ha ancora, come abbiamo già detto, il carattere industriale della città cui aveva fatto riferimento la critica di Hegel.

Abitante del borgo è, quindi, l'uomo religioso. I suoi concittadini avranno ragione a dire: "'Gran Dio! È quest'uomo qui, è proprio lui? Ha tutta l'aria di un agente delle imposte!' [...] Nessun borghese vestito a festa che faccia la sua settimanale passeggiata a Fresberg ha un'andatura più sicura della sua. È completamente di questo mondo, come nessun bottegaio potrebbe esserlo di più"²⁷. Questo borgo, tra l'altro, è sottoposto alle leggi dell'imperfezione: l'ozioso e chi dorme mangiano meglio di chi lavora; il potere è nelle mani di chi possiede²⁸. L'unico movimento possibile è la rassegnazione e la rinuncia; il divenire censori di se stessi, dignità definita dal filosofo molto più alta di quella che, nell'ordine politico, toccava al primo censore di tutta la Repubblica Romana²⁹.

²³ Cfr. *ivi*, p. 111.

²⁴ *Sul concetto di ironia*, cit., p. 144.

²⁵ *Timore e tremore*, cit., p. 63.

²⁶ Cfr. *Esercizio del cristianesimo*, cit., p. 735.

²⁷ *Timore e tremore*, cit., p. 75.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 59.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 88.

La città borghese kierkegaardiana, così come è delineata nella *Postilla conclusiva non scientifica*, conserva le caratteristiche di un piccolo villaggio nettamente gerarchizzato, dove basta l'introduzione della ironia o del comico per sconvolgere l'ordine. "E così vanno le cose: nei primi sei giorni della settimana siamo tutti capaci di fare qualche cosa: il re più del ministro. Il giornalista umorista dice: 'Posso mostrare a Tizio e a Caio cosa sono capace di fare', cioè di renderlo ridicolo. Il poliziotto dice al facchino: 'Tu non sai cosa posso farti', cioè arrestarlo. La cuoca dice alla povera donna di fatica che viene il sabato per la paga: 'Hai certamente dimenticato quel ch'io posso fare', cioè indurre il padrone a non corrisponderle il resto della settimana. Noi tutti possiamo qualcosa: e il re sorride del potere del ministro, e il ministro del potere del giornalista, e il giornalista di quello del poliziotto e il poliziotto di quello del facchino e il facchino di quello della povera donna del sabato. E la domenica andiamo tutti in chiesa [...] per ascoltare dal pastore che 'un uomo non può assolutamente nulla!' – a meno che non abbiamo la fortuna d'imbatterci in chiesa con un pastore speculativo"³⁰.

Anche nella chiesa della città borghese, l'ordine stabilito vuole che ognuno di noi abbia il suo posto, "a seconda del nostro particolare potere nell'assemblea"; viene in ritardo un potente e lo scaccino, di grado inferiore rispetto al sagrestano, dimostra a sua volta il proprio potere, offrendogli un posto di rilievo; il pastore è sul pulpito, il punto più elevato, e dice che l'uomo non può assolutamente nulla³¹. Contraddizione ipocrita perché detta in una comunità rigidamente ordinata, facendo finta di ignorare che se potere, nella sua natura di verbo, coincide col potere, nel suo uso di sostantivo, in quella società c'è chi può esercitare il potere.

Gerarchia, da una parte, frantumazione civile, dall'altra; rispetto al borgo, si sono dissolti i motivi di unità. Già Hegel aveva individuato nella società civile la malattia della divisione. Kierkegaard ne prende i motivi, per giungere a conclusioni diverse: "La molteplicità di queste associazioni mostra così la dissoluzione dell'epoca e contribuisce ad accelerarla; esse sono nell'organismo dello Stato (come) gli infusori (nell'organismo vivente) che indicano che esso è in decomposizione [...]. Non si è forse dissolto, sotto il punto di vista politico, l'invisibile e spirituale vincolo che teneva uniti gli Stati? [...] Gli statisti e i sacerdoti non fanno ora come gli auguri antichi i quali, quando s'incontravano, non riuscivano a trattenersi dal ridere?"³². La risata di statisti e sacerdoti non sono più la risata e l'ironia di quel Socrate che, nella lettura di Kierkegaard, non concepisce la città e non appartiene ad essa, ma è di coloro che opprimono la comunità civile, senza più credere ai valori sui quali si basa formalmente il loro potere di imporre ordine e gerarchia.

In *Aut-Aut*, il dissolvimento del principio di coesione dell'istituzione politica (Stato) crea l'isolamento, che è "comico". La comicità di cui parla Kierkegaard nasce quando si presenta la soggettività come nuda forma. Presentarsi come personalità isolata, che fa valere la propria contingenza di fronte alla necessità dello sviluppo, produce sempre il "comico"³³. La risata kierkegaardiana, stavolta, nasce dal riemergere della soggettività contingente contro la necessità della dialettica oggettiva ed assoluta. Quella soggettività, come il re dell'apologo, è nuda; strappa gli orpelli "cittadini" e "borghesi" delle regole etiche, dell'ordine, della gerarchia del

³⁰ *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, cit., p. 520.

³¹ Cfr. *ibidem*.

³² *Aut-Aut*, in *Opere*, cit., p. 23.

³³ Cfr. *ivi*, p. 24.

potere. Per converso, anche l'uomo della città, chiuso nelle sue categorie universalizzanti, ride della soggettività. Gli uomini della noncittà suscitano nei "cittadini" irrisione: Abramo "divenne vecchio e fu schernito dal paese"³⁴, così come Socrate e come Cristo.

Ci sono il riposo e la perdita in ogni conoscenza che non sia consapevolezza di essere spirito: c'è la disperazione di naufragare in universalità astratte (Stato, nazione)³⁵. Ecco perché l'uomo politico e il borghese diffidano, giustamente, di Cristo. Per il politico il comportamento di Cristo manca di serietà anche perché non capisce a che tenda la sua lotta: è contro il nazionalismo? vuole instaurare il comunismo? punta alla repubblica o alla monarchia? con quale partito si schiera e contro quale? La strategia dell'uomo politico per combattere il Cristo *in-civilis* è quella della resistenza passiva: "finirà per inciampare nello stesso strascico del suo mantello, e così cadrà"³⁶.

In pari misura il borghese e la sua famiglia diffidano del Messia; lo tengono lontano da sé, perché è diverso e non ha né cariche né funzioni pubbliche. Poi, è pericoloso per i giovani, guarda caso come lo era quel Socrate che fu condannato perché nemico della città. "Restiamo uomini e così tutto andrà bene", dice il padre di famiglia, l'uomo etico e il cittadino perbene. I seguaci di Cristo non sono ricchi, né possidenti; non si trovano tra di essi persone sagge e stimate, quelle che il borghese prende "sempre per norma": non c'è né il Consigliere di Stato Jeppesen, né l'Uditore Marcus, né il ricco agente Christophersen. Il padre coscienzioso, pertanto, deve preoccuparsi affinché i suoi figli non si lascino abbindolare da quest'uomo e dalla sua accozzaglia che non hanno nulla da perdere³⁷.

Il borgo kierkegaardiano, espulsi Abramo, Socrate e Cristo, rimane la sede del falso ordine, delle false gerarchie, della ipocrisia necessaria per tenere in piedi la città dei fantasmi. L'esempio portato dal filosofo danese è quello del comando del re commentato da tutti e letto da nessuno: "Ma non basta questa inflazione d'ermeneutica: è stato spostato anche il punto di vista della serietà, è l'ermeneutica oramai diventata la vera serietà [...]. Un re umano capirebbe anche molto bene che lo si sta prendendo per i fondelli voltando la frittata a questo modo; ma poiché un re umano è dipendente specialmente dalla massa degli impiegati e dei sudditi, è costretto a far buon viso a cattivo gioco, fa finta che tutto vada bene al punto che l'interprete più elegante riceve un titolo nobiliare e il più profondo una commenda e così via"³⁸. La città vive sul piano della recita, della malafede e, infine, della disperazione.

3. Conclusione

"Il re è nella città" e non può tollerare che un uomo "privato" possa infischiarci di lui e della sua legge³⁹. Ritorna, insomma, la dialettica tra l'uomo e l'ordine della città, tra la frantumazione delle individualità soggettive e l'unità dello spirito

³⁴ Cfr. *Timore e tremore*, cit., p. 50.

³⁵ Cfr. *La malattia mortale di Anti-Climacus*, in *Opere*, cit., p. 643.

³⁶ Cfr. *Esercizio del cristianesimo*, cit., p. 717.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 718.

³⁸ *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei*, in *Opere*, cit., p. 914.

³⁹ Cfr. *La malattia mortale*, cit., p. 629.

oggettivo. Hegel aveva proposto l'annullamento dei primi termini, in quanto astratti, a vantaggio della concretezza assoluta dei secondi. Kierkegaard capovolge la prospettiva. Il piano etico, la sfera della città sono l'universo della irrealtà, della costrizione mascherata, della inautenticità.

L'autenticità è il prendere le distanze dall'atteggiamento oggettivistico. Questo lo può fare l'ironia. "Si crede che il mondo abbia bisogno di una repubblica, oppure si crede di aver bisogno di un nuovo ordine sociale e di una nuova religione: ma nessuno pensa che è soprattutto di un Socrate che abbisogna il nostro mondo smarrito nella massa delle conoscenze"⁴⁰.

Hegel e Kierkegaard sicuramente costituiscono due modi opposti e convergenti di proclamare la morte della città. Per il primo si tratta di sussumerla nello spazio veridico dello Stato, per il secondo di restituire all'uomo la sua singolarità irregolare, contro l'etica mortifera per l'individuo. Hegel e Kierkegaard, infine, sono critici radicali della *polis* in cui avevano rintracciato i semi di quella democrazia che l'uno e l'altro, per motivi diversi, vogliono con sarcasmo espungere da un corretto sistema delle relazioni umane.

⁴⁰ Ivi, p. 670.

Teodoro Klitsche de la Grange*

Federalismo e unità politica

1. Nella prima metà del XIX secolo due grandi pensatori europei, Hegel e Tocqueville si posero il problema di come potesse conservarsi uno Stato federale, come gli Stati Uniti d'America, senza che l'Unione godesse di tutti quei poteri che il "centro" delle monarchie europee – cioè il governo monarchico – aveva nel proprio territorio,

Scrivendo Hegel: "Se paragoniamo poi l'America del nord con l'Europa, troviamo laggiù l'esempio costante di una costituzione repubblicana. Cioè l'unità soggettiva, perché vi è un presidente a capo dello Stato, eletto, per prevenire ogni possibile ambizione monarchica, solo per quattro anni. La protezione universale della proprietà e la quasi totale assenza d'imposte sono fatti che vengono continuamente elogiati. Ma con questo è già determinata anche la caratteristica fondamentale di questi Stati. Essa *consiste nella tendenza del privato all'acquisto e al guadagno, nella prevalenza dell'interesse particolare, che si volge all'universale solo in servizio del proprio godimento*. Vi sono, naturalmente, rapporti di diritto, ed una formale organizzazione giuridica: ma questa conformità al diritto è senza dirittura, e così i commercianti americani hanno la cattiva riputazione di ingannare sotto la protezione del diritto", e prosegue: "l'America del nord non va considerata come uno Stato già formato e maturo ma come uno Stato tuttora in divenire: esso non è ancora tanto progredito, da aver bisogno della monarchia. È uno Stato federativo: *ma questi, per quel che concerne i loro rapporti con l'estero, sono gli stati peggiori. Solo la sua particolare posizione ha impedito che questa circostanza non causasse la sua totale rovina*. Ciò si è visto nell'ultima guerra con l'Inghilterra. I Nord-americani non poterono conquistare il Canada, e gli Inglesi poterono bombardare Washington, perché la tensione fra le provincie impedì ogni *vigorosa azione*. Inoltre, gli stati liberi nordamericani *non hanno nessuno stato confinante*, rispetto a cui siano nella situazione in cui gli stati europei sono reciprocamente, uno stato cioè che debbano considerare con sospetto e contro cui debbano mantenere un esercito stanziato. Il Canada e il Messico non incutono loro timore, e l'Inghilterra ha fatto ormai esperienza da cinquant'anni che l'America le è più utile libera che dipendente"¹.

* Roma.

¹ V. LFS, tr. it. Nuova Italia, Firenze, 1941, pp. 229-231 (i corsivi sono nostri).

Quindi da un lato Hegel connetteva la forma istituzionale dello Stato federale alla prevalenza, negli USA, del “privato” sul “pubblico” dall’altro, e più ancora, all’assenza di nemici “credibili” ai confini che consentiva di mantenere un governo *debole*. Considerazioni simili, e nello stesso periodo di tempo, faceva Tocqueville nella “*Démocratie en Amérique*”.

Sosteneva Tocqueville: “La più importante di tutte le azioni che possono far riconoscere la vita di un popolo è la guerra. *Nella guerra un popolo agisce come un solo individuo di fronte a popoli stranieri: esso lotta per la sua stessa esistenza...* Di qui deriva che tutti i popoli, che hanno dovuto sostenere grandi guerre, sono stati condotti, quasi loro malgrado, ad accrescere le forze del governo. Quelli che non sono riusciti a farlo, sono stati conquistati. Una lunga guerra pone quasi sempre le nazioni in questa triste alternativa, che la loro disfatta li consegna alla distruzione, e la loro vittoria al dispotismo.

Perciò, in genere, è in guerra che si rivela, nel modo più visibile e pericoloso, la debolezza di un governo; e ho mostrato come il *difetto inerente ai governi federali sia appunto quello di essere molto deboli*.

Nel sistema federale, non solo non c’è affatto accentramento amministrativo o qualcosa di simile, ma lo stesso *accentramento politico* esiste solo in modo incompleto; e questo è sempre una grave causa di debolezza, quando ci si deve difendere contro popoli nei quali è completo”. E ad esempio ricorda lo stesso episodio storico: la guerra con l’Inghilterra nel 1812².

² “La costituzione dà al Congresso il diritto di chiamare in servizio attivo la milizia dei diversi Stati, quando si tratta di reprimere un’insurrezione o di respingere un’invasione; un altro articolo dice che, in questo caso, il Presidente degli Stati Uniti è il comandante in capo dell’esercito.

All’epoca della guerra del 1812, il Presidente ordinò alle forze militari del Nord di portarsi verso le frontiere; il Connecticut e il Massachusetts, i cui interessi erano danneggiati dalla guerra, rifiutarono di inviare il loro contingente.

La costituzione, essi dissero, autorizza il governo federale a servirsi delle milizie territoriali in caso di *insurrezione* o di *invasione*; ora, nel caso presente, non c’è né insurrezione né invasione. Aggiunsero poi che la stessa costituzione, che dava all’Unione il diritto di chiamare le milizie in servizio attivo, lasciava agli Stati il diritto di nominare gli ufficiali; ne deriva, secondo loro, che in guerra nessun ufficiale dell’Unione aveva il diritto di comandare le milizie, eccetto il Presidente in persona. Ora, si trattava di servire in un esercito comandato da un altro.

Queste teorie assurde e distruttrici ricevettero non solo la sanzione dei Governatori e del corpo legislativo, ma anche quella delle Corti di giustizia di questi due Stati” e prosegue “Per quale ragione, dunque, l’Unione americana, per quanto protetta dalla relativa perfezione delle sue leggi, non si dissolve in mezzo a una grande guerra? Per la semplice ragione che non ha grandi guerre da temere.

Posta al centro di un continente immenso, in cui l’industria umana può estendersi senza limiti, l’Unione è isolata dal mondo quasi come se fosse circondata da ogni parte dall’Oceano.

Il Canada non conta che un milione d’abitanti: la sua popolazione è divisa in due nazioni nemiche. I rigori del clima limitano l’estensione del suo territorio e chiudono per sei mesi i suoi porti.

Al sud l’Unione tocca l’Impero del Messico; probabilmente è di qui che, un giorno, potranno venire grandi guerre. Ma, per lungo tempo ancora, il grado poco avanzato di civiltà, la corruzione dei costumi e la miseria impediranno al Messico di occupare un posto elevato tra le nazioni. Quanto alle potenze europee, la loro lontananza le rende poco temibili” concludendo “La grande fortuna degli Stati Uniti non è, dunque, quella d’aver trovato una costituzione federale, che permetta loro di sostenere grandi guerre, ma quella di *avere una posizione geografica tale da non dover temere grandi conflitti*.

Nessuno saprebbe apprezzare più di me i vantaggi del sistema federale. Vi vedo una delle più valide combinazioni in favore della prosperità e della libertà umane. Invidio la sorte idi quelle nazioni alle quali è stato permesso d’adottarlo. *Ma, nondimeno, mi rifiuto di credere che dei popoli confederati possano lottare a lungo, a parità di forze, contro una nazione, dove il potere di governo è centralizzato*” (i corsivi sono nostri) – v. *La Démocratie en Amérique*, libro I, parte I, tr. it. Utet, Torino, pp. 200 ss.

Ambedue i pensatori si sono (forse) ispirati a quanto pochi anni prima, aveva cennato De Maistre sulle istituzioni europee ed inglesi in particolare³.

Per cui la particolare conformazione della Costituzione e del diritto pubblico inglese era ricondotto, in gran parte, alla situazione geo-politica dell'Inghilterra: in analogia con Hegel e Tocqueville per l'America.

D'altro canto il rapporto tra sovranità all'esterno ed all'interno era considerato da Hegel anche nei *Grundlinien*⁴.

2. Peraltro Hegel sottolineava il carattere politico – in quel senso – del rapporto tra assetto interno e esterno (nemico e guerra), e lo distingueva da un mero decentramento amministrativo. Nell'opera giovanile *Verfassung Deutschlands* già lo scriveva, in relazione alla "costituzione" dell'Impero tedesco. Sosteneva a dimostrazione della tesi iniziale "La Germania non è più uno Stato" che "Il potere legislativo, quello giudiziario, quello spirituale, quello militare, mescolati nella maniera più disordinata e in parti le più disuguali, sono separati e *congiunti*, proprio variamente come la proprietà dei *privati*.

Attraverso dimissioni della Dieta, trattati di pace, capitolazioni elettorali, contratti domestici, deliberazioni della Corte suprema, ecc. la proprietà politica di ciascun membro del corpo statale tedesco è determinata nel modo più accurato"⁵, per questo ha il *diritto di andare in rovina*⁶. Sosteneva peraltro che l'unità dello Stato

³ "... il più grosso problema europeo è di sapere come si possa ridurre il potere sovrano senza distruggerlo. Si fa presto a dire: "Ci vogliono delle leggi fondamentali, ci vuole una costituzione". Ma chi istituirà queste leggi fondamentali, e chi le farà attuare? Il gruppo o l'individuo che ne avesse la forza sarebbe sovrano, poiché sarebbe più forte del sovrano, di modo che, per l'atto stesso dell'istituzione, lo detronizzerebbe. Se la legge costituzionale è una concessione del sovrano, il problema si ripresenta. Chi impedirà che uno dei suoi successori la violi?... D'altra parte, si sa che i numerosi tentativi fatti per ridurre il potere sovrano non sono mai riusciti a far venire la voglia di imitarli. *L'Inghilterra sola, favorita dall'Oceano che la circonda e da una carattere nazionale che si presta a queste esperienze, ha potuto fare qualcosa del genere*" *Du pape*, Lib. II, cap. II, tr. it. di A. Pasquali, Rizzoli, Milano, 1995, p. 158 (i corsivi sono nostri).

⁴ "*L'idealità che fa la sua comparsa nella guerra, venendosi così a trovare come in un rapporto accidentale con l'esterno, è in realtà identica all'idealità secondo cui i poteri statuali interni sono momenti organici del Tutto. Sul piano dei fenomeni storici, questa identità si presenta, tra l'altro, nella figura per cui guerre fortunate hanno impedito irrequietudini interne e hanno consolidato la forza interna dello Stato.*

Un fenomeno che rientra appunto in questo ordine è quello dei popoli che, non volendo oppure paventando sopportare una sovranità all'interno, sono stati soggiogati da altri popoli, e che si sono impegnati per la loro indipendenza con tanto minore successo e onore quanto meno si è potuto produrre al loro interno un primo serio assetto del potere statale – popoli la cui *libertà è morta per la paura di morire*" (i corsivi sono nostri) *LFD* § 325 di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1996, p. 545.

⁵ E proseguiva "da un lato questa legalità di mantenere ogni parte nella sua separazione dallo Stato, dall'altro le necessarie pretese dello Stato sul singolo membro di esso stanno nel più completo contrasto. *Lo Stato richiede un centro comune, un monarca e degli stati in cui si riuniscano i diversi poteri, i rapporti con potenze straniere, le potenze militari, le finanze che hanno con esso relazione ecc.; un centro che avrebbe anche per la direzione, la necessaria potenza di affermare se stesso e le sue decisioni e di mantenere le singole parti in dipendenza da se. Attraverso il diritto invece è assicurato ai singoli Stati un'indipendenza quasi totale o addirittura totale.. L'edificio statale tedesco non è null'altro che la somma dei diritti che le singole parti hanno sottratto al tutto; e questa legalità che veglia sollecitamente a che allo Stato non rimanga più alcun potere è l'essenza della costituzione*", *op. cit.*, p. 19.

⁶ E così prosegue "la Germania può essere saccheggiata e ingiuriata: il teorico del diritto statale saprà mostrare che tutto ciò è del tutto conforme ai diritti e alla prassi e che tutti i casi di infelicità sono piccolezze nei confronti dell'uso di questa legalità. Se il modo infelice in cui la guerra è stata condotta risiede nella condotta dei singoli stati, dei quali l'uno non inviò alcun contingente, moltissimi inviarono, invece che dei soldati, delle reclute arruolate appena ora, l'altro non pagò nessuna "mensilità romana", un terzo al tempo del più grande bisogno ritirò il suo contingente, molti conclusero trattati di pace e contratti di neutralità, la maggior parte ognuno alla sua maniera, annullò la difesa della Germania: allora il diritto statale dimostra

non è data dall'uniformità del diritto⁷ né della religione⁸; ma l'essenziale per aversi uno Stato è che "una moltitudine di uomini si può chiamare uno Stato soltanto se è unita per la comune difesa della sua proprietà in generale" e "L'allestimento di questa effettiva difesa è la potenza dello Stato; esso deve *da un lato essere sufficiente a difendere lo Stato contro i nemici interni ed esterni, dall'altro a mantenere se stesso contro l'impeto universale dei singoli*"⁹.

Le argomentazioni di Hegel e Tocqueville, comuni ad altri pensatori, si possono riassumere nei seguenti punti:

Che l'assetto dei rapporti o poteri pubblici – cioè la forma politica – è condizionata dalla situazione geo-politica, e, in particolare, dai *nemici* e dalle *guerre* possibili.

Che a costituire l'*unità* politica non è la comune religione, la lingua, e neanche le leggi ed i costumi o i commerci (cioè fattori in se non riconducibili al *politico*, anche se rilevanti, e spesso assai rilevanti, sul *politico*), ma è l'unità del popolo sotto un governo.

Che, quindi, ciò che rende debole il governo non è tanto la diversità di legge o di religione, costumi – spesso, si può aggiungere, "superata" grazie al federalismo o al decentramento – ma la divisione del potere *politico*. Per definire il quale occorre distinguerlo da quello *non politico*, ancorché *pubblico*: e in entrambi il criterio di distinzione è, per l'appunto, la guerra, cioè il rapporto *estremo* con l'*hostis*. È questo che può porre in gioco l'esistenza della comunità organizzata in Stato, così costituire l'*extremus necessitatis casus* ed essere la cartina di tornasole della vitalità di uno Stato.

Che, potenzialmente – le diversità ed i gruppi di interesse che sussistono in ogni comunità umana possono, nelle situazioni di crisi, se prevalenti, mettere in forse l'unità politica (e la capacità di difendersi). Se queste così diventano *decisive*, passano dal *privato* al pubblico – o meglio al *politico* (come gli interessi dei mercanti del Massachussets e del Connecticut nella guerra con l'Inghilterra).

3. La progressiva "tecnicizzazione" del diritto pubblico, cui probabilmente ha contribuito non solo il clima generale – di "onnipotenza normativa" – ma anche

che gli Stati hanno il diritto di una siffatta condotta, hanno il diritto di portare il tutto al più grande pericolo danno e sventura; e poiché questi sono diritti, i singoli e le comunità devono salvaguardare e difendere rigorosissimamente questi diritti di essere mandati in rovina. Per questo edificio giuridico dello Stato tedesco forse non esiste dunque nessuna insegna più adatta di questa: *Fiat justitia, pereat Germania!*", *op. cit.*, tr. it. in *Scritti politici*, Laterza, Bari, 1961 p. 21.

⁷ "Riguardo alle leggi propriamente civili e alla amministrazione della giustizia, né l'uguaglianza delle leggi e della procedura giuridica potrebbero rendere l'Europa uno Stato (tanto poco quanto l'uguaglianza dei pesi, delle misure e della moneta), né la loro diversità impedisce l'unità di uno Stato" perché "i più potenti degli Stati effettivi hanno leggi assolutamente non uniformi. La Francia aveva prima della Rivoluzione una tale molteplicità di leggi che, oltre al diritto romano che valeva in molte province, in altre dominava quello burgundisco, quello britannico, ecc. e quasi ogni provincia, anzi quasi ogni città aveva una particolare legge tradizionale; uno scrittore francese disse a ragione che chi viaggiasse lungo la Francia doveva cambiare leggi tanto frequentemente quanto i cavalli dei servizi postali.

Non meno fuori dal concetto dello Stato giace la circostanza dello stabilire *da quale particolare potenza, o secondo quale rapporto di partecipazione dei diversi stati o dei cittadini in generale devono essere date le leggi*", *op. cit.*, pp. 32-22 (i corsivi sono nostri).

⁸ "Quanto poco, prima e in seguito, la somiglianza delle religioni nella separazione in popoli potè impedire le guerre e riunirli in uno Stato, altrettanto poco nei nostri tempi la diversità della religione sgretola uno Stato", *op. cit.*, p. 36.

⁹ *Op. cit.*, p. 44 (i corsivi sono nostri).

la specializzazione accademica, ha fatto sì che quei rapporti, sopra elencati, tra situazione concreta e forma politica, fossero smarriti e, quel che più conta espulsi dalle concezioni (e trattazioni) del diritto pubblico.

Ciò è stato l'effetto di due *idola theatri* diffusisi negli ultimi secoli.

In primo luogo l'onnipotenza del legislatore o (meglio ancora), del potere costituente. La frase di Sieyès, ricalcata da Rousseau, che la Nazione è "tutto ciò che può essere per il solo fatto di esistere" è stata, a dir poco, *mal interpretata*. Un sottile politico come Sieyès, oltretutto largamente tributario nelle sue concezioni della teologia cristiana¹⁰ non avrebbe mai pensato di poter prescindere nella fase "costituente" da ogni riferimento *concreto e reale*, a partire dalla situazione geopolitica, passando per i condizionamenti (e le determinanti) storici e naturali, per finire, in certi casi, alle leggi di "natura", intendendole se non nel senso dell'ironia di Spinoza¹¹, come quelle della storia.

Ancora nell'insegnamento di Montesquieu lo "spirito" delle leggi (e a maggior ragione delle costituzioni) erano quei "rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose"¹², e capire le leggi, penetrarne lo "spirito", era capire quei rapporti concreti e reali; onde, tra l'altro, scriveva che le leggi sono adatte al popolo che le ha "sviluppate" e non ad un altro¹³. Tutto il contrario quello che avvenne dopo, a partire dal tardo illuminismo fino all'età post-rivoluzionaria.

Ironizzava de Maistre che nel secolo XVIII ogni giovane acculturato, appena diplomato, aveva scritto almeno un trattato sull'educazione, una costituzione e un mondo. Incominciò a diffondersi non solo l'immagine del *legislateur* provvido e onnipotente, ma pure che all'onnipotenza (in *diritto*) del sovrano corrispondesse, in qualche misura, quella di *fatto*: la comunità politica era così considerata la materia da plasmare a piacimento dal *legislateur*. Tradizioni, costumi, condizionamenti politici, culturali e sociali erano conformabili a discrezione: la retta ragione e la bontà dei fini avrebbero creato istituzioni razionali, condivise e legittimate dal consenso generale di esseri razionali (nel senso dell'illuminismo). Gli sviluppi successivi, dalla Vandea agli insorgenti italiani ai *guerrilleros* spagnoli dimostrarono che la questione non era così semplice, ma il sogno utopico di costruire una società senza rispondenza alle situazioni (e ai problemi) concreti continuò; in particolare invendendosi nell'*utopia radicale* del marxismo collassato in pochi decenni¹⁴.

¹⁰ Mi si consenta di rinviare a quanto da me scritto in *Diritto divino provvidenziale e dottrina dello Stato borghese* in: Behemoth, n. 41, pp. 25 ss.

¹¹ V. *Trattato politico*, tr. it. Ramella, Torino, 1958, p. 205.

¹² MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, I, 1, 1.

¹³ MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, 1. I, 3: le leggi "doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre".

¹⁴ Era cioè proprio il contrario di quanto sosteneva Montesquieu. Ovvero che le leggi "devono essere in armonia con la natura e col principio del governo costituito, o che si vuol costituire, sia che lo formino, come fanno le leggi politiche; oppure che lo mantengano, come fanno le leggi civili.

Queste leggi debbono essere in relazione col carattere fisico del paese, col suo clima gelato, ardente o temperato; con la qualità del terreno, con la sua situazione, con la sua estensione, col genere di vita dei popoli che vi abitano, siano essi coltivatori, cacciatori o pastori: esse debbono essere in armonia col grado di libertà che la costituzione è capace di sopportare, con la religione degli abitanti, le loro disposizioni, la loro ricchezza, il loro numero, i loro commerci, costumi, maniere. Finalmente, esse hanno relazioni reciproche; con la loro origine, col fine del legislatore, con l'ordine delle cose sulle quali esse sono state costituite. *Noi le dobbiamo considerare sotto tutti questi vari aspetti*, ed è appunto ciò che intendo fare nella mia opera. Esaminerò tutte queste relazioni: esse, nel loro insieme, formano ciò che viene chiamato lo *spirito delle leggi*". Lo spirito delle leggi deriva quindi dalle relazioni con i condizionamenti concreti e reali (tra cui i nemici e le guerre possibili) che erano considerati nei libri IX e X, che costituiscono una vera miniera di intuizioni sul rapporto tra fattori geo-politici e istituzionali.

Pertanto l'idea di poter elaborare costituzioni a tavolino (diversamente da quanto pensava Cicerone che fondava la superiorità politica di Roma sulla sua costituzione perché frutto delle esperienze e del lavoro di tante generazioni) sopravviveva e si sviluppava, anche per ragioni scientifiche, anche in un ambiente diverso: quello dei giuristi. Levatrice di ciò è stato, in gran parte, l'ideale "avalutativo" della scienza e, del pari, l'idea che, per il giurista interpretare tenendosi distante da tutto ciò che è politico (anche quando, come nel caso, *l'oggetto* – da studiare – è *politico*) è la via migliore per essere scientificamente "oggettivi".

A leggere un manuale di diritto costituzionale o internazionale del periodo del positivismo affermato (cioè da metà del XIX secolo) i presupposti e i condizionamenti politici dell'assetto costituzionale sono di solito appena cennati; ciò che assume rilievo, pressoché esclusivo, è il dato *positivo* dell'elaborazione della costituzione in (un) atto organico, che il giurista può interpretare a guisa di un *super codice*. Come se le costituzioni fossero parti dei giuristi che *contribuivano* a stenderle (su carta). In questo orizzonte, largamente se non totalmente prevalente, la nota forse più stonata fu quella di Lassalle – non a caso un politico e non un giurista – che in una celebre conferenza formulava il concetto (moderno) di costituzione materiale, contrapponendolo a quel "pezzo di carta" (cioè i testi considerati dai giuristi) la cui funzione principale è, secondo Lassalle, di formulare e confermare *i rapporti di forze reali*¹⁵.

L'altro fatto rivelatore del mutato spirito è che se, ancora nel '700, si cercava lo "spirito" delle leggi, e la "forma" (in senso aristotelico-tomista, e non procedurale) dello Stato, col positivismo dalla *forma* – come oggetto d'interesse prevalente – si passa *alle norme*. Funzione del giurista è d'indagare sulle *norme* e su come si possa ricostruire l'unità di un sistema partendo dalle norme. Invece nel '700 un giurista come Vattel costruiva un sistema di diritto (interno ed internazionale) basandosi sulla *forma*: guerre in *forma*, soggetti (del diritto internazionale) in *forma*, rapporti *formali*.

Nel rapporto tra diritto interno ed internazionale il raccordo tra le due sfere (interna ed esterna) non si regge più sulla *forma* della struttura statale *pubblica*, ma si ricorre ad armamentario ed a principi e concetti propriamente giuridici. Scrive Triepel in un'opera "classica" sulle relazioni tra diritto interno e diritto internazionale: "La natura delle relazioni intercedenti fra questo diritto ed il diritto internazionale può essere molto varia. Vi possono essere *norme* di diritto interno la cui esistenza ovvero il cui contenuto dipende da *norme* di diritto internazionale; può darsi che le prime tutelino anche dalle seconde; le dette *norme* talora operano con concetti che si possono chiamare "di diritto internazionale"; di tutto ciò non mi è dato far qui che un semplice cenno, poiché sono appunto queste relazioni che dovremo esaminare minutamente nelle pagine che seguono"¹⁶. Per ricostruire que-

¹⁵ V. *Über Verfassungswesen*, tr. it., in: Behemoth, n. 20, pp. 5 ss. È da notare che Lassalle muoveva una critica penetrante ai giuristi suoi contemporanei "tutte queste definizioni giuridiche formalmente simili sono altrettanto lontane quanto la precedente risposta in ordine alla costruzione di una risposta effettiva alla mia domanda. Perché tutte queste risposte contengono sempre e solo una descrizione esterna del come una costituzione viene ad esistere e di ciò che una costituzione fa, ma non l'informazione: cosa una costituzione è. Esse indicano criteri, segni di riconoscimento, da cui si *ricosce* una costituzione *dall'esterno e sul piano giuridico*" per cui concludeva "Gli effettivi rapporti di potere che sussistono in ogni società sono quella forza effettivamente in vigore che determina tutte le leggi e le istituzioni giuridiche di questa società, cosicché queste ultime essenzialmente non possono essere diverse da come sono" i corsivi sono nostri. V. *op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁶ H. TRIEPEL, *Völkerrecht und Landesrechts*, tr. it. Utet, Torino, 1913, pp. 4-5. (i corsivi sono nostri).

ste relazioni tra *norme* è centrale il concetto d'“impenetrabilità” dello Stato (e cioè il monopolio territoriale della decisione su ciò che debba essere diritto – un elemento della forma-Stato) come di “recezione” o di “rinvio”. È chiaro tuttavia che impenetrabilità, rinvio, recezione presuppongono una struttura – una *forma* – dello Stato in grado in fatto prima che in diritto di “chiudere” il proprio territorio ad ogni potere esterno. Cioè (in primo luogo) eserciti stanziali e permanenti, flotte, efficienti difese delle frontiere e delle coste: strumenti per assicurare il monopolio della decisione politica e della forza legittima (e di conseguenza, anche se *meno rilevante*, del diritto applicato).

Ed è tale *forma* che garantisce non solo l'impenetrabilità, ma anche l'osservanza, ad esempio del diritto internazionale (cioè del diritto esterno): una tribù o anche uno Stato feudale ha probabilità assai minore di assicurare l'applicazione delle norme di un trattato internazionale di quanto ne abbia uno Stato moderno, anche un po' malmesso come la Repubblica italiana. In uno Stato “fallito” (come ad es. la Somalia) la possibilità di far osservare il diritto internazionale (ed anche quello “interno”) è *minima*. Il tutto conferma l'immagine con cui Santi Romano sintetizzava il rapporto tra ordinamento e norme paragonando il primo al giocatore di scacchi, le seconde alle pedine mosse dallo stesso.

Ciò che è evidente è che quel rapporto tra *norme* è possibile solo se i soggetti tenuti ad applicarle hanno una *forma* ed esercitano un *potere effettivo* senza i quali il rapporto tra interno ed esterno può anche essere giuridicamente *regolato e valido*, ma è del tutto inutile. All'inizio del secolo scorso Schmitt, Hauriou e Santi Romano invertirono i termini del problema: è l'unità dell'ordinamento (l'istituzione) a dare unità al sistema normativo e non l'inverso.

4. Ad applicare alla situazione del mondo (contemporanea) le tesi desunte da Hegel e Tocqueville ne derivano conseguenze interessanti.

In primo luogo che a costituire una federazione, non è tanto necessaria l'omogeneità culturale delle comunità federate, ma l'unità politica. Ne deriva che la costituzione di super-Stati (differenti su tutto) sarebbe possibile ove vi fosse una effettiva unità politica. Dato che il criterio di quell'unità sono per l'appunto il monopolio della decisione sul nemico e la guerra (e la competenza a *identificare* il primo e *dichiarare* la seconda), ne consegue che occorre che la federazione per essere tale e non una mera unione di Stati anche se molto vicini culturalmente (come l'Unione europea), deve avere il monopolio dell'una e dell'altra¹⁷.

Pensare di realizzare un'unità di Stati, senza *politico*, è fermarsi all'anticamera dell'unità, senza raggiungerla mai.

Del pari l'entusiasmo *politicamente corretto* che accompagna ogni nuova istituzione, Ente, Tribunale purché internazionale (Sabino Cassese ne ha contati oltre

¹⁷ Montesquieu considerava con favore le repubbliche federate perché federarsi è l'unico modo per dei piccoli Stati, di difendersi. “Furono queste associazioni a render fiorente per così lungo tempo la Grecia. Grazie ad esse i Romani attaccarono il mondo intero, e grazie ad esse sole il mondo intero si difese contro di loro. Quando Roma raggiunse il massimo della propria grandezza, fu per mezzo di simili associazioni poste oltre il Danubio ed il Reno, e sorte per effetto della paura, che i barbari poterono resistere... Le associazioni tra città erano in altri tempi più necessaria di quanto non lo siano oggi. Una città mal difesa correva rischi gravissimi. Essere conquistata significava la perdita non soltanto del potere esecutivo e legislativo, come avviene oggi, ma anche di tutte le proprietà individuali”. Poco dopo specificava che il non poter contrarre alleanza significa per l'appunto di non poter condurre una politica estera diversa dalla federazione. *Esprit des lois*, lib. IX, cap. 1-3.

duemila) è mal speso e non vale a promuovere l'unità politica. Fin quando lo *jus belli* e le forze armate apparterranno agli Stati (e, in certi casi, ai movimenti di guerriglia) che vi siano Tribunali, agenzie (e monete) internazionali potrà essere edificante e spesso anche utile, ma non costituisce un *fatto politico decisivo* e tantomeno impedirà la guerra.

Neppure l'unità del diritto serve a produrre l'unità politica. A parte che per unificazione del diritto per lo più s'intende quello privato (o comunque *non politico*), è indubbio che una omogeneizzazione della normativa applicabile può essere d'aiuto agli scambi internazionali. Ciò che viene meno notato è come il diritto *pubblico*, e in particolare quello per essenza *politico*, non è oggetto di quasi nessun intervento. Si emanano norme e sottoscrivono trattati per i titoli di credito, società, strumenti finanziari e così via, ma non ci risulta che l'U.E. (ad esempio) abbia mai dato direttive sui poteri dei parlamenti, sulle competenze delle regioni degli Stati membri, sulle leggi elettorali, tanto meno sulla competenza a dichiarare la guerra. L'unico ambito del diritto pubblico su cui vi sia qualche normazione "internazionale" (oltre a quello amministrativo) è quello penale. Ma è troppo poco – e troppo evanescente – perché possa inficiare la regola che si omogeneizza il diritto privato ma non quello pubblico. Proprio perciò *politicamente* l'"omogeneizzazione" giuridica è poco (o del tutto) irrilevante; per il suo carattere *non-politico* investe quello che Hauriou chiamava il diritto comune (*Dike*), contrapponendolo al diritto disciplinare (*Thémis*)¹⁸: il primo esterno ai gruppi (sociali), ai clan e alle famiglie e aggiunge "noi diremmo, oggi, *internazionale*"¹⁹, il secondo *interno a quelli*.

Per cui la (comune) *Dike* non serve a mutarla in *Themis* e tantomeno a farla trasformare in qualcosa di politicamente decisivo. Piuttosto il confondere gli indubbi vantaggi che sul piano economico (degli scambi) e anche per altri ambiti dell'esistenza umana (aventi carattere *privato*) può avere l'omogeneità giuridica significa non percepire la peculiarità del *politico* e la distinzione tra pubblico e privato.

5. Un'altra considerazione occorre dedicare al problema in che modo i principi sopra ripetuti possano operare in un contesto che non è più quello "classico" degli Stati moderni (o dei di essi "tipi" come quello federale).

I "tipi" di relazioni con cui le unità politiche possono limitare la sovranità e/o l'indipendenza nella produzione ed applicazione del diritto sono diversi.

In particolare, se, come scrive Schmitt²⁰ "la federazione è un'associazione permanente, che serve al comune fine di autoconservazione politica di tutti i membri della federazione", occorre considerare anche quei tipi di rapporti *non riconducibili* ad una federazione (o ad uno Stato federale).

Fatta questa premessa, occorre distinguere tra limitazioni alla sovranità, e limitazioni all'indipendenza.

Tra le limitazioni alla sovranità, tra la fine della seconda guerra mondiale a oggi, ve ne sono state (frequenti), anche a quella *interna* non riconducibili a quei rapporti e modelli già conosciuti e "classici" (ad esempio il protettorato). Caso cla-

¹⁸ "Tutte le istituzioni generano un diritto disciplinare che resta al loro *interno*, si caratterizza per essere gerarchico e perché, davanti ai Tribunali che lo applicano, le parti non sono in posizione d'eguaglianza" *Précis de droit constitutionnel*, Sirey, Paris 1929, p. 98.

¹⁹ HAURIOU, *op. loc. cit.*, e aggiunge "Mentre *Thémis* ha la propria fonte nell'organizzazione sociale, *Dike* trova la propria nella socievolezza umana che non perde i propri diritti neppure di fronte agli stranieri, e del pari di fronte ai nemici".

²⁰ *Verfassungslehre*, tr. it. di A. Caracciolo, p. 477, Giuffrè, Milano, 1984.

moroso quello del quale fu “esternata” la dottrina della “sovranità limitata” degli Stati aderenti al “Patto di Varsavia”. Ma una menzione particolare (anche per gli effetti) compete alla Dichiarazione di Yalta sull’Europa liberata dove, tra le molte limitazioni enunciate v’è la seguente “Nel momento in cui, secondo l’opinione congiunta dei tre Governi, le condizioni di uno degli Stati Europei liberati o di quelli satelliti dell’Asse Europeo imponessero di intervenire, i suddetti tre Governi si consulteranno immediatamente tra loro per stabilire le misure necessarie da adottare e adempiere così agli obblighi previsti da questa dichiarazione”.

Il senso e gli effetti di tale dichiarazione sono chiari: i vincitori si riservavano il diritto d’intervento all’interno dei singoli Stati occupati, diritto ovviamente indefinito nei presupposti e nel contenuto (delle misure) e quindi determinabile a discrezione degli Stati vittoriosi: tale affermazione costituisce una limitazione alla sovranità *interna*, quella cioè che in molti Stati membri di una federazione, compete di solito ai medesimi e non alla federazione²¹.

Diversamente da una federazione le limitazioni alla sovranità come quelle sopra ricordate non comportano la garanzia dell’esistenza politica e della sicurezza degli Stati (federati), che Schmitt ritiene una delle conseguenze del “contratto federale”²².

Mentre nel patto costitutivo della federazione c’è ancora un “sinallagma” come garanzia di protezione (e obbedienza) che giustifica anche la forma “pattizia” o “contrattuale”, nelle dichiarazioni di Yalta tutto si risolve nella volontà dei vincitori (quindi egemoni in forza della vittoria e della conseguente occupazione militare) i quali dettano le condizioni di sviluppo politico degli Stati occupati, si riservano la facoltà di interpretarle/applicarle e di intervenire di conseguenza.

Non meraviglia che con la firma dei trattati di pace alcune limitazioni alla sovranità (interna) divenissero clausole del trattato stesso, come notò Vittorio Emanuele Orlando nel discorso alla Costituente contro l’approvazione del trattato²³. Ciò non esclude che con un Trattato possano accordarsi quelle garanzie: tuttavia mentre nel caso della federazione ineriscono alla natura dello stesso e sono, come scrive Schmitt, la conseguenza dell’esistenza associata sia degli Stati membri che dello Stato federale²⁴, nel caso del trattato dipendono totalmente dalla volontà degli Stati contraenti (e sono soggette alle *riserve* comuni a tutti i trattati).

Spesso connesse alle limitazioni alla sovranità vi sono quelle all’indipendenza nell’esercizio del potere normativo o in quello di “polizia” e giudiziario. La recente normativa internazionale finalizzata alla lotta al terrorismo ce ne offre diversi esempi in cui taluno, non senza fondamento, ravvisa la formazione di una sorta di controllo degli Stati Uniti sugli altri Stati del pianeta, sviluppantesi – e questo è il carattere “originale” – non tramite eserciti e occupazioni militari ma con forme di

²¹ V. sul punto C. SCHMITT, *op.cit.*, p. 493: “Ma poiché le questioni dell’esistenza politica possono presentarsi diversamente nei diversi ambiti, specialmente in politica estera ed interna, allora è possibile che la decisione su una specie determinata di siffatte questioni, per esempio le questioni dell’esistenza in politica estera, abbia luogo nella federazione, mentre la decisione di altre questioni, per esempio il mantenimento dell’ordine e della sicurezza pubblica all’interno di uno Stato membro, rimanga nello Stato membro. Questa non è una divisione della sovranità, ma deriva dalla coesistenza della federazione con i suoi membri: non si verifica una divisione, perché il caso di un conflitto, che determina la questione della sovranità, riguarda l’esistenza politica in quanto tale e la decisione nel caso singolo spetta sempre interamente all’uno o all’altro”.

²² V. *op. cit.*, p. 480.

²³ V. in: *Palomar*, n. 18, pp. 49 ss.

²⁴ *Op. cit.*, pp. 480-481.

dipendenza delle burocrazie giudiziarie e amministrative degli Stati “soggetti” al potere “imperiale”²⁵ dello Stato-guida.

Il che costituirebbe una forma di egemonia esercitata in un’epoca in cui si fa un gran parlare di *governance*, termine che difetta di quella chiarezza e distinzione di solito comune alla terminologia del periodo statale “classico”.

6. È difficile definire un’impero. Il termine è stato applicato a tante diverse forme politiche, dall’impero persiano achemenide a quello romano, dal Sacro romano Impero a quelli coloniali degli Stati europei dalla Rinascenza al secolo scorso, solo per citare quelli più familiari alla nostra cultura.

Trovare forme e tratti comuni tra Dario e Carlo Magno non è facile: tuttavia un primo tentativo di delinearne i caratteri si può iniziare partendo dai connotati tipici e salienti dello Stato moderno e notare le differenze: delimitando cioè l’Impero, in modo negativo, da ciò che è Stato.

In primo luogo nell’Impero non vi è il *monopolio* della decisione politica e della violenza legittima, invece connotati fondamentali dello Stato moderno, come sostenuto da Max Weber e Carl Schmitt. L’individuazione/designazione del nemico e l’esercizio dello *jus belli* è *distribuito* tra il centro e le periferie dell’Impero.

L’Anabasi offre una rappresentazione di ciò che avveniva nell’Impero achemenide: Artaserse non percepisce come ostili i preparativi del fratello Ciro di muovergli guerra perché crede che lo stesso volesse far guerra a (un altro satrapo) Tissafarne e ciò oltre a sembrargli *normale* non gli dispiaceva “affatto che si facessero guerra tra loro”²⁶ (probabilmente perché così erano troppo impegnati per farla a lui). Ciro, per raggiungere il centro dell’impero e combattere col fratello attraverso territori, ottenendo aiuti da una parte e combattendo dall’altra; lo stesso aveva giustificato la spedizione militare come rivolta contro i Pisidi, altri sudditi dell’impero Persiano; tutta la posizione e la politica di Tissafarne nei confronti dei mercenari greci in ritirata è dominata dalla preoccupazione che possano fargli guerra nei suoi domini di satrapo.

In altre parole né monopolio dello *jus belli* né una situazione di pace all’interno e guerra all’esterno (l’aspirazione/situazione “statale”) facevano parte della *normalità* dell’Impero persiano. Lo stesso per altri imperi, segnatamente per il Sacro Romano Impero e in genere la società feudale, dove le guerre tra vassalli, comuni, e di questi (e del Papa) contro l’Imperatore costituivano la situazione *normale*. Contrariamente a quanto accade anche negli Stati federali, lo *jus belli* non è monopolizzato dal centro; si ha una situazione simile a quella descritta da Grozio, quando distingue le guerre pubbliche da quelle private²⁷.

La seconda distinzione, tipica dello Stato moderno, è quella “spaziale” tra interno ed esterno, che ha un connotato del tutto specifico il quale delinea due “status” o situazioni differenti e, in molti casi, opposti: quello tra ordinamento (e quindi diritto) interno ed esterno.

Quello interno si basa sul potere-dovere (e le correlative responsabilità, interna ed internazionale) di mantenere la pace (e l’ordine) all’interno dello Stato; a

²⁵ V. gli articoli di Jean Claude Paye in: *Behemoth*, nn. 35, 37, 38.

²⁶ *Anabasi*, I, 2.

²⁷ In effetti in tali guerre, essendo “distribuito” lo *jus belli*, non c’è il criterio distintivo delle *auctoritas* cioè il diritto di dichiarare e muovere guerra, indicato da S. Tommaso e dai teologi-giuristi della Tarda Scolastica come una delle condizioni dello *justum bellum*.

tale scopo la sovranità è irresistibile (c'è una *volontà prevalente*) dai poteri "interni" e ha quindi il potere (e il dovere) per mantenere la pace. All'esterno coesistono più unità politiche, in principio uguali (non c'è una *volontà prevalente*) e il mezzo per far valere, realizzare far riconoscere (e regolare) i propri diritti ed interessi è il trattato e, in caso di disaccordo, la guerra. Questa, che all'interno è in linea di principio vietata e considerata attività criminale, all'esterno dell'unità politica è, in linea di principio, legittima se esercitata tra Stati sovrani. In molti imperi non è così: il legame pace-interno e guerra-esterno non è netto: non c'è uno spazio pacificato, *qualitativamente* opposto a quello d'oltre confine. La distinzione è, al massimo, *quantitativa*: le guerre *interne* sono, per le forze relative dei contendenti, meno pericolose e dannose (ma non è sempre sicuro) di quelle *esterne*. Il *confine* tra interno ed esterno consegue a questa separazione netta: diversamente dalle società feudali (dove i rapporti di vassallaggio e i conseguenti diritti e doveri *attraversavano* i confini per cui il Re d'Inghilterra era vassallo – ed aveva propri vassalli – nel Regno di Francia), nello Stato moderno il confine significa l'esclusività e l'irresistibilità (all'interno) del potere sovrano che ne esclude ogni altro della stessa natura.

In terzo luogo il rapporto tra comando/obbedienza e il connesso dovere di protezione (quest'ultimo costituente, secondo Hobbes, il fondamento dell'obbligazione politica)²⁸: nello Stato la sovranità esclude che vi sia un rapporto comando/obbedienza tra i sudditi ed altri poteri che possa *prevalere* sullo stesso rapporto con lo Stato. Nell'impero ciò non appare definito, onde vi possono essere diversi rapporti, potenzialmente (e spesso in atto) conflittuali tra loro.

Nella società feudale si poteva essere vassalli di più signori e quindi obbligati alla fedeltà ad entrambi: in caso di conflitto politico, o di guerra tra i *seniores*, la situazione che ne derivava era, a dir poco, confusa. Anche il rapporto di protezione/obbedienza conseguentemente ne veniva incrinato.

Quanto alla sovranità, chiave dello Stato moderno, in conseguenza di quanto sopra, negli imperi non appare dotata dei connotati costruiti da alcuni secoli di dottrina dello Stato moderno. Dei quali, i più importanti sono: l'*illimitatezza* (o irresistibilità)²⁹ e la *generalità* nel senso che il sovrano è competente a provvedere su tutto e "giudice" di tutto, anche della propria competenza.

Il primo peraltro, come scriveva Romagnosi, è un carattere essenziale che distingue nettamente e *qualitativamente* la sovranità da ogni altro potere di comando (tutti in qualche modo *limitati* e *resistibili*); mentre il potere "imperiale" appare differire dagli altri poteri pubblici essenzialmente per dimensioni (spaziali) e per collocazione (sta "sopra" agli altri, ma essenzialmente è un *primus inter pares*), cioè per differenze "quantitative" (è *più* potente, non è *illimitatamente* potente).

²⁸ V. *Leviathan* (conclusione); scrive Hobbes: "E così sono giunto alla fine del mio trattato sul governo civile ed ecclesiastico, al quale hanno data occasione i disordini del tempo presente, e che è stato composto senza parzialità, senza prevenzione e senza altro scopo che di porre davanti agli occhi degli uomini la *mutua relazione tra protezione ed obbedienza*; alle quali la condizione della natura umana e le leggi divine – tanto naturali che positive – richiedono un'osservanza *inviolabile*", (il corsivo è nostro) tr. it. M. Vinciguerra, vol. II, Laterza, Bari, 1974, p. 661.

²⁹ V. la definizione di G.D. ROMAGNOSI in *Scienza delle costituzioni*, s.i., Firenze, 1850 (tra i tanti che l'hanno ripetuto) v. V.E. Orlando nel discorso sopra citato alla Costituente.

Del pari il potere imperiale, nato generalmente come sovrapposizione a precedenti poteri e organizzazioni politiche, ha una competenza non generale, né è giudice della propria competenza (come nella società feudale).

Raymond Aron distingue di conseguenza tre tipi di pace³⁰, e, correlativamente tre tipi di guerre³¹, anche in relazione alla esistenza di imperi.

7. La lezione desumibile da Hegel e Tocqueville è quindi utilmente applicabile alla situazione contemporanea.

In primo luogo né il diritto, né l'economia (e neppure altri "ambiti" dell'esistenza umana, come la morale o l'arte) possono costituire *ex se* il fondamento per l'unità politica. Anzi nel pensiero di Hegel il *privato* (nei passi sopra citati rapportato all'attività economica) è una causa di *dissoluzione* dell'unità politica: è l'ordinamento *privatistico* (e patrimonialistico) dell'Impero germanico a determinarne la rovina, sì da soccombere a Napoleone. La stessa tendenza del privato "all'*acquisto ed al guadagno, nella prevalenza dell'interesse particolare*" è l'attitudine spirituale meno idonea a costituire e consolidare uno Stato; nei *Grundlinien des philosophie des Rechts* il concetto viene ribadito³².

Neppure l'esistenza di un'amministrazione né di una burocrazia (e di regole per il funzionamento dell'una e dell'altra) è, di per sé, decisivo per l'unità politica: l'utopia di Saint-Simon di sostituire al governo degli uomini l'amministrazione delle cose si rivela fallace anche in ambito "internazionale". Il moltiplicarsi di Enti, istituti, funzionari internazionali non ha fatto progredire affatto la pace, né eliminato e forse neppure ridotto le guerre. La spiegazione l'aveva già data Tocqueville quando nel passo sopra citato parla di debolezza dello Stato federale in relazione all'*accentramento amministrativo* (non all'amministrazione in genere, men che mai "autonoma", come va di moda).

È l'*amministrazione accentrata* cioè l'apparato burocratico gerarchicamente organizzato e dipendente dal vertice politico a costituire fattore e garanzia di unità. In altre parole è un'amministrazione organizzata intorno al "presupposto"

³⁰ "Distinguo tre tipi di pace, *equilibrio, egemonia, impero*: in un dato spazio storico, le forze delle unità politiche o si *controbilanciano* o sono *dominate da quelle di una di esse*, oppure infine sono *superate da quelle di una di esse* in modo che tutte le unità, salvo una, perdono la loro autonomia e tendono a sparire in quanto centri di decisioni politiche", *Paix et guerre entre les nations*, tr. it. F. Airoldi Namer, Comunità, Milano, 1970, p. 188 (i corsivi sono nostri).

³¹ "La classificazione ternaria delle paci ci fornisce nello stesso tempo una classificazione, la più formale e la più generica, delle guerre: le guerre "perfette", conformi alla nozione politica della guerra, sono *interstatali*: in esse si affrontano unità politiche che si riconoscono reciprocamente esistenza e legittimità. Chiameremo *soprastatali* o *imperiali* le guerre il cui oggetto, o rigine o conseguenza, sia l'eliminazione di certi belligeranti e la formazione di un'unità al livello superiore. Chiameremo *infrastatali* o *infraimperiali* le guerre la cui posta è il mantenimento o la decomposizione di un'unità politica, nazionale o imperiale", *op. cit.*, p. 191; si noti che Aron attribuisce allo *Stato imperiale* il monopolio della violenza legittima. Si può concordare a patto di chiarire che quando c'è uno *Stato imperiale*, questo è più *Stato* che *Impero*, e che l'essenza "statale" può essere prevalente in certe aree, e più sfumata in altre (come in molte colonie extraeuropee degli Stati europei).

³² *Op. cit.*, v. (tra gli altri) § 258 "Se lo Stato viene scambiato per la società civile, e se quindi la sua destinazione viene posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora *l'interesse dei singoli in quanto tali* diviene il fine ultimo per cui essi sono uniti, e, a un tempo, il fatto di essere membro dello Stato finisce col dipendere dal capriccio individuale", mentre "L'unione in quanto tale [degli individui nello Stato] è essa stessa l'autentico contenuto e fine, e la destinazione degli individui consiste nel condurre una vita universale: ogni loro ulteriore appagamento, attività, modo di comportarsi, ha per suo punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido", tr. it. V. Cicero, Milano, 1996, p. 417-419.

del politico³³ del rapporto di comando/obbedienza, (cioè a servizio di un potere politico), a poter realizzare lo scopo, e non una qualsiasi amministrazione, solo perché dotata di bolli, timbri e registri. Senza “governo” la burocrazia (di un potere razionale-legale) porta in se solo l’idea di “regola”, ma non quella, necessaria, di “coazione”.

E del pari sia Hegel che Tocqueville attribuiscono carattere *decisivo* alla guerra (ed all’esistenza – ed alla scelta – del nemico). È questo, se ne desume, anticipando Schmitt (o seguendo Hobbes) a rivestire carattere decisivo per l’unità politica – e per l’esistenza della medesima. È il rapporto tra interno ed esterno, forma istituzionale e situazione concreta, in particolare geo-politica, a modellarla come vitale; ciò fino a determinare, in molti casi, la scelta tra rafforzamento del governo (per esistere come unità politica) e perdita (o compressione) delle libertà sociali ed individuali, con ricaduta nel dispotismo.

Ove si costruisca un’unità politica superiore non si sfugge al “criterio del politico”, il quale è decisivo: federazioni o unioni di Stati costruiti su burocrazie zelanti e regolamentazioni economiche (e sociali) non sono unità politiche, proprio perché mille funzionari non fanno un buon esercito.

Quanto all’altro aspetto – dell’impero o meglio degli imperi prossimi venturi – appare sicuro che, per esistere politicamente, devono avere anch’essi quel carattere anche se – a differenza dello Stato – *distribuito* tra centro e periferia, e perciò non monopolizzato.

Le conseguenze della “costituzione” di un potere imperiale, cioè di un potere non esclusivo ma prevalente, oscillante tra mera superiorità ed egemonia, si intravedono già nelle “nuove forme” di guerra, site al confine (concettuale) tra operazioni di polizia e guerra (vera e propria), e spesso caratterizzate da un confronto tra una potenza enorme e proprio perché tale molto vulnerabile e potenze minime e di conseguenza quasi invulnerabili: costituenti il tipo ideale (ed estremo) della guerra asimmetrica.

Il tutto non lascia intravedere uno sviluppo sicuramente pacifico: se lo *jus publicum europeum* aveva ridotto le occasioni di *justum bellum* privandone gran parte dei soggetti “legittimati” alla guerra (dai grandi feudatari ai Comuni, alle compagnie di ventura), e costruendo lo Stato moderno come produttore di pace, non appare confortante l’idea di una “redistribuzione” dello *jus belli* tra diversi soggetti “regolari” e “irregolari”: una situazione neo-feudale.

Augusto dispose tre volte la chiusura del Tempio di Giano come simbolo della conseguita *pax* imperiale. Difficilmente in un’età imperiale, come quella che si profila nel futuro, si potrà procedere ad un atto analogo.

³³ V. JULIEN FREUND, *L’essence du politique*, Sirey, Paris, 1965, pp. 94 ss.

Alessandra La Rosa*

La solidarietà come impresa pratica e teorica nella Francia della Terza Repubblica

1. *La solidarietà come impresa pratica*

Il presente lavoro assume come contesto d'analisi la Francia tra la fine del XIX secolo e il primo decennio del XX secolo. In tale contesto la parola solidarietà è ricorrente e nell'ultimo decennio del secolo nasce un vero e proprio pensiero solidarista che Bouglé, protagonista del tempo, definisce "philosophie officielle" della Terza Repubblica¹. La nozione di solidarietà appare sul piano delle idee politiche come un ponte tra il liberalismo e il socialismo². Il concetto è così espresso da Duguit:

"Nous serons [...] très individualistes et très socialistes, très individualistes en refusant à l'État le pouvoir de toucher au libre développement des activités individuelles et en lui imposant le devoir de le protéger, mais très socialistes en lui reconnaissant cependant des pouvoirs d'intervention très étendus et en lui imposant des devoirs très rigoureux"³.

L'idea di fondo è conciliare la libertà dell'individuo con la giustizia sociale, la solidarietà svolge tale funzione⁴. La libertà dell'individuo si arricchisce nell'unione con gli altri e per mezzo dell'azione sociale organizzata dello Stato, quest'ultimo senza essere superiore alle parti che lo compongono si amplia nelle funzioni. Lo Stato è a servizio della società, o come dice Duguit, lo Stato è "servizio pubblico". Si ha l'accentuazione sia del carattere sociale dell'uomo, contro l'individualismo-egoistico del liberalismo, che degli elementi sociali della vita politica, senza fare appello allo Stato dominatore ma allo Stato erogatore di servizi. Politicamente la solidarietà dà alla Repubblica il compito di far prevalere l'unità sul conflitto. In tale ottica, per Duguit il sindacato è strumento di armonizzazione degli interessi e

* Università di Catania.

¹ C. BOUGLÉ, *Le solidarisme* (1907), Giard, Paris, 1924², p. 7. Sul paradigma filosofico del solidarismo come dottrina ufficiale della Terza Repubblica cfr. J.E.S. HAYWARD, *The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and solidarism*, in: "International Review of Social History", VI, 1961, pp. 19-48.

² Charmont definisce il solidarismo "une thèse intermédiaire entre le socialisme et l'individualisme". J. CHARMONT, *La renaissance du droit naturel* (1910), Duchemin, Paris, prefazione di G. Morin, 1927², p. 156.

³ L. DUGUIT, *L'État, le droit objectif et la loi positive* (1901), Dalloz, rist. Paris, prefazione di F. Moderne, 2003, p. 49.

⁴ Cfr. M. PANARARI, *La terza via dell'Ottocento*, in: "Reset", 21, 2000, pp. 86-87.

di pace tra le classi⁵, la rappresentanza proporzionale è il metodo che meglio può adattare il sistema politico all'integrazione delle articolate e diversificate opinioni della società civile⁶. Esprimendosi contro la violenza⁷, la logica dell'integrazione sociale viene condotta riconoscendo degli obblighi positivi allo Stato connessi al lavoro, all'istruzione e all'assistenza sociale⁸, fino ad arrivare alla nozione di servizio pubblico. Nel 1913 il servizio pubblico diviene la nozione sintetica per indicare la struttura delle istituzioni positive come organizzazione ed erogazione di servizi che Duguit definisce nel modo seguente:

“la notion de service public: c'est toute activité dont l'accomplissement doit être assuré, réglé et contrôlé par les gouvernants, parce que l'accomplissement de cette activité est indispensable à la réalisation et au développement de l'interdépendance sociale, et qu'elle est de telle nature qu'elle ne peut être réalisée complètement que par l'intervention de la force gouvernante”⁹.

Parlando della *sintesi* repubblicana, Luc Ferry sostiene che “la dottrina repubblicana si orienterà – più che verso il socialismo propriamente detto – verso quel “pubblico servizio” di cui Léon Duguit diventerà il principale teorico”¹⁰. Teorizzando lo Stato come servizio pubblico, Duguit mette l'accento sul sociale che, non fondato sul principio della lotta degli individui o delle classi sociali, obbliga la sfera politica a garantire e a sviluppare la condizione dell'interdipendenza.

Prima di analizzare il contesto culturale, in cui si afferma la nozione di solidarietà come elemento costitutivo della società, risulta rilevante considerare il contesto politico, caratterizzato dall'emergenza della solidarietà repubblicana come progetto politico.

Analizzando quest'ultimo aspetto, la solidarietà esprime uno spostamento dell'asse del pensiero repubblicano, dall'integrazione politica all'integrazione sociale. L'integrazione politica costituisce il terreno privilegiato del discorso repubblicano sulla democrazia: il suffragio universale è il principio espressivo dell'unità e della coesione nazionale. Ma a partire dal 1880, dopo i dubbi che il 1848 ha posto sullo scarto esistente tra l'ideale politico e la realtà dell'ordine sociale¹¹, la democrazia sociale si conferma un impegno centrale per la Repubblica, sebbene la sua realizzazione sia affrontata con modalità differenti¹² dai repubblicani opportunisti e dai repubblicani radicali¹³, dimostrando che l'ideologia politica della Repubblica non è semplicemente liberale¹⁴.

⁵ L. DUGUIT, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État* (1908), tr. it. *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, introduzione di L. Bagolini, Sansoni, Firenze, 1950, p. 123.

⁶ L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, tomo II, Boccard, Paris, 1928³, pp. 723-756.

⁷ “La violenza è essenzialmente distruttiva [...] sorgente di morte. La rigenerazione e il progresso mediante la sofferenza è una dottrina che m'indigna”. L. DUGUIT, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p. 116.

⁸ Ivi, pp. 83-85.

⁹ L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, tomo II, cit., p. 61; ID., *Les transformations du droit public* (1913), *La Mémoire du Droit*, rist. Paris, 1999, p. 51.

¹⁰ L. FERRY, *I diritti dell'uomo*, in: F. Furet, a cura di, *L'Eredità della Rivoluzione Francese*, Laterza, Bari, 1988, p. 291.

¹¹ Sulle implicazioni del 1848 come “traumatisme initial”, come presa di coscienza dello “écart entre le nouveau fondement de l'ordre politique et la réalité de l'ordre social”, J. DONZELOT, *L'invention du social* (1984), Seuil, Paris, 1994, p. 20, pp. 33 ss.

¹² In tal senso S. BERSTEIN, *La politique sociale des Républicains*, in: S. Berstein e O. Rudelle, a cura di, *Le modèle républicain*, P.U.F. Paris, 1992, pp.189-208.

¹³ Specificatamente sull'apporto degli opportunisti alla questione sociale è rilevante l'interpretazione di F. EWALD, *La politique sociale des opportunistes, 1879-1885*, in: S. Berstein e O. Rudelle, a cura di, *Le modèle républicain*, cit., pp. 173-187.

¹⁴ S. BERSTEIN, *La politique sociale des Républicains*, cit., p. 207.

Dal 1880, passando dalle elezioni del 1885 e dal primo governo radicale del 1895-1896, al primo decennio del XX secolo il progetto sociale repubblicano si amplia. All'inizio direzionando l'intervento dello Stato sulla scuola elementare, obbligatoria, gratuita e laica¹⁵, a cui segue la necessità di formare un insegnamento tecnico¹⁶. Dando alla scuola un volto moderno, rispondente alle esigenze del mercato del lavoro e della mobilità sociale, si pone il programma della riforma scolastica come strumento principale di emancipazione¹⁷. Soprattutto a partire dai primi anni del XX secolo si passa dalla politica del riconoscimento di libertà e dell'eguaglianza dei diritti¹⁸, e cioè dalla politica della negoziazione tra soggetti formalmente uguali¹⁹, a prescindere dalla reale condizione economica, alla politica dell'azione diretta dello Stato. Le modalità con le quali i repubblicani radicali pongono in essere il progetto sociale di una composizione pacifica del conflitto sociale, all'interno di una società che continua a poggiare sulla proprietà privata e sull'iniziativa individuale, sono quelle di un programma legislativo che regola i rapporti tra capitale e lavoro, e che attiva il dovere sociale dell'assistenza pubblica, fino ad inoltrarsi nel terreno della legislazione previdenziale, mediante la tecnica assicurativa e lo sviluppo della socializzazione del rischio²⁰. Le modalità rispecchiano una visione dello Stato dal carattere più interventista, per esempio con la proposta di una riforma fiscale, come l'imposta progressiva sul reddito, sostenuta per la prima volta dal governo radicale nel 1895-1896. Sono gli anni in cui nascono le tematiche dell'*État-providence*²¹.

La legislazione che vede la luce in tale periodo, come dinamica del progetto politico dello Stato repubblicano per rettificare le ingiustizie socio-economiche, è in-

¹⁵ Nel 1881 e 1882 si hanno le leggi sull'obbligatorietà, gratuita e laicità dell'insegnamento elementare. J.P. AZÉMA, M. WINOCK, *La troisième République*, Calmann-Lévy, Paris, 1976, p. 166. Cfr. J.-M. MAYEUR, *Laicità e pensiero laico in Francia all'inizio della III Repubblica*, in: N. Matteucci e P. Pombeni, a cura di, *L'organizzazione della politica. Cultura, istituzioni, Politica nell'Europa liberale*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 103-125.

¹⁶ Alla creazione della École primaire Supérieure, che risponde al bisogno di preparare il personale per il commercio e i piccoli impieghi, la legge Goblet del 1886 dà uno statuto di corsi complementari delle scuole elementari. Nel 1892 si ha la creazione dell'École Pratique du Commerce et de l'Industrie che prepara operai selezionati.

¹⁷ All'importanza della scuola, e quindi della pedagogia di massa, come strumento di promozione sociale e di formazione dell'opinione pubblica, bisogna aggiungere la libertà di stampa che con la fioritura di giornali prolunga in un certo modo "la scuola fra gli adulti". M. REBÉRIOUX, *La Terza Repubblica in Francia*, in: *La Storia. I grandi problemi dell'età contemporanea*, collana diretta da N. Tranfaglia e M. Firpo, III vol., *Dalla Restaurazione alla prima guerra mondiale*, Garzanti, Milano, 1993, p. 614.

¹⁸ "Qu'est-ce qui caractérise la politique opportuniste? Il s'agit d'une politique du droit ... Il s'agit donc plutôt de donner des droits et des libertés que d'imposer des obligations". F. EWALD, *La politique sociale, des opportunistes (1879-1885)*, cit., p. 183.

¹⁹ In tal senso va letta la legge Waldeck-Rousseau del 1884. Il riconoscimento dell'esistenza legale dei sindacati dà ai lavoratori la possibilità di fare valere i loro interessi, esprimendo l'idea di uno Stato che fornisce il quadro nel quale i rapporti tra le forze sociali e le negoziazioni possono svolgersi all'insegna dell'equilibrio. Ivi, pp.182-184; S. BERSTEIN, *La politique sociale des Républicains*, cit., p. 191.

²⁰ Seppur limitato ad alcuni soggetti, il programma dell'assistenza pubblica repubblicana si costruisce principalmente con la legge del 15 luglio 1893 sull'assistenza obbligatoria ai malati indigenti e con la legge del 14 luglio 1905 sull'assistenza agli anziani, agli infermi e agli incurabili. La legge del 1898 sugli infortuni sul lavoro deroga dal regime di responsabilità individuale con la definizione della responsabilità del datore di lavoro; il 29 giugno del 1894 viene votata la legge sulle pensioni dei minatori, la legge del 1910 regola le pensioni operaie e contadine. Su tali aspetti e sulle leggi riguardanti la riduzione dell'orario di lavoro: A. BARBIERI, *Lo Stato sociale in Francia, dalle origini alla seconda guerra mondiale*, Donzelli, Roma, 1999; H. HATZFELD, *Du paupérisme à la Sécurité sociale. Essai sur les origines de la Sécurité sociale. 1850-1940*, Colin, Paris, 1971.

²¹ Robert Castel preferisce utilizzare la definizione di Stato sociale. R. CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale* (1995), tr. it., *La metamorfosi della questione sociale*, a cura di A. Petrillo e C. Tarantino, Sellino, Avellino, 2007, p. 320, pp. 330-336. Sull'argomento, oltre ai testi già citati, cfr. F. EWALD, *Histoire de l'État providence. Les origines de la solidarité*, Grasset, Paris, 1996; M. BORGETTO, R. LAFORE, *L'État-providence, le droit social et la responsabilité*, in: "Lien social et Politiques", 46, 2001, pp. 31-42.

separabile dalla solidarietà come dinamica ideologica della Repubblica. L'obiettivo è duplice: consolidamento e trasformazione. Cioè garantire il consolidamento della Terza Repubblica contrastando la requisitoria antirepubblicana che si tematizza nel nazionalismo, a destra, e nella repubblica sociale, a sinistra²²; e attuare il passaggio dalla democrazia politica alla democrazia sociale, sotto la spinta di una difficile situazione economica e di una pesante pressione sociale. Per Célestine Bouglé la solidarietà come ideologia oltre ad arginare teorie pericolose, come quella del governo autoritario della teoria monarchica e quella rivoluzionaria della teoria anarchica²³, ha il merito di trasformare la democrazia politica in democrazia sociale²⁴. Comprendiamo allora l'affermazione di Jacques Donzelot: le politiche repubblicane si possono cogliere considerando la nozione di solidarietà come "*invention stratégique*". L'impresa di consolidare e di trasformare la Terza Repubblica appare come *invenzione* necessaria per rendere governabile una società che ha optato per un regime che non è semplicemente liberale perché alla difesa e promozione della libertà individuale associa la realizzazione della democrazia sociale²⁵. La natura politica ed ideologica di questa impresa è bene espressa dall'emergere politico della corrente solidarista. Fortemente caratterizzato dal pensiero di Léon Bourgeois²⁶, uomo politico di spicco del partito radicale²⁷, il movimento solidarista promuove la cooperazione, il mutuo aiuto tra gli individui e le classi, rispondendo alla questione sociale per mezzo della legislazione²⁸. In tal senso, il solidarismo è stato letto, positivamente, dagli analisti come costruzione di equilibrio sociale: risponde alle aspirazioni di giustizia senza il ricorso alla lotta ma mobilitando lo Stato²⁹.

L'impresa pratica del consolidamento e della trasformazione della Terza Repubblica, impresa dalla natura politica (Stato-provvidenza) ed ideologica (solida-

²² Sul punto vedi: M. BATTINI, *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995; J.-Y. COLLIER, *Les racines de l'antiparlementarisme au début de la troisième République (1870-1900)*, in: M. Vovelle, a cura di, *Révolution et République. L'exception Française*, Kimé, Paris, 1994, pp. 546-557; M. GERVASONI, *Georges Sorel una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della Belle époque*, Ediz. Unicopli, Milano, 1997; Z. STERNHELL, *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme 1885-1914* (1978) tr. it., *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885-1914*, Corbaccio, Milano, 1997, spec. *Contestazione dell'ordine liberale*, pp. 27-76.

²³ "La doctrine solidariste ... n'est-elle pas bien faite pour entretenir et justifier les sentiments propres à nous éviter à la fois les excès de l'anarchisme et ceux du monarchisme, quelque forme qu'ils revêtent?". C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, cit., pp. 5-6. Ricordo che già nel 1892 Pelloutier aveva pubblicato *La révolution par la grève générale* e due anni dopo era diventato segretario della Fédération des Bourses de travail. Cfr. E. SCIACCA, a cura di F. PELLOUTIER, *Lo sciopero generale e l'organizzazione del proletariato*, Pellicano, Catania, 1977.

²⁴ "La doctrine solidariste offre un lieu de rassemblement, un terrain d'entente pour tous ceux qui veulent aujourd'hui que [...] la démocratie politique s'achève en démocratie sociale". C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, cit., p. 6.

²⁵ J. DONZELOT, *L'invention du social*, cit., p. 13.

²⁶ Il libro di LÉON BOURGEOIS, *Solidarité* (1896), è il testo chiave del solidarismo come movimento. Nel presente lavoro si utilizza la seguente ristampa, riproduzione della 5ª ed. (1906), *Solidarité*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 1998.

²⁷ Presidente del Consiglio nel 1895 all'epoca del primo gabinetto interamente radicale, difensore nel 1896 della tassa sul reddito, ministro della Pubblica Istruzione nel 1898, ministro del Lavoro tra il 1911 e il 1913. S. BERSTEIN, *Histoire du Parti Radical, La Recherche de l'âge d'or*, P.F.N.S.P., Paris, 1980, spec. cap. I.

²⁸ J.E.S. HAYWARD, *The official social philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and solidarism*, cit.

²⁹ J. DONZELOT, *L'invention du social*, cit., pp. 114-120. Ma il solidarismo è stato letto anche criticamente come strumento politico da usare contro la crescita del socialismo. In tal senso A.-J. ARNAUD, *Une doctrine de l'État tranquillisante: le solidarisme juridique*, in: "Archives de Philosophie du Droit", 21 (il numero è dedicato a "Genèse et déclin de l'État"), 1976, p. 132, p. 151. Su questa linea anche Bourdeau, per il quale "le solidarisme visait surtout à discréditer la lutte des classes". G. Bourdeau, *Le Liberalisme*, Seuil, Paris, 1979, p. 169.

rietà), comporta anche un'impresa teorica che tocca criticamente i caratteri della socializzazione delle modernità: la forma mercato e la forma diritto, entrambe accomunate dal principio dell' assoluta indipendenza dell'individuo. Nella socializzazione mediante la forma mercato è il sistema di scambio che perpetua se stesso, capace di evolversi naturalmente senza alcuna organizzazione politica esterna³⁰. L'autonomia individuale non ha bisogno di norme, né statali né sociali, al di là di un minimo per garantire il progresso e la coesione sociale. Se prendiamo ad esempio l'esperienza giuridica consacrata nel Codice Napoleonico i protagonisti sono sempre e solo gli individui con la loro "volontà", avulsa dal contesto delle formazioni sociali. Come ricorda Duguit, la libertà concepita come un "diritto soggettivo", espressione dell'"autonomia della volontà" del singolo individuo, è essenzialmente negativa. La sua compiuta espressione è il diritto di proprietà, così come è espresso negli articoli 544 e 545 del Codice napoleonico³¹.

La visione negativa della libertà come assenza di impedimenti esterni, e quindi del diritto di proprietà come diritto inerente all'individuo che ha un potere assoluto sulla propria cosa (di utilizzarla oppure non, di apportare delle modifiche prescindendo dalle conseguenze), si combina con un'antropologia politica nella quale il protagonista è il singolo individuo non socialmente vincolato. L'autonomia dell'individuo si annoda con l'idea delle formazioni sociali (società e Stato) come associazioni volontarie o evolutive, nelle quali gli uomini sono debitori solo in senso negativo cioè obbligati a rispettare i limiti delle libertà atomiche degli individui. Lo Stato fissa, in quanto riconosciuti o decisi, i diritti di uguaglianza e di libertà individuale che sono in egual misura vincolanti lo Stato e gli altri membri della società.

Dal punto di vista che a noi interessa, e cioè individuare gli elementi caratterizzanti la solidarietà come impresa teorica, i soggetti impegnati nell'impresa pratica ed ideologica del consolidamento e dalla trasformazione della III Repubblica mettono in discussione sia la *ratio* dei rapporti sociali secondo il modello dello scambio contrattuale, che si annoda al contenimento dell'intervento positivo della sfera pubblica, che l'argomentazione fondativa liberale dell'antropologia sociale individualista, che si annoda al primato del soggetto e dei suoi diritti.

Per ciò che riguarda il primo aspetto, alla dimensione contrattuale dei rapporti, nella quale Duguit vede l'incontro delle volontà di "soggetti di diritto" o "potere, appartenente a una persona, di imporre a un'altra la propria personalità"³², viene contrapposta la dimensione collettiva dei rapporti sociali. "Non tutto del contratto è contrattuale", aveva detto Durkheim³³. Così per ciò che riguarda in maniera specifica le relazioni del mondo del lavoro, ai contratti collettivi, che inseriscono l'operaio in un regime di disposizioni che in anticipo regalano l'assunzione individuale dell'operaio³⁴, bisogna aggiungere la responsabilità oggettiva o per "rischio" con riferimento agli incidenti sul lavoro³⁵. Tali disposizioni trovano la loro giustificazione nel superamento della concezione del contratto come incontro

³⁰ Cfr. P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza europea*, III vol. *La civiltà liberale*, Laterza, Bari, 2001, p. 44, p. 48.

³¹ Sulla critica alla teoria della "propriété droit" L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, tomo I, Boccard, Paris, 1927³, pp. 19-20, pp. 446-448.

³² L. DUGUIT, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p. 40.

³³ E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, tr. it., pref. di A. Pizzorno, Ed. di Comunità, Milano, 1962, p. 218.

³⁴ L. DUGUIT, *Les transformations générales du droit privé depuis le code Napoléon*, Alcan, Paris, 1912, pp. 131-136.

³⁵ Ivi, p. 137.

di due volontà, facendo emergere il funzionamento solidale della società, cioè come compagnia d'assicurazione³⁶. Una società è un insieme di servizi che i suoi membri si scambiano reciprocamente contribuendo al suo funzionamento globale: da ciò, per il sol fatto di vivere in società, ciascun membro è titolare di debiti nei confronti dei suoi simili e dei suoi predecessori, poiché usufruisce di ricchezze, di diversa natura, precedentemente accumulate. Il non poter definire con esattezza l'ammontare dei debiti non annulla gli obblighi nei confronti della collettività³⁷. Prelievi, come l'imposta progressiva, mutualizzazione di rischi sociali non sono quindi attacchi alla libertà ma delle vie per liberarsi dei debiti con dei rimborsi.

Tale proposta va contro la costruzione contrattualista dove la cifra portante è l'individuo e dove si riconosce il sociale solo come forma risultante dall'azione degli individui, e quindi solamente come costruzione artificiale. Al contrario, si fa partire la speculazione teorica da una polarità diversa: dai rapporti oggettivi di interdipendenza, di reciprocità dai quali deriva l'unità del corpo speciale, la società. La solidarietà diventa impresa teorica che veicola posizioni dalle sfumature diverse, pur esprimendo una sensibilità repubblicana condivisa.

2. *La solidarietà come impresa teorica: l'articolazione tra l'individuale e il sociale*

Come scrive Balis, riprendendo la definizione di Alfred Fouillée del 1901, la solidarietà è "une idée-force d'un genre spécial, puisque sa force paraît proportionnelle à la difficulté de cerner le contenu de l'idée"³⁸. Considerando il tema-concetto della solidarietà come una "nebulosa"³⁹, che attraendo i dissidenti delle coordinate del modello sopra descritto comprende posizioni poliedriche dal punto di vista argomentativo e dei riferimenti filosofici⁴⁰, bisogna comunque evidenziare che, limitatamente agli autori qui esaminati, nella riflessione teorica il metodo utilizzato rivela la medesima impostazione. La materia sociale è oggetto di studio della scienza poiché osservabile come fatto; l'interdipendenza tra le parti è la legge

³⁶ Così: "... ogni società è una grande cooperativa in cui ognuno profitta di determinati vantaggi che gli assicura la divisione del lavoro sociale. Al contrario, però, se qualcuno subisce un danno particolare, se la cooperativa ha funzionato male, oppure se le circostanze sono tali che dei danni vengono a riguardare taluni piuttosto che altri, allora la collettività tutta intera deve intervenire per riparare il pregiudizio subito da alcuni. La cassa dello stato è, in qualche modo, una cassa di mutua assicurazione a profitto dei membri della società". L. DUGUIT, *Souveraineté et liberté* (1921), tr. it. *Sovranità e libertà*, a cura di V. Rapone, Giapichelli, Torino, 2007, p. 226.

³⁷ L. BOURGEOIS, *Solidarité*, cit., pp. 43-54.

³⁸ M.-C. BLAIS, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Gallimard, Paris, 2007, p. 10.

³⁹ La metafora, anche ampliata a tutto il dibattito che attraversa il campo riformatore, viene usata da più studiosi, tra gli altri: C. TOPALOV, *Les "réformateurs" et leurs réseaux: enjeux d'un objet de recherche*, in: C. Topalov, a cura di, *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France 1880-1914*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1999, p. 11-58; ID., *Le champ réformateur, 1880-1914: un modèle*, in: C. TOPALOV, a cura di, *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France 1880-1914*, cit., pp. 461-474.

⁴⁰ Partendo dal lavoro di Nicolet, che ha evidenziato la diversità delle correnti filosofiche del campo repubblicano, passando sia per lo studio di Sfez, sull'esclusiva importanza della filosofia politica individualista, che per il lavoro di Cingolani, sul ruolo decisivo del positivismo sugli intellettuali repubblicani, si deve tenere in considerazione lo studio di Blais sul tema della solidarietà, diversamente argomentato secondo le correnti filosofiche di riferimento o se vi è una complementarietà di approcci. C. NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, Paris, 1982; J.F. SPITZ, *Le moment républicain en France*, Gallimard, Paris, 2005; P. CINGOLANI, *La République, les sociologues et la question politique*, La dispute, Paris, 2003; M.-C. BLAIS, *La solidarité. Histoire d'une idée*, cit.

spontanea, naturale, del suo funzionamento che si manifesta, attraverso l'intermediazione sociologica, tramite la divisione del lavoro. Célestin Bouglé, riportando le varie correnti che hanno contribuito all'elaborazione del solidarismo, ricorda che il solidarismo è stato "généralisée par la sociologie"⁴¹.

Il pensiero di Durkheim è particolarmente interessante, non solo perché dà un contributo alla visione della nuova dell'impresa politica che prende il nome di Stato sociale⁴², o perché il suo pensiero esprime l'arte di governare "ni trop, ni trop peu" che caratterizza la politica repubblicana riformista⁴³. Senza entrare direttamente nel dibattito sulla questione della solidarietà⁴⁴, la teoria sociologica della solidarietà organica mette l'accento sull'importanza dei legami sociali, evidenziando che l'emancipazione dell'individuo, non più imputabile ad una rivendicazione astratta, è il risultato dell'evoluzione delle relazioni sociali alla cui base c'è il passaggio dalla solidarietà meccanica alla solidarietà organica⁴⁵. Durkheim parte dall'attacco diretto alla logica individualistica della solidarietà di Spencer che identifica l'ordine sociale con la spontanea e libera azione dei soggetti⁴⁶. L'interesse personale è variabile, conseguentemente le relazioni basate su tale interesse non sono durature⁴⁷. Se in Spencer la logica individuale delle scelte è la molla che garantisce la coesione della società, in Durkheim il legame sociale è dato dalla dipendenza, frutto della divisione del lavoro. "Come avviene che, pur diventando più autonomo, l'individuo dipenda più strettamente dalla società?" si chiede Durkheim⁴⁸. La divisione del lavoro produce solidarietà, solidarietà organica. Mentre ogni individuo svolge la sua funzione, egli dipende più dagli altri per le cose che egli non produce o per le operazioni che non svolge. La funzione della differenziazione e della specializzazione della divisione del lavoro, facendo come dice Durkheim "di

⁴¹ C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, cit., p. 42.

⁴² Con Durkheim e Bourgeois, dice Battini, vengono posti "in termini nuovi la questione dei diritti sociali e delle politiche sociali, superando la dimensione meramente soggettiva dei diritti dell'uomo come la loro negazione socialista in nome dei bisogni e degli interessi dei produttori, e al tempo stesso, integrando il principio dei diritti civili e politici individuali con l'idea della solidarietà della comunità". M. BATTINI, *L'ordine della gerarchia*, cit., p. 362.

⁴³ J. DONZELOT, *L'invention du sociale*, cit., p. 85.

⁴⁴ "Très présent par la suite sur la scène universitaire, Durkheim, contrairement à son disciple et ami Célestin Bouglé, n'occupera pas le terrain de la solidarité. Il sera le grand absent des débats autour de cette question, qui accompagneront la formation du parti radical. Son apport fut plus discret, mais certainement plus durable", M.-C. BLAIS, *La solidarité. Histoire d'une idée*, cit., p. 206.

⁴⁵ Se certamente il pensiero di Durkheim non è il solo a riflettere sulla solidarietà è anche vero, come è stato sottolineato dalla storiografia sulla cultura della III Repubblica, che negli ultimi anni del XIX secolo la sociologia fa emergere l'insufficienza dell'individualismo e il bisogno di considerare l'individuo reale cioè risultato della vita sociale. W. LOGUE, *From philosophy to sociology. The evolution of french liberalism, 1870-1914*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1983, pp. 151-179; P. ROSANVALLON, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France* (1998), tr. it. *Il popolo introuvable. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, presentazione di Massimo Panarari, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 106-107.

⁴⁶ E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, cit., spec. cap. VII, pp. 209-234.

⁴⁷ "[...] se è vero che l'interesse avvicina gli uomini, tale avvicinamento non dura che pochi istanti: l'interesse non può creare che un vincolo esteriore. Nello scambio gli agenti restano reciprocamente estranei; quando l'operazione è terminata, ognuno di essi si ritrova e si riprende interamente [...]. L'interesse è infatti la cosa meno costante del mondo: oggi unirmi a voi mi è utile; domani, la medesima ragione farà di me il vostro nemico. Una causa di questo genere non può quindi dare origine che ad accostamenti passeggeri e ad associazioni di breve durata", ivi, p. 212.

⁴⁸ Ivi, *Prefazione alla prima edizione*, p. 8.

ognuno di noi un essere incompleto"⁴⁹, è quella di produrre coesione⁵⁰. Ognuno nelle funzioni che esercita e nel ruolo occupato nel sistema sociale è dipendente dagli altri, così formando un sistema sociale solidale⁵¹. Nella solidarietà organica gli individui sono associati per mezzo della divisione del lavoro come organi di un essere vivente. Nella misura in cui ognuno si distingue dall'altro, ognuno prende coscienza che la sua esistenza dipende dal lavoro altrui. Nella seconda forma di solidarietà, o solidarietà meccanica, gli individui sono come "segmenti" omogenei, uniti dalla similitudine dei sentimenti che li fa muovere nello stesso senso. L'individuo è assorbito dal gruppo.

Bouglé, collaboratore di Durkheim ed esponente del movimento solidarista, così evidenzia il carattere dell'interdipendenza che la sociologia di Durkheim fa passare nel pensiero solidarista:

"En étudiant les conséquences sociales de la division du travail, il [Durkheim] distinguait entre la 'solidarité mécanique', qui annihile en quelque sorte les individualités, et la 'solidarité organique', qui les respecte et les met en valeur. Les théories solidaristes ne devaient pas manquer, en se développant, d'utiliser ces classifications du sociologue"⁵².

La complementarità d'individualità e socialità nel soggetto permette di superare il dilemma liberare: gli uomini sono individuali e sociali allo stesso.

Tale integrazione è anche presente nel pensiero di Duguit⁵³. Entrando nel dibattito sulla solidarietà, l'Autore segue l'asserzione di Durkheim della connessione, frutto della divisione del lavoro, tra *socializzazione* e *individualizzazione*. La socializzazione aumenta in ragione diretta della divisione del lavoro; ma la divisione del lavoro aumenta in virtù dello sviluppo dell'individualità. Tra interesse individuale e collettivo non c'è opposizione⁵⁴. Nel momento in cui la dipendenza dell'uomo dall'uomo si afferma, perché l'uomo isolato è inesistente, insieme alla coscienza dell'interdipendenza della parti in rapporto al tutto la rappresentazione dell'individuo liberale, il cui individualismo consiste nell'egoismo, non ha esistenza. Così:

"dal momento che l'uomo fa parte della società e che diventa quindi un essere sociale, nascono per lui una serie di obbligazioni, particolarmente quella di sviluppare la sua attività fisica, intellettuale, morale, e di non fare nulla che sia di ostacolo alla libertà degli altri; e che, conseguente-

⁴⁹ Ivi, p. 392.

⁵⁰ Quando la vita sociale deriva dalla divisione del lavoro, "l'individuo, pur avendo una fisionomia e un'attività personale che lo distinguono dagli altri, dipende da essi proprio nella misura in cui da essi si distingue, e perciò dalla società che risulta dalla loro unione". Ivi, p. 231.

⁵¹ Nella rappresentazione del sistema di lavoro, come quello della fabbrica, gli aspetti evidenziati sono quelli che legano l'imprenditore e l'operaio tra loro. Ne deriva che il conflitto di classe indica la patologia di un sistema che invece deve poggiare sull'armonia tra funzioni sociali e nature individuali. Pio Marconi analizzando tali aspetti scrive: "L'analisi durkheimiana ha certo contenuti che non possono essere ridotte al progetto, all'ideologia. Tuttavia, quel che colpisce, è la puntualità con la quale, configurando il suo modello [...] Durkheim formula una risposta teorico politica alla ideologia sindacalista, alle teorie socialiste". Ivi, pp. 366-367, p. 382. P. MARCONI, *Durkheim. Sociologia e politica*, Novene, Camerino, 1974, p. 75. Per una lettura anti-egualitaria e anti-sindacale del pensiero di Durkheim cfr. M. PROTO, *Durkheim e il marxismo. Dalla scienza sociale all'ideologia corporativa*, Lacaita, Manduria, 1973.

⁵² C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, cit., p. 10. Sul pensiero di Bouglé cfr. W. LOGUE, *From philosophy to sociology*, cit., pp. 180-194.

⁵³ L. DUGUIT, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., pp. 80-82.

⁵⁴ "Le degré d'intégration sociale dépend du degré d'individualisation; il n'y a pas d'intérêt collectif opposé à l'intérêt individuel ... L'intérêt collectif sera sauvegardé quand tous les intérêts individuels le seront, et d'autant mieux sauvegardé que les intérêts individuels seront mieux protégés". Ivi, p. 49.

mente, non è vero dire che l'uomo ha un diritto all'esercizio della propria attività, è necessario dire che egli ha il dovere di esercitarla, che ha il dovere di non essere d'ostacolo alla libertà degli altri, il dovere di favorirla e di aiutarla nella misura in cui può. [...] E oggi, in modo incontestabile, questa concezione ci appare dominante nelle idee, nei costumi, nelle leggi positive⁵⁵.

Ecco che allora l'obbligo all'istruzione primaria, con la quale la Repubblica sociale riconosce (come è stato precedentemente evidenziato) l'istruzione come via per l'emancipazione dell'individuo e il riconoscimento delle sue capacità, comporta anche pensare, contro il preteso "diritto" dell'individuo a fare ciò che vuole, che l'utilizzo delle proprie capacità si pone per l'uomo come dovere sociale⁵⁶. "Così ... l'idea di libertà-diritto deve scomparire per far posto all'idea di libertà-dovere, di libertà-funzione sociale"⁵⁷. Lo stesso discorso vale per la proprietà: questa non ha un carattere di diritto soggettivo ma di dovere sociale, di funzione sociale⁵⁸. Staccando la sua attenzione per il sociale da ogni valenza politico-ideologica che attenti alla propria privata⁵⁹, l'Autore giustifica la detenzione individuale della ricchezza facendone derivare doveri a vantaggio della realizzazione dello scopo della solidarietà sociale⁶⁰. Seguendo quest'asse, che assegna centralità al sociale, viene ripensata l'uguaglianza: non dal livellamento ma dal riconoscimento delle differenze, che variano in base alle funzioni assunte dall'individuo o al posto occupato nell'ambito della società, è possibile l'emancipazione di tutti in una società fondata sul legame della solidarietà.

"Les hommes sont égaux parce qu'ils sont tous soumis à l'obligation générale de coopérer à la solidarité sociale; mais les conséquences de cette obligation générale et commune varient avec chaque sujet parce que chaque sujet ne peut coopérer à cette solidarité sociale que dans des conditions à lui propres. La véritable égalité consiste à traiter également les choses égales et inégalement les choses inégales; imposer à tous exactement les mêmes obligations, ce serait traiter également des choses inégales, ce ne serait plus l'égalité". E poi aggiunge, la solidarietà si impone non "à la collectivité, être fictif, mais à tous les individus... sans distinction, mais proportionnellement à leur capacité d'agir. Aux uns elle demande plus; aux autres, moins; à tous elle demande quelque chose"⁶¹.

Su questo sfondo, che esplicitamente richiama la formula di Comte "nessuno possiede altro diritto se non quello di fare il proprio dovere" e che ammette la

⁵⁵ L. DUGUIT, *Sovranità e libertà*, cit., pp. 210-211.

⁵⁶ Ivi, p. 218.

⁵⁷ Ivi, p. 210.

⁵⁸ "Ma non v'ha alcun dubbio che la concezione della proprietà come diritto soggettivo scompare per far posto alla concezione della proprietà come funzione sociale". L. DUGUIT, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p. 144.

⁵⁹ L'apertura analitica al sociale esclude una valenza politica-ideologica, in base alla quale interpretare la sua critica al diritto di proprietà come sostegno alla proprietà collettivizzata invece che come critica al diritto soggettivo: "il bolscevismo sopprime l'appropriazione individuale del capitale ed io la mantengo"... Nel 1928, chiarisce la sua posizione sulle conseguenze dell'abolizione della proprietà privata: "l'exemple de la Russie soviétique est la démonstration lumineuse que la suppression de la propriété capitaliste individuelle est cause de misère, de ruine et de mort". L. DUGUIT, *Sovranità e libertà*, cit., p. 218; ID. *Préface*, in: R. CRUSE, *L'hypertrophie de l'État*, Alcan, Paris, 1928, p. XII.

⁶⁰ Il "detentore di una ricchezza", scrive Duguit, è in "una situazione di fatto che lo costringe ad una certa funzione sociale e la sua appropriazione è protetta nella misura e soltanto nella misura in cui egli adempie a questa funzione sociale". L. DUGUIT, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p. 144.

⁶¹ L. DUGUIT, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., pp. 96-97.

differenziazione nell'interpenetrazione⁶², Duguit elabora la sua visione della solidarietà.

"Nella solidarietà non vedo che il fatto dell'interdipendenza che unisce tra loro, con la comunità dei bisogni e la divisione del lavoro, i membri dell'umanità e particolarmente i membri d'uno stesso gruppo sociale"⁶³.

Duguit riprende il pensiero di Durkheim⁶⁴, adottando l'analisi esposta nell'opera, pubblicata nel 1893, *Divisione del lavoro sociale*. Due sono i tipi di solidarietà che la concretezza della vita sociale mostra. Il primo tipo è basato sull'uguaglianza: gli uomini hanno attitudini simili e bisogni comuni che possono soddisfare attraverso le associazioni⁶⁵. Questa è la solidarietà per somiglianza. Ma gli uomini hanno anche bisogni differenti che ugualmente legano gli individui ai loro simili poiché potranno soddisfare i loro bisogni attraverso lo scambio reciproco di servizi legati all'esercizio delle loro attitudini, cioè allo sviluppo della differenziazione individuale. Il secondo tipo di solidarietà è la solidarietà per divisione del lavoro o differenziazione.

La solidarietà, chiamata anche *interdipendenza sociale*, è il fatto che si identifica con la società⁶⁶. Condizione dell'esistenza degli esseri umani, la solidarietà è anche l'oggetto di una presa coscienza individuale. Duguit ribadisce che in tutte le forme di raggruppamento solo l'uomo è l'essere cosciente. Come essere sociale e come essere cosciente, l'uomo è anche obbligato ad organizzare la società su una regola di condotta che assicura la coesione della società. Come già detto, Duguit trova la ragion d'essere della regola sociale nel gruppo sociale stesso, collegando la solidarietà alla divisione del lavoro. Norma sociale e società coesistono. Ma c'è una interazione costante tra "la force qui maintient la cohésion sociale", cioè la solidarietà, e la presa di coscienza soggettiva. Questa interazione produce ciò che Duguit chiama legge di scopo (but) o fine. Come qualsiasi organismo il mondo sociale è governato da una legge, ma mentre il mondo fisico è governato da leggi di causalità il mondo sociale è dominato da legge di scopo⁶⁷. Questa differenza permette il riconoscimento della libertà individuale definita come l'adesione individuale cosciente alla legge di scopo⁶⁸, cioè all'evoluzione della società verso la realizzazione della solidarietà. Partendo da tale premessa, l'azione umana "ne peut valoir que par le but qui détermine car, en soi, l'acte n'est rien". Infatti l'uomo è per natura un essere sociale, quindi i "ses actes n'ont de valeur que dans la mesure où ils sont des actes sociaux [...] des actes qui tendent à la réalisation de la solidarité sociale"⁶⁹. La legge di scopo obbliga quindi l'individuo "d'agir conformément à la solidarité sociale". All'interno del realismo sociologico, per cui la realtà sociale precede e segue l'individuo sulla base della divisione del lavoro, ma tenendo in

⁶² L. DUGUIT, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p. 46.

⁶³ Ivi, p. 44.

⁶⁴ Per una valutazione, anche in senso critico, dell'influenza di Durkheim su il pensiero di Duguit, cfr. J. DONZELOT, *L'invention du social*, cit., p. 93; E. PISIER-KOUCHNER, *La sociologie durkheimienne dans l'œuvre de Duguit*, in: "L'Année sociologique", 28, 1977, pp. 905-113.

⁶⁵ L. DUGUIT, *L'État le droit objectif et la loi positive*, cit., pp. 57-68.

⁶⁶ "La solidarité [...] est un fait, le fait fondamental de toute société humaine [...] si l'homme veut vivre, comme il ne peut vivre qu'en société, il doit conformer ses actes à la solidarité sociale". Ivi, p. 24.

⁶⁷ Ivi, p. 17.

⁶⁸ Ivi, pp. 17-18. Cfr. L. DUGUIT, *Sovranità e libertà*, cit., p. 212.

⁶⁹ L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, tomo I, cit., p. XIX.

considerazione l'individuo che, senza determinare la regola di condotta, realizza concretamente il contenuto della regola sociale cioè la solidarietà, si produce il diritto oggettivo. Il diritto oggettivo si sintetizza nella formula: dover fare tutto ciò che favorisce la solidarietà sociale, per somiglianza e per divisione del lavoro, e non far nulla che la diminuisca⁷⁰. La regola di diritto è dunque una regola sociale perché ha come contenuto l'interdipendenza, ma è individuale perché la sua applicazione si realizza concretamente tramite la coscienza individuale⁷¹. L'individuo non ha solamente il sentimento che la norma sociale sia indispensabile alla sopravvivenza della società nel suo complesso, ma anche che essa assicuri un posto adeguato al valore del singolo, aprendo in maniera egualitaria i suoi servizi alla società e definendo i bisogni sociali in una data epoca. Così trovano fondamento: lo Stato che, non più concepito come istanza sovrana, non crea diritto e non si autolimita ma è limitato dall'esterno dal diritto oggettivo, prodotto immanente della legge della solidarietà; e una pratica politica che è legittima nella misura in cui il potere dei governanti realizza e promuove della regola di diritto lo scopo, cioè il servizio pubblico.

Come tentativo di dare una configurazione nuova allo Stato, nel solidarismo la pratica politica trae fondamento dal sociale, facendo dello Stato l'esecutore dei debiti sociali. Ciò viene pensato partendo da un fatto d'osservazione, l'esistenza della solidarietà, cioè dell'interdipendenza, come in Duguit. Ma gli argomenti di riferimento per la spiegazione dell'articolazione tra l'individuale e il sociale finiscono per porsi nel solco del convenzionalismo, che invece Duguit rifiuta⁷².

Nel solidarismo la solidarietà, per divenire la base del legame sociale, richiede l'adesione razionale degli individui per mezzo di un contratto generale tacito, il quasi-contratto, che lega l'individuo alla società come ad un tutto. Ma a differenza del primo contratto, che caratterizza la politica della modernità, è la collettività che crea la normatività sociale e non la normatività sociale che crea la collettività. Il contratto non è qualcosa che dall'esterno limita l'uomo poiché la socialità è nella costituzione dell'uomo.

La società è costituita da individui ma non da individui isolati⁷³. Ciò spiega la critica di Bourgeois all'individualismo: l'uomo, come "être réel", non è indipendente dagli altri ma è "partie d'un tout"⁷⁴. L'uomo non può essere pensato né come essere isolato, né come soggetto astratto titolare *a priori* "de droits abstraits eux-mêmes"⁷⁵. I diritti come i doveri non si possono astrarre dai legami degli uomini nella società. La loro definizione passa dalla considerazione che gli uomini sono solidariamente legati nello spazio e nel tempo⁷⁶.

⁷⁰ L. DUGUIT, *L'État le droit objectif et la loi positive*, cit., p. 91.

⁷¹ In verità, dice Ugo Forti, "la convivenza sociale non entra dunque a costituire il diritto se non per via obliqua, cioè in quanto si riflette sulla coscienza umana; e non è già un elemento costitutivo del diritto, ma soltanto un presupposto, una condizione della sua esistenza". U. FORTI, *Il realismo nel diritto pubblico*, Savini, Camerino, 1903, p. 105.

⁷² L. DUGUIT, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p. 44.

⁷³ "Les hommes sont, non des êtres isolés, mais des êtres associés [...]. Les hommes sont en société. C'est là un fait d'ordre naturel, antérieur à leur consentement, supérieur à leur volonté. L'homme isolé n'existe pas". L. BOURGEOIS, *Solidarité*, cit., p. 38, p. 49.

⁷⁴ Ivi, p. 34.

⁷⁵ "L'homme n'apparaît plus ici-bas comme un être de nature spéciale, comme une abstraction dont le moi un et identique est *a priori* le sujet de droits abstraits eux-mêmes". Ivi, p. 33.

⁷⁶ "La définition des droits et des devoirs des hommes ne peut plus être cherchée désormais *en dehors* des rapports qui les lient solidairement les uns aux autres dans l'espace et dans le temps". *Ibidem*.

L'uomo si definisce dovendo quello che è alla associazione umana in cui è inserito, ma anche precedente e successiva⁷⁷. Il concetto di debito sviluppato da Bourgeois esprime questo principio. Bouglé parla di "rectification de l'individualisme". Così:

"par la notion de la dette sociale, il [solidarismo] nous rappelle que nous ne pouvons prétendre à jouir, au sein de l'organisation dont nous profitons, d'une liberté illimitée et par suite, en particulier, d'un droit de propriété qui ne souffre aucune restriction"⁷⁸.

Emerge la trasformazione dell'individualismo contrattualista della tradizione liberale⁷⁹. Nella sua essenza, la società del solidarismo non è la società civile liberale. Vita, libertà e proprietà sono diritti individuali da custodire nella misura in cui si riconosce che una loro parte ha origine sociale.

Per passare nello spazio d'ordine della politica è necessario che la solidarietà diventi un obbligo attraverso un contratto, o quasi-contratto, come patto di solidarietà. Il contratto non è come nella tradizione della politica della modernità un patto preliminare, che determina sia la società civile che il potere politico costruito per custodire i diritti degli individui⁸⁰, ma nasce da una situazione di solidarietà che si rinforza considerando gli individui i come degli associati volontari che con il quasi-contratto acconsentono liberamente, ma tacitamente e *a posteriori*⁸¹, al mantenimento della società come sistema di interdipendenza attraverso il riconoscimento del debito⁸². In altri termini, con il quasi-contratto l'individuo cerca la via per attuare il passaggio dalla solidarietà *fatto* alla solidarietà *diritto*⁸³. Gli individui concordano reciprocamente l'origine sociale di una parte della loro libertà, della loro proprietà, delle loro azioni; e riconoscendo di avere contratto un debito, fondano la società sul riconoscimento delle obbligazioni reciproche di ognuno verso tutti⁸⁴, nel presente nel passato e nel futuro.

In questo quadro si manifestano le relazioni tra società e Stato. Chi deve dare esecuzione al quasi-contratto, chiedendo il pagamento del debito, dando a co-

⁷⁷ La vita dell'uomo appartiene "... à un tout sans lequel cette vie ne pourrait être ni développée, ni conservée; sa vie même n'a été possible, elle n'est ce qu'elle est que parce que le tout dont il fait partie a été avant lui, parce que d'autres vies inférieures à la sienne ont été, avant la sienne, conservées et développées grâce à cet ensemble, et ont déterminé l'épanouissement de la vie commune supérieure d'où il est lui-même issu". Ivi, p. 34.

⁷⁸ C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, cit., p. 98.

⁷⁹ P. COSTA, *Alle origini dei diritti sociali: "Arbeitender Staat" e tradizione solidarista*, in: G. GOZZI, a cura di, *Democrazia, diritti, costituzione. I fondamenti costituzionali delle democrazie contemporanee*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 313.

⁸⁰ I caratteri de potere politico sono pensati "secondo i caratteri dell'unicità e dell'assolutezza proprio per il fatto che si basa sui diritti degli individui – innanzitutto uguaglianza e libertà – e ha la funzione di realizzare questi diritti nella realtà storica". G. DUSO, *La logica del potere*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 68.

⁸¹ "[...] puisque la société existe, et qu'elle se maintient en somme par l'acceptation tacite de ceux qui la composent, il y a entre eux ce que le droit civil a depuis longtemps défini sous le nom de quasi-contrat; or le quasi-contrat n'est autre chose qu'un contrat rétroactivement consenti, c'est-à-dire fondé sur l'interprétation des volontés qu'eussent exprimées les parties si elles avaient pu librement intervenir au préalable et donner leur consentement à la formation du lien de droit". L. BOURGEOIS, *Solidarité*, p. 64.

⁸² "La Justice ne sera pas réalisée dans la société, tant que chacun des hommes ne reconnaîtra pas la dette qui, du fait de cette solidarité, pèse sur tous, à des degrés divers". Ivi, p. 73.

⁸³ L. BOURGEOIS, *Essai d'une philosophie de la solidarité, Conférences et discussion*, Alcan, Paris, 1902, pp. 9 ss.

⁸⁴ "L'obligation de chacun envers tous ne résulte pas d'une décision arbitraire, extérieure aux choses; elle est simplement la contrepartie des avantages que chacun retire de l'état de société, le prix des services que l'association rend à chacun", L. BOURGEOIS, *Solidarité*, p. 39.

loro che sono creditori e facendo pagare i debitori, chi deve dare esecuzione alla legge della solidarietà organizzando la società su un insieme di servizi: lo Stato, ma questo non è il *Leviatano* che dall'esterno limita la vita, la ricerca di benessere dell'uomo. I debiti come i bisogni sono definiti dalla normatività sociale e non dalla politica.

3. *La solidarietà come impresa politica: l'articolazione tra la società e lo Stato*

L'originalità degli autori che fanno riferimento al concetto di solidarietà sociale si evince nell'applicazione di questa alla teoria dello Stato, permettendo alla solidarietà di esprimersi nel sistema di organizzazione politica. Come "cervello", o "organo del pensiero sociale", sede di "una vita speciale e originale"⁸⁵, di cui la società politica rappresenta il luogo del riconoscimento della forza di integrazione e quindi del potere delle istituzioni di rappresentare l'unità dei cittadini⁸⁶, lo Stato può penetrare i meccanismi della società fissando le regole della, e sulla, società per la realizzazione dell'uguaglianza delle condizioni esterne della lotta.

La teoria del movimento solidarista e la teoria di Duguit si debbono guardare in maniera tutt'altro che specularmente della teoria di Durkheim. Infatti, Bourgeois resta ostinatamente refrattario all'idea di Stato, dice Balis⁸⁷, mentre Duguit scrive "Si, lo stato è morto", aderendo alla frase di Berth⁸⁸ e riprende l'epiteto, attribuitogli da Hauriou, "anarchiste de la chaire"⁸⁹. La logica del modello della solidarietà di Duguit è comune alla logica del modello del solidarismo quando si declina nel rapporto sfera sociale/sfera politica: nella differenziazione/relazione società civile e Stato si ha la reintroduzione della società civile, e lo Stato nell'agire per la società può operare solo tenendo conto del presupposto del diritto sociale⁹⁰.

⁸⁵ Lo Stato è un "organo speciale incaricato di elaborare determinate rappresentazioni che valgono per la collettività" e che si distinguono dalle altre rappresentazioni collettive "per il loro grado più elevato di coscienza e di riflessione" E. DURKHEIM, *Lezioni di Sociologia*, tr. it., introduzione di G. Davy, Etas, Milano, 1973, pp. 62-63, p. 101.

⁸⁶ Sede della sfera decisionale del politico, lo Stato rappresentativo elabora "rappresentazioni e volizioni che vincolano la collettività, benché non ne siano il prodotto". Ivi, p. 63. Questo è un punto importante del pensiero di Durkheim diversamente interpretato da studiosi come Pierre Birnbaum ed Évelyne Pisier-Kouchner, mentre Bruno Karsenti parla di "trascendenza-immanenza dell'organo centrale". P. BIRNBAUM, *La conception durkheimienne de l'Etat: l'apolitisme des fonctionnaires*, in: "Revue française de Sociologie", XVII, 2, 1976, pp. 247-258; E. PISIER-KOUCHNER, *Perspective sociologique et théorie de l'État*, in: "Revue française de Sociologie", XVIII, 1977, pp. 317-330; B. KARSENTI, *Durkheim e la costituzione del sociale*, in: "Filosofia politica", 3, 1999, pp. 397-420. Per una visione d'insieme delle interpretazioni sullo Stato in Durkheim: I. L. HOROWITZ, *Socialization without politicization*, in: "Political Theory", 10, 3, 1982, pp. 353-377.

⁸⁷ Per Durkheim lo Stato rappresentativo è l'organizzazione cosciente del fondamento della vita collettiva, cioè della solidarietà organica. In tal senso dice Blais, "contrairement à Durkheim, qui voyant dans l'État représentatif la condition de l'unité et de la solidarité organique, Bourgeois ne peut reconnaître que l'union politique est la condition nécessaire de l'exercice du droit et de la justice". M.-C. BLAIS, *La solidarité*, cit., p. 275.

⁸⁸ L. DUGUIT, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, cit., p. 62.

⁸⁹ L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, tomo I, cit., p. 654.

⁹⁰ In tal senso, dice Borgetto, il solidarismo ha modificato la problematica del legame sfera politica - sfera sociale, proponendosi "de reconstruire le Politique à partir du Social". M. BORGETTO, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, LGDG, Paris, 1993, pp. 376-377; ID., *La doctrine solidariste de Léon Bourgeois*, in: C.-M. HERRERA, a cura di, *Les Juristes face au politique. Le droit, la gauche, la doctrine sous la III^e République*, Kimé, Paris, 2003, pp. 35-56.

Esattamente si assiste ad una critica della concezione dello Stato come potenza distinta dall'associazione degli uomini⁹¹. Lo Stato non ha diritti e prerogative, non è più importante degli individui:

“Une loi sociale ne sera donc pas une loi faite par l'État, et par lui imposée aux hommes. Elle ne peut être que la loi consentie par eux-mêmes, c'est-à-dire l'expression de l'accord intervenu entre eux pour déterminer les conditions de leur vie en société”⁹².

Il ruolo dello Stato, dice Bouglé, si deve limitare a fare rispettare la volontà delle parti che hanno riconosciuto con il quasi-contratto le implicazioni della loro interdipendenza⁹³. Il contratto, “de la solidarité contre l'injustice, auquel tout être social doit consentir”⁹⁴, costituisce la fonte della rete di obbligazioni: con il riconoscimento del debito di ciascuno individuo nei confronti dell'altro, per il fatto di essere dipendente l'uno dall'altro; con il riconoscimento del debito della società che deve a ciascuno la soddisfazione delle sue aspirazioni alla giustizia sociale. Quindi è dentro la società, cifra portante dell'intero sistema, che si crea la scrittura della politica (prelievi, istruzione obbligatoria, assistenza, modalità di legislazione sociale). Il sistema politico è la via pratica per il raggiungimento dell'interdipendenza pre-politica che è capace di produrre valori sociali⁹⁵.

Il solidarismo, ricorda Bouglé, riesce ad estendere il ruolo dello Stato, senza riconoscergli una volontà propria, delle virtù superiori, dei diritti speciali⁹⁶, facendogli assumere come codice d'azione la società, che ne accetta l'intervento all'interno di un quadro di pura strumentalità. Allo Stato infatti spetta mutualizzare i rischi sociali che gli associati solidali hanno riconosciuto, non potendo stabilire in maniera definitiva ed esatta il proprio debito⁹⁷ ma contemporaneamente non volendo più accettare una condizione permanente di ingiustizia⁹⁸. Così Bourgeois definisce il ruolo dello Stato:

“On se demande toujours: Dans quelle mesure l'État peut-il intervenir dans le règlement des questions sociales? J'écarte cette position de la question et je dis: ne parlons pas des rapports des individus et de l'État, parlons seulement des *rapports mutuels* des individus; il ne s'agit pas de savoir quelle limite l'autorité de l'État mettra à leur liberté, mais comment leur liberté se limitera d'elle-même, par leur consentement mutuel à des risques équivalents [...] l'État n'est point partie en cause, ce sont les individus seuls qui sont en présence et il s'agit de savoir comment entre

⁹¹ “En détruisant la notion abstraite et *a priori* de l'homme isolé, la connaissance des lois de la solidarité naturelle détruit du même coup la notion également abstraite et *a priori* de l'État, isolé de l'homme et opposé à lui comme un sujet de droits distincts ou comme une puissance supérieure à laquelle il serait subordonné”. L. BOURGEOIS, *Solidarité*, cit., p. 35.

⁹² L. BOURGEOIS, *Rapport au Congrès d'Éducation Sociale*, ivi, p. 68.

⁹³ C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, cit., p. 157. Cfr. L. BOURGEOIS, *Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, cit., p. 52

⁹⁴ L. BOURGEOIS, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, cit., p. 50.

⁹⁵ “La solidarité qui oblige réciproquement les associés trouve donc en elle-même ses lois [...] La législation positive ne sera que l'expression pratique de cette formule de répartition équitable de profits et de changes de l'association. Elle ne créera pas le droit entre les hommes, elle le dégagera de l'observation de leurs situations réciproques; elle devra se borner à le reconnaître et en assure les sanctions”, L. BOURGEOIS, *Solidarité*, cit., p. 37, p. 53.

⁹⁶ C. BOUGLÉ, *Solidarisme*, cit., p. 84.

⁹⁷ Infatti “si nous ne pouvons établir le compte individuel de notre créance et de notre dette envers chacun de nos semblables, nous pouvons du moins *mutualiser*, pour ainsi dire, l'ensemble de nos créances et de nos dettes”. L. BOURGEOIS, *Solidarité*, p. 83.

⁹⁸ L. BOURGEOIS, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, cit., p. 81.

eux, ils régleront leurs rapports sociaux, comment ils consentiront à mutualiser les risques et les avantages de la solidarité⁹⁹.

Questa concezione che non riconosce lo Stato come istanza sovrana, facendo la cifra portante dell'intero sistema la società che attribuisce alla Stato una funzione di garante del quasi-contratto, quindi riconducendo il *proprium* dell'agire politico all'esecuzione dei debiti contratti dagli stessi individui attraverso prelievi obbligatori, redistribuzione di beni e fornitura di servizi, si può paragonare alla relazione posta in essere da Duguit: solidarietà, servizio pubblico, Stato. Si potrebbe dire che Duguit è solidale al pensiero del solidarismo quando il modello della solidarietà si declina nel rapporto sfera sociale/sfera politica. Attraverso la via giuridica che si raccorda con i fatti, quindi con lo spazio societario, la sfera politica, lo Stato, dice Costa, "appaiono del tutto secondari". E in maniera specifica, lo Stato "appare dunque [...] un piccolo, trascurabile pianeta attratto nell'orbita della società"¹⁰⁰. Il politico diviene un sottosistema di raggiungimento di scopi determinati da un processo sociale-giuridico che si compie in maniera autonoma di cui il politico deve darne realizzazione pratica.

Per Duguit lo Stato è sottoposto alle regole sociali, nelle quali affonda le radici il diritto oggettivo che comanda la legge positiva¹⁰¹. Il diritto costituisce quindi un limite esterno e superiore allo Stato¹⁰². La legge positiva creata dallo stato constata e sanziona la "regola di diritto" socialmente connotata¹⁰³.

Partendo da questa visione, la nozione di servizio pubblico diviene la categoria che permette di pensare in una forma nuova, esterna allo Stato e radicata nel sociale, l'intervento dello Stato nella pratica e nella legislazione. Ogni attività che è indispensabile alla realizzazione dell'interdipendenza sociale, che costituisce il contenuto del diritto oggettivo, deve essere regolata e controllata dai governanti. Lo Stato si definisce per ciò che fa: i governanti sono obbligati, in base alle *libertés de prestation*, "de coopérer à la solidarité sociale", assicurando la sicurezza, il diritto al lavoro, il diritto all'istruzione e all'assistenza; tutte le attività d'interesse generale indispensabili al soddisfacimento dei bisogni mutevoli della vita collettiva diventano servizio pubblico. Con la conseguenza, che tutti gli atti dei governanti con uno scopo che non è il servizio pubblico, o estranei all'insieme dei meta-interessi comuni, sono considerati illegali¹⁰⁴. Gli atti del potere legislativo non sono quindi considerati atti sovrani che, in quanto tali, implicano degli obblighi. È la nozione di servizio pubblico che costituisce il fondamento di legittimità e il limite funzionale delle azioni dello Stato¹⁰⁵.

⁹⁹ L. BOURGEOIS, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, cit., pp. 51-52.

¹⁰⁰ P. COSTA, *Alle origini dei diritti sociali: "Arbeitender Staat" e tradizione solidaristica*, cit., pp. 321-322.

¹⁰¹ "Ce n'est point le législateur qui fait le droit; le droit existe en dehors de toute loi écrite; le législateur le constate et sa mission est de rédiger des lois écrites, qui répondent aux besoins sociaux de son époque". L. DUGUIT, *Le droit constitutionnel et la sociologie*, in: "Revue internationale de l'enseignement", 11, 1889, p. 502.

¹⁰² L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, tomo I, cit., p. 104. Come scrive Eisenmann "toute la pensée juridique de M. Duguit est dominée par le problème dit de la limitation de l'État". C. EISENMANN, *Deux théoriciens du droit: Duguit et Hauriou*, in: "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 9-10, 1930, p. 231.

¹⁰³ L. DUGUIT, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, cit., pp. 422-423.

¹⁰⁴ "Ceux qui en détiennent le pouvoir n'ont point un droit subjectif de puissance publique; mais ils ont le devoir d'employer leur pouvoir à organiser les services publics, à en assurer et à en contrôler le fonctionnement. Les actes qu'ils font ne s'imposent et n'ont de valeur juridique que s'ils tendent à ce but", L. DUGUIT, *Les transformations du droit public*, cit., p. XVIII.

¹⁰⁵ "Le service public est le fondement et la limite du pouvoir gouvernemental". L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, tomo II, cit., p. 62.

Avere rivoluzionato il concetto di sovranità, con la concettualizzazione della sovranità di fatto della solidarietà contro la sovranità dello Stato, avere conseguentemente affermato il vassallaggio della politica dai bisogni, non vuol dire affermare il deperimento dello Stato. Duguit ha bisogno dello Stato, anche se non ne giustifica l'ipertrofia. Il servizio pubblico allarga la capacità della politica di estendere i suoi ambiti di intervento¹⁰⁶, tenendo conto che lo Stato ha il monopolio della coercizione e che il dovere del funzionamento del servizio pubblico se comporta l'interdizione del diritto di sciopero per i funzionari, in base al principio della continuità del servizio pubblico, riconosce loro una dignità a parte. Lo Stato non è né minimo né debole, ma limitato. Senza addentrarci sul tipo di Stato che Duguit costruisce¹⁰⁷, i governanti sono obbligati dall'eterolimitazione dello Stato a rispettare le *libertà négative* di ciascuno individuo¹⁰⁸, che rappresentano le classiche libertà dallo Stato, contro ogni tentazione autoritaria e di riorganizzazione statale della società¹⁰⁹. Il legislatore deve conciliare la salvaguardia dell'interesse sociale e la protezione della libertà individuale¹¹⁰.

Come dinamica politica e figura teorica, la solidarietà e il servizio pubblico fanno parte della sintesi dell'ideologia repubblicana fine secolo che, per rendere governabile la società, rivoluziona lo Stato: incarnato nell'immanente perde il suo potere di comando, cominciando ad occuparsi di bisogni e di sicurezza pensati come realizzazione del legame sociale, come diritti sociali salvaguardati da uno Stato di "giustizia".

¹⁰⁶ L. DUGUIT, *Les transformations du droit public*, cit., p. 55.

¹⁰⁷ Il dubbio posto è se l'altra faccia della versione "ancillare" del legame sociale sia la versione "matriosca" dello Stato.

¹⁰⁸ L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, tomo V, Cujas, Paris, 1925².

¹⁰⁹ Gli stessi critici del servizio pubblico non possono negare l'origine "anti-autoritaria e anti-totalitaria" del principio del servizio pubblico che, nota Evelyne Pisier, nasce nell'ambito della filosofia liberale per combattere il carattere avolte arbitrario della nozione di "puissance publique". E. PISIER, *Service public et libertés publiques*, in: "Pouvoir", 35, 1986, p. 145.

¹¹⁰ L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, tomo V, cit., p. 17.

Gian Franco Lami*

Adriano Tilgher e l'Est europeo

1. *Per una corretta impostazione dell'argomento*

Non è facile estrarre dalla storia culturale di Adriano Tilgher (1887-1941) il nucleo dei suoi rapporti con taluni intellettuali dell'Est europeo. Tale difficoltà si deve principalmente alla necessità di comprendere le reali motivazioni del contatto, o della corrispondenza intercorsa. Si tratta quasi sempre di progetti di traduzione e di pubblicazione all'estero di qualche suo lavoro; talvolta sono semplici informazioni richieste e inviate. Restano da chiarire però le ragioni più profonde che hanno dato luogo a questo o quell'episodio, collegandolo al particolare momento storico e alle vicissitudini dello stesso Tilgher. Punto di partenza: la passione per l'arte e la letteratura, specialmente straniera, e l'inseparabilità di un motivo conduttore di taglio etico e filosofico, che piegava tale passione all'esigenza di un ordine interiore.

Ma, andiamo avanti per gradi.

Nell'esperienza di pensiero tilgheriana, inquadrare l'aspetto del recensore drammatico, o quello del filosofo estetico, senza chiamare in causa la molteplicità delle residue componenti di una complessa equazione personale, risulta nonché limitato, addirittura fuorviante. La figura di questo sensibilissimo interprete del primo Novecento (non solo italiano) costituisce, infatti, un tutt'uno, che si compatta dietro le tante sue espressioni. Così, il suo modo di filosofare assume, di volta in volta, la connotazione manualistica, saggistica, giornalistica, si tinge di tonalità politiche, morali, letterarie, ma non si può levare a dubbio, per ciò, né la sua qualifica-prima di filosofo, né il fondamento filosofico dell'intera sua opera, dalla recensione al trattato – a costo di dover smentire per questo qualche autorevole parere contrario!

Del resto, Tilgher fu costretto a imparare presto che, per mettere in pratica le sue convinzioni, non doveva dare troppo nell'occhio, cioè, non doveva infastidire troppo il Regime e gli uomini del Regime. Era lo scotto da pagare, per una natura nient'affatto "teorista" – termine, che Helga Tepperberg ci ricorda provenire da Italo Svevo, il quale così ridicolizzava coloro che, a causa della troppa teoria, si dimenticavano di vivere secondo i loro stessi principi. Di conseguenza, la sua filosofia si adattò agli abiti più inconsueti, presto dismettendo, per obbligo, se non per elezione, il rigore della

* Università di Roma 'La Sapienza'.

Relazione tenuta al convegno su "La cultura italiana nel Novecento e i suoi riflessi nei Paesi dell'Est" Cluj-Napoca-Arcalia, 6-8 ottobre 2006.

veste dottrinarie e sistematica. E sarebbe davvero un torto non voler riconoscere alla sua testimonianza, pensata e voluta, il valore speculativo di cui essa fu dimostrazione nel quotidiano di un impegno condotto su fronti variegati. Al contrario: che egli esercitasse una professione filosofica, quando parlava di “visione greca della vita”, o quando articolava il suo “pragmatismo trascendentale”, al pari di quando si misurava con la prosa di Pirandello, di Sarment, di Crommelynck, o di quando si faceva carico di descrivere la tragicità della “crisi mondiale” nel primo dopo-Guerra, e così via, non è davvero cosa dubitabile.

2. *Un filosofo dalla curiosità inappagabile*

Vero è piuttosto che Tilgher si distinse subito per il suo scrivere “ampio e ornato”, dotato di chiarezza non comune. Sono in molti a riconoscerlo. E il suo trasporto per la letteratura e le forme letterarie è dimostrato fin dal contenuto di quelle due “conferenze”, che una mano ancora adolescente stendeva nel lontano 1903: la prima, dedicata a Schopenhauer, la seconda, a Leopardi. Non è dato d'intrattenerci ora sui contenuti di quei lavori, ma è certo che essi lasciano già trasparire la direzione in cui maturerà la sua riflessione: da una parte, anti-razionalista, sì da candidarlo a persecutore dell'idealismo tedesco, nel senso di un “criticismo”, che si facesse strada tra le alternative esistenziali “possibili” e tuttavia assoggettate alle angherie del “caso”. Dall'altra, la stessa riflessione simpaticamente si congiunge con la “poesia”, fino a invaghiarsi di Leopardi e della sua “filosofia”, secondo un originalissimo criterio di lettura, che applicò anche a tutti gli altri autori di cui si dispose all'*ascolto*¹.

I suoi accenni precocissimi – d'ispirazione spenceriana (1908) – alla “sapiente disposizione della natura” sono l'annuncio di una spiritualità essenzialmente anti-storicista, che amava concepire come sinonimi i termini “durata”, “realtà”, “vita”, “progresso”, nell'unico abbraccio “senza perdite” (Hoelderlin), che confluisce in una memoria “cosmica” dell'uomo (1910) e delle sue imprese. Solo uno studioso dell'antichità e del suo “cominciamento” filosofico poteva riuscire a fornire, dopo Nietzsche, una versione adeguata del motore “circolare” che regola le cose del mondo. Non era tempo per cedere alle lusinghe del governante, né per farsi preda delle frustrazioni. E Tilgher volle proporsi, con atteggiamento stoico, a severo correttore delle dispersioni

¹ Nel 1915, con la pubblicazione della *Teoria del pragmatismo trascendentale*, Tilgher avvertiva che la sua filosofia si proponeva come nuovissimo virgulto nel vecchio tronco dell'idealismo. Pur ricorrendovi vecchi motivi hegeliani, come quello della coincidenza “piena e completa” tra essere e conoscere, l'*idealismo assoluto* tilgheriano collocava il suo principio in un “atto di assoluta autoposizione ed autoaffermazione”, che s'identificava con il “volere puro o dovere morale”. È lo spirito, dunque, a condizionare la storia. E lo fa, attraverso una volontà di fede; non semplice calcolo utilitaristico, ma “superrazionalismo”, tendente a universalizzare l'infinita dei predicati della realtà. L'elemento “critico”, incarnato nella singola volontà conoscitiva, finisce per individuare tuttavia solo una delle tante vie possibili per la sua realizzazione, uno “stile”, tra i tanti consegnati al “caso” dalla vita. Al “casualismo critico” viene intitolato l'estremo stralcio speculativo di Tilgher (*Casualismo critico*, Bardi, Roma, 1942), ma tutta la sua esistenza vuole esserne in qualche modo l'attestazione concreta. Per ciò, egli non evitò mai di cimentarsi né con personaggi, né con opere (fatta eccezione per il rifiuto che, nonostante le insistenze di Piero Gobetti, oppose al personaggio e all'arte di Carlo Goldoni). E giunse perfino a mettere in scena una commedia (*Il lupo di Gubbio*, di A. BOUSSAC DE SAINT MARC), quasi a sfidare la popolarità raggiunta sul campo, dalla “terza pagina” di una moltitudine di giornali. Senza, per altro verso, perdere mai di vista i classici della filosofia (Fichte, Descartes, Ravaisson), o della letteratura (Blindermann, De Unamuno, Kaiser), dei quali fu fedele e abile traduttore, in diverse stagioni della sua vita.

scettiche e relativiste, dei pessimismi e delle arrendevolezzae, che avvertiva moltiplicati dalla brutalità massificante del Fascismo².

3. *Umanismo liberale e 'illuminato'*

Rivendicò ostinatamente all'uomo di cultura un ruolo "disvelativo", costruendo intorno alla personalità del "saggio" responsabile il modello esemplare della guida ai meno forti e ai dispersi. Parlò, così, di una nuova estetica, di una nuova moralità, e parlò di un rinnovamento religioso, in cui, coerentemente, non era difficile cogliere certe venature avverse all'eccesso di clericalismo nella Chiesa cattolica³. Il suo linguaggio si modulava. Si rivolgeva con decisione ai potenti e con semplicità ai deboli, ma non perdeva mai di vista le virtù migliori dell'uomo-cittadino e, così ragionando, indicava la via del riscatto al suo pubblico. Davvero sperava che a ciascuno spettasse, "per natura", di uscire fuori dalle abitudini omologanti e dall'avvilimento del "senso comune"⁴.

Si allontanò presto da Croce. Lo ritenne colpevole di non avere inteso fin nel profondo le sue intenzioni etiche e di avere confuso la sua esplorazione disincantata del mondo per innamoramento del percorso stesso delle sue indagini. Meno presto, tuttavia, si allontanò anche da Gentile, cui parve affratellarsi, in un primo tempo, proprio in funzione anti-crociana. A farsi prova di quest'ultimo dissidio insanabile, resta ora la lunga teoria di scritti critici sulle opere dell'attualismo, oltre a quel tremendo saggio di livida polemica, che già nel titolo, rivendicante una sorta di prerogativa sul personaggio di Giordano Bruno (*Lo spaccio del bestione trionfante*), si faceva programma di risentimento nei riguardi del gentilianesimo⁵. Per quanto riguarda Croce,

² Cfr. A. TILGHER, *La giustizia di Herbert Spencer*, D'Auria, Napoli, 1908; *Le antinomie della filosofia del diritto. Il diritto come volizione singola*, Unione Editrice, Roma, 1910. Ma il volume che lo rese certamente famoso, pubblicato con indiscusso intuito giornalistico in occasione della visita di Albert Einstein in Italia, fu *Relativisti contemporanei*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1921. Nel giro di pochi mesi, questo libro ebbe ben quattro edizioni e si arricchì di una lettera di precisazioni indirizzata a Guglielmo Ferrero. Intanto, il 22 novembre dello stesso anno di uscita, comparve una recensione alquanto elogiativa sul *Popolo d'Italia* a firma di Mussolini, il quale, nell'entusiasmo della citazione, reclamava addirittura al Fascismo le prerogative "relativiste" e "attiviste", elencate nel testo tilgheriano, a caratterizzare – anche se in modo ben poco benevolo – il frangente storico e la sostanziale immaturità che ne traspariva.

³ L'interesse di Tilgher per i temi teologici è attestato dalla sua presenza in un considerevole numero di iniziative editoriali specialistiche, che accompagnavano l'attività di conferenziere, in maniera crescente, specie a ridosso della firma dei "Patti Lateranensi". La sua collaborazione alla rivista *Bilychmis* (fino al 1924), alla *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, a *Ricerche religiose* (poi *Il progresso religioso* e *Religio. Rivista di studi religiosi*) di Ernesto Buonaiuti, a *Conscientia* di Giuseppe Gangale, denota l'urgenza del problema spirituale e la volontà di proporre soluzioni diverse e viepiù circostanziate in un clima di crescenti incertezze spirituali. Di tali incertezze, un breve compendio è contenuto nell'introduzione al volume di VINCENZO CENTO, *Io e me. Alla ricerca di Cristo*, Gobetti, Torino, 1925.

⁴ Precisamente da questa angolazione, dev'essere letta la traduzione e la pubblicazione dei *Saggi filosofici* di FELIX RAVAISSON, Tiber, Roma, 1917. Il motivo critico dell'*habitude*, ricorrente nella presentazione del volume, è levato da Tilgher a cardine di tutto il pensiero di Ravaisson e della sua indagine filosofica. Ma esso è strumentale alla valorizzazione di quel principio di responsabilità e di libertà delle scelte, che caratterizza nell'intimo pensiero tilgheriano e dà corpo alle rivendicazioni di una coscienza matura e autonoma, a fronte di vite dissenate, o trascorse nell'oblio e sotto perenni tutele. Vedi G.F. LAMI, *Adriano Tilgher. Un pensatore liberale*, SEAM, Roma, 2000, p. 30 e pp. 35-40.

⁵ La storia del rapporto Tilgher-Gentile è fatta da una serie infinita di precisazioni, contenute nelle non poche recensioni, o nei richiami di entrambi a rispettivi lavori. Ma la polemica crescente raggiunge il suo culmine con la rimozione di Tilgher dalla Biblioteca Alessandrina, dov'era impiegato, e la sua destinazione alla Biblioteca Vittorio Emanuele ("sotto sorveglianza"), decisa nel breve momento in cui Gentile ricoprì l'incarico di Ministro dell'Istruzione Pubblica. Quel trasferimento fu avvertito come un atto persecutorio e

i conti si chiusero definitivamente nel 1928, in occasione della uscita di quel volume crociano (*La storia d'Italia dal 1871 al 1915*), che provocò, in pari tempo, la ribellione di entrambi i discepoli. Gentile seguì però la via, che mirava a screditare l'opera del maestro sul piano della "falsificazione" ricostruttiva degli eventi. In effetti, essa sembrava sfuggire con ostentazione all'era del Risorgimento, collocando la data d'inizio del volume all'indomani della presa di Roma. Per altro, con altrettanta ostentazione, sembrava volersi arrestare giusto alla vigilia dell'entrata dell'Italia nella prima Guerra Mondiale, quasi a ribadire trascorsi convincenti non-interventisti – e negando legittimità, per di più, a qualsiasi discorso intendesse vedere nella "rivoluzione fascista" un possibile compimento dell'epopea risorgimentale.

4. *La critica di un anti-storicista*

Ma a Tilgher tutto questo ragionamento, in parte, non premeva, in parte, era inderidotto. Egli voleva offendere lo storicismo crociano sul piano filosofico. Voleva ridicolizzare l'ottimistica concezione di certa filosofia della storia, volta a vedere gli avvenimenti tutti belli e "allineati", in un senso che si proponeva a giustificazione del precedente con le ragioni del successivo e che pareva non lasciare spazio all'inconsulto e all'imprevisto. Per il Tilgher anti-razionalista, questa storia sempre "giustificatrice" e mai "giustiziera" suonava a offesa delle tante sofferenze e delle tante ingiustizie dalle quali era impastata. Si oppose alle sue false logiche e, nella critica che fece del libro crociano, anticipò talune posizioni tutt'altro che non condivisibili⁶.

È curioso che in tutta la sua esistenza, a onta della maturazione filosofica, Tilgher non abbia mai distolto l'attenzione dal palcoscenico e dai suoi protagonisti. Dimenticò certe simpatie per il pensiero greco e antico, si allontanò con discrezione dal naufragio di un tentativo personale nella drammaturgia, ma non tradì mai la sua vecchia passione di critico teatrale⁷. Ci si potrebbe fare forti di questa considerazione,

ne seguì un'odiosa controversia. Il dissidio diventò addirittura insanabile dopo la pubblicazione di *Lo spacio del bestione trionfante* (Gobetti, Torino, 1925), ma faceva seguito a taluni accenni della incipiente frattura, contenuti già in *Relativisti contemporanei* (1922) e in *Ricognizioni* (1924). La situazione si sarebbe protratta con astio fino a tardi. Ebbe il suo epilogo nell'uscita di *Le orecchie dell'aquila* (1938) e nel *Casualismo critico* (1942), interrotta soltanto dalla morte del nostro contendente.

⁶ Al pari del rapporto Tilgher-Gentile, la storia del rapporto Tilgher-Croce è cosparsa di avvicinamenti e di allontanamenti, anche se l'acutezza di Gramsci vuole vedere Tilgher costantemente relegato all'interno del cono d'influenza del vecchio maestro ("Letteratura e vita nazionale", in: *Opere*, vol. VI, pp. 30-31). La collaborazione tra i due inizia con la traduzione tilgheriana della *Dottrina della scienza* di Fichte, pubblicata da Laterza nel 1910, e si conclude con il *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche* di Descartes, pubblicato sempre da Laterza nel 1912. Ma l'oggetto della controversia esula dai contributi alla collana dei "classici" e sembra sia da ricercare in un saggio tilgheriano su Bergson, non piaciuto a Croce, o in un giudizio di quest'ultimo sull'opera complessiva di Tilgher, che mai lo digerì e anzi lo fece indispettare fino alla rottura totale. Mi permetto, per maggiori particolari, di rinviare a G.F. LAMI, *Introduzione a Adriano Tilgher*, Giuferré, Milano, 1990, dove è possibile ricavare anche qualche notizia in più sulla polemica Tilgher-Gentile. È un fatto che la relazione con Croce s'interruppe definitivamente nel 1928, in occasione dell'uscita della crociana *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, quando Tilgher rispose con il suo *Storia e Antistoria* (Biblioteca, Rieti, 1928), cui fece da ulteriore sponda *Critica dello storicismo* (Guanda, Modena, 1935). Dev'essere chiaro, per altro, che tutte le opere di estetica, scritte da Tilgher, da *Arte, conoscenza e realtà* (Bocca, Torino, 1911), ai *Primi scritti di estetica* (Maglione, Roma, 1931), alla *Estetica. Teoria generale dell'attività artistica* (Bardi, Roma, 1931), agli *Studi di poetica* (Bardi, Roma, 1934), sono concepite in funzione critica della posizione crociana – o almeno, per tali sono state ritenute dal loro autore.

⁷ Il progredire delle numerose esperienze culturali, di cui si arricchisce la vita di Tilgher, consente alla sua personalità di crescere con grande padronanza di conoscenze. È così che, nella professione di critico

per sostenere le nostre affermazioni d'esordio, dirette a presentare una personalità complessa e inscindibile. Sta di fatto che il significato di alcuni "scontri" con altri validissimi esponenti della critica drammatica, impegnati sugli stessi fronti o su fronti analoghi a quelli tilgheriani, si può spiegare solo con la possibilità di vederli condotti a dispute filosofiche. La nota diatriba tra "teatro vecchio" (o "vecchio teatro") e "teatro nuovo", che trovò ripetutamente spazio nei lavori monografici di Tilgher, provenendo dalle pagine dei periodici dei primi anni '20, s'innesta in maniera – che può dirsi – paradigmatica nella sua concezione dell'arte e dell'originalità nell'opera d'arte, nella sua visione estetica e, in ultima analisi, nella sua filosofia morale. Tale diatriba fece clamore e sollevò problematiche raffinatissime, cui la critica del tempo, benché agguerrita e competente, non parve all'altezza⁸. Forse gli strumenti di fruizione del dramma richiedevano davvero un aggiornamento. E forse lo stesso dramma, la sua costruzione, fin anche la sua rappresentazione, reclamavano una cura rivitalizzante. O forse Tilgher, sospinto da una *verve* critica esagerata, pretendeva una rivoluzione, laddove la crisi di costume si sarebbe accontentata di rivedere la validità di certi modelli di base.

Resta la valutazione di un'esistenza intera, trascorsa da Tilgher al servizio del teatro e dei suoi grandi protagonisti internazionali. E penso che non si possa prescindere da certe sue impostazioni, riguardo a questo o quell'autore, riguardo a questa o quella commedia, senza implicare con ciò stesso una rilettura della sua filosofia e dei significati più estremi che la caratterizzano. Per questo, il lungo e complesso rapporto con Pirandello si fa esemplare. Nella "scoperta" più o meno tarda, più o meno esclusiva, che Tilgher ne fa, e nelle "puntate" seguenti di un'avventura, che vide entrambi legati a quella formula schematica ("vita/forma"), che ne fu la parola d'ordine, consistono motivazioni di "gusto", di "buon gusto", di opportunità, persino di convenienza politica⁹.

drammatico, egli riesce a comunicare non solo il "gusto" della scoperta di un'opera o di un autore, ma le ragioni per cui un certo genere di rappresentazione possa aspirare a farsi "moda", le chiavi psicologiche di un'interpretazione e la sua appartenenza a un sentimento artistico generale. Insomma, Tilgher non fa mai mancare una struttura teoretica al suo giudizio, capace di confluire in una visione estetica e, finalmente, in un epilogo di contenuto filosofico, dal forte sapore morale. Il tassello che Tilgher scava, partendo dal livello di una *pièce* teatrale, sprofonda dunque con decisione nelle pieghe dell'etica, analizza i risvolti dell'inconscio (più o meno collettivo) e approda a valutazioni di ordine elevatissimo – senza mai accontentarsi dei limiti di un copione, piuttosto, coinvolgendo costumi intellettuali, valori, pregi e difetti di tutta un'epoca e d'interi continenti. Si tratta sempre di un respiro ampio, nel caso tilgheriano. Per questo, i suoi lavori non cessano di essere attuali, dato il prezioso carico d'informazioni che contengono. Cfr. anche A. Tilgher, *Il problema centrale (Cronache teatrali 1914-1926)*, Edizioni del Teatro Stabile, Genova, 1973, e ID., *Figure momenti problemi del teatro moderno*, Boni, Bologna, 1994.

⁸ Al momento in cui Pirandello fu "trivalutato" da Adriano Tilgher, nell'immediato primo dopo-Guerra, i lavori del drammaturgo siciliano erano in realtà assai noti. Silvio D'Amico, tra i tanti altri, si era già accorto di quel modo di mettere in scena lo sconcerto di un'intera "classe media", di fronte al paradosso intellettuale che ne minava alle basi ogni certezza. E lo stesso Tilgher seguiva le sue commedie dal 1916, almeno da quando, cioè, comparve sulla *Concordia* la sua prima critica di "pensaci Giacomino", conclusivamente ben poco entusiasta di quel tipo d'artista. Ma la "scoperta" sarebbe (poi) avvenuta, con motivazioni sostanzialmente originali e innovative degli *standards* interpretativi, perciò estranee ai più attempati e non meno famosi colleghi di penna. Il dibattito, che rinnovò l'atmosfera respirata in teatro, dietro le quinte e in platea, finì per coinvolgere altri nomi, come quello di Fausto Maria Martini, di Lucio D'Ambrà (pseudonimo di Renato Eduardo Manganella), di Emilio Cecchi, e si allargò a comprendere i generi drammatici e persino i metodi di recitazione. Cfr. anche G.F. LAMI, *Introduzione a Adriano Tilgher*, cit., pp. 20-27.

⁹ Quando si parla dell'incontro Pirandello/Tilgher, non ci si può limitare al discorso che ne contiene l'influenza all'interno di una storia del teatro, per quanto si tratti di storia di un teatro non-solo italiano (cfr. *Studi sul teatro contemporaneo*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1923, e *La scena e la vita. Nuovi studi sul teatro contemporaneo*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1925). A parte il fatto che, giusto all'apice della notorietà del genio pirandelliano, esso si trasforma in un vero e proprio conflitto, a causa delle note im-

5. Dal 'santo' al 'demiurgo': il rinnovamento dell'etica sociale

La cosa più strana e affascinante – per chi lo affronta la prima volta – è imparare a fare di ogni stralcio della vita di Tilgher un capitolo a sé, meritevole di farsi romanzo, ancorché incapace di sottrarsi all'unico abbraccio autorevole del protagonista e al segno autenticamente "trascendente" delle sue intuizioni. Anche per questo, è indicativo che alla domanda di definire il tipo d'uomo che desiderava incarnare, egli rispondesse di non voler essere un "eroe", ma un "santo".

Uno dei suoi libri di maggior successo fu *Homo faber* (1929): un inno al lavoro e allo scongiurato pericolo della "grande depressione". Se ne fecero due traduzioni, una in francese e una in inglese, che suscitavano grande messe di commenti, specie sui giornali d'oltre-Oceano. Il discorso di Tilgher era un'esaltazione della genialità, più che "fabrile", "demiurgica" – come diceva anche Filippo Burzio – dell'uomo novecentesco, impegnato in imprese straordinarie e in coinvolgenti operazioni produttive. La figura certamente risaltante dell'intero volume è quella dell'imprenditore. Almeno in parte, ispirata dall'etica weberiana, l'immagine del capitalista, che investe il proprio denaro e rischia personalmente, coinvolgendo nel progetto la sorte dei suoi dipendenti-collaboratori, si ergeva mastodontica, quasi a rappresentare le ragioni di un'intera civiltà. Ogni lavoro, del resto, fosse esso materiale, fosse spirituale (o intellettuale), si collegava a quel genere di soddisfazioni che, per via diretta o traslata, permettono all'uomo di realizzarsi. Così, chiamando in causa anche Rensi, Tilgher si provò perfino a ipotizzare una correlazione tra lavoro e piacere, tra lavoro e "gioco"¹⁰.

6. Lo sguardo rivolto a Nord-est

Una prima, dolorosa battuta d'arresto nella crescita dell'astro tilgheriano fu segnata dai fattacci che anticiparono e segnarono la chiusura del quotidiano di Giovanni

plicazioni di Pirandello con il Regime, c'è da sottolineare comunque la possibilità scolastica di elevarlo a emblema significativo di tutto quel periodo. La formula "Vita/Forma", nella quale lo stesso Pirandello volle lungamente riconoscersi, mette in risalto l'aspetto più criticabile di una società costretta a rivedere i canoni fondamentali della propria esistenza. Tilgher è preso dalla efficacia di questa espressione, esattamente quanto il suo destinatario. Così, nell'atto di adesione di Pirandello al Fascismo, finisce per vedere una specie di tradimento, quasi l'episodio che lo avrebbe obbligato a riformulare anche il suo giudizio sull'artista. E tale fu, almeno in parte, poiché le strade di entrambi sembrarono separarsi, nella reciproca rivendicazione di una coerenza a distinti (e diversi) principi. Tilgher tornò a parlare, quando Pirandello morì. Poi fu di nuovo il silenzio. Ma la complessità e le suggestioni del rapporto, ancora oggi, indurrebbero a farne oggetto di esplorazione e dibattito, per saperne di più sui due attori principali e sulla scena che li ospitò.

¹⁰ Il volume tilgheriano *Homo faber* (Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1929) ebbe diverse edizioni in Italia, fu tradotto in francese (Alcan) e in inglese, con grande successo di critica. Mancò un'edizione in lingua tedesca, nonostante Margarete Merores, nel 1930, si offrì all'opera di traduttrice, nel corso di una corrispondenza che metteva in risalto i meriti del testo. Si può affermare con una certa sicurezza che il tema sia stato affrontato da Tilgher, rispondendo al consueto intuito giornalistico. E il successo che ne seguì non deluse le attese. Per di più, egli diede spazio a una polemica sulla qualità del lavoro, introdusse il problema del lavoro intellettuale, accanto a quello fisico, e azzardò delle conclusioni che teorizzavano perfino una "gioia del lavoro", un "lavoro piacevole" e la realizzazione (spirituale) dell'individuo per il suo tramite. Coinvolse le posizioni di Giuseppe Rensi (*L'irrazionale, il lavoro, l'amore*) e sembrò preludere a talune conclusioni di Johan Huizinga (*America lebend en denkend*), ma, soprattutto, configurò nel lavoro una fonte di "nobiltà e dignità", lo strumento di "progresso morale", al cui "limite ideale l'uomo è padrone del mondo, è suprema potenza, è Dio" (ivi, p. 122).

Amendola *Il Mondo*. Fu poi il momento dei controlli polizieschi, dei provvedimenti restrittivi, che riguardarono prima il cognato, Mario Vinciguerra, poi lui stesso, obbligato a disertare le testate dalle quali era solito ergersi a censore del tempo. Si rivolse personalmente a Mussolini e ne ottenne comprensione, ma con limiti non indifferenti alla sua precedente libertà d'espressione¹¹. Non per questo venivano meno le piacevoli corrispondenze epistolari, né le consuete riunioni, tenute in via Cola di Rienzo e poi a viale delle Milizie, presso la sua abitazione. Anzi, si può dire che tanto le une, quanto le altre andassero moltiplicandosi, rivelando un interessante filone di conoscenze con l'estero. Non intendo però fare riferimento alle pur numerose richieste di traduzione dei suoi lavori, o di parte di essi, in particolare dei suoi *Studi sul teatro contemporaneo*, così conosciuti in Germania. Ce lo conferma una lettera di Dora Mitzsky, del 1925, dove si rinnovano le attestazioni di stima alla produzione tilgheriana di maggior presa sul pubblico. Ma si sa: Tilgher aveva tante simpatie in Germania, e altrettante in Austria, su quei territori in cui l'influsso della cultura intimista, un po' *demodée*, di lingua tedesca, stendeva gli effetti del post-romanticismo d'ispirazione idealista. Penso a Stefan Zweig, a Ferenc Herczeg, a Carlo Michelstaedter, del cui interesse tilgheriano restano le prove un po' dovunque. Penso a Leonid Andreev, ad Anton Cecov, a Sacha Guitry, ma penso anche a quegli squarci interpretativi lanciati sul mondo del Bolscevismo, complice la necessità di definire il "concetto di lavoro" in Russia – per cui fu indotto all'incontro di Ruskin e Tolstoj¹².

7. Tra Belgrado, Zagabria e Sofia

Ma il trattamento migliore gli fu riservato da un giovane intellettuale di Belgrado, politicamente impegnato, come spesso accade nei Paesi dell'Europa orientale. Bogdan Raditsa era diplomatico, tuttavia incontrò Tilgher lungo il suo itinerario filosofico. Fu curatore della pubblicazione di una nota intervista tra Pirandello e il suo

¹¹ Gli si aprì in questo modo la via della collaborazione al *Popolo di Roma*, di cui si giovò fino alla morte, con rinnovata notorietà. Meno frequente fu l'apparizione della sua firma sul *Lavoro* di Genova, sul *Mattino* di Napoli e sul *Secolo XIX*, sempre di Genova.

¹² Di Stefan Zweig, del quale mette in risalto una significativa linea di collegamento con il poeta belga Emile Verhaeren, e di Ferenc Herczeg, il novelliere ungherese emulo di Stendhal, Tilgher ci parla su *La scena e la vita. Nuovi studi sul teatro contemporaneo* (Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1925). Sempre qui si trovano due accenni psicologici al melanconico dramma ("generazionale") di Cecov e alla commedia dell'amoralità e dell'abbandono di Sacha Guitry, che, dalla nativa Pietrogrado, non poté trovare ambiente più consono alla sua arte di quel che gli offriva il decadentismo di Parigi. A Leonid Andreev sono dedicate pagine intense negli *Studi sul teatro contemporaneo* (Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1923), dove il fulcro interpretativo dello scrittore russo sembra concentrarsi sulla perenne fuga del sogno dalla realtà, in un mondo, nel quale il male egualmente insegue il bene, costringendolo a scomparire oltre il confine terreno. Un circostanziato paragrafo su Carlo Michelstaedter viene pubblicato invece su *Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani* (Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1924). Tilgher è poi a Gorizia, nel 1929, in occasione del ventennale dalla scomparsa. E in una lettera di quello stesso anno, la madre di Carlo, Maria Michelstaedter, accenna alla possibilità che sia proprio Tilgher a prendersi cura della stampa dei manoscritti del figlio deceduto. Un'ultima, rilevante attestazione è fornita dall'inserimento di Carlo Michelstaedter nell'elenco dei *Filosofi e moralisti del Novecento* (Bardi, Roma, 1932). Resta da chiarire per quale ragione sia così frequente la ricorrenza nei testi tilgheriani dell'autore di *La persuasione e la retorica*. Un'ottima giustificazione potrebbe ritrovarsi nella straordinaria "spendibilità" del personaggio, presso l'avanguardia intellettuale del primo quarto del XX secolo, che andava radicalizzando, in Italia come nel resto d'Europa, il proprio dissenso dal costume di una borghesia tardo-ottocentesca.

critico, comparsa sulla rivista *XX Secolo*, diretta dall'allora presidente del consiglio, nonché ministro degli esteri jugoslavo. Si costituì un'amicizia lunga, che si rafforzò negli anni resi più difficili dal Regime¹³.

Mirko Deanovic, dall'università di Zagabria, interrogava Tilgher sulle fortune del letterato veneziano Apostolo Zeno, indagando, nel 1929, sui luoghi in cui Benedetto Croce ne aveva parlato, nella stesura dei suoi lavori. Erano, più o meno, gli stessi anni in cui – a detta di Monica Fekete – il critico letterario romeno Dragomirescu si scambiava lettere infuocate con lo stesso Croce, intorno alla definizione di "opera d'arte": una definizione, sulla quale anche Tilgher si era soffermato a lungo nel passato.

In un mondo culturale di tipo "pragmatico", come in Bulgaria, dove gli autori italiani non erano ben visti, proprio per il loro indulgere in distrazioni letterarie, si preferivano le opere dei tedeschi e dei russi. Lo conferma, ancora oggi, Ina Kiryakova, che tuttavia ammette una certa inversione di tendenza negli anni 1920-1940. Allora si annotò, in effetti, una crescente considerazione per i nostri poeti e scrittori, da Dante a Fogazzaro. Il *Principe* di Machiavelli venne tradotto per la prima volta in bulgaro da Peter Dragoev, il quale non mancò d'interessarsi ai libri di Tilgher. Nel 1938, scrisse da Sofia al teorizzatore degli "stili di vita". Ne conosceva la produzione, dall'ormai annessa *Teoria del pragmatismo trascendentale* al più recente *Moralità*, e ne ricavò l'impressione giusta: di un intelletto responsabile e partecipativo, desideroso di convertire al bene comune il vano attivismo che sembrava caratterizzare tutta l'epoca¹⁴. Il discorso fece breccia nella mentalità diffusa all'Est europeo. È probabile che la spiritualità di quei popoli, a lungo trattenuti sotto la tutela di civiltà esterne, condividesse più di un passaggio della logica e lucidissima diagnosi tilgheriana.

Sta di fatto che, quando Tilgher morì, anche *Vita bulgara* (Sofia, 13 novembre 1941) volle ricordarlo come "spirito acutissimo e indipendente", riconoscendogli parimenti di aver "contribuito assai allo sviluppo dell'indagine psicologica, che gli aveva permesso di consegnare alla dimensione del filosofo anche la poesia di Leopardi". E ritengo che non si sarebbe potuto parlarne, per l'ultima volta, in termini più apprezzabili, che lo stesso interessato avrebbe condiviso con gratitudine.

¹³ Bogdan Raditsa è il genero di Guglielmo Ferrero. Giovane diplomatico jugoslavo, intrattenne un rapporto epistolare con Tilgher fin dall'epoca della sua delegazione esterna ad Atene, mentre si attendeva ammirato sulle pagine di *La visione greca della vita* (Bilychnis, Roma, 1922), dimostrando di conoscere a fondo anche il resto dell'opera tilgheriana, soprattutto *La crisi mondiale e Saggi di marxismo e socialismo* (Zanichelli, Bologna, 1921). Raditsa scrisse di Ferrero in più di un'occasione, e si dilungò affettuosamente con lui, in particolare, nei *Colloqui con Guglielmo Ferrero* (Capolago, Lugano, 1939), poi nel saggio "Ferrero uomo", in Rita Baldi (a cura di), *Guglielmo Ferrero fra società e politica*, Ecig editrice, Genova, 1982. Dimostrò di non dimenticare nemmeno Tilgher. Così ripropose l'intervista tra il critico e Pirandello, già comparsa sulla rivista *XX Secolo (XX Vek)* di Belgrado, nel 1927, su un libro che rimase in gestazione dal 1938 al 1940. Si tratta di *Agonia dell'Europa. Incontri e conversazioni con alcuni grandi scrittori del nostro tempo*, volume di gran significato, specie in considerazione dei tempi in cui vedeva la luce. La figura di Bogdan Raditsa è alquanto enigmatica. Fu accanto a Tilgher, anche successivamente all'espatrio di Ferrero, e condivise, con lui e la sua famiglia, le apprensioni della sorveglianza poliziesca (1930). Dopo la guerra, si trasferì in America, ma il suo capitolo pubblicistico sembrò chiudersi nel 1941, dopo la scomparsa di entrambi i personaggi che, con la fiera resistenza del loro spirito alla degenerazione dei tempi, avevano suscitato in lui la più viva curiosità culturale.

¹⁴ Le opere tilgheriane di riferimento, in quegli anni, erano *Filosofi e moralisti del Novecento* (1932), *Filosofia delle morali* (1937), *Moralità* (1938), che ostentavano già nel titolo la trattazione di temi estranei alla politica e alla tensione del momento storico. All'omologazione degli intelletti, cui il Fascismo sembrava attendere, una volta giunto al massimo del potere, Tilgher rispondeva con la configurazione dei suoi "stili di vita", che proclamavano la legittimità di ogni scelta, purché operata in coerenza e dignità morale.

Giuseppe Mazzini e la 'democrazia del futuro'

L'innovativa serie di volumi pubblicati nell'ultimo quindicennio da Salvo Mastellone mette in risalto il nesso di continuità che esiste tra le varie fasi del "progetto politico" di Mazzini¹, progetto unitario e coerente, che trova un compimento teorico nei *Thoughts upon Democracy in Europe*, pubblicati a Londra nel "People's Journal" tra l'agosto 1846 e il giugno 1847. Si tratta di una serie di otto articoli scritti per un pubblico inglese (più tardi, nel 1850, ne pubblicherà in Svizzera un'edizione italiana, l'unica circolata fra gli studiosi del Novecento) che Mastellone ha il grande merito e la soddisfazione di aver portato a conoscenza della comunità scientifica internazionale, contestualizzandone in maniera oltremodo precisa le circostanze di composizione, le finalità, i destinatari, fino alla sorprendente scoperta di una sorta di indiretto confronto a distanza tra Mazzini e i giovani Karl Marx e Friedrich Engels, già noti per la risonanza e la presa dei loro interventi negli ambienti democratici inglesi. Un confronto in qualche modo determinante nella genesi di uno dei più celebri e influenti testi politici dell'età contemporanea: il *Manifesto del Partito Comunista*.

I *Thoughts upon Democracy in Europe* certamente costituiscono lo scritto politico mazziniano di maggiore portata teorica e che più di ogni altro rivela o conferma la sua statura, del resto all'epoca pienamente riconosciuta, di pensatore politico europeo; Mazzini vi configura a chiare lettere, per la prima volta, la formula-progetto di una "representative democracy of future times"², preoccupandosi di definirne i caratteri distintivi e di differenziarla sia da ogni modello democratico infruttuosamente proposto o sperimentato nel passato, lontano o recente, sia dai concorrenti modelli a suo giudizio erronei, o quanto meno insufficienti, proposti

* Università di Genova.

Queste pagine riproducono in forma leggermente rielaborata il testo di una conferenza tenuta a Berna e a Basilea in occasione del Bicentenario della nascita di Giuseppe Mazzini.

¹ Si vedano in particolare S. MASTELLONE, *Il progetto politico di Mazzini (Italia-Europa)*, Leo S. Olschki, Firenze, 1994; ID., *Introduzione* a G. MAZZINI, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, Feltrinelli, Milano, 1997, pp. 7-79 (2ª ed. riveduta e ampliata, Feltrinelli, Milano, 2005); ID., *La democrazia etica di Mazzini*, Archivio Guido Izzi, Roma, 2000; ID., *Introduzione* a G. MAZZINI, *Thoughts upon Democracy in Europe*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2001, pp. IX-LXXXIV; ID., *Mazzini scrittore politico in inglese. Democracy in Europe (1840-1855)*, Leo S. Olschki, Firenze, 2004; ID., *Mazzini e Linton. Una democrazia europea (1845-1855)*, Leo S. Olschki, Firenze, 2007; ID., *La nascita della democrazia in Europa. Carlyle, Harney, Mill, Engels, Mazzini, Schapper. Addresses, Appeals, Manifestos (1836-1855)*, Leo S. Olschki, Firenze, 2009.

² G. MAZZINI, *Thoughts*, cit., I, *The democratic tendency of our times*, p. 4.

dalle diverse anime del “movimento democratico europeo”. Con queste “anime” egli era entrato in stretto contatto, talora anche personale, soprattutto a seguito del suo trasferimento in Inghilterra, ai primi del 1837.

L’espressione “democratical movement on the Continent”, contenuta nell’“indirizzo” all’Editore del “People’s Journal” premesso al primo articolo dei *Thoughts*³, costituisce una relativa novità nel linguaggio pubblico di Mazzini; un’espressione analoga si incontra per la prima volta, a quanto mi consta, nelle pagine finali dell’ultimo articolo da lui pubblicato nel giornale “La Jeune Suisse” in quattro puntate, tra il 30 aprile e l’8 giugno 1836, sotto il titolo *De quelques doctrines sociales. École fourieriste*. Probabilmente influenzato dalla lettura e dall’eco della prima parte della *Démocratie en Amérique* di Tocqueville (1835), Mazzini vi aveva richiamato il “caractère fortement démocratique du mouvement actuel”, sostituendo l’aggettivo “démocratique” a “républicain”⁴, attributo che fino a quel momento aveva riassunto i valori politici e gli obiettivi pratici del suo appassionato e totale impegno di patriota italiano e di profeta della missione umanitaria.

Per certi aspetti i *Thoughts* appaiono una continuazione sorprendentemente coerente, a dieci anni esatti di distanza, del discorso di analisi critico-dottrinale delle insufficienze delle “dottrine sociali” esistenti iniziato con quell’articolo su Fourier e la sua “scuola”. Il lavoro vi era stato iniziato e impostato, ma non certo esaurito. Esso era stato forzatamente sospeso con la chiusura del periodico svizzero, la necessità di trovare un riparo più sicuro in Inghilterra, e durante i primi anni di ambientamento nella nuova e tanto diversa realtà inglese.

Per altri aspetti, come Mastellone ha ampiamente mostrato nelle sue *Introduzioni* all’edizione italiana e a quella inglese dei *Thoughts*, nonché nei volumi *La democrazia etica di Mazzini* (2000) e *Mazzini scrittore politico in inglese* (2004), lo scritto è anche il frutto della volontà di inserirsi in modo forte e mirato nell’ampio dibattito che si era aperto in Europa dopo la pubblicazione, nel 1840, della Seconda parte della *Démocratie en Amérique* di Tocqueville, sul tema della democrazia come forma di governo: un dibattito incentrato sul problema della compatibilità tra libertà e eguaglianza. Ad esso partecipano, nei primi anni ’40, scrittori politici e intellettuali di diversa nazionalità e orientamento, quali John Stuart Mill, Considérant, Lamennais, von Stein, Brougham, Cherbulliez, Cabet, Proudhon⁵. Mazzini interviene tracciando, nella sostanza, le linee di fondo di un vero e proprio *manifesto* di quello che per lui doveva essere il “partito democratico delle nazioni europee”, un manifesto che egli aspirava a fare approvare quanto prima nel corso di un apposito “congrès européen”, volto alla costituzione di un suo “centro comune”.

In particolare egli si preoccupa di mostrare l’insostenibilità delle versioni comuniste, ai suoi occhi inaccettabili, della “democrazia del futuro”, provenienti dalle associazioni democratiche polacche, che in tal senso avevano sottoscritto in quello stesso anno (1846) il cosiddetto *Manifesto di Cracovia*, auspicante una “rivoluzione sociale” e antinobiliare, volta a nazionalizzare la proprietà della terra, o esposte in recenti scritti e discorsi di Weitling e di Engels e abbracciate dagli esuli e dai lavoratori tedeschi riuniti a Londra nella “German Democratic Society”, con crescente risonanza e successo negli ambienti di punta del movimento democra-

³ Ivi, p. 4.

⁴ G. MAZZINI, *E.N.*, VII, p. 433.

⁵ Per un quadro compiuto di tale dibattito, e sui suoi numerosi protagonisti, si veda S. MASTELLONE (a cura di), *Mazzini e gli scrittori politici europei (1837-1857)*, 2 voll., Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2005.

tico inglese (in particolare presso gli attivissimi “Fraternal Democrats” di Julian Harney)⁶.

Con riferimento all’efficace formula mazziniana di “democrazia del futuro” felicemente coniata nei *Thoughts*, cercherò di evidenziare i forti nessi esistenti tra questo testo e le svolte del pensiero politico di Mazzini maturate durante il suo soggiorno svizzero.

Quando egli giunge a Ginevra, nel luglio 1833, i primi anni di esilio in Francia ne hanno già fatto un personaggio politico di fama europea e lo hanno posto in fruttuoso contatto con gli ambienti assai variegati della cultura e dei movimenti francesi di opposizione repubblicana alla monarchia di Luigi Filippo. Da essi ha ricavato ispirazioni importanti per il primo impianto del suo progetto di un nuovo ordine politico e sociale del continente europeo, fondato sull’idea di sovranità della “nazione” e sull’obiettivo di una federazione europea di popoli-nazione liberi ed eguali.

Il tema della “democrazia del futuro” è tutto giocato sulla fede nella legge divina del progresso e sulla contrapposizione tra passato e avvenire, tra un presente figlio della conclusione di uno stadio necessario e fecondo, ma ormai esaurito, dello sviluppo storico (quello innescato dalla Rivoluzione francese), e l’albeggiare di un’epoca nuova, che i patrioti “iniziatori” sanno scorgere e interpretare e che hanno il dovere di mostrare e indicare come méta a seguaci e masse.

Nei *Thoughts* l’epoca nuova è presentata come l’epoca della democrazia europea; una democrazia concepita peraltro negli stessi termini in cui, soprattutto a partire dal 1834, in un’ottica non più solo legata alla soluzione dei problemi italiani, Mazzini descrive i caratteri delle nuove Nazioni “repubblicane”, fondate sul principio di associazione, e in cui preconizza l’ideale società unitaria risultante dalla loro spontanea e libera federazione: una federazione europea traguardante al finale orizzonte dell’Umanità.

Il tema dell’“epoca nuova” e delle forme politiche e sociali del futuro, legato a una concezione progressiva della storia, è un asse portante del pensiero politico del Genovese. Come tale esso è già presente, indubbiamente anche sotto l’effetto delle suggestioni in proposito ricevute in Francia, nella sua stessa elaborazione dell’idea di Giovine Italia, formata, appunto, dalle generazioni “nuove”, “giovani” che dell’epoca nuova sanno riconoscere l’avvento e le esigenze. Questi “giovani” sono contrapposti polemicamente alle generazioni reazionarie che sostengono i valori monarchici e aristocratici della Santa Alleanza, ma anche a quella parte di patrioti moderati e “vecchi”, che rifiutano o ritengono impraticabile l’idea di una rivoluzione popolare e propugnano la via del compromesso con i sovrani esistenti e dell’opposizione costituzionale⁷. Ben presto però, e sempre più durante gli anni dell’esilio svizzero, appaiono “vecchi” a Mazzini anche certi esuli della “rivoluzione italiana”, come Buonarroti e altri adepti della Carboneria e Massoneria, che insistono nella scelta di metodi verticistici ormai superati e quindi inefficaci, ignorando che i tempi richiedono una “rivoluzione fatta dal popolo, col popolo e per il popolo”, la sola capace di mettere in atto un “sistema popolare” che Mazzini connota e conoterà, fino appunto alla fine del periodo svizzero, come “sistema repubblicano”⁸.

⁶ Cfr. S. MASTELLONE, *Il progetto politico*, cit., pp. 97-107.

⁷ Cfr. in particolare lo scritto *Della Giovine Italia* in: G. MAZZINI, *Scritti politici*, a cura di T. Grandi e A. Comba, con prefazione di M. Violi, UTET, Torino, 2005², pp. 194-218.

⁸ Si veda ad esempio *Aux Patriotes Suisses, E.N.*, IV, pp. 25 ss., *De l’initiative révolutionnaire en Europe*, ivi, pp. 121-151; *Pourquoi avons nous donné à notre journal le titre de Jeune Suisse?*, ivi, pp. 279-293.

Ancora nel 1835, in una nota del volume *Foi et Avenir*, il suo scritto teorico di maggiore impegno prima dei *Thoughts*, e la cui analisi certamente aiuta a meglio comprendere le ragioni profonde del messaggio condensato in questi ultimi, egli esplicitamente respinge l'uso del termine "democrazia", collegato negativamente al turbolento modello dell'antica democrazia ateniese, evocatrice di ribellione e di lotte sociali. Preferisce perciò, per indicare il regime repubblicano del futuro, l'espressione "governo sociale", inteso come governo del popolo trionfante, destinato ad instaurare tramite lo strumento dell'associazione, l'unità e la cooperazione tra le diverse classi sociali⁹.

Dunque, almeno fino a tutto il 1835, per Mazzini la parola democrazia è anch'essa un residuo del passato, morto e da dimenticare. L'"età del futuro" dovrà essere iniziata dai giovani "repubblicani". Questi ultimi dovranno però essere capaci di liberarsi dall'ossequio immobilistico anche nei confronti dei più recenti e benemeriti risultati della Rivoluzione francese (in particolare la dottrina dei diritti individuali) e di avviare, nel segno di un vero e proprio "dogma" religioso, costituito dalla fede umanitaria, la costruzione del "nuovo mondo", inteso ad armonizzare individuo e associazione, patria e umanità.

In Svizzera, nel corso degli ultimi mesi del 1833, all'epoca dell'organizzazione della spedizione di Savoia poi miseramente fallita nel febbraio 1834, il contatto di Mazzini con gli esuli di altre nazionalità, in particolare polacchi (molti dei quali rifugiatisi a Berna) e tedeschi, si era fatto più intenso e fattivo, alimentando il sogno effimero di fare dell'imminente e sperata insurrezione italiana l'evento scatenante di una generalizzata rivoluzione europea. Accantonato rapidamente quel sogno, Mazzini sfrutta la realtà organizzativa e la rete di relazioni posta in essere per dare espressione e forza al progetto più ampio già intravisto negli scritti precedenti: quello dell'associazione universale dei popoli; più concretamente, al progetto di una federazione europea rispettosa delle nazionalità, di cui la Giovine Europa è la prima traduzione operativa. Alle tre nazioni del patto originario (Italia, Polonia e Germania) Mazzini si propone di aggiungere le altre nazioni continentali, a partire dalla Svizzera, cui è dedicata una intensa attenzione, testimoniata dalla fondazione del giornale "La Jeune Suisse" e dagli impegnati articoli che vi pubblica, diretti ai patrioti dalle idee più radicali: la lettura di alcuni di essi risulta felicemente propeudeutica a quella dei *Thoughts*.

Nei testi fondativi della Giovine Europa prende risalto la tesi poi sempre più sviluppata in questi anni, e posta alla base di tutta l'argomentazione dei *Thoughts*, della necessità di ancorare sia la rivoluzione, sia l'organizzazione sociale nuova da questa scaturente, a un corpo di valori religiosi, a un superiore principio morale universalmente condiviso, rispondente alle esigenze del nuovo stadio di progresso e di sviluppo che già si è aperto per l'Europa. È anche già annunciato il convincimento, sempre ripetuto negli scritti successivi, che il nuovo partito repubblicano europeo (nei *Thoughts* sarà il "partito democratico europeo") possa vincere e conseguire i propri scopi solo organizzandosi come partito "religioso", piuttosto che come partito politico. Il che significa, come chiarirà diffusamente sia nel volume *Foi et avenir*, sia nelle splendide pagine conclusive dell'articolo sull'*École fourieriste*, che occorre indicare e promuovere una fede capace di rispondere ai bisogni più profondi e struggenti di tutti gli esseri umani e in particolare delle masse, e per

⁹ G. MAZZINI, *Scritti politici*, cit., p. 468, nota a.

conseguenza in grado di risvegliarle, ringiovanirle, mobilitarle, renderle capaci di affrontare, in nome di una missione superiore ai meschini interessi individuali materiali, conseguibili solo nell'*hic et nunc*, il sacrificio e, se necessario il martirio richiesti dall'azione rivoluzionaria. Domina il pensiero mazziniano la concezione antropologica dell'uomo come "être à mission".

Spetta alle giovani generazioni dell'Europa, scrive nell'appello ai Patrioti Svizzeri pubblicato nel 1834 nella "Giovine Europa", entrare nelle "routes de l'avenir", elevarsi all'altezza della "pensée du siècle", organizzare attraverso lo strumento dell'associazionismo i primi nuclei della "société future", dell'"organisation future", costruire "l'Europe avenir". Anche la Svizzera è chiamata ad aggiungere una pietra al suo "edificio futuro".

Nello scritto *Transition*, uscito nella rivista "Europe centrale" l'8 luglio 1834, Mazzini invita la stampa, "sola vera potenza dell'epoca presente", ad abbandonare il "matérialisme politique" e a svolgere una funzione di "sacerdoce moral", di "apostolat politique et social", evidenziando la necessità che i patrioti, definiti "apôtres de l'avenir", si votino all'educazione e iniziazione del popolo, fornendo alle "classes pauvres et laborieuses" insegnamenti semplici e facili, catechismi gratuiti in grado di trasmettere i valori dell'epoca nuova¹⁰.

Quest'ultima, nell'articolo *De l'initiative révolutionnaire en Europe*, uscito nel gennaio 1835 nella "Révue républicaine", è connotata come "époque sociale", orientata dal valore dell'"humanité" e dalla coscienza dei doveri sociali, dalla missione speciale nazionale e da quella generale di organizzare la cittadinanza dei popoli nella "grande Europa". Come tale essa è contrapposta all'epoca precedente e ormai esaurita "dell'individuo", corrispondente al trionfo delle dottrine giusnaturalistiche del XVIII secolo e alle realizzazioni emancipatrici della Rivoluzione francese¹¹.

La contrapposizione è diffusamente approfondita nell'ampio saggio *Foi et avenir*, uscito sul finire del 1835 e fortemente influenzato dalla lettura delle *Paroles d'un croyant* di Lamennais, dove era introdotta la nozione di "diritti sociali". Mazzini li condensa nella efficace formula di "diritti al moto e al futuro" e definisce il popolo il "re del futuro"¹². Opponendo il principio sociale al "principio individuale", afferma che la libertà è solo un antecedente necessario ma non sufficiente della realizzazione della repubblica, fondata sul principio di associazione¹³.

Nei paesi ancora oppressi dai regimi monarchici assolutisti e dai privilegi, insurrezione e rivoluzione costituiscono l'unica via verso il progresso; quest'ultimo, egli precisa, non va tuttavia inteso in senso materialistico, bensì come il risultato della fede sociale comune in una missione rinnovatrice. Solo ponendo alla propria base questa fede, solo trasformandosi in partito religioso, capace di trasmettere alle moltitudini un "pensiero d'avvenire e d'amore", il partito repubblicano sarà "partito del futuro" e potrà, rinnovandosi completamente, svolgere un ruolo autenticamente rivoluzionario, conseguendo la vittoria. Ma occorre superare l'individualismo, riconoscere l'insufficienza del solo principio di libertà, per costruire, tramite la cooperazione generale e l'associazione, che comportano il superamento della lotta fra le classi, il "nuovo mondo sociale".

¹⁰ E.N., IV, pp. 78-82.

¹¹ E.N., IV, pp. 121-151. Cfr. la versione italiana in G. MAZZINI, *Scritti politici*, cit., pp. 390-411.

¹² G. MAZZINI, *Scritti politici*, cit., p. 438.

¹³ Ivi, p. 440.

Mazzini inizia così quell'affondo contro le dottrine e le prassi che tutto incentrano sulla difesa dei diritti dell'individuo e sul problema del soddisfacimento dei suoi interessi materiali, che costituisce uno dei *filis rouges* dello svolgimento delle diverse parti critiche dei *Thoughts*, dirette contro l'utilitarismo benthamiano e liberale, contro saintsimonismo e fourierismo, e, da ultimo, contro le derive comuniste del pensiero democratico sociale. Un affondo che denuncia gli esiti egoistici e conflittuali del principio individualistico, sia al livello dei rapporti tra le classi di ogni singola nazione, sia al livello delle relazioni fra i popoli, dove esso alimenta il nazionalismo e il predominio imperialistico.

Esso trova ulteriore approfondimento e sviluppo in alcuni altri articoli, usciti tra il gennaio e il giugno 1836 nella "Jeune Suisse". In *Des intérêts et des principes* le teorie individualistiche sono viste come fonte di egoismo "abrutissant" e di "guerra permanente". Più in generale egli profetizza che tutte le dottrine e tutte le organizzazioni politiche devianti dalla nuova esigenza di armonizzare *patria* e *umanità* nel sistema europeo, così come *individualità* e *associazione* al livello dello Stato, e tendenti ad assolutizzare uno solo di questi termini a scapito dell'altro, non possono che sfociare o nell'anarchia o nella tirannide¹⁴.

Nel già citato articolo sull'*École fourieriste* Mazzini, condividendo la parte critica del pensiero di Fourier, denuncia come fattore di disgregazione morale e di distruzione dell'unità del "peuple" gli "ignobles préceptes d'un individualisme immoral et désorganique"¹⁵. Ma nello stesso tempo contesta a Fourier il materialismo della parte propositiva della sua dottrina sociale, che riduce il problema dell'umanità unicamente a un problema di produzione e di organizzazione industriale, ignorando che il bisogno più profondo dell'uomo è il bisogno di fede.

Se le critiche di questi anni sono prevalentemente rivolte ad ambienti francesi (le borghesie opulente del "Juste milieu", i rivoluzionari "passatisti" alla Buonarroti, i riformatori sociali inconcludenti poiché ancora incapaci di proiettarsi nel futuro, alla Fourier), i *Thoughts upon Democracy in Europe* si preoccupano di mostrare gli errori dottrinali che, in assenza di un centro morale unificante, proliferano anarchicamente all'interno del "democratic movement", ostacolando la formazione di un vero e solido "democratic party", suscitando timori e reazioni negative presso una parte dell'opinione pubblica, e soprattutto disorientando un popolo già demoralizzato e reso scettico dalla miseria. Si scontrano così interpretazioni diverse della democrazia, che la riducono ora a un problema di meccanismi istituzionali, ora a un problema di mero benessere e sviluppo economico, ora al sovvertimento dell'ingiusto ordine sociale esistente, ora infine richiamano l'esigenza di una conversione morale e religiosa per guarire dall'egoismo. Per Mazzini in ognuna di queste posizioni c'è del giusto e del vero, ma si tratta di un giusto e di un vero parziali; nessuna corrisponde appieno alla sostanza della "democracy". Occorrerebbe in realtà una visione generale, una convinzione condivisa che, infusa e sostenuta da una grande associazione filosofica o, meglio, "religiosa", sapesse diffonderla tramite l'educazione; occorrerebbe organizzare e indirizzare verso un unico centro gli sforzi e le attività delle diverse associazioni ancora separate ed estranee l'una all'altra¹⁶. Ancora una volta un problema di fede, e conseguentemente un problema di educazione.

¹⁴ E.N., VII, pp. 152-187. Cfr. la versione italiana in G. MAZZINI, *Scritti politici*, cit., pp. 495-507.

¹⁵ E.N., VII, p. 405.

¹⁶ G. MAZZINI, *Thoughts*, cit., I, pp.8-9.

Mazzini constata come la maggior parte dei democratici sia molto lontana da questo programma e si propone di dimostrarlo illustrando e criticando le principali scuole che guidano il "movimento".

Tra esse alcune sono ancora legate alla dottrina dei diritti individuali. Sono le scuole dei "rights"¹⁷. Come frutto della più recente esperienza dell'Esule compare ora per la prima volta il riferimento al mondo anglosassone: in Inghilterra e negli Stati Uniti, la dottrina dei diritti individuali gli appare ancora dominante. Sappiamo già cosa Mazzini pensi al riguardo. Qui egli denuncia in particolare la sua deriva nazionalistica, i suoi tragici effetti sulla vita internazionale e riprende il tema, già sviluppato in passato, della sua incapacità di risolvere i conflitti di classe, e di dar luogo a un'autorità superiore, quella "dei migliori e più saggi fra noi", liberamente scelta e accettata, capace di associare gli uomini nel perseguimento di uno scopo comune. E il suo esito non potrebbe essere che il dispotismo, come reazione alla violenta anarchia prodotta dagli "abissi dell'egoismo"¹⁸ in cui l'umanità rischia di sprofondare seguendo il principio dell'economia liberista: *laissez faire, laissez passer*.

La caduta nell'abisso dell'egoismo è anche il frutto di un'interpretazione dei "rights" secondo la visione materialistica del principio di utilità diffusa dalle dottrine di Jeremy Bentham e dei suoi seguaci. Un'interpretazione che è stata applicata a beneficio esclusivo della "middle class", della borghesia, senza preoccuparsi della maggioranza degli esclusi¹⁹. Ma all'utilitarismo è da ricondurre anche il materialismo che sorregge le cosiddette dottrine del "Duty", le dottrine sociali che Mazzini, riprendendo il discorso interrotto in Svizzera, confuta come erronee nel IV, V e VI dei suoi articoli: i rigidi e artificiosi sistemi sociali utopicamente immaginati da saint-simonisti, fourieristi e owenisti, anch'essi impotenti a riconciliare i "conflicting interests" senza cadere nel dispotismo, e il programma del comunismo, movimento di pensiero e di azione per Mazzini assai più attuale e preoccupante degli altri, che si profila come il concorrente temibile del "partito democratico del futuro" che egli ha in mente ormai di far sorgere concretamente. Pur registrandone il recente successo europeo, Mazzini ne preannuncia il sicuro fallimento, per la debolezza delle sue premesse teoriche. Con la sua indifferenza verso la religione, con l'"immovable absolutism of its formula of organization"²⁰, con il suo totale disprezzo per la storia dell'umanità e per l'idea stessa di patria, il comunismo gli appare negatore della libertà, del progresso, dello sviluppo morale della persona e pertanto agli antipodi dei fini perseguiti dalla Democrazia.

Che questa aggiunta sul comunismo, fortemente collegata ai segnali provenienti dalla realtà contingente del movimento democratico in Inghilterra e in Europa, fosse la parte più nuova della militante visione democratica esposta nei *Thoughts*, lo mostra l'intervento in difesa del Comunismo, peraltro inteso ancora alla maniera degli utopisti alla Cabet e condotto con armi logiche alquanto spuntate, indirizzato al "People's Journal" da un "comunista" inglese, Goodwin Barmby²¹. La seconda parte dell'ultimo articolo dei *Thoughts* è dedicato alla replica, una replica ironica ma bonaria, in cui Mazzini ha facile gioco. Difendendo il principio dell'individualità, egli respinge come vano il sogno ricorrente ed effimero del comunismo di far completamente rifluire l'individuo nel tutto sociale e rifiuta il co-

¹⁷ Ivi, II, *Two great doctrines*, pp. 11-12.

¹⁸ Ivi, p. 16.

¹⁹ Ivi, III, *Bentham*, pp. 21-33.

²⁰ Ivi, VI, *Communism*, p. 56.

²¹ Cfr. S. MASTELLONE, *Introduzione a G. MAZZINI, Pensieri sulla democrazia in Europa*, cit., pp. 46-47.

struttivismo sociale tipico delle dottrine comuniste, ovvero la pretesa di definire in anticipo e in una formulazione definitiva ogni aspetto dell'ordine sociale e politico a venire. Il problema – scrive – non è quello di “definire” le forme del progresso futuro, bensì di porre l'uomo, tramite l'educazione religiosa e morale, in grado di “sentire” e di “compiere” il futuro. E il culto degli interessi e bisogni materiali, il culto dell'utile che accomuna tutte le scuole del “Duty” considerate da Mazzini, comunisti compresi, non porta affatto in questa direzione²².

Torna, come in *Foi et Avenir* e come in tanti altri scritti del decennio precedente, il richiamo all'esigenza di una fede comune, di una religione dello spirito, che unisca terra e cielo, l'universo a Dio, facendo superare l'egoismo e la conseguente schiavitù di tanti essere umani. In particolare Mazzini nega che il comunismo, legato ai valori dell'utilitarismo, possa veramente far trionfare, come pretende, il perseguimento dell'interesse generale rispetto a quello di classe. Il progresso materiale, se inteso come valore esclusivo, comporta infatti la sopraffazione del forte sul debole, e per porvi rimedio sarebbe necessario sopprimere la libertà, che del progresso, secondo Mazzini, è la garanzia.

Di qui la profezia sinistra sul futuro del comunismo che tanto colpisce i lettori odierni per la sua singolare applicabilità alle vicende ben postume del socialismo reale:

Avrete una gerarchia arbitraria di capi con l'intera disponibilità della proprietà comune, padrona della mente per mezzo di un'educazione esclusivista; del corpo per mezzo del potere di decidere circa il lavoro, la capacità, i bisogni di ciascuno. E questi capi imposti o eletti, poco importa, saranno, durante l'esercizio del loro potere, nella condizione dei padroni di schiavi degli antichi tempi; e influenzati essi medesimi dalla teoria dell'interesse che rappresentano – sedotti dall'immenso potere concentrato nelle loro mani – cercheranno di perpetuarlo; si sforzeranno di riassumere, per mezzo della corruzione, la dittatura (*dictatorship*) ereditaria delle antiche caste²³.

Contrastando implicitamente la tesi di Engels e di Marx circa il prossimo inizio della rivoluzione sociale proprio in Inghilterra, Mazzini si dice convinto che una simile dottrina, per i suoi limiti, per la sua incompiutezza, per la mancanza di qualsiasi afflato religioso, non sia minimamente un grado di sedurre e smuovere le masse. Egli se ne preoccupa non tanto perché essa sia suscettibile di vittoria, ma in quanto costituisce un elemento di divisione fra le file del movimento democratico, e di discredito e timore presso l'opinione pubblica meno avveduta.

Sta soprattutto in questa critica del comunismo, che come ha dimostrato Salvo Mastellone, è stata in qualche modo sollecitata da un *Address* dei German Democratic Communists di Bruxelles a firma di Engels, Marx e Gigot pubblicato sul “Northern Star” del 26 luglio 1846, e che a sua volta eserciterà un peso non indifferente sulla successiva definizione dei “manifesti” delle forze democratiche più radicali, ivi compreso quello del Partito Comunista, l'elemento veramente innovativo dei *Thoughts upon Democracy in Europe*. Una novità peraltro risultante dall'applicazione alla più aggiornata visione del nuovo ordine europeo elaborata da Mazzini nel corso del primo decennio del suo soggiorno londinese, dei principi teorici e del programma ideologico-politico da lui messo a punto nel fecondissimo periodo del suo primo esilio “svizzero”.

²² G. MAZZINI, *Thoughts*, cit., VIII, *A last word upon Fourierism and Communism*, in reply to Messrs. Doherty and Barmby, pp. 74-84. Cfr. La versione italiana in G. MAZZINI, *Pensieri sulla democrazia in Europa* cit., pp. 130-141. Cfr. il testo dell'articolo di BARMBY, in traduzione italiana, ivi, pp. 155-161.

²³ G. MAZZINI, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, cit., p. 171.

Franco Livorsi*

Fascismo, socialdemocrazia e psicoanalisi nel pensiero di Erich Fromm

È noto che l'impostazione originaria della psicoanalisi era stata psicobiologica, per ciò stesso incentrata sull'individuo in quanto tale, colto nella sua evoluzione vitale ritenuta necessaria di età in età e incentrata sulle relazioni parentali, viste come il paradigma di ciò che accade all'uomo non solo nella sua vita privata, ma anche nella storia. Questo era stato il punto di vista di Freud, non solo nei saggi più direttamente connessi alla psicoterapia del singolo, ma anche in quelli concernenti la vita nella società e la stessa sfera della cultura¹. La tendenza a connettere gli orientamenti della psiche, anche inconscia, alla vicenda del singolo nella società, tuttavia era già emersa con forza in Alfred Adler, contemporaneo di Freud, nel quale il singolo torna ad essere un essere sociale, mentre per il Freud "maturo" era stato asociale e amorale², un tipo ciecamente desiderante a dispetto di ogni sublimazione del suo eros. La questione dell'adattamento e del mancato adattamento alla società di riferimento per Adler, non a caso socialista democratico austriaco, era stata quella decisiva sin dalla prima infanzia. La tendenza di Adler era però sostanzialmente psicosociale, ma comunque sempre legata ad una visione per cui il singolo è determinato dalla psiche inconscia.

Si poteva però ritenere, qualora si fosse partiti da premesse storicistiche, idealistiche o materialistiche (marxiste), che fossero storia e società a segnare sin nelle sue più intime fibre, il singolo, o quantomeno a pari grado con le sue pulsioni ancestrali, inconscie³. Questo tratto è stato detto, nella psicoanalisi, "culturalismo", in riferimento alla tendenza volta a spiegare la psiche con l'evoluzione sociale e cul-

* Università di Milano.

¹ S. FREUD, *Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, Leipzig Wien, 1899 ma 1900 (tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, in: "Opere", a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1967, vol. III; *Die Unglück in der Kultur*, "Die Psychoanalytischen Bewegung", I, n. 4, novembre-dicembre 1929 e II, n. 1, gennaio-febbraio 1930, in vol.: Internationaler Psuchoanalytischen Verlag, Wien, 1930 (tr. it. *Il disagio della civiltà*, "Opere", cit., X, 1978, pp. 553-630). Su ciò si veda: S. FREUD, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1971. Si confronti, per il pensiero sociale, con: P. ROAZEN, *Freud: Political and Social Thought*, Alfred A. Knopf, New York, 1968 (tr. it. *Freud: società e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1973).

² Freud, nel cit. *Il disagio della civiltà*, al cap. 5, p. 246, non si peritava di citare con favore il detto di Hobbes "Homo homini lupus".

³ A. ADLER, *Über den nervösen Charakter*, J.F. Bergmann, Wiesbaden, 1912 (tr. it. *Il temperamento nervoso*, Astrolabio, Roma, 1950); ID., *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, J.F. Bergmann, Monaco, 1918 (tr. it. *Prassi e teoria della psicologia individuale*), Astrolabio, Roma, 1947; ID., *Menschenkenntnis*, S. Hinzel, Leipzig, 1927 (tr. it. *La conoscenza dell'uomo*, Mondadori, Milano, 1954). Si confronti con: F. PARENTI, *Alfred Adler*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

turale. Tale attitudine emerge con la massima forza in Erich Fromm, ebreo tedesco emigrato negli Stati Uniti in seguito all'avvento al potere di Hitler. L'impostazione psicoanalitica sociale e culturale di Fromm si spiega, originariamente, in riferimento alla forte influenza, ed anzi alla vera e propria originaria appartenenza, di Fromm alla scuola filosofica e sociologica di Francoforte, di Theodor W. Adorno e di Max Horkheimer: una corrente impegnata a rileggere il marxismo in una chiave che accentuava il ruolo storico negativo della "coscienza" alienata da se stessa, e quello positivo della "coscienza" rivoluzionaria (per così dire "disalienantesi"), e che enfatizzava, più in generale, il compito di negazione di ogni dogmatismo e di ogni autoritarismo da parte del pensiero, in quanto pensiero libero (con approccio detto "dialettica negativa", ossia tendente non tanto ad affermare una tesi quanto un'antitesi nei confronti di posizioni ritenute alienate)⁴.

Fromm accettava la psicoanalisi, di cui fu profondo cultore per quasi sessant'anni, ma rettificando ed integrando Freud con Marx e viceversa. Al proposito è particolarmente da vedere la sua opera del 1962 *Marx e Freud* (1962)⁵. I conflitti della mente individuale, come quelli di altri innumerevoli individui che fanno la storia di un'epoca, per Fromm non possono essere spiegati esclusivamente con dinamiche sempre uguali a sé stesse connesse all'impatto tra l'evoluzione psico-biologica del singolo e la sua famiglia d'origine, né i complessi stessi dei singoli possono essere avulsi dal condizionamento storico più profondo (come pareva pensare Freud). Ma, d'altra parte, neppure i rapporti economico-sociali possono essere ritenuti tali da spiegare tutti i conflitti individuali e intersoggettivi, o storici, come sembrava pensare Marx. Una persuasiva analisi vuoi psicoanalitica e vuoi storica dovrebbe integrare, secondo Fromm, il piano psicologico e quello sociale. Il limite vuoi di Marx e vuoi di Freud, secondo questo pensatore, sarebbe anzi consistito proprio nell'unilaterale privilegiamento o dell'essere sociale rispetto alla coscienza o della coscienza rispetto all'essere sociale (anche se naturalmente i fenomeni della coscienza per Fromm passano tutti quanti in primo luogo attraverso l'inconscio).

L'impostazione di Fromm può pure contenere, però, qualche rischio di eclettismo, o di mera conciliazione tra punti di vista opposti tra loro alternativi, con attitudine a prendere "il lato buono" dall'una od altra scuola mettendo indebitamente in ombra la diversità dei postulati di partenza.

L'approccio comunque offre contributi analitici cospicui, specie quando ricerca la piena fusione tra il piano sociologico-culturale e quello psicoanalitico culturale.

Il comunitarismo interiore, proprio nel senso dell'uomo che nasce sociale anche se poi la vita lo fa magari diventare o nevrotico o alienato, è comunque un punto di partenza e di arrivo di tutto il pensiero di Fromm, che non condivide affatto il pessimismo antropologico di Freud, con il suo strutturare tutta la vita intorno ai conflitti della prima infanzia (con il loro carico di fatale incestuosità originaria verso la madre; di connesso conflitto, e poi di altrettanto fatale interiorizzazione, del padre e della sua legge; con il loro poi perenne cieco desiderare il piacere – *in primis* sessuale – a qualsiasi costo, e con la relativa tendenza alla fissazione dei conflitti nevrotici a livello di quelli infantili, in riferimento a forme

⁴ Sulla Scuola di Francoforte resta fondamentale: G.E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna, 1970. Ma si veda ora: MARIA ANTONIETTA FALCHI PELLEGRINI, *Horkheimer: la critica del dominio politico*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2001.

⁵ E. FROMM, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, Simon and Schuster, New York, 1962 (tr. it. *Marx e Freud. Oltre le catene dell'illusione*, Il Saggiatore, Milano, 1989).

appunto infantili di grave frustrazione della sessualità, e ciò in relazione a tutta la vicenda umana dall'inizio alla fine, ivi compresa quella dei grandi geni che hanno fatto la storia dell'arte o quella umana generale). Fromm pensa, per contro – esattamente come Marx, ma anche come Rousseau – che l'uomo sia originariamente, e naturalmente, un essere sociale, e che solo i rapporti sociali alienati l'abbiano reso asociale o addirittura antisociale. Egli ritiene, con ottica tipicamente socialista, che la mancata socializzazione “riuscita” del singolo – su cui aveva molto insistito Adler nella spiegazione delle nevrosi – sia legata soprattutto a rapporti economici e sociali fondati sulla concorrenza esasperata per il profitto, rapporti che hanno incoraggiato modi di pensare radicalmente individualistici, egocentrici ed infantili, o distruttori di ogni libertà e creatività personali, o, sempre per tali motivazioni, profondamente dipendenti, servili, coatti, gregari ed imposti dall'esterno. Lo stato di alienazione sociale avrebbe determinato il sorgere, a livello assai diffuso, di una sorta di seconda natura umana, intesa come una pseudonatura connotata dalla tendenza bieca ad asservire o ad essere servili.

Se la psiche sociale, qui nel senso di mentalità di innumerevoli persone, avesse resistito – anche in quanto corazzata, per così dire, da un modo di pensare la vita in controtendenza rispetto all'alienazione economicistica – l'alienazione stessa non avrebbe potuto prevalere. E ciò in quanto l'alienazione è considerata – in conformità alla lezione del Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*⁶ (in Fromm sempre viva), una distorsione in primo luogo della coscienza di sé, distorsione pur spinta dall'esterno (diciamo pure dal capitalismo).

Perciò il Fromm più maturo opporrà due modalità o atteggiamenti esistenziali alternativi, nella vita soggettiva come in quella inter-soggettiva: quella dell'avere e quella dell'essere; quella del vivere per guadagnare, per produrre il più possibile, per dipendere e far dipendere, e per ciò stesso sempre pronta ad accettare rapporti meccanici o strumentali nelle relazioni interpersonali come se ciò fosse la cosa più normale del mondo (“avere”), e quella, per contro, della comunione con gli altri, dello svelamento del carattere sociale dell'inconscio, della spontaneità vitale, in una parola dell'amore di tutti per tutti (“essere”); o ancora quella del considerare gli altri e noi stessi come cose da usare strumentalmente (“avere”), o come individui da vedere empaticamente, a partire dal rapporto con noi stessi, che non dobbiamo sentirci degli utilizzabili, neanche a fini nostri (ossia funzionali all'“avere” nostro), ma percepirci piuttosto come persone che vogliono vivere felici, e perciò, necessariamente, amando ed essendo amate (ossia “nell'essere”, nel senso dell'essere umano vero e proprio, inter-soggettivo per natura). Infatti l'alternativa secca che ci si porrebbe è formulata, in forma di interrogativo, sin dal titolo del testo in questione: *Avere o essere?* (1976).

La questione posta è, schematicamente, la seguente:

Con “essere” intendo quell'atteggiamento esistenziale in cui non si *ha* nulla né si *aspira ad avere* alcunché, ma si è in una condizione di gioia, si usano le proprie facoltà in maniera creativa, si è *tutt'uno* con il mondo. (...)

L'atteggiamento dell'avere è caratteristico della società industriale occidentale, in cui la sete di denaro, fama e potere è divenuta la tematica dominante della vita. (...)

⁶ K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx-Engels Institut, a cura di Adoratski, Mosca, 1932, I, 1-3, pp. 29-172 (tr. it. in: K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1963, pp. 143-278).

... la maggior parte di noi considera la modalità dell' avere come la più naturale, anzi l'unico stile di vita accettabile; tutto questo ha per conseguenza che per la gente riesce particolarmente difficile comprendere la caratteristica della modalità dell'essere, e persino capire che l' avere non è che uno dei possibili indirizzi⁷.

Il socialismo consegue. Si tratta però di un socialismo di conciliazione comunitaria tra le classi piuttosto che di lotta tra le classi, "umanistico" piuttosto che preteso scientifico, riformista e revisionista invece che rivoluzionario. In ciò Fromm si differenzia fortemente da un altro antico seguace della scuola di Francoforte, diventato filosofo rivoluzionario, contestatore e neo-comunista Herbert Marcuse. Questi, perciò, con Fromm polemizzerà fortemente⁸. Leggendo teleologicamente le opere di Fromm si può dire che tale socialismo consegue dai suoi primi libri importanti: diciamo da *Fuga dalla libertà* (1941) a *Psicanalisi della società contemporanea* (1955).

In *Fuga dalla libertà* (1941)⁹ campeggia la questione – pur trattata solo in una parte finale – della spiegazione, in termini di psicologia del profondo – non già "biologistica", ma socio-culturale – dell'avvento, deprecato come sciagura, del nazionalsocialismo in Germania. L'intuizione di base è quella stessa di un grande testo del pensiero politico contemporaneo, pur neanche citato, e dunque arrivato probabilmente a Fromm "per li rami": *Discorso della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1818), di Benjamin Constant¹⁰.

La "libertà degli antichi" era quella della libera città-stato (*pòlis*) del mondo greco classico, o anche della Roma repubblicana prima dell'Impero. Era la "libertà di", la libertà del cittadino, che è libero in quanto partecipa in modo continuativo alla vita della propria comunità politica determinando con il suo voto ogni scelta importante della vita di tutti. È la libertà come partecipazione diretta, o come democrazia diretta (autodiretta), come autogoverno del cittadino in quanto membro del popolo visto come comunità dei cittadini "liberi" (e per la verità allora solo maschi, ma quello della libertà delle cittadine è un discorso a parte, ancora troppo moderno persino per Constant).

La libertà dei moderni, che noi diremmo "borghese" (ma senza voler dare alla connotazione nessun sapore ideologico), per Constant è non già "libertà di", ma "libertà da". È la libertà come non-determinazione (sono libero perché non dipendo). È la libertà come indipendenza personale. È, se si vuole, la libertà "dallo Stato" piuttosto che "nello Stato". Perciò Constant, proto-liberale, accusava Rousseau ed i giacobini, che connetteva tra loro, di essere degli antichisti politici: di voler restaurare – contro la logica stessa della storia – il comunitarismo perduto, la democrazia diretta superata, la dipendenza del singolo dal collettivo propria del mondo antico da essi idoleggiato.

In pratica la "libertà dei moderni", la libertà borghese, è "privacy". Si è liberi non già o non tanto perché si va a votare, anche se naturalmente Fromm è decisamente convinto della bontà del suffragio universale, ma perché – spiegava già

⁷ E. FROMM, *To Have or to Be?*, Harper & Row, New York, 1976 (tr. it. Mondadori, Milano, 1977, ma vedi il testo in Oscar Mondadori, 1986, pp. 31-32 e 41).

⁸ H. MARCUSE, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1955 (tr. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964).

⁹ E. FROMM, *Escape from Freedom*, Farrar & Rinehart, New York, 1941 (tr. it. *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano, 1963).

¹⁰ B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1818, in: *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, a cura di M. Gauchet, Le Livre de Poche, Paris, 1920. Il testo in it. è in: ID., *Principi di politica*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 1965, pp. 217-239.

Constant – si ha, o comunque si può avere – se ci si riesce, se si è fortunati, o se si è capaci di farsene una – la proprietà privata, di cui si potrà *uteri et abuteri*, usare ed abusare. (Ma per Fromm in caso di abuso, ed anche in generale perché l'istanza in oggetto è scontata, dovrà esservi una correzione dell'arbitrio dei proprietari da parte della "volontà generale", collettiva e democratica, degli individui organizzati in comunità: con approccio simile, per tale aspetto, a quello del vecchio Rousseau del *Contratto sociale* del 1762, e con atteggiamento conciliatorio tra liberalismo e democrazia sociale, suo proprio e novecentesco). Comunque per Fromm, come per Constant, nel mondo moderno, piaccia o non piaccia ciò a lui o a noi, a prevalere alla fine è sempre la "libertà da", ossia la libertà dal potere altrui, la libertà dallo Stato, in cui si è liberi perché si può pensare, vendere e comperare, e dire, scrivere e stampare, ed associarsi per manifestare, o per far prevalere le proprie idee, con la sola limitazione delle leggi vigenti votate dai rappresentanti dei cittadini.

Fromm, in ciò profondamente liberale, ritiene che voler tornare indietro, voler superare la "libertà da" in direzione della "libertà di", sia perciò, in generale, un anacronismo storico: una regressione non solo non desiderabile, ma impossibile (come impossibile pare sempre il far tornare indietro la ruota della storia). Tuttavia come nella sfera individuale, in ogni nevrosi, anche collettiva, si dà il fenomeno del "ritorno del rimosso" (ossia l'esplosione indesiderata dell'infantilismo psichico: una sorta di ingorgo che interrompe il flusso dell'acqua a causa di qualcosa di bloccato in noi, che per Freud risalirebbe al nostro passato remoto infantile, ossia ai primi cinque o sei anni della nostra vita). Nella storia vi possono essere in proposito, secondo Fromm, vere e proprie irruzioni di infantilismo nevrotico collettivo. Vi possono essere dei fenomeni di ritorno, o di tentato ritorno, al passato (un passato cui sempre il reazionario tende con tutto se stesso, con approccio alla vita – direi – uguale e contrario a quello del rivoluzionario, suo "fratello-coltello", che invece, per parte sua, guarda sempre ad un futuro remoto, che non c'è mai stato).

In periodi di grave crisi storica, in cui tutti i valori sono stravolti, in cui si determina la massima incertezza sul domani, in cui si è costretti a vivere in mezzo alle tragedie, nell'inconscio sociale riemerge la nostalgia di un comunitarismo antico ormai perduto, in cui si era, o si riteneva di essere, o si pensa che si fosse stati, tutti interconnessi, tutti uniti come una sola grande famiglia, tutti legati in una comunità di vita unitaria, attorno ad autorità certe che sapevano bene quel che fosse bene o male per ciascuno. Così era stato, o pareva essere stato, nell'antico mondo rurale.

È un fenomeno che il grande sociologo, e filosofo, tedesco Ferdinand Tönnies aveva analizzato sin dal 1887, in *Comunità e società*¹¹, opponendo in modo netto due modalità di esistenza: appunto la "comunità" (*Gemeinschaft*) e la "società" (*Gesellschaft*). La prima – la "comunità" – sarebbe basata su un'unione "naturale", "organica", spontanea, immediata e niente affatto razionalistica e volontaria, ma piuttosto sentimentale ed immediata, di tutti con tutti: un modo di essere tipico dei paesi di campagna specie sino al pieno sviluppo della rivoluzione industriale, ma spesso anche molto dopo. La seconda – la "società" – sarebbe per contro "artificiale", fondata sul dare e avere, sull'interesse, sul calcolo, su modi di vivere continuamente mutevoli, propri della città e del contesto industrializzato¹².

¹¹ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887 (tr. it. *Comunità e società*, Comunità, Milano, 1962).

¹² Si rinvia pure a: R. TREVES, *Ferdinand Tönnies e la teoria della comunità e della società*, in: "Quaderni di sociologia", 1963, pp. 3-24.

La prima modalità di esistenza richiamata sarebbe segnata, come poi dirà il giovane “reazionario” e nazionalista, o reazionario-rivoluzionario, solo successivamente democratico e filosocialista, Thomas Mann, in *Considerazioni di un impolitico* (1918)¹³, sulla “cultura”, ritenuta propria di una Germania tradizionale opposta – nella grande guerra – alla “civilizzazione”, per lui pseudoprogressista, dei francesi e delle altre potenze “democratiche”, e profondamente capitalistiche, dell’Intesa¹⁴.

Ora Erich Fromm, che certo conosceva Tönnies – che però come uomo della sinistra socialista segnato dal marxismo, sia pure in versione “francofortese”, certo non poteva apprezzare molto – nell’opera del 1941 sulla “fuga dalla libertà” sostiene che la tremenda crisi della Germania e dell’Europa del primo dopoguerra ha suscitato in grandi masse di persone la paura e ripulsa nei confronti della libertà dei moderni, ossia della “libertà da”. Ad un certo punto, oppresse dall’angoscia del dover decidere in una situazione di vita “impossibile”, come quella della Germania della grande disfatta del 1918 e della grande crisi economica mondiale del 1929, le grandi masse avrebbero cercato di tornare al comunitarismo tribale perduto, premoderno: rinunciando volontariamente alla libertà come decisione personale, come indipendenza di tutti rispetto a tutti, come privatismo e come sistema in cui ciascuno vale per “uno”: per affidare le proprie sorti al capo tribale e carismatico che doveva pensare per tutti, e che naturalmente era Hitler.

È possibile che qui vi sia l’eco della teoria importantissima, tipicamente sociologico politica, elaborata da Max Weber in una delle parti centrali di *Economia e società* (1922), relativa alla specifica “forma di dominio” da lui detta “carismatica”. Dal punto di vista sociologico politico vi sarebbero tre forme di dominio possibili nelle società umane: una sarebbe quella “tradizionale”, che si baserebbe non già sulla ragione, ma sulla persistenza di usi e costumi, e rapporti di potere, di lunga durata, incarnati da un ceto al potere riconosciuto autorevole per tale rappresentanza di una verità sociale e morale sentita come naturale ed immutabili, come nelle società tribali, o anche d’*ancien régime*, o dominate da un clero; un’altra sarebbe quella “burocratica”, che dà il potere ad addetti ai lavori dello Stato e nello Stato, i quali operano connettendo ragionevolmente mezzi e fini, pronti ad adeguare i primi ai secondi, e che sembra caratteristica dello Stato moderno, prussiano come liberale; ed infine vi sarebbe la forma carismatica, in cui chi comanda si pone come una sorta di profeta armato, e che sarebbe la sola “rivoluzionaria” per intima essenza. In pratica nelle situazioni storiche di grande o catastrofica crisi (o sentita come tale), nei contesti per così dire d’emergenza assoluta, le masse individuerebbero, in modo pressoché fatale, un capo popolo cui attribuiscono un “*chàrisma*”, ossia un’impronta sacrale, un segno dell’investitura divina, una qualità quasi soprannaturale, come quella degli sciamani, dei profeti biblici, degli ispirati da Dio, degli apostoli toccati dallo Spirito santo, dei santi mistici, di certi condottieri del puritanesimo radicale. Le masse, in altre parole, si inventano, in contesti da crisi estrema, un “salvatore”. Esse individuano in un leader politico, che sino a quel momento aveva contato ben poco, o era stato sconosciuto, l’uomo carismatico. Si riconoscono, magari dapprima

¹³ T. MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer, Berlin, 1919 (tr. it. *Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli, De Donato, Bari, 1967. Una nuova traduzione è stata riproposta, riveduta, dallo stesso Marianelli, con M. Ingenmey, a Milano, da Adelphi, nel 1997).

¹⁴ B. CROCE, *Scritti e discorsi politici*, a cura di A. Carella, Bibliopolis, Napoli, 1993, 2 voll. Si vedano soprattutto i testi del 1944-1946.

bon gré mal gré, ma non a caso a livelli sempre più ampi, ed in forma sempre rapidissima, in un "uomo della provvidenza", per usare la definizione data da Pio XI di Benito Mussolini quando volle enfatizzarne il ruolo di storico conciliatore tra Stato e Chiesa del 1929 (e degli anni successivi, almeno sino al 1938). A tale capo carismatico allora le masse attribuiscono capacità straordinarie di condottiero, per uscire da situazioni estreme. Weber pensava a personaggi come Clemenceau, che nella grande guerra aveva fortunatamente risollevato la Francia conducendola alla vittoria, e più in generale pensava al presidenzialismo democratico, spingendosi sino ad ispirare lui stesso l'articolo della Costituzione della Repubblica di Weimar sui "poteri eccezionali" del presidente della repubblica in situazioni d'emergenza, di cui poi si avvarrà surrettiziamente Hitler per legittimare la sua dittatura allo stato nascente¹⁵. Ma il discorso weberiano, come si è or ora accennato, naturalmente si applica bene a tutti i "duci" del XX secolo.

Va ancora notato che Fromm, del tutto indipendentemente da quello che intorno al 1944 farà Benedetto Croce¹⁶ – a sua volta indipendente da Fromm – intorno al 1941, ossia tre anni prima di lui, elabora egli pure una sorta di interpretazione del fascismo (nel suo caso germanico) come "fascismo parentesi", ossia come deviazione temporanea dalla libertà dei moderni, che è poi la libertà liberale classica, o "libertà da", o individualismo economico e politico. La "sbandata" storica, la deviazione dalla strada maestra del liberalismo, la malattia grave dello spirito collettivo connotata dall'autonegazione della libertà a favore dell'autoritarismo assoluto "comunitario", è stata possibile (con il fascismo, in tal caso tedesco); ma essa può essere solo temporanea perché alla fase superata dal liberalismo, ossia all'epoca premoderna autoritaria, preindividualistica, non si può tornare in modo durevole, come Fromm dice chiaramente alla fine della sua opera *Fuga dalla libertà* (1941).

Tuttavia con la sua istanza indiscutibilmente comunitaria, seppure autoritaria, il fascismo ha risposto, potremmo dire in modo nevrotico-sociale (ossia con una regressione) ad un disagio nevrotico sociale ritenuto reale. Ha reagito a mali effettivi del vivere moderno, ad un genere di vita sociale in cui il singolo – tanto più in tempi di grande crisi economica ed istituzionale – si sente abbandonato a se stesso ed impotente, senza poter contare sulla comunità di appartenenza come faceva nel mondo premoderno o nelle società patriarcali, cui per reazione inevitabilmente tende a tornare, anche se non potrà riuscirci stabilmente, perché il passato premoderno non può ritornare. Questa carenza estrema di un comunitarismo protettivo, quest'estraneità del singolo nei confronti del collettivo (e viceversa), nelle società capitalistiche più avanzate si presenta pure come alienazione, spersonalizzazione, burocratizzazione della vita, estraneità reciproca, egoismo dominante invece che socialità o interdipendenza interiorizzata, e soprattutto come conformismo irresponsabile. Tutti questi fenomeni insidiano la libertà dei singoli, la riducono surrettiziamente, fanno sì che essa venga calpestata di continuo, anche laddove la libertà personale sembri il tratto forte di tutto il sistema, in un mondo liberale democratico, capitalistico ed ultramoderno, come nella democrazia a stelle e strisce degli Stati Uniti d'America. In tali contesti si danno fenomeni di massificazione, di conformi-

¹⁵ E. FROMM, *Escape from Freedom*, Farrar & Rinehart, New York, 1941 (tr. it. *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano, 1963).

¹⁶ A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Librairie de C. Gosselin, I, 1835 e II, Cans, Bruxelles, 1840 (tr. it. in: "Scritti politici", introduzione e cura di N. Matteucci, I, UTET, Torino, 1969). Si confronti soprattutto con D. COFRANCESCO, *Introduzione a Tocqueville e altri saggi*, Marzorati, Milano, 1969.

smo sociale e di "dispotismo della maggioranza" (come aveva detto, sin dal 1835-1840, Alexis de Tocqueville nella *Democrazia in America*), che costringono il singolo ad adeguarsi, volente o nolente, alla pressione irresistibile dell'opinione pubblica, anche quando questa sia cieca, irrazionale e contraria alla sua opinione personale profonda. Il tedesco già marxista "francofortese" e psicoanalista anche sociale Erich Fromm ritrova in forma esasperata appunto tali fenomeni negli stessi *States* del suo tempo, di cui è diventato cittadino, per tanti decenni della sua vita matura.

Perciò nel 1955 egli scrive una sorta di prosecuzione di *Fuga dalla libertà*, che proprio come tale, anzi, si presenta: *Psicanalisi della società contemporanea*¹⁷. La questione posta con urgenza estrema nelle epoche di grande crisi, come quella successiva alla grande guerra del '14-'18, rimane centrale anche quando la catastrofe sia solo latente, come nelle società dette democratiche e capitalistiche avanzate. Il problema, infatti, è sempre il seguente:

L'uomo libero è necessariamente insicuro, l'uomo che pensa è necessariamente incerto.
Come può dunque l'uomo sopportare questa insicurezza insita nell'esistenza umana?¹⁸

Su ciò l'autore propone una sua soluzione epocale. Il comunitarismo sociale democratico è posto in alternativa al comunitarismo conformista autoritario (nazista, fascista) come a quello democratico tradizionale (liberale). Nell'impostazione caldeggiata, però, non viene mai meno il valore centrale, e moderno, dell'"individuo-centrismo", sempre opposto al perdersi del singolo nell'essere membro di una collettività che lo annulli, lo renda succube, lo faccia essere altro da sé. Il singolo, in altre parole, è dissolto come tale, negato nella sua umanità più profonda, anche sociale, quando egli coltivi l'illusione di essere felicemente uno "degli" altri, o "tra" gli altri, in una folla oceanica. L'individuo viene negato come tale anche quando egli si trovi in un ambiente di lavoro, o anche istituzionale, formalmente democratico, che però in realtà sia alienante ed alienato, connotato da una libertà che lo escluda normalmente dai processi decisionali, nella sfera della produzione come in quella dello Stato. La libertà dell'individuo per Fromm sta perciò non solo al di là del fascismo, ma anche al di là del capitalismo occidentale trionfante e trionfato, anche se ciò avvenga all'ombra delle istituzioni (pur liberali e democratiche). Non c'è libertà non solo nel totalitarismo, ma anche laddove la persona sia alienata nel lavoro: laddove la forza-lavorativa umana si comperi e venda come merce sul mercato, e viva come tale invece che come espressione libera della creatività delle persone, singolarmente e socialmente considerate. Su ciò gli echi dell'antica sua scuola francofortese si fanno sentire ad ogni passo, anche nel libro in oggetto del 1955¹⁹. Quel che turba di più Fromm, nel sistema generale della compra-vendita del lavoro e nel libero mercato capitalistico, non sembra tanto la dipendenza dei salariati o subordinati in quanto tale, o la lotta dura per la vita in un contesto di forte concorrenza privatistica, ma la possibilità che il bene supremo della libertà dei moderni – nella vita alienata materialmente che connota il Moderno anche nella sua forma più avanzata – venga meno. Teme, cioè, soprattutto la perdita di

¹⁷ E. FROMM, *The Sane Society*, Rinehart, New York, 1955 (tr. it. *Psicanalisi della società contemporanea*, Comunità, Milano, 1960 ma 1983¹⁷).

¹⁸ Ivi, p. 193.

¹⁹ Si confronti con un libro in cui il tema della libertà in senso non conformistico è centrale: E. FROMM, *On Disobedience and Other Essays*, Seabury Press, New York, 1981 (tr. it. *La disobbedienza e altri saggi*, Mondadori, Milano, 1982).

coscienza connessa ai dominanti modi di produrre e di vivere. La libertà “da”, la libertà come indipendenza, è sì, infatti, e in ogni contesto nel mondo moderno, un punto di partenza centrale, ma per troppi è impossibile, o comunque troppo dura da realizzare. L’immane isolamento dell’uomo privato spinge molti a rinunciare a se stessi per seguire gli imperativi sovrapersonali ed irrazionali socialmente dominanti, indotti dal sistema, e in realtà pseudoumani. Scrive infatti:

L’uomo moderno è essenzialmente solo: è stato messo sui propri piedi e ci si aspetta che riesca a restarci da solo. Egli può raggiungere un senso di identità soltanto sviluppando l’unica e particolare entità che è “lui” sino ad un punto in cui egli potrà veramente sentire: “sono io”. Tale risultato finale è possibile soltanto se egli sviluppa i suoi poteri attivi in tal misura da poter esser collegato al mondo senza dovervisi annullare; se può raggiungere un orientamento produttivo. La persona alienata, però, cerca di risolvere il problema in un modo differente, cioè conformandosi. Essa si sente sicura nel sentirsi quanto più possibile eguale ai suoi simili. Il suo fine preminente è di esser approvata dagli altri; la sua paura principale è che gli altri non la approvino. Esser differente, sentirsi in minoranza, sono pericoli che minacciano il senso di sicurezza; da ciò l’aspirazione a un conformismo illimitato. È evidente che questa aspirazione al conformismo produce a sua volta un senso di insicurezza continuamente operante, seppure nascosto.

(...) Se l’età moderna è stata giustamente chiamata l’era dell’ansietà ciò è principalmente a causa di questa ansietà generata dalla mancanza dell’io. Nella misura in cui “io sono come tu mi vuoi”, io *non* sono; sono ansioso, dipendente dall’approvazione degli altri, alla ricerca costante di piacere. La persona alienata si sente inferiore quando teme di non essere pari agli altri. Poiché il suo senso del valore è basato sull’approvazione come ricompensa per il conformismo, essa si sente naturalmente minacciata nel suo senso dell’io e nella stima di se stessa da qualsiasi sentimento, pensiero o azione che potrebbe passare per una deviazione. Tuttavia in quanto è uomo e non automa, non può fare a meno di deviare, e perciò deve sempre sentirsi intimorito dalla disapprovazione²⁰.

Ci troviamo, qui, di fronte ad una delle più potenti descrizioni del fenomeno dell’alienazione, la quale potrebbe ancora giungere, in termini sociali, sino alle soglie di una psicosi di massa latente (a dispetto dei pur fondamentali diritti del cittadino delle costituzioni liberaldemocratiche), in una forma non tanto diversa da quella descritta – con speciale riferimento al fascismo tedesco – in *Fuga dalla libertà*. È pure notevole il riferimento alla formazione di una personalità normalmente fittizia, che è come “gli altri” la vogliono e non ha consistenza propria: una pseudoindividualità, che rispecchia la domanda del collettivo invece che la propria natura più intima. Sarà questa la pseudoindividualità che Jung chiamerà persona, ma nel senso di “maschera” sociale, propria di chi tenda con tutto se stesso ad identificarsi con il ruolo recitato (il che secondo Fromm accade a partire dallo svolgimento di un lavoro ripetitivo e dipendente).

Contro tutto ciò Fromm propone due vie interconnesse. A livello individuale si tratta di superare l’isolamento e l’estraneità rispetto agli altri acquisendo un atteggiamento empatico verso il prossimo (un’“arte di amare”). A livello sociale si tratta di riscoprire il comunitarismo perduto, ma in chiave post-moderna e non premoderna, democratica piuttosto che da clan tribale, “socialista umanistica” invece che fascista o anche solo conformista (in tal caso semifascista, anche senza saperlo).

Il riferimento va all’*Arte di amare* (1956)²¹, opera ben più importante di quel che il titolo stucchevole possa far pensare, imperniata com’è sui temi della bio-

²⁰ E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, cit., pp. 193 e 200.

²¹ E. FROMM, *The Art of Loving*, Harper, New York, 1956 (tr. it. *L’arte di amare*, Mondadori, Milano, 1963).

filia e dell'empatia. Questa serietà e centralità dell'amare si vede bene sol che si pensi al trattato di Fromm su quella che potremmo chiamare "l'arte di odiare", o la vocazione a non amare (nel senso della più profonda negazione dell'empatia umana). Il pensiero in tal caso deve andare alla vastissima opera, quasi finale, *Anatomia della distruttività umana* (1973)²², che ha al centro la questione del sadomasochismo. Ebbene, anche lì, dove Fromm si misura con la pulsione di morte, con le tendenze omicide e sterminatrici, con la psicologia di coloro che amano far soffrire altri sino alla morte (sadici) o esser fatti soffrire sino allo spasimo (masochisti), e che giungono all'orgasmo così; e conseguentemente si confronta con la personalità dei criminali nazisti e dello stesso Hitler, egli individua la radice del male, o della distruttività umana – anche di quello per così dire con la maiuscola, o personificato nella sua forma estrema, relativa al demoniaco o al cosiddetto demonio – nell'incapacità di amare, ma anche di essere amati, sino al punto di vedere il sadico come un "liofiglio mancato"²³. L'amore emerge dunque come la chiave di volta della stessa libertà e liberazione dell'uomo dall'alienazione capitalista, e in generale dall'alienazione della coscienza di sé così come si manifesta in una società autoritaria (fascista o anche democratica).

Sul piano più soggettivo, più individuale, più personale, Fromm, nell'opera che qui ci interessa di più, *Psicanalisi della società contemporanea*, oppone all'alienazione soprattutto la "buona coscienza", o la coscienza di sé, o l'autocoscienza. Si tratta di un'autocoscienza che è, a suo dire, in se stessa sociale.

L'autocoscienza sociale auspicata si fonda, qui, su un nuovo atteggiamento etico, religioso in senso lato (umanistico), imperniato appunto sulla capacità di amare: un atteggiamento non tanto diverso da quello evangelico (dell'amare il prossimo come se stessi)²⁴. Tuttavia, valutando le cose più profondamente, procedendo oltre la suggestione evangelica (specie del Paolo teorico dell'agape), si vede che l'idea della comunione con il prossimo qui proposta, basata sul sentimento umanistico, o sull'eros interiore e diffuso, in Fromm è connessa soprattutto a Ludwig Feuerbach e al giovane Marx del 1844-1845: all'idea dell'uomo come "ente appassionato", che deve recuperare dentro di sé, in *primis* nel sentimento (appunto come "passione", propria del suo essere "ente *patiens*" diceva il giovane Marx), il legame con gli altri uomini²⁵. Infatti Fromm nota:

Una sola passione può soddisfare il bisogno dell'uomo di unire se stesso al mondo e di conseguire nello stesso tempo un senso di integrità e di individualità: l'amore. Amore è unione con

²² E. FROMM, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Reinhart and Winston, New York, 1973 (tr. it. *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano, 1975).

²³ Ivi, pp. 454-455.

²⁴ Si spiega così il forte interesse positivo, in primo luogo etico, per la dimensione religiosa, evidente in opere di E. FROMM come: *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1950 (tr. it. *Psicanalisi e religione*, Comunità, Milano, 1961 e poi ivi, Mondadori, 1987); con D. SUZUKI, R. DE MARTINO, *Zen, Buddhism and Psychoanalysis*, Harper, New York, 1960 (tr. it. *Psicanalisi e buddismo zen*, Astrolabio, Roma, 1968); *You shall be as Gods. A radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition*, H. Holt, New York, 1968 (tr. it. *Voi sarete come dèi. Una interpretazione radicale del VecchioTestamento e della sua tradizione*, Astrolabio, Roma, 1989); *The Dogma of Christ*, Holt, Reinhart and Winston, New York, 1955 (tr. it. *Dogmi, gregari e rivoluzionari*, Comunità, Milano, 1973).

²⁵ Per San Paolo mi riferisco alla *Prima Epistola ai Corinzi*, XIII, in: *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985, pp. 2472-2473.

L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich e Winterthur, 1843 (tr. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino, 1946). Di K. MARX si veda: *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in: *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 268, laddove scriveva: "L'uomo in quanto a un ente oggettivo è dunque un ente *patiens*, e poiché è un essere che avverte il suo patire esso è un ente appassionato".

qualcuno o qualcosa al di fuori di se stessi, unione che tuttavia consente di preservare la solitudine e l'integrità del proprio io. (...)

Nel regno del sentimento l'orientamento produttivo è espresso dall'amore, che è esperienza di unione con un'altra persona, con tutti gli uomini, e con la natura, a condizione che sia conservato il senso di integrità e di indipendenza²⁶.

Lo stesso approccio, volto all'unione dei liberi in comunità, porta Fromm alla rivalutazione di tutte le scuole non staliniste, non tipicamente marxiste, ma liberali e democratiche, del socialismo – "Owenisti, sindacalisti, anarchici e socialisti corporativisti" – riprendendone il fine. Osseva infatti:

Il fine di tutte queste varie forme di socialismo, che possiamo chiamare "socialismo comunitario", era un'organizzazione industriale nella quale ogni persona che lavora sarebbe stata un partecipante attivo e responsabile, dove il lavoro sarebbe stato attraente e significativo e dove non il capitale avrebbe impiegato il lavoro, ma il lavoro avrebbe impiegato il capitale.

Si capisce, al proposito, il legame con lo stesso grande storico del pensiero socialista, teorico del socialismo attraverso l'autogestione, George Douglas Howard Cole, di cui cita un passaggio di forte impronta liberale socialista, in cui si dice:

"Fondamentalmente la vecchia insistenza sulla libertà era giusta ed essa fu trascurata perché si pensava alla libertà come fosse soltanto autogoverno politico. La nuova concezione della libertà deve essere più ampia: deve includere l'idea dell'uomo non soltanto come cittadino di uno stato libero, ma come partecipante in una comunità industriale"²⁷.

Ciò porta Fromm ad un ulteriore approfondimento della nozione di "fine" dal punto di vista del socialismo umanistico e comunitario da lui proposto, con intuizione folgorante sulla necessità di superare un'alienazione in una vita meccanica che è ritenuta dominante nel capitalismo privatistico come nel comunismo. Definisce infatti la nozione di "fine" nei termini seguenti:

Una società nella quale l'uomo stabilisca con l'uomo rapporti fondati sull'amore, nella quale egli sia radicato con i legami di fratellanza e di solidarietà piuttosto che con i vincoli del suolo e del sangue, una società che gli dia la possibilità di trascendere la natura creando, anziché distruggendo, nella quale ciascuno conquisti un senso dell'io riconoscendo se stesso come il soggetto dei suoi poteri piuttosto che con il conformismo, nella quale un sistema di orientamento e di devozione esista senza bisogno che l'uomo distorca la realtà e adori idoli.

Costruire una simile società significa fare il passo successivo; significa la fine della storia "umanoide", la fase nella quale l'uomo non è diventato pienamente umano. (...)

L'uomo d'oggi è posto di fronte alla scelta più decisiva: non quella tra capitalismo o comunismo, ma quella tra robotismo (sia del tipo capitalistico sia di quello comunista) o socialismo umanistico comunitario. Molti fatti sembrano indicare che egli sta scegliendo il robotismo e ciò, a lungo andare, significa pazzia e distruzione²⁸.

Le ultime parole indicano non già l'atteggiamento edificante che i pretesi rivoluzionari contestatori, a partire dallo stesso Marcuse, attribuivano al suo approccio socialdemocratico, ma un senso vivo della catastrofe connessa ad un mondo "robotizzato", dominato invece che servito dalla tecnologia "robotica".

²⁶ E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, cit., p. 41.

²⁷ Ivi, p. 273.

²⁸ Ivi, pp. 345-346.

Giuseppe Lorini*

Atto giuridico: quattro caratterizzazioni

*“Co treścia jest uśmiechu
i podania ręki?”*

*“Qual è il contenuto d’un sorriso
e d’una stretta di mano?”*

Wisława Szymborska [*1923 Kórnik (Polonia)]

0. *Quattro caratterizzazioni dell’atto giuridico*

0.1. Nella cultura giuridica contemporanea, il tema dell’atto giuridico è un tema continuamente emergente, come testimonia Christophe Grzegorzcyk: nella filosofia del diritto *“les polémiques autour de la définition de l’acte juridique ont tendance à se répéter à des intervalles réguliers”*¹.

0.2. Nel XX secolo, i fenomeni che ricadono sotto il concetto di “atto giuridico” non sono stati, però, soltanto oggetto d’indagine da parte di giuristi e filosofi del diritto. Essi, infatti, hanno anche ispirato molte ricerche filosofiche, in particolare nell’ambito della filosofia analitica e della fenomenologia.

Queste ricerche hanno condotto all’elaborazione di nuove categorie concettuali il cui valore filosofico e la cui portata esplicativa superano i confini della *filosofia del diritto* per estendersi alla *filosofia del linguaggio*, alla *filosofia della società*, alla *filosofia dell’azione*.

Il caso più evidente è la elaborazione del concetto di “performativo” all’interno delle ricerche svolte dal filosofo analitico oxfordese J.L. Austin sugli atti linguistici.

0.3. Come ho detto, nella filosofia del XX secolo, l’atto giuridico è stato fatto oggetto di indagine, in particolare, da due eterogenee correnti filosofiche: la *filosofia analitica* e la *fenomenologia*².

* Università di Cagliari.

¹ CHRISTOPHE GRZEGORCZYK, *L’acte juridique dans la perspective de la philosophie du droit*, 1988, p. 47.

² Nella scienza giuridica, l’atto giuridico viene comunemente distinto e contrapposto al *fatto giuridico*. In filosofia, invece, l’atto giuridico viene contrapposto (non al fatto giuridico, ma) all’atto bruto, all’atto naturale, all’atto psicofisico, all’atto materiale.

Un carattere dell'atto giuridico che ha particolarmente colpito i fenomenologi ed i filosofi analitici è il carattere dell'*istituzionalità*³.

Della istituzionalità dell'atto giuridico, questi filosofi hanno riconosciuto e alternamente tematizzato quattro differenti aspetti che non sono tra loro alternativi, ma anzi sono quattro facce dello stesso fenomeno.

L'indagine filosofica dell'istituzionalità dell'atto giuridico ha avuto quattro declinazioni:

- (i) la teoria dell'atto giuridico come atto *sociale*,
- (ii) la teoria dell'atto giuridico come atto *costituito-da-regole*,
- (iii) la teoria dell'atto giuridico come atto *performativo*,
- (iv) la teoria dell'atto giuridico come atto *thetico*.

A queste quattro declinazioni sono rispettivamente dedicati i §§ 1., 2., 3., 4. del presente saggio.

1. Atto giuridico come atto sociale

1.0. La *prima* delle quattro declinazioni dell'istituzionalità dell'atto giuridico è la tesi che gli *atti giuridici* siano *atti sociali*. A formulare questa tesi è il fenomenologo tedesco (allievo di Edmund Husserl) Adolf Reinach⁴.

1.1. Nella sua fenomenologia del diritto (presentata nell'opera *I fondamenti a priori del diritto civile* [*Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*], 1913), Reinach concepisce gli atti giuridici come atti essenzialmente sociali e critica la tradizionale concezione degli atti giuridici come "dichiarazioni di volontà".

Reinach distingue gli "*atti sociali*" (ad esempio: il comando, la richiesta, l'esortazione, la comunicazione) dagli "*atti non-sociali*" (ad esempio: la decisione ed il perdono).

Gli atti sociali si distinguono dagli atti non-sociali sotto tre differenti profili:

- (i) sotto il profilo della "*Fremdpersonalität*", cioè della "direzione ad un altro";
- (ii) sotto il profilo della "*Kundgabefunktion*", la "funzione di manifestazione";
- (iii) sotto il profilo della "*Vernehmungsbedürftigkeit*", cioè della "necessità di essere percepiti".

1.1.1. Un *primo* carattere degli atti sociali è la "*Fremdpersonalität*". Secondo Reinach, un atto sociale è necessariamente un atto "*fremdpersonal*", cioè un atto "*diretto ad un altro*".

È da notarsi che Reinach distingue la *necessità di indirizzarsi ad un altro* dal fatto di *implicare una relazione necessaria con un altro soggetto*. È proprio grazie a questa distinzione che Reinach differenzia un atto essenzialmente sociale quale l'atto del comando da un atto quale il perdono. Secondo Reinach, infatti, "il comando oltre ad implicare una relazione necessaria con un altro soggetto, *si rivolge* anche ad esso"⁵.

³ Cfr. GIUSEPPE LORINI, *Dimensioni giuridiche dell'istituzionale*, 2000.

⁴ Nella sua fenomenologia dell'atto giuridico, Adolf Reinach, in particolare, indaga la *struttura* e la *natura* dell'atto giuridico.

⁵ ADOLF REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, 1913, 1953, p. 39 (tr. it. p. 28).

A differenza del comando, l'atto del perdono, invece, pur implicando una relazione necessaria con un altro soggetto, non è un atto *diretto ad un altro*. In altre parole, non è un atto che si rivolge ad un altro soggetto come dimostra il fatto che l'atto del perdono non necessita di essere percepito da un altro soggetto.

1.1.2. Un *secondo carattere* degli atti sociali consiste nella necessità di essere manifestati. Per questo carattere degli atti sociali Reinach parla di "funzione di manifestazione" ["*Kundgabefunktion*"]. Secondo Reinach, un atto sociale è un atto che, a differenza degli atti naturali e degli atti mentali, per esistere necessita di essere manifestato mediante atti che siano visibili all'altro.

1.1.3. Un *terzo carattere* degli atti sociali è, secondo Reinach, la "necessità di essere percepiti" ["*Vernehmungsbedürftigkeit*"]: l'atto sociale è un atto che, per essere eseguito, necessita di essere percepito.

Accanto a questi tre caratteri dell'atto sociale, Reinach evidenzia un'ulteriore peculiarità degli atti sociali: gli atti sociali (a differenza di atti non-sociali come fare una passeggiata) sono eseguibili per "rappresentanza". Come scrive Reinach:

"Gli atti sociali possono essere eseguiti "per" o "a nome di" un'altra persona"⁶.

1.2. La tesi di Reinach della socialità degli atti giuridici verrà ripresa da Norberto Bobbio il quale (nel saggio *L'indirizzo fenomenologico nella scienza sociale e giuridica*, 1934) asserisce esplicitamente che l'atto giuridico appartiene alla categoria degli atti sociali⁷.

2. Atto giuridico come atto costituito-da-regole

2.1. La *seconda* delle quattro declinazioni dell'istituzionalità dell'atto giuridico è la tesi che gli *atti giuridici* siano *atti costituiti-da-regole*; in altri termini, è la tesi che gli atti giuridici siano atti la cui esecuzione è resa possibile da regole costitutive che costituiscono la natura dell'atto.

Questa tesi è stata formulata dal filosofo del diritto polacco Czesław Znamierowski nel libro *Concetti fondamentali di teoria del diritto* [*Podstawowe pojęcia teorii prawa*], 1924⁸.

Nella sua ontologia sociale, Znamierowski elabora il concetto di "atto costituito-da-regole" (nel lessico di Znamierowski: *akt tetyczny*), ricorrendo al concetto di "norma costruttiva" (nel lessico di Znamierowski: *norma konstrukcyjna*), ossia di regola costitutiva.

⁶ ADOLF REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, 1913, 1953, p. 140 (tr. it. p. 127). La teoria degli atti sociali verrà in seguito ripresa da un altro fenomenologo del diritto: Wilhelm Schapp. Nel libro *Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung*, 1930, Schapp sviluppa la teoria degli atti giuridici di Reinach, distinguendo gli atti sociali che egli chiama "atti artificiali" ["*Kunstakte*"] (ad esempio: la disdetta, l'intimazione, l'impugnazione, la recessione dal contratto) dagli atti sociali che egli chiama "atti originali" ["*Originalakte*"] (ad esempio: la promessa, l'ordine, la revoca di un ordine, la richiesta).

⁷ NORBERTO BOBBIO, *L'indirizzo fenomenologico nella scienza sociale e giuridica*, 1934, p. 144: "Tra gli atti sociali, alla cui categoria appartiene, l'atto giuridico si distingue per il carattere della reciprocità che gli conferiscono i due termini di diritto e di dovere".

⁸ Nella sua indagine sui concetti giuridici fondamentali, Znamierowski propone un'indagine delle *condizioni di possibilità* dell'atto giuridico.

Per 'norma costruttiva' Znamierowski intende una norma che "stabilisce nuove possibilità di azione, che senza di essa non esisterebbero"⁹.

Scrive Znamierowski:

"Sono *atti costituiti-da-regole* quegli atti come il testamento, la celebrazione di un matrimonio, la pronuncia di una sentenza, l'arresto (in una parola, tutti quegli atti che vengono chiamati "*atti giuridici*"). Tutti questi atti non potrebbero esistere (non vi sarebbe cioè la possibilità di compierli), se non esistesse la norma che li costruisce. Così come non vi può "essere un pedone", senza le norme degli scacchi, allo stesso modo non si può donare a qualcuno un cavallo, senza una norma che istituisca la proprietà e l'atto di donazione"¹⁰.

2.2. La tesi di Znamierowski che gli atti giuridici siano atti costituiti-da-regole si distingue dalla precedente tesi di Reinach: gli *atti costituiti-da-regole* di Znamierowski non sono assimilabili agli *atti sociali* di Reinach.

Lo stesso Znamierowski, parlando dell'atto giuridico della compravendita, esplicitamente distingue il suo concetto di "atto costituito-da-regole" dal concetto (elaborato da Reinach) di "atto sociale" (dal quale Znamierowski parte).

Nella caratterizzazione degli atti giuridici proposta da Znamierowski, v'è un nuovo elemento: la regola costitutiva (norma costruttiva).

"L'atto della *compravendita* non è né una semplice azione psicofisica, né un semplice atto sociale. È piuttosto un insieme di azioni ed atti sintetizzati da un ordinamento normativo, a costruire questo atto"¹¹.

3. *Atto giuridico come atto performativo*

3.1. La terza delle quattro declinazioni dell'istituzionalità dell'atto giuridico è la tesi che gli *atti giuridici* siano *atti performativi*, cioè atti eseguibili mediante l'enunciazione (performativa) di enunciati significanti l'atto che viene compiuto.

Ad esempio, l'atto giuridico del testamento è un atto performativo in quanto può essere eseguito mediante l'enunciazione (performativa) dell'enunciato 'Lascio il mio orologio in eredità a mio fratello'.

Sotto questo profilo l'atto giuridico si distingue non solo da atti psicofisici come cucinare o tagliare la legna, ma anche da azioni materiali giuridiche che non possono essere compiute con enunciazioni performative come gli "atti muti" della derelizione e dell'occupazione¹².

3.2. L'atto giuridico è visto come atto performativo da coloro che vedono nell'atto giuridico il caso paradigmatico del performativo, cioè il caso paradigmatico nel quale (per alludere al titolo dell'opera di J.L. Austin, il teorico della performatività) "si fanno cose con parole".

⁹ CZESŁAW ZNAMIEROWSKI, *Podstawowe pojęcia teorii prawa*, 1924, p. 103.

¹⁰ CZESŁAW ZNAMIEROWSKI, *Podstawowe pojęcia teorii prawa*, 1924, p. 68.

¹¹ CZESŁAW ZNAMIEROWSKI, *Podstawowe pojęcia teorii prawa*, 1924, p. 68.

¹² Come scrive Rodolfo Sacco (nel saggio *L'occupazione, atto di autonomia*, 1994, pp. 345-346), l'occupazione è un "atto muto": "chi occupa svolge una mera attività di fatto". Inoltre, sul concetto di atto muto, cfr. RODOLFO SACCO, *Il diritto muto*, 1993; R. SACCO, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, 2007.

La tesi che gli atti giuridici siano atti performativi viene suggerita già all'origine della teoria dei performativi dal suo inventore. Già J.L. Austin (nel libro *Come fare cose con le parole* [*How to Do Things with Words*], 1962) evidenzia le profonde connessioni tra "acts in the law" ed enunciazioni performative:

"Vale la pena di far notare quanti degli "atti" che riguardano il giurista sono o includono l'enunciazione di performativi"¹³.

Inoltre, sempre J.L. Austin sostiene che "many performatives are contractual ('I bet') or declaratory ('I declare war') utterances" e che il termine tecnico che più si avvicina a 'performative' sia 'operative', un termine tecnico del linguaggio dei giuristi¹⁴.

Tra gli esempi di verbi performativi che Austin nomina vi sono verbi univocamente giuridici come 'battezzare', 'sposarsi', 'giudicare (colpevole)', 'donare', 'vendere', 'scommettere', etc.

3.3. All'indagine della relazione tra atti giuridici e performatività è dedicato il saggio di Alf Ross: *Ascesa e caduta dei performativi* [*The Rise and Fall of the Doctrine of Performatives*], 1972.

In questo saggio, Ross riconosce la performatività degli atti giuridici quando asserisce che "nel compiere un atto giuridico [*legal act*], il parlante (o lo scrivente) fa cose con le parole".

A differenza di Austin, però, Ross sostiene che la possibilità di fare cose con parole è subordinata, nel diritto, all'esistenza di un ordinamento giuridico. In particolare, secondo Ross, "gli effetti specifici dell'atto giuridico dipendono dall'esistenza d'un ordinamento giuridico"¹⁵.

4. Atto giuridico come atto *thetic*

4.0. La quarta delle quattro declinazioni dell'istituzionalità dell'atto giuridico è la tesi che gli atti giuridici siano *atti thetici*, cioè atti aventi senso di *produzione* di uno stato di cose giuridico o di un'entità giuridica.

Nella formulazione fenomenologica: gli atti giuridici sono atti nella cui natura è inscritta la produzione di un certo effetto nella realtà giuridica.

4.1. Il concetto di "atto *thetic*" è stato teorizzato da Amedeo Giovanni Conte nella sua filosofia della performatività¹⁶.

Nella voce *Performativi*, 1996, Conte distingue due tipi di performatività: la *performatività thetica* (ovvero la *theticità*) e la *performatività athetica*¹⁷.

¹³ J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, 1962, 1989, p. 19 (tr. it. p. 20).

¹⁴ J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, 1962, 1989, p. 7 (tr. it. p. 11).

Sulla rilevanza della categoria dei performativi per un'indagine del linguaggio giuridico e degli atti giuridici e sulle analogie tra la parola 'performativo' e il termine tecnico dei giuristi 'operativo', cfr. H.L.A. HART, *The Ascription of Responsibility and Rights*, 1949 (tr. it. pp. 23-26).

¹⁵ ALF ROSS, *The Rise and Fall of the Doctrine of Performatives*, 1972 (tr. it. p. 254).

¹⁶ Il concetto di "atto *thetic*" teorizzato da Amedeo Giovanni Conte non deve essere confuso con il concetto di "akt *tetyczny*" (atto costituito-da-regole) teorizzato da Znamierowski.

¹⁷ AMEDEO GIOVANNI CONTE, *Performativi*, 1996, p. 366.

La *performatività thetica* è la performatività “di colui che con le parole (con i suoi *Worte*, con le sue *paroles*) àltera il mondo”.

La *performatività athetica* è la performatività “di colui che, con le parole che dice (con i suoi *Worte*, con le sue *paroles*), semplicemente attua (effettua) atti”.

4.2. La tesi che gli atti giuridici siano atti thetici appare sia in Norberto Bobbio, sia in Jean-Louis Gardies.

4.2.1. Nell’opera *L’indirizzo fenomenologico nella scienza sociale e giuridica*, 1934, il giovane Norberto Bobbio individua nella theticità una delle note caratteristiche degli atti giuridici. Egli sostiene che gli atti giuridici si distinguono dagli altri atti sociali in quanto sono atti che “secondo la loro essenza” costituiscono un rapporto normativo tra soggetti:

“Tra gli atti sociali sono giuridici quegli atti che, secondo la loro essenza, *pongono in essere* un rapporto obbligante fra me e gli altri”¹⁸.

4.2.2. La stessa tesi (che deriva dalle analisi fenomenologiche di Adolf Reinach) riappare nel filosofo e logico francese Jean-Louis Gardies¹⁹.

Nel libro *L’errore di Hume* [*L’erreur de Hume*], 1987, Gardies, come Bobbio, riconosce nella theticità un tratto essenziale degli atti giuridici: Gardies concepisce gli atti giuridici come atti “fondatori di stati-di-cose istituzionali” [*fondateurs d’états institutionnels*] come diritti ed obblighi.

Egli esamina, in particolare, quattro atti giuridici:

- (i) promessa,
- (ii) ordine,
- (iii) contratto sinallagmatico,
- (iv) nomina.

Secondo Gardies:

“La *promessa* instaura l’obbligo unilaterale del suo autore; l’*ordine* instaura l’obbligo unilaterale di colui che lo riceve; il *contratto sinallagmatico* instaura gli obblighi bilaterali; la *nomina* instaura, con il titolo, i diritti che al titolo sono connessi, *etc.*”²⁰.

La theticità dell’atto giuridico è, secondo Gardies, inscritta nella “*nature eidétique*” dell’atto stesso²¹.

¹⁸ NORBERTO BOBBIO, *L’indirizzo fenomenologico nella scienza sociale e giuridica*, 1934, p. 140.

¹⁹ Jean-Louis Gardies, nella sua teoria degli atti psicosociali, indaga la natura dell’atto giuridico osservando, in particolare, gli effetti dell’atto giuridico sulla realtà (giuridica).

²⁰ JEAN-LOUIS GARDIES, *L’erreur de Hume*, 1987, p. 85.

²¹ Inoltre, come Znamierowski distingue il proprio concetto di atto *costituito-da-regole* dal concetto di atto *sociale*, anche Gardies distingue il concetto di atto *thetico* dal concetto di atto *performativo*.

Gardies (*L’erreur de Hume*, 1987, p. 82) distingue “all’interno degli atti performativi, gli atti che non creano in alcun modo stati-di-cose giuridici dagli atti la cui natura eidetica è quella di produrre diritti ed obblighi”.

Bibliografia

- AMSELEK P. (ed.), *Théorie des actes de langage, éthique et droit*. PUF, Paris, 1986. Traduzione italiana a cura di Angiola Filipponio: *Teoria degli atti linguistici, etica e diritto*. Giappichelli, Torino, 1990.
- AUSTIN J.L., *How to Do Things with Words*. Oxford University Press, London, 1962, 1989. Traduzione italiana di Carla Villata: *Come fare cose con le parole*. Marietti, Genova, 1987.
- AZZONI G.M., *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*. CEDAM, Padova, 1998.
- BOBBIO N., *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*. Memorie dell'Istituto Giuridico, Serie II, Memoria 28, Torino, 1934.
- CONTE A.G., *Minima deontica*. 'Rivista internazionale di filosofia del diritto', 65 (1988), pp. 427-475. Riedizione in: Amedeo Giovanni Conte, *Filosofia del linguaggio normativo. II. Studi 1982-1994*. Giappichelli, Torino, 1995, pp. 355-407.
- CONTE A.G., *Performativo vs. normativo*. In Uberto Scarpelli, Paolo Di Lucia (eds.), *Il linguaggio del diritto*. LED, Milano, 1994, pp. 247-263. Riedizione in: Amedeo Giovanni Conte, *Filosofia del linguaggio normativo. II. Studi 1982-1994*. Giappichelli, Torino, 1995, pp. 589-607.
- CONTE A.G., *Atto performativo: il concetto di performatività nella filosofia dell'atto giuridico*. In: Giuseppe Lorini (ed.), *Atto giuridico*. Adriatica, Bari, 2002, pp. 29-108.
- CZEPITA S., *Regule konstytutywne a zagadnienia prawoznawstwa [Regole costitutive e problemi della giurisprudenza]*. Uniwersitet Szczeciński Rozprawy i Studia, Szczecin [Stettino], 1996.
- DI LUCIA P., *L'universale della promessa*. Giuffrè, Milano, 1997.
- FILIPPONIO A., *Le enunciazioni performative e il linguaggio del legislatore*. Giuffrè, Milano, 1983. Riedizione: Adriatica, Bari, 1999.
- FILIPPONIO A., *Tre eidetiche del normativo*. Adriatica, Bari, 2005.
- FILIPPONIO A. (ed.), *Ricerche praxeologiche*. Adriatica, Bari, 2000.
- GARDIES J.-L., *L'erreur de Hume*. PUF, Paris, 1987.
- GIZBERT-STUDNICKI T., *O nieważnych czynnościach prawnych w świetle koncepcji czynności konwencjonalnych [Invalidità giuridica di atti alla luce del concetto di atto convenzionale]*. 'Państwo i prawo', zeszyt 4 (350), 30 (1975), pp. 70-82.
- GORETTI C., *Contributi allo studio della norma giuridica in relazione agli atti giuridici*. G. Biancardi, Lodi, 1938.
- GRZEGORCZYK C., *L'acte juridique dans la perspective de la philosophie du droit*. 'Droits', 7 (1988), pp. 47-57.
- HART H.L.A., *The Ascription of Responsibility and Rights*. 'Proceedings of the Aristotelian Society', 49 (1948-1949), pp. 171-194. Traduzione italiana di Vittorio Frosini: *L'ascrizione di responsabilità e diritti*. In: H.L.A. Hart, *Contributi all'analisi del diritto*. Giuffrè, Milano, 1964, pp. 3-36.
- LORINI G., *Dimensioni giuridiche dell'istituzionale*. CEDAM, Padova, 2000.
- LORINI G., *Oggetto e atto. Contributo alla Filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino, 2008.
- NOWAK L., WRONKOWSKA-JAŚKIEWICZ S., ZIELIŃSKI M., ZIEMBIŃSKI Z., *Czynnosvci konwencjonalne w prawie*. 'Studia prawnicze Instytutu Nauk Prawnych', 33 (1972), pp. 73-99. Traduzione inglese: *Conventional Acts in Law*. In: Zygmunt Ziemiński (ed.), *Polish Contributions to Theory and Philosophy of Law*. Rodopi, Amsterdam, 1987, pp. 115-135.
- OLIVECRONA K., *Rättsordningen. Idéer och fakta [L'ordinamento giuridico. Idee e fatti]*. Gleerup, Lund, 1966.
- OLIVECRONA K., *La struttura dell'ordinamento giuridico*. Traduzione italiana di Enrico Pat-taro. Etas-Kompass, Milano, 1972.
- PASSERINI GLAZEL L., *La forza normativa del tipo. Pragmatica dell'atto giuridico e teoria della categorizzazione*. Quodlibet, Macerata, 2005.
- REINACH A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*. 'Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung', 1 (1913), pp. 685-847. Riedizione, sotto il titolo: *Zur Phänomenologie des Rechts*: Kösel, München, 1953. Traduzione italiana di Daniela Falcioni: *I fondamenti a priori del diritto civile*. Giuffrè, Milano, 1990.

- ROMANO S., *Frammenti di un dizionario giuridico*. Giuffrè, Milano, 1947, 1983².
- RESCIGNO G.U., *L'atto normativo*. Zanichelli, Bologna, 1998.
- ROSS A., *The Rise and Fall of the Doctrine of Performatives*. In: Raymond E. Olson, Anthony M. Paul (eds.), *Contemporary Philosophy in Scandinavia*. Johns Hopkins University Press, London, 1972, pp. 197-212. Traduzione italiana di Claudia Caffi e Riccardo Guastini: *Ascesa e caduta dei performativi*. In: Alf Ross, *Critica del diritto e analisi del linguaggio*. Il Mulino, Bologna, 1982, pp. 233-255.
- ROVERSI C., *Pragmatica delle regole costitutive*. GEDIT, Bologna, 2007.
- SACCO R., *Il diritto muto*. 'Rivista di diritto civile', 39 (1993), pp. 689-702.
- SACCO R., *L'occupazione, atto di autonomia*. 'Rivista di diritto civile', 40 (1994), pp. 343-358.
- SACCO R., *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*. Il Mulino, Bologna, 2007.
- SCHAPP W., *Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung. I. Der Vertrag als Vorgegebenheit*. Dr. Walther Rothschild, Berlin, 1930.
- SEARLE J.R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, Cambridge, 1969. Traduzione italiana di Giorgio Raimondo Cardona: *Atti linguistici. Un saggio di filosofia del linguaggio*. Boringhieri, Torino, 1976.
- ZNAMIEROWSKI C.Z., *Podstawowe pojęcia teorii prawa. I. Układ prawny i norma prawna [Concetti fondamentali di teoria del diritto. I. Ordinamento giuridico e norma giuridica]*, Fiszer i Majewski, Poznań, 1924. Traduzione italiana parziale, dal polacco, di Giuseppe Lorini: *Atti thetici e norme costruttive*, in: Amedeo Giovanni Conte, Paolo Di Lucia, Luigi Ferrajoli, Mario Jori, *Filosofia del diritto*, a cura di Paolo Di Lucia, Cortina, Milano, 2002, pp. 75-80.

Mauro Mantovani*

L'universitas tra convergenza e conversione. L'inscindibile legame tra verità e libertà come sfida per la cultura del 'nuovo umanesimo'

1. *Tra unità e pluralità: una 'razionalità allargata'*

Tra le significative occasioni di collaborazione interuniversitaria, desidero ricordare l'incontro su *Leibniz politico* che si è svolto il 23 marzo 2009 presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma e che ha visto i preziosi interventi del prof. Sandro Ciurlia (Università degli Studi di Camerino), del prof. Antonio Quarta (Università degli Studi del Salento) e del prof. Massimo Crosti (Università Pontificia Salesiana di Roma). In quella occasione più volte è stato menzionato il prof. Pastori, e sono particolarmente lieto che il testo da me allora approntato possa entrare a far parte della raccolta di saggi in suo omaggio, come segno di stima ed amicizia non solo a titolo personale ma anche da parte di tutta la Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma. In occasione di quell'incontro era stato presentato il volume – particolarmente originale all'interno della produzione su Leibniz in lingua italiana – di S. Ciurlia, *"Varietas in unitate". Individualismo, scienza e politica nel pensiero di Leibniz*¹, all'interno di una delle iniziative dello *STOQ UPS Project*, lo specifico progetto di ricerca coordinato dal Pontificio Consiglio della Cultura che unisce l'Università Pontificia Salesiana di Roma ad altre sei Università Pontificie Romane nella prospettiva di intensificare il dialogo tra scienza e religione, con l'intento di promuovere un rinnovato incontro e collaborazione tra la "cultura scientifica" e quella "umanistica".

Perché all'interno della considerazione del rapporto tra scienza e religione trova legittimamente e pienamente spazio l'investigare sul rapporto tra una teoria politica e i suoi presupposti? Perché può risultare di particolare interesse il pensiero politico di Leibniz?

A queste domande, e ad altre più specifiche, intendevano rispondere, con competenza, i contributi proposti all'interno dell'incontro: da parte mia, avevo inteso soprattutto premettere che un aspetto di particolare interesse della riflessione del filosofo lipsiense si trovasse proprio nell'idea di porre lo sviluppo scientifico al servizio del genere umano. Tale idea si traduce, infatti, in una riformulazione del rapporto tra scienza e politica. Come deve organizzarsi la scienza per essere fruita

* Pontificia Università Salesiana di Roma.

¹ Cfr. S. CIURLIA, *"Varietas in unitate". Individualismo, scienza e politica nel pensiero di Leibniz*, Publigráficas Edizioni, Trepuzzi (Lecce), 2008.

dalla politica, da un lato, e come deve organizzarsi la politica – d'altro canto – per mettere al servizio del genere umano i progressi della scienza? In tale direzione, soffermandosi più ampiamente sul pensiero filosofico di Leibniz, il dibattito ha richiamato la concezione dell'*accademia*, da parte del filosofo lipsiense, come di un'impresa sociale di organizzazione (o riorganizzazione) del sapere – tanto che il filosofo arrivò a proporre addirittura un'accademia per la politica.

Senza pretese di completezza e di esaustività, vorrei limitarmi qui a proporre alcune semplici considerazioni, in particolare sull'indisgiungibile nesso tra verità e libertà come fondamentale aspetto culturale in genere e come elemento centrale che dovrebbe caratterizzare l'ambito universitario, luogo privilegiato – fin dalla sua stessa etimologia – della convergenza *ad unum* a partire da un'irriducibile e fondamentale *varietas* di discipline chiamate intrinsecamente a rapportarsi tra loro nel pieno rispetto del loro specifico statuto epistemologico, che le rende diverse, ma nella convergenza che sola supera ogni sterile autoreferenzialità. Com'è noto non mancano riflessioni a proposito a partire non solo da grandi autori² come per esempio von Humboldt³, Newman⁴, Jaspers⁵, Ortega y Gasset⁶, Maritain⁷, Whitehead⁸ e Guardini⁹ ma anche da parte degli ultimi pontefici¹⁰.

In un passo ancora troppo poco citato della *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II si indica come «uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio» la «convinzione che l'uomo è capace di giungere ad una visione unitaria e organica del sapere. [...] La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità, con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo»¹¹. Sono noti, inoltre, i vari interventi di Benedetto XVI¹² a proposito dell'ampio orizzonte di

² Cfr. a proposito A. RIGOBELLO (a cura di), *L'unità del sapere. La questione universitaria nella filosofia del XIX secolo*, Città Nuova, Roma, 1977; G. TANZELLA-NITTI, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato, 1998; ID., *Università*, in: G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, Urbaniana University Press – Città Nuova, Città del Vaticano – Roma, 2002, vol. 2, pp. 1432-1449; C. DESBOUTS, C. NANNI (a cura di), *L'università come comunità educativa. Il paradigma dell'educazione integrale*, LAS, Roma, 2008.

³ Cfr. W. von HUMBOLDT, *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli, 1970.

⁴ Cfr. J.H. NEWMAN, *Scritti sull'Università*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano, 2008.

⁵ Cfr. K. JASPERS, K. ROSSMANN, *Die Idee der Universität*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1961.

⁶ Cfr. J. ORTEGA y GASSET, *La missione dell'università*, Guida, Napoli, 1991.

⁷ Cfr. J. MARITAIN, *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia, 1963.

⁸ Cfr. A.N. WHITEHEAD, *I fini dell'educazione e altri saggi*, a cura di A. Granese, La nuova Italia, Scandicci, 1992.

⁹ Cfr. R. GUARDINI, *Tre scritti sull'università*, a cura di M. Farina, Morcelliana, Brescia, 1999.

¹⁰ Cfr., tra l'altro, PAOLO VI, *Carità intellettuale. Testi scelti*, a cura di G.M. Vian, Biblioteca di via Senato, Milano, 2005; G. TANZELLA-NITTI, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, cit., pp. 9-19, 99-257; L. LEUZZI, *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, Paoline, Milano, 2008.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, LEV, Città del Vaticano, 1998, n. 85.

¹² Cfr. L. LEUZZI, *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, cit.; ID. (a cura di), *La carità intellettuale. Percorsi intellettuali per un nuovo umanesimo. Scritti in onore di Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano, 2007; ID., *La Parola nelle parole. Dal biblicismo al realismo della fede. I discorsi di Benedetto XVI al Sinodo dei Vescovi*, LEV, Città del Vaticano, 2009; BENEDETTO XVI, *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, LEV – Cantagalli, Città del Vaticano – Siena, 2006; ID., *Discorso in occasione dell'incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins di Parigi (12 settembre 2008)*; AA.VV., *Dieu sauve la raison*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008. Si vedano, più recentemente, anche il Discorso di Benedetto XVI alla Westminster Hall di Londra (17 settembre 2010) e quello nella Basilica del Monastero di San Lorenzo all'Escorial (19 agosto 2011). Cfr. L. LEUZZI (a cura di), *Una nuova cultura per un nuovo umanesimo. I grandi discorsi di Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano, 2011.

senso assicurato da una *razionalità allargata*, ciò di cui più ha bisogno l'università per essere tale e così scoprire quell'intrinseca unità che collega i diversi rami del sapere: la teologia, la filosofia, la medicina, l'economia... «... ogni disciplina, fino alle tecnologie più specializzate, perché *tutto è collegato*»¹³. Una ragione che «per così dire, 'respira': si muove, cioè, in un orizzonte ampio, aperto, dove può esprimere il meglio di sé»¹⁴.

All'interno di questo orizzonte veramente universitario perché unitario, mi sembra che un elemento centrale, dal punto di vista culturale, sia la considerazione dell'inscindibile legame (anche qui è fondamentale l'integrazione) tra verità e libertà, condizione che sola può assicurare il corretto rapporto tra etica e politica e fare da base per un nuovo umanesimo sociale. Senza alcuna pretesa di esaustività si intende qui ribadire come la saldatura ontologica ed etica tra verità e libertà risulti oggi determinante per la costruzione di una nuova civiltà più "a misura d'uomo". In questa prospettiva verità e libertà si richiamano a vicenda e, se rettamente intese, rimangono valori supremi e irrinunciabili: «la verità è, infatti, valore supremo nell'ordine della conoscenza mentre la libertà è valore supremo nell'ordine dell'agire e della morale»¹⁵.

2. Il 'nodo gordiano' della libertà e della verità

La gravidanza del rapporto tra verità e libertà emerge in modo assai significativo nell'attuale panorama culturale di fronte alla concezione meramente tecnologica di razionalità e alle sue implicanze sociopolitiche, che spesso comportano, esplicitamente o implicitamente, la vanificazione della dimensione etica.

Jonas non a caso ebbe a notare che mentre la capacità di essere "assennato" dell'uomo sembra aumentare, «la capacità di agire in base a questa assennatezza diminuisce»¹⁶, e se ne ha la conferma specie quando il mero ricorso a "soluzioni tecniche" mostra tutta la sua insufficienza a risolvere i problemi e così riemerge la necessità di recuperare e promuovere una visione "sapienziale" della realtà, a partire da quella della propria esistenza personale, aperta agli altri e all'Altro¹⁷.

L'uomo, da sempre *cercatore di libertà e di verità*¹⁸, si accorge di quanto esse siano per lui delle conquiste difficili e mai totalmente raggiunte e consolidate. Paradossalmente oggi si è inoltre diffusa in modo capillare l'opinione che la verità

¹³ BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 25 novembre 2005.

¹⁴ BENEDETTO XVI, *Angelus*, 28 gennaio 2007. Tra le più recenti pubblicazioni, a questo proposito, ci permettiamo di segnalare: J. NAVARRO (a cura di), *Science and Faith within Reason. Reality, Creation, Life and Design*, Ashgate, Abington, 2011; G. FALABELLA, *Metafora e analogia nel dialogo tra le discipline*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2011.

¹⁵ B. MONDIN (a cura di), *Verità e libertà oggi*, Massimo, Milano, 1999, p. 5.

¹⁶ H. JONAS, *Sull'orlo dell'abisso* (intervista a M. Matussek e W. Kaden), Einaudi, Torino, 2000, p. 3. Si pensi anche soltanto ai problemi della crisi ambientale ed agli squilibri economici e sociali.

¹⁷ Scrive il filosofo spagnolo L. Clavell: «Certamente, come diceva Fichte, ciascuno fa filosofia secondo l'uomo che lui stesso è. Quindi i sentieri filosofici sono in realtà irripetibili. Ma nello stesso tempo è chiaro che in questa vita tutti ci troviamo di fronte all'Assoluto, sebbene con atteggiamenti diversi, ma decisivi per la propria vita, e per quel particolare tipo di vita che è la ricerca filosofica, il βίος θεωρητικός. Ognuno forgia la propria esistenza soprattutto con le sue scelte di fondo, in modo particolare quelle che riguardano il proprio rapporto con Dio. Da questa relazione verso il Primo Principio dipende in grande misura la filosofia che si fa». L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Armando, Roma, 1996, p. 86.

¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, cit., n. 28.

costituisca addirittura un grave ostacolo per la libertà, operandosi una divaricazione sempre più profonda tra questi due valori: dall'orizzonte della conoscenza e dell'essere sembra scomparso il valore della verità; nell'orizzonte dell'agire umano e della morale si è invece affermato con sempre maggiore insistenza il valore di una libertà sganciata dalle "pesanti catene" della morale.

Il filosofo Possenti così rileva gli aspetti "critici" di un certo programma "moderno" della "filosofia della libertà": «il problema della libertà è stato completamente separato da quello della necessità con accantonamento di quest'ultimo; oppure è stato assorbito in esso con la conseguente cancellazione della libertà stessa; o, infine, a partire dal XVIII secolo, è stato limitato al disegno della libertà umana senza quella divina, ossia ad una 'teologia' antropocentrica sulla libertà. L'esito del primo cammino è la moltiplicazione illimitata ed astratta della possibilità, del secondo è la mancanza di ogni possibilità che genera la disperazione della necessità. Del terzo è la cancellazione della Trascendenza, nel senso che non viene ammessa *a priori* a giocare un ruolo nella storia»¹⁹.

Per quanto riguarda il tema della verità²⁰, sembra fare sempre più scuola l'espressione nietzscheana secondo la quale «la novità della nostra attuale posizione verso la filosofia è una convinzione che finora non fu propria di nessuna epoca: che cioè non possediamo la verità. Tutti gli uomini del passato 'avevano la verità': persino gli scettici»²¹. Dall'innegabile impossibilità di "possederla" esaustivamente, si è però presto giunti alla conclusione nichilistica secondo la quale «*la verità non è un che cosa: né è cosa, né è*», le cui conseguenze dal punto di vista etico sono evidenti: «quando si inaugura 'l'era del vuoto', quando vengono meno le trascendenze, l'etica contemporanea mostra il suo duplice vuoto: un insieme di regole deontologiche, ma anche una *metamorale*, una teoria fondatrice che si pone al di là degli enunciati morali particolari, un'etica applicata, ma anche una riflessione teorica. Affiorano allora alcuni problemi di fondo: in un universo in cui non si può più fare affidamento alle teleologie o alle armonie un tempo presupposte, dove un Dio universale o un fondamento divino non potrebbero fornire la giustificazione dell'etica, come costituire e organizzare dei concetti o principi assiologici nuovi, come creare una nuova etica?»²².

In questo tempo chiamato della *postmodernità*, all'esaltazione della libertà sembra aver fatto seguito proprio la negazione dell'essere e della verità²³, perché si sono affermate prospettive secondo le quali l'essere si esaurisce nella comunica-

¹⁹ V. POSSENTI, *Dialettica della libertà, libero arbitrio e liberazione*, in: B. MONDIN (a cura di), *Verità e libertà oggi*, cit., p. 96.

²⁰ Per un'analisi filosofica della tematica cfr. anche A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, LAS, Roma, 2001.

²¹ F.W. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, III, Adelphi, Milano, 1991, p. 271.

²² H. JONAS, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990, p. 14.

²³ «La nostra epoca è stata qualificata da certi pensatori come l'epoca della 'post-modernità'. [...] Una cosa tuttavia è fuori dubbio: le correnti di pensiero che si richiamano alla post-modernità meritano un'adeguata attenzione. Secondo alcune di esse, infatti, il tempo delle certezze sarebbe irrimediabilmente passato, l'uomo dovrebbe ormai imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all'insegna del provvisorio e del fuggievole. [...] Questo nichilismo trova in qualche modo una conferma nella terribile esperienza del male che ha segnato la nostra epoca. Dinanzi alla drammaticità di questa esperienza, l'ottimismo razionalista che vedeva nella storia l'avanzata vittoriosa della ragione, fonte di felicità e di libertà, non ha resistito, fino al punto che una delle maggiori minacce, in questa fine del secolo, è la tentazione della disperazione. Resta tuttavia vero che una certa mentalità positivista continua ad accreditare l'illusione che, grazie alle conquiste scientifiche e tecniche, l'uomo, quale demiurgo, possa giungere da solo ad assicurarsi il pieno dominio del suo destino». GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, cit., n. 91.

zione e la libertà diviene apertura a tutto e quindi all'infinito e al nulla, così che «la svalutazione della verità in nome della libertà si conclude, paradossalmente, con lo svuotamento e, alla fine, con la negazione della stessa libertà»²⁴.

Savagnone, occupandosi della dialettica tra verità e libertà nel corso della storia della filosofia, nota che a questa deriva nichilista, particolarmente evidente in campo etico, hanno reagito i cosiddetti filosofi della "riabilitazione della ragion pratica" attraverso l'opposizione all'emotivismo e la ricerca di criteri razionali più conformi per misurare la validità del discorso morale. Per quanto riguarda il campo politico, scrive l'autore, «assistiamo oggi a un processo in cui i diritti si contestualizzano, dando spazio a un relativo ridimensionamento sia dello statalismo che della libertà in senso puramente individualistico e aprendo la prospettiva di una integrazione fra il singolo e la comunità. Siamo, in complesso, davanti a un quadro estremamente problematico, dominato da forti giochi di luci ed ombre, ma che sarebbe ingiusto porre senza riserve sotto il segno della negatività. A fronte di tendenze devastanti, che rischiano di annullare sia la verità sia la libertà, si notano istanze ricche di potenzialità positive, che la filosofia cristiana oggi è chiamata a prendere sul serio e ad esplorare coraggiosamente»²⁵.

È questo un compito a cui oggi non è più possibile sottrarsi, ma che sarà tanto più fruttuoso quanto più il pensiero saprà nutrirsi della profonda convinzione che nella persona umana i due valori della verità e libertà sono intrinsecamente relazionati, in quanto l'uomo è dotato di libertà precisamente allo scopo di tradurre in atto la propria verità. Egli è un essere incompiuto, la cui dimensione sociale gli risulta coesistente, e che raggiunge il suo compimento mediante la moralità, compiendo cioè azioni che siano conformi al suo vero essere²⁶. In questa prospettiva potrà mostrarsi così l'utilità di una speculazione che nel terzo millennio continui a svilupparsi, secondo le indicazioni di *Fides et ratio* (ne parliamo a più di dieci anni dalla pubblicazione, ritenendone sempre attuali le prospettive) i rapporti fra ragione metafisica e rivelazione cristiana, le quali pur nel presupposto chiaro di una loro distinzione epistemologica, devono interagire all'interno di una dinamica in cui la riflessione metodica si realizza in sintonia con l'apertura antropologica alla trascendenza e la rivelazione possa presentarsi, pur non potendo essere ridotta solamente a questo (pena il misconoscimento della sua "sovra-eccedenza" e della sua pura gratuità), come il completamento soprannaturale di ogni domanda o attesa della ragione umana²⁷.

3. *La verità 'tecnologica': dall'antropologia' all'entropologia'?*

Fu Lévi Strauss ad utilizzare il termine di "entropologia" per indicare la disciplina chiamata, in sostituzione dell'antropologia, a registrare e a studiare – nelle sue manifestazioni più alte – quell'inevitabile processo di disintegrazione di un

²⁴ G. SAVAGNONE, *La dialettica tra verità e libertà*, in: B. MONDIN (a cura di), *Verità e libertà oggi*, cit., p. 53.

²⁵ *Ibidem*, pp. 53-54.

²⁶ Cfr. B. MONDIN (a cura di), *Verità e libertà oggi*, cit., p. 7. Cfr. anche, nello stesso volume, i contributi di L. CLAVELL (pp. 55-67) e A. MOLINARO (pp. 68-88).

²⁷ Cfr. D.G. MURRAY (a cura di), *La metafisica del terzo millennio*, Armando, Roma, 2001.

ordine originario in cui sarebbe certamente incorsa l'umanità, incapace di sostenere il suo ruolo sulla scena di questo mondo²⁸.

Sul palcoscenico dell'esistenza del nostro pianeta, in effetti, c'è il rischio, e non ne mancano le tragiche avvisaglie, che a seguito dell'antiumanesimo della tecnica nichilista non si affacci più lo "stesso" uomo, ma – stiamo usando un'immagine simbolica forte – un "altro" uomo²⁹, comunque non più *etico* ma solo *tecnico*: «La tecnica tende a strutturare lo stesso agire dell'uomo in modo che egli sia sempre più *tecnico* e di conseguenza sempre meno *etico*. [...] È dunque la pratica scientifica che diventa normativa dell'etica sociale, che sottrae la politica al mondo dell'*agire*, per consegnarla al mondo del *fare*. Se è così, bisogna convenire che si ripropone il rapporto deviato tra *soggetto umano* e *strumento tecnico*. La tecnica che era strumento diventa soggetto, mentre il soggetto diventa strumento assoggettato alle finalità della tecnica. Non è l'*agire* politico che indirizza il fare tecnico, ma è la finalità tecnica che indirizza quella politica. [...] L'uomo non è più *l'animale razionale di indole sociale*. Egli è invece definito dalla sua *indole tecnica*. La πόλις non è più diretta dalla virtù della prudenza, quale *recta ratio agibilium*, ma dalla tecnica, quale *recta ratio factibilium*»³⁰.

La riflessione attorno al tema del *factum*, del *factibile* e del *faciendum*, sulla quale qui non ci possiamo soffermare, risulta oggi di particolare interesse perché se da una parte mostra tutti i rischi della razionalità tecnologica, dall'altra – se inteso in modo corretto – può offrire una nuova chiave interpretativa della stessa dinamicità del reale e mettere in nuova luce l'originalità del cristianesimo stesso. Già nell'*Introduzione al Cristianesimo* (1968) il teologo Ratzinger affermava come «la fede cristiana ha un nesso decisivo con le forze impulsive da cui è animata l'era contemporanea»³¹, indicando proprio nel *faciendum* il nuovo luogo teologico e filosofico di indagine fondamentale per il dialogo con la nuova situazione culturale, nella quale una razionalità meramente tecnologica interpretando in modo inadeguato il *faciendum* finisce con assorbire ed annullare non solo il *factum* (etico) ma anche il *datum* (ontologico)³².

Lì dove la verità ontologica e logica viene ridotta alla verità tecnica, allora si rischia il fatto che la parola "verità" «non significhi altro che capacità di dominio, potenza, e la parola 'errore' impotenza. La 'verità' di una teoria è decisa dallo scontro pratico con l'avversario»³³. Se il termine greco "ἀλήθεια" significa "svelamento del senso", se la verità è stata posta in termini metafisici come *adaequatio*

²⁸ Cfr. J.C. LÉVI STRAUSS, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1960, p. 402.

²⁹ Cfr. V. POSSENTI, *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica*, Marietti, Genova-Milano, 2009.

³⁰ M. GERMINARIO, *Chi ha paura del Dio biblico? Dall'eclissi di Dio al tramonto dell'uomo*, Schena, Fasano di Brindisi, 2001, pp. 198-199. Per Tommaso d'Aquino, invece, la politica appartiene all'*agere* dell'uomo, sempre in relazione con l'aspetto etico. Egli lo afferma esplicitamente nell'accostare la politica alla virtù della prudenza (*prudentia vero est recta ratio agibilium*), mentre la tecnica è considerata nell'ordine dell'arte, del *facere* (*ars est recta ratio factibilium*). Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 57, a. 4. Scrive ancora l'Aquinate in ST II-IIae, q. 47, a. 10: «*Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica: ut sic se habeat politicam ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentiam simpliciter dicta ad virtutem moralem*».

³¹ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1971, p. 36. Cfr. anche ID., *Fede, Verità, Tolleranza*, Cantagalli, Siena, 2005, pp. 204-206.

³² Cfr., a questo proposito, le illuminanti considerazioni di L. LEUZZI, *Atene e Gerusalemme di nuovo insieme*, LEV, Città del Vaticano, 2007, pp. 28-37. Circa questo tema cfr. anche l'interessante proposta formulata nei tre volumi del *realismo dinamico* di T. DEMARIA, *Realismo dinamico*, voll. 1-3, Costruire, Velate di Varese, 1975.

³³ E. SEVERINO, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1993, p. 13.

rei et intellectus, per la razionalità meramente tecnica l'indagine conoscitiva della realtà rischia invece di configurarsi non come una ricerca perché la natura stessa sveli il suo essere, né per adeguarsi ad essa, ma esclusivamente per scoprirne l'ἐνέργεια, per conoscere cioè come l'energia della natura possa essere dominata e trasformata: «la verità non sta più nella sua capacità di aumentare le conoscenze, ma in quella di generare *efficienza*. Essenza della 'verità tecnica' è perciò l'*efficacia*. È confermato nella pienezza di senso ciò che già Bacone aveva intuito: '*Scientia est potentia*'»³⁴.

Come ha sottolineato Galimberti, già Heidegger aveva notato con acutezza come la verità tecnica, sostituitasi alla verità logica, non sia più un "disvelarsi" o un "esporsi", ma un *dis-porsi* ad essere ciò che la tecnica vuole che si sia. Non si può più parlare di verità delle cose, ma si parla di cose vere, e risultano vere solo quelle cose che rientrano nell'efficacia della tecnica: «In questo modo la verità come efficacia, che succede alla verità come credenza mitologica, come manifestazione dell'essere, come rappresentazione dell'Io, inaugura quella nuova forma di sapere la cui articolazione non è decisa dai campi del sapere, ma dagli strumenti che li producono»³⁵.

Tale impostazione non può non investire, evidentemente, la sfera politica³⁶. Quando la ragione diventa *strumentale, funzionale*³⁷, esonerandosi dai suoi tradizionali compiti di segnalare i fini ultimi dell'uomo, e di rispondere alle domande fondamentali sul senso e sul destino della sua esistenza, diventa esclusivamente *produttiva* nel segnalare la bontà della correlazione mezzo-fine, in cui, nota ancora Galimberti, «un fine è 'buono' solo se a sua volta è un mezzo per un fine ulteriore, nella logica di quella 'attiva infinità' come vuole l'espressione di Hegel, che noi chiamiamo 'progresso'»³⁸.

È questo, a nostro avviso, uno dei maggiori rischi di travisamento anche del valore della libertà, soprattutto quando la funzionalità della ragione rimane chiusa in prospettive immanentistiche ed intrastoriche, preclusa alle risposte ultime e trascendenti. Il filosofo F. Russo giustamente ricorda a proposito che di fronte alle proposte dissolutrici del tema della verità, e di una verità ultima e anche rivelata, potrebbe sembrare che l'essersi sbarazzati della presenza ingombrante di una verità che misura possa essere un guadagno per la libertà dell'esistenza umana e per il corso del pensiero, tuttavia «il principio per cui tutto è relativo e discutibile travolge anche la libertà dell'uomo, la cui rivendicazione può a questo punto es-

³⁴ M. GERMINARIO, *Chi ha paura del Dio biblico?*, cit., p. 189.

³⁵ U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Il Saggiatore, Milano, 1996, p. 367. Assai interessanti le notazioni di Galimberti circa l'attuale cultura nichilistica e il suo influsso sui giovani, delle quali condividiamo la diagnosi, nutrendo invece ampie riserve sui rimedi proposti. Cfr. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, Rizzoli, Milano, 2007.

³⁶ «Qui il rapporto tra teoria e prassi si determina sul modello della meccanica classica, dove la teoria serve alla costruzione di una conoscenza che nasce da una operazione possibile e praticabile, solo se si indagano i rapporti sociali come la fisica indaga i movimenti naturali, dopo aver scoperto ed evidenziato le leggi in base alle quali funziona la convivenza umana. Conosciute queste leggi, la politica non è più un problema 'teorico', né 'pratico', ma semplicemente 'tecnico', perché una volta che si conoscono le condizioni generali di un corretto ordine dello Stato e della società, non ci sarà più bisogno del saggio agire (γρόνησις) reciproco degli uomini, ma di una produzione correttamente calcolata di regole, rapporti e istituzioni». U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 442.

³⁷ È nota a proposito la critica già propria della Scuola di Francoforte: «la ragione stessa è divenuta un semplice accessorio dell'apparato economico onnicomprensivo. Essa funge da utensile universale per la fabbricazione di tutti gli altri, rigidamente funzionale allo scopo [...]. Si è finalmente realizzata la sua vecchia ambizione, di essere il puro organo degli scopi». M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 38-39.

³⁸ U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 375.

sere basata solo su congetture fragili o su una negoziazione contrattuale. [...] La persona non è mai riducibile alla materialità e alla contingenza, ma, grazie alla sua costitutiva apertura alla Verità, gode della libertà di chi comprende il senso ultimo del reale e di se stesso»³⁹.

Tali istanze sono fortemente presenti, com'è noto, anche nel testo della *Fides et ratio*, dove si evidenziano chiaramente i rischi derivanti dallo *scientismo* (n. 88) e dal *pragmatismo* (n. 89), denunciando il fatto che specialmente nel nostro attuale panorama culturale «quella stessa ragione, intenta ad indagare sull'uomo come soggetto, sembra aver dimenticato che questi è pur sempre chiamato ad indirizzarsi ad una verità che lo trascende. Senza il riferimento ad essa, ciascuno resta in balia dell'arbitrio e la sua condizione di persona finisce per essere valutata con criteri pragmatici basati essenzialmente sul dato sperimentale, nell'errata convinzione che tutto deve essere dominato dalla tecnica»⁴⁰. Se è imprescindibile, per un'esistenza autenticamente umana, il bisogno di una verità riconosciuta come definitiva⁴¹, in un contesto in cui si giunge a rifiutare ogni fondamento e a negare ogni verità oggettiva, l'uomo viene privato proprio di questa condizione, necessaria perché ognuno possa diventare se stesso e possa crescere come persona adulta e matura⁴²: «una volta che si è tolta la verità all'uomo, è pura illusione pretendere di renderlo libero. Verità e libertà, infatti, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono»⁴³; «non si dà morale senza libertà [...]. Se esiste il diritto di essere rispettati nel proprio cammino di ricerca della verità, esiste ancora prima l'obbligo morale grave per ciascuno di cercare la verità e di aderirvi una volta conosciuta»⁴⁴. Se dunque la verità non può essere "posseduta", tuttavia può essere "riconosciuta"⁴⁵ e accolta, anzi compiuta.

L'*entropologia*, come disgregazione e "tramonto dell'uomo", conseguente a nostro avviso alla previa "eclissi di Dio", viene così a identificarsi con la perdita della definizione tradizionale di soggetto umano che risponde ai suoi atti etici, e ciò indebolisce e scardina il senso e il fondamento di ogni compagine sociale (a partire dalla realtà della famiglia fino alla considerazione della totalità dell'umanità). La

³⁹ Cfr. F. RUSSO, *Interrogativi sulla libertà*, in: F. RUSSO, J. VILLANUEVA (a cura di), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, Armando, Roma, 1995, p. 17.

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, cit., n. 5.

⁴¹ «Di per sé, ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale. Ciò che è vero, deve essere vero per tutti e per sempre. [...] Viene per tutti il momento in cui, lo si ammetta o no, si ha bisogno di ancorare la propria esistenza ad una verità riconosciuta come definitiva, che dia certezza non più sottoposta al dubbio». *Ibidem*, n. 27.

⁴² «È necessario, dunque, che i valori scelti e perseguiti con la propria vita siano veri, perché soltanto valori veri possono perfezionare la persona realizzandone la natura. Questa verità dei valori, l'uomo la trova non rinchiudendosi in se stesso ma aprendosi ad accoglierla anche nelle dimensioni che lo trascendono». *Ibidem*, n. 25.

⁴³ *Ibidem*, n. 90. Il corsivo è nostro.

⁴⁴ *Ibidem*, n. 25.

⁴⁵ «La verità non è una proprietà categoriale dell'essere, ma trascendentale. Si tratta del medesimo essere visto sotto l'aspetto della conoscibilità. [...] Ecco perché la metafisica medievale insisteva sul concetto di una verità formalmente presente nella mente, ma fondamentalmente esistente nell'oggetto. È l'oggetto che è vero, ma il rilievo della sua verità formalmente si struttura nella mente. L'*adaequatio* è infatti corrispondenza fra pensiero e realtà. Laddove il pensiero dice della verità. Non la costituisce, ma l'afferma e la dichiara. La verità non la si possiede, ma la si riconosce». M. GERMINARIO, *Chi ha paura del Dio biblico?*, cit., p. 89. Continua l'autore: «è perciò errato affermare che chi dice cosa sia la verità nella sua definizione corrisponderebbe a colui che crede di possederla. Sapere che cosa sia la verità in sé, nel suo concetto, non è la stessa cosa che possederla. Sapere che cosa sia la verità non consegue necessariamente al conoscere la verità. La dichiarazione della verità non è una sua fondazione, ma l'attribuzione di un predicato che l'oggetto già possiede nel suo essere. Si può dunque non sapere cosa sia la verità delle cose, ma è possibile sapere che cosa sia la verità nel suo concetto». *Ibidem*.

sfida che si apre di fronte a questa situazione è il recupero di un' *antropologia sociale* a misura della persona umana, della sua libertà e della verità del suo essere: «li dove i comportamenti etici sono misurati dai principi etici che si raccolgono nei termini della verità, della onestà, del rispetto altrui, della coerenza e della parola data, di adesione al suo credo religioso dove questo ci fosse, del rispetto della persona in un atteggiamento in cui il prossimo stesso non è mai visto come strumento ma sempre come fine»⁴⁶. Un umanesimo che nella sua strutturazione sociale veicola l'autentica crescita in umanità.

E da qui deriva il compito della politica di servire alla verità e alla libertà nelle loro autentiche dimensioni, anche sociali, perché da come si considerano la verità e la libertà conseguono evidentemente le ispirazioni fondamentali per varie e numerose filosofie politiche⁴⁷. Come evidenziato da Toso, il principio primo, il "principio dei principi" all'interno di un'adeguata considerazione del legame tra verità e libertà, risulta essere la *persona*, intesa come *soggetto, fondamento e fine* della vita sociale in tutte le sue espressioni: «la verità integrale sulla persona e sull'essere sociale costituisce quel nucleo primo di riflessione alla cui luce si scoprono sia i *criteri di giudizio* – ad esempio il primato dell'uomo del lavoro sul capitale, sull'economia, sulla politica, sulla cultura – per valutare l'esistente, sia gli *orientamenti* per l'azione morale nella costruzione di una società giusta e pacifica»⁴⁸.

La "*verità sociale*" fondamentale sta proprio nell'adeguato riconoscimento del rapporto tra persona e società, che si specifica a sua volta nel riconoscimento del *primato della persona*⁴⁹ e del "bene comune" come fine della società. Solo in questo orizzonte la *libertà sociale*, nel suo senso più pieno, può trovare la sua collocazione: «Nel suo esercizio la libertà fa compiere atti moralmente buoni, *costruttivi* della persona e della società, quando obbedisce alla verità, ossia quando non diviene creatrice e padrona assoluta di quest'ultima e delle norme etiche. In caso contrario, muore come libertà, distrugge l'uomo e la società»⁵⁰. La libertà posta in essere da Dio e dalla natura umana è reale, ma finita e non illimitata e assoluta⁵¹, si radica

⁴⁶ M. GERMINARIO, *Chi ha paura del Dio biblico?*, cit., p. 200.

⁴⁷ Possenti afferma che potrebbero essere ricondotte a tre: quella individualista-liberale, in cui la vita sociale assume come proprio scopo di favorire la più ampia e autonoma estrinsecazione della libertà di scelta degli individui; quella totalitaria, nella quale il sacrificio della libertà di scelta individuale è indirizzato alla produzione di un esito collettivo a sua volta considerato come liberante; «una terza prospettiva, a cui conviene il nome di *personalismo comunitario*, oltre a riconoscere l'importanza della libertà di scelta, intende favorire la libertà di autonomia e di fioritura dei cittadini sia come singoli, sia come parti delle formazioni sociali entro cui si svolge la loro vita. Nella filosofia politica del personalismo comunitario la conquista della libertà sociale terminale contempla la presenza attiva di due pilastri di ogni società ben ordinata e volta verso il bene comune di un popolo unito: la giustizia e l'amicizia civica». V. POSSENTI, *Dialettica della libertà, libero arbitrio e liberazione*, cit., p. 111.

⁴⁸ M. TOSO, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, LAS, Roma, 2001, p. 40. Sui temi dell'economia, della comunità politica e dello stato sociale, cfr. le pp. 185-273.

⁴⁹ «Questo richiama, in primo luogo, l'attenzione sulla *priorità ontologica, operativa e finalistica* dei singoli rispetto alla vita sociale, comprensiva dell'economico e del politico. [...] Affermando il primato della persona sulla società, si intende dire che senza le persone concrete che si uniscono con un intento comune non vi sarebbe la stessa società. [...] Ma tutto ciò non significa affermare che la società non abbia una sua propria esistenza e cioè che esistano solo gli individui, e nemmeno che la società non sia necessaria per il compimento integrale dell'uomo». *Ibidem*, pp. 40-41. Per una analisi puntuale delle principali tesi filosofiche sull'origine della società, e un confronto sulle principali sintesi sociali, cfr. le pp. 345-429.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 86.

⁵¹ «Non ha il suo punto di partenza assoluto ed incondizionato in se stessa, ma nell'esistenza dentro cui si trova e che rappresenta per essa, nello stesso tempo, un limite e una possibilità. È la libertà di una creatura, ossia una libertà donata, da accogliere come un germe e da far maturare con responsabilità». GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, LEV, Città del Vaticano, 1993, n. 86.

nella verità intera dell'uomo ed è, conseguentemente, finalizzata alla comunione nell'ambito della vita sociale e, ultimamente, nel colloquio con Dio. Solo attraverso questo radicamento della libertà nella comune natura umana, che rende tutti gli uomini atti ed intrinsecamente inclini alla vita morale, trovano la loro giustificazione ultima e necessaria la morale pubblica e la stessa azione politica: «chi si auto-proclama come misura unica delle cose e della verità non può vivere e collaborare con i propri simili. Estraniandosi dall'universalità della legge morale, non può edificare una reale e duratura comunione con l'altro, perché senza una convergenza verso la verità e il bene ogni condivisione e comunicazione è destituita di senso. La discontinuità – quale emerge in alcune teorie politiche di grande risonanza nella cultura contemporanea – tra libertà individuale necessariamente soggettivistica e libertà sociale, fondata su regole morali razionali convenute, viene superata riconoscendo che la libertà è retta da un'essenza normativa previa»⁵².

Di qui deriva quella «visione della socialità non individualistica né collettivistica né immanentistica, ma personalista, comunitaria, pellegrinante»⁵³, manifestazione di un "nuovo umanesimo" plenario e sociale ispiratore anche del progetto politico della città "a misura d'uomo"⁵⁴, perché espressione della "civiltà dell'amore" anche nelle sue componenti più direttamente culturali e scientifiche, delle quali l'università dovrebbe essere in qualche modo il "grembo".

4. La 'razionalità allargata' come spazio proprio del 'Logos'

Il luogo privilegiato in cui esercitare questo "modello" di "razionalità allargata" è anzitutto l'Università, perché ad essa è effettivamente proprio, fin dal suo nascere.

«"Tutto" è un concetto vicino a ciò che è contenuto nel vocabolo "*universitas*". "*Universitas*" – lo ha affermato Giovanni Paolo II nel 1987 a Lublino – è un particolare ambiente orientato alla conoscenza di "tutto". Al soggetto "*universitas*" corrisponde l'oggettivo "*universum*". Questo orientamento, questa aspirazione sono strettamente uniti all'uomo di tutti i tempi, alla natura stessa dell'intelletto umano, [che] è rivolto verso [la] realtà sia sotto l'aspetto della sua universalità ("tutto") sia sotto quella della diversificazione. [...] *Tutta la realtà viene data in compito all'uomo sotto l'aspetto della verità [e] l'uomo deve al mondo la verità*. L'uomo estingue questo debito mediante la conoscenza della verità sul mondo, sulla realtà, sul Creatore e sulla creazione, e allo stesso tempo, egli realizza se stesso. Giustifica la sua *intellettualità* in tutto il cosmo»⁵⁵.

L'esperienza dell'*universitas* mostra proprio il fatto che nonostante tutte le specializzazioni si è inseriti in un "tutto" e si opera «nel tutto dell'unica ragione con le sue varie dimensioni, stando così insieme anche nella comune responsabilità per

⁵² M. TOSO, *Umanesimo sociale*, cit., pp. 86-87.

⁵³ *Ibidem*, p. 45. Cfr. anche J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Bologna, 1973, pp. 171-175.

⁵⁴ «Divento una persona quando comprendo il significato del ricevere e del dare, e comincio a contraccambiare. Il grado di sensibilità per le sofferenze degli altri, per l'umanità degli altri uomini, è l'indice del grado di umanità raggiunto. [...] *L'uomo raggiunge la pienezza dell'essere nel legame sociale, nell'interesse per gli altri*. Egli amplifica la sua esistenza 'portando il fardello del suo prossimo'. A.D. HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano, 1989, p. 66. Il corsivo è nostro.

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per la Celebrazione della Parola all'Università di Lublino*, 9 giugno 1987, n. 2.

il [suo] retto uso»: ritrovare «questo grande *logos*», questa vastità della ragione, è proprio «il grande compito dell'Università»⁵⁶. Una sfida particolare diventa così la collocazione del rapporto tra unità e diversità, e tra libertà e verità, nella prospettiva più ampia del *logos*, “*nel tutto dell'unica ragione*”, un *logos* che si offre e si rivela, più che porsi come mera conquista intellettuale.

«Occorre ammettere che la tendenza a considerare vero soltanto ciò che è sperimentabile costituisce una limitazione della ragione umana e produce una terribile schizofrenia, ormai conclamata, per cui convivono razionalismo e materialismo, ipertecnologia e istintività sfrenata. È urgente, pertanto, riscoprire in modo nuovo la razionalità umana aperta alla luce del *Logos* divino e alla sua perfetta rivelazione che è Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo. Quando è autentica la fede cristiana non mortifica la libertà e la ragione umana; ed allora, perché fede e ragione devono avere paura l'una dell'altra, se incontrandosi e dialogando possono esprimersi al meglio? La fede suppone la ragione e la perfeziona, e la ragione, illuminata dalla fede, trova la forza per elevarsi alla conoscenza di Dio e delle realtà spirituali. La ragione umana non perde nulla aprendosi ai contenuti di fede, anzi, questi richiedono la sua libera e consapevole adesione»⁵⁷.

Fare scienza in università con una razionalità aperta al trascendente – e quindi uscendo dalle strettoie di quella razionalità o scienziata o relativista oggi ampiamente dominante – «è possibile proprio alla luce della rivelazione di Cristo, che ha unito in sé Dio e uomo, eternità e tempo, spirito e materia. 'In principio era il Verbo ... E il Verbo si è fatto carne' (*Gv* 1,1.14). Il *Logos* divino è all'origine dell'universo e in Cristo si è unito una volta per sempre all'umanità, al mondo e alla storia. Alla luce di questa capitale verità di fede e al tempo stesso di ragione è nuovamente possibile, nel 2000, coniugare fede e scienza»⁵⁸.

Per questo l'apporto specifico del cristianesimo ad una “razionalità allargata” risulta vitale e fondamentale, confermando le particolari sintonia e affinità esistenti tra fede cristiana e filosofia, ed evidenziando la loro connessione – che è non solo esteriore, ma è intrinseca – proprio in riferimento al tema del *logos* stesso: vi è infatti un «ottimismo che vive nella fede cristiana, perché ad essa è stata concessa la visione del *Logos*, della Ragione creatrice che, nell'incarnazione di Dio, si è rivelata insieme come il Bene, come la Bontà stessa»⁵⁹.

Ed è proprio l'originalità cristiana di essere la religione del *logos*, un *logos* fatto carne, storia, a porre il cristianesimo nella condizione migliore per poter comprendere e servire la nuova realtà storica rispondendo alle continue sfide delle *varietates in unitate*, cosa possibile solo promuovendo nella realtà storica un'autenticità che riveste sia la sua dimensione progettuale sia l'allargamento della propria razionalità. In questo senso anche oggi, e forse più di ieri, le condizioni ci sono affinché il rapporto tra fede e ragione possa esprimersi come lo era alle origini del Cristianesimo, senza confusione e senza identificazione: “Atene” e “Gerusalemme” possono di nuovo incontrarsi⁶⁰.

⁵⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti della Scienza, Aula Magna dell'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006.

⁵⁷ BENEDETTO XVI, *Angelus*, 28 gennaio 2007.

⁵⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 25 novembre 2005.

⁵⁹ BENEDETTO XVI, *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma La Sapienza*, 17 gennaio 2008.

⁶⁰ Cfr. L. LEUZZI, *Atene e Gerusalemme di nuovo insieme*, cit., p. 8.

Riflettendo “dal di dentro” sul mistero della fede, come atto specifico della fede cristiana, oggi è proprio questa “razionalità allargata” che può evitare che essa si trasformi in una “gnosi” sia di tipo fideista sia di tipo razionalista⁶¹ dato che – e questo è un tema particolarmente interessante anche per i filosofi – il vero dramma della nostra epoca è il legame che si va manifestando tra forme di irrazionalità sia della fede cristiana sia della concezione di scienza veicolata dalla cultura cosiddetta “laica”: «un tale rapporto infatti non solo mette in pericolo il futuro del Cristianesimo, trasformandolo in una esperienza mitico-simbolistica, con i suoi riti e la sua etica, ma prelude alla crisi definitiva della ragione, in quanto potrà trovare nelle religioni trasformate in *sentimento* un alleato apparentemente affidabile, ma che si rivelerà come un nemico mortale. [...] *Allargare gli orizzonti della razionalità* non è, pertanto, un programma di semplice *adeguamento*, ma *inizio di un nuovo percorso intellettuale che costituisce la prima forma di carità che il Cristianesimo è chiamato a svolgere*, perché la fede sia vissuta in pienezza come virtù teologale e perché l’uomo possa essere protagonista del proprio tempo, possedendo una razionalità adeguata»⁶².

Una razionalità appunto, che è “di casa” lì dove *logos* e *agape* sono due nomi che qualificano una Trascendenza che si è fatta, e si fa, storia. Per questo risulta chiaro che per entrare in questa prospettiva non si tratta solo di trovare una *convergenza* in unità delle diverse varietà, ma di una vera e propria *conversione* della mente e del cuore, questione che non riguarda solo – quotidianamente – l’esperienza credente, ma che coinvolge ogni persona di buona volontà a partire da chi a livello universitario si propone come cercatore – attraverso le scienze – di vera sapienza.

⁶¹ Cfr. L. LEUZZI, *Chiesa di Dio, non temere! Il cristianesimo dopo Ratisbona*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006, pp. 58-59.

⁶² *Ibidem*, p. 59. Il corsivo è nostro.

Rosanna Marsala*

Il principe cristiano in Antonio Rosmini nella critica di Giovanni Pullara

1. *Impegno culturale di un politico*

Giovanni Pullara¹ si può annoverare nel panorama culturale italiano del XX secolo. Figura poliedrica e dai molteplici interessi (i suoi scritti, infatti, spaziano dalla letteratura alla filosofia morale, dalla sociologia alla politica), Pullara è uno scrittore politico siciliano di matrice cattolica. Egli nacque a S.Stefano di Quisquina in provincia di Agrigento il 10-6-1903. Nel paese natio trascorse l'infanzia, ma per motivi familiari e, in seguito di studio e di lavoro, fu costretto ad allontanarsi per vivere in altre città italiane. Nel 1921, dopo aver superato il concorso magistrale si trasferì a Milano per iniziare la carriera di insegnante elementare. Si formò presso la facoltà di Scienze sociali dell'università Cattolica del S. Cuore di Milano, l'Istituto Superiore di Magistero Maria Immacolata e la facoltà di Scienze politiche dell'università di Perugia ai tempi della presidenza di Sergio Panunzio.

Appena diciottenne entrò nelle file del partito popolare italiano, da poco costituitosi, partecipando attivamente alla vita politica. Non sempre si trovò d'accordo con il fondatore Luigi Sturzo tanto da averlo aspramente criticato allorquando questi, nell'estate del 1921, pose il veto nei confronti del ministero Giolitti. A tal proposito Pullara scrisse che fu un'occasione perduta per il partito popolare italiano e che Sturzo avrebbe commesso "l'errore più macroscopico della sua vita"². Criticò anche la legge elettorale proporzionale di cui Sturzo fu sostenitore; infatti, secondo Pullara in virtù di questa legge i partiti alle elezioni dovevano presentare liste di candidati e la lotta politica non si svolgeva più tra i singoli protagonisti, ma tra i partiti sulla base dei loro programmi e della loro forza organizzativa. Nel metodo proporzionale l'autore stefanese vedeva un ostacolo al corretto fun-

* Università di Palermo.

¹ Le notizie sulla vita di Giovanni Pullara sono state tratte dalle sue stesse opere. Su alcuni aspetti del suo pensiero si veda: il saggio di C. MESSINA apparso in tre puntate sul settimanale agrigentino "L'amico del popolo" e, precisamente il 27 gennaio e il 10 e 24 febbraio 1985; E. GUCCIONE, *Dal federalismo mancato al regionalismo tradito*, Giappichelli, Torino, 1988, pp. 56-57; E. GUCCIONE, *L'anima federalista del separatismo siciliano: Giovanni Pullara*, in *Il federalismo nella cultura politica meridionale*, a cura di Leonardo La Puma, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 2002, pp. 285-297; G.R. BRIGNONE, *Teorie politico-sociali in Giovanni Pullara*, tesi di laurea assegnata dal prof. Eugenio Guccione nell'ambito della Storia delle dottrine politiche e discussa nell'anno accademico 2002/2003 della facoltà di Scienze politiche.

² G. PULLARA, *Una vita per un ideale. Cinquant'anni di milizia politica all'insegna del "Biancofiore"*, Il Boccardo, Roma, 1978, p. 12.

zionamento delle istituzioni democratiche tanto che su "L'idea popolare" diretta da Giuseppe Margotti, nel 1926, parlando dei deputati del tempo, scrisse che essi erano stati eletti dai partiti e non dal popolo. Sostenne invece il collegio uninominale, il solo a suo parere, in grado di instaurare "una vera democrazia nella quale [...], il rapporto tra elettori ed eletti abbia ad assumere vigore e valore di un vero e proprio mandato"³.

La profonda ammirazione che nutriva per Alcide De Gasperi soprattutto per le eccezionali qualità morali e diplomatiche, non gli impedì di sottolineare le deficienze, le insufficienze e gli errori dell'azione di governo dello statista democristiano, a suo avviso caratterizzata da "immobilismo, scarsa efficienza e cedevolezza continuata"⁴. Pullara, nonostante i dissensi con Sturzo e De Gasperi, fu molto apprezzato dal suo partito dal quale ebbe anche affidati delicati incarichi come quello relativo all'ufficio stampa e propaganda. Nel 1926, assunse nella rivista "Civitas Nova" diretta da don Ernesto Vercesi, le funzioni di redattore capo⁵. La lontananza dalla sua terra d'origine non atrofizzò mai in Pullara quello spiccato senso di sicilianità che gli consentirà di esprimere una realistica analisi delle problematiche siciliane sino all'indicazione di adeguate soluzioni, come ad esempio, l'idea di uno stato federale nazionale premessa di una federazione di stati europei. Pullara è fortemente critico dello stato italiano a struttura unitaria creato dal Risorgimento. Egli sottolinea che "non appena questa unità incominciò a fare sentire i suoi funesti effetti, sorse la cosiddetta questione meridionale [...] ancora una questione viva per il sussistere dei problemi che ne costituiscono il complesso"⁶. Secondo Pullara la "grave anemia perniciosa, cagione di quasi tutti i mali che hanno afflitto, ed affliggono tutt'ora il Meridione"⁷ si sarebbe potuta evitare se l'unificazione dell'Italia si fosse realizzata all'insegna del federalismo che, pur nelle oggettive differenze e nella salvaguardia delle autonomie locali, avrebbe consentito un organico sviluppo economico. La Sicilia, solo all'interno di una federazione, sarebbe stata in grado di vivere una propria soddisfacente vita economica e politica⁸. E, infine, a chi riteneva che la forma federale fosse di ostacolo al processo di internazionalizzazione dei popoli Pullara rispondeva che "allo stesso modo che è ineluttabile una trasformazione in senso federale degli attuali Stati unitari a base nazionale, così è altrettanto ineluttabile l'avvento di più vaste forme di convivenza internazionale e super-statuale"⁹.

Profondamente convinto che solo nella pienezza della giustizia si potesse realizzare la vera libertà e che, viceversa, solo nella pienezza della libertà si potesse realizzare la vera giustizia, considerò questi valori strettamente connessi per la realizzazione di un mondo migliore. Sostenitore accanito della libertà¹⁰ intesa

³ G. PULLARA, *Deficienze insufficienze errori e colpe della D.C.: Discorso pronunciato dal candidato alle elezioni a deputato Giovanni Pullara in occasione del banchetto elettorale offertogli dagli amici politici alla "Casina delle Rose"*, il 10 aprile 1963, p. 15.

⁴ G. PULLARA, *Alcide De Gasperi. Un Montanaro nella tempesta*, Quattrucci, Roma, 1975, p. 155.

⁵ Un suo trafiletto polemico dal titolo *Questione meridionale e regime doganale* causò il sequestro del primo numero della rivista; secondo la prefettura di Milano, infatti, quell'articolo appariva tendenzioso e pericoloso per l'ordine pubblico.

⁶ G. PULLARA, *Il federalismo italiano visto da un meridionale*, Marzorati, Como, 1945, p. 8.

⁷ Ivi, p. 12.

⁸ Cfr. E. GUCCIONE, *L'anima federalista del separatismo siciliano: Giovanni Pullara*, cit., p. 288.

⁹ G. PULLARA, *Il federalismo italiano visto da un meridionale*, cit., pp. 5-6.

¹⁰ In difesa della libertà Pullara scrisse vari articoli a contenuto politico e dottrinale su "L'idea popolare", "Studium" e altri giornali e periodici politici di ispirazione cattolica e su "Parte Guelfa" di Cenci e

come sublime valore non rinunziò a manifestare con chiarezza la sua viscerale avversione al regime fascista; egli considerò il fascismo “una sventura nazionale – e l’opposizione ad esso – un dovere di ordine morale, prima che politico”¹¹.

Nel 1942 fu chiamato a partecipare al comitato per la redazione del programma del nuovo partito dei cattolici italiani¹².

Uomo dall’apparenza rigido, autoritario, rispettoso delle regole a costo della sua stessa vita, integerrimo moralmente, restio a favoritismi, indipendente nelle scelte, si tenne lontano dalla caccia alle cariche e agli incarichi scatenatasi tra gli antifascisti dopo il 25-04-1945; ciò probabilmente equivalse ad una sorta di suicidio politico, “ma – dirà Pullara – non mi sono mai pentito del mio modo di comportarmi di allora e di poi, avendo io sempre coltivato gli ideali di libertà, non già per sostituirmi a coloro che erano al potere, ma per non dover temere chi era al potere”¹³. Il desiderio di vedere crollare il regime fascista divenne per Pullara un’essenziale ragione di vita, e per quanto per temperamento non fosse portato né al combattimento né all’avventatezza della cospirazione, avrebbe sacrificato forse anche la propria esistenza per la causa dell’antifascismo. Tuttavia Pullara si riterrà antifascista “fino al 25 aprile 1945, fino a quando, cioè, l’antifascismo non si è macchiato di inutili eccidi e di un’azione di governo che da oltre 25 anni fa largamente rimpiangere il funesto regime dittatoriale”¹⁴. Nel dopoguerra, contro la soluzione repubblicana, Pullara suggeriva una “monarchia riformata che preparasse i cittadini ad una vera repubblica attraverso un’adeguata preparazione politica”¹⁵ e riprendendo un’idea di Rosmini¹⁶, che a sua volta l’aveva derivata dalla costituzione americana, egli sosteneva la creazione di una corte da eleggersi con suffragio universale, che potesse decidere della costituzionalità degli atti del re su ricorso del parlamento.

Le sue eccezionali doti di giornalista e scrittore politico si accompagnavano alla capacità di una oratoria brillante che attirava con grande facilità l’attenzione degli ascoltatori, riscuotendo successi nei comizi nei quali era invitato spesso a parlare dai dirigenti provinciali e regionali. Coscienza critica della Democrazia cristiana, Pullara non mancò mai di manifestare pubblicamente, le proprie idee politiche. In particolare nel 1947, in vista del Congresso Nazionale di Napoli Pullara redasse il testo di una mozione contraddistinta dal motto “Libertas”. In essa s’indicavano gli obiettivi di ordine generale e si specificavano per i singoli settori dell’attività go-

Giordani nel quale dimostrava che, non soltanto la potenza militare non era il presupposto necessario e indispensabile per la prosperità economica, ma poteva anche essere di ostacolo ad essa. Cfr. G. PULLARA, *Potenza militare e prosperità economica*, “Parte Guelfa”, s. I, 1924-1925. (N.B. ultimo numero prima della cessazione dell’attività del giornale).

¹¹ G. PULLARA, *Vacanza a S. Stefano*, Rondine, Roma, 1982, p. 8.

¹² Il contributo di Pullara si concretizzò soprattutto nel settimo dei dodici punti nei quali si articolava il documento, ovvero in quello relativo alla scuola. Tuttavia, questo programma non fu mai assunto dalla Democrazia Cristiana, tanto che l’autore siciliano scriverà: “E così il maggior partito che abbia mai avuto l’Italia e il solo che abbia mai governato l’Italia per trent’anni non ha avuto, né ha ancora un programma”. G. PULLARA, *Alcide De Gasperi. Un montanaro nella tempesta*, cit., p. 97.

¹³ G. PULLARA, *Una vita per un ideale*, cit., p. 161.

¹⁴ G. PULLARA, *Vacanza a S. Stefano*, cit., p. 4.

¹⁵ G. PULLARA, *Alcide De Gasperi. Un montanaro nella tempesta*, cit., p. 123.

¹⁶ Si tratta del tribunale politico che Rosmini aveva previsto a salvaguardia dei diritti dei cittadini. A. ROSMINI, *Politica prima... Frammento 5*, a cura di Mario D’Addio, Istituto di Studi filosofici-Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma, 2003, pp. 804-805; *La costituzione secondo la giustizia sociale*, in: *Scritti politici*, con introduzione di Mario D’Addio, a cura di Umberto Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa, 1997, pp. 234-239.

vernativa e parlamentare i punti più salienti da realizzare, concludendo con l'affermazione della necessità di un'azione politica intensa che facesse della Democrazia cristiana "una forza politica determinante e non una massa inerte determinata, una locomotiva e non un vagone di coda come spesso era apparsa"¹⁷.

Negli anni '60 fu molto critico nei confronti della maggioranza di centro sinistra. Convinto propugnatore della monoliticità della democrazia cristiana, di una politica lontana dai compromessi e dalle fusioni dei partiti, Pullara sosteneva la tesi che il partito avrebbe dovuto seguire una linea politica di larga apertura sociale, da realizzarsi nella più dura avversione nei confronti delle sinistre "affinché il popolo italiano avesse a rendersi conto che essa non era il frutto della pressione del social-comunismo, ma conseguenza della vocazione alla socialità della Democrazia cristiana"¹⁸. Nominato dal sottosegretario di stato Malvestiti (durante il dicastero Pella), suo segretario particolare, Pullara si trasferisce a Roma. Grazie all'esperienza acquisita nel corso di tre dicasteri (finanze, trasporto e tesoro), l'autore siciliano saprà svolgere delle interessanti analisi socio-economiche¹⁹. E a proposito della crisi economica che aveva investito la società italiana del tempo (1968), Pullara, spiega con meticolosità e chiarezza, proprie di chi delle leggi economiche è un esperto conoscitore, che essa è la risultante degli errori commessi dagli italiani tutti "dai governanti, non meno che dai governati; dai vari partiti e gruppi politici; dagli operatori economici di tutti i piani e di tutte le dimensioni; dai produttori; dai consumatori; dalle unità economiche familiari; dagli individui singoli"²⁰. Si deve molto probabilmente a tale e tanta chiarezza di idee, da lui contrapposte a quelle di altri popolari e, successivamente di altri democristiani se in politica non ebbe l'agognata fortuna. I suoi frequenti insuccessi elettorali (fu candidato nel 1962, 1968, e nel 1972), lo frustrarono non tanto per non essere stato eletto deputato quanto piuttosto per la mancata occasione di poter dare voce alle sue proposte politiche e sociali. Egli altresì, rimase sempre estraneo alla logica dei partiti del compromesso e non venne mai a patti per cupidigia di potere. Dopo l'ulteriore fallimento elettorale del 1972, Pullara si appartò dalla vita politica attiva per continuare la sua attività di pubblicista collaborando a riviste quali: "Il Cavour", "Giustizia sociale", "Idea", "Caput Mundi", "La Cultura nel Mondo", "Politica Popolare" e "Bisogna agire" diretta da Luigi Gedda. Morì il 20 marzo 1984.

2. Particolare attenzione alla *Politica Prima*

È ancora tutto da scoprire l'influsso che il pensiero filosofico-politico di Antonio Rosmini esercitò sugli scrittori siciliani d'ispirazione cristiana²¹. Ben noto è in-

¹⁷ G. PULLARA, *Una vita per un ideale*, cit., p. 192.

¹⁸ Ivi, p. 189.

¹⁹ Cfr. G. PULLARA, *Brevi cenni sulla questione meridionale e sulla riforma agraria*, Milano, Le Pleiadi, 1947. Ed anche *Appunti per una più esatta impostazione della questione sociale*, Bernabò editrice, Milano, 1948. *Il lavoro e i lavoratori nel Cristianesimo*, Ed. La Via, Roma, 1951.

²⁰ G. PULLARA, *Italia gente dalle molte ...voglie*, relazione del Presidente Nazionale Dott. Giovanni Pullara all'incontro sociale di Roma del 30 giugno 1965, Associazione Nazionale incontri sociali (ANIS), Roma, s.d. (presumibilmente 1965).

²¹ Sugli influssi della filosofia rosminiana in Sicilia cfr. E. DI CARLO, *La filosofia del Rosmini in Sicilia*, a cura di Peppino Pellegrino, Tipolitografia "I. G. M." s.r.l., Roma, 2001, pp. 15-91.

vece l'interesse che tutta una corrente filosofica siciliana, in cui si distinse Vincenzo Di Giovanni²², ebbe nello stesso periodo per la filosofia di Gioberti.

Giovanni Pullara si può sicuramente considerare tra coloro che studiarono il filosofo roveretano o, quantomeno, ebbero modo di leggere molte delle sue opere. È tuttavia sorprendente come Pullara, da cattolico impegnato in politica, abbia manifestato un interesse per Rosmini sul quale da parte degli ambienti ecclesiastici si continuavano a nutrire forti sospetti. La sua attenzione fu dedicata agli scritti di Rosmini grazie a monsignor Giovan Battista Nicola²³ noto studioso del filosofo roveretano che, durante il suo insegnamento presso l'Università cattolica di Milano, fece conoscere ad una ristretta cerchia di amici e discepoli, i manoscritti rosmينiani da lui rinvenuti a Stresa. L'opera di Pullara, di cui ci occupiamo nel presente saggio, è stata condotta essenzialmente sui manoscritti giovanili²⁴ di Rosmini, ora pubblicati come *Politica Prima*.

Il lavoro di Pullara si compone di sei capitoli, e di un'appendice con *Osservazioni critiche sul sistema politico rosmينiano*. I primi due capitoli dando cenni biografici e notizie intorno agli scritti politici giovanili, trattano in modo sintetico dell'ambiente storico nel quale matura la concezione politica di Antonio Rosmini.

Il pensiero politico rosmينiano espresso nei suoi scritti giovanili matura nel decennio che va dal 1815 al 1825. La reazione politico-militare suscitata in Europa dalla Rivoluzione francese prima e dal predominio napoleonico dopo, aveva avuto come diretta conseguenza il ritorno dei sovrani, deposti dalle armi francesi, sui loro troni e il ripristino del predominio politico della nobiltà e del clero. Tale reazione aveva causato nel popolo "un senso di stanchezza ed un bisogno vivo di tranquillità e di pace", mentre nei ceti intellettuali gli eccessi della rivoluzione francese "avevano determinato un senso di delusione profonda nei riguardi del verbo nuovo ed un sincero orientamento verso le antiche forme di governo abbattute dalla bufera rivoluzionaria e poscia restaurate e ripristinate dai vincitori di Napoleone"²⁵. Aborrita e detestata la filosofia degli enciclopedisti "che era creduta sentina di ogni vizio e di ogni errore e quasi vaso di Pandora dal quale si erano rovesciati sull'umanità tutti i mali che l'avevano afflitta negli ultimi 30

²² Su Vincenzo Di Giovanni cfr. E. GUCCIONE, *Ideologia e politica dei cattolici siciliani, da Vito D'Ondes Reggio a Luigi Sturzo*, Mazzone Editore, Palermo, 1974, pp. 39-44.

²³ Giovan Battista Nicola fu colui che a Stresa fra le carte rosmينiane ritrovò quella che è stata chiamata "Opera politica roveretana"; Di questo manoscritto lo stesso Nicola curò due stesure: una prima trascrizione in poche copie dattilografate e un'edizione litografata dal titolo *Antonio Rosmini-Opere inedite di Politica*, Tenconi, Milano, 1923; successivamente Monsignor Nicola pubblicò *Antonio Rosmini, Saggi di scienza politica*, scritti inediti a cura di G.B. Nicola, Paravia, Milano, 1933; cfr. G. CAMPANINI, *Gli scritti politici giovanili (1821- 1826) di Antonio Rosmini*, in: *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, a cura di Alfeo Valle, Atti del convegno promosso dal Comune di Rovereto e dall'Istituto di Scienze Religiose in Trento 29-30 maggio 1986, Morcelliana, Brescia, 1988, pp. 205-221.

²⁴ L'importante raccolta di inediti curata da monsignor Nicola comprende tre testi: un manoscritto senza titolo, su temi di filosofia della politica risalente agli anni 1822-1823, che corrisponde (salvo la parte iniziale che risulta mancante) a quello che avrebbe dovuto essere il libro I dell'opera; un libro II intitolato *Del mezzo efficacissimo, in mano dei governatori a ottenere il fine della politica*, iniziato nel 1823; alcuni frammenti di filosofia della politica che avrebbero dovuto essi pure confluire nell'opera e che risalgono probabilmente in parte agli anni di Rovereto, in parte al soggiorno milanese del 1826. Nel 2003, sotto il nome di *Politica Prima*, sono state pubblicate le opere edite ed inedite di Antonio Rosmini che comprendono anche il manoscritto ritrovato da monsignor Nicola e i frammenti. Tale opera è a cura di Studi Rosminiani di Stresa, con introduzione di Mario D'Addio, Città Nuova Editrice, Roma, 2003.

²⁵ G. PULLARA, *La figura del Principe nel pensiero politico giovanile di Antonio Rosmini*, Casa Editrice L. Trevisini, Milano, 1934 -XII, p. 10.

anni”²⁶, si assiste ad una rinascita del sentimento religioso e si vanno elaborando nuove teorie sulla sovranità e sui diritti e doveri ad essa inerenti. Si riconferma la teoria del legittimismo fondata sul diritto divino, per contrastare la teoria della sovranità popolare; sul terreno politico accanto ai pochi che ritengono di poter tornare puramente e semplicemente all’antico regime, vi furono coloro che ritennero compatibile la restaurazione delle antiche forme di regime con quel poco di buono che innegabilmente vi era stato negli ordinamenti della rivoluzione; “nelle dottrine economiche e sociali i grandi scrittori della scuola classica esercitano una notevolissima influenza sugli studiosi di questo periodo e quindi richiamano indirettamente l’attenzione sui problemi politici della massima importanza, come quello dell’unità, essendo ovvio che ai bisogni nuovi della politica economica dovevano corrispondere forme nuove di convivenza politica”²⁷.

Gli avvenimenti del 1820-1821 (moti rivoluzionari prima in Spagna e poi in Italia, e il congresso di Verona delle monarchie della restaurazione che aveva riscosso la piena adesione di Rosmini)²⁸, influirono fortemente nella elaborazione del pensiero politico rosminiano e diedero l’*imput* per la stesura di un trattato di politica (iniziato nel dicembre 1822) con l’intendimento di dare “un fondamento sistematico alla sua attività svolta in difesa della religione contro il diffondersi delle dottrine che la combattevano e che avrebbero dovuto indicare ai governi della restaurazione i provvedimenti da assumere per contrastare efficacemente i tentativi di una instaurazione rivoluzionaria di Costituzioni ispirate ai principi della Rivoluzione francese”²⁹. Infine in tutta l’Europa cominciarono “a prender piede le teorie anarchiche e socialistiche, la cui importanza non poteva sfuggire ad una mente acuta come quella di Antonio Rosmini”³⁰. Ed è proprio alla luce di questi avvenimenti che Rosmini inizierà la sua opera.

Pullara accostandosi all’opera giovanile di Rosmini, percepisce la grandezza e la profondità di pensiero dello studioso roveretano; l’autore siciliano lo tratteggia in tutte le sue sfaccettature “pio e zelante sacerdote, cittadino integro [...], teologo e filosofo esimio, scrittore politico di grande acume e dottrina, dotto cultore di discipline morali, giuridiche e pedagogiche”³¹. L’originalità di alcune delle sue concezioni filosofiche e teologiche gli procurò non poche amarezze, particolarmente negli ultimi anni della sua vita, “per contro però egli ebbe la consolazione di numerose ed autorevoli amicizie, tra le quali mi piace ricordar – scrive Pullara – quella del Manzoni e quella del Tommaseo, i quali ebbero per lui altissima stima e profondo affetto”³².

Ma gli anni di maggiore importanza per la formazione culturale di Rosmini, secondo l’opinione di molti studiosi, condivisa dallo stesso Pullara, sono quelli che vanno dal 1822 (anno in cui conseguì la laurea in teologia presso l’università di Padova e decise di tornare a Rovereto) al 1826. In questo periodo Rosmini rimase quasi ininterrottamente a Rovereto dedicandosi alla lettura dei classici che poi citerà nella maggior parte delle sue opere. Inoltre risale a questo periodo l’idea ardita di un’enciclopedia da contrapporre a quella di Voltaire, Diderot e D’Alam-

²⁶ Ivi, p. 12.

²⁷ Ivi, p. 13.

²⁸ Cfr. G.B. PAGANI, G. ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, Arti grafiche Manfrini, Rovereto, 1959, p. 357.

²⁹ M. D’ADDIO, *Introduzione*, in: Antonio Rosmini, *Politica Prima*, cit., p. 11.

³⁰ G. PULLARA, *La figura del Principe*, cit., p. 15.

³¹ Ivi, pp. 16-17.

³² Ivi, p. 18.

bert; purtroppo tale disegno non giunse mai a compimento. Pullara in merito alla mancata pubblicazione di quest'opera scrive: "Sovente, riflettendo su quest'opera che doveva comprendere molte trattazioni scientifiche, giuridiche, filosofiche, teologiche e morali, storiche e sociali – inquadrate in una vasta concezione politica – il mio pensiero corre ad un'altra grande tragedia a quella del mausoleo di Giulio II. Genii della stessa grandezza l'artista ed il pensatore, imponente allo stesso modo il disegno dell'opera incompiuta, mirabili esempi di pensiero e di arte i frammenti e gli abbozzi conservati all'ammirazione ed alla venerazione dei secoli venturi. E come dell'opera michelangiolesca una parte compiuta sta a testimoniare colla maestà terribile del Mosè il genio del sommo artefice toscano, così i volumi poderosi sulla filosofia del diritto stanno a testimoniare la perfezione alla quale era indubbiamente destinata l'enciclopedia rosminiana"³³.

L'opera politica a cui Pullara fa riferimento fu iniziata nel dicembre del 1822 (come del resto lo stesso Rosmini attesta con un'annotazione scritta a matita su una copertina dove erano conservati alcuni fogli manoscritti) e interrotta improvvisamente nel 1827. Pullara, e come lui altri studiosi, ritiene che molto probabilmente alla base di tale decisione vi siano stati i consigli degli amici che, date le condizioni politiche del tempo, vedevano nella pubblicazione dell'opera una grave minaccia per il pensatore roveretano³⁴. Dall'opera di Pullara si evince che egli ebbe modo, sicuramente, di leggere anche altri scritti di Rosmini. E ciò si deduce dall'affermazione dell'autore secondo cui "una parte dell'opera concepita in gioventù fu rifiutata certamente nelle opere giuridiche e politiche pubblicate dal Rosmini stesso od in quelle pubblicate dopo la sua morte", ma egli stesso dichiara di non volersene occupare. Intento manifesto di Pullara è di approfondire lo studio di alcuni frammenti all'epoca poco noti, ed in particolare i frammenti giovanili relativi alla concezione rosminiana del principe. Quale il motivo di questa scelta? È da ritenere che questa decisione sia stata influenzata dalla sua profonda avversione al fascismo. Non va, infatti, dimenticato che il 1934, anno di pubblicazione dell'opera di Pullara, fu anche il momento di maggiore attrito tra la dittatura fascista e la chiesa e dunque si può supporre che egli abbia voluto contrapporre una figura di principe cristiano a quella del Duce.

3. *Sull'origine dello Stato*

Rosmini sulla scorta dell'insegnamento dei pensatori politici precedenti, dai filosofi classici ai giusnaturalisti, ritiene opportuno iniziare un'opera politica trattando dell'origine dello stato. "Uno stato degli uomini primitivo anteriore all'invenzione delle arti, alla formazione delle città e delle leggi, uno stato selvaggio e disperso senza vincoli fissi o di maritaggio o di parentela o di servizio, fu – dice Rosmini – l'argomento delle meditazioni non manco che degli errori di tanti filosofi e quasi un punto fisso donde partirono mille dispute e mille concertazioni tra loro"³⁵.

³³ Ivi, p. 19.

³⁴ A suffragare tale tesi è lo stesso Rosmini che in una lettera al Tommaseo del dicembre del 1827 così scriveva: "Voi dite bene dicendo che non è il tempo di pubblicare il mio libro di politica e che sospendendolo io muterei in gran parte il modo della trattazione; ne sono così convinto che ho in animo di seguirne interamente il vostro consiglio". G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 22.

³⁵ A. ROSMINI, *Politica Prima*, cit., p. 149; anche G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 24.

Per Rosmini uno stato siffatto è impossibile ed è anche smentito dalla tradizione e dalla Rivelazione (la bibbia, in particolare ci mostra i primi uomini organizzati in società e forniti delle arti necessarie alla vita sociale, nonché di quelle prime fondamentali cognizioni di religione e di costume che sono indispensabili ad una vita umana e ragionevole³⁶. Rosmini, anche se per lui la società civile è artificiale, non condivide pienamente le teorie contrattualistiche dei giusnaturalisti moderni, che hanno stabilito non come un fatto ma come un'ipotesi "quel rozzissimo stato che chiamavano naturale"³⁷. Per Rosmini l'uomo è dotato sia di appetito sia d'intelligenza che è una facoltà altrettanto naturale. Supporre uno stato naturale in cui tutto sia mosso dall'appetito vuol dire non tener conto della vera natura dell'uomo. Sulla base di tale teoria Rosmini non accoglie la concezione hobbesiana secondo la quale gli uomini nello stato di natura, poiché tutti uguali, ritengono di essere tutti in grado di raggiungere i fini che si sono proposti, di procurarsi cioè tutti quei mezzi che sono necessari al conseguimento della loro felicità; pertanto, lo stato di natura nel quale gli uomini godono di un'assoluta libertà e di una reale uguaglianza è caratterizzato dalle violenze, dalle rapine, dalla guerra di tutti contro tutti provocata dal connaturato egoismo e dalla *cupiditas*³⁸. Allo stesso modo non condivide lo stato di natura ipotizzato da Rousseau, nel quale l'uomo è libero ed uguale, pacifico e felice³⁹. Rosmini ritiene, invece, che la descrizione più verosimile della vita dei primi uomini sia data dalla sacra scrittura; in essa, infatti, gli uomini primitivi sono in uno stato pacifico dove la semplicità si accompagna alla rozzezza, l'appetito alla razionalità "sono a volte feroci, ma nel loro animo c'è posto per gli affetti più puri, come sono quelli familiari; si macchiano sovente di delitti, ma coltivano anche la virtù"⁴⁰. L'umanità primitiva non può essere rappresentata come un branco di bruti, ciò sarebbe innaturale. Tuttavia "è però certo che questi uomini, nel primissimo stato pacifici, non poterono in questo stato vivere a lungo"⁴¹. Nel momento in cui crescono gli appetiti e diminuiscono le possibilità di soddisfacimento subentra uno stato caratterizzato da violenze, ingiurie, lotta per il possesso dei campi, tentativo di sopraffazione e di sfruttamento da parte dei più forti (violenti e malvagi) nei confronti di coloro che attendevano alle loro occupazioni. Tutto ciò portò alla disgregazione della prima società "quindi gli uomini in guerra, quindi l'uno dell'altro inimico, quindi il padre diviso dal figlio e la sposa esecrata dal marito, e i fratelli ben presto avidi del sangue l'uno dell'altro e gli uomini inferociti, sospettosi fra loro, pavidi e fuggenti ognuno avente due cure: l'una di salvare se stesso e l'altra di ingiuriare e di uccidere; andando raminghi si saranno fatti abitatori delle selve e quindi i vaghi congiungimenti, il posto di crude carni, i costumi ferini, la vita al tutto disumana, silvestre come di leone e di orso"⁴². Ben presto, però, l'uomo per sua natura socievole⁴³ uscirà dall'isolamento della selva per ricostituire una nuova società umana. In quest'opera di ricomposizione l'uomo è spinto da due tendenze:

³⁶ Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 25.

³⁷ A. ROSMINI, *Politica Prima*, cit., pp. 150-152; G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 25.

³⁸ Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza Editore, Roma-Bari, 2000, pp. 99-104.

³⁹ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, in: *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni Editore, Firenze, 1989, pp. 42-96.

⁴⁰ A. ROSMINI, *Politica Prima*, cit., p. 150; G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 26.

⁴¹ Ivi, p. 150

⁴² A. ROSMINI, *Politica Prima*, cit., pp. 151-152; G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 27.

⁴³ Qui Rosmini riprende il tema della insocievole socievolezza trattato da Kant nello scritto *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico (Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto)*, a cura di Bobbio, Firpo, Mathieu, Utet, Torino, 1998, pp. 127-128.

la prima si riferisce alla “nativa inclinazione e necessità di difendere i suoi diritti, e di soddisfare i suoi bisogni”, la seconda è il conaturato “amore della società degli altri, questa giustizia, che nella nostra intelligenza risiede è quella che disarmare l’uomo e coll’uomo lo amica, e di cari nodi lo stringe”⁴⁴. Affinché gli uomini possano vivere in società armonicamente sarà compito del legislatore “accrescere fra gli uomini la forza che li unisce e scemare quella che li divide”⁴⁵; in altre parole il legislatore dovrà accrescere l’amore per la giustizia e diminuire la tenacità del proprio diritto e l’impetuosità dell’appetito.

4. *Principato e ‘arte politica’*

Nel pensiero politico d’ispirazione cristiana autori quali S. Tommaso⁴⁶ ed Erasmo da Rotterdam⁴⁷ si erano occupati della figura del principe. Anche Rosmini, nella sua prima opera politica, si sofferma a descrivere le caratteristiche del principe cristiano e l’arte politica che egli deve escogitare nelle sue relazioni con i sudditi e con gli altri principi. Rosmini non si preoccupa di contrapporre tale figura a quella del principe di Machiavelli, per il quale autore il filosofo cattolico sembra nutrire una certa ammirazione denominandolo addirittura “Sommo politico fiorentino”⁴⁸. In effetti, i riferimenti a Machiavelli sono molteplici e Rosmini tiene a precisare il suo giudizio sul pensatore politico in una apposita “annotazione” al capitolo dedicato ai rapporti fra i sudditi e il principe⁴⁹. Per il filosofo roveretano Machiavelli non rappresenta la summa dell’immoralità, bensì è colui che ha messo in guardia contro la tendenza innata nell’uomo ad assolutizzare il suo potere svelando i malvagi accorgimenti, le subdole macchinazioni e gli efferati delitti dei principi per suscitare contro di loro l’odio dei popoli e l’amore per gli ordinamenti repubblicani⁵⁰. Ciò nonostante a Pullara non sembrano poche le pagine rosminiane scritte espressamente per confutare la dottrina del segretario fiorentino, e non sembrano poche le volte in cui, involontariamente, il pensiero di chi legge corre, per amore di contrasto, al principe di Machiavelli.

Il relativismo politico teorizzato da Montesquieu⁵¹ è pienamente recepito da Rosmini per il quale non esiste una forma di governo che debba essere sempre e dovunque preferita alle altre “nessuna teoria – egli dice – è buona per sé, ma non si può dir buona se non allora che si sappia per qual terra, per qual popolo e per qual tempo sia fatta. Diverso spirito degli uomini, diverso clima, diversa progenie,

⁴⁴ A. ROSMINI, *Politica Prima*, cit., p. 153.

⁴⁵ Ivi, p. 154.

⁴⁶ S. TOMMASO D’AQUINO, *La politica dei principi cristiani (De Regimine Principum)*, Edizioni Cantagalli, Siena, 1997.

⁴⁷ ERASMO DA ROTTERDAM, *L’educazione del principe cristiano*, traduzione, introduzione e note a cura di Margherita Isnardi Parente, Morano, Napoli, 1977.

⁴⁸ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 90.

⁴⁹ Ivi, pp. 231-232.

⁵⁰ Molti studiosi sia precedenti che contemporanei e successivi a Rosmini sono dello stesso parere. Per citarne solo alcuni ricordiamo: Vittorio Alfieri (*Del principe e delle lettere*), Francesco Bacone (*De augmentis scientiarum*), Ugo Foscolo (*Dei sepolcri*), Alberico Gentili (*In Legatis*), Jean-Jacques Rousseau (*Contratto sociale*).

⁵¹ Cfr. C. DE SECONDAT Barone di MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, a cura di Sergio Cotta, I, Utet, Torino, 1996³, p. 381. In realtà la teoria del clima ha numerosi e illustri predecessori: Platone, Aristotele, Bodin, Savonarola, Machiavelli; ma si deve a Montesquieu averle dato un’ampiezza di trattazione che ha maggiormente contribuito a presentarla sotto un aspetto scientifico.

diverse abitudini, dimandano una diversa forma di governo”⁵². Se Rosmini, nei suoi scritti giovanili, tratta della natura del principato e della figura del principe, non è perché egli abbia una particolare preferenza per le monarchie assolute, ma perché vivendo in una società organizzata in principati assoluti, ritiene che la sua opera possa essere più utile nel dare suggerimenti e consigli a chi nella società del suo tempo si trova al potere. È il realismo politico di Machiavelli⁵³, volto a valutare la situazione nella quale ci si trova ad operare.

Rosmini afferma la necessità di una qualsiasi forma di governo, non può, infatti, esistere società se non vi è una potestà qualsiasi che la mantenga “dicasi quello che si vuole, – scrive Rosmini – s’ammonticchino pure sofismi per provare il contrari, ma il popolo, ma la moltitudine, avrà sempre bisogno di essere condotta, e sempre sarà: senza che ella conduca mai”⁵⁴. La storia di tutti i tempi dalle prime rozze società a quelle odierne ci mostra che sempre la moltitudine obbedisce e solo alcuni comandano. “Questi caporioni della moltitudine – continua Rosmini – nelle storie prendono mille abiti diversi, mille diversi aspetti: ora si presentano come i più gran partigiani del popolo e delle sue franchigie acerrimi difensori: ora si presentano come re e governatori naturali od eletti. [...] Ma sia pure vario quanto esser può l’abito con cui vengono sulla scena coloro che influiscono sui molti e li maneggiano; [...] ma tutti però convengono nell’essenziale, tutti convengono in questo importante carattere di fare che la moltitudine a loro ubbidisca che essi reggano, e che ella sia retta”⁵⁵.

Posta la necessarietà della gestione della cosa pubblica e al tempo stesso l’indifferenza nei confronti delle varie forme di governo, Rosmini tiene a precisare che il potere costituito deve sempre e comunque raggiungere i fini che si è proposto e cioè il mantenimento dell’ordine sociale.

Sebbene non così aspramente come il filosofo francese Jacques Maritain⁵⁶, Rosmini è molto critico nei confronti del concetto di sovranità la quale non è altro che un sofisma inventato dagli “arruffapopoli per sostituirsi ai principi nell’esercizio della sovranità”⁵⁷, poiché, dice il filosofo roveretano “se il popolo è sovrano a chi

⁵² A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 160.

⁵³ Nella diatriba tra un Machiavelli monarchico, autore del principe e un Machiavelli repubblicano autore dei Discorsi, gran parte della critica ha risolto affermando che il pensatore fiorentino, iniziatore della scienza politica, non è altro che l’interprete della “verità effettuale”, dei tempi in cui vive ed opera: nessuna contraddizione, dunque, fra le due opere.

⁵⁴ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 234; G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 29.

⁵⁵ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 234-235.

⁵⁶ Secondo Jacques Maritain la filosofia politica deve recuperare il vero e autentico significato del concetto di sovranità. Sovranità deve essere intesa come il diritto alla suprema indipendenza e al potere supremo che è naturale e inalienabile; come diritto ad un’indipendenza e a un potere supremi in senso assoluto o trascendenti cioè come la più alta parte di un tutto. Sotto questo punto di vista Maritain afferma che né il corpo politico, né lo Stato, né il popolo sono sovrani. Solo nella sfera spirituale esiste un concetto di sovranità valido: Dio è sovrano al di sopra del mondo creato. Nessun potere terreno può essere l’immagine di Dio o il vicario di Dio. Per Maritain, l’elemento inerente alla vera sovranità è il carattere di indipendenza e di potere che sono supremi separatamente e al di sopra del tutto governato dal sovrano. Si veda J. MARITAIN, *L’uomo e lo Stato*, pubblicazioni dell’Università Cattolica, Vita e pensiero, Milano, 1975, pp. 34-61. Sulla critica al concetto di sovranità in Maritain si veda: E. GUCCIONE, *Jacques Maritain critico del concetto di sovranità e teorico della società politica federale*, in: “Federalismo e libertà”, n. 5-6, 2000, pp. 167-182; ora in E. GUCCIONE, *Politica e diritto tra fede e ragione, problematiche del XIX e del XX secolo*, Giappichelli Editore, Torino, 2001. Un secolo prima, un altro francese, Philippe Buchez, aveva criticato il contenuto improprio attribuito all’idea di sovranità, cioè “d’infallibilità et d’infini dans toutes les directions imaginables, en durée en savoir, en prévoyance, en étendue, en puissance”. P.J.B. BUCHEZ, *Traité de politique et de science sociale*, Amyot, Paris, 1866, vol. II, p. 168, in: E. GUCCIONE, *Il problema della democrazia in Philippe Buchez*, Ecig, Genova, 1986, p. 86.

⁵⁷ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 30.

toccherà ubbidire? e se dovrà ubbidire ai capi da esso eletto non è egli lo stesso che ubbidire ai re?"⁵⁸, e ancora riconosce che "chi fa le leggi, non può in questa qualità di legislatore esser soggetto alle leggi", poiché "egli esercita un officio, il cui concetto è fuori della società, sta sopra la società"⁵⁹, e giudica la "sovranità del popolo", proclamata dalla Rivoluzione francese, "espressione vaga e senza un senso preciso come sono tutte quelle che furono adoperate in que' tempi, espressione anarchica, perché suppone avervi la sovranità prima dell'organizzazione sociale, espressione che ritenendo l'antico concetto di sovranità, non fa altro che trasportare l'antico dispotismo dal Re nel popolo, e in fatto nella plebe"⁶⁰.

Il potere del principe è legittimo al pari di quello dei capi eletti dal popolo; Rosmini, infatti, considera tale potere alla stregua di un qualsiasi diritto di natura privatistico: "Quel principe adunque che occupa un trono non ha già bisogno di mostrare la sua legittimità, mentre è dimostrata col solo occuparlo. Se un altro poi volesse dimostrare che egli l'ha occupato senza un titolo legittimo, dovrebbe sopra ciò dimostrare ancora che a qualcun altro quel trono appartiene, perché se lo lasciasse senza dimostrazione questo secondo punto, ne verrebbe che quel governo non appartenendo a nessuno, fosse dunque del principe che lo possiede per il giustissimo titolo di occupazione"⁶¹. Tuttavia, sebbene i sudditi non possano chiedere al principe della legittimità dei suoi diritti, egli trova un limite ben preciso alla sua sovranità nei diritti dei sudditi. È questo forse il tema che più nettamente emerge dalle pagine giovanili di Rosmini: la critica al dispotismo derivante dall'assenza di limiti sia politici sia religiosi⁶². Il filosofo roveretano, nella *Politica prima*, sottolinea soprattutto l'elemento religioso. Il dispotismo ha modo di esplicarsi là dove viene meno la funzione critica della religione e, specificatamente della chiesa come istituzione. Da qui la dura critica che Rosmini muove alla riforma protestante "[...] la ribellione dei protestanti fatta alla cattolica chiesa indusse al mondo quelle dottrine di rivoluzione e di morte a' regnanti, il cui turbine raggira ancora le nazioni e scuote ancora tutti i troni dell'Europa. In fatti nelle mani dei protestanti la Sovranità cessò d'essere una cosa sacra, divenne una cosa umana"⁶³.

Il principe, al pari di qualsiasi altro uomo, non può calpestare i diritti di un suddito neanche in vista del bene collettivo; scrive Rosmini: "noi all'incontro crediamo che per qualunque bene del maggior numero, anche per la salvezza dallo sterminio, non si possa togliere un diritto ad un singolo quando egli non lo consenta o quando del male che si teme egli non ne abbia la colpa"⁶⁴.

⁵⁸ A. ROSMINI, *Politica Prima*, cit., p. 166.

⁵⁹ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, vol. II, Tipografia di Paolo Bertolotti, Intra, 1865, n. 2350.

⁶⁰ Qui, Rosmini, sebbene non in forma esplicita critica la teoria Rousseviana. Per la citazione v. voce "sovranità" in *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, Cirillo Bergamaschi (a cura di), presentazione di Umberto Muratore, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Stresa-Roma, 2001, vol. IV, pp. 500-501. E anche A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., nn. 1700-1710; ID., *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. 29-30.

⁶¹ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 30.

⁶² I limiti propriamente politici al potere costituito, Rosmini li svilupperà soprattutto nella *Filosofia della politica* e nella *Filosofia del diritto*, in particolare attraverso la creazione del tribunale politico che come già detto, troviamo anche tratteggiato nel *Frammento V* della *Politica Prima*, cit., p. 787.

⁶³ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 215. È evidente su questo punto l'influenza di Bossuet e di Maistre.

⁶⁴ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 31. La distinzione tra bene comune e bene pubblico sarà più chiaramente espressa da Rosmini nella *Filosofia del diritto*. "Il bene comune è il bene di tutti gli individui che compongono il corpo sociale e che sono oggetti di diritti, 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".

Sovrano e sudditi devono essere reciprocamente rispettosi dei diritti altrui, se vogliono rispettati i diritti propri. Sia dunque fondamento dell'ordine sociale e politico la giustizia, la quale impone al principe di "lasciare a tutti il suo e nulla pretendere con le minacce"⁶⁵. Se il principe vorrà conservare il proprio regno e l'amore dei sudditi non deve servirsi di essi come mezzi⁶⁶, ma deve "volgerli al fine da cui sono stati destinati dal loro creatore"⁶⁷. I fini che deve proporsi il principe sono due: l'uno remoto ed è la felicità soprannaturale ed ultraterrena dei sudditi, e l'altro prossimo ed è la perfezione della società di cui egli è capo; il fine prossimo deve servire al remoto come il corpo allo spirito. Bisogna puntualizzare cosa intenda Rosmini per perfezione della società: essa consiste nella felicità sociale cioè "quell'aumento di felicità individuale che prova l'uomo quando può godere questa in comunione con altri suoi simili"⁶⁸. A questo punto Rosmini fa un'analogia tra il corpo sociale e l'organismo umano: come per tutte le membra del corpo il fine è il benessere di tutto il corpo, allo stesso modo nella società civile il benessere di ciascuno sia anche il benessere di tutti; allo stesso modo come fra le membra del corpo umano non vi sono padroni e servi ma organi più vitali ed altri meno vitali, organi più complessi ed altri più semplici, così nella società civile non vi può essere rapporto di servitù e signoria, ma il principe che rappresenta la testa diriga e coordini l'attività delle varie membra per il raggiungimento del bene per tutto l'organismo. Alla luce del messaggio evangelico Rosmini introduce un'idea completamente nuova della sovranità e del governo che deve essenzialmente basarsi sul principio della carità. In altri termini governare non vuol dire dominare, non è un diritto ma un dovere a servizio dei sudditi i quali hanno bisogno di essere governati a causa della loro debolezza. Soltanto un principe cristiano potrà mettere in essere tutti quei mezzi che possono condurre il suo popolo a vivere giusto, pacifico e felice⁶⁹.

Anche per Erasmo da Rotterdam il potere si identifica con il principe il quale, tuttavia, deve essere consapevole che il suo governo ha dei precisi limiti nella libertà dei sudditi. In tal senso il potere non deve essere concepito come dominio che riduce in proprietà del principe i sudditi, bensì come amministrazione della cosa pubblica finalizzata al bene dei cittadini⁷⁰. Consiste in questo la differenza sostanziale tra il principe cristiano e quello pagano: "È un diritto per un principe pagano opprimere col timore i suoi e valersene in opere servili. [...] Anzitutto non sono tuoi coloro che tu soggioghi come servi, giacché è il consenso che fa il principe. Veramente tuoi sono solo quelli che ti obbediscono di loro spontanea e libera volontà. Quando possiedi soggetti oppressi dalla paura non li possiedi neanche a metà: sei padrone dei loro corpi ma gli animi sono alieni da te"⁷¹.

A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., n. 1643, 1644, pp. 546-547; anche in ANTONIO ROSMINI, *La persona, il diritto e la società*, scritti scelti e annotati a cura di Michele F. Sciacca, Principato Editore, Milano, 1988, seconda edizione riveduta, p. 76.

⁶⁵ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 32.

⁶⁶ È la grande rivoluzione apportata dal cristianesimo: considerare l'uomo non più come mezzo ma come fine.

⁶⁷ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 33.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 36, 37.

⁷⁰ Cfr. M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, Ecig, Genova, 1992², vol. I.

⁷¹ ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 94.

5. L'individuazione delle 'costanti' nella società civile

Secondo Rosmini le leggi che regolano l'esistenza di un aggregato politico non sono altro che un aspetto particolare dell'ordine universale. Se quest'ordine viene sconvolto da rivoluzioni, turbolenze sociali, rivolgimenti politici, l'ordine turbato tenderà ineluttabilmente a ricomporsi e a tornare al suo stato di equilibrio naturale. È dovere del principe individuare, per l'esistenza di ogni società civile, le leggi che la regolano e le norme necessarie al buon governo del proprio stato. Rosmini nel determinare la fonte di ogni regola che insegna a governare la società riprende il principio tomistico della sostanza e dell'accidente⁷². Il principe deve tener conto di ciò che forma la sostanza della società e trascurare quello che ne costituisce l'accidente. Da ciò consegue che in tutte le società si distinguono tre epoche: la prima è l'infanzia nella quale chi regge la società pensa alla sostanza; la seconda, la maturità, nella quale il reggitore, pur non perdendo di vista la sostanza, comincia ad occuparsi dell'accidente; infine, nella terza la vecchiaia la sostanza viene completamente dimenticata come cosa da lungo tempo sicura e si bada esclusivamente all'accidente⁷³. Ciò condurrà alla morte della società, a meno che il reggitore non la faccia ritornare al primo periodo. In questa analisi Rosmini, secondo Pullara, è d'accordo con Machiavelli il quale scrive: "Una società dee ritirarsi spesso verso il suo principio"⁷⁴. Ma ciò potrà avvenire soltanto in un governo principesco e non in un governo popolare. È questa l'opinione di Rosmini, essendo il primo, attraverso la saggezza del principe, capace di migliorarsi, il secondo destinato a distruggersi. Il filosofo roveretano, dopo aver esaminato vantaggi e svantaggi⁷⁵ della repubblica e della monarchia (o principato) considera questa, come già altri autori prima di lui⁷⁶, la migliore forma di governo.

All'interno di una società politica organizzata è necessario che sussista un perfetto equilibrio tra diversi elementi: popolazione, ricchezza, potere civile, scienza e virtù. Ma al fine di decidere chi all'interno della società ha diritto ad avere maggior potere bisogna "osservare quali uomini in quella nazione vivono indipendentemente dagli altri e quali dipendono dagli altri in tal modo che vivere non potrebbero senza di essi. Poiché tutti quelli che vivono indipendentemente, hanno fuor di dubbio una padronanza propria, come hanno una propria esistenza. All'incontro quelli che dipendono dagli altri sono necessariamente privi di ogni autorità e padronanza e agli altri condizionati e soggetti"⁷⁷. E poiché tutelando

⁷² Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 92, 93; in cui fra l'altro si legge: "il divino Tommaso [...] riducendo tutti i sofferismi ad un solo fonte e principio aveva detto, tutto in due parole, dicendo che provengono dal pigliare l'accidente per la sostanza".

⁷³ Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 40; A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 93. La distinzione fra sostanza e accidente in politica fu poi ripresa da Rosmini nella *Filosofia della politica* del 1839 (*Filosofia della politica*, a cura di M. D'Addio, Marzorati editore, Milano, 1972, pp. 69-75).

⁷⁴ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro III, cap. I, in: *Il principe e altre opere politiche*, Garzanti, Milano, 1989, pp. 342-346. Lo stesso Rosmini cita Machiavelli nella *Politica prima* a p. 190.

⁷⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 264-268. In particolare, la fonte delle considerazioni che Rosmini svolge sulla costituzione repubblicana è J.C.L. SISMONDI, *Storia delle repubbliche italiane nei secoli di mezzo*, Tipografia Elvetica, Capolago, 1831.

⁷⁶ Ad esempio Rosmini cita Platone che nel dialogo il *Politico* "riguarda il Principato come l'esemplare e però in se stesso il perfettissimo de' governi e chiama le altre forme governative: imitazioni di lui", in: A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 269, 270.

⁷⁷ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 169.

la proprietà si otterrebbe ogni altra cosa soltanto i proprietari “hanno il diritto d’aver parte in questo governo, perché questo governo non è altro alla fine, che una difesa della loro proprietà”⁷⁸. Queste considerazioni condurranno Rosmini a dimostrare che il potere di una nazione deve essere diviso in ragione della proprietà o della ricchezza. L’equilibrio tra ricchezza e potere politico si potrà realizzare solo in quella società politica dove ognuno ha un potere politico proporzionato alla propria ricchezza, e viceversa una ricchezza proporzionata al proprio potere politico. La necessità di questo equilibrio si comprende facilmente se si pensa che la ricchezza è un mezzo per difendere il potere politico, mentre questo a sua volta è un mezzo per difendere la ricchezza. Di conseguenza chi non ha potere politico proporzionato alla propria ricchezza, si serve di questo per procacciarsi il potere politico col quale potrà difendere la propria ricchezza; viceversa chi non ha ricchezza adeguata al proprio potere politico, si serve di questo per procurarsi la ricchezza con la quale potrà difendere il proprio potere politico. Lo stato di quiete non si potrà raggiungere fino a quando non sarà stabilito l’equilibrio tra le due forze⁷⁹. Coerentemente con questi principi Rosmini fu contrario al suffragio universale, nel quale vedeva la causa di tutti i mali che avevano travagliato la Francia repubblicana e che riteneva la più grave minaccia per la civiltà stessa. Infatti, quando nel 1848 redasse un progetto di costituzione, ideò un parlamento che era la rappresentanza della ricchezza nazionale, essendo i deputati eletti non a suffragio universale, ma con voto proporzionato alla ricchezza dell’elettore⁸⁰. Il suffragio universale e la conseguente rappresentanza personale furono alcuni dei punti cardini della critica di Rosmini alle costituzioni del suo tempo, ad eccezione di quella inglese⁸¹ nei confronti della quale il filosofo roveretano nutriva una particolare simpatia. Anche altri autori⁸², nella prima metà del XIX secolo, avevano criticato il suffragio universale; ma, sicuramente, tra i pensatori precedenti, colui che esercitò una certa influenza sul pensiero di Rosmini fu Immanuel Kant che, nella costruzione del suo stato giuridico, aveva ritenuto opportuno operare una distinzione fra cittadino attivo e passivo⁸³.

⁷⁸ Ivi, p. 170.

⁷⁹ Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 42.

⁸⁰ La critica della rappresentanza politica personale a favore di quella reale fondata sulla proprietà, sarà ripresa ed approfondita da Rosmini alla luce delle esperienze costituzionali del 1831 e del 1848 nell’opera *La costituzione secondo la giustizia sociale*, cit., pp. 176-210; secondo Rosmini la rappresentanza politica doveva articolarsi in due camere (proprietari maggiori e proprietari minori) facendo in modo che l’elettorato attivo fosse limitato ai cittadini con reddito soggetto ad imposta poiché “non hanno ragione di voto i puri salariati dalla società, i quali non sono sozj, ma semplici impiegati o ministri di lei”. In tal modo si sarebbe potuto evitare una conseguenza del suffragio universale e cioè la strumentalizzazione per scopi demagogici degli interessi dei lavoratori. (A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., pp. 77, 561, 562. Su questo argomento si veda: G. CAMPANINI, *La rappresentanza politica nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *Gli aspetti sociali delle istituzioni rappresentative (secoli XIX-XX)*, saggi a cura di V. Conti e E. Pii, premessa di Salvo Mastellone, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1987, pp. 45-57; P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Bari, 1997, pp. 115-131; M. D’ADDIO, *Libertà ed appagamento, politica e dinamica sociale in Rosmini*, Edizioni Studium, Roma, 2000, p. 208; M. D’ADDIO, *Progetti costituzionali di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *Libertà e stato nel 1848-49, idee politiche e costituzionali*, introduzione a cura di Franco Livorsi, Giuffrè Editore, Milano, 2001, pp. 105-106).

⁸¹ Alla costituzione inglese, tra l’altro, viene riconosciuto da Rosmini anche il vantaggio di essere posta in atto prima di essere scritta, mentre critica e respinge quelle di tipo francese, ritenute illuministicamente astratte, prima scritte e poi poste in atto. Cfr. A. ROSMINI, *Scritti politici*, cit., p. 45.

⁸² Tra questi ricordiamo Gioacchino Ventura il quale aveva sottolineato gli inconvenienti del suffragio universale e nel 1859 non esitava a dire che le “masse non votano che nel senso della grande proprietà che le compera”. G. VENTURA, *Il potere pubblico, le leggi naturali dell’ordine sociale (1859)*, saggio introduttivo di Eugenio Guccione, Ila Palma, Palermo, 1988, p. 359.

⁸³ Secondo il filosofo tedesco, gli individui partecipano al potere legislativo solo se hanno un’indipendenza economica, se sono padroni di sé e non si trovano, per necessità del loro lavoro, sottoposti a chi

Perciò Rosmini vuole che sia chiaro il principio che “i padroni della nazione sono naturalmente i proprietari e che il governo non da altro si forma che per il mantenimento ed accrescimento della loro proprietà”⁸⁴. Di conseguenza il principe “terrà per ottimi quei mezzi politici i quali tendono a mettere in equilibrio nelle nazioni che regge la proprietà ed il potere, e crederà dannosissimo ed occasione di quasi tutti i mali il disquilibrio di queste due cose”⁸⁵.

Posta la naturale disuguaglianza fra gli uomini, l’unione di una moltitudine di consociati esprime necessariamente un’organizzazione politica caratterizzata da rapporti di comando e di obbedienza, che si fondano sul principio della superiorità ed inferiorità: “Poiché in qualunque unione si vive di uomini che abbia qualche ordine, necessariamente vi debbe essere superiorità ed inferiorità, chi regge e chi è retto, chi comanda e chi ubbidisce, sieno i reggitori e gli imperanti molti o vero un solo cittadino”⁸⁶. Ora tra il corpo superiore (nobili o principe) e corpo inferiore (plebei o sudditi) vi sarà sempre una certa ostilità perché l’inferiore sarà sempre portato ad invidiare la sorte del superiore, mentre il superiore, non contento del proprio stato cercherà di ridurre ad un livello più basso, simile a quello delle bestie, l’inferiore⁸⁷. Tale distinzione si fonda, secondo Rosmini, sulla disuguaglianza dei possessi; l’ordine sociale, pertanto, consiste proprio “nella stabile conservazione di questa legittima naturale superiorità ed inferiorità” e si basa su due verità: “la prima, che la proprietà di ciascheduno sia così sacra che non possa essere violata direttamente per nessun titolo: la seconda, che l’occupazione sia stata in origine un giusto titolo de’ possessi, quando non erano ancora le cose divenute proprietà di veruno”⁸⁸.

Accolta la legittimità del principio di superiorità ed inferiorità, non si può non tenere in considerazione che dal contrasto nasce, nella società politica, una forza dissolvente in opposizione alla forza di coesione o di attrazione costituita dall’istinto di socievolezza innato nell’uomo. Quanto maggiore, infatti, sarà la distanza tra lo stato di superiorità e quello dell’inferiorità, tanto più grande sarà la forza di dissoluzione della società. Il saggio politico “che ha di mira la conservazione della società, deve ridurre al minimo possibile la distanza tra il corpo superiore dei cittadini e quello inferiore al fine di contrastare la tendenza dissolvente e dare alla società la maggiore coesione possibile”⁸⁹. Dato che “gli inferiori”, (i molti), sono di gran lunga più forti dei “superiori”, (i pochi), sorge la necessità per il principe di aumentare mediante l’arte politica, la forza della superiorità e diminuire quella dell’inferiorità. In conseguenza di ciò “Rosmini, dice Pullara, è per il massimo accentramento dell’autorità e del potere e condanna quindi il governo repubblicano e quello monarchico feudale”⁹⁰.

può influire in maniera determinante sulle loro scelte politiche. Domestici, garzoni di bottega, lavoratori a giornata, non potevano essere cittadini *pleno jure* poiché venivano qualificati da Kant come *operai*. Cfr. *Sopra il detto comune: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”* (1793), in: *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, con un saggio di C. Garve*, Tradotti da G. Solari e G. Vidari, ed. postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Matthieu, Utet, Torino, 1956, pp. 257-261; Su questo aspetto si veda M. D’ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, Eicg, Genova, 1992, p. 97; G. BEDESCHI, *Immanuel Kant*, in: AA.VV., *Il pensiero politico, idee, teorie, dottrine*, vol. II, *L’età moderna*, a cura di A. Andreatta e A.E. Baldini, Utet, Torino, 1999, pp. 465,466.

⁸⁴ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 173.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 156.

⁸⁷ Sembra qui sottinteso il riferimento a N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., pp. 117-120; pp. 422-425.

⁸⁸ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 158.

⁸⁹ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 44.

⁹⁰ *Ivi*, p. 45.

Dobbiamo precisare che per Rosmini l'aumento della forza del principe non vuole dar vita ad un potere assoluto, bensì ha come scopo di sviluppare la coesione nella società, accrescere l'amore per la giustizia in modo da poter garantire i diritti di ognuno⁹¹. D'altra parte una unione vera e duratura fra i membri di una società politica non si può ottenere mai con la sola forza; è necessario che il principe accresca nei sudditi i vincoli dell'amore. Rosmini non si limita a dare delle indicazioni astratte per consentire al principe il mantenimento di una società politica, ma come un vero maestro di scienza politica valuta i mezzi politici in relazione alla loro efficacia. Il saggio politico non deve mai "disprezzare quei mezzi, qualunque sieno, che operan sopra la massa degli uomini e si dovranno d'altronde sprezzare quelli che sulla massa degli uomini non hanno una forza"⁹². Saranno poi migliori quei mezzi che "operano più estesamente, cioè sopra un numero maggiore di uomini, sieno che operino sugl'individui in quanto che l'uno è diviso dall'altro, sia sopra tutti in quanto sono uniti insieme, purché rivolgano questi uomini in una uniforme direzione"⁹³.

Questa valutazione dei mezzi politici, operata da Rosmini, si fonda principalmente sulla natura dell'andamento della società vale a dire sulla sua dinamica⁹⁴. Non tutti i mezzi imprimono alla società lo stesso movimento, alcuni la muovono con maggiore celerità, altri con più lentezza, in compenso però la durata del corso del moto dei primi è più breve mentre è più lunga quella dei secondi. Infine, essendo l'uomo composto di ragione e sentimento ne consegue che i mezzi politici possono dividersi in due categorie: i mezzi che agiscono sulla ragione e quelli che agiscono sui sentimenti. I primi hanno un effetto meno appariscente, ma più duraturo, mentre i secondi determinano fuochi di paglia che ben presto si esauriscono e finiscono nel nulla⁹⁵. Questi ultimi sono propri dei demagoghi, degli arruffapopoli e dei tribuni popolari. Il loro governo è sempre accompagnato al suo nascere da grandi entusiasmi e vive in un'atmosfera di eccezionale passionalità; ben presto però nasce nel popolo l'indifferenza più completa e quindi il governo cade, essendosi basato sui mezzi che agiscono sui sentimenti anziché su quelli che agiscono sulla ragione. Sono invece propri dei principi, secondo Rosmini, quei mezzi che agiscono sulla ragione e che sono costituiti di sostanza più che di forma, di fatti più che di parole, poiché i principi vogliono fabbricare e non distruggere e cercano di ottenere la stabilità e non un disordinato movimento. I principi, pertanto, "terranno tanto migliori i mezzi, quanto più sono di cose che di parole, quanto maggiormente s'appoggiano sulla scienza dell'uomo, e sull'essenza delle cose, perché tanto più sarà costante la loro efficacia, ed avranno nel loro operare un periodo più lungo"⁹⁶.

Considerato poi che qualunque mezzo anche buono finisce col corrompersi e col portare conseguenze dannose alla società, il principe dovrà preferire "quei mezzi politici [...] i quali hanno un periodo più lungo, prima di produrre il male

⁹¹ Il tema del diritto sarà ampiamente trattato da Rosmini nella *Filosofia del diritto*; in essa il pensatore roveretano giungerà ad una radicale rivoluzione giuridica con l'affermazione: "la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente: quindi anco l'essenza del diritto".

⁹² A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 186.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ L'idea di una società dinamica mossa dalla ragion pratica delle masse e dalla ragione speculativa degli individui sarà sviluppata da Rosmini nella *Filosofia della politica*, cit., p. 258.

⁹⁵ Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 48; A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 187.

⁹⁶ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 188.

che naturalmente occasionerebbero, e questi quanto più sono muniti dal legislatore di tali provvedimenti e di tali cautele per cui il male che indi sortirebbe sia evitato o per lo meno lontanato o minorato⁹⁷.

Anche gli ordinamenti politici e le forme di governo subiscono nel tempo un processo di involuzione, cioè tendono ad assolutizzare i loro principi costitutivi: la monarchia degenera nell'assolutismo e la tirannide, i governi popolari in democrazia radicale; è per questo che "si debbono riputar ottimi quei mezzi con cui un governo venuto ad una forma di reggimento eccessivo, si ritiri o con accortezza o con magnanimità alcuni passi indietro senza che si infranga: perché possa continuare un movimento necessario alla sua vita e d'altronde con questo suo movimento non passare negli eccessi"⁹⁸. In queste considerazioni è già sottesa la critica che Rosmini muove nei confronti della rivoluzione ma soprattutto contro le monarchie assolute dell'antico regime. Il filosofo roveretano condanna il dispotismo rivoluzionario, ma al tempo stesso addebita ai governi dell'antico regime la causa principale dello scoppio rivoluzionario⁹⁹. In sostanza il giovane Rosmini auspica che le monarchie della restaurazione, consapevoli del pericolo cui vanno incontro, riformino i loro governi riducendo o limitando il proprio potere e consentendo, allo stesso tempo, una più larga partecipazione delle classi più attive.

6. *Le relazioni con i sudditi*

La lettura di autori classici quali Platone, Aristotele, Cicerone conduce Rosmini a considerare l'arte politica come la suprema delle arti perché implica il massimo uso della virtù, "se la virtù della prudenza, così essi ragionavano è la suprema governatrice delle umane operazioni e quasi l'architettura della vita ragionevole, chi può negare che questa virtù la più nobile e la più onorevole all'uman genere non si compia e si perfezioni in tutto l'aumento di cui elle può essere capace nell'arte del governare, la quale alla formazione ed al finimento di tutte le virtù accortamente conduce non le forze di una persona ma quelle di tutta intera la comunità?"¹⁰⁰. La virtù e l'arte del governare costituiscono per Rosmini un binomio inscindibile, mancando la virtù manca il governo. Fra tutte le virtù, la prudenza rappresenta l'auriga, e il primo requisito che deve avere un principe è quello di essere prudente come un serpente¹⁰¹.

Essendo il principe, non un dio ma un uomo, al pari degli altri uomini non è infallibile e perfetto, anzi di solito egli può divenire superbo e dispotico; tuttavia tale inconveniente non giustifica il sovvertimento dell'ordine costituito¹⁰² in quanto

⁹⁷ Ivi, p. 189.

⁹⁸ Ivi, p. 194.

⁹⁹ Nel periodo in cui scrive la *Politica prima* Rosmini risente ancora dell'influenza degli autori tradizionalisti d'oltralpe come Bonald e Maistre; in particolare con quest'ultimo condivide l'opinione che la rivoluzione francese era stata una condanna al sistema della monarchia assoluta che, uscita dal solco della tradizione, aveva perso la sua legittimità.

¹⁰⁰ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 244.

¹⁰¹ In questo caso sembra che Pullara desideri ancor più sottolineare le analogie con l'opera di Machiavelli. Scrive Machiavelli: "Sendo adunque un principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe et il leone; perché il leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci, e leone a sbigottire e' lupi". N. MACHIAVELLI, *Il principe e altre opere politiche*, cit., p. 67.

¹⁰² Anche Erasmo non accetta il diritto di resistenza attiva contro un principe tiranno.

“i falli de’ reggitori sono accidentali, il governo giova essenzialmente se non altro col tenere uniti gli uomini e con tutti i beni incalcolabili che apporta quest’unione; i falli de’ reggitori sono temporanei, i beni di un governo sono così a lui uniti che non possono mai venir meno fino che egli dura perché governo, virtù, utilità sono una cosa sola; i falli dei reggitori vanno quasi sempre a nuocere o degli individui, o una parte, o un ramo della società; i beni del governo sono essenzialmente universali a tutta la società perché egli la produce”¹⁰³.

La difesa di Rosmini nei confronti dei reggitori risente ancora molto del pensiero tradizionalista e legittimista che considera necessaria qualsiasi forma di governo in quanto esso solo può “rimuovere il disordine, lo stato selvaggio dell’uomo, e tutte le incertezze, le crudeltà e le abominazioni della vita bestiale, a cui sarebbe soggetto: cose che nella felicità del vivere civile nè pure si conoscono, nè pure s’immaginano, e perciò nè pure universalmente si calcolano”¹⁰⁴. Rosmini, pur non negando che i governanti possano commettere degli errori, sostanzialmente rimane contrario ad una rivoluzione la quale non offre alcuna garanzia di introdurre una forma di governo più benevola anzi determina una situazione di totale instabilità politica¹⁰⁵.

Alla luce della situazione politica italiana, caratterizzata da divisioni e da una debolezza cronica dei suoi governi, Rosmini, al pari di Machiavelli, si pone il problema dei mezzi che un principe deve usare per conservare e difendere lo stato; tra questi è annoverato anche il ricorso alle armi, poiché secondo lui “negli estremi casi la guerra non ripugna alla giustizia”¹⁰⁶. Trattasi, ovviamente, della cosiddetta “guerra giusta” ammessa dalla migliore tradizione filosofica d’ispirazione cristiana¹⁰⁷.

Accettata la guerra, seppur come *estrema ratio*, Rosmini si preoccupa di indicare al principe quale forza militare debba utilizzare¹⁰⁸. A tal proposito egli distingue due tipi di guerre: quelle mosse dai nemici del principe contro la sua persona, e quelle mosse dai nemici della nazione contro tutta quanta la nazione stessa¹⁰⁹. Il principe, dice Rosmini “deve difendere il suo potere con forze proprie:

¹⁰³ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 247.

¹⁰⁴ Ivi, p. 248.

¹⁰⁵ Il suo pensiero è rivolto alla situazione politica italiana che, dopo i moti rivoluzionari del 1821, è ancora più confusa e instabile. Sebbene da queste pagine della *Politica prima* traspare un chiaro sentimento di italianità che vuole un’Italia libera e indipendente dal dominio straniero, Rosmini, dopo una realistica valutazione delle condizioni politiche italiane afferma che la rivoluzione in Italia “è sommamente sconsigliata, vana e pazza” prospettando invece una soluzione del problema dell’unità politica italiana di chiara ispirazione machiavelliana. Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 275-279; M. D’ADDIO, *Libertà e appagamento, Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Edizioni Studium, Roma, 2000, pp. 41-46.

¹⁰⁶ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 301.

¹⁰⁷ Tra i pensatori cattolici, che hanno ricevuto una sicura influenza di Rosmini, cfr. L. STURZO, *La comunità internazionale e il diritto di guerra* (1928), Zanichelli, Bologna, 1954, nella quale opera l’autore sosterrà che essendo la guerra un fatto irrazionale, di contro alla razionalità dell’uomo, legata alle mutevoli strutture sociali, è destinata così come la schiavitù ad essere eliminata. Sturzo, pur dimostrando che il pensiero politico cristiano, sin dalle origini, fu contrario a ogni tipo di guerra, lamenta il fatto che la negazione di tale diritto fosse stato relegato dai filosofi e dai giuristi nel mondo dell’utopia, e che di fatto le stesse correnti filosofiche d’ispirazione cristiana abbiano alla fine riconosciuto un diritto di guerra. A tal proposito cfr. E. GUCCIONE, *Comunità internazionale e diritto di guerra in Luigi Sturzo*, in: *Politica e diritto tra fede e ragione*, cit., pp. 61-75.

¹⁰⁸ Cfr. M. D’ADDIO, *Libertà e appagamento*, cit., pp. 47-50.

¹⁰⁹ Machiavelli, per il quale è di vitale importanza l’organizzazione di una forza militare, per conquistare, difendere e conservare lo stato, opera una distinzione tra le forze proprie, mercenarie ed ausiliarie, indicando al principe l’opportunità di usare forze proprie. Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il principe e altre opere politiche*, cit., pp. 50-58.

deve difendere la nazione, s'ella è assalita, con forze della nazione. La nazione poi nobile, e generosa e cortese offerirà se stessa a difendere il principe che ella ama. Generosità è del principe se difende la nazione col proprio e non co' beni della nazione: generosità è della nazione se espone sé stessa ed i fini suoi per la difesa del principe"¹¹⁰. Per Rosmini "il principe e la nazione sono due esseri che debbono andare a gara a beneficarsi. L'uno esiste per l'altro. Molti principi sono morti per le loro nazioni, molte nazioni si sono sacrificate pe' loro principi. Non vi può essere una virtù più bella e più generosa di questa corrispondenza d'affetto fra la nazione ed il principe. È la stima filiale, l'amor paterno, la beneficenza, che apparisce in tutto il grande di cui è capace, che si mostra sulla più magnifica scena"¹¹¹.

E proprio parlando di forza che Rosmini esprime in modo chiaro e inconfutabile il tipo di rapporto che deve instaurarsi tra il principe e i sudditi, rapporto che nulla ha da spartire con le tirannie che si basano sul dominio e sull'asservimento dei cittadini. L'idea della forza militare, espressa dal filosofo roveretano, è notevolmente diversa dal pensiero di Haller¹¹², per il quale l'esercito è un mero strumento nelle mani del principe e il suo ordinamento non ha alcun rilievo ai fini dell'organizzazione della società, è una semplice macchina da guerra. Per Rosmini, invece, le forze militari debbono essere l'espressione dell'intera società, non un semplice strumento di distruzione, di oppressione nelle mani del principe. Sulla base di queste considerazioni Rosmini, naturalmente non può condividere un ordinamento militare basato sulla coscrizione obbligatoria. L'esercito, a suo giudizio, deve essere costituito su base volontaria e formato dalle forze proprie del principe, destinate alla difesa del suo potere, e da quelle della nazione, incaricate di respingere gli attacchi portati al suo territorio. Sarà cura del principe promuovere l'arruolamento volontario (più efficiente e più affidabile) in tre modi: conferendo onore e prestigio alla carriera militare, con un'adeguata educazione civile e militare della nazione, mediante un compenso a chi sottoscrive volontariamente la ferma militare.

Particolare rilevanza riveste l'educazione e la formazione del militare che non deve indirizzarsi esclusivamente al servizio delle armi ma anche alle "arti utili e alle scienze" in modo tale che "il soldato che si ritrova in pace, abbia dei lavori ordinarj adattati alla sua condizione, ma dai quali il soldato comune possa ricavare un guadagno, migliorare la sua sorte, e non essere né pure un essere perduto per la sua famiglia"¹¹³. Ciò impedirà che si venga a creare una netta separazione tra i militari e il resto della società e che i soldati rimangano inoperosi in periodo di pace. Ma ciò che più deve importare al principe sarà l'educazione politica dei militari, poiché essendo questi, tra le diverse classi sociali, i più forti e causa sempre di grandi rivolgimenti, è necessario che essi siano istruiti e predisposti ad un comportamento ispirato ai valori fondamentali della moralità civile, della solidarietà, della compostezza e della "politezza"¹¹⁴. Inoltre per ravvivare nella nazione lo spirito militare, Rosmini suggerisce al principe di fare pubbliche e frequenti manifestazioni di forze armate, avendo particolare attenzione per i fanciulli e i giovinetti. Tutto ciò non significa che Rosmini volesse ricreare una novella Sparta, bensì ha lo scopo di inculcare nei giovani un interesse per la vita militare, non solo

¹¹⁰ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 301; G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 55.

¹¹¹ Ivi, p. 312; ivi, p. 59.

¹¹² Cfr. C.L. HALLER, *La restaurazione della scienza politica*, a cura di M. Sancipriano, Utet, Torino, 1963, vol. II, p. 539.

¹¹³ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 304.

¹¹⁴ Cfr. M. D'ADDIO, Introduzione alla *Politica prima*, cit., p. 45.

come uso della forza, ma come disciplina dell'animo "la virtù della fortezza non consiste nella meccanica forza de' corpi, o nella agilità. Disputare e terminare le questioni colla forza fu sempre il costume di que' barbari [...], la saviezza ovvero la ragione decide con leggi le questioni de' popoli umani e civili"¹¹⁵. In altre parole si tratta di educare i giovani all'uso saggio e prudente della forza che sempre deve essere al servizio della giustizia.

Nella formazione dell'esercito un ruolo determinante dovrà avere la nazione attraverso l'istituzione della guardia civica: "le offerte della nazione possano essere negli estremi casi le guardie civiche, dove ne abbiano le città quando esse vengano offerte dalle città medesime; poiché io le suppongo ciascuna indipendente e non unite fra loro se non nel principe"¹¹⁶. La nazione potrà così attestare la sua fiducia nei confronti del principe e il suo impegno a concorrere alla sua difesa. La guardia civica sarà alle dirette dipendenze dell'autorità cittadina e avrà il compito di sovrintendere alla pubblica sicurezza e alla difesa del territorio della città, ma in caso di necessità dovrà unirsi all'esercito del principe. In tal modo, secondo l'idea rosminiana, si avrà un diretto impegno della popolazione nella difesa della propria città e al tempo stesso si riconoscerà alle varie municipalità una sostanziale autonomia. Per Rosmini, le città saranno indipendenti l'una dall'altra ma, unite nella persona del principe. In queste indicazioni si intravede già il disegno federalistico¹¹⁷ che Rosmini, nella prospettiva di un'Italia unificata, elaborerà in

¹¹⁵ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 308.

¹¹⁶ Ivi, p. 313.

¹¹⁷ Durante il XIX secolo soluzioni di tipo federaliste, pur nella varietà delle intenzioni e delle possibili applicazioni, furono proposte dai più autorevoli pensatori italiani. Sebbene di matrice filosofica diversa, a tutti l'idea federale appariva la più adeguata per il conseguimento dell'unificazione e dell'indipendenza dell'Italia. Accanto ad un filone laico d'ispirazione democratica e repubblicana si sviluppa un pensiero federalista di matrice cattolica che ha come obiettivo fondere insieme sentimento religioso e nazionale (Neoguelfismo). A coloro che avevano visto una netta antitesi tra la religione tradizionale ed il movimento italiano, secondo la tradizione e l'ammonimento di Machiavelli, che considerava il papato l'ostacolo primo all'unità d'Italia, pensatori come Gioberti, Balbo e Rosmini opposero teorie volte a recuperare i valori tradizionali del cattolicesimo, rafforzando la posizione politica del papa, sia pur tutti auspicando una riforma in senso democratico dello stato pontificio. Si trattava come dice Verucci, per questo gruppo di scrittori "di favorire e facilitare la possibilità di inserimento della chiesa nella nuova società e nella nuova cultura offrendone un'immagine più rispondente alle aspirazioni e alle necessità del tempo". (G. VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'unità*, Laterza, Bari, 1981, p. 5); Sull'argomento Cfr.: G. NEGRI, *Il Federalismo nel Risorgimento, da Gioberti a Montanelli*, in: *Stato Unitario e Federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento*, Atti del XXVII corso della "Cattedra Rosmini", 1993, a cura di Giuseppe Pellegrino, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo, 1994, pp. 199-213. Il maggiore rappresentante del movimento neoguelfo fu Vincenzo Gioberti il quale si fece sostenitore di una confederazione di stati sotto la presidenza del pontefice. Il programma Giobertiano si fonda sull'affermazione che "l'idea del primato romano [...] è il solo principio di unione possibile tra i vari stati peninsulari". (A.C. JEMOLO, *Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino, 1975, p. 22); Secondo Gioberti non vi è contrasto tra le autonomie e lo stato centralizzato, in quanto il corpo dei municipi sarebbe null'altro che "una vera confederazione di repubblicette temperate ad aristocrazia monarchica e raccolte intorno all'unità dello Stato e della Nazione", la mediazione fra lo Stato e i poteri municipali verrebbe esercitata dal Principe (V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani*, Utet, Torino, 1925, vol. I, pp. 107-108). Cfr. G. DE ROSA, *Stato unitario e federativo nel pensiero cattolico italiano*, in: Atti del XXVII corso della "Cattedra Rosmini", cit., pp. 21-43. Sebbene De Rosa ritenga che questo passo sia stata una costruzione artificiosa di Gioberti per mitigare le apprensioni dei principi e della borghesia moderata, non possiamo non rilevare notevoli punti di contatto con le pagine della *Politica prima* di Rosmini. Altro autore particolarmente vicino a Rosmini nella proposta federalista, e non solo, è Gioacchino Ventura. L'appassionata difesa condotta dal teatino palermitano per la causa dell'indipendenza della Sicilia da Napoli s'inserisce nel quadro più ampio del problema risorgimentale italiano. Ventura polemizza contro "la orribile massima della onnipotenza dello Stato, che toglie ogni personalità all'uomo, che assorbe e annulla tutti i diritti del cittadino" (G. VENTURA, *Discorso funebre pei morti di Vienna*, in: *Opere complete del rev. Padre Gioacchino Ventura*, vol. I, Carlo Turati editore, Milano, 1860), e contro "il centralismo che delegittima il potere, lo priva di ogni autorità, in quanto determina nei cittadini un sentimento di distacco nei confronti

modo compiuto successivamente nello scritto *Sull'Unità d'Italia* del 1848¹¹⁸. L'idea federalista di Rosmini nasce dal concreto esame della situazione italiana nella prima metà dell'Ottocento; l'Italia a differenza di altri popoli, presenta una notevole varietà di tradizioni storiche, geografiche, intellettuali che non possono essere misconosciute; ma soprattutto l'idea di fondo è che il nuovo sistema interstatale rispetti i diritti della persona¹¹⁹.

A questo punto Pullara si sofferma su altri aspetti trattati da Rosmini riguardanti la politica che un principe deve seguire per la gestione del governo. Secondo il filosofo roveretano oltre all'organizzazione militare, il principe deve tenere una particolare cura e attenzione per l'organizzazione amministrativa dello stato o burocrazia (come viene chiamata da Pullara). È importante che il principe, nella scelta dei suoi collaboratori, segua delle regole ben precise: "*Che gli ufficiali del principe siano molti. Naturalmente gli ufficiali sono attaccati al loro principe sì per lo sentimento della gratitudine, sì per l'utile che ne traggono e ne aspettano, e sì per gli studj fatti e per l'abitudine della vita contratta*". [...] *Che sieno ben pagati. Quando più saranno pagati, con prontezza, e sicurezza, e con promesse di aumenti per la fedeltà e lunghezza del servizio [...] tanto più s'attacheranno a chi li paga; [...] Che sia l'organismo rispetto al sommo direttore, che ne sa la chiave, facile, e ben ordinato, ma rispetto a' sudditi intralciato, difficile, e secreto. [...] Che però sia spedita l'azione di tutta la machina. E infine, Che alle cariche s'eleggano i più idonei. [...] Sarà l'ottimo stato in questo rispetto quello, in cui primieramente in tutti indistintamente fino all'infimo della plebe sarà aperto il campo di farsi conoscere, e potrà perciò se sente d'avere bastevoli virtù sperare qualunque posto [...]"¹²⁰.*

Questi principi enunciati da Rosmini vanno a scardinare la struttura di potere della monarchia dell'*Ancien Régime* e al tempo stesso introducono un elemento di democraticità: il diritto di tutti i cittadini di poter accedere per merito alle magistrature, agli incarichi ed agli uffici pubblici indipendentemente dal loro *status*

del governo, che si tramuta in disistima e spesso in vera e propria avversione" (M. D'ADDIO, *Gioacchino Ventura: dalla Restaurazione alla Rivoluzione*, in: AA.VV., *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, Olschki, Firenze, 1991, p. 36; Cfr. anche: G. VENTURA, *Il potere pubblico. Le leggi naturali dell'ordine sociale* (1859), a cura di Eugenio Guccione, Ila Palma, Palermo, 1988, pp. 449-455; E. DI CARLO, *Decentramento e autonomia nel pensiero di P. Ventura* in: *Regnum Dei*, n. 65-68 (1961), p. 218; D. CARONITI, *La federazione cattolica europea come repubblica di enti intermedi. Gioacchino Ventura*, in: *Il Federalismo nella cultura politica meridionale*, a cura di Leonardo La Puma, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 2002, pp. 45-73.

¹¹⁸ A. ROSMINI, *Sull'unità d'Italia*, Appendice a *La costituzione secondo la giustizia sociale*, in: *Scritti politici*, a cura di Umberto Muratore e con introduzione di Mario D'Addio, Edizioni rosminiane, Stresa, 1997, pp. 251-269.

¹¹⁹ Sul pensiero federalista di Antonio Rosmini si veda: C. RIVA, *L'idea federalista in Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Roma, 1955, pp. 376-381; F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Il Mulino, Bologna, 1966, p. 292; M. NICOLETTI, *Federalismo e costituzionalismo nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: Atti del XXVII Corso della "Cattedra Rosmini", cit., pp. 61-94; M. D'ADDIO, *Rosmini e la confederazione italiana*, in: Atti del XXVII Corso della "Cattedra Rosmini", cit., pp. 95-144; G. GALLONI, *L'idea federalista di Antonio Rosmini e il valore attuale del suo insegnamento*, in: Atti del XXVII Corso della "Cattedra Rosmini", cit., pp. 329-349; E. GUCCIONE, *Dal Federalismo mancato al Regionalismo tradito*, Giappichelli Editore, Torino, 1998, pp. 7-20.

¹²⁰ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 295-298; G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 61-63. Anche su questo argomento, come già era accaduto per la forza militare, Rosmini si discosta dalla concezione di Haller il quale ritiene che requisito principale dei funzionari sia "la fedeltà e la probità" riducendo il rapporto di pubblico impiego ad un rapporto di carattere personale. Cfr. C.L. HALLER, *La restaurazione della scienza politica*, cit., libro I, cap. XLVII, pp. 494-514; invece, Rosmini, in accordo con Kant, ritiene che si tratti di un rapporto di carattere pubblico basato sul confronto delle capacità di ciascuno. Cfr. I. KANT, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in: *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 517.

sociale. Tuttavia, secondo Pullara, è molto difficile l'applicazione pratica del principio della libera concorrenza agli uffici pubblici, dovendo tener conto, secondo la costruzione rosminiana, ai fini della valutazione¹²¹ dei tre fondamentali equilibri sociali. Il metodo che Rosmini propone per il reperimento degli impiegati, preannuncia quella distinzione che egli farà a proposito delle cariche pubbliche tra elettorato attivo e passivo. Come sappiamo, infatti, Rosmini, contrario al suffragio universale, riterrà, invece, opportuno che all'elettorato passivo possano partecipare tutti¹²².

Per conseguire l'appagamento dei consociati, altro "mezzo buono ma limitato" considerato da Rosmini è costituito dalle risorse finanziarie dello stato reperite tramite le imposte. Il filosofo roveretano addentrandosi nell'esame dei problemi finanziari, polemizza con alcuni economisti del tempo, rivelando un'eccezionale preparazione nel campo economico-sociale. Problema fondamentale è rappresentato dalle imposte che incidendo sugli averi dei consociati feriscono "una delle principali passioni degli uomini, l'amore della ricchezza", perciò al governo "conviene procedere delicatamente e con filosofico avvedimento"¹²³ per evitare risentimenti e scontentezza nei suoi confronti. Rosmini propone di mantenere basso il livello delle imposte, ma soprattutto che vi sia una giusta proporzione fra la distribuzione del carico fiscale e l'utilità che ciascun contribuente può ricavare dalle spese dello stato¹²⁴. In altri termini il cittadino deve esprimere il suo consenso al pagamento dell'imposta, ed essere consapevole che il sacrificio sopportato avrà un vantaggio che può essere ottenuto solamente se partecipa alle relative spese. Sulla base di questo principio, Rosmini distingue le imposte in generali e particolari; le prime riguardano l'intera organizzazione dello stato, ed è un errore del governo, osserva il filosofo, far pagare "coll'occasione di una spesa particolare, la classe di cittadini, che ne è interessata, più del dovere in diminuzione delle imposte generali"¹²⁵, né si può accogliere il principio contrario cioè che tutti paghino per i pochi, come avviene quando lo stato fa rientrare nelle spese generali le opere pubbliche della città capitale o di altre città minori.

Fra le spese particolari rientrano quelle dedicate alla pubblica istruzione. Secondo Rosmini le spese per le scuole non debbono essere sostenute dal popolo in comune, ma dalle famiglie che fanno studiare i loro giovani. Questo principio, oltre ad essere conforme a giustizia, si accorda con la teoria degli equilibri e in particolare con l'equilibrio tra ricchezza e scienza. Una conseguenza dell'applicazione di tale principio sarebbe che potrebbero studiare solo i giovani appartenenti alle famiglie benestanti, "sicché – dice Rosmini – la scienza si riserberà più a'

¹²¹ In conformità alla teoria accennata nel libro II Rosmini sostiene che nella scelta degli impiegati il principe deve fare in modo che ciascuno di essi abbia: un potere adeguato alla propria ricchezza, un potere adeguato alla propria scienza (cultura), un potere adeguato alla propria virtù (religione). Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, p. 63.

¹²² Si veda nota 78 e nota 81.

¹²³ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 318.

¹²⁴ Cfr. *ivi*, p. 326. Nei moderni stati democratici esistono alcune linee guida che contribuiscono a creare un sistema fiscale equo ed efficiente. I principi fondamentali sono: il principio del beneficio e il principio della capacità contributiva. Il primo afferma che individui diversi dovrebbero essere tassati in proporzione al beneficio che ricevono dai programmi di spesa pubblica; il secondo afferma che le imposte pagate dagli individui diversi dovrebbero essere correlate al loro reddito o patrimonio. Maggiore è il reddito, maggiori saranno le imposte. Solitamente i sistemi fiscali organizzati in base al principio della capacità contributiva sono anche redistributivi cioè prelevano fondi dagli individui con redditi elevati per incrementare i redditi e il consumo dei gruppi meno abbienti.

¹²⁵ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 329.

Signori, i quali ne hanno più bisogno che gli altri. Poiché essendovi ne' poveri la tendenza di spogliare i ricchi, se tu darai loro troppo indiscretamente l'arma della scienza, lo faranno"¹²⁶. Tale concezione viene subito temperata con l'affermazione che gli ingegni non sempre sono proporzionati alla proprietà e al potere "ma si trovano spesso questi doni abbondanti negli infimi della società"¹²⁷, e Rosmini consiglia ai ricchi e potenti di essere mecenati coi poveri che dalla natura hanno ricevuto un ingegno eletto. D'altro canto, secondo Rosmini, il mecenatismo non è in contrasto con la teoria degli equilibri anzi la perfeziona: essendo l'ingegno un dono di natura, può accadere che una famiglia non ne abbia in proporzione alla propria ricchezza ed al proprio potere; quindi essa, oltre a fare un atto di carità curando l'istruzione e l'educazione di un giovane povero ma d'ingegno spiccato, fa anche il proprio interesse, poiché in tal modo ristabilisce l'equilibrio turbato e procaccia a sé un'arma efficacissima per difendere la ricchezza e il potere; è ovvio che un povero istruito da una famiglia ricca mette il suo ingegno al servizio della famiglia benefattrice. Il principe, dal canto suo, dia il buon esempio educandoli a sue spese facendo così dei poveri da lui istruiti ed educati validi sostegni del suo trono, "colle scuole gratuite e comuni a tutti, nessuno sente beneficio ancoraché tutti lo ricevano, ed ognuno pensa che gli venga dato il suo diritto"¹²⁸, invece con il mecenatismo nasce la gratitudine dei beneficiati verso il principe¹²⁹.

Dalla teoria rosminiana della superiorità e della inferiorità, già richiamata, si può ricavare, secondo Pullara, un principio fondamentale di politica interna: il principe deve mirare a diminuire le forze dei sudditi, o almeno impedire che esse si accrescano, e deve, di contro fare del tutto per accrescere le proprie forze. E poiché le forze fisiche dei sudditi non possono essere diminuite "ma si può bensì impedirne loro l'uso nocevole" che "nasce dal conoscere le proprie forze, dall'unirle, dall'audacia d'usarle, e dall'irritamento, per cui s'aggiunge alle forze l'ira e la vendetta", il principe dovrà evitare le pubbliche adunanze che sono un ottimo mezzo per il popolo per conoscere le proprie forze e "tenga l'occhi fitto su poche persone. Se a tempo toglie i capi si può credere assicurato"¹³⁰.

Secondo Rosmini l'audacia di per sé non è un male, il principe "dee crederci fortunato d'avere un popolo naturalmente audace; ma debbe egli stesso esser quegli da cui viene, e non debbe permettere che venga da altri ispirata al suo popolo l'audacia, poiché se sarà ispirata da altri, sarà ancora per altri"¹³¹. Nasce da quanto

¹²⁶ Ivi, p. 335.

¹²⁷ Ivi, p. 336.

¹²⁸ Ivi, p. 336; cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 67.

¹²⁹ Il problema dell'educazione e dell'istruzione sarà trattato da Rosmini successivamente in vari scritti: *Saggio sull'unità dell'educazione*, *Della libertà d'insegnamento*, *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell'umana educazione*, *Dell'educazione cristiana*. Questi ed altri saggi sono stati raccolti dal padre rosminiano Francesco Paoli, in A. ROSMINI, *Pedagogia e metodologia*, Società editrice di libri di filosofia, Torino, 1857, vol. I; *Scritti vari di metodo e pedagogia*, Unione Tipografico-Editrice, Torino, 1883, vol. II. In queste opere il filosofo roveretano, approdato ad una concezione liberale dello stato, considera l'istruzione una garanzia di emancipazione popolare in accordo con quella "sua espresa tendenza di armonizzare il comportamento degli uomini all'idea dell'essere". Su queste basi si svolgerà il pensiero di un altro grande pensatore cattolico: Luigi Sturzo, che "quà e là nei suoi scritti, sembra tenere in gran conto l'interpretazione rosminiana e la conseguente linea pedagogico-didattica. Il sacerdote calatino sulla scia della posizione di Antonio Rosmini, ritiene di fondamentale importanza, per l'elevamento delle classi più bisognose, il problema dell'educazione e della cultura a largo raggio." Cfr. E. GUCCIONE, *Scuola e libertà d'insegnamento nel pensiero politico e sociale di Luigi Sturzo*, Libero Seminario Sturziano, Palermo, 1985; L. STURZO, *Politica di questi anni*, Zanichelli, Bologna, 1954.

¹³⁰ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 160.

¹³¹ *Ibidem*.

precede la necessità per il principe di conoscere il suo popolo, che deve trattare secondo le sue naturali inclinazioni. A tal proposito Rosmini, rispetto alla forma di governo, distingue fra nazioni di indole servile e nazioni di indole libere; conoscere l'indole della propria nazione sarà di fondamentale importanza per il principe che non dovrà "mettere né giogo lieve ai popoli servili, né grave ai liberi" poiché "con queste cautelle si minora l'abuso della forza negli inferiori"¹³².

Oltre a diminuire la forza degli inferiori, il principe dovrà anche cercare di aumentare la propria, che consiste secondo Rosmini, nell'opinione poiché "per quanto si pensa non si trova altra forza generale di che si possano servire i superiori che l'opinione"¹³³. Essa può essere di tre specie: opinione di interesse, di potere e di proprietà. Per quanto riguarda l'opinione d'interesse, essa si ha quando il suddito ritiene che il suo particolare interesse sia congiunto con quello del principe; l'opinione di potere consiste nella persuasione che il superiore abbia la legittima autorità di comandare e infine l'opinione di proprietà riguarda quel certo senso di ossequio e di rispetto che i meno ricchi hanno sempre verso i più ricchi. Due regole dovrà tener presente il principe: 1) che i sudditi siano divisi fra loro più che sia possibile in tutti i sensi, e più specialmente siano divergenti i loro interessi; 2) che gli interessi dei sudditi e le loro aspirazioni convergano quanto più sia possibile nella persona del principe. Questi, nella concezione rosminiana, deve essere come il "centro della ruota dove convergono tutti i raggi, i quali quanto più si allontanano dal centro, tanto più divergono fra loro"¹³⁴. Pertanto il principe dovrà dividere la moltitudine in tanti "corpi" in modo tale che non vi sia nulla in comune fra loro e tutti ritengano di dipendere dal principe; si tratta, in fondo, di applicare la politica del *divide et impera*.

Ma fra questi mezzi politici che il principe dovrà usare per accrescere la sua forza, una particolare attenzione bisogna che egli rivolga all'opinione del diritto di potere. Secondo Rosmini ogni forma di potere non si fonda sulla forza materiale, bensì sulla sua legittimità, pertanto il popolo, incline per natura ad obbedire, non giudicherà tanto la forma di governo ma i risultati dell'azione governativa "se egli vien trattato bene, o se egli vien trattato male. Questo è il suo interesse, lo star bene o lo star male"¹³⁵. Sarà cura del principe tutelare gli interessi dei sudditi, in tal modo egli riuscirà a mantenere l'ordine sociale¹³⁶.

¹³² Ivi, p. 161. Tale distinzione richiama in modo esplicito le indicazioni che Machiavelli dà al principe a proposito dei principati di nuova acquisizione: "Quando quelli stati che s'acquistano, sono consueti a vivere con le loro legge et in libertà" bisogna "... lasciarle vivere con le sua legge, traendone una pensione e creandovi drento uno stato di pochi che te le conservino amiche. [...] E più facilmente si tiene una città usa a vivere libera con il mezzo de' suoi cittadini, che in alcuno altro modo, volendola preservare. [...] Ma, quando le città o le provincie [...] sendo da uno canto usi ad obbedire, [...] vivere liberi non sanno; di modo che sono più tardi a pigliare l'arme; e con più facilità se li può uno principe guadagnare, et assicurarsi di loro. Ma nelle repubbliche è maggior vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta; né li lascia, né può lasciare riposare la memoria della antiqua libertà: tale che la più sicura via è spegnerle o abitarvi". N. MACHIAVELLI, *Il Principe e altre opere politiche*, cit., p. 27-28.

¹³³ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 161. Rosmini, pur riconoscendo che l'ordine politico si fonda sul rapporto di superiorità ed inferiorità, non lo ritiene imm modificabile ma dinamico e sulla scorta di Hume considera che il contrasto tra superiori ed inferiori, grazie all'aumento di razionalità e di cultura delle classi inferiori conduca al progresso della società. Cfr. D. HUME, *Saggi e trattati morali politici e economici*, a cura di M. Dal Pra, E. Ronchetti, Utet, Torino, 1974, pp. 207-209.

¹³⁴ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 71.

¹³⁵ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 166.

¹³⁶ Viene ancora una volta precisato l'intento che ispira la *Politica prima*: l'opportunità e la necessità di temperare, con adeguate riforme, l'assolutismo delle monarchie della restaurazione per evitare mali peggiori quali la rivoluzione.

Tra le cause che provocano un profondo risentimento nei popoli si da sfociare in azioni rivoluzionarie, Rosmini considera l'ingiustizia¹³⁷ e l'inclemenza, intesi come esercizio oppressivo del potere, che il principe ha usato nei confronti dei sudditi. L'ingiustizia, secondo il filosofo roveretano, è il più formidabile nemico del principe ed afferma "nessun re e nessun potente della terra commettendo ingiusti fatti può tenersi sicuro di evitare il merito suo, né si tiene"¹³⁸. Le ingiustizie commesse dai potenti fanno nascere nei soggetti un desiderio di vendetta "tanto più inesorabile quanto più veggono essere quella ingiustizia che essi agognano di punire munita ed armata di potenza"¹³⁹. Il potere spesso induce a perdere il senso del limite tra il giusto e l'ingiusto; ciò avviene in particolare tra coloro che arrivano al potere per elezione o comunque senza essere stati educati sin dall'infanzia all'esercizio della sovranità. Costoro pervenuti al trono, facilmente si insuperbiscono e calpestano i limiti tra il lecito e il non lecito, ubriacati dalla loro potenza; invece, i principi che sin dall'infanzia sono cresciuti circondati dalla grandezza e dal fasto della regalità considerano il loro *status* come ordinario e naturale e si comportano con umiltà e mansuetudine.

Rosmini prende anche in considerazione l'eventualità che il principe commetta delle ingiustizie senza volerlo; per evitare ciò, egli dovrà "sentire molti sulle stesse cose e fare ogni indagine per venire al chiaro della verità; perché ogni principe può star certo che molta parte di lei trova somme difficoltà di venire a' suoi orecchi"¹⁴⁰. Secondo Rosmini il principe dovrà temere più degli altri di commettere ingiustizie: 1) perché la potenza, odiosa già di per se stessa ai soggetti, diventa odiosissima se si fa strumento di ingiustizia; 2) perché la potenza facilmente insuperbisce, acceca l'animo e induce ad abusare; 3) perché il potente difficilmente può conoscere la verità, sia per ignoranza, sia per adulazione, sia per trascuratezza, e quindi più facilmente di un privato può commettere ingiustizie; 4) perché le ingiustizie del potente possono essere più gravi e dannose, avendo egli più potere, di quanto non possono fare i privati; ed infine perché le ingiustizie del potente sono più facilmente notate dal pubblico¹⁴¹.

Ma il principe deve rendere conto al popolo delle proprie ingiustizie? A questa domanda Rosmini risponde decisamente di no. Il principe è l'unico uomo dello stato "che possiede intera la libertà naturale"¹⁴², egli non è soggetto ad alcun altro uomo, ma solamente alla legge naturale. Il giudice di questa legge non è alcun uomo, ma è solo Dio al quale soltanto il principe deve rendere conto delle proprie azioni. Le parole di Rosmini potrebbero sembrare in contraddizione con le considerazioni precedenti relative ai limiti da porre al potere assoluto; ma così non è, in quanto sulla scorta del pensiero di S. Tommaso che scorgeva nella legge naturale la fonte della

¹³⁷ Nelle opere successive Rosmini tratterà della giustizia in senso morale e poggerà su di essa tutta la sua speculazione filosofica. Secondo Rosmini il senso di giustizia esistente negli uomini perviene direttamente dall'idea dell'Essere; essa va esercitata verso Dio e verso gli uomini "così nel primo caso ella si converte nella virtù della religione, che è ella giustizia che s'esercita cogli uffici verso Dio, nel secondo ella si converte nella virtù della giustizia speciale, che s'esercita cogli uffici verso gli uomini, la quale si suole dividere in commutativa, distributiva, punitiva, ecc.". A. ROSMINI, *Compendio di etica e breve storia di essa*, IV, Roma, 1907, nn. 518, 519.

¹³⁸ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 198.

¹³⁹ Ivi, p. 198.

¹⁴⁰ Ivi, p. 199.

¹⁴¹ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 199; G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 75.

¹⁴² A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 269.

morale e affermava la legge positiva essere giusta se conforme ad essa¹⁴³, il principe nel suo operato troverà proprio nella legge di natura un limite più forte di qualsiasi altro. Inoltre bisogna inserire queste pagine della *Politica prima* nel contesto più ampio in cui Rosmini cerca di confutare le ragioni addotte da diversi pensatori politici per giustificare la rivoluzione¹⁴⁴.

Contrariamente a Machiavelli, considerato non amico e consigliere dei principi bensì critico della loro tirannia¹⁴⁵, Rosmini ritiene di dover mettere in guardia i principi dagli adulatori. Se il principe vuole conservare il suo regno dovrà temere “le inimiche parole dei lusinghieri”¹⁴⁶. In modo particolare Rosmini prende di mira “i filosofi cesaro-papisti che col pretesto di accrescere i diritti dei principi preparano la loro rovina, come fecero i filosofi illuministi e protestanti”¹⁴⁷. Tra questi filosofi colui che maggiormente ha contribuito a ledere la potestà regia è Hobbes “Chi avrebbe creduto – scrive Rosmini – che quando Obes scrisse il suo libro e fece despoti i principi, affermando di rivendicare e rassodare i diritti loro, che allora appunto fosse il tempo, in cui i diritti de’ principi furono spillati e manomessi? Poiché quei principj di Obes che fingevano di dar tutto al principe, nelle loro naturali conseguenze a lui toglievano tutto, onde con quelli Obes spogliò e lese la potestà regia mentre dava ad intendere che la erigeva e propugnava”¹⁴⁸. La teoria del contratto sociale ha reso un pessimo servizio alle monarchie, rendendo il popolo sovrano in grado di autogovernarsi e il principe un tiranno usurpatore¹⁴⁹. Invece la vera amica dei principi è la Chiesa, soprattutto quando li frena e li richiama ai loro doveri verso la giustizia.

A differenza di Machiavelli¹⁵⁰, Rosmini invita il principe a tenere, anche nelle relazioni con gli altri sovrani e nella stipula degli accordi internazionali, un comportamento improntato ai dettami della giustizia e della carità. I trattati, afferma il filosofo roveretano, come qualunque altro accordo espresso con parole, non sono mai così chiari da non aver bisogno di interpretazione. Non essendovi tra i principi alcun potere superiore a cui affidare l’interpretazione delle convenzioni pattuite e la sanzione contro i violatori dei patti, ne consegue che i trattati non hanno alcun valore se non sono stipulati in perfetta buona fede e se non sono osservati con senso di giustizia. D’altra parte l’esperienza storica insegna che i trattati sono “amplissimi campi dove la frode e l’insidia può aver luogo”¹⁵¹, facendo nascere

¹⁴³ Cfr. S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Teologica*, III, q. 91, a. 1, in: *Scritti politici*, a cura di Lorenzo Alberto Perotto, O.P., Massimo, Milano, 1985, pp. 238-258.

¹⁴⁴ Per l’analisi rosminiana sulle rivoluzioni vedi: A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 234-240. Pullara preferisce non soffermarsi su questo argomento.

¹⁴⁵ Rosmini (come già altri pensatori politici, vedi nota 48) formula un giudizio esplicito su Machiavelli considerandolo tra i “lusinghieri politici” “lusinghieri sono quei politici d’altro genere, che insegnano al principe a fare ogni cosa fanda e nefanda per conservarsi [...]. Esempio sia il Machiavelli. [...] che il poco credito anzi l’odio che nutriva per li principi dimostrò coi fatti e s’avvolse nella congiura del Boscoli e del Capponi, e mentre professava a loro d’insegnare il modo di sostenersi svelava pubblicamente a’ popoli tutte le loro arti, e proponendo Cesare Borgia per esempio del perfetto principe eccitava tutti a stomacarsi di lui e detestarlo, incitando anzi la vendetta”. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 204-206.

¹⁴⁶ Ivi, p. 204.

¹⁴⁷ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 78.

¹⁴⁸ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 207.

¹⁴⁹ Cfr. ivi, p. 209.

¹⁵⁰ Machiavelli aveva scritto: “Non può pertanto uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanza li torni contro, e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. [...] Non può osservare tutte quelle cose per le quali li uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione”. N. MACHIAVELLI, *Il principe e altre opere politiche*, cit., pp. 67-68.

¹⁵¹ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 228.

negli uomini un fondato scetticismo sul valore delle convenzioni internazionali. È lo stesso Machiavelli a ricordarlo essendo egli vissuto “fra principotti faziosi e tristi, e di niente curanti fuori che dare la gambata l’uno all’altro. Se gli uomini fossero tutti buoni, dice dopo avere insegnato ad usare l’infedeltà, questo precetto non saria buono, ma perché sono tristi, e non l’osserverebbero a te, tu ancora non l’hai da osservare a loro”¹⁵².

Rosmini critica aspramente la dottrina che insegna ai principi a calpestare la giustizia, che fa dell’interesse del principe e della salute della repubblica la legge suprema a cui tutte le altre debbono sottostare, in una parola che fa prevalere sempre e comunque la ragion di stato “aboliti e soppressi i principj della immortale giustizia secondo e il consiglio di malconsigliati politici e l’impulso di un’ambizione rotta d’usare della circostanza per soddisfarsi; che altro rimane nelle principesche negoziazioni se non una orribile arte di fraudolenza, germi d’interminabili guerre perché il termine della guerra è quello appunto che l’accagiona?”¹⁵³. L’uso di tale prassi politica è causa di una generale insicurezza e diffidenza fra gli stati che spesso sfocia in conflitti armati.

La mancanza di giustizia nelle relazioni internazionali oltre a recare danno agli stati indebolisce il potere sovrano e incide negativamente sul rapporto di fiducia che lega il principe al popolo poiché la condotta dei principi sarebbe un “funestissimo esempio ai popoli, che pur non sono ciechi o lungamente almeno non ponno esser ciechi. Sarebbero i gabinetti del re la scuola aperta a tutto il mondo della perfidia, e della slealtà, e le leggi del principe che punissero le frodi private diverrebbero un giorno o l’argomento dello scherno o il codice della rivoluzione”¹⁵⁴. I principi, conclude Rosmini, se vogliono evitare la loro rovina, dimostrino con la loro condotta che la politica è il sistema della saggezza e non il “breviario della furbia”; nelle loro relazioni i sovrani siano di esempio di quelle virtù che vogliono siano praticate, fra cui deve primeggiare la giustizia, la sola che possa dare agli uomini la vera pace e la vera felicità.

Un altro problema di politica interna che si agitava ai tempi in cui scrive Rosmini è quello relativo alle società segrete; per evitare che esse si propaghino a macchia d’olio il filosofo roveretano consiglia di non sopprimere le associazioni pubbliche in modo da porre “fra gli uomini tali nessi che formino dei corpi fra loro [...]così di mutare la viltà della gloria privata con l’eccellenza della gloria pubblica”¹⁵⁵. Strettamente connesso è il problema delle corporazioni, in quanto la loro soppressione da parte della rivoluzione francese aveva causato la diffusione delle società segrete. Le corporazioni servivano all’interno dello stato da valvole di sicurezza per gli ambiziosi e per gli amanti della gloria ed erano ambienti dove questi sentimenti potevano essere sfogati senza danno pubblico. Rosmini considera l’associazionismo un ottimo strumento per sostenere un ordine sociale nel quale la naturale tendenza egoistica dell’uomo sia contenuta e si creino dei vincoli tra i singoli e gli altri in modo tale che “il cuore umano diverrà parte e non considererà più se stesso come tutto, allora non porrà sé ad unico fine, ma fine terrà altresì i suoi commemorati, che una cosa fanno con lui”¹⁵⁶. Ma il mezzo più efficace

¹⁵² Ivi, p. 231.

¹⁵³ Ivi, p. 229.

¹⁵⁴ Ivi, p. 230.

¹⁵⁵ Ivi, p. 142.

¹⁵⁶ Ivi, p. 141.

per impedire che l'amore della potenza e della gloria innato nell'animo dei sudditi si possa risolvere in un danno per la collettività è suscitare l'amor di patria; essa, dice Rosmini "è la più vasta delle corporazioni cittadinesche, perché racchiude tutto il numero de' suoi cittadini. Ella è l'oggetto più nobile della gloria, ella ne è la somma e giustissima regolatrice"¹⁵⁷. Rosmini insisterà molto sull'amor di patria, non solo quale mezzo per rendere stabile il potere del principe ma soprattutto per sviluppare nel cuore degli uomini un interesse comune alla virtù regolato dalla religione al fine di impedire che le società diventino "malferme anzi crollanti". Il lungo capitolo dedicato da Pullara ai suggerimenti dati da Rosmini al principe nelle sue relazioni con i sudditi si conclude con un cenno a tutti quei mezzi considerati "veri ma limitati".

Per Rosmini esiste un rapporto particolare tra politica e arte¹⁵⁸; le varie espressioni artistiche (letteratura, poesia, scultura, pittura, architettura, musica) possono servire per educare il popolo o per corromperlo; il principe pertanto deve curarle tutte con attenzione e rivolgerle a retti fini, facendone strumento di elevazione per il suo popolo e mezzi politici per rafforzare il proprio potere. Per il filosofo roveretano "la bellezza è nell'ordine e il suo principio nell'intelletto ordinatore"¹⁵⁹, qualsiasi opera d'arte se ispirata alla bellezza, influenzerà positivamente le altre attività dell'uomo e "quanto più si faranno alla nazione assorbire immagini di bellezza o di ordine, e quanto queste immagini saranno più prossime al bello assoluto, tanto maggiormente si aggiusterà il pensare e la nazione nobiliterà"¹⁶⁰.

Fra le belle arti assume un rilievo particolare la lingua¹⁶¹ sia ai fini del governo, sia per favorire l'armonia e l'unità dei rapporti sui quali si fonda la società. Rosmini preferirebbe che il latino¹⁶² tornasse ad essere la lingua dei principi, ma se ciò non fosse possibile abbiano almeno cura che "la lingua abbia i suoi nervi, e non cada nella mollezza e in quella eccessiva semplicità segno di fiacchezza di mente in voluttuosa nazione. Di poi giova, che in essa v'abbia quella attitudine agli affetti, alle figure dell'eloquenza e alla armonia dei versi, acciocché ella possa essere strumento atto a rendere amabile la verità"¹⁶³.

Rosmini, richiamandosi alla massima di Machiavelli "il principe per conservare i paesi deve abitarli"¹⁶⁴, suggerisce al principe di moltiplicare le sue statue e i suoi ritratti nei luoghi e negli edifici pubblici. Raccomanda, però, di evitare che queste statue e questi ritratti siano pure riproduzioni dell'effigie del principe senza alcun significato poiché gioverebbe che il principe fosse sempre dipinto o scolpito in atto di fare qualche azione utile allo stato o meglio ancora in atto di esercitare tutte le professioni e in modo particolare quelle che egli vuole incoraggiare maggiormente¹⁶⁵.

¹⁵⁷ Ivi, p. 143.

¹⁵⁸ Rosmini tratterà in modo specifico l'argomento nel *Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, a cura di P.P. Ottonello, Guerini e Associati, Milano, 2000; e nel capitolo *Della bellezza* in: *Teosofia, Opere di A. Rosmini*, a cura di A. Raschini e P.P. Ottonello, libro III, cap. X, Roma, Città Nuova, 1998, pp. 381-464.

¹⁵⁹ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 412.

¹⁶⁰ Ivi, p. 414.

¹⁶¹ Questo argomento sarà ancor di più approfondito da Rosmini nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 3 voll., a cura di Francesco Orestano, Anonima Romana Editoriale, Roma, 1934.

¹⁶² Tra le lingue vive Rosmini esprime la sua preferenza per la lingua italiana in quanto essa è in grado di parlare a "quasi tutto l'uomo, la mente, il cuore, la pura ragione e la sensibile immaginativa", A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 462.

¹⁶³ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 450.

¹⁶⁴ N. MACHIAVELLI, *Il principe e altre opere politiche*, cit., p. 18; A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 483.

¹⁶⁵ Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 84; A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 483.

Altra buona massima di politica interna è il tener conto delle condizioni spirituali e culturali nelle quali si trovano i sudditi¹⁶⁶; si tratta di prestare molta attenzione ad uno dei fondamentali equilibri sociali: quello fra il potere e la scienza. Se il principe ha sotto di sé un popolo molto progredito, allora deve evitare di irrigidirsi nella difesa dei suoi diritti “...non debbe mettere la beatitudine sua nell’esercitarli tutti e sempre, e nel farli pesare più che egli possa su governati” poiché “questo rallentamento di giustizia, questa benigna remissione dell’interesse proprio gli procaccerà interesse maggiore, l’amore, la gloria, la consistenza del suo trono”¹⁶⁷. Nel caso in cui la legislazione e le istituzioni politiche non corrispondono al livello di cultura e di civiltà raggiunto dal popolo la rivoluzione diventa un evento inevitabile “di che quando un governo progredisca più tardo ne’ suoi passi che la nazione che governa, egli diventa tirannico e le rivoluzioni non si evitano dai governi se non mettendo nel loro reggere tanto di liberalità, quanto la nazione acquista di cultura”¹⁶⁸. In modo esplicito e diretto Rosmini consiglia ai principi di non irrigidirsi nelle vecchie concezioni dei loro diritti e delle loro potestà; perché ciò accada è necessaria una sostanziale riforma della monarchia assoluta¹⁶⁹ che potrà avvenire, secondo Rosmini, solo se il principe riuscirà ad “innestare” nel suo governo il principio repubblicano “nella monarchia opera l’amore di giustizia nel suddito, l’amore di fedeltà nel ministro, l’amore del proprio interesse nel Sovrano. [...] Nella repubblica il principio è la scienza del proprio interesse: la quale insegna al cittadino che, sacrificandosi per la patria, si sacrifica per se stesso e per la sua casa”. [...] Il principe “potrà per si fatto modo perfezionare la monarchia, che v’innesti il principio della repubblica: quando egli degni considerarsi non tanto come il Signore [...], ma come tal Signore che in amministrando lo Stato tiene per sua privata regola e regola somma delle sue azioni d’essere l’interprete e l’immagine di tutto il corpo dello Stato”¹⁷⁰.

Rosmini recupera la teoria del contratto sociale, che pur falso dal punto di vista filosofico e giuridico, ha una sua valenza positiva “...fa del principe un mero ministro del popolo, è ottimo quando se lo consideri non come fonte del diritto, ma come prudente regola di governare: non vorrei che l’odio meritato da quel sistema tirasse i principi a distruggere anche questa regola, come somministra”¹⁷¹. Pertanto il principe “regga non come Signore, ma come cittadino, eletto amministratore della repubblica, a cui appartiene: ecco i due principi della repubblica e della monarchia insieme congiunti”¹⁷². È con questo forte richiamo a tutti i sovrani

¹⁶⁶ Il richiamo al tema della cultura, della razionalità e della moralità in esse implicite, come promotrici di progresso civile serve a Rosmini per dare una prima giustificazione teorica alla riforma delle monarchie assolute. Nel rapporto che sussiste tra il principe e il popolo, questo è certamente la parte passiva ma non nello stesso modo con cui la passività si riferisce agli oggetti materiali. Il popolo “è un essere morale e non può essere passivo che secondo leggi morali”. Ciò comporta il progressivo inciviltamento dell’uomo. Per questo motivo le leggi e le istituzioni debbono corrispondere allo sviluppo e al progresso civile e morale dei popoli. Dal punto di vista politico ne consegue una riduzione del potere del principe a favore del cittadino “l’uomo civile [...] è un sistema di forze delle quali otto parti le sa e le vuole muovere da se stesso, e due parti vanno mosse dalla mano del Reggitore”. Cfr. M. D’ADDIO, *Libertà e appagamento, Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Edizioni Studium, Roma, 2000, pp. 54-55; A. ROSMINI, *Politica prima*, p. 362.

¹⁶⁷ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 507.

¹⁶⁸ Ivi, p. 363.

¹⁶⁹ In questo consiglio che Rosmini dà ai principi, Pullara sente “prorompere i bisogni nuovi della generazione del Risorgimento” e cioè la nascita di un nuovo ordinamento politico: la monarchia costituzionale. Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 86.

¹⁷⁰ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 505-507.

¹⁷¹ Ivi, p. 507.

¹⁷² *Ibidem*.

del suo tempo che Rosmini conclude la *Politica prima*. Quest'opera, pur appartenendo alla prima fase del pensiero politico rosminiano, contiene già le premesse per una sua successiva evoluzione; in modo particolare nell'ultima parte si avverte in Rosmini una accentuata esigenza di riforma¹⁷³ delle monarchie assolute della restaurazione e una progressiva maturazione che lo condurrà alla svolta liberale e costituzionale.

7. Confronto con Machiavelli

“Leggendo gli scritti politici giovanili del Rosmini, man mano che la figura del principe da lui vagheggiata si va delineando e precisando nei suoi contorni e nella sua fisionomia, vien fatto spesso e quasi involontariamente, di fare dei raffronti con un'altra figura di principe: quella così potentemente tratteggiata dal Machiavelli”¹⁷⁴. Così esordisce Pullara nel VII capitolo della sua opera dove, pur non manifestando un interesse specifico a sviluppare un parallelismo tra Rosmini e Machiavelli, svolge una serie di interessanti considerazioni sui due pensatori politici e sui rispettivi sistemi. Per Pullara Machiavelli rappresenta l'iniziatore della moderna scienza politica; il suo intento è stato quello di delineare le caratteristiche tecniche di una nuova politica adatta al nascente stato laico svincolato dalla religione e dalla morale. Di fronte all'instabilità politica del suo tempo, Machiavelli cerca i mezzi per porvi rimedio e la politica diventa arte di reggere, conservare e aumentare gli stati. Lo stato è considerato nella sua realtà “effettuale”, e in questo senso la ricerca del segretario fiorentino segna il radicale distacco dalla speculazione classica sul tipo di stato “ottimo” capace di realizzare i modelli di una vita virtuosa. La politica diventa tecnica del potere che deve essere improntata alla capacità di saper valutare e usare i mezzi in coerenza ai fini, si sgancia da ogni problematica morale e si costituisce come autonoma e specifica attività umana.

Anche per Rosmini la politica deve confrontarsi con i problemi concreti della società, deve individuare i mezzi necessari per risolverli, deve indicare le soluzioni più idonee alle situazioni di tensioni e conflitti che possono minacciare l'intera comunità civile¹⁷⁵. Ma diversamente da Machiavelli tutto il discorso politico del filosofo roveretano si fonda sulla concezione morale; in lui etica e politica rappresentano un binomio inscindibile. È vero, considera l'arte politica la suprema delle arti, ma solo perché essa implica il massimo uso della virtù e il suo interesse per essa nasce dalla necessità di analizzare il rapporto tra religione e politica al fine di trovare la soluzione per contrastare quelle dottrine che hanno voluto creare una divisione tra la chiesa e il popolo.

Secondo Pullara alla base dell'antitesi fra i due pensatori è il diverso substrato culturale e religioso: Machiavelli vive pensa ed opera in un ambiente del

¹⁷³ Fra il settembre del 1823 e il maggio del 1825 Rosmini interrompe più volte la stesura della *Politica prima*. In questo periodo, in occasione della morte del pontefice scrive *Panegirico della Santa e gloriosa memoria di Pio VII*, la cui pubblicazione, come è noto, non fu consentita dalla censura austriaca. L'episodio toccò personalmente Rosmini e di certo influenzò il suo giudizio nei confronti delle monarchie assolute ritenute chiuse e insensibili a qualsiasi istanza di riforme; nello stesso tempo dà una forte accelerazione del pensiero politico rosminiano verso il liberalismo.

¹⁷⁴ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 92.

¹⁷⁵ Cfr. M. D'ADDIO, Introduzione alla *Politica prima*, cit., p. 19.

tutto lontano dal cristianesimo e spesso ad esso opposto; egli vive in un secolo in cui i valori umani e terreni tornano a prendere il sopravvento sui valori morali e trascendentali e ha in comune con tutti gli umanisti la tendenza a fare dell'uomo il centro dell'universo. Rosmini vive, pensa e scrive in un ambiente spirituale profondamente permeato dalla dottrina cristiana; egli vive in un periodo storico molto meno paganeggiante e caratterizzato dalla generale tendenza a rimettere nel loro giusto posto i valori assoluti e trascendentali¹⁷⁶.

Per lo scrittore siciliano le due figure di principe, che indubbiamente hanno alcuni punti di contatto, stanno agli antipodi, così come agli antipodi sono i due pensatori nelle loro premesse filosofiche e nella soluzione dei problemi politici. Machiavelli, come è noto, colloca il suo principe in una sfera che sta al di sopra del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto; Rosmini, invece, poggia tutto il suo sistema sull'idea di giustizia, fondamento dei regni e regolatrice dei rapporti umani, proveniente essa stessa dall'idea dell'Essere¹⁷⁷.

Date queste premesse è naturale che i due autori considerino in modo diametralmente opposto il rapporto che deve sussistere tra sudditi e principe; per Machiavelli il sovrano deve considerare i sudditi come mezzi da rivolgere ai propri fini, per Rosmini il principe deve servire i sudditi ed aiutarli a raggiungere i fini ultraterreni e dovrà garantire i diritti di ognuno¹⁷⁸.

Nonostante questa sostanziale antitesi, Rosmini, nel corso della *Politica prima* diverse volte cita il segretario fiorentino con apprezzamenti positivi: in alcuni casi riprende delle idee esposte da Machiavelli nelle sue opere¹⁷⁹, altre volte da dei giudizi espliciti sull'opera del segretario fiorentino, esprimendogli la sua gratitudine¹⁸⁰, o ancora si raffronta a lui considerandolo non consigliere (come si ritiene lo stesso Rosmini) ma nemico dei principi¹⁸¹. Tuttavia dobbiamo rilevare che in una successiva opera e precisamente nella *Filosofia della politica* Rosmini, superando la precedente opinione, esprimerà nei confronti di Machiavelli un giudizio tutt'altro che positivo: "Sarebbe all'incontro del tutto assurdo e mostruoso il concepire una scienza politica, la quale volesse astrarre e prescindere al tutto dai diritti e dai doveri scambievoli che associano insieme gli uomini. Tale è la funesta astrazione del Machiavelli, ond'egli si fece seguito maestro non di politica, ma di ogni più vile prepotenza e di ogni più abominabile ladroneccio; e fu gran parte delle rovine d'Italia"¹⁸². Probabilmente tale giudizio fu influenzato dal diffuso clima di critica che ritroviamo nel periodo risorgimentale nei confronti del pensiero di Machiavelli. Contrariamente a quanto si è portati a credere, il progetto machiavelliano della "liberazione dell'Italia dai barbari" attraverso l'unificazione del paese non affascina gli uomini più rappresentativi del Risorgimento e il segretario fiorentino non viene considerato la guida da seguire senza riserve¹⁸³.

¹⁷⁶ Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., pp. 93-94.

¹⁷⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 198, 230, 232, 269, 326. L'idea di giustizia in senso morale sarà oggetto di un'altra opera di ROSMINI: *Compendio di etica e breve storia di essa*, con annotazioni di Giovanni Battista Pagani, a cura di Maria Manganelli, Istituto di studi filosofici, Città Nuova Editrice, Roma, 1998.

¹⁷⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 154.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 137, 157, 190, 312, 400, 483.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 204, 205, 231.

¹⁸¹ Ivi, pp. 205.

¹⁸² A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di Sergio Cotta, Rusconi, Milano, 1985, p. 240.

¹⁸³ In particolare ricordiamo i giudizi severi di Vincenzo Gioberti, Cesare Balbo, Carlo Cattaneo Giuseppe Ferrari e lo stesso Giuseppe Mazzini. Tutti pur ammettendo l'ingegno e l'originalità del pensiero di Machiavelli non gli riconoscono la paternità di una idea che voleva l'Italia libera e unita.

Per quanto concerne il valore scientifico delle due opere, Pullara ritiene la *Politica prima* un'acuta trattazione teorica di scienza politica, essendo essa il frutto di speculazioni filosofiche, ma insufficienti dal punto di vista pratico, mancando in Rosmini un'adeguata conoscenza degli uomini e in particolare degli uomini politici. L'opera di Machiavelli, invece, scritta nella pienezza della sua maturità, dopo essere vissuto per lunghi anni nelle corti e nei gabinetti degli uomini di governo, rivela, oltre ad una grande dottrina, un'eccezionale conoscenza degli uomini. Il primo mostra entusiasmo ed ottimismo, tipico dell'età giovanile, (Rosmini iniziò a scrivere la *Politica prima* nel 1822, all'età di 25 anni), il secondo si rivela freddo osservatore degli avvenimenti e profondo conoscitore dei vizi dell'animo umano. Anche nello stile Pullara evidenzia una sostanziale diversità: ampolloso, magniloquente e retorico Rosmini¹⁸⁴, conciso e compiuto è, invece, il periodare di Machiavelli.

Nonostante le evidenti differenze il giudizio di Pullara è positivo, entrambi "hanno trattato in maniera magistrale la materia delle loro opere: l'uno partendo da premesse umanistiche e pagane, l'altro da premesse ideali che costituiscono il fondamento del cristianesimo"¹⁸⁵. Entrambi i due pensatori, secondo Pullara, hanno, però, in comune un grande amore per la patria, un grande desiderio di vederla unita, forte, potente, entrambi hanno un alto concetto della grandezza e della potenza di Roma, nella quale vedono l'immagine più compiuta e più perfetta della società politica.

8. *Contraddizioni e contingenza*

Esaminare il pensiero politico giovanile di Rosmini alla luce della dottrina e della prassi fascista è ciò che si propone Pullara nell'ultima parte della sua opera. Si tratta di un'appendice, dal titolo "Osservazioni critiche sul sistema politico rosminiano", che egli presumibilmente aggiunse su indicazione di Sergio Panunzio, per evitare possibili ritorsioni da parte del regime.

A nostro avviso è un capitolo particolarmente travagliato che può essere compreso soltanto tenendo conto del momento particolare vissuto dall'Italia. Il contenuto di tale capitolo ha una sua valenza più a documentazione di certe vicende culturali del tempo che per un'"ulteriore" riflessione dello scrittore siciliano su Rosmini. Pullara, in evidente contraddizione, da un lato afferma la profonda divergenza, la distinzione netta tra la concezione rosminiana e la dottrina fascista, dall'altra riconosce taluni punti di contatto tra il sistema filosofico-politico di Rosmini e il regime fascista.

Pullara si rende perfettamente conto che l'idea di stato del filosofo roveretano si pone in antitesi e non è affatto confondibile con la concezione fascista dello stato. Rosmini fa propria l'idea di stato elaborata dalla filosofia scolastica¹⁸⁶. Lo stato pertanto non è una realtà a sé stante, non identificabile né col popolo, né col principe,

¹⁸⁴ Nel luglio del 1823 Tommaseo scriveva a Rosmini dando un deciso giudizio critico sullo stile della *Politica prima*: "Come va la politica? Ristuccatela di colonname oratorio: allumatela. È notte e procellosa". N. Tommaseo e A. Rosmini, *Carteggio edito ed inedito*, a cura di V. Messori, vol. I (1819-1826), Marzorati, Milano, 1967, pp. 234, 235.

¹⁸⁵ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 96.

¹⁸⁶ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla politica di Aristotele*, in: *Scritti politici*, cit., p. 193.

e non è perciò una persona distinta dalle persone fisiche che la compongono, come non ha una volontà sua propria non identificabile cioè con quella della maggioranza e con quella di alcuno degli individui che vivono dentro i suoi confini. Lo stato altro non è che una persona giuridica. Esso non è una realtà ma una mera *factio juris*. Ciò premesso, è evidente per Pullara che “la concezione rosminiana dello stato ha un fondamento schiettamente individualistico”¹⁸⁷. Dio ha creato a sua immagine e somiglianza l’uomo, ma non ha creato lo stato; questo è stato creato dagli uomini – per loro natura socievoli – per poter raggiungere più agevolmente i loro fini. Di conseguenza lo stato deve servire ai cittadini e non questi a quello. I fini dello stato sono i fini dei cittadini e la felicità dello stato si identifica con la felicità dei cittadini. Inoltre come sono anteriori allo stato i cittadini, così sono anteriori allo stato alcuni loro diritti e cioè i diritti naturali che lo stato non può per nessun motivo violare. Nell’esistenza del diritto naturale c’è implicita “l’esistenza di una legge morale superiore allo stato ed a cui lo stato stesso deve uniformarsi, e che in ultima analisi altro non è che la legge morale rivelata agli uomini da Dio, alla quale, non solo i privati, ma anche i principi nelle loro azioni pubbliche, devono ubbidire, se vogliono meritare la gloria del cielo”¹⁸⁸.

Dalla concezione di un diritto naturale anteriore allo stato, e di una legge morale trascendentale, regolatrice sia delle azioni private che delle pubbliche, deriva il principio rosminiano della giustizia, che, come già accennato, costituisce il fondamento di tutto il sistema politico di Rosmini. Ben diversa è la concezione fascista dello stato. Questa, come è noto, non concepisce l’individuo avulso dallo stato o ad esso anteriore o superiore, come non concepisce un diritto anteriore allo stato. La dottrina fascista, richiamandosi alla corrente idealistica, ritiene lo stato non una finzione giuridica, bensì come una realtà vivente che ha una volontà propria e fini propri e ai quali tutti i fini individuali devono essere subordinati. L’individuo nella concezione fascista “non resta diminuito, come vuole taluno, per essere ridotto esclusivamente a membro della società statale, ma viene al contrario innalzato, trovando egli nello stato la massima potenziamento e valorizzazione della sua personalità”¹⁸⁹. La felicità dello stato non può essere concepita come la felicità dei cittadini; se così fosse una guerra vittoriosa che accresce il territorio dello stato e gli conferisce maggiore potenza, dovrebbe essere considerata un male per le sofferenze e le perdite di vite umane che sempre una guerra, seppur vittoriosa, porta con sé.

Nonostante la differenza sostanziale nella concezione dello stato, Pullara rileva che esistono parecchi punti di contatto tra il filosofo roveretano e il fascismo e che “talune realizzazioni del Regime corrispondono ai voti ed ai suggerimenti del pensatore cattolico”¹⁹⁰.

In primo luogo, Pullara esamina la teoria sull’origine dello stato. A questo proposito, l’autore siciliano rileva che Rosmini, pur manifestando riserve nei confronti delle teorie contrattualistiche, subisce notevolmente l’influenza degli enciclopedisti e dei giusnaturalisti protestanti e in particolare di Rousseau e di Hobbes. Rosmini nega che “l’umanità primitiva possa essere stata assolutamente barbara, come opinava Tommaso Hobbes od angelicamente perfetta come riteneva

¹⁸⁷ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 99

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 100.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 102.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

G.G. Rousseau¹⁹¹, e nega anche che l'uomo in un primo tempo possa avere vissuto completamente una vita isolata senza vincoli fissi, ma finisce con l'ammettere, sia pure con notevoli attenuazioni, sia l'ipotesi di Hobbes, sia quella di Rousseau cercando di fonderle in un'unica teoria: ammette un primitivo stato pacifico dei primi aggregati umani, un successivo stato di lotta e la vita isolata e silvestre dei primi uomini¹⁹². Così pure dice Pullara "mi pare molto infetta di contrattualismo la ipotesi rosminiana dei sapienti che inducono i primi uomini ad abbandonare le boscaglie e la vita silvestre per ricostruire le primitive società umane distrutte dal violento prorompere delle passioni"¹⁹³.

Tuttavia a Pullara non sembra accettabile da un punto di vista fascista la tesi di Rosmini che attribuisce l'origine dello stato alla caduta del primo uomo. Secondo il filosofo cattolico, dice Pullara "se Adamo non avesse peccato, gli uomini, sarebbero tutt'ora nel primitivo stato di grazia e potrebbero vivere secondo retta ragione e quindi secondo la legge morale imposta dal creatore, senza bisogno di leggi positive e di principi preposti alla loro osservanza. L'origine dello stato dunque, in ultima analisi, non è altro che il peccato"¹⁹⁴. Il peccato è il male, lo stato che è generato dal male, non avrebbe più alcuna ragione di essere in una società cristiana. Ne risulta una dipendenza ed una inferiorità dello stato che non può essere accettata dalla dottrina fascista, che nello stato vede un bene, anzi una somma di beni.

Punto di contatto tra il fascismo e il filosofo cattolico è, secondo Pullara, la critica alla sovranità popolare che secondo Rosmini è un sofisma che tanti mali apportò alla società dei suoi tempi¹⁹⁵. Ma ciò che non è completamente ammissibile nel pensiero politico rosminiano è "che i sudditi non possano chiedere conto al principe della legittimità dei suoi diritti, poiché in tal caso, dovremmo ammettere col Rosmini la concezione dello Stato patrimonio e dovremmo quindi accettare la tesi che riduce la sovranità ad un rapporto di natura privatistica al quale sia perfino applicabile il diritto del primo occupante, quasiché i cittadini siano cose che possono diventare 'res derelicta' o 'res nullius'"¹⁹⁶.

Allo stesso modo non è più ammissibile secondo Pullara il principio rosminiano per il quale il capo dello stato non può per nessun motivo, neanche in vista del bene collettivo, penetrare nella sfera dei diritti privati dei sudditi. L'amore per la giustizia aveva condotto Rosmini a concepire un diritto anteriore allo stato anzi superiore alla volontà dello stato stesso; tale rigidità sfocerebbe nell'iniquità rendendo vera quella massima romana *summum jus, summa iniuria*. Sarebbe meglio invece applicare un'altra massima dei romani: *salus reipublicae lex suprema est*. Ed è quello che secondo Pullara veniva attuato dalla concezione politica e giuridica del fascismo "il principio del massimo rispetto possibile dei diritti individuali è sancito anche nella Carta del lavoro nella quale il Fascismo, come sempre sanamente lontano da ogni eccesso, afferma l'importanza della parte che deve avere l'individuo nello Stato"¹⁹⁷.

A proposito dei fini del principe, e dello stato, Rosmini, richiamandosi "alla concezione cattolica-tradizionale, afferma che essi sono due: uno prossimo (la

¹⁹¹ Ivi, p. 103.

¹⁹² Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 149-152.

¹⁹³ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 103.

¹⁹⁴ Ivi, p. 104.

¹⁹⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 163-166.

¹⁹⁶ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., pp. 104-105.

¹⁹⁷ Ivi, p. 106.

perfezione della società statale) ed uno remoto (la felicità soprannaturale ed ultraterrena dei sudditi); aggiunge anche che il fine prossimo deve servire ed essere perciò subordinato al remoto, come il corpo deve servire allo spirito. È qui evidente, nota Pullara, la profonda divergenza tra la concezione teleologica rosminiana e quella del fascismo. Questo se non nega che gli uomini possono avere dei fini trascendentali ai quali debbono essere subordinati i fini temporali, certamente si pone di fronte ad essi in una posizione agnostica. Di conseguenza lo stato non ha e non può avere, secondo la dottrina fascista, fini che siano fuori di esso, a cui deve subordinare i fini che gli sono propri e cioè quelli di natura temporale.

Nei confronti della chiesa il fascismo ha una concezione "sanamente laica". Lo Stato e la Chiesa completamente indipendenti l'uno dall'altra e autonome, sono società distinte per i fini che perseguono e si trovano su un terreno di assoluta parità¹⁹⁸.

Anche l'idea di felicità sociale¹⁹⁹ espressa da Rosmini, essendo intrisa di individualismo²⁰⁰, è secondo Pullara lontana dalla dottrina fascista. Tuttavia il filosofo roveretano nel formulare un paragone tra l'organismo umano e quello sociale include un concetto di gerarchia²⁰¹ molto vicino all'idea fascista.

Pullara giudica particolarmente interessante, perché molto vicino alla dottrina fascista, il concetto del governare inteso come un dovere e come un servizio reso agli altri uomini: "se per il fascismo infatti non è accettabile il particolare del servizio reso agli altri uomini perché infetto da democraticismo giacobino, è per contro perfettamente conforme alla dottrina fascista la sostanza del pensiero rosminiano, e cioè il concetto della vita pubblica intesa come un dovere e un servizio reso alla patria"²⁰². A questo punto Pullara apertamente rende ossequio al regime fascista e al suo dittatore: "servire la patria [...] è il monito che il fascismo non si stanca mai di ripetere [...] monito che la diuturna, dura fatica del Duce avvalora con l'esempio più luminoso e più puro di dedizione e di sacrificio per la grandezza della Patria"²⁰³.

Per esaltare l'avvento provvidenziale del fascismo Pullara richiama quel principio, enunciato da Machiavelli e riaffermato da Rosmini, secondo il quale una società politica giunta alla terza fase della sua vita se non vuole perire deve ritornare al suo principio; e proprio quello che è accaduto nella storia recente: "se il fascismo, infatti, non avesse determinato un ritorno alla sostanza, restaurando

¹⁹⁸ Anche per Rosmini lo Stato e la Chiesa sono società distinte, ma "la religione, la chiesa non hanno una funzione meramente passiva, strumentale, di sostegno dei troni e dell'ordine costituito, ma attiva, cioè di proporre la legge divina come il limite sostanziale al potere, di indicare la giustizia come garanzia dell'intangibilità dei diritti e di far valere l'esigenza che il potere rispetti sempre la pratica del diritto". M. D'ADDIO, Introduzione alla *Politica prima*, cit., p. 36.

¹⁹⁹ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 103-105. Rosmini considera la felicità pubblica e quella privata come due parti, due mezzi ovvero due manifestazioni dell'unica felicità umana.

²⁰⁰ La tesi di Pullara che afferma le teorie di Rosmini essere intrise di individualismo è smentita per il fatto che il filosofo roveretano si schiera apertamente contro l'individualismo promosso dalla rivoluzione francese, e promuove un ordine sociale in cui l'associazionismo possa distruggere l'egoismo e far rinascere "un amore non di gloria individuale ma di gloria comune, non di gloria che sacrifica al ben proprio, ma che serve ad un pubblico bene". A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 142.

²⁰¹ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 108-109; a proposito dei vincoli di superiorità e signoria, Rosmini riprende i principi filosofici di S. Tommaso e S. Agostino. Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *La politica dei principi cristiani (De Regimine Principum)*, cit.; AURELIO AGOSTINO, *La città di Dio*, Introduzione, traduzione, note e appendici di Luigi Alici, Rusconi, Milano, 1984.

²⁰² G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 108.

²⁰³ Ivi, p. 108.

lo Stato nei suoi valori fondamentali, che cosa sarebbe a quest'ora avvenuto della nostra Italia, società politica della quale facciamo parte?"²⁰⁴. Il governo popolare (parlamentarismo) non avrebbe saputo restaurare lo Stato, lo avrebbe condotto al sicuro sfacelo; è per questo che il fascismo, afferma Pullara, ha dovuto essere un movimento antiparlamentare.

Nettamente contrario è l'autore siciliano sia alla teoria rosminiana dell'equilibrio tra potere politico e ricchezza sia alla concezione dello stato inteso come una qualsiasi "società commerciale"; entrambe le teorie sono lontane dalla dottrina fascista, in quanto se applicate alla storia recente "porterebbe logicamente alla conseguenza che la Rivoluzione fascista altro non è stato che lo sforzo delle classi ricche miranti a conquistarsi un potere politico proporzionato alla propria ricchezza"²⁰⁵.

Pullara considera, invece, degne di particolare rilievo le osservazioni di Rosmini relative alla superiorità ed inferiorità e, soprattutto, l'azione di saggia politica che il principe deve attuare per ridurre al minimo la distanza tra il corpo superiore e quello inferiore²⁰⁶. Si tratta per l'autore siciliano di un concetto "sanaamente democratico che il fascismo non ha esitato ad abbracciare prendendo tutta una serie di provvidenze a favore dei ceti popolari"²⁰⁷. Ma la necessità di aumentare il potere dei superiori e diminuire quello degli inferiori ravvisata da Rosmini per stabilire un equilibrio, viene interpretata da Pullara come una "preoccupazione classistica, un anticipo insomma di quello che sarà il fulcro del sistema marxista, cioè il concetto della lotta tra le classi"²⁰⁸.

Anche l'accentramento del potere auspicata da Rosmini, è naturalmente visto da Pullara come un ulteriore punto di contatto, così come la questione del consenso. Riteniamo, invece, che il filosofo roveretano abbia recepito l'idea di potere e il conseguente necessario consenso degli associati dalla concezione agostiniana²⁰⁹ che nulla ha da spartire con il fascismo.

Nel considerare la natura umana fatta di ragione e sentimento, Rosmini aveva dato la preferenza a quei mezzi politici che agiscono sulla ragione perché più duraturi e più di sostanza che di forma²¹⁰. Pullara non condivide l'eccessiva svalutazione dei sentimenti in quanto "spesso il sentimento determina le grandi imprese che sotto il dominio della fredda ragione non si sarebbero forse neanche tentate"²¹¹. Le critiche che Rosmini usa nei confronti dei capipopolo i quali si rivolgono alla plebe usando un linguaggio privo di contenuti ma pieno di figure retoriche, Pullara le rapporta agli agitatori rossi "parolai e magniloquenti" ai quali

²⁰⁴ Ivi, p. 109.

²⁰⁵ Ivi, p. 110.

²⁰⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 156.

²⁰⁷ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 111.

²⁰⁸ *Ibidem*. Riteniamo che Rosmini non abbia avuto tale preoccupazione. Il suo intento era dimostrare l'utilità della disuguaglianza e soprattutto la necessità di trovare dei mezzi che potessero garantire il corpo superiore, essendo fisicamente più debole, affinché l'ordine sociale potesse essere mantenuto.

²⁰⁹ Secondo S. Agostino il potere si distingue dal dominio; il primo rispetta i diritti dei soggetti, il secondo asservisce in tutto e per tutto i soggetti ai fini di chi lo detiene. Dunque, per la concezione cristiana il potere non è più il dominio dell'uomo sull'uomo, ma è il rapporto di comando e di obbedienza che trova la sua legittimazione nell'obbligo riconosciuto dalla coscienza di chi obbedisce. Nella concezione agostiniana il potere si presenta come una delle forme più dure di disciplina, che ricade essenzialmente su chi lo esercita, e si manifesta come la forma di servizio più impegnativa che l'uomo deve assumersi per la società in cui vive. Il potere si traduce nell'impegno costante di mantenere l'ordine e la pace e si caratterizza perché si fonda sul consenso degli associati. Cfr. AURELIO AGOSTINO, *La città di Dio*, cit.

²¹⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 187-188.

²¹¹ Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 112.

si contrappone "l'austera sobrietà dello stile fascista, i discorsi dei massimi gerarchi densi di fatti e di cifre e particolarmente la incisiva, chiara, potente eloquenza del Duce"²¹².

Per quanto riguarda la politica militare²¹³ è sorprendente quanto i suggerimenti dati da Rosmini al principe siano stati realizzati dal regime fascista: l'esaltazione dello stato militare ("non parlo poi di quanto il Partito prima ed il Regime poi, hanno fatto per onorare convenientemente i caduti, i decorati, i mutilati, gli invalidi e i combattenti, ai quali solo per merito del Fascismo, viene oggi da tutti gli Italiani riconosciuta la qualità di aristocrazia della Nazione per la quale essi in misura maggiore o minore si sono sacrificati"²¹⁴), il dare alla nazione un'educazione militare (basta pensare alla disciplina militare del Partito, alla Milizia e alle varie associazioni dei reduci), il curare l'educazione politica delle forze armate (i corsi premilitari della milizia, i corsi di cultura fascista nelle varie scuole militari, i corsi universitari per gli ufficiali di complemento), il ravvivare nella nazione lo spirito militare (cerimonie militari frequenti, ripristino delle musiche militari, frequenti spiegamenti di forze armate e numerose manifestazioni pubbliche della milizia), il curare l'educazione militare dei fanciulli e dei giovanetti (creando organizzazioni giovanili come le legioni dei balilla e degli avanguardisti). Tuttavia, pur condividendo gran parte della concezione politica militare di Rosmini, Pullara non accetta l'esclusione dalle milizie civiche dei poveri che in tal modo si sentirebbero umiliati e vedrebbero nella patria non la madre comune, ma la madre dei ricchi e la dura matrigna dei poveri; "questo – dice Pullara – sarebbe un male gravissimo poiché non si potrebbe in tal modo realizzare la vera e completa unità morale del popolo che è uno degli obiettivi principali del Fascismo"²¹⁵.

Di conseguenza è da scartare anche l'idea di Rosmini di formare un corpo militare composto esclusivamente da poveri; tale pensiero si fonda principalmente sul presupposto che il povero non può essere un buon difensore della patria, poiché non ha alcun interesse alla conservazione dello stato. Ciò trova smentita, a parer di Pullara, nell'ultima grande guerra: "in essa furono in gran parte proprio i poveri, gli umili fanti del mezzogiorno e delle isole, miserabili contadini che nulla, in caso di sconfitta, avevano da temere o da perdere, ed in caso di vittoria nulla potevano sperare, come nulla hanno infatti ottenuto, coloro che nelle trincee più tenacemente difesero il sacro suolo della Patria"²¹⁶.

In nome del principio democratico, Pullara non condivide l'opposizione di Rosmini alla coscrizione obbligatoria, che può realizzare la fusione più perfetta tra ricchi e poveri, tra nobili e plebei, col vincolo del comune amore per la patria, e allo stesso tempo far acquistare la coscienza nazionale e quella dei doveri di uomo e cittadino.

Altri suggerimenti rosminiani che Pullara vede pienamente realizzati dal fascismo sono: la riforma dell'organizzazione burocratica, la politica finanziaria improntata alla moderazione delle spese²¹⁷, nonché il ripristino delle corporazioni.

²¹² Ivi, p. 113.

²¹³ A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 300-312.

²¹⁴ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 114.

²¹⁵ Ivi, p. 116.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ A proposito della macchina burocratica Pullara scrive: "È nota infatti la lentezza proverbiale della burocrazia italiana prima dell'avvento del Fascismo, come è parimenti noto quanto ha fatto il fascismo a questo riguardo, quanto prestigio conferisce al Governo Fascista la tempestività dei suoi atti, e la celerità colla quale viene attuata fin nella più lontana periferia la volontà del Duce". Per quanto riguarda la politica

Inaccettabili sono per Pullara le considerazioni di Rosmini relative all'istruzione. L'applicazione del principio secondo il quale anche le spese per le scuole non debbono essere sostenute da tutto il popolo ma dalle famiglie che fanno studiare i loro giovani, in conformità alla teoria dell'equilibrio tra ricchezza e scienza, ha come conseguenza l'esclusione dei poveri dalle scuole, e finirebbe per rendere l'istruzione un privilegio dei ricchi²¹⁸. Tutto ciò è lontano dal fascismo che, invece, afferma che lo stato ha il dovere ed insieme il diritto di istruire ed educare i suoi cittadini, procurando a tutti indistintamente la possibilità di procacciarsi un minimo indispensabile di istruzione²¹⁹.

La difesa che Rosmini svolge nei confronti del diritto di proprietà, considerato come qualcosa di anteriore allo stato che per nessun motivo può violarlo²²⁰, è duramente criticata da Pullara. Quella di Rosmini è, per l'autore siciliano, un'affermazione individualistica e giusnaturalistica, che va addirittura al di là della stessa scolastica. Secondo Pullara S. Tommaso²²¹, avendo considerato la possibilità di una soppressione della proprietà privata senza perciò commettere una violazione del diritto naturale, sarebbe meno individualista di Rosmini e di conseguenza molto più vicino al fascismo che inquadra nello stato il diritto di proprietà e che assegna a questa finalità nazionali.

Allo stesso modo non può essere accettata da Pullara la condanna delle rivoluzioni operata da Rosmini²²² sia perché tutto il Risorgimento è un susseguirsi di rivoluzioni, sia perché il regime fascista inizia con una rivoluzione. Da qui l'idea che "le rivoluzioni non sono sempre fonti di guai e di delitti, ma rappresentano talvolta – e la Rivoluzione Fascista insegna – l'unica via di uscita da certe situazioni che finirebbero col portare alla dissoluzione dello Stato"²²³.

Infine Pullara rileva che, tutte le indicazioni di psicologia politica di Rosmini hanno trovato puntuale riscontro nell'opera del regime. Le residenze e le uniformi decorose per il capo del governo, i ministri, le alte cariche dello stato e del partito, le continue cerimonie pubbliche e le parate, la costruzione di monumentali edifici pubblici, di statue ed effigi che rappresentano il duce, hanno ristabilito, secondo l'autore siciliano "l'antico fasto e decoro (che un malinteso senso democratico aveva abolito), non per vano esibizionismo ma per profonda intuizione politica"²²⁴.

Nelle ultime pagine dedicate alle considerazioni critiche sul pensiero rosminiano, Pullara, quasi in punta di piedi, accenna alla secolare questione della relazione tra morale e politica; egli si limita a rilevare "come sia perfettamente logico in un sistema che s'impenna sul concetto di una vita ultraterrena, l'ammettere come fa il Rosmini, che la politica debba essere regolata dalla morale, come è del

finanziaria, Pullara rileva una osservazione, a suo dire interessante, nella quale Rosmini afferma che "la politica finanziaria è strettamente congiunta colla forma di governo e conclude che né la monarchia (assoluta) né la democrazia, possono essere economiche quanto le aristocrazie. È ovvio infatti che la restaurazione del bilancio fatta dal Fascismo non poteva essere fatta da un governo parlamentaristico, alla completa mercè dei partiti e dei gruppi finanziari". G. PULLARA, *La Figura del principe*, cit., p. 117-118.

²¹⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 339.

²¹⁹ Cfr. G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 119.

²²⁰ "La proprietà di ciascheduno sia così sacra che non possa essere violata direttamente per nessun titolo". A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., p. 158.

²²¹ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, II II, q. 66, a. 2, in: *Scritti politici*, cit., pp. 339-341.

²²² Cfr. A. ROSMINI, *Politica prima*, cit., pp. 270 ss.

²²³ G. PULLARA, *La figura del principe*, cit., p. 121.

²²⁴ Ivi, pp. 122-123.

pari logico, in un sistema che s'impenna su una concezione immanentistica della vita, il concepire la politica indipendente dalla morale"²²⁵.

Senza dubbio questa considerazione non ci sembra possa essere stata concepita da un cattolico impegnato in politica quale fu Pullara. Tuttavia, non bisogna dimenticare che l'autore siciliano si era cacciato in un inevitabile labirinto, dal quale alla fine tenta di uscirsene sostenendo che Rosmini, in maniera categorica "non era nella corrente di pensiero che sboccò poi nel movimento fascista, essendo tutto il suo sistema politico ispirato ad una concezione trascendentale della vita"²²⁶, ed è per questo che non può essere ritenuto un anticipatore del fascismo.

9. Conclusioni

È ormai assodato l'interesse della cultura siciliana per la filosofia di Antonio Rosmini. A smentire la nota tesi di Gentile²²⁷, la Sicilia già nel secolo scorso è stata aperta alle influenze culturali provenienti dall'Italia e dall'Europa. Intorno al 1840 "fra attacchi, polemiche, incomprensioni faceva il suo ingresso in Sicilia, soprattutto a Palermo, la filosofia del Rosmini"²²⁸ e gli scritti del filosofo roveretano si diffusero rapidamente negli ambienti culturali dell'isola. Agli inizi del '900, un rinnovato interesse per il pensiero di Rosmini diede vita a numerosi ed approfonditi studi riguardanti tutta quanta la produzione filosofica dell'Abate roveretano²²⁹.

Riteniamo che Giovanni Pullara nato e cresciuto in Sicilia, abbia qui, nella sua terra natia, avuto modo di scoprire la filosofia di Rosmini. Trasferitosi a Milano nel 1921, in seguito all'incontro con Monsignor Giovan Battista Nicola che aveva rinvenuto a Stresa i manoscritti rosminiani, ebbe l'idea di un lavoro di divulgazione del pensiero politico giovanile del Roveretano. Ma soltanto nel 1930, egli riesce ad attuare il suo proposito e scrive *La figura del principe nel pensiero politico giovanile di Antonio Rosmini* che sarà pubblicato nel 1934.

Scopo dichiarato di tale pubblicazione è la divulgazione del pensiero politico giovanile del grande filosofo cattolico ed, in particolare, i frammenti relativi alla concezione rosminiana del principe. Nel corso della trattazione, Pullara dopo aver accennato ai principi su cui poggia l'origine dello stato, si sofferma sulla figura del principe nelle sue relazioni con i sudditi, operando un continuo raffronto con il principe descritto da Machiavelli. Per questo motivo e per il periodo in cui avviene la pubblicazione, è probabile che Pullara, data la sua nota viscerale avversione al fascismo, abbia voluto contrapporre una figura di principe cristiano a quella del duce.

Tuttavia, questa affermazione è contraddetta dall'ultimo capitolo del libro in cui Pullara si rivela ossequioso del regime, ammiratore del duce e della prassi fascista al punto tale da criticare tutto ciò che nel pensiero di Rosmini non possa es-

²²⁵ Ivi, p. 123.

²²⁶ Ivi, p. 124.

²²⁷ Cfr. G. GENTILE, *Il tramonto della cultura siciliana*, N. Zanichelli, Bologna, 1919, pp. 3 ss.

²²⁸ E. DI CARLO, *La filosofia del Rosmini in Sicilia*, cit., p. 31.

²²⁹ Tra gli studiosi di Rosmini dalla fine dell'Ottocento ai giorni nostri meritano di essere ricordati: Giovanni Gentile, Cosmo Guastella, Giulio Bonafede, Michele Federico Sciacca, Giuseppe Rizzo, Francesco Orestano, Virgilio Giorgianni, Giuseppe Maggiore, Antonio Messineo, Angelina Lanza, Giovanni Grilli ed altri.

sere accettato dalla dottrina fascista e di contro considerando di particolare rilievo e pienamente accettabili quelle idee del filosofo roveretano che, invece, hanno trovato riscontro nella dottrina fascista. L'inconveniente in cui incappa Pullara, seppure è umanamente comprensibile, crea qualche perplessità su uno studioso che rimane uno degli esponenti più interessanti della cultura siciliana del XX secolo e che per tutto il resto è da valutare positivamente.

Roberto Martucci*

Barnave e l'apostrofe sul 'sangue'. Considerazioni sulle ambiguità dell'Ottantanove**

Toute la question se réduit à ces deux mots: Veut-on la liberté ou la licence? Si, la liberté, il faut sûreté, & partant punir qui la trouble. Si, la licence, il est clair qu'on ne doit pas punir les séditions, & qu'on doit se laisser tranquillement couper la gorge.

[J.P. Brissot, 21 septembre 1789]

Accusatores multos esse in civitate utile est. C'est en multipliant ces accusateurs publics qu'on peut effrayer les ennemis du bien public.

[J.P. Brissot, 13 décembre 1789]

Sans doute les meneurs influèrent sur le Palais-Royal, le Palais-Royal sur Paris, Paris sur la France.

[Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, 1847]

1. *Violenza rivoluzionaria e politica delle riforme*

Gran parte del fascino dell'Ottantanove risiede anche nella sua ambiguità¹: nella sua capacità di offrire all'interprete letture diverse di avvenimenti, solo all'apparenza, lineari; nel suo polimorfismo politico e istituzionale estraneo alle ossessioni classificatorie degli eruditi dell'evento, che, con rare eccezioni, lo hanno confinato nel ghetto della fase preparatoria di quanto è poi successo in due lustri di Rivoluzione: il Terrore, la Repubblica di Termidoro, Brumaio. L'"astratto"² Ottan-

* Università del Salento.

** La bibliografia sulla Rivoluzione Francese è sterminata; mi limito alla citazione in nota dei testi strettamente indispensabili.

¹ Rinvio a ROBERTO MARTUCCI, *Quatre-vingt-neuf ou l'ambiguïté. Aperçu sur la liberté personnelle et la détention avant jugement sous la Constituante (1789-1791)*, in: Philippe Robert (sous la direction de), *Entre l'ordre et la liberté. La détention provisoire. Deux siècles de débats*, Editions L'Harmattan, Paris, 1992, pp. 41-60, *passim*.

² Rinvio a ROBERTO MARTUCCI, *Astrattezza riformatrice e progetto penale costituente nella dinamica istituzionale dell'89*, in: «Politica del Diritto», 1990, 1, pp. 1-42, *passim*.

tanove, frutto primigenio della razionalità dei Lumi, legato al presunto schematico liberalismo della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* e al feticcio della supremazia della legge, evento fondatore di un nuovo ordine politico censitario, gretto e classista, è in realtà il prodotto di un'operazione culturale di lunga durata che ha proposto uno schema interpretativo vincente, interamente schiacciato su poche, frammentarie, valutazioni interpretative che hanno fatto il loro tempo.

L'inevitabile ritorno alle fonti consente, al contrario, un approccio meno datato che facendo giustizia di luoghi comuni ormai codificati ci mette di fronte a un periodo vivacissimo, percorso al suo interno da spinte antinomiche, da tensioni culturali contraddittorie, da progetti politici forse velleitari, ma tuttavia legati all'esigenza pragmatica di superare la crisi istituzionale dello Stato d'*Ancien Régime*, governandone l'ormai improcrastinabile *iter* riformatore.

Pur portando avanti le grandi riforme legislative previste dal compiuto e organico progetto di riforma dello Stato avallato da quello schieramento politico che individuo come Blocco costituzionale³, l'ancóra legalitaria Rivoluzione fece i conti con il problema della violenza di piazza⁴ sia prima che dopo la faticosa notte del 4 agosto 1789⁵. Morti isolate quali quelle del panettiere Denis François, dei notabili Joseph-François Foulon, Jacques de Flesselles e Louis-Bénigne-François Bertier de Sauvigny, del governatore Bernard-Jordan de Launay, delle guardie del corpo trucidate a Versailles; disordini operai come quelli scoppiati il 27-28 aprile 1789 alle manifatture Reveillon; momenti insurrezionali di massa (presa della Bastiglia, giornate versagliesi del 5 e 6 ottobre 1789); incendi degli archivi e assalti ai castelli; tumulti legati al terribile binomio sussistenze/penuria: furono tutti avvenimenti che nel loro insieme costituirono un punto di riferimento obbligato per i protagonisti del dibattito politico rivoluzionario, influenzandone proposte, strategie, progetti.

Cento giorni sono un frammento temporale impercettibile, ma quella scheggia dell'Ottantanove che va dal 17 giugno al 5 ottobre appare paradigmatica per la sua prerogativa di proporre in un arco ridottissimo problemi, sequenze, sbocchi, tendenze, che avranno tempo e modo di dispiegarsi lungo l'intero decennio ricompreso tra la verifica dei poteri in comune e Brumaio.

La violenza rivoluzionaria, dunque. È con essa che i conti vanno fatti da subito.

I documenti lasciano capire che la violenza non fu solo sfogo obbligato di angosce collettive, di quella diffusa ignoranza che attribuiva ogni penuria alimentare a un complotto, secondo rozzi nessi di causalità tipici dell'immaginario popolare del XVIII secolo. Fu anche il prodotto voluto da chi visse le *journées révolutionnaires* nel loro aspetto organizzativo, immettendo in circolazione determinati *pamphlets* nel momento ritenuto più opportuno, facendo strillare in un certo modo i giornali *enragés* che gridavano al complotto, stimolando la partecipazione popolare con comizi apparentemente improvvisati dove sempre più spesso il grido "*à la lanterne!*", evocava pericolose suggestioni di giustizia sommaria destinate a influenzare anche la lingua parlata e scritta. Tanto che viene registrato dalle fonti uno slit-

³ Rinvio a ROBERTO MARTUCCI, *Il "blocco costituzionale". Come si arrivò alla costituzione francese del 3 settembre 1791*, in: «Giornale di Storia costituzionale», 12/2006, pp. 77-90.

⁴ Cfr. PATRICE GUENIFFEY, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Fayard, Paris, 2000, *passim*.

⁵ Sull'evento, insuperata la descrizione fattane da PATRICK KASSEL, *La nuit du 4 août 1789*, Arthaud, Paris, 1969.

tamento semantico del verbo *lanterner*⁶, dall'originaria accezione di "ciondolare/perder tempo" – quasi un sinonimo dell'odierno *flaner* – a quella di appendere qualcuno a un fanale pubblico⁷. E *procureur de la lanterne* si proclamò l'incendiario agitatore Camille Desmoulins in *pamphlets* che non potevano non avere un effetto moltiplicatore sullo scatenamento delle passioni di massa. Quando, poi, un tafferuglio diveniva saccheggio, la *lanterne* si trasformava in un sostituto della forca e un coltellaccio da macellaio, comparso quasi per incanto, troncava alla vittima testa ed *entrailles*, dando vita a macabre rivisitazioni dello *charivari*, un intero sistema di relazioni sociali andava in frantumi, segnando una ulteriore tappa nell'indurimento del processo rivoluzionario.

Certo, l'Ottantanove differisce in qualche misura dal Novantadue, ci risparmia l'orrore delle mille morti dei Massacri di Settembre – in particolare, non ci fa assistere alle atrocità che sarebbero state perpetrate contro le detenute di *Bicêtre* e della *Salpêtrière* quel tragico 2 settembre 1792 – tuttavia, anche sull'Anno Primo della Rivoluzione incombe il timore di una purga delle prigioni. Ipotesi non marginale e concreta per la *leadership* patriota sia al Municipio che alla Costituente: l'Assemblea Nazionale, in particolare, dovrà spesso fare i conti con l'eventualità di una spirale incontrollabile che, con il pretesto di colpire le mène controrivoluzionarie, attivi una indiscriminata caccia alle streghe, con l'ineliminabile corollario di morti e liste di proscrizione. Non doveva essere piacevole rapportarsi ad agitatori di piazza quali l'usciera Stanislas Maillard (detto «Tape-dur»), il giornalista Stanislas Fréron o Victor Amédée de La Fage marchese di Saint-Huruge, ma la situazione politica in grave stallo limitava le possibilità di manovra del *Parti Patriote*, rendendone obbligate mosse tattiche e alleanze. Difatti, quando si fa ricorso alla piazza si è quasi sempre in presenza di un *cul-de-sac* istituzionale che impedisce all'Assemblea Nazionale di lavorare, oppure si paventa uno sbocco draconiano in perfetto stile Maupeou⁸.

Nel primo caso, viene meno la collaborazione di Luigi XVI quando questi rifiuterà la sanzione reale ai decreti del 4 agosto e alla *Déclaration des droits* del successivo 26 agosto. Nel secondo caso, le fonti denunciano una possibile risposta militare alle ipotesi riformatrici caldegiate dalla Costituente. La secca replica del

⁶ LOUIS SEBASTIEN MERCIER, *Le nouveau Paris*, à Paris, chez Fuchs, Ch. Pougens et Ch.-Fr. Cramer, Libraires, [Frimaire an VII – novembre 1798], II, chap. CXXXII. *Lanterner*, p. 73.

⁷ Cfr. ROBERTO MARTUCCI, *Lesi Nazione, lato oscuro dell'Ottantanove. La Rivoluzione Francese e il suo nemico interno (1789-1791)*, in: «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVIII (2009), p. 347.

⁸ Il Cancelliere di Francia René-Nicolas de Maupeou (1714-1792), per venire a capo dell'ostilità dei Parlamenti, nel gennaio 1771 ne esiliò in blocco tutti i componenti (consiglieri, presidenti, Primi presidenti), insediando al posto delle ordinarie Corti d'appello un organismo giudiziario con personale raccoglietto (reclutato tra avvocati compiacenti), ribattezzato per scherno dai suoi avversari «Parlamento Maupeou». Alla morte di Luigi XV, il suo successore Luigi XVI reinsediò i Parlamenti francesi con il *Lit de Justice* del 12 novembre 1774, esiliando contestualmente il Cancelliere.

Il *Lit de Justice* rappresentava una solenne seduta del Parlamento alla presenza del re (e del governatore nei Parlamenti provinciali), nel corso della quale su richiesta del Cancelliere di Francia o del Guardasigilli l'organo giudiziario era obbligato a registrare le disposizioni regie (Editti, Ordinanze, Dichiarazioni) senza la possibilità di discuterle nel merito, cfr. MARCEL MARION, *Dictionnaire des institutions de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Éditions Picard, Paris, 1979 (1923), v. *lit de justice*, pp. 336-38.

Sull'argomento, v. PAOLO ALATRI, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del '700*, Laterza, Bari, 1977, pp. 400-19, FURIO DIAZ, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino, 1962², pp. 444-49, JEAN EGRET, *Louis XV et l'opposition parlementaire*, Armand Colin, Paris, 1970, pp. 182-202, JEAN-PIERRE ROYER, *La Société judiciaire depuis le XVIIIe siècle*, Puf, Paris, 1979, pp. 156-162, FRANCO VENTURI, *Settecento riformatore*. III. *La prima crisi dell'Antico Regime (1768-1776)*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 334 ss.

Parti Patriote si traduce in due energiche prove di forza vinte solo grazie a una mobilitazione popolare che rende praticabili riforme giuridiche di rilevanza costituzionale. Ma la presa della Bastiglia e le “giornate di ottobre” liberano energie non sempre canalizzabili che, accanto al sostegno fornito alla *leadership* del momento, consentono la permanenza di *enclaves* incontrollate, al cui interno l’uso della violenza può divenire un fatto privato di individui o piccoli gruppi, pronti ad approfittarne in proprio per costruire, prima, autonomi spazi di manovra e influenza politica, e, poi, carriere rivoluzionarie promettenti.

Tali pericoli non vengono sottovalutati in seno all’Assemblea Nazionale. Tuttavia, sul problema della violenza e del suo uso politico si rompono gli equilibri del *Parti Patriote* – con l’isolamento dei *Monarchiens anglomanes* ad opera di Siéyès e la successiva emersione del Triumvirato – lacerando la fittizia unanimità del giugno 1789.

Prima è la presa della Bastiglia a mettere in crisi la *leadership* dei *Monarchiens*, egemoni sull’Assemblea fino a quel momento. Le “giornate di ottobre”, dal canto loro, evidenziata la sostanziale incapacità del generale La Fayette a giocare un ruolo di primo piano nella direzione degli eventi, favoriscono la preminenza del Triumvirato Barnave Du Port Lameth e la quasi contemporanea ascesa dei tecnici dei Comitati, tra i quali giganteggia la figura di Jacques-Guillaume Thouret, massimo artefice della Costituzione del 3 settembre 1791. Liquidata la tentazione impolitica di frenare l’agitazione popolare con strumenti militari, restava da stabilire cosa si dovesse fare concretamente per non perdere i contatti con la piazza, senza però diventarne ostaggio.

Questa consapevolezza fa emergere i *leaders*, distinguendoli dai semplici tribuni.

Mirabeau e i circoli orleanisti possono organizzare a cuor leggero la giornata del 5 ottobre 1789 mettendo in moto, con le *dames des Halles* e il solito Maillard, un meccanismo pericoloso e incontrollabile (a cui fa da corollario la puerile decisione di tradurre la *Pro populo anglicano defensio* di John Milton⁹ con una prefazione attualizzante)¹⁰. Barnave e i suoi colleghi che animano il Blocco costituzionale¹¹, al contrario, pur temendo le esplosioni incontrollate non perdono mai di vista gli sbocchi politici della Rivoluzione. Essi sanno che l’agitazione è sintomo di un malessere diffuso che ha basi solide, mentre l’*establishment* monarchico, pur avendo convocato gli Stati Generali, ne impedisce in concreto il funzionamento. Dall’*impasse* si esce solo con atti di autoassunzione di responsabilità istituzionali che non possono non richiedere l’intervento popolare.

⁹ John Milton (9 dicembre 1608 – 8 novembre 1674), poeta e letterato di formazione puritana, assunto a notorietà universale quale autore del *Paradiso perduto* (*Paradise Lost*, 1667), fautore di Cromwell, segretario agli Affari esteri dal 1649, arrestato dopo la Restaurazione del 1660 e, successivamente, rimesso in libertà.

¹⁰ JOHN MILTON, *Pro populo anglicano defensio contra Claudii anonymi, alias Salmasii defensionem regiam*, typis Du Gardianis, Londini-London, 1652, redatta in polemica con l’immigrato ugonotto CLAUDE DE SAUMAISE, *Apologie royale de Charles I^{er}, roy d’Angleterre, traduit du latin de Claude de Saumaise*, par Claude Le Gros de Saint-Hilaire*, Paris, 1650 [*nom de plume dello stesso Saumaise].

Su iniziativa di Mirabeau, J.B. Salaville traduce Milton, producendo un *pastiche* dal titolo: *Théorie de la royauté d’après la doctrine de Milton*, (Le Jay fils, Libraire), Paris, 1789; poi riproposto tre anni più tardi riprendendo il titolo dell’originale latino: *Défense du Peuple Anglais, sur le Jugement et la condamnation de Charles Premier, Roi d’Angleterre, par Milton. Ouvrage propre à éclairer sur la circonstance actuelle où se trouve la France*, Réimprimé aux frais des Administrateurs du Département de la Drôme, à Valence, chez P. Aurel, 1792.

¹¹ Cfr. ROBERTO MARTUCCI, *Il “blocco costituzionale”. Come si arrivò alla costituzione francese del 3 settembre 1791*, già richiamato in precedenza.

Tuttavia, va tenuto ben presente che l'invocato intervento popolare non fu mai spontaneo.

Per evitare che la pericolosa ingerenza degli «Harangueurs»¹² o «Membres du Palais Royal»¹³ divenisse controllo esclusivo, dando al movimento un carattere terrorista e al nuovo potere un volto bifronte, poliziesco e popolare allo stesso tempo, occorre adattare coraggiose decisioni politiche che allargassero le basi del nuovo regime. In breve, si trattava di rifondare lo Stato, ripensandone le strutture istituzionali in modo da garantire forme di intervento legale alle nuove esigenze di controllo e partecipazione. L'iniziativa riformatrice dell'Assemblea Nazionale si sviluppò a tutto campo investendo in particolare quattro settori-chiave ai quali si riconosceva rilevanza costituzionale :

- a) la stesura della Costituzione;
- b) la riorganizzazione dei poteri locali (esercitati di fatto dalle nuove municipalità);
- c) la tutela dell'ordine pubblico;
- d) la rifondazione dell'apparato giudiziario.

Malgrado la solenne professione di fede tributata dalla *Déclaration des droits* al principio della divisione dei poteri, il sistema del 1789-91 sancì la supremazia¹⁴ del Corpo legislativo – quale emanazione immediata della sovranità nazionale – rendendolo vertice e arbitro istituzionale di una pluralità di poteri e funzioni, tutti di investitura elettiva: ad esempio, anche gli affari di polizia rientrano nella competenza di organi locali liberamente investiti dallo scrutinio. Nelle grandi città l'organizzazione dei poteri locali si fa più complessa, coinvolgendo nei nuovi compiti migliaia di cittadini. Basti pensare che a Parigi all'imponente corpo municipale di trecento delegati si affiancano inizialmente sessanta distretti (ridotti poi a quarantotto sezioni amministrative) investiti anch'essi di rilevanti attribuzioni che implicano il controllo capillare dei quartieri¹⁵. Così sussistenze, esercizi pubblici, tipografie, riunioni politiche sono sottoposte alla vigilanza permanente di poteri decentrati che, controllando la forza pubblica possono, all'occorrenza, adottare provvedimenti cautelari quali il fermo di un sospetto o una perquisizione domiciliare.

¹² Definizione di Jacques-Pierre Brissot, «Le Patriote François. Journal libre, impartial et national», *Par une Société de Citoyens & dirigé par J.P. Brissot de Warville*, n. XXXI. Du mardi premier septembre 1789, p. 2.

¹³ Definizione degli «Actes des Apotres», Seconde livraison, [Paris, 1789], p. 91; si tratta del trisettimanale ultramonarchico redatto a partire dal 2 novembre 1789 da Jean-Louis Peltier, Antoine Rivarol, Boniface Riquetti de Mirabeau detto Mirabeau-Tonneau (fratello del tribuno) e Champcenetz. Preciso, per chi abbia scarsa dimestichezza con l'argomento, che il *Palais Royal* non era la residenza del re (Versailles e le Tuileries lo erano); si trattava, invece, di un immenso isolato di proprietà del duca d'Orléans, affacciatesi su quattro strade con all'interno un giardino. Al pian terreno, guarnito di portici, vi erano e vi sono tutt'ora *boutiques*, caffè, ristoranti, librerie.

¹⁴ Rinvio a ROBERTO MARTUCCI, *L'affaire de l'article III: «légitimisme» o supremazia del Legislativo? La Costituzione del 3 settembre 1791 e i suoi antecedenti e referenti*, in: *La Costituzione Francese/La Constitution Française*, Actes du Colloque international de Bari – 22 et 23 mai 2008, sous la direction de Marina Calamo Specchia, G. Giappichelli Editore, Torino, 2009, pp. 31-76.

¹⁵ Cfr. ROBERTO MARTUCCI, *La «costituzione» delle municipalità: anarchia amministrativa e pedagogia costituente*, in: «Storia Amministrazione Costituzione», Annale ISAP 2/1994, pp. 29-53, testo ampliato, rivisto e pubblicato con il titolo *La Rivoluzione francese e la rivoluzione municipale. Quarantaquattromila municipalità e una sola legge-quadro (decreto 14 dicembre 1789)*, in: *Ceti dirigenti e poteri locali nell'Italia meridionale (secoli XVI-XX)*, a cura di Danilo Marrara, Edizioni ETS, Pisa, 2003, pp. 135-163.

La stessa forza pubblica non ha più nulla in comune con le strutture d'*Ancien Régime*, dato che la Milizia civica o borghese, improvvisata durante la crisi del 13 e 14 luglio, raccoglie cittadini in possesso dei diritti politici, i quali esercitano l'importante prerogativa di poter eleggere i propri ufficiali. Quando poi si arriva al momento politicamente delicato della celebrazione del processo ci si accorge che anche in quell'ambito l'opera della Costituente ha innovato profondamente, dettando regole nuove per un giudizio affidato a soggetti monocratici o collegiali, designati tutti dallo scrutinio elettorale¹⁶.

Eppure, malgrado questa profonda opera di rifondazione, non tutto sembra andare per il verso giusto. Troppi sono stati i mutamenti indotti nel corpo statico della società francese a partire dalla crisi Lamoignon del maggio 1788¹⁷ e dal richiamo di Necker. Troppi sono stati i patrioti innalzati a posti di grande prestigio e responsabilità dai meccanismi di cambiamento e ampliamento delle *élites* attivati dalla Rivoluzione. Così, le ambizioni frustrate dalla mancata elezione agli Stati Generali (e viene subito in mente il nome di Brissot), trovano la via spianata dal nuovo universo rappresentativo delineato dagli eventi e dai decreti dell'Assemblea Nazionale che propongono un *cursus honorum* le cui tappe sono scandite dallo scrutinio.

Ne deriva una situazione di effervescente instabilità che favorisce sul medio periodo una lotta senza quartiere dominata da un'ossessione di far carriera che alimenta una campagna elettorale continua. Se la tribuna di un club, la tipografia dove si stampa un giornale, o i giardini del *Palais Royal* sono casse di risonanza per la fama di un tribuno emergente, ancora più rilevante è il ruolo giocato da alcune situazioni-chiave, come distretti e comitati del Municipio, per la riuscita sociale e politica di chi vi si è insediato.

A tal fine non è detto che si debbano sempre manipolare gli eventi; talvolta basta dar prova di zelo facendo funzionare incessantemente quegli strumenti polizieschi di cui si dispone il controllo, come risulta evidente dalle vicende di cui fu protagonista il *Comité des Recherches*¹⁸ insediato dal Municipio di Parigi in diretta concorrenza con un organo della Costituente dal medesimo nome.

Inizialmente, è lo zelo patriottico a provocare quell'innalzamento della curva degli arresti, denunciato dalle fonti già a partire dal 14 luglio 1789. Tuttavia il fenomeno, di per sé inquietante, produce a sua volta il proprio contrario, attribuendo straordinaria attualità alle garanzie di *habeas corpus* introdotte in Francia dalla *Déclaration des droits*, il 26 agosto 1789. Sarebbe stato facilissimo, sull'onda emotiva della "domanda penale di piazza", introdurre delle deroghe, decretando che le

¹⁶ Cfr. ROBERTO MARTUCCI, *La Costituente e il problema penale in Francia. I. Alle origini del processo accusatorio: i decreti Beaumetz (1789-1791)*, Giuffrè Editore, Milano, 1984, pp. 315; IDEM, *Le "parti de la réforme criminelle" à la Constituante*, in: *La Révolution et l'Ordre Juridique privé. Rationalité ou scandale?* Actes du Colloque d'Orléans, 11-13 septembre 1986, Puf, Paris, 1988, vol. I, pp. 229-240; IDEM, *La Robe en question: Adrien Du Port et le Jury criminel (29-30 mars 1790)*, in: «Tocqueville Review, Revue Tocqueville», 1997, vol. 18, n. 2, pp. 25-47.

¹⁷ Nella primavera-estate 1787 il Guardasigilli Chrétien-François Lamoignon de Basville affidò ai giuristi Pierre-Jacques Bonhomme de Comeyras, Charles-Marguerite Mercier Dupaty e Nicolas-Joseph Philpin de Piépape l'incarico di studiare la riforma dell'*Ordonnance criminelle* dell'agosto 1670. Un anno più tardi, il 1° maggio 1788, il Consiglio di Stato deliberò in tutta segretezza un gruppo di provvedimenti relativi all'amministrazione della giustizia, facendoli poi registrare in un *lit de Justice* (8 maggio 1788); in pratica, veniva realizzato un ampio rimaneggiamento delle giurisdizioni che sottraeva ai Parlamenti gran parte delle attribuzioni, compresa la registrazione dei provvedimenti emanati dal re.

¹⁸ Cfr. ROBERTO MARTUCCI, *Les Nazione, lato oscuro dell'Ottantanove. La Rivoluzione Francese e il suo nemico interno (1789-1791)*, cit., pp. 374-408.

garanzie giurisdizionali non si sarebbero applicate ai nemici dello Stato incriminati per lesa Nazione.

Ma la Costituente non è ancora, né sarà mai, quello che sarebbe stata la Convenzione Nazionale, così la sua *leadership* ha la notevole intuizione di comprendere che l'attivazione di meccanismi di giustizia penale politica può agire da fattore destabilizzante del nuovo assetto costituzionale. Da tale consapevolezza prende le mosse un'audace strategia riformatrice che oppone a una tendenza maggioritaria nell'opinione pubblica *engagée* una controtendenza minoritaria, capace di giocare a tutto campo l'ipotesi della rifondazione del sistema penale, coniugandola con l'esigenza di rendere trasparente, cioè pubblico, il momento processuale.

A partire da questa convinzione, saldamente radicata negli uomini dei Comitati giudiziari della Costituente, la dimensione penale assume una crescente specificità, assurgendo al rango di grande questione di natura costituzionale, uno dei maggiori nodi della dinamica riformatrice avviata dai fatti dell'Ottantanove¹⁹.

2. La crisi costituzionale del giugno 1789

Equivoci, incertezze, ambiguità che avevano presieduto alla convocazione degli Stati Generali, lasciando irrisolta la questione cruciale della deliberazione in comune dei deputati dei tre Ordini, esplosero con la vivacità di una kermesse il giorno della Pallacorda, il 20 giugno 1789. Fino a quel momento, malgrado l'umiliazione della processione inaugurale avesse riproposto agli infastiditi deputati del Terzo Stato l'anacronistico cerimoniale degli Stati Generali del 1614, i tenui fili della mediazione politica non erano sfuggiti dalle mani delle migliori espressioni del *Parti Patriote* che, auspice il plenipotenziario statunitense Thomas Jefferson, andavano ipotizzando accettabili soluzioni di compromesso. Si trattava, difatti, di rendere operativa una struttura farraginoso, mai più convocata dai tempi remoti della seconda Reggenza medicea (1614), facendo tesoro, tra l'altro, della vivace esperienza parlamentare rappresentativa che nell'ultimo decennio aveva segnato le vicende istituzionali inglesi ed americane.

Ma la questione, affrontata in modo tempestivo dalla pamphlettistica fin dalla crisi Lamoignon del maggio 1788, fu invece accantonata (anche se non del tutto sottovalutata) dal Ministero Necker-Barentin, malgrado questi avesse preparato le elezioni, raccogliendo l'unanime invito a risolvere la grave crisi politica e fiscale dello Stato tramite una sollecita convocazione degli Stati Generali. Se il governo latitava o adottava provvedimenti contraddittori (come il raddoppio del Terzo Stato) leggibili nell'ottica di un cedimento su questioni ben più sostanziali, il *Parti Patriote*, al contrario, metteva a segno una serie di iniziative paganti culminate nell'assemblea di Vizille²⁰.

¹⁹ Rinvio a ROBERTO MARTUCCI, *Logiche della transizione penale. Indirizzi di politica criminale e codificazione in Francia dalla Rivoluzione all'Impero (1789-1810)*, in: «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVI (2007), pp. 131-274.

²⁰ Per motivi di ordine pubblico – a causa dei violenti incidenti scoppiati nel capoluogo Grenoble nel mese di giugno – i rappresentanti dei tre Ordini si auto-convocano il 21 luglio 1788 nella *salle du Jeu-de-Pomme* del castello di Vizille, messo a disposizione dal commerciante Claude Périer, per chiedere sostanziali riforme del sistema politico francese: periodicità degli Stati Generali (non più convocati dal 1614) abilitati a introdurre le imposte nel Regno, superamento delle modalità di lavoro degli Stati in tre Camere distinte espresse dai relativi Ordini (Clero, Nobiltà, Terzo Stato), raddoppio dei deputati del Terzo Stato, in

La deputazione unitaria votata dagli Stati del Delfinato fu il capolavoro dell'iniziativa di Jean-Joseph Mounier, sufficiente ad accreditarne la fama – a mio avviso, usurpata – di *leader* capace e sicuro. Tuttavia, la mossa rappresentò uno dei colpi più duri assestati alle regole del 1614, costituendo l'autentica premessa politica (e non solo cronologica) della successiva verifica dei poteri in comune, promossa dall'abate Emmanuel Siéyès (11 giugno 1789).

Vizille rappresentò un segnale. Chi lo aveva lanciato voleva ricordare all'opinione pubblica che i tempi erano ormai maturi per dotare lo Stato di istituzioni rappresentative che, superando la tripartizione degli Ordini, consentissero di allargare le basi del consenso politico ben al di là delle stesse intuizioni di Turgot e Calonne.

Il fallimento delle due Assemblee dei Notabili convocate nel 1787 (Calonne) e 1788 (Necker), le perplessità sollevate dalla proposta governativa di introdurre su scala locale delle assemblee provinciali elettive, la contraddittorietà di intenti che aveva guidato la riforma giudiziaria Lamoignon, avevano accentuato le aspettative legate alle imminenti elezioni, caricandole di significati catartici. Era convinzione comune che grandi cambiamenti istituzionali fossero alle porte e che Jacques Necker, malgrado le esitazioni iniziali, avesse forze e capacità sufficienti ad assumere la direzione politica delle innovazioni.

La vivace campagna elettorale – una delle più libere dell'intero decennio rivoluzionario e, sicuramente, quella con il maggiore tasso di partecipazione popolare, come attesta lo storico Jules Michelet²¹ – tenne conto di questo clima generale. Il proclama regio ispirato da Necker, che aveva invitato i francesi a prendere la parola senza censure, per suggerire riforme e sollevare lamentele, fu preso alla lettera, legittimando la comparsa di *pamphlets* che a loro volta pre-costituivano schemi interpretativi e linguaggi comuni per le migliaia di *Cahiers* di parrocchia e Baliaggio.

La vastità dei temi affrontati lascia sbalorditi. Basti pensare che la sola "questione giustizia", di notevole rilevanza nell'ambito del dibattito riformatore, produsse una sintesi ministeriale delle proposte formulate, dando vita a un testo para-legislativo di ottantasei articoli suddivisi in sei paragrafi e lungo una ventina di pagine. Se la Cancelleria reale faceva lo sforzo di redigere un *Résumé des Cahiers sur la Réforme Judiciaire* questo era un segno della irrivalenza ed importanza della scadenza.

D'altronde, gli Stati Generali non erano un'assemblea frondista autoconvocata in una situazione di vuoto istituzionale. Al contrario, essi erano una legittima istanza d'*Ancien Régime*, attivata dal *Conseil du Roi* dopo una pausa quasi bisecolare, proprio perché la gravità della situazione finanziaria e politica lasciava presagire una crisi strutturale, non affrontabile con mezzi ordinari. L'opinione corrente che dava per certo il ricorso alla bancarotta malgrado il richiamo al potere di Necker, non poteva non vedere negli Stati Generali un espediente istituzionale che avrebbe potuto funzionare solo a patto di essere modernizzato e associato nella direzione dello Stato.

modo che il loro numero equivalesse o superasse la somma dei deputati espressi dagli Ordini privilegiati (in quanto esentati dal prelievo fiscale). L'Assemblea, composta da 50 ecclesiastici, 165 nobili e 276 esponenti del Terzo Stato, delibera che gli Stati del Delfinato esprimeranno una deputazione unitaria agli Stati Generali del Regno, di cui si chiede la immediata convocazione.

Gli Stati del Delfinato, riunitisi a Romans il 14 settembre 1788, eleggono come segretario generale il trentenne avvocato Jean-Joseph Mounier, al cui fianco si colloca il ventisettenne avvocato Antoine Barnave: due tra i principali protagonisti dei lavori dell'Assemblea Costituente.

²¹ JULES MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, édition établie et commentée par Gérard Walter, Gallimard, Paris, 1952 [1847], I, *passim*.

Aveva visto nel giusto l'anonimo *pamphlétaire* (in realtà il giurista Agier, futuro elemento-chiave del *Comité des Recherches de la Ville de Paris*) che nell'estate del 1788, dopo la crisi Lamoignon, aveva scritto che la convocazione degli Stati aveva rimesso in discussione la stessa sovranità, e che a partire dall'inizio della sessione legislativa i poteri di Luigi XVI non sarebbero più stati gli stessi²².

A questa effervescenza non corrispondevano adeguate iniziative del governo. Si può anzi dire che dall'autunno 1788 alla primavera 1789 il Ministero Necker-Barentin si segnalò per un vuoto di direzione degli eventi, improntato a un temerario *laissez faire* politico, foriero di conseguenze disastrose per l'*establishment* e, probabilmente, per la Francia. Era stato difatti attivato un congegno delicatissimo il cui rodaggio avrebbe richiesto consumate capacità di direzione politica, ai fini di una transizione indolore verso forme di regime parlamentare. Tra l'altro, questa forma di governo non escludeva *a priori* una soluzione bicamerale all'inglese che a una Camera Alta (costituita dagli Ordini privilegiati Clero e Nobiltà), affiancasse una Camera dei Comuni, elette entrambe con le modalità liberali previste dall'Ordinanza reale del 24 gennaio 1789. Oppure, si poteva tener duro sulla tripartizione in Ordini, giudicandola essenziale rispetto alla consuetudinaria Costituzione monarchica francese; ma, così facendo, si sarebbe aperto un conflitto insanabile con la corrente maggioritaria dell'opinione pubblica identificata come *Parti Patriote*.

Tuttavia, un Parlamento tricamerale così concepito, paralizzato dai veti reciproci, avrebbe potuto funzionare solo a patto che sull'opportunità di uno specifico provvedimento si fosse realizzata un'improbabile identità di vedute dei tre bracci ecclesiastico, nobile e comune. Ma la gravità della crisi avrebbe consentito di affidarne la soluzione a meccanismi farraginosi e anacronistici? Non va infatti dimenticato che la cooperazione legislativa di tre distinte Camere deliberanti avrebbe comportato l'immediata attivazione di un meccanismo di carattere analogo alla fallimentare conferenza dei commissari dei tre Ordini messa in piedi a Versailles nel maggio-giugno 1789 per iniziativa di Necker.

Qualunque fosse la soluzione preferita, occorreva adottarne tempestivamente una, preconstituendo un comune e immutabile punto di incontro istituzionale per le *élites* riformatrici dei due fronti. Si preferì invece una prudente inerzia che, andando a rimorchio degli eventi, diffuse l'impressione che al vertice stesse sviluppandosi una lotta tra Necker e i suoi antagonisti, la cui posta poteva essere rappresentata dall'avvenire di un sistema rappresentativo ancora in fase di gestazione. Solo così diveniva possibile riconoscere qualche elemento di razionalità a provvedimenti antinomici che un giorno aderivano piattamente alle regole di convocazione degli Stati Generali del 1614, per poi accogliere parzialmente la richiesta di maggior peso politico del Terzo Stato, disgiungendola dall'invocato conteste monocamerale, per limitarla al semplice (e inutile) raddoppio dei deputati "comuni".

Incoraggiati da concessioni tardive, forti di un presunto appoggio di Necker (reso, per altro, prudente dall'essere minoritario in seno al *Conseil du Roi*), i deputati del Terzo Stato ritennero di poter percorrere la strada della crisi costituzionale

²² Cfr. [PIERRE-JEAN AGIER], *Le Jurisconsulte national, ou Principes sur la nécessité du consentement de la Nation pour établir & proroger les Impôts*, (S.l. n.d.), pp. 84, l'esemplare custodito alla Bibliothèque Nationale, Lb39. 1287, reca manoscritta la seguente indicazione errata: (1789); ID., *Le Jurisconsulte national, Seconde Partie ou Nécessité du consentement de la Nation pour autoriser les emprunts*, (S.l.), 28 Mai 1788, pp. 37; ID., *Le Jurisconsulte national. Troisième Partie. Du pouvoir de la Nation dans la formation des Loix*, (S.l.), 22 Octobre 1788, pp. 208.

e giocarono le proprie carte con indubbia abilità. Le incertezze, unite all'assenza di un serio progetto governativo, resero velleitari gli scrupoli legalitari degli Ordini privilegiati; in tal modo, l'iniziativa fu affidata alle sole mani capaci di esercitare una direzione politica: i deputati dei Comuni che, all'epoca, si esprimevano per bocca di Jean-Joseph Mounier, Stanislas de Clermont-Tonnerre, Honoré de Mirabeau e l'abate Emmanuel Siéyès, accreditato come oracolo del Terzo Stato.

Terminata la verifica dei poteri, tramite unilaterale appello nominale dei Baliaggi, la successiva mossa azzerò qualunque possibilità di compromesso. Con decisione ancora una volta unilaterale e rivoluzionaria la Camera dei Comuni, irrobustita da pochi transfughi degli Ordini privilegiati, giudicò che fosse ormai arrivato il momento di tagliare i ponti con il passato, abbandonando denominazioni anacronistiche e costituzionalmente irrilevanti. Sulle ceneri degli Stati Generali tricamerale nasceva un nuovo soggetto politico collettivo, forte della consapevolezza di assumere il ruolo che altrove avevano giocato il Congresso Continentale degli Stati Uniti d'America nel 1776 o il Parlamento britannico nelle due crisi del XVII secolo: quelle del 1644-49 e del 1688.

Era così nata l'Assemblea Nazionale.

Ma il 17 giugno 1789 non ci si era limitati a questo rivoluzionario auto-ampliamento di competenze, visto che l'Assemblea per scongiurare qualunque colpo di mano nei propri confronti si era affrettata a votare un importante provvedimento di natura fiscale. Con questo decreto si dichiarava illegale e nullo l'intero sistema impositivo d'Antico Regime, in quanto regolato da atti governativi unilaterali, decisi senza previo consenso nazionale; tuttavia, se ne prorogavano provvisoriamente gli effetti, assicurando allo Stato il gettito abituale per la sola durata della sessione legislativa in corso. Visto che lo scioglimento dell'Assemblea Nazionale avrebbe azzerato le entrate tributarie di uno Stato in pieno collasso economico, questa mossa vincente faceva del Corpo legislativo il perno di un vasto fronte di creditori, desiderosi che una soluzione politica della crisi potesse allontanare lo spettro della bancarotta per il Regno di Francia.

Il decreto del 17 giugno 1789, con cui la maggioranza dei deputati agli Stati Generali aveva ridenominato quel consesso Assemblea Nazionale, modificando unilateralmente l'equilibrio tra i poteri dello Stato a vantaggio del Legislativo, non poteva rimanere senza risposte da parte del re e di quello che veniva definito il "partito di Corte". Furono dieci giorni confusi vissuti nel timore di uno scioglimento degli Stati e dell'arresto in massa dei deputati, mentre confluivano a Versailles e Parigi nuovi reparti militari. L'improvvisa chiusura della Sala degli Stati, il 20 giugno 1789, per preparare la solenne seduta comune delle tre Camere alla presenza del re (*Séance Royale*), ebbe una replica immediata nel giuramento del *Jeu-de-Paume* celebrato iconograficamente, pur in forma incompiuta, dal pittore Jean-Louis David.

Poi, a distanza di qualche giorno, la seduta reale del 23 giugno rafforzò la convinzione che una prova di forza governativa fosse nell'aria: Luigi XVI cassava i decreti del 17 giugno, ribadiva la natura costituzionale della tripartizione degli Ordini (e, quindi, della permanenza di tre distinte Camere legislative); infine, l'intera attività legislativa degli Stati Generali veniva inquadrata in un programma riformatore precostituito che aveva nel re il suo punto di garanzia e di equilibrio.

Ma solo apparentemente la seduta reale del 23 giugno 1789 poteva rappresentare per il governo la soluzione vincente. Per esserlo, i punti più incisivi in materia fiscale e costituzionale avrebbero dovuto essere promulgati in gennaio e cioè prima che venisse avviata la consultazione elettorale. Viceversa, ora, in un contesto segnato dalla portata rivoluzionaria del decreto del 17 giugno, la loro

importanza si affievoliva riducendo il loro contenuto a mero espediente tattico. Tra l'altro, l'assenza di Necker dalla seduta reale, apparendo univoco indizio di profonde divergenze all'interno del *Conseil du Roi*, indeboliva il peso politico della stessa azione normalizzatrice.

Bastò infatti che l'Assemblea Nazionale persistesse nelle precedenti deliberazioni per vanificare il bluff ministeriale, provocando prima la capitolazione di consistenti frange di nobiltà e clero (25 giugno) e subito dopo, il 27 giugno, un nuovo decreto del *Conseil du Roi* che rappresentava il ribaltamento della seduta reale. Visto che la situazione era priva di sbocchi, si ratificava lo stato di fatto, ordinando di deliberare in comune a tre Ordini già quasi del tutto confluiti in un'unica Assemblea Nazionale.

La crisi costituzionale del giugno 1789 sembrava dunque superata, grazie a una decisione regia che faceva propria la richiesta fondamentale del *Parti Patriote*. Ma lo stallo di sei settimane e i colpi di scena degli ultimi giorni lasciavano presagire che la partita non potesse considerarsi chiusa. Con il licenziamento di Necker, che era nell'aria, si preparava una nuova, più impegnativa, prova di forza che avrebbe salvato la nascente rappresentanza politica innescando una Rivoluzione incontenibile, necessariamente legata a una violenza di piazza non sempre controllabile da chi l'aveva promossa.

3. *Il nodo dell'ordine pubblico*

Il processo di progressiva paralisi e, in parte, di vero e proprio auto-annullamento del potere statale, evidentissimo sul piano fiscale e amministrativo, non poteva non avere concreti riscontri su uno dei principali indicatori della tenuta di un'organizzazione sociale complessa: quello dell'ordine pubblico.

In piena crisi costituzionale tre fattori di turbativa, che pur presi singolarmente sarebbero comunque stati in grado di piegare un apparato efficiente, erano sul punto di formare una miscela esplosiva che attendeva solo un efficace detonatore (per esempio il licenziamento di Necker) per dispiegare le sue potenzialità distruttive.

Quali fossero questi fattori è presto detto, essendo univoca l'indicazione fornitaci dalle fonti. Si tratta delle sussistenze, della concentrazione a Parigi di una massa enorme di senza lavoro non domiciliati (mendicanti, oziosi e vagabondi), della presenza al *Palais Royal* di una truppa di declassati e avventurieri di vario genere, abituati a vivere di espedienti a continuo contatto di gomito con la polizia (di cui, spesso, erano informatori), con giornalisti e tipografi (a cui offrivano notizie e, talvolta, articoli), con uomini politici spregiudicati.

La crisi costituzionale di giugno offre a questi tre simbolici e collettivi "personaggi in cerca di autore" il contesto ideale per lo sviluppo di una trama dagli esiti ancora incerti.

Si fa presto a dire sussistenze; dovremmo invece dire granaglie ed in particolare farina, dato che su questo semilavorato, elemento essenziale della panificazione, si basa il regime alimentare di gran parte dei seicentomila parigini in quell'estate 1789²³. Le autorità lo sanno e fanno l'impossibile per provvedere. Non

²³ Cfr. RICHARD COBB, *The Police and the People. French Popular Protest 1789-1820*, Oxford University Press, London, 1970; in questa sede si fa riferimento alla tr. it. di Vittorio Mortara: *Polizia e popolo. La protesta*

fosse altro per esorcizzare l'inquietante spettro del *complot de la famine*, uno dei più solidi luoghi comuni del XVIII secolo²⁴; talvolta utile nei periodi di transizione e di magmatica crisi di regime, sempre che si riuscisse a darne la colpa all'avversario, ben inteso. Di inefficienza dei trasporti e crisi alimentare a "macchie di leopardo" – veri responsabili della crisi delle farine, come dimostrato dallo storico Richard Cobb – neppure a parlarne.

Se il pane non arrivava in tavola, sembrava naturale ipotizzare che ci si trovasse di fronte al risultato finale di un piano architettato a tavolino di cui si credeva di conoscere gli anelli intermedi. Innanzitutto il fornaio, abituale interlocutore e potenziale capro espiatorio delle massaie che fin dalle prime luci dell'alba si incolonnavano davanti alle *boulangeries*. Se poi la panificazione risultava frenata a monte dall'assottigliarsi dei rifornimenti attesi dai granai dell'impero, occorreva assolutamente trovare una causa accettabile.

Lo stesso Brissot, nella sua fase "per bene", quando atteggiava il suo giornale «Patriote François» a grillo parlante di una rivoluzione all'americana, non sapeva darsi pace. Stigmatizzava gli incendi dei castelli, arrivando a rimproverare la Costituente per la fretta eccessiva con cui aveva liquidato il regime signorile²⁵, prima ancora di mettere in piedi una forza capace di trattenere il popolo nei suoi limiti²⁶, come egli stesso si premura di sottolineare in un trafiletto di poco successivo alla celebrata notte del 4 agosto 1789.

Probabilmente, Brissot riteneva anche assurdo che delle persone sensate²⁷ potessero prendere per buona la favola della "trebbiatura verde" del grano, dato che per accreditarla ricorre a un *éscamotage*, immaginando alacri e furfanteschi trebbiatori assoldati da complottatori²⁸. Uno dei grandi parti della fantasia e della

popolare in Francia (1789-1820), Società Editrice il Mulino, Bologna, 1976, pp. XVI-444, *passim*, a proposito dei pregiudizi alimentari che facevano guardare con diffidenza a derrate come il riso o le patate.

²⁴ Cfr. STEVEN L. KAPLAN, *Le complot de la famine: histoire d'une rumeur au XVIII^e siècle*, Librairie Armand Colin, Paris, 1982, pp. 77; tr. dall'americano di Michèle e Jacques Revel.

²⁵ Chiara la critica della fretta riformatrice in questo trafiletto pubblicato nella rubrica *Réflexions Politiques* sul n. VII del «Patriote François», Du Mardi 4 Août 1789: «Les sociétés libres qui se défont de l'enthousiasme, ont sagement mis un intervalle de quelque jours entre la discussion & la décision.

Les François, plus susceptibles d'enthousiasme que tous les autres Peuples, doivent suivre cet usage. Comment reprocher à la populace de s'abandonner à l'impulsion du moment, lorsque des Assemblées d'hommes éclairés s'y abandonnent elles-mêmes? Que ces Assemblées donnent l'exemple, & le peuple suivra insensiblement» [p. 3].

²⁶ Ancora una censura (appena velata da una formula di stile) sulla fretta dimostrata dall'Assemblea in un trafiletto eloquentissimo pubblicato sul n. XII del «Patriote François», Du Lundi 10 Août 1789: «Les Arrêtés de l'Assemblée Nationale ont déjà produit de l'effet aux environs de cette Capitale. Des ouvriers, des Paysans, des Enfants même, se sont armés, & ont fait des chasses générales dans les plaines des environs; ils ont même, dans certains endroits, coupé des bois.

Ce n'est sûrement pas là l'intention de l'Assemblée générale; mais ne devoit-on pas prévoir cet effet, & s'abstenir de prononcer des abolitions d'abus, jusqu'à ce qu'on eût une force exécutive, assez grande pour empêcher le Peuple d'outré-passer les bornes qu'on lui prescrit?» [p. 4].

²⁷ Il 28 luglio 1789 il presidente dell'Assemblea Nazionale comunica che la Municipalità di Soissons aveva attribuito a una banda di circa quattromila briganti indebite trebbiature a Crépi e Villers-Cotterêts. Lapidario e sarcastico il commento del giornalista ginevrino Jacques Mallet-du-Pan: «Ce rapport, comme tant d'autres, est grossi d'exagérations. Il a été démenti, comme tant d'autres; & l'on sent que 4000 brigands réunis pour faucher les blés verts, sont plus dignes d'un conte Mogol, que d'une relation réfléchie.» [«Journal Historique et Politique de Genève», n. 32, Du Samedi 8 Août, 1789, p. 98, n. 1].

²⁸ Aperto al complotto il resoconto brissottino: «Versailles. Assemblée Nationale. Mardi 28 Juillet 1789. A l'ouverture de la séance, on a fait lecture d'une lettre écrite par les Officiers Municipaux de Soissons au Ministre de la Guerre, pour lui demander des Troupes. Trois à quatre mille brigands se sont répandus dans le Soissonnois, & ont ravagé les récoltes. Ils ont coupé en verd les blés de la belle plaine de Périgni. On suppose que ces malheureux sont soudoyés. En effet comment concevoir qu'ils se soient portés à un

suggerimento collettive che proiettava le proprie inquietudini in scenari lontani, immaginando che una ben concreta penuria fosse il risultato del taglio di grano verde.

Trebbiato da chi poi? Genericamente, da briganti assoldati dai signori, dopo il 4 agosto 1789; da un'improbabile armata di trentamila Piemontesi, in Provenza; da agenti (rurali) di altre potenze straniere sulla Manica o nelle Fiandre. È un fenomeno noto e sotto un'altra ottica ce lo ha illustrato magistralmente Georges Lefebvre, guidandoci nei meandri, fino a lui inesplorati, della Grande Paura²⁹. In genere, le autorità non davano molto credito ai complotti e, più concretamente, tentavano di rendere sicuri i trasporti facendo scortare i convogli da reparti di cavalleria. Almeno, fino a quando ciò risultò possibile. Poi, la disgregazione della disciplina militare e la comparsa della Guardia Nazionale resero il quadro più complesso.

La mendicizia costituiva un altro problema di non facile soluzione. Anche se trovassimo esagerata la cifra di centoventimila mendicanti nazionali e stranieri (nella sola Parigi) fornita dal sindaco Bailly all'Assemblea Nazionale³⁰, il Corpo legislativo dovette essere di tutt'altro avviso nel valutare il fenomeno. La disgregazione della Luogotenenza di polizia e delle sue possibilità di controllo, liberava un potenziale criminogeno di tutto rispetto, proprio nel momento in cui venivano meno le strutture di assistenza d'*Ancien Régime*.

Di qui, la speditezza della Costituente nel prendere atto della situazione. Qualunque fosse stato il peso reale di questa popolazione fluttuante, esso risultava comunque sproporzionato rispetto alla consistenza della capitale, con i suoi seicentomila abitanti. Nel corso della legislatura il *Comité de Mendicité* della Costituente avrebbe indicato le soluzioni idonee: rimpatrio per i non residenti, avvio al lavoro per gli altri, costruzione di depositi di mendicizia (sul modello delle Province Unite dei Paesi Bassi) per tutti; inoltre, pene di polizia per i trasgressori. Ma la soluzione "olandese", in astratto coniugabile con la pedagogia carceraria del *Comité de Jurisprudence Criminelle*, richiedendo tempo, non impediva che in quella fase, che tutti avvertivano di transizione, una imponente massa di manovra fosse a disposizione di agitatori privi di scrupoli, pronta a giocare un ruolo qualunque nella crisi rivoluzionaria.

Infine, rimaneva il *Palais Royal*, dove confluivano immediatamente tutti coloro che si trovavano a passare a Parigi, come attesta un deputato appena eletto, il marchese de Ferrières, che, da buon provinciale, ne rimane affascinato:

Ce soir au Palais-Royal on ne peut se faire l'idée du monde de toute espèce qui s'y rassemble. C'est un spectacle vraiment étonnant. Je vis le cirque; j'entrai dans cinq ou six cafés, et il n'y a point comédie de Molière qui vaille les différentes scènes qu'on a sous les yeux; là c'est un homme qui réforme et redresse la Constitution; un autre qui lit tout haut un pamphlet; à une table, celui-ci fait le procès aux ministres; tout le monde parle; chacun a son auditoire qui l'écoute très attentive-

crime qui est pour eux sans utilité? Cette atrocité décele aux yeux des vrais Patriotes un projet combiné de destruction, dont il est temps de rechercher l'origine.» [«Le Patriote François», Journal libre, impartial et national», *Par une Société de Citoyens, & dirigé par J.P. Brissot de Warville*, n. I. II Du Jeudi 30 Juillet 1789, p. 1]; salvo sottolineare la credulità popolare, di lì a qualche pagina: «Des esprits turbulens ou crédules ne cessent cependant de répandre de fausses allarmes. Tantôt ce sont des Troupes qui paroissent, & tantôt des bandits qui ravagent les plaines des environs» [«Le Patriote François», cit., p. 4].

²⁹ GEORGES LEFEBVRE, *La grande peur de 1789*, Librairie Armand Colin, Paris, 1932; in questa sede si fa riferimento alla edizione italiana curata da Aldo Garosci: *La grande paura del 1789*, Giulio Einaudi, Torino, 1973 [1953], pp. XII-278.

³⁰ Come è dato leggere sul «Journal historique et politique de Genève» di Mallet du Pan.

ment. J'y passai jusqu'à dix heures; si je ne restai pas si loin, j'irais tous les soirs. Dans les allées se promènent une foule de filles et de jeunes gens. Les boutiques de librairies sont pleines d'hommes qui feuilletent, lisent et n'achètent point. On se porte dans les cafés, on y étouffe exactement³¹.

Ma il *Palais Royal* era anche il punto di convergenza di declassati d'ogni risma, avventurieri, informatori, gente abituata a vivere di espedienti e comunque non domiciliata a Parigi, pronta ad animare le discussioni nei caffè o a rendere effervescente il contesto di un comizio improvvisato. Luogo equivoco, così stigmatizzato dal giornalista "noir" Antoine Rivarol:

La postérité demandera peut-être ce que fut ce Palais-Royal dont nous parlons si souvent, et qui entretient aujourd'hui des communications si intimes et si sanglantes avec la place de Grève. Nous dirons en peu de mots, que le Palais-Royal, appelé d'abord le Palais-Cardinal, fut le berceau du despotisme sous Richelieu, le foyer de la débauche sous la régence; et que, depuis cette époque, tour-à-tour agioteur et politique, il est devenu comme la capitale de Paris. Dans une ville corrompue, ce jardin s'est distingué par la corruption. Telle a été son influence dans la révolution actuelle, que si on eût fermé ses grilles, surveillé ses cafés, interdit ses clubs, tout aurait pris une autre tournure. En ce moment, ses galeries sont des *chambres ardentes* où se prononcent des sentences de mort; et ses arcades, où l'on étale les têtes des proscrits, sont le gémonies de la capitale. La liberté, si elle est le fruit de la révolution, ne pouvait avoir de berceau plus impur³².

All'epoca, i frequentatori del *Palais Royal* tendono ad accreditarsi come l'espressione di un patriottismo diffidente e barricadiero, quasi proiezione della coscienza rivoluzionaria collettiva, intimamente contraria a soluzioni di compromesso. Modi d'essere, sfumature, atteggiamenti che andrebbero verificati attentamente e sui quali si è invece esercitato il fascino dell'autocensura di una storiografia forse militante, certo conformista.

Più di un indizio, filtrando dalle righe del «Moniteur» o dello stesso «Patriote François», il foglio brissottino, sembra confermare i racconti di osservatori disincantati come Restif de La Bretonne³³ o Sebastien Mercier. Il *Palais Royal* alveare di non domiciliati, bisca a cielo aperto, alcova d'occasione, centro d'incubazione di una effervescenza torbida non priva di conseguenze sulla legislatura dell'Ottantanove.

È lì che si agita lo scombinato marchese di Saint-Huruge³⁴; è lì che operano i diciannove anonimi che rivendicano l'assalto alle prigioni militari il 1° luglio; è lì che assume consistenza l'avventura del 5 ottobre o si redigono le prime liste di proscrizione. E non contro l'*entourage* del barone de Breteuil o contro i primi emigrati che, in fondo, destabilizzano il progetto riformatore. Bensì lista di proscrizione di quei trecento deputati all'Assemblea Nazionale che, nel pieno di una delicata

³¹ CHARLES-ELIE DE FERRIÈRES, *Correspondance inédite (1789, 1790, 1791)*. Publiée et annotée par Henri Carré, Librairie Armand Colin, Paris, 1932, *Lettre à Madame de Ferrières*. Paris, 26 avril 1789, n. II, p. 32.

³² ANTOINE DE RIVAROL, *Mémoires de Rivarol*, Avec des Notes et des éclaircissemens historiques; précédés d'une Notice par M. Berville, à Paris, chez Baudouin frères, Libraires, 1824, pp. 73-74. Come è noto, Rivarol non ha lasciato *Mémoires*; il volume pubblicato con questo titolo negli anni della Restaurazione raccoglie senza soluzione di continuità né divisione di argomenti gli articoli pubblicati dal polemistista sul «Journal politique et national» edito dall'abate Antoine Sabatier de Castres a partire dal 12 luglio 1789.

³³ NICOLAS-EDME RESTIF DE LA BRETONNE, *Les nuits de Paris ou le Spectateur nocturne*, M. Chardourne et M. Thiébaud (éd.), Hachette, Paris, 1960 [1788-1794], ne esiste una tr. it. di Anna Maria Scaiola con Prefazione di Giovanni Macchia, *Le notti di Parigi*, Roma, Editori Riuniti, 1982, pp. XXXII-187.

³⁴ Cfr. JEAN-SYLVAIN BAILLY, *Mémoires de Bailly, avec une Notice sur sa vie, des notes et des éclaircissemens historiques*, Par MM. Berville et Barrière, Baudouin frères, Imprimeurs-libraires, Paris, 1821, II, pp. 328-29 n. 1, 333-34, 345.

controversia politico-costituzionale, fanno la scelta bicamerale e riconoscono un contenuto effettivo alla promulgazione regia dei decreti adottati dal Corpo Legislativo. A quei rappresentanti che, schierandosi contro Siéyès, Rabaut e le loro ipotesi monocamerale, rompono il monolitismo del *Jeu-de-Paume*, contribuendo a generare il pluralismo parlamentare delle moderne istanze rappresentative, non si riconosce tale diritto. Il loro dissenso appare lesa-Nazione. Il termine "promulgazione" tradotto malamente con "veto" produce effetti devastanti.

Per eliminare i deputati considerati fedifraghi dalla piazza è immaginato un rituale barocco. Visto che in virtù del decreto 23 giugno 1789 – «L'Assemblée Nationale déclare que la personne de chacun des Députés est inviolable»...³⁵ – essi non sono sindacabili per le opinioni espresse in aula, si chiederà innanzi tutto la revoca del loro mandato, in modo che sotto processo per lesa Nazione (e, ben inteso, dinanzi a un tribunale speciale) debbano finire dei privati cittadini e non dei deputati in carica. Sarà quello il gioco che, quattro anni più tardi, consentirà di proscrivere Condorcet e i suoi colleghi il 2 giugno 1793, riducendo la Convenzione Nazionale, onnipotente all'apparenza, ad assemblea di *yesmen* incapaci di contrastare i propri Comitati di Governo. Ma il contesto, nell'Ottantanove, non consente tali operazioni; la Costituente non è la Convenzione e, soprattutto, la Guardia Nazionale di La Fayette è cosa ben diversa da quella di Santerre.

L'effervescenza del *Palais Royal* è però una realtà con cui la *leadership* patriota dovrà confrontarsi, e, pur subendo il fascino di una versione francese del *Riot Act* britannico, non potrà (o non vorrà) ricorrere al pugno di ferro. Almeno fino alla crisi di Varennes. Poi, quando il Municipio si ricorderà della legge marziale per sciogliere gli assembramenti del Campo di Marte, il 14 luglio 1791, sarà ormai tardi.

4. 'Le renvoi', ovvero il licenziamento di Necker

Per far precipitare la situazione occorre un detonatore, esso fu trovato nel "rinvio" (vale a dire il dimissionamento forzoso) del Ministero Necker, accompagnato dall'esilio immediato del popolare uomo politico. Il provvedimento era nell'aria e si abbinava a un inquietante rafforzamento del dispositivo militare intorno alla capitale. Apparentemente concentrate per garantire la tutela dell'ordine interno e la sicurezza dei trasporti annonari, quelle truppe costituivano anche il braccio armato di una potenziale avventura militare. L'Assemblée Nazionale ne era consapevole e, su proposta di Mirabeau, votò un indirizzo per il ritiro dei reggimenti ammassati a Parigi. La risposta di Luigi XVI, rassicurante solo formalmente, nei fatti rendeva impossibile qualunque compromesso.

Nel frattempo, la libera comunicazione tra Parigi e Versailles, sede dell'Assemblée, era impedita dai capillari controlli, eseguiti nei posti di blocco istituiti dai comandi militari presso i ponti e le vie di accesso alla capitale. Volendo dare un nome a questo dispositivo di sicurezza, oggi si potrebbe parlare di stato d'assedio.

Quando però la mattina del 12 luglio si seppe che Necker era stato sostituito dal barone de Breteuil con un corteggio di generali, divenne chiaro che l'avventura

³⁵ Procès-verbal de l'Assemblée Nationale, à Versailles, chez Baudouin, Imprimeur de l'Assemblée Nationale, Avenue de Saint-Cloud n. 69, 1789, n. 5. *Du Mardi 23 Juin 1789, onze heures du matin*, p. 3.

militare aveva assunto i contorni inquietanti del colpo di Stato³⁶. Se questo fosse riuscito, l'esperimento rappresentativo avviato con la consultazione elettorale di primavera sarebbe finito nel nulla. Per tanto, la vita politica della Costituente, (priva al momento di un braccio armato, e perciò incapace di contrapporre le ragioni del diritto a quelle della forza), sarebbe virtualmente terminata. Ma l'intervento di Parigi rimise tutto in discussione, fornendo argomenti nuovi e decisivi alla traballante Rivoluzione giuridica.

Quasi dappertutto in Francia le strutture insediate per le elezioni dei rappresentanti del Terzo Stato agli Stati Generali erano rimaste in piedi per garantire flusso di informazioni, e quindi contatti politici, tra "committenti" (vale a dire, il corpo elettorale) e rappresentanti. In base a quanto stabilito dall'Ordinanza reale del 24 gennaio 1789 le assemblee di parrocchia nelle campagne e quelle di quartiere nelle città, formate dai francesi maggiorenni di sesso maschile iscritti nei ruoli delle imposte, avevano designato dei delegati di secondo grado, gli *électeurs*, che, riuniti nelle assemblee circoscrizionali di Baliaggio, avevano poi eletto i deputati "comuni" agli Stati Generali³⁷.

A Parigi gli *électeurs* non si erano limitati a prorogare la propria esistenza politica, rimanendo in un salone dell'*Hôtel de Ville*, in quanto Comitato di corrispondenza con i deputati versagliesi. Il "rinvio" di Necker li aveva visti trasformarsi in Comitato provvisorio di pubblica sicurezza e poi in Municipalità insurrezionale. Nei sessanta Distretti della capitale le assemblee dei Distretti, di fatto mai venute meno dal maggio precedente, avevano espresso altrettanti Comitati di quartiere. La capillarità dell'organizzazione rese possibile il miracolo. Così, quando il pomeriggio del 13 luglio 1789 apparve il manifesto municipale che ordinava l'armamento cittadino come misura di garanzia dell'ordine interno, i Distretti misero a disposizione dei nuovi poteri pubblici una forza raccogliatrice ma politicamente determinata di sessanta battaglioni di Milizia borghese, circa trentamila volontari. La parola d'ordine dei secoli d'*Ancien Régime*, che all'avvicinarsi delle soldatesche, avversarie o amiche, aveva fatto dire ai cittadini "che la città vegli sulla città", aveva sortito il suo effetto. Già prima che intervenissero le capacità organizzative del generale La Fayette la Guardia Nazionale era una realtà e la caduta dei tradizionali simboli monarchici (*Hôtel Royal des Invalides*, *Arsenal*, Bastiglia) sembrava ormai solo una questione di ore.

La settimana che segue, notissima nei dettagli, è densa di significati politici. Quando i colpi di Stato falliscono è inevitabile che si arrivi a una resa dei conti. D'altronde, se le cose fossero andate diversamente, i deputati di una disciolta Assemblea sarebbero stati rinviati nei Baliaggi, potenziali propagatori di parole d'ordine incendiarie, o, piuttosto, avrebbero calcato le vie dell'esilio? E tra i *leaders*, Siéyès, Mounier, Mirabeau, forse i Lameth e Clermont-Tonnerre, sarebbero sfuggiti a un processo per lesa Maestà e quindi alla morte? Probabilmente no. Anche se all'esperienza d'*Ancien Régime* non erano estranei i provvedimenti di clemenza, la delicatezza del momento avrebbe spinto verso soluzioni draconiane.

³⁶ All'epoca, a proposito della liquidazione di Necker non si parlò di colpo di Stato, bensì di «complotto aristocratico», cfr. DENIS RICHEL, *Colpi di Stato*, in: FRANÇOIS FURET e MONA OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione Francese*, Bompiani, Milano, 1988, p. 24; edizione italiana a cura di Massimo Boffa, edizione originale: *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, Paris, 1988.

³⁷ Cfr. ROBERTO MARTUCCI, *Proprietari o contribuenti? Diritti politici, elettorato attivo ed eleggibilità nel dibattito istituzionale francese da Necker a Mounier*, in *Storia del diritto e teoria politica*, «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata», 1989/II, Giuffrè, Milano, 1991, pp. 679-842.

La caduta della Bastiglia apriva necessariamente una spirale di segno inverso. La purga era nell'aria e le nuove autorità – l'Assemblea Nazionale e il Municipio di Parigi – non erano in grado di tenere la situazione sotto controllo; talvolta, addirittura, esse sottovalutavano i possibili sbocchi dell'effervescenza per un eccesso di fiducia in se stesse: «je croyais donc l'Hôtel-de-Ville suffisamment gardé»³⁸, osserva con incauto ottimismo il sindaco Bailly alla vigilia di eventi drammatici che avrebbero visto profanata proprio la sede del Municipio.

Per primo cadde de Launay, governatore della Bastiglia, ucciso a sciabolate dopo la capitolazione della fortezza. Sui gradini dell'*Hôtel de Ville* seguì la sua sorte Flesselles, Prevosto dei mercanti³⁹ e membro del Comitato provvisorio di pubblica sicurezza. Di fatto, fin dal 13 luglio egli aveva ostacolato l'armamento parigino, ritardando in vari modi la consegna dei fucili ai volontari; un colpo di pistola mise fine ai suoi giorni quando le casse di armi da lui introdotte nell'*Hôtel de Ville*, per armare i battaglioni dei Distretti, rivelarono un poco marziale contenuto di biancheria sporca⁴⁰.

Mentre il barone Bezenval, già comandante della piazza di Parigi, veniva bloccato alla frontiera, una sorte meno benigna, il 22 luglio, chiudeva l'esistenza di Foullon e Bertier de Sauvigny⁴¹. Erano nomi invisibili, percepiti come fautori (e forse artefici) della prova di forza tentata dalla Monarchia. Qualunque tribunale rivoluzionario (ma in quel momento non ve n'erano) li avrebbe colpiti con una sentenza capitale; dunque, l'esecuzione sommaria non faceva che anticipare il verdetto, evitando l'imbarazzo di un'istruttoria che avrebbe necessariamente condotto a processare con il "partito di Corte" la stessa Monarchia. Che simile eventualità potesse essere destabilizzante lo avrebbero mostrato di lì a poco gli sviluppi del tormentato processo Bezenval.

Quella che, invece, non era dato ipotizzare era la piega che avrebbero assunto quei tragici eventi, con un corollario di barbarie irriferribile. Si ha un bel dire che la giustizia criminale d'*Ancien Régime* aveva abituato l'opinione pubblica al crimine di Stato e all'effusione di sangue più brutale. Certo, le esecuzioni del regicida Damiens e del presunto blasfemo cavaliere de La Barre – su cui si è soffermato Voltaire⁴² – sono lì a ricordarcelo, anche se gli storici sanno che quei supplizi "unicati" non potranno mai assurgere a indicatore complessivo di una inesistente sinistra efficienza della giustizia penale pre-rivoluzionaria. Le vittime del 14 luglio uccise a furor di popolo sono poi fatte a pezzi: «Voilà le cœur de Berthier», esclama un dragone agitando un grumo nerastro sotto gli occhi degli atterriti dirigenti municipali⁴³. Lo scrittore Rétif de La Bretonne, osservatore sanguigno e disincantato girovago nella Parigi in tumulto, ne è disgustato.

³⁸ JEAN-SYLVAIN BAILLY, *Mémoires de Bailly*, cit., II, p. 107.

³⁹ Cioè, sindaco della vecchia Municipalità scabinale.

⁴⁰ Cfr. JEAN-SYLVAIN BAILLY, *Mémoires de Bailly*, cit., I, pp. 552-53: «Effectivement sur les six heures, il arriva des caisses étiquetées *artillerie*; on a dit que ces caisses contenaient les armes promises à M. le prévôt des marchands, et on a envoyé demander des gardes-françaises pour en escorter la distribution aux districts. [...] Quand on ouvrit les caisses où devaient être les armes, on n'y trouva que du vieux linge; ce fait offre un mystère inexplicable. M. de Flesselle a-t-il été trompé? Mais par qui et pourquoi? A-t-il voulu tromper? On a soupçonné qu'il voulait gagner du temps et empêcher de prendre des armes pour que les forces pussent arriver et trouver Paris sans défense; mai comment s'expose-t-on au danger d'une pareille trahison?».

⁴¹ *Ibidem*, II, pp. 89-92, 99-124.

⁴² FRANÇOIS-MARIE AROUET, detto Voltaire, *Relation de la mort du chevalier de la Barre. Par M. Cas***, avocat au Conseil du Roi. A Monsieur le Marquis de Beccaria*, (Paris), 1766.

⁴³ *Ibidem*, II, p. 123.

L'esposizione di una testa umana quale trofeo sulla picca, ha ancora qualcosa di rituale e ripropone antichi regolamenti di conti di natura politica. Il resto mi sembra espressione di una ferocia priva di freni inibitori e non raccontabile in queste pagine. Nel disgusto generale, al termine di una marcia che si crede trionfale, miseri, martoriati, resti umani finiscono chi sa dove, qualcuno persino sul tavolo di un'osteria. Sull'episodio, un pietoso oblio è stato steso dalla storiografia più accreditata; eppure le fonti vi si soffermano.

Come non interrogarsi sulle ragioni di un silenzio rotto solo in anni recenti dalle indagini dello storico Patrice Gueniffey?

La Costituente non ignorava questi avvenimenti, ma politica e non sentimentale doveva essere la risposta da dare a una crisi che era, lo ricordiamo, squisitamente politica. Così, quando il deputato *Monarchien* Trophyme-Gérard de Lally-Tolendal, simbolo vivente degli errori giudiziari d'*Ancien Régime*⁴⁴, dette vita alla ennesima, stucchevole, rivisitazione del trucido avvenimento, approfittandone ancora una volta per parlare della propria famiglia e della tragica sentenza di morte che aveva colpito il padre, fu subito interrotto dal nuovo astro emergente dell'oratoria assembleare che pronunciò un giudizio secco da me riproposto nella sua forma più nota:

Ci si viene a parlare dei tragici fatti di Parigi – disse il deputato Antoine Barnave scandendo le parole – Ebbene, Signori, quel sangue era dunque così puro?

Quel giudizio *tranchant* fu espresso in un'Assemblea stressata dall'emergenza, ma non è detto che abbia prodotto il pandemonio che è dato immaginare. Resta, invece, accertato che tra il giovane deputato e il suo *leader* di riferimento Jean-Joseph Mounier fu la rottura e il gelo relazionale che accompagnano sempre la crescita e l'emancipazione degli allievi. Il cinismo e la voglia di crearsi uno spazio politico autonomo, cavalcando la tigre della violenza di piazza avrebbero, dunque, avuto la meglio sulle buone maniere affettate dalla *leadership* legislativa.

Ma Barnave poteva, e può ancora oggi, essere appiattito nell'archetipo del carrierista e "brissottizzato" senza sfumature? Forse, su di una frase celebre, conosciuta soprattutto attraverso citazioni di terza mano, gioverà soffermarsi un pochino. Anche perché vi si trovano le radici dell'attivismo costituente, di un tenace spirito riformatore. Con uno sforzo immaginativo ulteriore (probabilmente eccessivo) vi troveremmo forse anche la *ratio* della politica criminale adottata dall'Assemblea nel corso della legislatura.

⁴⁴ Trophyme-Gérard marquis de Lally-Tolendal (5 marzo 1751-10 marzo 1830), deputato *Monarchien*, bicameralista, favorevole al veto sospensivo, emigrato dopo il 6 ottobre 1789, rientrato in patria nel 1800 e ritirato a vita privata, Pari di Francia con la Restaurazione, liberale. Figlio naturale del Governatore generale francese di Pondichery (India). Battuto in guerra dagli Inglesi, sulla base di un frettoloso processo mirante a trovare un capro espiatorio, il generale Lally viene decapitato nel 1766: con *coup-de-théâtre* degno delle migliori tragedie, il giovane Trophyme-Gérard, fino a quel momento trovatello, viene a conoscere il nome del padre proprio il giorno dell'esecuzione. Persona di sensibilità acutissima, il deputato *Monarchien* avrebbe rievocato tra le lacrime il giorno della tardiva agnizione, affliggendo (e mitridatizzando) amici e avversari con un racconto straziante iterato all'infinito.

5. «Ce sang était-il donc si pur?»

La frase – come ho ricordato, notissima – fu pronunciata da Antoine Barnave nel corso di una seduta infuocata, monopolizzata quasi interamente dal drammatico tema dei gravissimi pericoli per l'ordine pubblico; e, stando al protagonista, che ne scrive a quattro anni di distanza, fu del seguente tenore:

Le sang qui vient de se répandre était-il donc si pur!⁴⁵

Da cinque lunghe sedute l'Assemblea Nazionale aveva all'ordine del giorno un progetto di proclamazione proposto da Lally, tendente a sottrarre a linciaggio e sevizie personaggi presentati come nuovi criminali di Stato, sui quali uomini di pochi scrupoli agitavano lo spettro della incriminazione per lesa Nazione. La fase era delicata e non solo per via di poche, esecrabili, esecuzioni sommarie. Bisognava decidere cosa fare dell'intero programma riformatore a cui si era riferito il *Parti Patriote* nella lunga campagna elettorale di primavera, sedimentando richieste, intuizioni, prospettive negli ingenui *Cahiers* di parrocchia e nei più strutturati *Cahiers* di Baliaggio.

La posta in gioco era altissima: una auspicata transizione pacifica dall'*Ancien Régime* assolutista al *Nouveau Régime* rappresentativo: lo strumento tecnico con cui realizzare la transizione sarebbe stato la Costituzione. Un documento scritto che, sull'esempio americano degli Stati Uniti, delineasse una struttura legale delle competenze dei poteri pubblici, affiancandole una non meno rigorosa tutela dei diritti

⁴⁵ ANTOINE BARNAVE, *De la Révolution et de la Constitution*. Préface de François Furet. Introduction au texte et notes de Patrice Gueniffey, Grenoble, P.U.G., 1988, pp. 119-121: «Mais il est une circonstance sur laquelle il ne m'est pas permis de passer aussi légèrement; c'est une opinion que j'ai prononcée après les [meurtres] de Foulon et de Berthier, et dans laquelle j'articulai ces mots: "Le sang qui vient de se répandre était-il donc si pur!"

Je pense qu'il est impossible de justifier cette expression considérée comme ayant été prononcée dans une assemblée publique, et que si elle eût été réfléchie, elle serait absolument inexcusable.

Mais voici avec la même vérité, le mouvement qui se passa en moi, comment elle me fut arrachée.

J'ai toujours regardé comme une des premières qualités d'un homme la faculté de conserver sa tête froide au moment du péril, et j'ai même une sorte de mépris pour ceux qui s'abandonnent aux larmes quand il faut agir; mais ce mépris, je l'avoue, se change en une profonde indignation quand je crois m'apercevoir qu'un certain étalage de sensibilité n'est qu'un jeu de théâtre, et que cette [...].

Voici maintenant le fait:

Avant qu'on parlât dans l'Assemblée de cet événement, Desmeuniers me montra une lettre qui le lui annonçait. J'en fus fortement ému, et je l'assurai que je sentais comme lui la nécessité de mettre un terme à de tels désordres.

Un moment après, M. de Lally fit sa dénonciation. On aurait cru qu'il parlerait de Foulon et de Berthier, de l'état de Paris, de la nécessité de réprimer les meurtres. Non; il parla de lui, de sa sensibilité, de son père, et finit par proposer une proclamation.

Je me levai alors. J'avoue que mes muscles étaient crispés, et que le sentiment dont j'ai rendu compte m'entraîna peut-être trop loin dans le sens contraire. Je dis que je m'affligeais de ces événements, mais que je ne pensais pas qu'il fallût, pour cela, renoncer à la révolution; que toutes les révolutions entraînaient des malheurs, et qu'il fallait peut-être se féliciter que celle-ci n'eût [...] qu'un petit nombre de victimes et le sang, etc.; qu'au surplus, il convenait mieux à des législateurs de chercher des moyens réels d'arrêter ces maux, que de s'abandonner aux gémissements; qu'il était douteux que la partie du peuple qui commettait des assassinats fût capable de sentir toutes les beautés d'une proclamation, et fût efficacement contenue par de si faibles moyens; et que si l'on voulait prévenir les [...] dont le royaume entier semblait menacé, il fallait se hâter d'armer les propriétaires contre les brigands, et donner momentanément une grande extension à la puissance des municipalités. Je rédigeai un projet de décret dans ce sens. Telle est, avec exactitude, cette circonstance dont la haine et l'esprit de parti se sont emparés avec tant de succès, que j'ai vu depuis beaucoup de gens qui s'étaient formés sur ces deux mots une idée complète de toute ma personne, s'étonner de ne trouver en moi ni la physionomie, ni le son de voix, ni les manières d'un homme féroce».

di libertà. Su questi temi stava decollando lentamente il *Comité de Constitution*⁴⁶, istituito proprio il 14 luglio 1789 e già alle prese con le impostazioni divergenti di Mounier e Siéyès in materie controverse e delicatissime.

Ora su tutto questo, passato il pericolo del colpo di Stato e mentre si apriva la stagione dei complotti – reali e immaginari – si sovrapponeva una delicata questione di ordine pubblico. Chi avrebbe dovuto tutelarla? e poi, da dove cominciare? La nuova Municipalità parigina faceva del suo meglio, malgrado la palese inadeguatezza del sindaco Jean-Sylvain Bailly; tuttavia, già i primi conflitti di competenza stavano a mostrare che il cammino da compiere era in salita e che i Distretti non avrebbero cooperato con l'*Hôtel de Ville* senza precise garanzie politiche. A ogni buon conto, le autorità distrettuali erano le sole a disporre di un rudimentale braccio armato, visto che la Milizia borghese nasceva dal loro territorio, facendo corrispondere plotoni, compagnie e battaglioni ad altrettante articolazioni topografiche della città (strade, piazze, quartieri). Ma si trattava pur sempre di un corpo armato raccogliuccio destinato ancora per qualche mese a vivere una vita militarmente approssimativa, in attesa del necessario addestramento e delle prime uniformi che avrebbero fatto la loro comparsa solo alla fine dell'agosto 1789. Avrebbe potuto forse impedire a delle massaie esasperate di devastare una panetteria; quanto al contrastare l'uccisione di un preteso nemico pubblico, nemmeno a parlarne.

Di conseguenza, riproporre il ritornello degli atti efferati perpetrati da una turba di sbandati, in assenza di qualunque alternativa pragmatica, serviva solo a esacerbare inutilmente gli animi, allontanando nel tempo qualunque ipotesi operativa. Solo l'esercito avrebbe potuto presidiare il *Palais Royal*, rastrellare i vagabondi, impedire gli assembramenti. Ma rivolgersi ai comandi militari a pochi giorni dalla presa della Bastiglia sarebbe solo servito a ridar fiato a quelle ipotesi di rivincita del "partito di Corte" già sconfitte dalla piazza.

Piuttosto, una soluzione politica che ridisegnasse la mappa dei poteri pubblici locali e nazionali, offrendo uno sbocco istituzionale all'effervescenza, avrebbe forse permesso di riportare sotto controllo una situazione che sfuggiva di mano. Non solo a Parigi, ben inteso, dato che la notte del 4 agosto 1789 sarebbe stata preceduta da un'ininterrotta spirale di violenze contro i beni e le persone in tutta la Francia.

Anche in quell'occasione si sarebbero fronteggiate due ipotesi di risposta. Quella militare, caldeggiata dal *Comité des Rapports de l'Assemblée Nationale*, aveva il fiato corto per i motivi che ho appena illustrato. Quella politica, ideata dal *Club Breton*, avrebbe dato vita ai decreti del 4 agosto, cioè all'abolizione del regime signorile e alla nascita del soggetto unico di diritti (e d'imposta) sulle ceneri della vecchia tripartizione di Ordini in Clero, Nobiltà e Terzo Stato. Su questa strada sarebbe poi arrivata, il 26 agosto 1789, la *Déclaration des Droits*, voluta tenacemente da alcuni, malgrado la miopia legislativa di molti.

Certo, sarebbe stato oltre modo ingenuo ipotizzare che i frutti della Rivoluzione giuridica avrebbero comportato immediatamente delle benefiche ricadute sul terreno dell'ordine pubblico, favorendo una pacificazione istantanea. Anzi, per molto tempo la lettura dei giornali dovette sembrare simile a un bollettino di una disfatta costellata da incendi di archivi e castelli, generalmente abitati. Per avere descrizioni raccapriccianti non è necessario abbandonarsi alle pagine degli

⁴⁶ Cfr. ROBERTO MARTUCCI, *A proposito del Comité de Constitution, dimenticato protagonista dei lavori dell'Assemblea Nazionale Costituente francese (1789-91)*, in: «Giornale di Storia costituzionale», 14/2007, pp. 63-74.

amici francesi di Edmund Burke, ripercorrendo lo stillicidio di efferatezze riportate con sobria riprovazione da Jacques Mallet du Pan nel «Journal historique et politique de Genève». Basta consultare il «Moniteur» e il quadro che ne emerge è, a dir poco, raccapricciante. Lo stesso Jacques Pierre Brissot, prima di far carriera nella polizia politica (quale elemento di spicco del *Comité de Recherches de la Ville de Paris*), prende le distanze da certi atti di banditismo, denunciandone le evidenti responsabilità.

Ma non si tratta del solito complotto o del prodotto di un'agitazione condotta da elementi senza scrupoli. Secondo Brissot, lo abbiamo già ricordato, sarebbe stata la Costituente, con la frettolosa approvazione dei decreti del 4 agosto 1789, a causare tutto. L'abolizione dei diritti signorili e la liberalizzazione della caccia sembrerebbero aver consegnato le campagne a turbe di armati che, uccisa la selvaggina, si sarebbero poi sfogati contro cose e persone. La tesi è suggestiva e decisamente isolata, ma non va letta senza filtri interpretativi. Ho già detto che sarebbe stato sciocco pensare a una pacificazione per decreto; ma in una situazione di crescente effervescenza, ritardare le riforme avrebbe significato scavare un abisso tra movimento popolare e *leadership* legislativa, vanificando il cammino compiuto fino a quel momento.

Allora, perché ipotizzare di continuo il ricorso al pugno di ferro, come se l'ordine invocato non avesse dovuto essere il prodotto inevitabile di un nuovo, esecrabile, intervento dell'armata reale? E poi, «quel sangue era dunque così puro?».

Eccoci ritornati all'ambigua frase di Barnave, improvvisata nel corso di una seduta infuocata, mentre l'Assemblea Nazionale, alle prese con la proclamazione di Lally, riceveva di continuo pressioni per affossare l'erigenda legalità in nome dell'eccezione. Per bocca dell'*électeur* Ducloz-Dufresnoy⁴⁷ i Distretti parigini chiedevano l'insediamento immediato di un tribunale speciale popolare, incaricato di punire i nuovi delitti politici. La suggestione poteva essere tremenda e se la Costituente seppe ritrarsi per tempo dal baratro, preparando quelle ipotesi di stretta legalità dei delitti e delle pene consacrate poi dalla *Déclaration des Droits*, non fu certo frutto del caso. Fu anche il prodotto della presenza politica di una nuova *leadership*, che nel corso della legislatura verrà individuata con il nome romano di Triumvirato e per il momento – in attesa che anche Adrien Du Port e Charles de Lameth si facciano avanti – si esprime per mezzo di Antoine Barnave.

Questo gruppo è *pars construens* del raggruppamento maggioritario – quel Blocco costituzionale di cui mi è già capitato di parlare – che in seno all'Assemblea si pone come prioritario l'obiettivo della Costituzione e che, di conseguenza, giudica fuorviante qualunque richiamo emotivo.

Tuttavia, questo non giustifica del tutto il rude monito barnaviano; sempre che il giovane avvocato di Grenoble abbia effettivamente pronunciato le parole citate nel modo richiamato. E qui, un delicato problema interpretativo ci ripropone lo scenario del film *Rashomon* del regista giapponese Akira Kurosawa e la sua pluralità di punti di vista: la verità non esiste; o meglio, esistono tanti resoconti verosimili condizionati dal punto di vista del testimone. Così la ricerca di quella citazione barnaviana ci porta "quasi" alle soglie della sua inesistenza.

⁴⁷ Charles-Nicolas Ducloz-Dufresnoy (2 settembre 1733 – 2 febbraio 1794), notaio, finanziere e pubblicista, *électeur* nel 1789-91, membro del Comitato permanente parigino nella crisi di luglio, ghigliottinato durante il Terrore, cfr. CHARLES-ATHANOR WALCKENAER, *Vies de plusieurs personnages célèbres des temps anciens et modernes*, Laon, Typographie de Melleville, 1830, II, pp. 331-334.

5.1. *Ma Barnave, cosa intendeva dire?*

La frase – secca, ai limiti del buon gusto e dell'avventurismo – ci viene direttamente dalle fonti della Restaurazione e degli anni successivi, quando ormai alcuni decenni separano protagonisti e spettatori dell'Ottantanove dagli avvenimenti ricordati. Valga, per tutti, quanto ne avrebbe scritto l'abate Montgaillard:

Barnave fait entendre ces mots dont sa mémoire doit être flétrie: «Ce sang est-il donc si pur, qu'on n'en puisse verser?» Des apologistes qui ne sauraient rien blâmer dans leurs héros, ont cru pouvoir atténuer, effacer même l'horreur de ces expressions, en les donnant comme échappées à la rapidité de l'improvisation d'un jeune orateur si recommandable à plusieurs égards. Mais plus cette acclamation serait soudaine et irréfléchie, plus elle révélerait une disposition sanguinaire⁴⁸.

Per di più, nei confronti dello sfortunato Costituente si è sedimentata quell'antipatia riservata di solito a una particolare categoria di grandi perdenti. Quella che ha conosciuto la sconfitta politica troppo presto, a ridosso di una straordinaria ascesa, prima di esercitare a lungo il potere in modo da consolidare legami duraturi con vaste clientele ramificate in tutti i settori dell'apparato statale.

Questo spiega, in parte, la persistenza della leggenda napoleonica in pieno Ottocento e il sostanziale oblio a cui è stato condannato Antoine Barnave. La rottura con i *Monarchiens* e poi il fallimento della "sua" Costituzione – quella del 3 settembre 1791 – hanno, probabilmente, ritardato di alcuni decenni l'introduzione del regime rappresentativo in Francia. Alcuni tra i sopravvissuti più lucidi lo capiscono e non glielo perdonano. Con la significativa eccezione dell'autrice di *Corinne*, la cui sensibilità romantica la spinge a parlare nel 1818 di «mot irréfléchi»⁴⁹, basta rileggere Malouet che parla di «tache indélébile»⁵⁰ o Montlosier che ricorda «ces paroles effrayèrent l'assemblée»⁵¹ per rendersene conto. Tuttavia, i *Mémoires* del

⁴⁸ Abbé GUILLAUME-HONORÉ-ROCQUES DE MONTGAILLARD, *Histoire de France, depuis la fin du règne de Louis XVI jusqu'à l'année 1825, précédée d'un discours préliminaire et d'une introduction historique sur la Monarchie française et les causes qui ont amené la Révolution*, Moutardier, Paris, 1827, II, p. 107.

⁴⁹ GERMAINE DE STAËL, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution Française, ouvrage posthume de Madame la baronne de Staël, publié par M. le duc de Broglie et M. le baron de Staël*, Delaunay Libraire, Paris, 1818, I, p. 301: «Barnave [...] se perdit dans le parti des aristocrates par un mot irréfléchi. Après le 14 juillet, on s'indignoit avec raison de la mort de trois victimes assassinées pendant l'émeute. Barnave, enivré du triomphe de cette journée, souffroit impatientement les accusations dont le peuple entier sembloit l'objet; et il s'écria, en parlant de ceux qu'on avoit massacrés: *Leur sang étoit-il donc si pur!*? Funeste parole, sans nul rapport avec son caractère vraiment honnête, délicat et même sensible; mais sa destinée fut à jamais gâtée par ces expressions condamnables: tous les journaux, tous les discours du côté droit les imprimèrent sur son front, et l'on irrita sa fierté au point de lui rendre impossible de se repentir sans s'humilier».

⁵⁰ PIERRE-VICTOR MALOUEU, *Mémoires de Malouet publiés par son petit-fils le baron Malouet*, Librairie Académique Didier et C., Paris, 1868, I, pp. 327-328: «[...] encore citerai-je un exemple de discours infâmes, prononcés par un homme qui ne l'était pas, qui avait plus d'orgueil que de méchanceté, plus d'audace que d'intrigue; que ses fautes auraient corrigés, et qui, par l'étendue de son esprit, par la vigueur de son caractère, serait devenu un homme supérieur, s'il n'eût péri précisément pour s'être repenti; c'est Barnave: "*Ce sang est-il donc si pur!*" est una tache indélébile».

⁵¹ FRANÇOIS-DOMINIQUE DE REYNAUD DE MONTLOSIER, *Mémoires de M. le comte de Montlosier, sur la Révolution Française, le Consulat, l'Empire, la Restauration, et les principaux événements qui l'ont suivie 1755-1830*, Dufey, Libraire-Éditeur, Paris, 1830, I, p. 228: «Il est curieux, à ce sujet, d'entendre les admirateurs de l'Assemblée Constituante nous dire qu'elle ne fut pour rien dans ces désordres; non, certes, par des décrets exprès; mais toutes ses attitudes, toute son indifférence, affectée, marquaient assez ses dispositions. Je ne dis pas assez. Pendant tout le temps qui précéda le 14 juillet, je l'ai vue se livrant à la jubilation et à la joie. Lorsque Barnave se mit à s'écrier: "*Le sang qui coule est-il donc si pur?*" (pauvre jeune homme!) croit-on qu'il était seul à éprouver ce sentiment? Ces paroles effrayèrent l'assemblée, mais seulement parce

marchese de Ferrières, scritti e poi editi durante il Direttorio, e che accreditano un personaggio assetato di sangue, ci consentono di scoprire il gioco della “costruzione” artefatta dei ricordi:

Je ne rapporterai point ici l'ennuyeuse et rebutante nomenclature des meurtres, des pillages, des incendies, des vols, des assassinats. Mais je dirai à mon siècle, je dirai à la postérité, que l'Assemblée nationale autorisa ces meurtres et ces incendies; qu'un membre de cette Assemblée (le jeune Barnave) osa dire à la tribune: *Ce sang est-il donc si pur, qu'on doive tant regretter de le verser!*⁵²

È interessante notare come la corrispondenza inedita dello stesso marchese de Ferrières (che è una fonte manoscritta coeva, pubblicata solo nel XX secolo) non solo taccia il nome di Barnave, ma addirittura adombri che la stessa effusione di sangue, pur esecrata, possa rientrare nei disegni della provvidenza divina, secondo quanto il deputato si premura di scrivere il 24 luglio 1789 alla sua amica, Madame de Medel:

Vous avez appris la mort de MM. de Launay, de Flesselles, Foulon et Berthier de Sauvigny. Je n'aurais jamais cru qu'un peuple aimable et bon se fût porté à de tels excès; mais la justice du ciel se sert souvent de la main des hommes⁵³.

Ma, sia ben chiaro, alcuni protagonisti della Rivoluzione divenuti memorialisti durante la Restaurazione non inventano nulla, limitandosi a riproporre la lugubre citazione, decontestualizzata, che già circolava negli ambienti moderati nell'estate dell'Ottantanove, e che contribuì a rendere improvvisamente celebre il nome del giovane deputato.

Ma se abbandoniamo il terreno dei ricordi per ripercorrere le cronache dell'epoca, vediamo che il quadro diventa ricco di sfumature e al testo barnaviano è restituita la sua più autentica dimensione propositiva, che è quella politica.

Il verbale della seduta non registra l'episodio, limitandosi a riprodurre il testo dell'accordo sulla repressione dei crimini di Stato, come avremo modo di vedere alla fine del saggio.

Il giornale di Mirabeau modifica l'ordine degli interventi facendo parlare Barnave prima di Lally, attribuendo al primo toni misurati; e questo resoconto misurato merita particolare attenzione, dato che le «Lettres» non sono redatte dal tribuno, bensì dai suoi moderati collaboratori ginevrini⁵⁴:

qu'elles la mettaient à découvert. On a compté avec raison ce trait comme une atrocité; on doit le compter encore plus comme une indiscretion. Au même moment, des milliers de Barnave concevaient la même idée; seulement ils ne la divulgaient pas».

⁵² CHARLES-ELIE DE FERRIÈRES, *Mémoires du marquis de Ferrières, avec une notice sur sa vie, des notes et des éclaircissements historiques*, Deuxième édition, Baudouin fils, Imprimeur-Libraire, Paris, 1822, I, p. 160.

⁵³ CHARLES-ELIE DE FERRIÈRES, *Correspondance inédite (1789, 1790, 1791)*. Publiée et annotée par Henri Caré, Librairie Armand Colin, Paris, 1932, n. XXVI, pp. 96-97, *Lettre à Madame de Medel. Versailles, vendredi 24 juillet 1789*. È interessante notare come di segno opposto appaia l'operazione condotta dall'ex ministro Bertrand de Moleville. Mentre i suoi *Mémoires particuliers, pour servir à l'histoire de la fin du Règne de Louis XVI*, chez L.G. Michaud, Paris, 1816, editi dopo il crollo napoleonico non si soffermano sull'episodio (ridimensionandone implicitamente la portata paradigmatica), la frase barnaviana riguadagna la sua centralità nella *Histoire de la Révolution de France pendant les dernières années du Règne de Louis XVI*, à Paris, chez Giguët et C., an 9 (1801), t. II, p. 84: «Ce fut à cette occasion, qu'un jeune député du Dauphiné [Barnave] [...] laissa échapper cette phrase révoltante, que Robespierre seul pouvoit entendre sans frémir: le sang qui coule est-il donc si pur!».

⁵⁴ Cfr. JACQUES BENETRUÏ, *L'Atelier de Mirabeau. Quatre proscrits genevois dans la tourmente révolutionnaire*, A. et J. Picard & C.ie, Paris, 1962, i collaboratori ginevrini del Tribuno, esuli dal 1782, erano i pastori

M. Barnave insista sur les Municipalités, comme sur le seul moyen d'établir la paix; il fit observer que plusieurs de ceux qui avoient parlé dans cette séance s'étoient étendus en tableaux pathétiques sur les scènes douloureuses de la veille, que des hommes appelés à faire une Constitution ne devoient pas se diriger par une sensibilité dramatique, & que deux victimes dévouées à la haine publique, n'étoient pas d'un assez grand prix pour détourner l'attention de l'Assemblée⁵⁵.

Posposto a Barnave, Lally attribuisce all'astro emergente del Blocco costituzionale, con sarcasmo evidente, quel carattere stoico che affetta di non avere:

M. de Lally-Tolendal dit qu'il se trouvoit heureux de ne pas avoir cette fermeté stoïque, & que pour conserver ses mains pures du sang qui pouvoit couler encore, il insistoit sur la proclamation, que l'Assemblée avoit déjà refusée, mais qu'une forme nouvelle & des circonstances plus pressantes feroient peut-être recevoir aujourd'hui⁵⁶.

Ancora più politico il resoconto del «Point du Jour», redatto dal deputato Bertrand Barrère, tra i *leaders* più autorevoli del Blocco costituzionale nonché futuro membro del *Comité de Salut Public* dell'anno II:

M. Barnave observoit que l'on étoit bien prompt à s'alarmer sur des orages qui accompagnoient toujours les révolutions. L'objet principal est de faire la constitution & d'assurer la liberté: deux institutions sont nécessaires, les gardes bourgeoises & une municipalité bien ordonnée. Il faut assurer une justice légale pour les crimes d'état, & le peuple s'appaisera⁵⁷.

Lo stesso Jean-Joseph Mounier – in quel momento egemone all'interno del *Comité de Constitution* ad egemonia *Monarchienne* – che pure avrebbe dovuto avere più di una ragione per regolare i suoi conti con l'antico sodale negli Stati del Delfinato, riesce a esprimere giudizi equilibrati. Per meglio dire, nel suo *Exposé* del 1789, pur parlando degli «horribles assassinats», non accenna all'intervento di Barnave⁵⁸, aggiungendo però in nota che le due vittime avevano una pessima reputazione⁵⁹. Viceversa, di Barnave parla con commozione e simpatia in un suo scritto del 1801, pubblicato nell'esilio weimariano⁶⁰ dove, singolarmente, adotta

calvinisti Étienne Dumont ed Étienne-Salomon Reybaz, il finanziere Etienne Clavière, l'Avvocato generale Jacques-Antoine Du Roveray.

⁵⁵ «Lettres du comte de Mirabeau à ses Commettans. Pendant la tenue de la première Législature», «Dix-Neuvième et dernière Lettre du comte de Mirabeau à ses Commettans. Du 9 Juillet jusqu'au 24 du meme mois», à Paris, Chez Laviger, Libraire, rue du Battoir, n. 8, 1791, p. 510.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ «Le Point du Jour ou Résultat de ce qui s'est passé la veille à l'Assemblée Nationale», à Paris, chez Cussac, Libraire au palais Royal, 1789, I, p. 273.

⁵⁸ JEAN-JOSEPH MOUNIER, *Exposé de la conduite de M. Mounier, dans l'Assemblée Nationale, et des motifs de son retour en Dauphiné. Édition exacte*, Se trouve à Paris, chez Cuchet, libraire, 1789, p. 24; a meno che non si vogliono intendere riferiti a Barnave gli sforzi di calmare gli animi dei deputati sconvolti dalla notizia: «Quand l'assemblée fut instruite des affreux détails de ces exécutions, quelques membres s'efforcèrent de calmer l'indignation qu'elles inspiroient».

⁵⁹ JEAN-JOSEPH MOUNIER, *Exposé de la conduite*, cit., p. 24, n. 2: «J'ignore si ces deux hommes avoient mérité des supplices. M. Foulon, sur-tout, avoit une très-mauvaise réputation; mais il y a loin, sans doute, d'une mauvaise réputation à des crimes dignes de mort. Je sais seulement que les principaux motifs de la foule sanguinaire qui les a égorgés, ont été, que M. Berthier étoit accapareur de grains, & que l'autre avoit dit qu'il falloit faire manger du foin au peuple. Ces deux accusations étoient certainement bien absurdes. Et, d'ailleurs, l'assassinat de l'homme le plus coupable est toujours affreux, sur-tout quand il est commis en plein jour, au milieu d'une grande ville, & sous les yeux d'une foule immense de spectateurs».

⁶⁰ JEAN-JOSEPH MOUNIER, *De l'influence attribuée aux philosophes aux francs-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France*, à Tubingen, chez J.G. Cotta, 1801, p. 102: «Il s'oublia jusqu'à prononcer une phrase horrible au sujet de l'assassinat de Foulon; il se la reprocha dès le même instant. Dans la suite il reconnût toutes ses fautes. Il me fit parvenir ses regrets dans ma retraite, s'efforça de réparer ses torts, et de mettre

una chiave di lettura in parte non dissimile da quanto avrebbe ammesso lo stesso triumviro in un suo inedito citato in una nota di questo saggio.

Anche l'attentissimo e informato Jacques Mallet du Pan – l'ennesimo ginevrino presente sulla ribalta parigina – politicamente vicino ai *Monarchiens* oltre che amico personale di Lally-Tolendal, Mounier e Bergasse, è ben lontano dal tentare una speculazione politica. Nel suo resoconto, tra i più dettagliati, non solo l'inciso barnaviano è ben contestualizzato, ma gli stessi rumori che bloccano l'oratore non appaiono qualitativamente diversi dalle interruzioni che in altre occasioni troncheranno la parola al sarcasmo di Mirabeau-Tonneau o al tecnicismo di Adrien Du Port. In ciò che leggiamo nel «Journal de Genève» si intravede il senso di quella seduta della Costituente: le valutazioni dell'oratore, una frase probabilmente infelice e *gaffeuse* (ma riproposta dal giornalista con accenti sobri), i rumori di fondo, poi la proposta politica barnaviana. E questo quadro contemporaneo, lontanissimo dalle approssimazioni del marchese de Ferrières, non può non farci riflettere:

Un autre Député a pensé que l'Assemblée ne devoit s'occuper que de la Constitution, non des dissentiments de Paris, ni d'autres évènements de cette espèce. Il a soutenu que les désordres & comportements du Peuple étoient des orages ordinaires pendant les révolutions: la multitude pouvoit avoir eu raison de se faire justice; peut-être le sang versé n'étoit pas pur...

Ces sentimens ayant excité un mouvement dans la Salle & dans les travées, l'Opinant a voté ensuite le Règlement des Municipalités, & l'établissement des Milices Bourgeoises, seul remède praticable⁶¹.

Che dire, poi, della ricostruzione fatta dal noto fazioso Galart de Montjoie *pamphlétaire* della Destra più nera, che consegna i propri ricordi a uno scritto di fine legislatura che non risparmia nulla alla Costituente? Se non rimarcarne il brillante stile settecentesco e l'assenza di qualunque riferimento all'apologia del barbaro assassino:

Eh! mon Dieu! dit stoïquement le jeune Barnave, on est bien prompt à s'alarmer sur des orages qui accompagnent toujours les révolutions! Quel est notre objet principal? C'est de faire la constitution et d'assurer la liberté. Faisons donc la constitution; c'est le seul moyen de faire cesser les désordres, et de prévenir les maux futurs⁶².

Costituzione, riforma delle amministrazioni locali, Guardia Nazionale, sono il fulcro di quest'intervento; il resto è solo insofferenza, forse fastidio per l'insulsaggine retorica di Lally-Tolendal, probabilmente desiderio di non troncane i legami con l'agitazione patriottica parigina, regalandone la *leadership* al dubbio attivismo del *Palais Royal*. Ma la seduta del 23 luglio 1789 aveva anche riproposto l'ambigua scorciatoia di una legalizzazione delle procedure sommarie per la repressione di

obstacle aux progrès de la tyrannie populaire. Il fut victime de son repentir et se conduisit dans ses derniers momens, comme ses anciens amis avoient pu le prévoir; car ils avoient remarqué dans le caractère de cet intéressant et malheureux jeune homme, à côté de l'orgueil qui l'avoit égaré et des talens qui le distinguoient, des sentimens nobles et généreux et le plus ferme courage».

⁶¹ «Journal Historique et Politique de Genève», à Paris, chez Panckoucke, 1789, 31, p. 45.

⁶² CHRISTOPHE-FÉLIX-LOUIS VENTRE DE LA TOULOUBRE, dit Galart de Montjoie, *L'Ami du Roi, des François, de l'ordre et sur-tout de la vérité; ou Histoire de la Révolution de France, et de l'Assemblée Nationale. Pour former, avec le journal intitulé l'Ami du Roi, et commencé le 1^{er} juin 1790, un corps complet d'histoire du tems actuel. Par M. Montjoie, fondateur et rédacteur, depuis le premier juin 1790, du journal intitulé l'Ami du Roi*, à Paris, chez Gattey, libraire au Palais Royal, de l'Imprimerie de Crapart, place Saint-Michel, 1791-1792, IV, p. 146.

comportamenti individuati come crimini di Stato dalla nuova sensibilità rivoluzionaria.

Una nuova parola era nell'aria, copriva le richieste di repressione a "destra", giuridicizzava in qualche maniera la "teoria del complotto". Si trattava della lesa Nazione.

6. *Lesà Nazione, un pretesto per i processi politici?*

Il termine lesa Nazione, relativamente nuovo e non privo del fascino di una definizione ambigua ed elastica, lo ritroviamo già nel *Résumé des Cahiers*. La citazione sembra andare nel senso di una tassativa indicazione delle condotte incriminabili, sottraendo la loro identificazione al dominio delle circostanze politiche. L'articolo 72 del *Résumé*, presentando i voti di un solo *Cahier*, propone infatti:

Que l'on détermine d'une manière précise ce qui est crime de Lèse-majesté, et que l'on établisse quels sont les crimes de Lèse-nation⁶³.

Ma, per il momento, questa indicazione rimane lettera morta e l'imputazione, nella sua genericità, appare come la più indicata per colpire un ventaglio di condotte supposte criminose e suscettive di urtare la diffidenza patriottica. A partire dal 14 luglio 1789 la sua valenza intimidatrice appare legata alla sua evidente antinomia rispetto a uno dei *topoi* dell'illuminismo penale: il principio di non retroattività della norma incriminatrice, poi sottolineato con particolare enfasi dalla stessa *Déclaration des Droits*. Per il momento, ne fanno le spese coloro che il 14 luglio erano dall'altra parte della barricata, gli uomini dell'avventura militare e del *renvoi* di Necker. Forse, la Costituente si accontenterebbe di una vittoria politica, edificata anche sulla fuga degli avversari di ieri che, varcando la frontiera, come emigrati perdono la propria capacità di incidere sulla realtà francese.

Non così le nuove *élites* distrettuali parigine, quelle che il 14 luglio lo hanno reso possibile con una mobilitazione ai limiti dell'immaginabile. Ora, presentano il conto e non solo in termini di gratificazione politica. Se non temessi di usare una parola troppo forte direi che esse cercano il prezzo del sangue a detrimento di una pacificazione forse impossibile, e, tuttavia, lungimirante. La vittima più illustre rischia di essere il barone Pierre-Joseph-Victor de Bezenval, arrestato alla frontiera e poi ricondotto a Parigi sotto buona scorta, malgrado un pronto tentativo di Necker, accolto favorevolmente dagli *électeurs* e dalla stessa Assemblea Nazionale, ne abbia per un attimo resa possibile la scarcerazione.

Sulla pelle dell'ufficiale elvetico e su quelle, meno note, dei francesi arrestati con imputazione politica nel corso della legislatura, si gioca una partita delicatissima. In palio non c'è solo la testa degli imputati, o, paradossalmente, non è quella la posta più importante. Difatti, le proposte politiche dell'effervescenza di luglio sembrano mettere i legislatori con le spalle al muro nel delicatissimo terreno della nuova legalità costituzionale. Chiave di volta della manovra non è solo la minaccia di un'incriminazione politica che sembra fare il verso alla vecchia lesa Maestà,

⁶³ *Résumé des Cahiers sur la Réforme judiciaire établi par la Chancellerie [Royale]*, in: EDMOND SELIGMAN, *La Justice en France pendant la Révolution (1789-1792)*, Librairie Plon, Paris, 1901, p. 502.

quanto piuttosto il meccanismo giudiziario ipotizzato che è di stampo draconiano. L'ipotesi prospettata dall'*électeur* Dufresnoy prevede l'insediamento di un tribunale penale speciale, investito della cognizione dei crimini di lesa Nazione. Formato da sessanta giudici eletti dai Distretti (e probabilmente revocabili), avrebbe emesso sentenze inappellabili sottratte anche al ricorso per cassazione.

Questo modello rivoluzionario non aveva il pregio della novità, limitandosi a riproporre in tutt'altro contesto l'esperienza commissaria delle Camere criminali straordinarie istituite più volte nel corso della plurisecolare esperienza statale d'*Ancien Régime*. Soprattutto in momenti di crisi, quando contro imputati eccellenti (talvolta legati alla magistratura parlamentare da vincoli di parentela), solo la giustizia commissaria sembrava garantire, se non l'imparzialità del giudizio, almeno un veloce processo dai sicuri esiti sanzionatori. La natura commissaria delle funzioni dei giudici delle *Chambres de Justice* implicava poi che ad essi difettesse l'inamovibilità e che quindi il loro mandato potesse essere revocato ogni qual volta lo consigliasse la ragion di Stato. Nelle loro mani l'amministrazione della giustizia cessava di essere l'intervento moderatore tipico della «giustizia delegata», per ridivenire manifestazione immediata della sovranità, che operava per loro tramite attivando il principio di «giustizia ritenuta».

Cambiato il contesto, a partire dalla metà del XVIII secolo, contro questi strumenti si riversò la critica illuminista, rivendicando l'inamovibilità del giudice naturale preconstituito per legge e la centralità del ricorso per cassazione. Non si dimentichi, tra l'altro, che tale fu la natura delle opere più celebrate del presidente Du Paty⁶⁴, i famosi *Mémoires justificatifs*⁶⁵ con i quali il giurista bordolese investiva il *Conseil du Roi* della cassazione di note sentenze gravate da decine di nullità processuali. Sull'appello faceva invece opinione il secco giudizio negativo di Condorcet, che finì col condizionare la riforma giudiziaria del 1790, e, pertanto, propose che le sentenze passassero immediatamente in giudicato dopo un solo grado di giudizio (sia pure politico), non creava scandalo.

Su questo retroterra garantista si fondava la solida cultura giuridica di molti Costituenti che, auspicando una radicale revisione dell'ordinamento giudiziario e dello stesso sistema processuale, intendevano farne i capisaldi del nuovo ordine costituzionale. Ora, l'intervento dei Distretti rimette in discussione tutto, proponendo soluzioni irritanti: la giustizia penale politica come pietra miliare della nuova legalità. Ma questo tipo di meccanismo processuale attivato in momenti di crisi è percepito come intervento di parte contro la fazione soccombente, messa alla berlina in un simulacro di giudizio dagli esiti scontati. Come è dato immaginare, tale scelta avrebbe finito con il favorire l'exasperazione del conflitto politico, anche in caso di assoluzione degli imputati.

La variante caldeggiata da un settore dell'Assemblea Nazionale presentava i medesimi inconvenienti. Secondo Robespierre, data la natura nazionale dell'interesse tutelato dall'incriminazione, il tribunale doveva essere espresso dalla stessa Assemblea Nazionale. Contro questa ipotesi si pronunciò una delle maggiori inteligenze giuridiche del momento, Adrien Du Port, che respinse con fermezza l'even-

⁶⁴ CHARLES-MARGUERITE-JEAN-BAPTISTE MERCIER DU PATY (La Rochelle, 1744-Parigi 1788), Avvocato generale e poi *président à mortier* al Parlamento di Bordeaux, onorato in vita come «Beccaria francese» o «l'Avocat-général des Lumières».

⁶⁵ CHARLES-MARGUERITE-JEAN-BAPTISTE MERCIER DU PATY, *Mémoire justificatif pour trois hommes condamnés à la roue*, [Paris], 1786, IDEM, *Justification de sept hommes condamnés par le Parlement de Metz en 1769, sur les seules dépositions de Juifs-plaignans*, [Paris], 1787.

tualità che in materia politica la Costituente potesse essere al tempo stesso parte (nel votare l'incriminazione) e giudice (esprimendo un tribunale dal suo seno). Questo fondamentale principio di civiltà giuridica, accreditato con tenacia il 23 luglio 1789, fu poi difeso nel corso dell'intera legislatura, malgrado la drammaticità degli eventi potesse talvolta suggerire comode quanto draconiane scorciatoie processuali.

Secondo l'ipotesi interpretativa da me prospettata la seduta del 23 luglio 1789 merita di essere ricordata, soprattutto, perché di fronte alle suggestioni emotive di Lally-Tolendal e alle ipotesi liberticide caldeggiate dai Distretti parigini, Barnave ha il coraggio dell'impopolarità e reclama «una giustizia legale per i crimini di Stato». L'Assemblea lo seguirà, adottando il suo punto di vista, come si vedrà tra breve. Ma la statura politica del giovane deputato di Grenoble risalta anche dal contrasto con i colleghi che prendono parte al dibattito. A loro volta, essi non sono degli sprovveduti, eppure quanto dicono è di una banalità disarmante. Cosa mai vorrà dire l'orientalista Volney quando chiede «un tribunale che riconduca tutto all'ordine»? Il suo intervento va nella direzione dei Distretti o in quella tracciata da Barnave? E il conte François-Henri de Virieu, deputato *Monarchien*, pensa forse di esorcizzare la deriva inquisitoria richiamando l'esperienza di Venezia?

On nous propose d'ériger un tribunal qui prononcera sur le sort des coupables; on nous propose d'établir une espèce d'inquisition secrète pour dévoiler les crimes. Une république fameuse a eu des inquisiteurs pareils; leur jugement frappait comme l'éclair. Le sang a coulé avec profusion, et les vengeances étaient plutôt le signal qui dirigeait la glaive du bourreau que l'ordre de la justice. Je demande si la France doit avoir un pareil régime? si, parmi ses habitants, dont la douceur et l'aménité forment le principal caractère, on doit élever un pareil monument? Si la liberté était bannie de la terre, elle trouverait un asile dans notre patrie. Comment peut-on demander un établissement aussi révoltant, immoler des hommes qui ne pourront se faire entendre, qui ne pourront se défendre? Voilà de ces principes qui répugnent à l'honneur, à la délicatesse, à l'humanité; nous venons les détruire et non pas les consacrer⁶⁶.

Ma in quei giorni di luglio l'ossessione del complotto controrivoluzionario rende poco credibile il coinvolgimento di giurisdizioni già politicamente delegittimate. E mentre i nuovi rei anti-nazionali confluiscono alla prigione dell'*Abbaye Saint-Germain* per decisione del Municipio⁶⁷, c'è il rischio che disperati atti di giustizia sommaria li sottraggano a giudici ritenuti inaffidabili. Questo è il nodo da tagliare nel corso della seduta-fiume del 23 luglio, quando per la prima volta il problema penale egemonizza l'ordine del giorno dell'Assemblea. Se in quel momento l'eccezione processuale fosse assurta a nuova *regula iuris*, sarebbe stato probabilmente inutile impostare in chiave garantista la battaglia sulla *Déclaration des Droits*.

L'adozione dei principi barnaviani è tormentata, ma l'analisi del verbale d'aula è interessante, anche perché ci fa capire quale fosse lo stile di lavoro di un'Assemblea che inventava e metteva in pratica il parlamentarismo. Per proba-

⁶⁶ Archives parlementaires de 1787 a 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises, première série (1787 à 1799), Paul Dupont, Paris, 1875, VIII, p. 295.

⁶⁷ Procès-verbal de l'Assemblée Nationale, cit., n. 30. *Du Jeudi 23 Juillet 1789*, pp. 12-13: «Dans le cours des débats on a lu un Arrêté, du 22 Juillet 1789, pris à l'Hôtel-de-Ville de Paris par les Electeurs, qui ordonne "que toutes personnes arrêtées sur le soupçon de crime de Leze-Nation seront conduites à la prison de l'Abbaye St.-Germain; que deux Electeurs seront chargés de faire part à l'ASSEMBLÉE NATIONALE de cette disposition, et de l'engager à prononcer sur le Tribunal qui devra juger"».

bile influsso del *Club Breton* viene acquistando consistenza una tecnica legislativa alluvionale. Una mozione viene proposta all'attenzione generale. Se essa viene adottata stabilisce un principio di cui terranno conto i Comitati investiti della stesura di un progetto di decreto sull'argomento. Molti testi, apparentemente iterativi, a una lettura più attenta rivelano questa natura di norme sulla produzione di norme. Allontanandoci, invece, da questo paradigma interpretativo e passando in rassegna i verbali non possiamo trattenerci dal pensare che quelle pagine evocano il caos legislativo denunciato a suo tempo da Étienne Dumont e Jacques Mallet du Pan. Indubbiamente c'è anche quello, ma una sottile intelligenza tattica sembra condurre il gioco.

La mozione che nel primo pomeriggio del 23 luglio chiude la seduta diurna persegue anche un altro obiettivo. Essa tende a tranquillizzare i parigini, mostrando loro che le proposte dei Distretti della capitale sono all'esame dell'Assemblea Nazionale. Sulla responsabilità ministeriale per lesa Nazione il testo, pur promettendo l'istituzione di un Comitato inquirente, incaricato di raccogliere le denunce, resta nel complesso sibillino:

La discussion sur cet objet ayant continué jusqu'à la fin de la Séance, parmi les divers amendemens qui ont été proposés, l'attention de l'Assemblée s'est fixée sur ceux-ci.

De déclarer que l'ASSEMBLÉE NATIONALE va s'occuper de la recherche des Agens de l'Autorté, coupables du crime de Lèze-Majesté Nationale, et d'établir, comme on l'avoit déjà proposé dans la Séance du 17 de ce mois, un Comité pour recevoir les dénonciations contre les Auteurs des malheurs publics⁶⁸.

La redazione del testo richiede una gestazione di parecchie ore. Probabilmente essa viene egemonizzata dal *Comité de Constitution* che stempera i propositi liberici di Dufresnoy in uno schema che non sembra antinomico rispetto al modello di Costituzione che si aveva in mente. La proposta adombra l'*impeachment* americano: la Camera dei Rappresentanti vota l'incriminazione e il Senato celebra il processo⁶⁹. Potenziali imputati il presidente degli Stati Uniti ed i suoi Segretari di Stato. Alla fine di luglio, Siéyès non ha ancora scoperto le sue batterie e l'iniziativa appare essere saldamente nelle mani dei *Monarchiens* che esprimono i due terzi del *Comité de Constitution*. Fino allo *choc* del settembre 1789 essi riterranno sicura l'adozione di un sistema bicamerale.

Il silenzio di Nicolas Bergasse in materia di giustizia politica dovrebbe dirci qualcosa. Lo schema di riforma giudiziaria da lui illustrato in aula il 17 agosto 1789 tacerà su quel punto delicatissimo, proprio perché sarà la Costituzione a disciplinare i processi di Stato, prevedendo per il Senato il ruolo di Alta Corte di giustizia, secondo il modello fornito dalla Costituzione degli Stati Uniti, messa a punto un paio d'anni prima, a Philadelphia.

Ma torniamo all'indirizzo ai parigini già proposto da Lally-Tolendal e licenziato all'una di notte dopo un infuocato dibattito:

⁶⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁹ Si tenga presente che la Costituzione federale americana è pubblicata da Filippo Mazzei, *Recherches historiques et politiques sur les États-Unis de l'Amérique Septentrionale. Où l'on traite des établissemens des treize Colonies, de leurs rapports & de leurs dissensions avec la Grande-Bretagne, de leurs gouvernemens avant & après la révolution, &c. Par un Citoyen de Virginie. Avec quatre Lettres d'un Bourgeois de New-Heaven sur l'unité de la législation*, à Colle, Et se trouve à Paris, Chez Froullé, libraire, quai des Augustins, au coin de la rue Pavée, 1788.

L'Assemblée Nationale considérant que depuis le premier instant où Elle s'est formée, Elle n'a pris aucune résolution qui n'ait dû lui obtenir la confiance des Peuples;

Qu'Elle a déjà établi les premières bases sur lesquelles doivent reposer la liberté et la félicité publiques;

[...];

Qu'enfin, il n'est pas de Citoyen qui ne doive frémir à la seule idée de troubles, dont les suites si déplorables seroient la dispersion des familles, l'interruption du Commerce; pour les Pauvres, la privation de secours; pour les Ouvriers, la cessation de travail; pour tous, le renversement de l'Ordre social;

INVITE tous les François à la paix, au maintien de l'ordre et de la tranquillité publique, à la confiance qu'ils doivent à leur Roi et à leurs REPRÉSENTANS, et à ce respect pour les LOIX, sans lequel il n'est pas de véritable liberté;

DÉCLARE, quant aux Dépositaires du Pouvoir qui auroient causé ou causeroient par leurs crimes les malheurs du Peuple, qu'ils doivent être accusés, convaincus et punis, mais qu'ils ne doivent l'être que par la Loi, et qu'elle doit les tenir sous sa sauve-garde, jusqu'à ce qu'elle ait prononcé sur leur sort; que la poursuite des crimes de Lèse-Nation appartient aux Représentans de la Nation; que l'Assemblée, dans la Constitution dont Elle s'occupe sans relâche, indiquera le Tribunal devant lequel sera traduite toute personne accusée de ces sortes de crimes, pour être jugée suivant la Loi, et après une instruction publique;

Et sera la présente Déclaration imprimée et envoyée par tous les Députés à tous leurs Commettans respectifs⁷⁰.

Nel testo, in prospettiva, vi sono tutte le implicazioni già delineate tenendo conto di quanto ci dicono gli stessi legislatori nei numerosi rapporti ufficiali, presentati dal *Comité de Constitution* tra la fine di luglio e la metà di settembre 1789. Tuttavia, l'indirizzo tace su di un punto che è invece enfatizzato nella mozione interlocutoria votata al termine della seduta diurna. È quello relativo alla istituzione del Comitato inquirente incaricato di ricevere le denunce per lesa Nazione. L'organismo extra-giudiziario, prefigurato già dall'*abbé* Grégoire il 13 luglio, sembra perdersi nei meandri delle procedure parlamentari, destinato a vivere il lungo sonno dei progetti di legge dimenticati. Invece vedrà la luce di lì a pochi giorni, offrendo al Municipio di Parigi il pretesto per l'organizzazione di una pericolosa polizia politica, come ho già avuto modo di scrivere⁷¹.

⁷⁰ Procès-verbal de l'Assemblée Nationale, cit., n. 30. Du Jeudi 23 Juillet 1789. Du même jour, à cinq heures & demie du soir, pp. 15-18.

⁷¹ Cfr. ROBERTO MARTUCCI, *Les Nazione, lato oscuro dell'Ottantanove. La Rivoluzione Francese e il suo nemico interno (1789-1791)*, già citato, IDEM, *Qu'est-ce que la Lèse-Nation? A propos du problème de l'infraction politique sous la Constituante (1789-1791)*, in: «Déviance et Société», 1990, Vol. 14, n. 4, pp. 377-393, IDEM, *Quatre-vingt-neuf ou l'ambiguïté. Aperçu sur la liberté personnelle et la détention avant jugement sous la Constituante (1789-1791)*, in: Philippe Robert (sous la direction de), *Entre l'ordre et la liberté. La détention provisoire. Deux siècles de débats*, Editions L'Harmattan, Paris, 1992, pp. 41-60.

Barbara Marucci*

Le modificazioni soggettive del rapporto obbligatorio

Il rapporto obbligatorio può subire modificazioni sia sotto l'aspetto oggettivo, in quel caso si è in presenza di una vicenda novativa ai sensi dell'art. 1230 c.c., sia sotto l'aspetto soggettivo e, allora, la modificazione può interessare il lato attivo o il lato passivo del rapporto stesso; nel primo caso ricorrono gli istituti della cessione del credito e del pagamento con surrogazione, nel secondo caso le fattispecie della delegazione, espromissione e accollo. Tanto la disciplina della cessione del credito quanto quella dell'assunzione di debito rappresentano un valido banco di prova della teoria generale del rapporto giuridico che si ritiene identificata negli elementi dei soggetti, dell'oggetto e del titolo. In particolare, dal punto di vista strutturale si afferma tradizionalmente che il rapporto giuridico consiste in una relazione tra soggetti determinati; se così fosse ne dovrebbe seguire quale logico corollario che, mutando il soggetto, si estingue anche il rapporto obbligatorio: al contrario, il fenomeno della circolazione del credito e del debito dimostra chiaramente che il mutamento del creditore o del debitore, di regola, incide soltanto sulla titolarità delle rispettive situazioni giuridiche e non anche sull'identità del rapporto.

La cessione del credito sorge in forza di un contratto che si perfeziona con il solo consenso tra cedente e cessionario e non richiede forme speciali dovendo il primo soltanto consegnare al secondo i documenti probatori del credito che sono in suo possesso; si prescinde, pertanto, dal consenso del debitore ceduto essendo indifferente per l'ordinamento che questi adempia ad un soggetto piuttosto che ad un altro, salvo ipotesi particolari, di qui a breve analizzate (Cass., 25 maggio 2007, n. 12322, in *Guida al diritto*, 2007, n. 38, p. 58, afferma che "Il debitore ceduto è estraneo al rapporto tra cedente e cessionario e, ove abbia accettato la cessione del credito, o questa gli sia stata notificata, non ha titolo a pretendere la verifica delle condizioni alle quali la cessione sia, in ipotesi, subordinata nel rapporto contrattuale tra cedente e cessionario, essendo per lui indifferente pagare all'uno o all'altro soggetto, e rilevando solo il suo interesse a non essere esposto a un duplice pagamento. Per quest'ultima ragione il debitore ceduto ha interesse a far valere la nullità del negozio di cessione, al quale è estraneo, al fine di evitare un pagamento che, una volta accertata l'invalidità del negozio di cessione, potrebbe essere rico-

* Università di Macerata.

Il presente lavoro prende spunto da una lezione tenuta presso la Scuola di Specializzazione per le Professioni legali dell'Università degli Studi di Macerata e Camerino.

nosciuto non liberatorio”). Lo stesso art. 1264 c.c., preoccupandosi di disciplinare gli effetti della cessione rispetto al debitore ceduto, dimostra di considerare la cessione avvenuta fra cedente e cessionario. Di qui, l’inutilità della partecipazione alla fattispecie considerata del debitore al quale la oramai avvenuta cessione deve essere soltanto notificata ai fini dell’opponibilità.

Tuttavia, non tutti i crediti sono trasferibili come si deduce dal disposto dell’art. 1260 c.c.; esistono divieti di cessioni che trovano la loro giustificazione nella legge, nella natura del credito o, da ultimo, nell’accordo tra le parti. Relativamente a quest’ultimo punto non si deve cedere alla facile tentazione di accondiscendere ad una concezione individualistica, eccessivamente sensibile alla prospettiva volontaristica del negozio giuridico, perché come ogni atto di autonomia privata anche il patto di incedibilità deve rispondere ad una valutazione di meritevolezza da effettuare sulla base dei parametri e dei valori rilevanti per l’ordinamento giuridico. È utile il riferimento all’art. 1379 c.c. secondo cui “Il divieto di alienazione non ha effetto se non risponde ad un apprezzabile interesse di una delle parti”. Diversamente da quanto accadeva per il sistema romanistico, che prevedeva l’intrasmissibilità del credito fondandola sulla sua soggettivizzazione, esiste, ora, un principio generale, si potrebbe dire di ordine pubblico, che è espressione della libertà di circolazione dei diritti, libertà che può essere limitata e compressa soltanto per realizzare interessi non capricciosi, bensì meritevoli di tutela (sul punto, v. Trib. Milano, 30 gennaio 1995, in *Gius*, 1995, p. 637, secondo cui “La mancanza della specifica approvazione per iscritto della clausola contrattuale che prevede il divieto della cessione del credito ne determina la nullità assoluta, rilevabile in ogni stato e grado del giudizio da chiunque vi abbia interesse”).

Nell’ottica di tale interesse è utile distinguere la struttura bilaterale della cessione da quella più complessa della cessione del contratto in quanto nel primo caso è indifferente per il debitore ceduto adempiere ad un creditore piuttosto che ad un altro, diversamente accade nella cessione del contratto in cui cedente, ceduto e cessionario devono necessariamente esprimere tutti il loro consenso dal momento che si assiste al mutamento della parte e con essa delle situazioni giuridiche sia attive sia passive. Una situazione affine la si rinviene, almeno per certa dottrina, nell’ambito dei negozi di assunzione del debito dove il debitore partecipa anch’esso alla vicenda modificativa stante il rispetto dell’intangibilità delle situazioni giuridiche soggettive, partecipazione che avviene in maniera diversa a seconda del diverso negozio posto in essere ora in seguito ad una convenzione, nell’accollo, ora in virtù del c.d. *iussum* delegatorio, nella delegazione, e infine in via interpretativa nella vicenda espromissoria nonostante il silenzio del legislatore sul punto.

Come accennato, l’art. 1264 c.c. attribuisce rilevanza alla posizione del debitore ai soli fini della necessaria notificazione dell’avvenuta cessione; questa svolge un ruolo rilevante sotto diversi profili: risolve eventuali conflitti nell’ipotesi di cessione a più soggetti facendo prevalere il cessionario che per primo ha notificato la cessione, colorandosi, quindi, anche di una funzione pubblicitaria; inoltre, è indispensabile affinché il debitore venuto a conoscenza della cessione esegua il pagamento nelle mani del cessionario non potendo più trovare liberazione qualora adempia nei confronti del cedente (Cass., 5 febbraio 2008, n. 2665, in *Guida al diritto*, 2008, n. 19, p. 55; afferma che “La notificazione al debitore ceduto, previsto dall’art. 1264 c.c. quale presupposto per il perfezionamento della cessione del credito non si identifica con quella effettuata ai sensi dell’ordinamento processuale, ma può realizzarsi con un atto a forma libera, purché idoneo a porre il debitore nella consapevolezza della mutata titolarità attiva del rapporto obbligatorio”). La notificazione

rappresenta un onere del cessionario nel senso che il debitore ceduto, in assenza di ogni preventiva comunicazione dell'avvenuta cessione a favore del cessionario, se paga nelle mani del creditore cedente sarà liberato ricorrendo agli estremi del pagamento al creditore apparente: infatti, ex art. 1189 c.c., il debitore che sulla base di circostanze univoche ed in perfetta buona fede considera il cedente il proprio creditore è liberato dal vincolo obbligatorio. Viene qui in rilievo il principio di non aggravamento del rischio del debitore il quale non può essere pregiudicato dovendo verificare in ogni momento l'identità del reale creditore: ciò, del resto, è pienamente coerente con la struttura bilaterale e non trilaterale della cessione del credito essendo il debitore estraneo al negozio. Che la notificazione abbia lo scopo di portare a conoscenza del debitore l'avvenuta cessione risulta confermato dal fatto che il medesimo effetto di opponibilità consegue anche all'accettazione del debitore medesimo (si discorre anche di c.d. accettazione per cognizione), nonché alla conoscenza in qualsiasi modo acquisita secondo quanto dispone l'art. 1264, comma 2, c.c.. Tuttavia, è da precisare che la conoscenza dell'avvenuta cessione deve essere caratterizzata dall'univoco significato diretto a dare certezza della cessione medesima per ogni persona di normale diligenza (sul punto, cfr. Cass., 21 dicembre 2005, n. 28300, in *Mass. giust. civ.*, 2005, p. 2680, secondo cui "La opponibilità a terzi della cessione del credito non presuppone che la relativa notifica al debitore ceduto venga necessariamente eseguita a mezzo ufficiale giudiziario, costituendo quest'ultima una semplice *species* (prevista esplicitamente dal codice di rito per i soli atti processuali) del più ampio *genus* costituito dalla notificazione, intesa come attività diretta a produrre la conoscenza di un atto in capo al destinatario. Ne consegue che, tanto ai fini di cui all'art. 1264, quanto a quelli di cui ai successivi art. 1265 e 2914, n. 2, c.c., la notificazione della cessione (così come il correlativo atto di accettazione), non identificandosi con quella effettuata ai sensi dell'ordinamento processuale, costituisce atto a forma libera, non soggetto a particolari discipline o formalità"). Né l'accettazione, né la notificazione e nemmeno la mera conoscenza incidono sul profilo strutturale della cessione anche perché, diversamente, si dovrebbe ammettere che nell'ipotesi della mera conoscenza da parte del debitore dovremmo attribuire rilevanza alla disciplina dei vizi del consenso. Se l'accettazione consentisse al debitore di partecipare alla fattispecie in qualità di parte, si dovrebbe ipotizzare la cessione quale fattispecie a formazione progressiva in aperto contrasto con la definizione data nell'art. 1260 c.c. Va, comunque, precisato che esistono ipotesi in cui la cessione del credito può essere opposta a prescindere dalla notificazione ovvero nelle ipotesi in cui ricorrono documenti probatori o rappresentativi in cui il possessore del titolo è legittimato alla riscossione per il solo fatto dell'esibizione dello stesso.

La regola secondo la quale la struttura della cessione è bilaterale non è, tuttavia, una regola assoluta posto che, laddove fosse stato previsto un patto di incedibilità, la cessione dovrebbe avvenire soltanto con il consenso del debitore ceduto. In questa ipotesi la struttura della fattispecie diviene necessariamente plurilaterale in quanto la fattispecie è caratterizzata da un interesse del debitore a dare attuazione al rapporto nei confronti di un soggetto determinato ed a non subirne la sostituzione contro la sua volontà. A dimostrazione della possibile struttura plurilaterale, si può fare riferimento alla cessione intervenuta fra privati avente ad oggetto un credito vantato verso la P.A. la quale deve esprimere il proprio consenso per il perfezionamento della fattispecie (Si veda: Trib. Milano, 10 giugno 1996, in *Gius.*, 1997, p. 646, secondo cui "La norma che, in deroga a quanto stabilito dall'art. 1264 c.c., stabilisce che è inefficace la cessione di un credito nei confronti

della p.a., debitore ceduto, derivante da contratti di somministrazione, fornitura o appalto ove quest'ultima non abbia accettato, non trova applicazione con l'esaurimento dell'esecuzione del contratto da parte del fornitore o dell'appaltatore"; piú di recente: Cass., 5 febbraio 2008, n. 2665, cit., la quale dispone che "L'art. 69 r.d. 18 novembre 1923 n. 2440, in tema di cessioni relative a somme dovute dallo Stato, non richiede per l'adesione dell'amministrazione, l'adozione di forme particolari, essendo sufficiente che all'amministrazione interessata sia data notizia della cessione in forma idonea a consentirle di disporre le opportune variazioni negli ordini di pagamento. L'adesione dell'amministrazione debitrice è invece richiesta dal successivo art. 70, il cui comma 3 prescrive che "per le somme dovute dallo Stato per somministrazioni, forniture e appalti, devono essere osservate le disposizioni della l. 20 marzo 1865 n. 2248, art. 9, allegato e)" a norma del quale "sul prezzo dei contratti in corso non potrà convenirsi cessione, se non vi aderisca l'amministrazione interessata". La necessità dell'adesione dell'amministrazione interessata (la cui mancanza comporta l'inefficacia provvisoria della cessione) sussiste solo sino a quando il contratto è "in corso" e cessa quando questo presupposto viene meno in conseguenza dell'esaurirsi del rapporto contrattuale").

Sulla base delle osservazioni svolte, è possibile affermare che la cessione può realizzarsi attraverso strutture variabili: di regola, bilaterale; quindi, attraverso una struttura trilaterale ogniquale volta vi sia un interesse meritevole del debitore a parteciparvi e, infine, seconda una certa parte della dottrina, persino attraverso una manifestazione di volontà unilaterale, ciò in tutte quelle ipotesi nelle quali un soggetto è titolare di un diritto potestativo all'acquisto di un credito altrui, potere di fonte normalmente legale. In quest'ultimo caso, fra l'altro, quando oltre al diritto all'acquisto del credito altrui sia ravvisabile anche un interesse qualificato del debitore a partecipare alla cessione, la struttura si profila, secondo parte della dottrina, come bilaterale corrente però tra cessionario e ceduto.

Accanto al problema della struttura si pone quello complementare e intimamente connesso della funzione della cessione del credito. A questo proposito, è sicuramente da disattendere la tesi secondo la quale l'istituto *de quo* sarebbe un negozio astratto dato che il nostro ordinamento giuridico si basa sul principio imprescindibile della causalità dell'attribuzione patrimoniale; non è ammissibile, infatti, l'atto traslativo autonomo ed astratto, separato quindi dallo schema causale del negozio sottostante. Se tale affermazione risulta scontata, non lo è altrettanto il problema dell'autonomia della cessione: si deve, infatti, verificare se l'istituto in esame rappresenti oppure no un autonomo tipo contrattuale. Nel primo caso, la causa della cessione è da ravvisare esclusivamente nel trasferimento del diritto di credito; nel secondo caso, invece, si propende per l'identificazione della causa della cessione con quella dello schema negoziale tipico di volta in volta idoneo a realizzare il trasferimento o, comunque, a giustificarlo. Tale affermazione trova fondamento anche nella lettera dell'art. 1260 c.c. secondo cui la cessione può essere a titolo oneroso o gratuito; così dicendo si giunge ad affermare l'esistenza di una causa variabile del negozio di cessione strettamente legata all'assetto di interessi che giustifica il trasferimento. Ciononostante v'è chi, in una posizione intermedia, propende per la configurabilità di una causa generica, della cessione data dal trasferimento del diritto di credito, alla quale si affiancherebbe una causa variabile rappresentata dallo schema negoziale di volta in volta utilizzato per realizzare la cessione stessa. Siffatta dottrina è stata giustamente criticata perché, ammettendo l'esistenza di una causa generica della cessione, ne deriverebbe che dovrebbe potersi ammettere altrettanto per i negozi traslativi dei diritti reali. Con il confi-

gurare una causa che varia con il variare del negozio utilizzato, si potrebbe giungere ad una possibile inutilità del negozio di cessione del credito che risulterebbe giustificato soltanto per le peculiarità della disciplina relativa al diritto di credito contrapposta a quella dei diritti reali. Così dicendo, però, si va ad accentuare la distinzione tra diritti relativi e diritti reali quando, invece, la prospettiva moderna ne ha oramai ampiamente dimostrato il superamento mediante la configurazione di un diritto comune delle situazioni patrimoniali.

Oltre alla suddetta questione, alla quale non si pretende di dare una soluzione definitiva, si pongono altri due profili di estremo interesse relativi alla cessione del credito a scopo di garanzia e quella con funzione solutoria. Quanto alla prima ipotesi, l'opinione prevalente tende a negarne l'esistenza perché diversamente si incorrerebbe nel divieto del patto commissorio di cui all'art. 2744 c.c.. Il problema, tuttavia, non pare possa essere liquidato in termini assoluti e generali dal momento che bisogna verificare in concreto la meritevolezza degli interessi coinvolti nell'operazione a scopo di garanzia. Del resto, è lo stesso legislatore che in alcuni casi ammette espressamente la fattispecie come ad esempio avviene nell'ipotesi descritta nell'art. 18 della l. n. 944 del 1952 che, nell'istituire l'istituto centrale per il credito a medio termine, lo autorizza ad effettuare finanziamenti contro cessioni a scopo di garanzia (In giurisprudenza, v. Corte Appello Milano, 29 gennaio 1998, in: *Banca borsa tit. cred.*, 2000, II, p. 51; secondo cui "La cessione del credito, come negozio a causa variabile, può essere stipulata anche a scopo di garanzia, senza che ciò escluda l'effetto tipico della cessione di trasferire il credito al cessionario, quando tale trasferimento è lo strumento prescelto dalle parti per realizzare la garanzia; per la giurisprudenza di legittimità, v. Cass., 2 aprile 2001, n. 4796, in *Contratti (I)*, 2002, p. 348, secondo cui "La cessione del credito, avendo causa variabile, può avere anche funzione esclusiva di garanzia, comportando in tal caso il medesimo effetto, tipico della cessione ordinaria, immediatamente traslativo del diritto al cessionario, nel senso che il credito ceduto entra nel patrimonio del cessionario e diventa un credito proprio di quest'ultimo, il quale è legittimato pertanto ad azionare sia il credito originario sia quello che gli è stato ceduto in garanzia, sempre che persista l'obbligazione del debitore garantito; ove, invece, si verifichi l'estinzione, totale o parziale, dell'obbligazione garantita, il credito ceduto a scopo di garanzia, nella stessa quantità, si ritrasferisce automaticamente nella sfera giuridica del cedente, con un meccanismo analogo a quello della condizione risolutiva, senza quindi che occorra, da parte del cessionario, un'attività negoziale diretta a tal fine").

La cessione del credito con funzione solutoria, invece, è incompatibile nella cessione *pro solvendo* perché l'art. 1198 c.c., nel disciplinare la *datio in solutum* avente ad oggetto la cessione di un diritto di credito, prevede che in questa ipotesi l'obbligazione "originaria" si estingue al momento della effettiva riscossione del credito, salva diversa volontà delle parti. La cessione *pro solvendo* realizza un assetto di interessi più complesso in cui il trasferimento del credito non costituisce adempimento, ma ha lo scopo di adempimento; fino al momento della materiale riscossione si ha una fase di pendenza durante la quale il cedente debitore potrebbe liberamente adempiere recuperando la titolarità del credito ceduto. La distinzione tra cessione *pro soluto* e cessione *pro solvendo* viene utilizzata, com'è noto, per distinguere l'ipotesi della cessione prestata rispettivamente senza garanzia o con garanzia della solvibilità del debitore ceduto; quest'aspetto rileva da un punto di vista causale dal momento che nel primo caso il cessionario assume il rischio del mancato pagamento da parte del debitore e il contratto, pertanto, sarà

aleatorio e non commutativo qualora la cessione sia avvenuta dietro pagamento di un corrispettivo.

La cessione del credito è figura nota da tempo all'esperienza giuridica ma non per questo desueta, anzi si può notare una rivitalizzazione ed un costante interesse dell'istituto grazie anche ad interventi legislativi relativi al contratto di factoring ed alla cartolarizzazione dei crediti (l. 30 aprile 1999, n. 130; in giurisprudenza, per il contratto di factoring, v. per tutte, Cass., 11 maggio 2007, n. 10833, in *Mass. giust. civ.*, 2007, p. 933, afferma che "In tema di contratto atipico di 'factoring', la cessione dei crediti che lo caratterizza non produce modificazioni oggettive del rapporto obbligatorio e non può pregiudicare la posizione del debitore ceduto in quanto avviene senza o addirittura contro la sua volontà; ne consegue che il debitore ceduto può opporre al 'factor' cessionario le eccezioni concernenti l'esistenza e la validità del negozio da cui deriva il credito ceduto ed anche le eccezioni riguardanti l'esatto adempimento del negozio, mentre le eccezioni che riguardano fatti estintivi o modificativi del credito ceduto sono opponibili al 'factor' cessionario solo se anteriori alla notizia della cessione comunicata al debitore ceduto e non ove successivi, in quanto una volta acquisita la notizia della cessione il debitore ceduto non può modificare la propria posizione nei confronti del cessionario mediante negozi giuridici posti in essere con il creditore originario").

Mentre il credito, di regola, può circolare liberamente a prescindere dal consenso del debitore ceduto, non si può dire altrettanto per quanto concerne il debito dal momento che per il creditore non è affatto indifferente avere un debitore piuttosto di un altro. Pertanto, non può concepirsi una modificazione del lato passivo del rapporto obbligatorio senza l'adesione del creditore; ciò si realizza attraverso i negozi di assunzione del debito ovvero delegazione, espromissione ed acollo disciplinati dagli artt. 1268 ss. del codice civile.

Assumere il debito altrui significa farlo proprio almeno nei confronti del creditore; infatti, i negozi di assunzione, al di là della differente disciplina, sono accomunati dal fatto che, realizzando una modificazione del lato passivo del rapporto obbligatorio, comportano un mutamento della titolarità del debito per cui debitore principale diviene il terzo assunto.

La delegazione di debito di cui all'art. 1268 c.c., diversamente dalla delegazione di pagamento, rappresenta un negozio di assunzione perché con essa il creditore (delegatario) acquista un nuovo debitore (delegato) che di solito è, a sua volta, debitore del delegante e con il quale instaura un rapporto obbligatorio con la conseguenza che un unico pagamento estingue due rapporti; ciò avviene grazie al c.d. *iussum* delegatorio con il quale il debitore originario incarica il terzo di assumere su di sé il debito che egli ha verso il proprio creditore, senza bisogno di forme particolari (sul punto, v. Cass., 11 settembre 2007, n. 19090, in *Mass. giust. civ.*, 2007, p. 1789, secondo la quale "In tema di assunzione dell'obbligazione da parte del delegato al pagamento ai sensi dell'art. 1268 c.c. non sono richiesti speciali requisiti di forma, potendosi ammettere l'integrazione anche in virtù di accordi conclusi "per facta concludentia" ed in via progressiva se alla dichiarazione del delegante o del delegato o del delegatario si aggiunge quella delle altre parti in un momento successivo").

Con l'espromissione, un terzo (espromittente), estraneo al rapporto obbligatorio, di sua iniziativa promette di pagare al creditore (espromissario) un debito altrui (espromesso), quindi, a differenza della delegazione, l'assunzione è il frutto di una spontanea iniziativa del terzo (il concetto è espresso chiaramente in Cass. civ., sez. lav., 13 dicembre 2003, n. 19118, in *Contratti (I)*, 2004, p. 653, la quale afferma

testualmente: "Il contratto di espromissione, la cui conclusione avviene mediante la sola manifestazione di volontà del terzo e del creditore, trova la sua causa nell'assunzione di un debito altrui, mentre suo necessario presupposto è l'esistenza di una precedente obbligazione; ne consegue che, se la precedente obbligazione non esiste o viene estinta, l'espromissione cade per mancanza di causa"; più tardi nello stesso senso: Cass. civ., sez. lav., 16 febbraio 2004, n. 2932, in *Mass. giust. civ.*, 2004, p. 280 secondo cui "L'espromissione è il contratto fra creditore e il terzo, che assume spontaneamente l'obbligazione altrui, nel quale non vengono in considerazione i rapporti interni fra obbligato ed espromittente e nel quale non sono giuridicamente rilevanti i motivi che hanno determinato l'intervento del terzo, mentre la causa è costituita dalla assunzione dell'obbligazione altrui mediante un'attività del tutto svincolata dai rapporti eventualmente esistenti fra terzo e obbligato, anche se non si richiede l'assoluta estraneità dell'obbligato rispetto al terzo, essendo invece necessario che il terzo, presentandosi al creditore, non giustifichi il proprio intervento con un preesistente accordo con l'obbligato"), tuttavia, il terzo espromittente rimane obbligato verso il creditore l'espromissario non limitandosi ad eseguire un'attività solutoria come nell'adempimento del terzo di cui all'art. 1180 c.c.

Da ultimo, l'accollo che è l'istituto in virtù del quale un terzo (accollante) si obbliga nei confronti del debitore (accollato) ad estinguere un debito che questi ha verso un altro (accollatario). L'assunzione da parte dell'accollante non ha bisogno del consenso dell'accollatario però, in quel caso, l'accollo rimane interno e quest'ultimo non ha azione diretta verso l'accollante per il pagamento; la convenzione di accollo, non prevista espressamente dal codice civile, ma riconducibile all'esercizio dell'autonomia privata per il perseguimento di interessi meritevoli di tutela, produce effetti solo tra le parti dovendo l'accollante fornire all'accollato i mezzi necessari per adempiere (sul punto, v. Cass., 01 agosto 1996, n. 6936, in *Mass. giust. civ.*, 1996, p. 1091). Se, invece, la convenzione viene portata a conoscenza del creditore che decide di aderirvi l'accollo diventa esterno con la conseguenza che il creditore accollatario può agire verso l'accollante; l'adesione ha, infatti, la funzione di rendere irrevocabile l'accollo.

Nell'espromissione e nell'accollo, diversamente dalla delegazione, la modificazione del lato passivo non avviene mediante la costituzione di un nuovo rapporto, bensì mediante una vera e propria successione nel debito originario, realizzandosi un subingresso del terzo nel rapporto originario che, pertanto, rimane uno ed unico (Relativamente all'espromissione ciò è affermato esplicitamente da Cass., 20 febbraio 1982, n. 1081, in *Mass. giust. civ.*, 1982, p. 413, la quale asserisce che "Nell'espromissione, prevista dall'art. 1272 c.c., si verifica, per l'intervento dell'espromittente, un mero arricchimento, nel senso del suo coinvolgimento in via solidale con l'originario debitore (o un mutamento del dato passivo, ove il creditore dichiara di liberare l'originario debitore) in un rapporto obbligatorio che resta comunque unico e rispetto al quale è irrilevante e estranea la sussistenza o meno del proposito dell'espromittente di garantire il debito altrui, sicché nel caso in cui taluno si limiti a promettere che altri adempia ad una obbligazione da questi già validamente assunta si è in presenza di una fideiussione e non di una espromissione"). Questa diversità di struttura la si può desumere dal differente regime delle eccezioni contemplato nella legislazione codicistica per i tre negozi di assunzione: nella delegazione il delegato non può opporre al delegatario le eccezioni relative al rapporto e di valuta e di provvista, ma eventualmente soltanto quelle derivanti da pregressi rapporti col delegatario (art. 1271 c.c.), nell'espromissione, invece, l'espromittente può opporre all'espromissario le eccezioni opponibile dall'espro-

messo, tolta la compensazione e quelle di carattere personale (art. 1272, comma 3 c.c.) e nell'accollo, l'accollante può opporre le eccezioni stabilite in base alla convenzione di accollo (art. 1273, comma 4 c.c.). Ciò vuol dire che soltanto nella delegazione si assiste alla costituzione di un nuovo rapporto obbligatorio che sorge tra delegatario e delegato e che trova la propria giustificazione in un titolo distinto rispetto a quello del rapporto esistente tra delegante e delegatario.

Tutti e tre i negozi di assunzione possono realizzarsi sia in forma cumulativa sia in forma privativa: nel primo caso il debitore originario rimane obbligato nei confronti del creditore; nel secondo caso, invece, viene da questi liberato; tuttavia, nell'espromissione e nell'accollo cumulativi il terzo assuntore e il debitore originario sono obbligati in solido, mentre nella delegazione il regime legale previsto è quello della sussidiarietà essendo tenuto il creditore a chiedere il pagamento prima al delegato e poi al delegante per espressa previsione di un *beneficium ordinis* di cui all'art. 1268, comma 2, c.c.

Pare importante soffermarsi sul modo con cui il creditore può procedere alla liberazione del debitore originario, e quindi sulla realizzazione dell'assunzione privativa, perché vista la differente struttura dei tre negozi di assunzione non sembra possibile ammettere per tutti il medesimo rimedio. È fin troppo scontato che lo strumento di cui un creditore può avvalersi per liberare il debitore è la remissione del debito disciplinata nell'art. 1236 c.c., infatti limitatamente alla delegazione il ricorso a questo istituto non può essere messo in discussione dal momento che l'estinzione del rapporto tra delegatario e delegato non pregiudica la sussistenza del rapporto sorto tra delegatario e delegato che, come accennato, trova giustificazione in un titolo distinto rispetto al primo. Nell'espromissione e nell'accollo, invece, realizzandosi una forma di successione nel debito, e rimanendo un unico rapporto giuridico, la questione è maggiormente complessa. Inoltre, nell'espromissione si pone anche il problema di tutelare l'intangibilità della sfera giuridica debitoria dal momento che la vicenda espromissoria di norma avviene all'insaputa dell'espromesso (infatti "L'espromissione è un contratto tra creditore e terzo, al quale resta estraneo il debitore. Pertanto, là dove tale contratto dovesse assumere la natura di un rapporto ad esecuzione continuata o periodica, il diritto di recesso previsto in via generale dall'art. 1373 c.c. per tutti i rapporti di durata spetta all'espromittente, e non all'obbligato originario, che non è, appunto, parte del contratto di estromissione: così, Cass., 10 novembre 2008, n. 26863, in *Mass. giust. civ.*, 2008, p. 1595). L'espromesso, essendo terzo rispetto al rapporto che si instaura tra espromissario ed espromittente, non dovrebbe subirne gli effetti coerentemente con il disposto di cui all'art. 1372 c.c. il quale stabilisce che il contratto produce effetti solo tra le parti e non rispetto a terzi, salvo i casi espressamente previsti dalla legge che, com'è noto, prende in considerazione soltanto il contratto a favore di terzo di cui all'art. 1411 c.c. Nell'accollo, il problema non si pone dato che l'intangibilità delle sfere giuridiche soggettive è fatta salva dalla partecipazione del debitore originario alla convenzione di accollo.

Tuttavia, sia l'espromissione sia l'accollo non hanno una struttura trilaterale come la delegazione e, quindi, la liberazione del debitore originario non si può realizzare né con la remissione né con la rinuncia al credito: la prima perché, producendo un effetto estintivo, impedirebbe al terzo di subentrare nel rapporto oramai estinto, la seconda perché produce un effetto dismissivo e abdicativo. Taluno, in dottrina ha suggerito il ricorso al *pactum de non petendo in personam* che sorgerebbe tra espromissario ed espromittente ed in virtù del quale il primo si impegna a non chiedere l'adempimento all'espromesso che, quindi, rimane ancora

obbligato dal momento che il patto non produce effetti estintivi, ma modificativi del rapporto obbligatorio. Però, così dicendo, se da un lato si tutela il diritto del debitore ad adempiere, dall'altro si incorre nel rischio di un doppio adempimento con la conseguenza che l'espromissario dovrà restituire quanto ricevuto all'espromittente che eserciterà l'azione di ripetizione dell'indebitto; pertanto, l'inconveniente del doppio adempimento potrebbe essere evitato soltanto subordinando l'adempimento del terzo assuntore al consenso o, comunque, al mancato rifiuto, del debitore originario.

Si è, allora, tentato di superare il problema trovando una soluzione che, da un lato, consentisse di ottenere la liberazione del debitore originario mantenendo in vita, al tempo stesso, il rapporto obbligatorio con il terzo assuntore e, dall'altro, garantisse il rispetto dell'intangibilità delle sfere giuridiche soggettive *ex art.* 1372 c.c. La soluzione potrebbe essere rinvenuta, come già è stato fatto presente¹, nella disposizione normativa di cui all'art. 1235 c.c. che, rubricato *Novazione soggettiva*, recita: "Quando un nuovo debitore è sostituito a quello originario che viene liberato, si osservano le norme contenute nel capo VI di questo titolo", ovvero quelle relative ai negozi di espromissione, delegazione ed acollo. Se il rinvio agli artt. 1268 e ss. c.c. rivela lo sforzo legislativo di disciplinare in modo uniforme la sostituzione del debitore, in dottrina si è discusso e si discute tuttora sulla liberazione del debitore originario se cioè configuri una vicenda novativa, ossia sostituzione di un rapporto con un altro, ovvero possa avere il significato di una pura modificazione soggettiva del rapporto preesistente, che resta pertanto immutato; si deve ritenere, quindi, che le parti abbiano voluto, col mutamento del debitore, la novazione dell'obbligazione o piuttosto la successione particolare nel debito. Aderire all'una o all'altra tesi non è indifferente in ordine a conseguenze quali, ad esempio, l'opponibilità delle eccezioni; si pensi all'ipotesi in cui il debito originario sia sottoposto a prescrizione breve: in caso di successione, ove l'obbligazione rimane inalterata, varrà ancora il termine prescrizione speciale, in caso di novazione, invece, la nuova obbligazione si prescriverà nel termine ordinario.

Se si spiegasse l'art. 1235 c.c. nell'ambito dello schema della successione con effetto privativo, si dovrebbe giungere ad affermare che la liberazione del debitore, peraltro successiva all'intervento del terzo, dovrebbe avvenire con la remissione di debito, la quale, avendo un effetto estintivo e non abdicativo, comporterebbe l'estinzione del rapporto e con essa il venir meno dell'oggetto dell'assunzione. Ciò, come è stato accennato, è possibile limitatamente alla delegazione dove, essendo presenti tre distinti rapporti, l'estinzione di quello c.d. originario non pregiudica la sussistenza del nuovo rapporto instauratosi tra delegatario e delegato; non si può dire altrettanto anche negli altri negozi di assunzione dove, essendo unico il rapporto, è impossibile ricorrere all'istituto della remissione di debito. La fattispecie novativa e quella successoria hanno, infatti, presupposti diversi: nel primo caso si richiede l'esistenza di due distinti rapporti obbligatori, così da rendere possibile il prodursi dell'effetto estintivo-costitutivo; nel secondo, invece, è sufficiente il subingresso di un terzo in un preesistente rapporto.

Se si considera la vicenda modificativa del rapporto obbligatorio una vicenda novativa bisogna, tuttavia, tenere distinte la novazione oggettiva e quella sog-

¹ G. BISCONTINI, *Assunzione di debito e garanzia del credito*, Napoli, 1993, pp. 103 ss.; sia consentito anche il rinvio a B. MARUCCI, *Accollo di debiti futuri: funzione di finanziamento e vicenda novativa*, in: *Rass. dir. civ.*, 1998, pp. 535 ss., spec. pp. 556 ss.

gettiva, come del resto emerge dalla formulazione delle rispettive disposizioni normative: il legislatore, infatti, non ha ricompreso nell'art. 1230 c.c. il mutamento del soggetto accanto a quello del titolo e dell'oggetto, quali ipotesi causative della vicenda novativa, ma ha preferito tenere distinte le due fattispecie. Più in generale, si può osservare che, aderendo alla tesi secondo cui il mutamento del soggetto comporta novazione dell'obbligazione, si finisce col considerare il soggetto un elemento essenziale alla struttura. Il rapporto giuridico, invece, non può essere definito una relazione tra soggetti, ma tra situazioni giuridiche soggettive complesse, altrimenti non troverebbero spiegazione numerose ipotesi, presenti nel vigente ordinamento, dalle quali emerge che il soggetto è essenziale non per l'esistenza del rapporto, ma soltanto per la titolarità delle situazioni soggettive (si pensi ad, esempio alla promessa al pubblico, alla donazione a nascituri dove si assiste ad un rapporto obbligatorio a prescindere dalla dualità di soggetti determinati). Tuttavia, nell'ambito di questa ricostruzione, si rendono necessarie alcune precisazioni relativamente alla delegazione privativa dove il semplice mutamento del soggetto debitore può comportare, altresì, una vera e propria novazione oggettiva (ex art. 1230 c.c.); infatti, la struttura trilaterale dell'istituto consente l'autonomia dei rapporti delegante-delegatario e delegato-delegatario e, di conseguenza, la produzione del complesso effetto novativo. Si viene, così, a creare un nuovo rapporto (quello tra delegatario e delegato), il cui titolo, mutato rispetto a quello del rapporto delegante-delegatario, è rappresentato dalla ragione giustificativa dell'assunzione di debito altrui. Non si può dire altrettanto per l'espromissione e l'accollo dove, potendo l'accollatario e l'espromesso aderire ai due negozi in un momento successivo, non sarà mai configurabile la vicenda estintiva in funzione di quella costitutiva, bensì quella della successione a titolo particolare nel debito, nel senso che il terzo (accollante o espromittente) subentra nella titolarità della medesima obbligazione del debitore originario e cioè nel rapporto di valuta che continua col nuovo debitore con le difficoltà che, però, ne discendono ai fini della possibile liberazione del debitore originario.

Alla luce delle brevi considerazioni svolte, pare fondato attribuire all'art. 1235 c.c. una sua *ratio* ben precisa e considerare la novazione soggettiva lo strumento idoneo a consentire la liberazione del debitore originario, senza comportare, al tempo stesso, alcun mutamento funzionale del rapporto obbligatorio, che rimane inalterato. Caratteristica della novazione, sia soggettiva sia oggettiva, è quella di essere una vicenda corrispettiva: infatti, nell'ipotesi di cui all'art. 1235 c.c., la liberazione del debitore avverrebbe contestualmente all'intervento del terzo e, quindi, mediante la sua stessa partecipazione, nel rispetto del principio dell'intangibilità delle sfere giuridico-patrimoniali di cui all'art. 1372 c.c. L'intervento di un nuovo debitore al quale è collegato in funzione corrispettiva la liberazione dell'altro dà luogo alla novazione soggettiva al pari di quella oggettiva che comporta la costituzione di un nuovo rapporto a fronte dell'estinzione di quello originario. A dimostrazione di quanto detto depone la formulazione stessa dell'art. 1235 c.c. dalla quale non si può dedurre che la liberazione del debitore, in séguito all'assunzione del debito da parte di un terzo, importi la novazione del rapporto, visto che il testo parla soltanto di "mutamento" del debitore; dal disposto dell'art. 1230 c.c. emerge, invece, che il mutamento del titolo o dell'oggetto dell'obbligazione comporta estinzione della stessa.

Giorgio J. Mastrobisi*

'Relatività' fenomenologica nella 'Krisis' di Edmund Husserl

È fuor di dubbio che *La Crisi delle scienze europee e la Fenomenologia trascendentale*¹, fatica dell'ultimo Husserl, abbia costituito, per molti suoi allievi e per la storiografia filosofica contemporanea, la *summa* teoretica del pensiero e del metodo fenomenologico "puro" del maestro.

Illustrazione paradigmatica dell'applicazione fenomenologica di una critica serrata alle scienze esatte, di una vera e propria *messa in crisi* dei principi e dei metodi della ricerca matematica e naturalistica, l'opera in questione svela gli intendimenti precisi dell'indagine husserliana sui "fondamenti" che sono alla base di qualsiasi ricerca scientifica, tracciando una vera e propria filosofia della scienza, in ogni caso scevra da qualsiasi proposito "fondazionalista"².

Sulla scia degli studi sulla geometria e basandosi sulle *Zeit und Ding-Vorlesungen* di Halle, Husserl traccia un percorso teoretico originale ed alternativo che conduce ad un ripensamento (e quindi ad una "ri-fondazione") di alcuni concetti fondamentali sia per la ricerca filosofica sulla scienza sia per la stessa ricerca fisico-matematica³.

L'opera husserliana di cui in questo breve saggio si vuole seguire l'ordito, alla luce di questa ermeneutica della scienza, è dunque la "Crisi delle scienze euro-

* Università del Salento.

¹ EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in "Husserliana" VI, a cura di Walter Biemel, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1954.

² Il termine "Fondazione", insieme con quello di "fondamento", non fa riferimento qui ad alcuna ipotesi di "fondazionalismo" filosofico di determinati processi, metodi o teorie di natura scientifica. Si farà riferimento a tale termine filosofico solo in prospettiva di un'interpretazione fenomenologica critica del fatto scientifico; interpretazione critica o "ermeneutica" teoretico-scientifica che, presentandosi prevalentemente kantiano-husserliana alla luce degli elementi costitutivi dei rispettivi sistemi filosofici, reca inevitabilmente con sé l'idea di una "fondazione" o ri-fondazione critica dei concetti e dei metodi scientifici. Nella formulazione della teoria della relatività di Einstein, oltre ai concetti di spazio e tempo, vengono utilizzati diversi concetti della tradizione scientifico-teoretica precedente o contemporanea senza tuttavia le dovute argomentazioni esplicative che ne giustificano l'impiego. La mia interpretazione nasce appunto da tale possibilità di "ri-fondazione" critica dei concetti adoperati da Einstein e colleghi, nella profonda consapevolezza dell'assoluta irriducibilità di teoria scientifica da un lato e terminologia filosofica dall'altro.

³ È compito arduo e storiograficamente insostenibile – oltre che inconsequente al fine di tale studio – cercare di intravedere in tali discussioni circa l'originarietà e la natura del pensiero scientifico l'intenzione di stabilire prevegenze, primazie o primati che possano compromettere una discussione oggettiva ed imparziale sul "senso" stesso di un'ermeneutica dei processi e degli esiti teoretici delle teorie scientifiche.

pee...”, che illustra l’insieme dei pensieri e dei saggi husserliani sulla situazione delle scienze esatte – e non solo – a partire dal 1924 fino al 1935, periodo di tempo durante il quale si era già consumata la *querelle* scientifica sulla validità empirica della Teoria della Relatività e si era già assistito alla comparsa di numerosi studi sulla fisica quantistica.

In “Krisis”, con la stessa ineludibile perspicuità, si manifesta allo studioso attento, all’ermeneuta della scienza, una risposta ragionata, per quanto pacata e distaccata, ad alcuni degli interrogativi che sembravano essere a fondamento dell’opera scientifica di Albert Einstein, che, come scienziato e filosofo allo stesso tempo, contribuì parimenti alla “*messa in crisi*” delle scienze a lui contemporanee, soprattutto della matematica e della fisica⁴.

In questo ambiente culturale e filosofico trova posto una rilettura aggiornata e riveduta fino agli ultimi frammenti inediti della “Krisis” husserliana (1935-37), che ci consegna nuove chiavi ermeneutiche non solo per una più adeguata interpretazione dei “programmi di ricerca” delle scienze esatte, ma anche per una più opportuna identificazione semantica dei termini filosofici impiegati da Husserl, primo fra tutti il controverso impiego di “*Lebenswelt*” e delle sue implicazioni filosofiche.

1. Abbozzo di una ‘Critica’ della ‘Teoria delle molteplicità’ (*Mannigfaltigkeits-Lehre*)

1.1. Se l’indagine kantiana non era andata oltre un primo setaccio logico-matematico dei principi fisici della natura, Husserl intendeva rifondare la logica non solo nel senso di una logica trascendentale, ma nella prospettiva di rappresentare una vera e propria “*Wissenschaftslehre*”⁵ (dottrina della scienza), ossia come una “*letzte, tiefste und universalste Prinzipien- und Normenlehre aller Wissenschaften*”⁶.

Tutto ciò ci riporta ai corsi husserliani del 1910/11 a Gottinga, integrati ulteriormente nel 1912/13 e 1914/15 sempre a Gottinga ed infine presentati sotto il titolo di: “*Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*” nel semestre invernale 1917/18 a Friburgo⁷. In questi corsi, il compito di una ideale “*mathesis universalis*” si esplicava nella “*Mannigfaltigkeitslehre*” (Teoria o dottrina delle molteplicità) come “*Abschluss*” di tutta la conoscenza puramente categoriale⁸.

Per la “Critica della ragione” kantiana esiste una equiparazione completamente illecita tra discipline aritmetiche con le altre discipline matematiche pure, con la geometria e la cronologia (intesa come “cronometria”), e la collettiva separazione di entrambe dalla cosiddetta “*reinen Naturwissenschaft*” (scienza pura della Natura)⁹.

Tali problemi matematico-formali, con tutte le aporie teoretiche da essi scaturite, il rifiuto di astratti *formalismi*, furono oggetto di indagine da parte di Husserl

⁴ Cfr. la voce *Phenomenology*, in: “*Encyclopaedia Britannica*”, New edition, pp. 634-639.

⁵ E. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*, in: “*Husserliana*”, XVII, Nijhoff, Den Haag, 1974.

⁶ *Ibid.*, p. 20/19-21: “... più definitiva, incisiva e universale dottrina dei principi e delle norme di tutte le scienze”.

⁷ E. HUSSERL, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, in: “*Husserliana*”, XXX, a cura di Ursula Panzer, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1996.

⁸ *Ibid.*, p. 272.

⁹ *Ibid.*, pp. 234-235.

a partire dai suoi studi sull'aritmetica e la geometria di fine '800¹⁰, integrati dalle "Ricerche logiche" dei primissimi anni del 1900¹¹.

Husserl cerca di riflettere innanzitutto sulla ragione più profonda che rende impossibile di principio una diretta *matematizzazione* (o un qualcosa di analogo ad una costruzione approssimativa) delle qualità specificamente sensibili dei corpi. Anche queste qualità si incontrano secondo certe gradualità e in certo modo inerisce loro, come a tutte le gradualità, la misurazione, la "valutazione", la temperatura, la ruvidità e la levigatezza, la chiarezza e l'oscurità, ecc. Quando si parla di misurazione, di misure di grandezza, di metodi misurativi e di grandezze in generale, si pensa sempre a *idealità* indicate come esatte dal momento che è assai gravoso, ma altrettanto necessario, attuare quell'isolamento astrattivo dei *plena*: cioè, osservare per tentativi, attraverso un'astrazione universale contrapposta a quella che ha come risultato il *mondo*¹² delle forme, il mondo corporeo esclusivamente dal punto di vista delle qualità che vanno sotto il titolo di "qualità specifiche di senso".

Allora Husserl si chiede esplicitamente che cos'è che produce l'esattezza scientifica? Evidentemente nient'altro di ciò che è stato detto: la misurazione empirica sempre più precisa e guidata attraverso l'idealizzazione e la costruzione di alcune idealità di un mondo già preliminarmente obiettivato, cioè da certe compagini ideali particolari che si aggiungono alle singole scale di misura.

Noi conosciamo – afferma Husserl – soltanto una forma universale del mondo, un "organismo" vivente simile all'uomo, e non una duplice geometria, disponiamo di una geometria delle forme ma non di una geometria dei "plena"¹³.

La struttura del mondo implica certo anche che tutti i corpi abbiano sempre specifiche qualità sensibili. Ma le configurazioni che sono fondate puramente in esse non sono analoghe alle forme spazio-temporali, non sono articolate in una forma del mondo che sia loro propria. Le forme-limite ("*Limesgestalten*")¹⁴ di queste qualità non sono idealizzabili in senso analogo, le loro misurazioni-valutazioni non possono essere riferite alle corrispondenti idealità di un mondo costruibile, già obiettivato nell'idealità. Perciò qui anche il concetto di "approssimazione" non ha un senso analogo a quello che gli inerisce nella sfera matematizzabile delle forme:

¹⁰ E. HUSSERL, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, a cura di Ingeborg Strohmeier, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1983; ID., *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, Mit ergänzenden Texten (1890-1901), in: "Husserliana", XII, a cura di Lothar Eley, 1970.

¹¹ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Text der 1. und 2. Auflage, in: "Husserliana", XVIII, a cura di Elmar Holenstein, 1975; ID., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in: "Husserliana", XIX, a cura di Ursula Panzer, 1984.

¹² Non ritengo opportuno in questo contesto proporre la traduzione di "universo", anziché "mondo", pur se parzialmente giustificata dai manoscritti pubblicati recentemente nell'aggiunta a "Krisis..." da Smid nel vol. XXIX dell'"Husserliana", in cui risulterebbe il vero ruolo della "Welt" e di conseguenza della "Lebenswelt", finora sottaciuto, come di una "Welt des Lebens" ossia come "Universum" o "Organismus", come qualsiasi corpo fisico, che non è altro che un effettivo complesso ("*Komplex*") di elementi fisici. Ciò che Husserl ci presenta come "*physischer Urmwelt*" [pp. 24-25 della suddetta opera] risulta essere il prodotto più scontato, ma non per questo trascurabile, della formazione di matrice prevalentemente matematica del giovane Husserl. Cfr. TERESA DE FRANCO, *Critica della Soggettività trascendentale in Kant-Husserl*, Lacaita, Manduria, 2001; ID., *Critica dell'"Universo-di-vissuti intersoggettivo" in Edmund Husserl*, Lacaita, Manduria, 2003.

¹³ E. HUSSERL, *Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., pp. 32/34-36 e 33/1-16.

¹⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Natur und Geist*, cit., p. 182.

il senso di un'operazione obiettiva¹⁵. Da ciò nasce la "Relatività" del mondo intuitivo, da Husserl riprodotta nella "qualità" logico-analitica delle "forme-limite" (*Limesgestalten*).

L'atteggiamento teoretico e la tematizzazione delle idealità pure e delle costruzioni pure portò alla geometria pura (qui ci occupiamo della matematica pura delle forme in generale); più tardi – nel comprensibile rivolgimento intervenuto – sorse (come sappiamo) la geometria applicata: cioè l'*arte* pratica della misurazione guidata dalle idealità e dalle costruzioni che queste permettevano di attuare idealmente; e dunque nelle sfere limitate corrispondenti, un'obiettivazione del mondo dei corpi concreto-causali. Ciò che noi esperiamo nelle cose stesse, nella vita pre-scientifica, i colori, i suoni, il calore, la gravità, ciò che noi esperiamo causalmente, la radiazione calorica di un corpo che riscalda i corpi circostanti, e simili, è naturalmente indicato, da un punto di vista "fisicalistico", da vibrazioni sonore, da vibrazioni caloriche, ossia da puri eventi del mondo delle forme. Quest'asserzione universale viene assunta oggi come un'ovvietà indiscutibile. È Galileo – per Husserl – il creatore di quella concezione che rese possibile la fisica: non poteva essere ovvio ciò che sarebbe diventato tale soltanto attraverso la sua opera. "*Selbstverständlich*" (evidente per sé) per Galileo era soltanto la matematica pura e il modo usuale di applicarla¹⁶.

"La natura infinita nel suo complesso, in quanto "mondo concreto della causalità" – e ciò era incluso in questa sorprendente concezione galileiana – divenne una matematica applicata di un genere particolare"¹⁷.

"La matematica come regno della conoscenza autentica e obbiettiva (e la tecnica sotto la sua guida), ciò costituiva per Galileo ed anche per i suoi predecessori, il punto focale dell'interesse che spingeva l'uomo moderno alla conoscenza filosofica del mondo ("*Welterkenntnis*") e ad una prassi razionale. Si devono poter trovare – aggiunge il Nostro – metodi di misurazione, per tutto ciò che la geometria e la matematica delle forme comprendono nella loro idealità a priori. L'intero mondo concreto deve dimostrarsi matematizzabile-obbiettivo, se si vuole risalire ad ogni singola esperienza, e misurare effettivamente tutto ciò che di esse si deve presupporre subordinato alla geometria applicata, se si elaborano cioè adeguati metodi di misura"¹⁸.

"Evidentemente le formule esprimono connessioni (o nessi) causali generali, "leggi della natura", leggi della dipendenza reale sotto forma di dipendenze "funzionali" di numeri. Il loro senso proprio non è dunque quello di pure connessioni numeriche (come se fossero formule in un senso puramente aritmetico); ma è in ciò che l'idea galileiana di una fisica universale, con il suo contenuto di senso – che è estremamente complicato – ha indicato come un compito assegnato all'umanità scientifica, e che ha generato il processo del suo adempimento nella fisica in fase ascendente, come processo di costruzione di metodi particolari e, attraverso formule, di 'teorie matematiche'¹⁹.

¹⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis...*, cit., p. 33/17-28.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 35/18-30.

¹⁷ *Ibid.*, p. 36/5-8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 37/3-16.

¹⁹ *Ibid.*, p. 40/21-38.

1.2. Per Husserl, dunque, una volta approdati alle formule, sono già possibili le revisioni teoricamente formulate attorno a ciò che ci si può aspettare nella certezza empirica, nel mondo intuitivo della vita effettivamente reale, nell'ambito del quale la matematica non è che una prassi particolare ("*nur eine spezielle Praxis ist [...]*"). Per la vita (del mondo), l'operazione decisiva è dunque la matematizzazione e le formule grazie ad essa conseguite²⁰.

Allora lo stesso filosofo avverte: "Occorre qui prendere in considerazione l'ampia ripercussione da un lato provvida e dall'altro negativa, dei segni e del modo di pensare algebrici che si diffondono nell'epoca moderna a partire da Vieta, e quindi già prima di Galileo. Nasce così un'"arimetizzazione della geometria", un'arimetizzazione di tutto il regno delle forme pure (delle rette ideali, dei cerchi, dei triangoli, dei movimenti, dei rapporti di sito, ecc.)"²¹.

Questa arimetizzazione della geometria porta da sé, in certo modo, a uno *svuotamento* ("*Entleerung*") del suo senso. Le idealità effettivamente spazio-temporali, così come si rappresentano originariamente nel pensiero geometrico sotto il titolo corrente di "intuizioni pure", si trasformano per così dire in pure forme numeriche, in strutture algebriche. Nel calcolo algebrico, il significato geometrico passa da sé in secondo piano, anzi cade completamente; si calcola, e soltanto alla fine ci si ricorda che i numeri stanno a significare grandezze²².

"Questo processo di trasformazione del metodo, che nella prassi teoretica avviene a un livello istintivo-irriflesso, comincia già all'epoca di Galileo e, procedendo in un movimento incessante, porta ad un livello più alto e insieme a un eccesso di "arimetizzazione", a una "formalizzazione" compiutamente universale. Ciò avviene appunto attraverso un'ulteriore precisazione ed allargamento della teoria algebrica dei numeri e delle grandezze, su un'"analisi" puramente formale, ossia una "teoria della molteplicità", una *logistica*"²³.

Leibniz intravide per primo, in anticipo sul suo tempo, l'idea universale e in sé conclusa di un pensiero algebrico altissimo, di una *mathesis universalis*, come egli la chiamò, e la pose come un compito per il futuro. Secondo Leibniz, essa non è altro che una logica formale che deve essere realizzata all'infinito nella sua totalità propria-essenziale, una scienza delle forme di senso del "qualcosa in generale", costruibili attraverso il pensiero puro nella loro vuota-formale generalità, secondo le leggi formali elementari della non-contraddizione: una scienza primaria del mondo delle "molteplicità" pensabili in generale²⁴.

Le "molteplicità" sono dunque in sé totalità con-possibili di oggetti in generale, che vengono pensate come *certe* soltanto nella generalità formale-vuota, come definite attraverso determinate modalità del qualcosa-in-generale. Nel senso esplicitato, la "dottrina della molteplicità" è la scienza universale delle molteplicità definite²⁵.

1.3. Ecco che allora Husserl rivolge la sua critica sferzante – non come è stato affrettatamente affermato – a Galileo ma ai fisici ed ai matematici del suo tempo.

²⁰ *Ibid.*, p. 42/35-36 e 43/1-9.

²¹ *Ibid.*, p. 43/23-39 e 44/1-7.

²² Cfr. *ibid.*, p. 44/8-16.

²³ *Ibid.*, p. 44/25-37.

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 45/4-15.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 45/15-28.

Quali i compiti che spettano ai fisici matematici da un lato e dall'altro ai fisici sperimentali?

"I fisici matematici, posti nella sfera spazio-temporale aritmetizzata o insieme nella *mathesis universalis* formalizzante, trattano le formule matematico-fisicali-istiche da loro stessi adoperate come se fossero strutture pure e particolari della *mathesis formale*, mantenendo naturalmente invariate le costanti che si presentano in esse, come costanti delle leggi funzionali della natura fattuale. Considerano anche tutte le "leggi naturali che già sono state verificate come ipotesi durante l'indagine", sulla base dell'intero sistema delle leggi formali di questa *mathesis*; essi traggono conseguenze logiche i cui risultati vengono poi assunti dai ricercatori sperimentali, ossia dai fisici tout court. Essi elaborano però anche le singole possibilità logiche disponibili per nuove ipotesi che devono essere compatibili con il complesso di quelle che sono già state riconosciute valide²⁶. Essi provvedono così all'allestimento delle sole *forme di ipotesi* che sono ancora ammissibili come possibilità ipotetiche per l'interpretazione delle regole causali, che devono venir constatate empiricamente attraverso l'osservazione e l'esperimento, in relazione agli inerenti poli ideali, cioè alle leggi esatte. Ma anche i fisici sperimentali sono costantemente orientati nel loro lavoro verso poli ideali, verso grandezze numeriche, verso formule generali. In qualsiasi ricerca che rientri tra le scienze naturali, le formule generali sono dunque al centro dell'interesse. Tutte le scoperte, della vecchia come della nuova fisica, sono scoperte in quel mondo delle formule annoverato, per così dire, tra la natura"²⁷.

Allora per Husserl "inerisce all'essenza di tutti i metodi la tendenza ad estrinsecarsi tecnicizzandosi"²⁸. Così il senso delle scienze naturali subisce una complessa trasformazione; avviene un vero e proprio *occultamento* di senso. Il gioco complessivo degli influssi tra la fisica sperimentale e la fisica matematica, e l'enorme lavoro concettuale che esse compiono realmente si svolge in un "orizzonte di senso trasformato".

1.4. La "*Lebensumwelt*", ossia il mondo dell'esperienza – di cui abbiamo detto –, risulta *intersoggettivamente* connesso nella sua spazio-temporalità.

L'uomo che vive in questo mondo, e tra questi anche il fisico, può rivolgere le sue interrogazioni pratiche e teoretiche soltanto in questo mondo. Qualsiasi conoscenza di leggi può essere solo una conoscenza delle previsioni, da cogliere mediante leggi, del decorso dei fenomeni effettivi o possibili dell'esperienza, i quali, con l'*allargamento* dell'esperienza, venivano indicati – cioè acquisiscono senso – solo attraverso le osservazioni e gli esperimenti che penetrano sistematicamente negli orizzonti ignoti e vengono verificati nel mondo dell'induzione²⁹.

Nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale, noi commisuriamo così al mondo-dei-vissuti – al mondo che ci è effettivamente dato nella nostra vita di mondo concreta nell'aperta infinità di possibili esperienze – un ben confezionato abito ideale, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche. L'abito ideale, che si chiama "matematica e scienza naturale matematica", oppure l'abito simbolico delle teorie simbolico-matematiche, abbraccia e riveste tutto ciò che per

²⁶ *Ibid.*, p. 47/20-35

²⁷ *Ibid.*, pp. 47/35-39 e 48/1-6.

²⁸ *Ibid.*, p. 48/7-20.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 50/18-35.

gli scienziati, in quanto “natura obbiettivamente effettiva e vera”, rappresenta la “*Lebenswelt*”. L’abito ideale fa sì che noi prendiamo per vero essere quello che invece è soltanto un metodo, un metodo che deve servire a migliorare, mediante le previsioni “scientifiche” in un “*progressus in infinitum*”, le previsioni grezze, uniche possibili nell’ambito di ciò che è effettivamente esperito ed esperibile nel mondo-di-vissuti; l’abito ideale poté far sì che il senso proprio del metodo, delle formule, delle “teorie, rimanesse incomprensibile e che durante l’elaborazione” ingenua del metodo non venisse mai compreso³⁰.

Viene da chiedersi se la scienza e il metodo scientifico non somiglino così a una *macchina* che produce evidentemente qualcosa di molto utile e di cui quindi ci si può fidare, una macchina che ciascuno può imparare a manovrare senza comprendere le interne possibilità e la necessità delle sue operazioni³¹. Una macchina ed una conoscenza perfetta che Galileo – secondo Husserl – arriva a scoprire, ma anche ad *occultare*. Egli scopre la natura matematica, l’idea metodica, ed apre la strada ad un’infinità di scopritori e di scoperte fisiche. Egli scopre, di fronte alla causalità universale del mondo intuitivo, ciò che da allora in poi si chiamerà senz’altro (come sua forma invariante) legge causale, la “forma a priori” del “vero” mondo (idealizzato e matematico), la “legge della legalità esatta”, secondo la quale qualsiasi accadimento della “natura” idealizzata deve sottostare a leggi esatte.

Husserl non intende affatto umiliare la scienza definendola una *τεχνη* e abbozzando una critica di principio intesa a mostrare come il senso peculiare, il senso originario e autentico delle teorie dei fisici sia rimasto, e dovesse rimanere, occulto anche agli occhi di coloro che tra essi erano i più grandi. Non si tratta di un senso metafisico, speculativo, ma del senso proprio e peculiare della scienza, un senso che gode un’evidenza vincolante, il solo reale di fronte al senso dei metodi (“*Methoden-Sinn*”) che diventa comprensibile soltanto nell’operare per mezzo di formule che trovano la loro pratica applicazione nella tecnica.

Ma ciò che finora s’è detto è ancora unilaterale, e non rende giustizia a certi orizzonti di problemi che introducono in nuove dimensioni, in dimensioni che possono essere dischiuse soltanto dalla riflessione sul mondo della vita e sull’uomo come suo soggetto, come “*individuum*”, come cioè, un particolare “sistema” di riferimento³².

Ma “la natura è nel suo “vero essere in sé” matematicamente questa. Di questo “in-sé”, la matematica della spazio-temporalità porta a conoscenza uno strato di leggi in evidenza apodittica in quanto sono incondizionatamente e generalmente valide: ossia coglie immediatamente le leggi elementari assiomatiche delle costruzioni a priori”³³. Esse sono accessibili a posteriori e induttivamente a partire dalle datità fattuali dell’esperienza. È lecito supporre che esse si distinguono rigorosamente l’una dall’altra: da un lato la matematica a priori delle forme spazio-temporali, dall’altro la scienza naturale induttiva – che tuttavia applica la matematica pura. In altre parole la relazione puramente matematica di causa ed effetto si distingue rigorosamente da quella della causa e dell’effetto reali, cioè da quella della causalità naturale³⁴.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 52/1-14.

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 52/24-38.

³² Cfr. *ibid.*, pp. 53/25-39 e 54/1-9.

³³ *Ibid.*, pp. 54/33-35 e 55/1-2.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 55/9-18.

Rispetto alla conoscenza assoluta che noi attribuiamo ad un Dio creatore, Husserl afferma, quella della matematica pura ha un unico difetto: quello di essere non assolutamente evidente ma di esigere un processo sistematico per realizzare conoscitivamente, come matematica esplicita, tutte le forme esistenti nella forma spazio-temporale.

Ma l'oscurità si accentuò e si trasformò più tardi con l'elaborazione e con la regolare applicazione metodica della matematica pura formale. Lo "spazio" si confuse con la "molteplicità euclidea" definita in modo puramente formale; l'assioma reale, in quanto norma ideale di una validità definitiva colta nell'evidenza del pensiero puramente geometrico, oppure anche del pensiero aritmetico puramente logico, si confuse con l'"assioma" improprio – un termine che nella dottrina della molteplicità in generale non designa giudizi ("proposizioni"), ma forme di proposizioni, elementi costitutivi della definizione di una "molteplicità" che deve essere costruita senza interne contraddizioni³⁵.

Il metodo elaborato, il progressivo adempimento dei compiti, in quanto metodo, è un'arte (τέχνη) che si trasmette ereditariamente ma che non per questo trasmette il proprio senso³⁶.

2. *Soggettività e 'Relatività' nei testi inediti di Husserl*

Nell'edizione di *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, come "Ergänzungsband" con l'aggiunta di testi "aus dem Nachlass" 1934-1937³⁷, Reinhold Smid fornisce materiale inedito utile alle argomentazioni finora condotte su ciò che definisco "Relatività" fenomenologica, che oltre che nei concetti di "mondo della vita", "teoria delle molteplicità", "essenza e visione d'essenza", si presenta anche in quello di "soggettivo-intersoggettivo".

In particolare nel manoscritto n. 9³⁸ Husserl afferma che: "Il soggettivo pertenece naturalmente al soggetto, ed i fenomeni rinviano a qualcosa di ulteriormente soggettivo, che appartiene a qualsiasi persona, al dirigersi percettivo del decorso della percezione, accanto al corpo della persona che per se stesso si ritrova in ogni presente mondano e possiede i suoi propri modi di apparire, che funzionano cineseticamente e certamente dall'io"³⁹.

Ma qual è l'atteggiamento del fisico matematico nei confronti della sua stessa soggettività?

Il fisico nel suo atteggiamento teoretico è in un certo senso *tematicamente* cieco per la soggettività che agisce e funge. Quale tipo di scienza si avvicina alla sua indagine? Andrebbe certamente bene la scienza della personalità, di un io e un noi agenti (compiente). Risulta chiusa nella sua generalità la scienza dei soggetti agenti e delle funzioni soggettive che qui lo scienziato della natura (naturalista), il fisico

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 56/23-34.

³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 56/35 e 57/1-19.

³⁷ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlass 1934-1937, in: "Husserliana", XXIX, a cura di Reinhold N. Smid, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, The Hague, 1992.

³⁸ Il titolo di questo paragrafo è: *Der Physiker und die menschlichen Leiber als Körper*, e reca la data del 20 novembre 1935.

³⁹ *Ibid.*, p. 91/21-26.

e gli esperti fisicalisti immaginano, mentre essi esercitano il metodo fisicalistico, secondo tutto ciò che la vita metodicamente fungente individua in essenze e perciò particolarmente si dirigono a ciò che fornisce naturalmente un tema astratto. Allora è anzitutto chiaro che il naturalista, il fisico esiste solo in un sistema, che è inseparabilmente connesso alla sua intera vita personale concreta e con la vita di tutti gli altri fisici, che formano una comunità scientifica, comunicativamente connessa alla vita di tutti gli uomini mondani in generale⁴⁰.

Per Husserl, dunque, il "mondo" si costruisce di relazioni intessute a vario livello, sia psichico che fisico; inoltre afferma che "il mondo sensibile (*anschauliche Welt*)" si presenta "come Mondo di oggetti spazio-temporali, sotto cui gli uomini stessi sono considerati oggetti"⁴¹.

Proprio questa unità della natura causale spazio-temporale per Husserl costituisce il campo della scienza della natura matematica, in cui la natura universale, appare come un mondo per così dire che ha valore per sé: nel mondo spazio-temporale concreto prestabilito la natura non è un mondo effettuale per sé⁴².

Qui il filosofo si rivolge, dunque, al mondo delle realtà autentiche prestabilite, al Mondo, che è nella forma continua della spazio-temporalità e con esso al mondo di oggetti identici che rimangono nel mondo dell'esperienza sensibile, come realtà nel mutamento dei fenomeni soggettivi come essi stessi esperibili, riconoscibili ed in sempre maggiore perfezione. Una considerazione teoretica come trattazione del mondo delle realtà spazio-temporali è anzitutto guidata dall'idea di un mondo in sé, come un mondo di oggetti come substrati ultimi di qualità, oggetti, che nell'ambiente della vita si rappresentano soggettivamente in fenomeni e non possono rappresentarsi altrimenti che così, come nel cambiamento dei fenomeni un singolo e presunto soggetto esperiente e appartengono a tutti i soggetti umani in un'incondizionata generalità, ed ininterrottamente si rivela la coscienza stessa del mondo come essente effettuale, come mondo di oggetti essenti in sé, in riferimento al quale i fenomeni generalmente umani sono un po' grezze ed un po' perfette illustrazioni soggettive. Nella vita valgono i fenomeni come cose stesse o, al contrario, ciò che nell'ambiente umano si offre esso stesso come oggetto d'esperienza, ciò che si trasforma, se si avrà avuto riguardo della *relatività* di questo ambiente umano e di questa divisione tra più perfetti o meno perfetti modi di dedità e anche di modi di conoscenza, nei semplici oggetti fenomenici⁴³.

Discutendo proprio di *Ontologie der Lebenswelt* (n. 11), Husserl intende dimostrare che "la scienza fondamentale per tutte le scienze del mondo e per i loro corpi è l'"Ontologia del mondo-della-vita", che rivela la forma essenziale generale, in cui il mondo – per noi unanimemente valido nel flusso eracliteo di *relatività* – conserva una struttura invariante. Il mondo (sempre così come rappresentabile mediante un'effettuale e possibile esperienza, è quello sensibile) è da ritenersi il mondo delle cose concrete"⁴⁴.

Oltre a ciò si presenta l'essenziale *Relatività* dell'avvicinamento e allontanamento e del modo di cambiamento dei fenomeni lontani e vicini delle forme spaziali e della loro correzione di validità. L'idealizzazione matematica dello spazio e

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 93/11-25.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 94/34 e 95/1-2.

⁴² Cfr. *ibid.*, p. 95/19-23.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 97.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 140/19-26.

le sue forme seguì l'idealizzazione del tempo, che dapprima iniziò come quella dei corpi rigidi in quiete ed invariabili, e comprese lo spezzettamento idealizzante ed il co-frazionamento in una realizzazione concettuale all'infinito (in infinitum)⁴⁵.

In *Konkrete Wissenschaft und Physikalismus* (8/9-settembre-1934), Husserl aveva già precisato che il concreto "Welt" (mondo) è nient'altro che il frutto di un'esperienza effettuale e possibile con le sue concrete individualità – è da comprendere nel suo essere concreto nel metodo fisico matematizzante⁴⁶.

Sotto le difficoltà dell'oggettivismo e del naturalismo, urge al filosofo di Proßnitz mettere in risalto quelle delle reali e concrete individualità, e come esse giocano il proprio ruolo all'interno della geografia, della geologia e dell'astronomia, anche come organiche individualità. Qui bisogna dapprima considerare che si potrebbero praticare tutte quelle scienze unilateralmente che bilateralmente, sia fisiche sia spirituali, in un modo che possa conservarle puramente nell'empiria chiara ed evidente⁴⁷.

Il fisico può dire: la corporeità intuibile (evidente) è soltanto qualcosa di soggettivo, qualcosa di meramente *soggettivo-relativo*. Tuttavia, nel mondo inteso come mondo esperienziale, nel soggettivo-relativo, vive l'uomo con i suoi prossimi. Si vive in un continuo riconoscere, identificare, dividere, in un continuo indurre da ciò che si esperisce direttamente a ciò che non si esperisce, ed è, per questo motivo, sconosciuto ma tuttavia come conoscibile anche esperibile.

Questo mondo, per Husserl, è il mondo dell'esperienza possibile ed effettuale.

Nelle reciproche relazioni si comunica anche se dapprima in modo ristretto riguardo allo stesso mondo spazio-temporale, alle stesse cose, uomini, animali, azioni, ecc. prima e senza ogni scienza e perfino fisica.

"L'idealizzazione geometrica e quindi la scienza fisico-chimica ha nel suo metodo e nei suoi risultati la possibilità di considerare ogni dato come approssimazione, che si può esprimere esattamente come approssimazione e che si può calcolare nei nessi di natura. L'intero naturale della natura nel suo ideale in-sé costituisce una molteplicità matematica. L'organismo come ogni corpo è proprio un complesso effettuale di elementi fisici. Infine, per questi elementi supposti, attraverso tutte le *relatività*, per un'ideale identificazione è da assumere una ideale determinabilità stessa nelle sue proprietà e modificazioni nello spazio-tempo idealizzato secondo leggi matematiche esatte, cioè un'ipotesi che si dimostri metodica dell'approssimazione in continua applicazione e con accresciuta perfezione"⁴⁸.

In "*Einströmen*" - Sommer 1935, Husserl afferma che bisogna intendere il mondo (*mundus*) nel senso generale, che proprio nella *naività* trascendentale conserva il senso trascendentale come mondo costituito trascendentalmente dall'intersoggettività trascendentale, ossia dal soggetto mondano come senso di mondanizzazione, il suo atto eguale di mondanizzare il trascendentale atto eguale. "La natura è natura costituita trascendentalmente, il suo correlato fisico-mondano costituisce mondanizzazioni del trascendentale. Tuttavia, la natura, l'intero mondo, anche come intera soggettività mondana e la sua intera vita psichica insieme al suo contenuto intenzionale è qualcosa di trascendentale, mondanizzato"⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p. 149.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 19.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 20-22.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 24/33-39 e 25/1-15.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 77/18-30 e 78/1-8.

Husserl avverte però: “Anche una psicologia scientifica è possibile nella *struttura mondo-della-vita* ed in una sempre salda interdipendenza con la fisica. Ma mentre la matematica pura e la scienza esatta della fattività della natura rimangono invariate nelle loro verità teoretiche, ciò può non aver luogo per ciò che riguarda lo psichico del mondo.

Il mondo stesso si trasforma. Non solo perché esso sia cambiante in un mondo, anche se nel cambiamento le realtà rimangono ferme, ma anche come questo mondo cambia mutevolmente, esso stesso, il suo essere rimane fermo e saldo, oppure, detto con altre parole, come esso si trasforma attraverso una secolarizzazione del trascendentale, tutto ciò pertanto in tale trasformazione sarà accettato totalmente in sé⁵⁰.

6. La ‘Relatività’ fenomenologica di ‘Krisis...’

Sempre in *Krisis*⁵¹, Husserl parla della scienza come di una realizzazione dello spirito umano, la quale, storicamente, presuppone un punto di partenza costituito dal mondo intuitivo della vita a tutti già dato, ma che insieme, presuppone questo mondo circostante il quale è costantemente dato per ogni scienziato⁵².

Per il fisico, per es., è il mondo in cui egli vede i suoi strumenti di misura, in cui sente le pulsazioni, in cui valuta le grandezze viste, ecc., in cui oltretutto, egli sa di essere incluso insieme con tutte le sue azioni e con il suo pensiero teoretico.

Se la scienza pone certi problemi e li risolve, si tratta di problemi che si pongono sul terreno di questo mondo, che investono la compagine del mondo già dato, in cui rientra la prassi scientifica come qualsiasi altra prassi vitale. In quest’ambito non è facile attingere la chiarezza, stabilire chiaramente quali siano i compiti propriamente scientifici e quindi universali, che vanno posti sotto il titolo di “mondo-della-vita”, e in quale misura possa sorgere in questo modo qualcosa di filosoficamente significativo⁵³.

“Il mondo-della-vita c’è sempre stato, prima di qualsiasi scienza, qualunque sia il modo d’essere che esso assume nell’epoca della scienza. Si può quindi porre il problema del modo d’essere del mondo-della-vita in sé e per sé; ci si può porre completamente sul terreno di questo mondo direttamente intuitivo, mettendo fuori gioco tutte le opinioni e le nozioni della scienza obiettiva”⁵⁴.

Il *primum* reale è l’intuizione “meramente soggettivo-relativa” della vita pre-scientifica nel mondo. Certo per noi il “meramente” ha una sfumatura di spregio che esprime la diffidenza tradizionale per la *δοξα*. Ma nella vita pre-scientifica stessa questa sfumatura scompare; qui il “meramente” sta ad indicare una sicura verifica, un complesso di conoscenze predicative controllate e di verità precisamente definite secondo le esigenze imposte dai progetti pratici della vita, i quali ne determinano il senso. Lo spregio con cui tutto ciò che è “meramente soggettivo-relativo” viene trattato dagli scienziati moderni al servizio di un ideale di obiettività non cambia assolutamente nulla al suo modo d’essere, come del resto

⁵⁰ *Ibid.*, p. 79/9-24.

⁵¹ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: “Husserliana”, VI, cit.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 123.

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 124.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 125.

non cambia nulla il fatto che agli scienziati stessi questo elemento deve essere di comodo, visto che vi ricorrono tanto spesso e inevitabilmente⁵⁵.

Continua Husserl: "Le scienze si costruiscono sopra l'*ovvietà* del mondo-della-vita, se ne servono attingendo ad esso tutto ciò che volta per volta è necessario ai loro scopi. Ma usare in questo modo il mondo-della-vita non significa conoscerlo scientificamente nel suo modo d'essere. *Einstein*, per es., sfrutta gli esperimenti di Michelson e le verificazioni compiute da altri studiosi mediante apparecchi che sono copie di quelli di Michelson, con tutte le misure, le constatazioni di coincidenze, ecc. che vi ineriscono. È indubbio che tutto quanto entra in azione, le persone, l'apparecchiatura, la sede delle ricerche, ecc. possono diventare a sua volta e nel senso usuale, tema di una problematica obiettiva, della problematica delle scienze positive. Ma era impossibile che Einstein elaborasse una costruzione teoretica, psicologica-psicofisica dell'essere obiettivo di Michelson; egli poteva soltanto servirsi dell'uomo accessibile a lui come a chiunque altro, nel modo pre-scientifico, quale oggetto immediato d'esperienza; l'esistenza di quest'uomo, la sua vita, le sue attività e i risultati che egli ottiene nel mondo della vita comune sono il presupposto di tutti i problemi, i progetti, delle operazioni scientifico-obiettive di Einstein riguardanti gli esperimenti di Michelson. Si tratta naturalmente, del mondo, comune a tutti, quello cioè dell'esperienza, in cui anche Einstein, come qualsiasi scienziato, si sa incluso, in quanto uomo, anche durante le sue operazioni scientifiche. Ma proprio questo mondo e tutti gli eventi rientranti in esso, che, a seconda del bisogno, vengono adoperati per scopi scientifici o di altro genere, reca per qualsiasi scienziato nell'atteggiamento tematico orientato verso la "verità obiettiva", il marchio "meramente soggettivo-relativo". Proprio questo contrasto, come abbiamo già detto, definisce il senso dei compiti "obiettivi". Questo elemento "soggettivo-relativo" deve essere superato, ad esso si può e si deve assegnare un "essere-in-sé" ipotetico, ritenerlo un substrato di "verità in sé" logico-matematiche, alle quali ci si può avvicinare mediante sempre nuove e sempre migliori configurazioni ipotetiche costantemente verificate nell'esperienza. Questo è uno degli aspetti del problema. Ma mentre lo scienziato è occupato ed interessato in questo modo obiettivamente, d'altra parte, l'elemento soggettivo-relativo funge per lui, non in quanto semplice tramite irrilevante bensì in quanto ultimo elemento fondante della validità d'essere di qualsiasi verifica obiettiva, e quindi quale sorgente di evidenza, come sorgente di verificazione. Le misure viste, i trattini, ecc. sono usati in quanto realmente essenti e non in quanto illusioni: quindi ciò che è realmente e che è valido nel mondo della vita costituisce una premessa"⁵⁶.

Per Husserl, dunque, il contrasto che si viene a creare tra "obiettività" e "soggettività" del "Mondo-della-vita" è uno degli elementi determinanti del senso fondamentale della scientificità obiettiva. Lo scienziato spesso si è dimostrato sprezzante nei confronti della definizione di "mondo-della-vita", anzi si è sbarazzato di essa come se fosse un problema appartenente alla mera sfera della psicologia.

Sgombrando il campo da ulteriori malintesi, Husserl afferma che il contrasto tra l'elemento *soggettivo* del mondo-della-vita e del mondo *obiettivo*, "vero" sta semplicemente in ciò: che quest'ultimo è una sustruzione teoretico-logica, la sustruzione di qualche cosa che di principio non è percettibile, di principio non

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 127-128.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 128-129.

esperibile nel suo essere proprio, mentre l'elemento soggettivo del mondo-della-vita si distingue ovunque ed in qualsiasi cosa proprio per la sua esperibilità. Allora il mondo-della-vita è un regno di evidenze originarie. Ciò che è dato in modo evidente è, a seconda dei casi, esso stesso dato nella percezione e cioè esperito nella sua presenza immediata, oppure è ricordato nella memoria. Tutti gli altri modi di intuizione sono presentificazioni di questo "esso stesso"⁵⁷.

Per il Nostro, dunque, "questa *relatività* rimane nascosta nel normale decorso della vita. Essa è perciò caratterizzata come normale poiché ciascuno che vive attentamente secondo il proprio interesse nel suo attuale orizzonte spazio-temporale si rappresenta gli oggetti che incontra (con i quali si scontra) nello scambio (*Wechsel*) della propria *Relatività* senza nient'altro che questo – solo ovviamente secondo il posizionamento per essi sempre diverso.

La vita normale col mutare di questo soggettivo, nelle condizioni di orientamento che in essa stessa trascorrono, è una vita nella naturalità dell'unanimità, in cui si realizza l'unità dell'oggetto e del mondo oggettuale apparente in generale e così nello scambio del ritorno al sé reca con sé l'unità dell'auto-cerchezza (*Sein-sgewissheit*). In questa continua coscienza di questi e quegli oggetti del mondo da cui gli stessi sono scaturiti, io sono il soggetto coscienziale nel semplice possesso umano, con me stesso come garante unico di armoniose "stessità" (ipseità). Allo stesso modo, nella vita collettiva io sono moderatamente coscienziale nella semplice, normale connessione con altri io; nei loro modi di apparire, nei loro orientamenti, nelle loro concezioni in coscienza condivisa (*empatia*), secondo contenuto e valore, rimane e si mostra il semplice esserci degli oggetti nell'orizzonte insieme spazio-temporale della vita e dell'oggetto⁵⁸.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 129.

⁵⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge*, cit., pp. 231-233.

Caterina Menichelli*

Dal *Bond of the Society* alla *Siris*:
La metafora berkeleiana della 'catena' (o 'scala')
fra metafisica e politica

Scalinatella
longa, longa, longa, longa,
strettulella, strettulella
[...] saglie 'n cielo
o scinne a mare [...]

Canzone popolare napoletana

1. *'Teorizzatore superficiale e pericoloso', 'zelante Don Chisciotte' o 'quasi santo'?*
L'odissea critica di George Berkeley

Harwich (Inghilterra), pomeriggio di un giorno imprecisato circa dieci anni dopo la morte di George Berkeley. Due distinti gentiluomini passeggiano per le vie della cittadina inglese chiacchierando amabilmente, quando uno dei due, all'improvviso, sferra un violento calcio ad una pietra. L'autore dell'insolito gesto, il celebre Dottor Samuel Johnson, riteneva così di aver mostrato al suo amico e biografo James Boswell, come confutare, in modo semplice e senza possibilità di appello, la dottrina immaterialista del filosofo irlandese². Presumibilmente solo qualche anno prima Berkeley, amico di Jonathan Swift, bussò alla porta di costui per una delle consuete visite all'autore dei *Viaggi di Gulliver*. Lo spiritoso scrittore irlandese, tuttavia, mantenendo l'uscio ben chiuso, si limitò a rispondergli che, se davvero la materia non esisteva, sarebbe stato perfettamente in grado di entrare lo stesso. Il colpo di grazia alla filosofia berkeleiana, stavolta per nulla faceto, arrivò dalla penna di Immanuel Kant che in due righe lapidarie e affilatissime della *Critica della ragion pura* sentenziò: "In tal caso, non si può certo biasimare il buon Berkeley

* Università di Macerata.

¹ Le tre definizioni di George Berkeley appartengono, nell'ordine, a Mario Manlio Rossi, (*Saggio su Berkeley*, Laterza, Bari, 1955, p. 245), a William Byrd (in: ARTHUR ASTON LUCE, *The life of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Routledge/Thoemmes Press, London, 1992, p. 137) e allo stesso Luce (*ibidem*, p. 225).

² Qualche anno dopo, lo stesso Boswell, riporterà il fatto nella sua biografia *Vita di Samuel Johnson*, printed by H. Baldwin & Son, London, 1799, vol. I, p. 315. Si vedano, a tal proposito: MARIO MANLIO ROSSI, *Saggio su Berkeley*, op. cit., p. 1; SILVIA PARIGI, "The horse is in the stable, the books are in the study as before": appunti per una storia della storiografia berkeleiana, in: "Bollettino Filosofico dell'Università di Calabria", n. 9, 1991, pp. 113-134, p. 115.

per aver degradato i corpi ad una semplice illusione”³. Come se non bastasse, nel 1955, si abbatte sul capo di Berkeley la scure dello studioso italiano Mario Manlio Rossi che bolla il pensatore irlandese con giudizi come questo: “Un pensatore che per giovanile amor del paradosso e per diletterantismo filosofico trae, senza accorgersene, le estreme conseguenze della stortura iniziale del pensiero moderno”, o questo: “Berkeley non era filosofo professionale che riferisse a principi generali ogni sua tesi e programma; perché una valutazione di essa permetterà di vedere, sotto altro aspetto, la forma costante della mentalità diletterantistica e rapsodica del vescovo di Cloyne”⁴. Non stupisce, quindi, il fatto che negli anni a seguire il nostro paese non abbia visto fiorire una copiosa messe di studi sul pensiero di George Berkeley e che gli sporadici (quanto valenti) tentativi in tal senso siano quasi tutti dovuti all’iniziativa di un manipolo di pochi coraggiosi⁵.

Quelli appena citati sono soltanto tre esempi che testimoniano, al negativo, il clima che accolse l’uscita e la prima diffusione delle opere berkeleiane sia in patria che all’estero⁶; non mancarono, ad onor del vero, anche orgogliosi estimatori, che videro in Arthur Aston Luce il massimo alfiere e che oggi si raccolgono per lo più attorno all’*International Berkeley Society* (con sede negli Stati Uniti), vera e propria *koinonia* degli studiosi berkeleiani sparsi per il mondo. Luce⁷ da una parte e Rossi dall’altra rappresentano, simbolicamente, i due poli critici di segno opposto all’interno dei quali si è costantemente dibattuta questa filosofia, quasi sempre con esiti negativi in entrambi i casi. Incensare il capo di Berkeley considerandolo “quasi un santo” – come fece Luce – o gettarlo nel fuoco della Geenna – come fece Rossi – non conduce ad altro risultato che osservare questa dottrina da un punto di vista falsato e distorto, come attraverso un bicchiere pieno d’acqua. Varrebbe la pena, quindi, riconquistare una prospettiva critica maggiormente equilibrata⁸ che, tenendo a debita distanza sia l’inutile acrimonia sia lo sterile vassallaggio, permetta di capire se questo pensiero ha, o meno, ancora qualcosa da dire all’uomo moderno.

³ IMMANUEL KANT, *Critica della Ragione Pura*, a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 1976, p. 105. Il commento si trova nella sezione dedicata alla *Confutazione dell’idealismo*, nella seconda edizione della *Critica*.

⁴ Le due citazioni sono di MARIO M. ROSSI, *Saggio su Berkeley*, op. cit., pp. 5 e 228.

⁵ Prima, fra tutti, la traduttrice e curatrice (per UTET) delle opere di George Berkeley Silvia Parigi, ai cui studi avrò più volte occasione di riferirmi in questo lavoro. È a lei, inoltre, e alla sua instancabile dedizione di studiosa che vorrei dedicare questo saggio.

⁶ L’aneddotica, in tal senso, è vasta e piuttosto gustosa. Oltre a quelli già ricordati, si va dal medico che prescrisse a Berkeley una cura contro la pazzia al sardonico commento di Voltaire (estimatori, invece, della teoria della visione) che così vedeva l’immaterialismo applicato alla vita quotidiana: “[...] e quando un uomo genera un figlio alla sua donna, si tratta solo di un’idea che penetra in un’altra idea, dalla quale nascerà una terza idea” (citato in S. PARIGI, *The horse is in the stable, the books are in the study as before*, op. cit., p. 117). Ulteriori casi sono esposti, sempre a cura di Silvia Parigi, nell’introduzione a *Opere Filosofiche di George Berkeley*, UTET, Torino, 1996; è inoltre questa l’edizione di riferimento per tutte le opere di Berkeley in lingua italiana citate in questo lavoro, quando non diversamente specificato.

⁷ Fu curatore dell’*editio princeps* delle opere berkeleiane (*The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, ed. by A.A. Luce and T.E. Jessop, London, Edinburgh, Paris, Melbourne, Toronto and New York, Thomas Nelson & sons, 1948-1957, 1990², 9 voll.) e autore di moltissimi saggi dedicati all’approfondimento di quasi tutti gli aspetti di tale filosofia.

⁸ Due delle principali bibliografie sul pensiero di George Berkeley sono di T.E. JESSOP, *A Bibliography of George Berkeley*, M. Nijhoff, The Hague, 1973 e C.M. TURBAYNE, *A Bibliography of George Berkeley 1963-1979*, in: C.M. TURBAYNE, *Berkeley. Critical and Interpretive Essays*, Manchester University Press, Manchester, 1982, pp. 313-329. Ulteriori aggiornamenti sono oggi disponibili in *Berkeley Newsletter*, la rivista on-line dedicata alla filosofia berkeleiana e curata dall’*International Berkeley Society*. Si veda, ad esempio, la sezione *Recent Works on Berkeley*, n. 17, 2006, pp. 23-39.

Nella sua biografia⁹ Luce ricorda che, all'apparire della filosofia berkeleiana, le primissime reazioni delle riviste specializzate e dei giornali dell'epoca contenevano già, benché in forma aurorale, le prime avvisaglie delle accuse di stravaganza ed eccentricità con cui il filosofo di Cloyne avrebbe dovuto fare i conti da lì in avanti. In particolare il biografo inglese allude al *British Plutarch* (numero XII del 1762), vera e propria *origo mali*, dato che da quelle pagine emergeva una "pettegola, pretenziosa ed irresponsabile"¹⁰ presentazione della vita e delle opere di Berkeley, feconda suggestione per le critiche successive. Non che queste dipendessero solo ed esclusivamente dalla rappresentazione caricaturale dell'irlandese. Ciò nondimeno bisogna ammettere che l'immagine del filosofo distratto e strambo, che passeggia per le vie del campus tutto assorto nelle sue astruserie sull'inesistenza della materia¹¹ da sbattere il naso contro un palo, non giovava affatto alla sua già precaria considerazione. Di fatto molte di quelle riviste¹² si limitarono a cogliere le latitudini fra Berkeley e Malebranche¹³ (spesso avendo fatto dell'irlandese letture di seconda mano!) e, soprattutto, ad illustrare le assurde conseguenze connesse alla confutazione della sostanza materiale¹⁴. Nella corsa ad etichettare la dottrina berkeleiana come simile – o leggibile – attraverso questo o quell'altro sistema filosofico (carattere precipuo delle *early receptions*), ci fu anche chi diede vita a un filone interpretativo autonomo, controverso e per certi aspetti dimenticato dalla critica successiva, la quale ha in larga parte proposto, di Berkeley, la celebre *image of the good Bishop* per cui egli è tuttora famoso. Nell'arco di tempo che andò dal 1710 al 1751, infatti, si susseguirono nei confronti del filosofo irlandese esplicite accuse

⁹ Oltre a quella già menzionata di A.A. LUCE, *The Life of George Berkeley Bishop of Cloyne*, op. cit., ricordo la prima biografia in assoluto, curata da Joseph Stock, *An Account of the Life of George Berkeley*, 1776 (ora in: D. BERMAN, *Eighteenth-century Responses*, Garland Publishing, New York & London, 1989, vol. I, pp. 5-93) e quella, ricchissima di informazioni, di D. BERMAN, *George Berkeley. Idealism and the Man*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

¹⁰ A. LUCE, *The life of George Berkeley Bishop of Cloyne*, op. cit., p. 2 (traduzione mia). Si considerino anche le pagine 1-8. Altri studi fondamentali per la considerazione della primissima fase della critica berkeleiana sono, oltre al già citato articolo di S. PARIGI, *The horse is in the stable*; HARRY M. BRACKEN, *The early reception of Berkeley's immaterialism. 1710-1733*, Nijhoff, The Hague, 1965; C.J. McCracken, I. Tipton (eds.), *Berkeley's Principles and Dialogues. Background Source Materials*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; D. BERMAN, *Eighteenth-century Responses*, op. cit.; E. SOSA, (ed.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1987.

¹¹ Per avere un'idea di quanto questa dottrina effettivamente si prestasse alla facile parodia (almeno per chi si fermava solo ad una sua considerazione superficiale) si possono leggere i seguenti versi attribuiti al prelado Arbutnott Knox (1888-1957) e la risposta anonima che sembra averli seguiti: "Si stupiva un di un alocco / "Certo Dio trova assai sciocco / che quel pino ancora esista / se non c'è nessuno in vista". / Molto sciocco mio signore / è soltanto il tuo stupore / Tu non hai pensato che / se quel pino sempre c'è / è perché lo guardo io / Ti saluto: sono Dio". In: PIERGIORGIO ODIFREDDI, *C'era una volta un paradosso. Storie di illusioni e verità rovesciate*, Einaudi, Torino, 2001, p. 109.

¹² *Journal des Sçavans* (Amsterdam Edition, Tomo L, settembre 1711, pp. 321-330), *Acta Eruditorum* (Leipzig, 1727, pp. 379-383), *Journal Littéraire e Mémoires de Trévoux*.

¹³ Lo studio sulle tangenze fra i due autori ha dato vita a un ricco filone di ricerca con gli studi di A. FRITZ, *Berkeley's Self. Its Origin in Malebranche*, in: "Journal of the History of Ideas", 1954, pp. 554-572; A. FRITZ, *Malebranche and the Immaterialism of Berkeley*, in: "Review of Metaphysics", III, 1949, pp. 59-80; N. JOLLEY, *Berkeley, Malebranche and Vision in God*, in: "Journal of the History of Philosophy", n. 34, 1996, pp. 535-548; A.A. LUCE, *Berkeley and Malebranche. A Study on the Origins of Berkeley's Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1967; C. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1983; J. PUCELLE, *Berkeley a-t-il été Influencé par Malebranche?*, in: "Les Études Philosophiques", n. 1, 1979, pp. 19-38.

¹⁴ Fornire un'adeguata bibliografia su questo argomento non solo è impossibile, visto il numero degli studi, ma travalica i limiti imposti dal contenuto del saggio. Si rimanda per questo alla sezione relativa all'immaterialismo delle bibliografie sopra citate.

di ateismo e spinozismo¹⁵ che, al pari di un meteorite, si abbattono sul capo di colui che, al contrario, brandiva la spada da paladino della fede e si definiva instancabile fustigatore del libero pensiero.

Se la dottrina della visione fu la parte della filosofia berkeleiana maggiormente studiata ed apprezzata nei secoli XVIII e XIX, l'immaterialismo continuò, invece, a generare accese polemiche fra gli studiosi procurando all'autore irlandese critiche sempre più profonde e circostanziate. I due corni della teoria berkeleiana, vale a dire la negazione della materia e il ricorso finalistico a Dio, finirono infatti col diventare un binomio critico costante anche negli anni successivi. Da quel momento gli studiosi anglosassoni, per lo più appartenenti alla scuola analitica, si sono occupati dei singoli elementi costituenti questo pensiero, giudicati, per un motivo o per un altro, interessanti o innovativi. Come giustamente sottolineato da Silvia Parigi nel suo articolo sulla storiografia berkeleiana, la discussione sembra essersi concentrata intorno a tre nuclei, ovvero l'idea di esperienza come criterio di verifica-zione, i rapporti fra negazione della materia e senso comune e, soprattutto, molto si è dibattuto sulla filosofia della scienza di Berkeley¹⁶ e sul suo presunto strumentalismo. Mentre i "continentali", soprattutto francesi e tedeschi¹⁷, si sono quindi per lo più occupati di rintracciare le fonti della teoria di Berkeley e di stabilirne debiti e parallelismi, l'approccio degli "analitici", che hanno posto un'attenzione quasi filologica ai dettagli di questa dottrina, non ha subito, negli anni, variazioni di sorta. La novità che possiamo registrare, invece, a livello internazionale, è lo

¹⁵ Dalle pagine delle loro rispettive opere Andrew Baxter, Andrew Michael Ramsay e Robert Clayton accusarono esplicitamente il nostro di aver eliminato il substrato materiale ponendo, in tal modo, Dio quale unica sostanza infinita realmente esistente. È vero: Berkeley poteva aver agito spinto dalla volontà di sottrarre alla setta dei materialisti il suo elemento concettuale più importante, ma agglutinare le differenze tra la causa divina infinita e gli effetti naturali transeunti e corruttibili, poteva condurre all'ammissione di un *monismo* a carattere spirituale e gettare così una lunga ombra sulla tradizionale icona del vescovo apogeta. Cfr. ANDREW BAXTER, *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*, 2 voll., Millar, London, 1733, 3ª ed., 1745; *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion Unfolded in a Geometrical Order by the Chevalier Ramsay Author of The Travels of Cyrus*, 2 voll., Robert Foulis, Glasgow, 1748; ROBERT CLAYTON, *An Essay on Spirit, wherein the Doctrine of the Trinity is considered in the Light of Nature and Reason...*, London, 1751. Per gli studi sul rapporto fra Berkeley e Spinoza sono ancora imprescindibili i lavori di G. BRYKMAN, tra cui, su tutti, *Berkeley, lecteur et critique de Spinoza*, in: "Recherches sur le XVII^{ème} Siècle", Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Cahiers de l'Equipe de Recherche, n. 75, Paris, 1978, pp. 173-192. Per un approfondimento delle accuse a Berkeley di spinozismo e ateismo mi permetto, invece, di rinviare al mio *Was Berkeley a Spinozist? An Historiographical Answer (1710-1751)*, in: S. PARIGI (ed.), *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, in: *International Archives of the History of Ideas*, vol. 201, Springer, Dordrecht, Heidelberg (London, New York), 2010, pp. 171-188, all'interno del quale è possibile rintracciare ulteriore bibliografia specificamente dedicata all'argomento.

¹⁶ Nel 1953 apparve un articolo di Karl Popper destinato ad avere larga eco fra gli studiosi. Per aver messo in dubbio l'assolutezza dei concetti di spazio, moto e tempo (tra l'altro nell'epoca del pieno trionfo di Newton), lo studioso austriaco propose Berkeley quale precursore di Mach ed Einstein. Il saggio di Popper, dal titolo *Nota su Berkeley quale precursore di Mach e Einstein*, fu successivamente accolto nel testo (in traduzione italiana) *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna, 1972. Ciò provocò un acceso dibattito intorno alla filosofia della scienza proposta dall'autore irlandese e la controversia, protrattasi per diversi anni, ha visto come protagonisti, dalla parte dell'opposizione a Popper, oltre a W.A. Suchting e Richard Brook, anche gli italiani P. Casini e L. Turco. (P. CASINI, *L'universo-macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Laterza, Bari, 1969; L. TURCO, *Dal sistema al senso comune*, Il Mulino, Bologna, 1974. Per la versione anglosassone degli studi sulla filosofia della scienza in Berkeley: W.A. SUCHTING, *Berkeley's Criticism of Newton on Space and Time*, in: "Isis", n. 58, 1967, pp. 186-197; R. BROOK, *Berkeley's Philosophy of Science*, M. Nijhoff, The Hague, 1973).

¹⁷ Oltre alla già citata G. Brykman che, oltre ai rapporti Berkeley/Spinoza, si è occupata anche di quelli con Bayle, si rimanda agli studi di D. Berlioz, R. Degremont, D.F. Henze, V. Meattini e I. Tipton (per il rapporto Berkeley/Descartes); H.M. Bracken, A. Fritz, N. Joelley, A.A. Luce e J. Pucelle (per quello Berkeley/Malebranche); W. Breidert, W. Kabitz, J.J. McIntosh, A. Robinet e M. Wilson (per quello Berkeley/Leibniz).

sviluppo degli studi riguardanti gli aspetti politici, morali ed economici di tale filosofia¹⁸, la considerazione dei quali, come si vedrà, offre nuove prospettive anche rispetto al problema dell'unità della meditazione berkeleiana.

È legittimo, a questo punto, chiedersi quale sia stato il ruolo del nostro Paese in questo percorso. Il carattere precipuo della critica italiana fra XVIII e XIX secolo si riconosce nel tentativo di incasellare la filosofia di Berkeley all'interno delle diverse aree di pensiero nostrane. Così, alternativamente, le si sono attribuite tangenze con la scuola neoscolastica, con lo spiritualismo, con l'attualismo¹⁹ fino ad individuare, per l'autore del *Trattato*, l'etichetta di apologeta che da quel momento non è stata più soggetta a revisioni o integrazioni²⁰. Purtroppo, uno dei più solerti studiosi italiani di Berkeley, il già ricordato Mario Manlio Rossi, ne fu anche il massimo detrattore. Non sappiamo se tra i motivi di una critica così feroce ci fosse solo l'imparziale valutazione delle sue ricerche o anche il tentativo di ridimensionare la figura di un autore che, nel periodo del ventennio, era stato suo malgrado trascinato sul carro dei vincitori a causa di una capziosa interpretazione a fronte della quale il Dio del suo sistema diventava una sorta di "duce" degli spiriti a lui subordinati²¹. In realtà alcune delle critiche di Rossi si distinguono per scrupolo documentario e acribica attenzione ai nodi reali di quella filosofia benché, in altri casi, certi passaggi del suo libro colpiscano per un'asprezza insolita e forse immeritata. In ogni caso i fendenti di Rossi furono così profondi che, dopo di lui, fu necessario attendere molti anni per assistere al riproporsi, in Italia, di un rinnovato, timido, interesse per le questioni sollevate dall'autore irlandese. Sono diversi i temi che hanno catturato l'attenzione dei nostri studiosi. Dalla disputa sull'annosa questione dell'unità della filosofia berkeleiana, ai saggi sulle teorie matematiche e scientifiche²²; dalle questioni legate alla dottrina del segno²³, passando per il tentativo di una lettura delle opere in chiave fenomenologico-ermeneutica²⁴, fino alla rinnovata considerazione per l'ultimo sforzo letterario di Berkeley, la *Siris*²⁵.

¹⁸ Il rilancio degli studi in merito alla dottrina politico/economica in Berkeley si devono soprattutto a George Constantine Caffentzis (*Exciting the Industry of Mankind. George Berkeley's Philosophy of Money*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 2000). Per il panorama circa l'attuale direzione degli studi berkeleiani a livello internazionale cfr. C. MENICHELLI, *Berkeley ed il nostro tempo: l'International George Berkeley Conference (Newport, Rhode Island, USA, 26-28 giugno 2008)*, in: "Archè. Rivista di Filosofia e di Cultura Politica", n.s. VII, 2007-2008, pp. 211-218.

¹⁹ Croce e Gentile, in particolare, videro in Berkeley il precursore dell'assunto hegeliano per cui tutto ciò che è reale è ideale. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1938; B. CROCE, *Conversazioni critiche, serie seconda*, Laterza, Bari, 1918.

²⁰ C'è una frase di Silvia Parigi che riassume perfettamente questo esito: "Di essa [la filosofia di Berkeley] è stato sottolineato spesso l'aspetto apologetico, fino a fare di Berkeley una specie di apostolo anglicano del cristianesimo ovvero, da un altro punto di vista, un prete superstizioso". S. PARIGI, "The horse is in the stable", *op. cit.*, p. 125. A queste pagine si rimanda, ancora una volta, per ogni ulteriore approfondimento circa gli studi critici berkeleiani in Italia e relativa bibliografia.

²¹ È la teoria di S. DEL BOCA, *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley*, Sansoni, Firenze, 1937.

²² In particolare gli studi di Luigi Neri sulla matematica e il linguaggio scientifico: (L. NERI, "Filling the world with a mite": un paradosso dell'infinita divisibilità negli scritti giovanili di George Berkeley, in: "Rivista di Filosofia", n. LXXI, 1980, pp. 67-97 e *George Berkeley. Filosofia e critica dei linguaggi scientifici*, CLUEB, Bologna, 1991), e quelli di Silvia Parigi sulla teoria della visione culminati con il volume *Il mondo visibile. George Berkeley e la "perspectiva"*, Olschki, Firenze, 1995.

²³ P.F. MUGNAI, *Segno e linguaggio in George Berkeley*, Ed. dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1979.

²⁴ M. FIMIANI, *George Berkeley. Il nome e l'immagine*, Lerici, Cosenza, 1979. P. SPINICCI, *La visione e il linguaggio, Considerazioni sull'applicabilità del modello linguistico all'esperienza*, Guerini, Milano, 1992.

²⁵ L. NERI, *Il caso "Siris", ovvero la "seconda filosofia" di George Berkeley vescovo di Cloyne*, in: "Giornale critico della filosofia italiana", serie VI, vol. X, anno LXIX, 1990, pp. 320-341. C. MENICHELLI, *Ragione filosofica*

È quindi anche grazie a questi contributi che, recentemente, nel nostro Paese si è assistito al risveglio dell'attività di ricerca intorno a tale autore. Una nuova primavera, testimoniata dal Congresso Internazionale svoltosi a Gaeta²⁶ nel 2007, in cui studiosi di tutto il mondo hanno potuto confrontarsi sulle molteplici traiettorie di questo pensiero.

2. *Il concetto di 'catena' e il problema dell'unità: quello di Berkeley è un sistema filosofico?*

No. O meglio, una lunga e autorevole direzione della critica propende per questa risposta, sostenendo che il pensiero del filosofo irlandese non possiede le stesse caratteristiche di sistematicità e coerenza dei sistemi, ad esempio, di Descartes, Spinoza o Leibniz. Nonostante questo, tuttavia, la polemica con i sostenitori dell'opinione contraria non si è mai del tutto placata, trasformando la questione dell'unità in un vero e proprio *topos* della discussione intorno a Berkeley. I punti fondamentali in questione sono la continuità della dottrina immaterialista e le tesi su percezione, causalità e astrazione. Mentre Luce difendeva la posizione per cui Berkeley non avrebbe mai cambiato idea riguardo l'inesistenza della materia e spiegava le scarse allusioni all'immaterialismo in testi quali *Siris* e *Alcifrone* come prove del fatto che, ormai, esso si dava per scontato²⁷, Rossi, dal canto suo, rappresenta la voce di quanti osservavano nelle ultime fatiche filosofiche del vescovo di Cloyne una sorta di ripensamento (una serie di tradimenti singoli alla "prima filosofia"²⁸), sia rispetto alla realtà della materia, sia a proposito delle cause seconde. Dalla stessa parte della barricata Geneviève Brykman si è schierata per l'esistenza di un "seconda filosofia" di Berkeley, mentre altri autori hanno osservato il darsi di più momenti distinti (due, tre e persino quattro); tra costoro si annoverano Bergson, Fraser, Geroult, Johnston e Casini che di certo coglie nel segno quando osserva che: "Se lo si deve interpretare supponendo che qui dica quel che pensa, là quello che non pensa, gli si può far dire quello che si vuole"²⁹. Qualunque sia la posizione scelta, una cosa è certa: quello di Berkeley non è un sistema filosofico propriamente detto, coerente dall'inizio alla fine, senza faglie, ambiguità o repentine torsioni. Non voler accettare tale fatto significa chiudere gli occhi di fronte ad un'evidenza lampante. Quel che è invece possibile osservare, da un altro punto di vista, è la presenza di alcuni nodi tematici che sembrano percorrere trasversalmente la dottrina berkeleiana dalle prime opere fino alle ultime, intersecando le riflessioni puramente metafisiche con quelle di argomento politico, sociale ed economico. Uno di questi nuclei teorici si individua nella metafora della "catena" (o "scala") che ritorna più e più volte nei testi di Berkeley e sulla cui analisi verte questo saggio.

e "ragione magica" in *George Berkeley: il caso Siris*, in: "Archè. Rivista di Filosofia e di Cultura Politica", *op. cit.*, pp. 33-60.

²⁶ Dall'unione di quegli interventi con altri saggi di studiosi italiani su argomenti afferenti, Silvia Parigi ha tratto il già citato *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*.

²⁷ In accordo con Mill, Jessop, Warnock, Urmson e, tra gli italiani, Olgiati, Testa e Mugnai (Cfr. l'introduzione di Silvia Parigi a: GEORGE BERKELEY, *Opere Filosofiche*, *op. cit.*, pp. 61-73).

²⁸ In M.M. ROSSI, *Saggio su Berkeley*, *op. cit.*, p. 142.

²⁹ *Ibidem*, p. 181.

Quando si parla della “catena” è giocoforza pensare alla *Siris*, l’ultima opera di carattere filosofico (ma anche medico) scritta dal filosofo di Cloyne nel 1744. Non solo, infatti, Berkeley scelse questo termine come titolo³⁰ (che recita, per l’appunto: *Siris: Catena di riflessioni e di ricerche filosofiche riguardo alle virtù dell’acqua di catrame, con vari altri argomenti connessi tra loro e derivanti l’uno dall’altro*), ma è proprio l’intero libro a ruotare intorno a tale immagine, presentando il mondo come un’immensa concatenazione di enti i quali, dal primo elemento (chiamato Dio, ma più spesso *Mente Infinita*), si snodano ordinatamente fino all’ultima realtà percepibile. Un paragrafo, su tutti, illustra questa metafora³¹: “La forza o potere, strettamente parlando, si trova solo nell’Agente, che comunica una forza (in senso improprio) al fuoco elementare invisibile, o spirito animale del mondo, il quale a sua volta la trasmette al corpo igneo o fiamma visibile, che produce le sensazioni di luce e calore. In questa catena, il primo e l’ultimo anello sono, per comune ammissione, incorporei; i due anelli intermedi sono corporei, capaci di moto, rarefazione, gravità e delle altre qualità dei corpi”³².

Molto si è scritto e detto a proposito della *Siris*. Per certi critici, come si è visto, rappresenta lo spartiacque fra la prima filosofia di Berkeley e la seconda (o più). Se alcuni ne hanno celebrato la profondità e la varietà dei temi, nonché la nobiltà dei motivi che l’avevano ispirata³³, per altri si tratta di uno scritto scadente, una penosa accozzaglia di citazioni (“*insalata russa*”), verosimilmente frutto della senile involuzione di un pensatore dotato di una “*cultura di rimbalzo*”³⁴. Un certo imbarazzo di fronte alla *Siris* è tuttavia comprensibile per molte ragioni. Prima di tutto cambia radicalmente lo stile compositivo: dalla forma del trattato o del dialogo – tipiche delle prime opere – Berkeley passa all’enumerazione *concatenata* di paragrafi, talvolta più lunghi, talvolta brevi e incisivi come aforismi. In secondo luogo: se nei primi testi il filosofo non aveva minimamente fatto cenno alle proprie fonti, la *Siris* è invece un coacervo di rimandi e riferimenti ad autori antichi e moderni. In questa complessa girandola di nomi e teorie l’irlandese non si fa scrupolo di combinare insieme Aristotele e Newton, Ficino ed Ermete Trismegisto, Stoici, Pitagorici e Boerhaave, mentre il *Pimander* e altri testi ermetici³⁵ convivono *cheek by jowl* con i

³⁰ Luce notò che gli antichi Egizi chiamavano *Siris* il fiume Nilo (forse per via del suo scorrere sinuoso) e che la stessa parola in greco significa, appunto, catena. A. LUCE, *Works of George Berkeley, op. cit.*, vol. V, p. 185.

³¹ Benché i rimandi siano continui. Come in questo paragrafo in cui la dottrina della catena è riferita alle fonti antiche: “Egli [Giamblico] insegna –dottrina questa propria dei pitagorici e dei platonici- che non c’è nessun vuoto in natura, bensì una Catena o Scala di esseri che sale, per gradi moderati e continui, dagli esseri inferiori fino a quelli superiori” (G. BERKELEY, *Siris*, § 274, in: *Opere Filosofiche, op. cit.*, p. 652).

³² *Ibidem*, § 220, p. 625. Si noti che nella versione originale il termine è *chain*.

³³ Tra cui Luce e Jessop ma anche P. Dubois, M. Benjamin e S. Parigi. Per la bibliografia relativa alla *Siris* si rimanda, oltre alla consueta S. PARIGI, *Opere Filosofiche, op. cit.*, p. 73, a C. MENICHELLI, *Ragione filosofica e “ragione magica” in George Berkeley: il caso Siris*, in: “Archè. Rivista di Filosofia e di Cultura Politica”, *op. cit.*, p. 40, nota 18.

³⁴ Entrambi i corsivi appartengono, neanche a dirlo, a M.M. ROSSI, *Saggio su Berkeley, op. cit.*, p. 279 e p. 273.

³⁵ In un saggio dedicato al concetto di catena e discutendo di un’opera come la *Siris*, non si può non accennare, almeno in parte, ai possibili collegamenti con la dottrina alchemica. I motivi per tirare in ballo quell’antica tradizione sono diversi: a partire dal titolo dell’opera che nella lingua egizia pare designasse il Nilo, senza contare la citazione di numerose opere e autori della tradizione ermetica nonché il fatto, non trascurabile, che il libro è dedicato in parte alla preparazione di un farmaco, l’acqua di catrame, che sembra avere tutte le caratteristiche di un *elixir vitae*. I luoghi in cui il filosofo irlandese allude ad autori e/o questioni collegabili all’*ars* (come, ad esempio, l’idea del fuoco, il mercurio, la trasmutazione dei metalli, ecc.), sono molti. Una possibile lista comprende i paragrafi 148, 174-178, 194, 269, 71, 126, 189, 221, 299, 148, 191-194, 238. Come sostiene C. Bradatan nel suo saggio “*One il All and All is One: the Great Chain of Being*”

Dialoghi di Platone. Dei 368 paragrafi che compongono la *Siris*, i primi 140 sono dedicati quasi per intero alle virtù mediche e al *modus operandi* per ottenere la famosa acqua di catrame. Si tratta di un balsamo ottenuto dalla sospensione in acqua della pece dei pini, con potere disinfettante, già conosciuto dagli antichi ma riscoperto da Berkeley che ne formulò una ricetta meno nauseante. Il successo fu tale e tanto che non solo l'acqua di catrame divenne in poco tempo il preparato terapeutico più richiesto (suscitando, pare, l'indignazione dei farmacisti), ma il libro in cui ne veniva descritta la composizione andò letteralmente a ruba, con sei edizioni nello stesso anno solo nel Regno Unito e molte traduzioni in altre lingue. Fu quello che oggi si definirebbe un "caso editoriale" e, ironia della sorte, rappresentò il maggior successo di Berkeley che, in un colpo solo, riguadagnò (almeno in parte) la stima che si era giocato in gioventù con l'immaterialismo. La sezione medico-pratica non deve, tuttavia, far dimenticare il grandioso disegno teorico che il filosofo tracciò nella seconda parte del libro, dove l'insistita fede nell'armonia universale e la visione olistica che concepisce il cosmo unito alla sua Causa Infinita sono le pietre angolari dell'intero sistema. La stessa organizzazione testuale dell'opera, si è detto, con i paragrafi sistemati l'uno accanto all'altro come gli anelli di una catena, allude quindi a un significato filosofico più profondo, in cui la chiave di comprensione del reale è rappresentata dal vincolo che unisce, in un legame indissolubile, il cielo alla terra, la causa trascendente agli effetti transeunti, il primo principio agli enti generabili e corruttibili.

Fin qui nulla di nuovo rispetto alla classica e consolidata considerazione delle teorie berkeleiane. Quel che è stato solo rapsodicamente notato, invece, è che la nozione di catena non apparteneva solo alla *Siris*. Il filosofo irlandese, infatti, l'aveva ben chiara nella mente fin dall'epoca delle opere giovanili (gli anni del *corpus* classico degli scritti per intendersi, ossia il *Trattato* e i tre *Dialoghi fra Hylas e Philonous*). Nel *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in particolare, che vide la luce nel 1710, Berkeley scrive: "Ma, ove si considerino attentamente la costante regolarità, l'ordine e la concatenazione delle cose naturali, la sorprendente magnificenza, bellezza e perfezione delle parti più grandi della creazione, la squisita precisione delle più piccole, e inoltre l'armoniosa ed esatta corrispondenza del tutto [...]"³⁶. Tre anni dopo, in occasione della pubblicazione dei *Dialoghi*, egli ritorna ancora sul concetto del mutuo rapporto fra le cose del mondo, benché non usando esplicitamente i termini catena o concatenazione. È Philonous, nel secondo dei dialoghi con Hylas, l'interprete di questa appassionata celebrazione della natura in cui nulla sembra frutto del caso: "Con che ordine squisito tutte le cose risultano al tempo stesso conformi al proprio scopo particolare e adatte a costituire il tutto mentre dandosi

in *Berkeley's Siris*, (in: D. DONALD, F. O'GORMAN (eds.), *Ordering the World in the Eighteenth Century*, Palgrave-Mac Millian, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York, 2006, pp. 63-82), anche il concetto della catena appartiene del resto al bagaglio semantico e dottrinale sia della tradizione alchemica, sia delle culture occidentali che di essa si fecero portavoce, come neoplatonismo ed ermetismo. Personalmente, tuttavia, rimango dell'opinione che la *Siris* non possa essere considerata *tout court* un'opera alchemica. Prima di tutto perché il pur forte interesse berkeleiano per la preparazione dell'acqua di catrame non può in ogni caso essere paragonato alla spasmodica ricerca dell'elisir di lunga vita o della pietra filosofale. L'autore irlandese, per di più, non pensava che il fare dell'uomo fosse in alcun modo sovrapponibile al fare della natura, cosa di cui gli antichi alchimisti non dubitavano, convinti com'erano di poter riprodurre, nel segreto del laboratorio, la grande opera della Natura. (Cfr. C. MENICHELLI, *Ragione filosofica e "ragione magica" in George Berkeley: il caso Siris*, in: "Archè. Rivista di Filosofia e di Cultura Politica", *op. cit.*).

³⁶ G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, § 146, in: *Opere Filosofiche*, *op. cit.*, p. 276.

reciprocamente aiuto e sostegno, l'una dà all'altra lustro e risalto!"³⁷. Nel 1713, poi, compare nel *Guardian* un saggio intitolato *The Bond of the Society* (il legame della società) in cui, ad un certo punto, si legge: "These are natural reflections, and such as may convince us that we are linked by an imperceptible chain to every individual of the human race"³⁸. Questo ribadisce quanto si diceva all'inizio circa la sistematicità della filosofia di Berkeley, vale a dire che se non è legittimo parlare di sistema, pure non va trascurato il fatto che alcune idee riemergono carsicamente in periodi diversi, facendo sì che le opere politiche si riverberino in quelle metafisiche e viceversa³⁹. Il *Bond of the Society* appartiene a un gruppo di saggi che il filosofo di Cloyne dette alle stampe tra il 12 marzo e il 1° ottobre 1713, quando editore del *Guardian* era Steele. Pubblicati anonimi, come voleva la tradizione, essi non erano presenti nelle primissime edizioni complete delle opere; fu Fraser il primo ad inserirli e, nel suo monumentale lavoro di edizione, Jessop ne realizzò una sorta di revisione critica arrivando ad attribuirne effettivamente a Berkeley dodici su quattordici, *Bond* compreso⁴⁰. A parte due scritti dedicati alla ghiandola pineale, gli altri sono tutti di argomento politico, sociale ed etico. Nel *Bond* Berkeley sostiene che il sistema solare (ma anche l'intero Universo) sono caratterizzati dalla presenza di una *mutual attraction* o *some secret uniform and never ceasing principle* che tiene uniti i pianeti sia fra di loro che con il Sole. Questo stesso *principle of attraction* è ciò che tiene congiunte anche le comunità umane a partire dalla famiglia, passando per i legami di amicizia, i *clubs*, fino ad arrivare alla società nella sua interezza. Non basta. Come accade ai pianeti e ai loro satelliti, anche nel caso dei familiari o degli amici, più stretta è la relazione, maggiore è la forza attrattiva che li lega. "From the contemplation of the order, motion and cohesion of natural bodies, philosophers are now agreed that there is a mutual attraction between the most distant parts at least of this solar system. All those bodies that revolve round the sun are drawn towards each other and towards the sun, by some secret, uniform and never-ceasing principle. [...] Now, if we carry our thoughts from the corporeal to the moral world, we may observe in the Spirits of Minds of men a like principle of attraction, whereby they are drawn together in communities, clubs, families, friendships, and all the various species of society"⁴¹. Questa sorta di forza, applicata tanto alla fisica quanto ai legami sociali, è conseguenza dell'*immediate operation* di Dio (definito anche *attractive power*) che dispone le sue creature nella maniera più consona al loro essere specifico⁴².

³⁷ G. BERKELEY, *Tre dialoghi fra Hylas e Philonous*, Dialogo secondo, *ibidem*, p. 339.

³⁸ GEORGE BERKELEY, *The Bond of the Society*, in: "The Works of George Berkeley", *op. cit.*, vol. VII, p. 226.

³⁹ Uno dei pochi autori ad aver sottolineato la tangenza fra le questioni fisiche e quelle morali in Berkeley è stato T.D. Sullivan, (*Berkeley's moral philosophy*, in: *Philosophical Studies*, n. 19, 1970, pp. 193-201). Nel 1977 gli fece eco D.E., Leary, *Berkeley's social theory: context and development* (in: *Journal of the History of Ideas*, n. 38, 1977, pp. 635-649) secondo cui il concetto chiave nell'analisi berkeleyana è proprio il principio di attrazione. Per Leary, inoltre, esiste continuità tra quello che viene di solito considerato il Berkeley "minore" e "occasionale" e quello delle opere più famose; ci troveremmo quindi di fronte ad un autore che ha a cuore la teoria sociale non solo come banco di prova "teorico", ma di fatto come ricerca di soluzioni pratiche ai problemi sociali.

⁴⁰ La questione è analizzata in dettaglio dallo stesso Luce nell'introduzione ai saggi, *The Works of George Berkeley*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 173-180.

⁴¹ GEORGE BERKELEY, *The Bond of the Society*, in: *The Works of George Berkeley*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 225-226.

⁴² "The mutual gravitation of bodies cannot be explained any other way than by resolving it into the immediate operation of God who never ceases to dispose and actuate his creatures in a manner suitable to their respective beings". *Ibidem*, p. 227.

A diversi anni di distanza dalle sue prime fatiche letterarie, ma nemmeno troppo lontani dalle grandiose visioni della *Siris* – siamo nel 1732 – Berkeley pubblica l'*Alcifrone* che, per sua stessa ammissione, può essere considerato un'apologia della religione cristiana contro la setta del libero pensiero e i suoi accoliti (argutamente definiti *filosofi minuti*⁴³). Ebbene, anche in questo testo si coglie l'eco della dottrina per cui il cosmo, in tutti i suoi aspetti visibili e invisibili, risulta costituito dall'ordinata connessione dei suoi elementi costitutivi; una sorta di delicato quanto maestoso sistema, il cui intimo ruotismo ricorda da vicino l'orologio di Leibniz. Certo, Berkeley rifiutava decisamente l'idea della realtà concepita come un congegno automatico, ma non è questo il punto ora. Di fatto il filosofo irlandese mette in bocca ad Eufanore queste parole: "Nell'intero sistema del mondo visibile e naturale, non percepite una mutua connessione e corrispondenza di parti?". E non occorre citare *apertis verbis* il termine catena per osservare come questa nozione ispiri profondamente il seguente paragrafo: "Come, mediante l'anima sensitiva, le nostre diverse parti e membra cospirano alle funzioni animali e sono connesse in un tutto, proprio così le diverse parti di questi sistemi razionali o corpi politici, per virtù di questo senso morale o interno, son tenuti insieme, hanno sentimenti amichevoli, si aiutano e proteggono l'un l'altro, e insieme cooperano allo stesso fine"⁴⁴.

3. Ricucire gli strappi attraverso la 'catena'. Storia e fonti di un'antica metafora

Se la filosofia di Berkeley è paragonabile ad una laguna in cui ogni isola rappresenta un diverso ambito di tale pensiero, la "catena" si può considerare il ponte che unisce ogni parcella di terra emersa all'altra. Forse, addentrarsi in questi meandri non sarà come passeggiare sulla terraferma di un sistema compiuto, ma ciò non significa che non ci si possa lo stesso muovere agevolmente o che il cammino sia, per questo, meno gradevole e ricco di frutti. Ora che si è mostrata la presenza di tale metafora nelle opere berkeleiane, bisogna chiedersi se essa sia solo un'immagine originalmente partorita dalla fantasia dell'autore o se, piuttosto, questi l'abbia mutuata da altre tradizioni. La prima domanda è di facile soluzione perché il simbolo della catena (o scala), *ça va sans dire*, ha origini antichissime. Quello che segue, quindi, è il risultato di una ricerca compiuta sulle fonti⁴⁵ a cui si aggiungono i riferimenti incrociati con gli autori citati da Berkeley e con le opere custodite nella di lui biblioteca personale⁴⁶.

⁴³ Per via del loro veder piccolo, "come una mosca, di una colonna, non vede che le rugosità e le asperità che via via incontra". La frase è di Augusto Guzzo che curò la prima edizione italiana dell'*Alcifrone* (In GEORGE BERKELEY, *Alcifrone*, a cura di Augusto e Cordelia Guzzo, Zanichelli, Bologna, 1963, Introduzione, p. 43).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 108 la prima citazione, pp. 169-170 la seconda. Da notare come Guzzo, nell'introduzione al testo, abbia riconosciuto l'insistenza posta da Berkeley (riconoscibile dai primi fino agli ultimi scritti) sul concetto di regolarità.

⁴⁵ A parte le singole fonti, che saranno citate di volta in volta, i testi generali di riferimento per quanto concerne il concetto di catena universale sono, prima di tutto, quello ormai celeberrimo di A.O. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, (traduzione italiana a cura di Lia Formigari), Feltrinelli, Milano, 1996, il libro di E.M.W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture*, Penguin Books, London, 1943 e quello curato da D. DONALD, F. O'GORMAN (eds.), *Ordering the World in the Eighteenth Century*, *op. cit.*

⁴⁶ Possediamo la lista completa dei testi appartenuti a Berkeley e ai suoi eredi prima che l'intera biblioteca fosse venduta in lotti dalla casa d'aste Sotheby's di Londra. Cfr: D. BERMAN (ed.), *Eighteenth-century Responses*, *op. cit.*, vol. II, pp. 469-516; R. MAHEU, *Catalogue de la bibliothèque de Berkeley*, in: "Revue d'His-

Al termine del suo libro dedicato alla storia di quei concetti che vanno sotto il minimo comun denominatore di *Grande Catena dell'Essere*, lo studioso americano Arthur Lovejoy notò che essi dovevano restare dominanti, benché non privi di avversari, per almeno due millenni nello sviluppo del pensiero occidentale. L'immagine della catena, ovviamente, non esisterebbe senza la nozione di ordine che, fin dal Medioevo, aveva ispirato il disegno di un cosmo ordinato secondo un sistema fisso di gerarchie, modificate solo dal peccato dell'uomo – che turbava l'armonia – e dai suoi sforzi per la redenzione. A ben vedere, inoltre, l'idea dell'ordine non implica solo la verticalità (nel senso della maggiore o minore distanza dalla perfezione che appartiene al più estremo dei cieli), ma si applica anche alla dimensione orizzontale. Si pensi alla complessa rete dei sistemi sociali o commerciali in cui è possibile osservare, in controtuce, una fitta maglia di rapporti sotto forma di anelli che si allargano, stavolta, l'uno accanto all'altro secondo il senso della latitudine. Per avere un'idea più precisa di quanto lo schema teorico della concatenazione fosse effettivamente all'opera nelle varie branche del sapere si tenga presente che, dagli studi sociologici sui modelli familiari⁴⁷, alle teorie estetiche⁴⁸, fino addirittura a lambire discipline quali geologia, paleontologia e zoologia, quasi nessuna di queste poteva considerarsi al riparo dal suo influsso.

Quelli che nel tempo verranno semplificati con le immagini della catena o della scala sono, secondo la definizione di Lovejoy, i principi di pienezza e di continuità, rispettivamente ascrivibili, per quanto concerne l'età classica, a Platone⁴⁹ e ad Aristotele⁵⁰. Il medioevo riceve in dote questi concetti direttamente dal neoplatonismo.

toire de la Philosophie", III, 1929, pp. 180-199; R.I. AARON, *Catalogue of Berkeley's Library*, in: "Mind", XLI, 1932, pp. 465-475.

⁴⁷ R. SWEET, *The Ordering of Family and Gender in the Age of the Enlightenment*, in D. DONALD, F. O'GORMAN (eds.), *Ordering the World*, op. cit., pp. 112-139.

⁴⁸ Secondo alcuni il modello dell'ordine gerarchico era alla base anche delle scelte estetiche. Un'idea, questa, a cui lo stesso Berkeley non era affatto estraneo. Ho recentemente affrontato la questione della bellezza nel filosofo irlandese in una comunicazione destinata all'*International Berkeley Conference* del 2008. Dopo aver illustrato come l'essenza della bellezza in Berkeley ricordi da vicinissimo le idee neoplatoniche di ordine e misura, e come Dio ne sia considerato la causa diretta, ho cercato di dimostrare quella che, a mio avviso, è la novità insita nella riflessione berkeleiana sull'estetica. Secondo il nostro, infatti, la reiterata fruizione delle "cose belle" da parte degli uomini, soprattutto quelli più poveri, innescherebbe una sorta di circolo virtuoso che, per mantenere o aumentare quel privilegio, spinge gli uomini ad un maggiore impegno nel lavoro e nella produzione. Questo, alla lunga, permetterebbe a costoro di liberarsi dalle pesanti catene della povertà generata, in primis, dall'inedia e dall'apatia. A proposito del concetto di ordine legato alle teorie artistiche, inoltre, secondo Barbara Anderman, nella Francia a cavallo fra '600 e '700, esisteva una sorta di codice – noto nell'Accademia col nome di "gerarchia dei generi" – che veniva applicato nella selezione dei soggetti da dipingere. Lo aveva compilato André Félibien che, ispirandosi all'antropocentrismo biblico e alla dottrina per cui l'artista imita l'opera divina, raccomandava di porre al primo posto i ritratti con figure umane, quindi quelli che rappresentavano animali o paesaggi e, all'ultimo gradino della scala, le cosiddette nature morte. (B. ANDERMAN, *Félibien and the Circle of Colbert: A Reevaluation of the Hierarchy of Genres*, in D. DONALD, F. O'GORMAN (eds.), *Ordering the World*, op. cit., pp. 143-162).

⁴⁹ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 31 c e 92 c. Non a caso Platone era uno degli autori più apprezzati da Berkeley come dimostrano le numerosissime citazioni delle opere platoniche presenti nei testi del filosofo irlandese e le edizioni degli scritti del filosofo greco, con diversi curatori, presenti nella sua biblioteca (quattro, per la precisione, due delle quali a cura di Marsilio Ficino). Berkeley, inoltre, conosceva molto bene il greco antico, di cui fu insegnante per diversi anni al Trinity College di Dublino. Per altri approfondimenti circa il rapporto Platone/Berkeley si consideri la biografia di J. Stock, in D. BERMAN, *Eighteenth-century Responses*, op. cit., pp. 33, 47 e A.A. LUCE, *The Life of George Berkeley*, op. cit., pp. 32-38 e 159-160. Per le difficoltà nella ricezione del platonismo in età berkeleiana si veda invece E.D. KABITOGLOU, *On the Discrimination of Platonism in Eighteenth-Century England*, in: "Philosophical Enquiry", XV, 1993, n. 1-2, pp. 20-45.

⁵⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XI, 1069 a 5; XII, 1075 a 10. Passi simili sono rintracciabili, inoltre, in altre opere come *Sull'anima*, 414 a 29 – 415 a 13; *La generazione degli animali*, 761 a 15 e *Categorie*, 4 b 20 – 5 a 5. Citato ben 26 volte solo nella *Siris* (e senza contare gli autori ascrivibili alla scuola peripatetica),

nismo⁵¹ e li trasforma in attributi dell'amore divino; esso, in Dio, è così perfetto e sovrabbondante che si trasmette ordinatamente, non dominato dalla casualità, alle entità sottostanti, come i raggi del Sole si irradiano fino alla Terra⁵². Approssimandoci all'età di Berkeley si assiste ad un fenomeno interessante: in casi sempre più numerosi la "catena" e la "scala" s'impongono definitivamente come immagini privilegiate, scelte fra molte altre appositamente per tratteggiare il principio metafisico della concatenazione degli esseri. È il caso di Giordano Bruno che, nelle due operette latine *De magia* e *De vinculis in genere*, sceglie la scala (e altre sue declinazioni) per rappresentare la continuità del reale e l'omnipervadenza dello spirito universale⁵³. Uno degli esempi più rilevanti ai fini del nostro studio, è inoltre quello di Thomas Browne che, nel 1643, pubblica la prima edizione autorizzata⁵⁴ della sua opera in lingua latina dal titolo *Religio Medici*. Nel sect. 30 si legge: "It's a riddle to me [...] how so many learned heads should so far forget their metaphysics and destroy the ladder and scale of creatures, as to question the existence of spirits". Poche pagine dopo Browne ritorna sulla stessa figura: "For there is in this Universe a stair or manifest scale of creatures, rising not disorderly or in confusion, but with

Aristotele è, insieme a Platone, Plotino e Cicerone, uno degli autori antichi più letti da Berkeley che possedeva numerosi suoi testi in biblioteca, tra cui si contano due *Opera Omnia*, due edizioni della *Retorica*, e un' *Etica*.

⁵¹ PLOTINO, *Enneadi*, V, 2, 2 e V, 4, 1. Si vedano anche i passi IV, 8, 6, e, soprattutto, II, 9, 13. Citato circa 12 volte nella *Siris*, anche Plotino è uno dei filosofi più letti da Berkeley che possedeva anche la *Plotini Opera Philosophica*.

⁵² L'argomento è rintracciabile, fra gli altri, nelle *Quaestiones* di AGOSTINO (in: *Opera*, Migne, *Patrologia Latina*, XXXII-XXLVII), nello PSEUDO DIONIGI, *De Divisione Nominum*, IV, 1 e 10 (in: MIGNE, *Patrologia Graeca*, III, col. 708), in: ABELARDO, *Epitome Theologiae Christianae* (MIGNE, *Patrologia Latina*, CLXXVIII) e in ALBERTO MAGNO (*Alberti Magni Opera Omnia, Quaestiones super de animalibus*, tomo XII, *Monasteri Westfalorum in aedibus Asschondorff*, 1955). Ai padri della filosofia cristiana, difensori dell'ortodossia, non sfuggì in ogni caso l'insidia che si nasconde in questa dottrina come una serpe fra l'erba di un orto rigoglioso. Perché, accettate le premesse suesposte e seguendo esclusivamente la strada della logica, non si può che ammettere quello che Spinoza avrebbe concluso qualche secolo più avanti: vale a dire che non c'è alcuna volontarietà amorevole nell'atto creativo, bensì una forza necessitante che scaturisce direttamente dalla potenza infinita della Causa Prima (B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, Propp. XVI e XVII scolio). Ecco il motivo per cui Tommaso, che nella *Summa contra Gentiles* aveva fatto proprio il principio della trasmissione concatenata della vita da Dio agli enti comuni, nella *Summa Theologiae* corregge il tiro, e non di poco; ponendo l'accento sulla volontà piuttosto che sulla necessità, sbarra definitivamente la strada all'emanazionismo e alla deriva eretica a cui esso conduce (*Summa contra Gentiles*, I, 75 e *Summa Theologiae*, I, q. 19, art. 4, in: *Opera Omnia*, a cura di Fretté e Maré, Vivès, Paris, 34 voll., 1872-1880).

⁵³ Scrive il Nolano in un passaggio del *De magia*: "[...] i maghi hanno per assioma che in ogni opera bisogna tener d'occhio il fatto che Dio influisce sugli dei, gli dei sui corpi celesti o astri, che sono divinità corporee, gli astri sui demoni, che sono abitatori e curatori degli astri (uno dei quali è la terra), i demoni sugli elementi, gli elementi sui composti, i composti sui sensi, i sensi sull'animo, l'animo su tutto l'essere vivente: e questa è la discesa della scala. [...] Così a partire da Dio c'è discesa all'essere vivente attraverso il mondo, e dall'essere vivente ascende attraverso il mondo fino a Dio. Questi è alla sommità della scala, puro atto ed attiva potenza, luce purissima, mentre alla base della scala vi è la materia e le tenebre, pura potenza". GIORDANO BRUNO, *De Magia, De vinculis in genere*, a cura di Albano Biondi, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1986, p. 13. Il testo originale presenta proprio il termine *scala*, anche se, più avanti, si incontrano anche le parole *ordine*, *continuitatem*, *speculum*. Nel *De vinculis* compaiono, ovviamente, il termine *vinculus* e *coordinazione*.

⁵⁴ Due edizioni non autorizzate, basate sul manoscritto che circolava fra gli amici dell'autore, erano tuttavia già apparse l'anno precedente. Esse avevano provocato non poco imbarazzo a Browne (che ne parla in una lettera indirizzata a Kenelm Digby il quale, a sua volta, lo rassicura sulla sua devozione), dato che alcune delle speculazioni religiose ivi contenute erano state giudicate prossime all'eterodossia. Ad onor del vero, anche l'edizione data alle stampe non sembra aver subito importanti emendazioni se l'autore scrive, per esempio nel § 35, che *God was really all things*.

a comely method and proportion [...]”⁵⁵. Ora, questo testo è importante per diverse ragioni. Prima di tutto perché, quasi senza dubbio, Berkeley aveva letto (anche) qui la metafora della scala; ne possedeva infatti una copia catalogata, nella sua biblioteca personale, col numero 290⁵⁶. In secondo luogo la lettura del testo di Browne suggerisce che, da parte berkeleyana, esso fu ben più che una semplice fonte per l’immagine della catena. Moltissimo, in questo breve scritto, richiama infatti la *Siris*⁵⁷: oltre all’immagine della scala sono simili lo stile compositivo, la pluralità e il sincretismo delle fonti (nell’inglese, come in Berkeley, coesistono senza distinguo Platone e Pitagora, scuola stoica e Bibbia, Cicerone ed ermetismo), senza contare gli accenni ai principi alchemici del fuoco, della luce e del balsamo sulfureo.

In Inghilterra, quindi, fra la fine del ’600 e per tutto il ’700, la metafora della catena riscuote dunque molto successo. La si ritrova, non a caso, nell’ambiente dei Neoplatonici di Cambridge, come in questo passo di John Norris, una vecchia conoscenza di Berkeley⁵⁸: “[...] this excellent communicativeness of the Divine Nature is typically represented and mysteriously exemplify’d by the Porphyrian Scale of Being. For as there the lower degrees are determin’d and contracted but the higher more common and extensive, so it is in the real Scale of Being”⁵⁹. Il nostro autore poteva inoltre aver assorbito il concetto dell’ordine universale leggendo lo scritto del teologo anglicano Richard Hooker (1554-1600) *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, pubblicato in otto volumi tra il 1594 e il 1597; nella lista dei libri di Berkeley, infatti, compaiono ben due copie di questo testo – considerato una delle principali opere inglesi dell’età Elisabettiana – in cui la *Law* del titolo si riferisce proprio a quell’ordine eterno attraverso il quale Dio comunica la sua infinita potenza e dispone in modo armonico le cose del mondo⁶⁰. Dopo essersi trasferito a Londra, nel 1713, il filosofo irlandese fece inoltre la conoscenza di Joseph Addison che, dalle colonne dello *Spectator*, aveva più volte illustrato la metafora della scala universale anche a quella parte di pubblico che non si occupava direttamente di filosofia⁶¹.

⁵⁵ Sir THOMAS BROWNE (Londra 1605-1682), *Religio Medici*, sect 30, sect 33. In Sir THOMAS BROWNE, *Religio Medici, Hydriotaphia, and The Garden of Cyrus*, edited by Robin Robbins, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 32 e p. 35.

⁵⁶ *Religio Medici cum Annotationibus*, Argent. 1665. In D. BERMAN (ed.), *Eighteenth-century Responses*, op. cit., vol. II, p. 479 (n. 290 dell’elenco).

⁵⁷ Tanto che sarebbe auspicabile uno studio monografico dedicato al raffronto fra le due opere.

⁵⁸ Sia perché il filosofo irlandese possedeva nella sua biblioteca, catalogato col n. 1078, il testo *Norris Miscellanies* in un’edizione del 1706 (si tratta di un’opera del 1687 in cui sono ripresi e inseriti, sotto forma di riassunto, tutti i concetti principali dell’*Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligibile World*, il capolavoro di Norris), sia perché Samuel Clarke annotò fin da subito le numerose tangenze fra le filosofie di Berkeley e Norris. Commenti questi, ripresi da Percival in una lettera allo stesso Berkeley che, tuttavia, contestò duramente il presunto parallelo con il cosiddetto *Malebranchean Platonist*.

⁵⁹ J. NORRIS, *An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligibile World*, (repr.) G. Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1974, 2 voll.; citazione in vol. I, p. 322. Per un commento cfr. A. LOVEJOY, *La grande catena dell’essere*, op. cit., pp. 93-94.

⁶⁰ Berkeley conosceva Hooker dato che lo nomina in una lettera a Johnson del 24 marzo 1730; possedeva inoltre due copie della *Law* (catalogate coi numeri 216 e 223 con lo stesso titolo *Hooker’s Ecclesiastic Politic* ma in due edizioni diverse, rispettivamente del 1632 e del 1682). Cfr. inoltre E.M.W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture*, op. cit., pp. 21-24 e p. 37.

⁶¹ Questi ne parla, infatti, più di una volta in diversi numeri del giornale (esattamente il 519 e il numero del 7 luglio 1711), come in questo passo che cito da Lovejoy: “E poiché questa è una riflessione che io stesso ho spesso seguito con grande piacere, mi dilungherò su di essa considerando quella parte della Scala degli Esseri che è compresa nella nostra conoscenza” (in A. LOVEJOY, *La grande catena dell’essere*, op. cit., p. 198; cfr. anche p. 268). Anche per Addison possediamo la prova di una lettura diretta da parte berkeleyana, essendo presente nella sua biblioteca la collezione di tutti i numeri dello *Spectators* suddivisa in due volumi (n. 916 della lista).

È assai probabile, inoltre, da parte berkeleiana, la lettura del terzo libro del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke in cui il filosofo inglese, pur senza nominare la scala, sostiene comunque l'idea della concatenazione universale delle sostanze⁶². Se altri due autori inglesi come Bolingbroke⁶³ e Jenynks⁶⁴, sono riferibili a Berkeley solo di sponda, nel caso di William King (e del suo commentatore E. Law) la filiazione appare molto più diretta. Oltre ad essere arcivescovo di Dublino, infatti, King faceva parte della commissione della *Dublin Philosophical Society* a cui Berkeley presentò, nel 1707, il saggio *Of Infinites*; le sue osservazioni, inoltre, determinarono poco più tardi l'aggiunta di un'appendice alla seconda edizione del *Saggio per una nuova teoria della visione*. King fu anche l'autore del *De Origine Mali*, una delle principali e influenti teodicee settecentesche; l'edizione latina non sembra aver avuto molta diffusione, mentre le seguenti edizioni inglesi, tradotte e commentate da Edmund Law (poi vescovo di Carlisle), conobbero al contrario un ampio successo. Proprio da una di queste edizioni, quella del 1732, è tratto questo passo sulla catena: "dall'osservazione che non c'è alcun genere di frattura o di vuoto, nessun anello mancante in questa grande Catena dell'Essere [...] apparirà estremamente probabile che anche ogni distinto ordine, ogni classe o specie, è tanto pieno quanto consente la sua natura"⁶⁵.

⁶² "[...] in tutto il mondo corporeo visibile, non vediamo intervalli o lacune. La discesa, a cominciare proprio da noi, avviene per distacchi lievi, e attraverso una serie continuata di cose che, in ciascun passaggio, differiscono assai poco l'una dall'altra". LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, III, VI, 12, Laterza, Bari, tomo II, p. 503.

⁶³ Secondo Lovejoy nei *Fragments* di Bolingbroke (1678-1751) compare una versione più "naturalistica" del concetto di catena, una sorta di "gradazione che va dall'uomo, attraverso varie forme di senso, di intelligenza e di ragione, fino agli esseri che non possono essere a noi conosciuti a causa della loro distanza" (BOLINGBROKE, *Fragments*, in: *Works*, VIII, p. 173; qui in A. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, op. cit., p. 206). Di questo autore Berkeley possedeva vari testi: n. 1113 *Bolingbroke on Patriotism*, n. 1132 *Bolingbroke on Parties* e n. 1322 *Bolingbroke on the Study of History*, in due volumi.

⁶⁴ SOAME JENYNKS (1704-1787) scrisse addirittura un capitolo delle sue *Disquisitions on Several Subjects* intitolato *On the Chain of Universal Being* (cfr. A. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, op. cit., p. 211). L'applicazione della teoria della catena universale alla politica e alla scienza sociale si rintraccia invece nel testo *A Free Inquiry into the Nature and Origin the Evil*. Anche Jenynks fa parte delle conoscenze berkeleiane; al n. 823 della lista compare, infatti, un non meglio specificato *Letters to Soame Jenynks on Gibbon, Priestley Lindsey etc.*, mentre al n. 908 ci sono i due volumi del *Soame Jenynks on the Christian Religion*.

⁶⁵ In A. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, op. cit., p. 231. La lista di coloro che si appropriarono del concetto di scala o catena si potrebbe allungare in modo ancora più considerevole se annoverassimo anche quelli per i quali non è stato possibile rintracciare le prove di una sicura conoscenza da parte berkeleiana. In un testo dedicato alle leggi della natura, ad esempio, il giurista inglese Sir John Fortescue (1394-1476) sostenne che non c'era niente nell'universo che potesse sfuggire all'abbraccio della "chain of this order" (Sir JOHN FORTESCUE, *Works*, edited by Lord Clermont, London, 1869. Cfr. E.M.W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture*, op. cit., pp. 34-35). Più o meno negli stessi anni gli fece eco la *Natural Theology* del teologo catalano Raimondo di Sebond, tradotta in francese da Montaigne (cfr. E.M.W. TILLYARD, *The Elizabethan World Picture*, op. cit., pp. 35-36), mentre nei celebri *Discours sur l'Histoire Universelle*, apparsi nel 1681, Bossuet parlava di "un'incatenatura meravigliosa" con la quale Dio aveva mirabilmente interconnesso fra loro tutte le cose (*Oeuvres de Bossuet*, a cura di B. Velat e Y. Champallier, Bibliothèque de la Pléiade, Tours, 1961, p. 768. Cfr. RONALD L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1981, p. 19). Alcuni autori come Thomas Elyot e Walter Raleigh trascurarono l'immagine della catena preferendole quella, per altro equivalente, dell'*order* e dell'*harmony*. Altri ancora, infine, come il conte Annibale Romei e l'umanista Thomas Starkey presero invece in prestito la categoria dell'equilibrio universale delle cose per sostenere il celebre parallelismo fra Stato e corpo umano. Nella sua opera tradotta in inglese nel 1598 col titolo *Courtier's Academy*, il conte Romei scrive: "Now a city being nothing else but a body of men united together, sufficient of itself to live, it is necessary that like to a human body it be compounded of unlike members, the which, in goodness and dignity among themselves unequal, all notwithstanding concur to the good establishment of a city". (Cfr. TYLLARD, op. cit., p. 103. Per Starkey si veda l'opera *Dialogue between Cardinal Pole and Thomas Lupset*; cfr. Tyllard, op. cit., p. 105).

Non fu solo l'ambiente filosofico, com'è già stato accennato, a far proprie le immagini della catena e della scala. Anche il mondo letterario e quello poetico ben presto se ne invaghirono e talune delle opere in cui quella metafora è citata sono, guarda caso, nuovamente riferibili a George Berkeley. È il caso, primo fra tutti, di Alexander Pope, il poeta inglese grande amico del filosofo di Cloyne⁶⁶, che scrisse addirittura un'ode alla *Vast Chain of Beings*⁶⁷.

Shakespeare⁶⁸ stesso fece talvolta riflettere i personaggi delle sue opere sull'ordine che sembrava governare l'universo, mentre Edward Young⁶⁹, John Milton⁷⁰ ed Edmund Spenser⁷¹ cantarono l'immagine della catena nei loro rispettivi poemi. Quest'ultima, inoltre, poteva essere arrivata alle orecchie di Berkeley anche attraverso opere di ampissima diffusione presso il pubblico di quegli anni, come la celeberrima *Encyclopedie*⁷² e il *Dictionnaire Philosophique* di Voltaire⁷³.

4. Ruolo e significato della 'catena' nel pensiero di Berkeley fra metafisica, politica e teoria economica

Si tratta ora di capire il significato della metafora della catena, cioè bisogna indagare quale sia il disegno teorico che George Berkeley voleva illustrare con quella immagine. Negli scritti del filosofo irlandese emergono soprattutto due ambiti a cui è possibile ricollegare la *chain of beings*: quello metafisico e quello più specificamente legato a politica, dottrina sociale ed economia.

⁶⁶ Sembra addirittura che la *Siris* sia stato l'ultimo libro letto da Pope. Di fatto lui e Berkeley si conoscevano molto bene (Pope e Swift lo introdussero nei circoli importanti negli anni del soggiorno londinese) e il filosofo di Cloyne possedeva nella sua biblioteca (al n. 141) il testo *Pope's Miscellaneous Poems*, in due volumi, del 1722.

⁶⁷ "Vast chain of beings! Which from God began, Natures aethereal, human, angel, man, beast, bird, fish, insect, what no eye can see, No glass can reach; from Infinite to thee, From Thee to nothing [...]". In A. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, op. cit., p. 66. Lo stesso autore nell'*Essay on Man*, IV, vv. 11, 49 scrisse (quasi un inno al pensiero conservatore) che: "L'ordine è la prima legge del cielo e ammesso questo/ alcuni sono e devono essere, più grandi degli altri/ più ricchi, più sapienti". *Ibidem*, p. 220.

⁶⁸ Se ne trovano accenni nel *Troilo e Cressida*, nella *Tempesta* e nel *Giulio Cesare*. (Cfr. Tyllard, op. cit., pp. 17-18; 42-43; 101-102).

⁶⁹ In *Night Thoughts* Young (1681-1765) scrive: "Spingi lo sguardo attraverso la natura, tutta la bella gradazione / Con quali gradi minuti la sua scala si estende. / Ogni natura intermedia consunta al suo estremo / con quella superiore congiunta con quella inferiore" (In A. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, op. cit., p. 87).

⁷⁰ Berkeley non poteva non conoscere il celeberrimo capolavoro di Milton (1608-1674) *Paradise Lost* (1667). In un passaggio del poema, Adamo dice: "Well hast thou taught the way that might direct / Our knowledge, and the Scale of Nature set / from centre to circumference, whereon / in contemplation of created things by steps we may ascend to God". (Cfr. Tyllard, op. cit., p. 29).

⁷¹ Non solo la nozione dell'ordine cosmico pervade tutto il poema allegorico cavalleresco di EDMUND SPENSER (1552-1599) *Fairy Queen*, ma nell'*Hymn of Love* (dai *Four Hymns* del 1596) scrive addirittura: "Their contrary dislikes with loved means, / did place them all in order and compell / To keep themselves within their sundry reigns / together linked with adamantine chains". *Ibidem*, p. 20

⁷² Nell'articolo "Cosmologia" si legge infatti: "Gli esseri sono connessi gli uni agli altri da una catena in cui noi percepiamo alcune parti come continue, per quanto nella maggior parte dei punti la continuità ci sfugga".

⁷³ Anche se in tono ironico, Voltaire commenta così l'articolo "Catena degli Esseri Creati": "La prima volta che lessi Platone e vidi quella gradazione di esseri che sale dall'atomo più lieve fino all'essere supremo, una tale scala mi sembrò sorprendente e ammirabile; ma, quando l'ebbi guardata attentamente, quel gran fantasma spari come, un tempo, tutte le apparizioni fuggivano via ogni mattina al canto del gallo". VOLTAIRE, *Dizionario Filosofico*, Orsa Maggiore editrice, Torriana (Fo), 1993, p. 109.

Dal punto di vista metafisico, le convinzioni di Berkeley circa l'effettiva esistenza di un collegamento fra tutti gli enti creati sono già state ampiamente anticipate nella seconda parte di questo saggio. L'analisi dei testi ha infatti mostrato come non solo nell'ultima fase del suo pensiero il filosofo sostenesse l'idea di un cosmo concatenato e regolato da una Mente infinita in cui i fenomeni fisici non sono che l'altra faccia della medaglia degli eventi sociali⁷⁴. A questo punto, per meglio comprendere la valenza metafisica della *chain of beings*, varrebbe la pena interrogarsi sui motivi che potevano averla ispirata. Di sicuro alla sua base ci sono, in primo luogo, ragioni di carattere religioso, legate alla celebrazione della magnificenza e immensa saggezza di Dio; tutte le creature, ordinate insieme in un *unicum* senza sbalzi in cui, per definizione, non può esistere bruttezza o deformità, manifesterebbero così la bontà e l'intelligenza della loro causa. Questa immagine mette inoltre al riparo da qualunque lettura meccanicistica del mondo, perché la catena, con la sua variegata ma ordinata bellezza, lungi dall'essere *causa sui*, rimanda di nuovo ad un atto creativo deliberato. Secondo un'altra possibile ipotesi l'idea del cosmo paragonato ad una scala ordinata, teoricamente percorribile in entrambe le direzioni, allontana uno dei peggiori fantasmi dell'età pre-illuministica e illuministica: la paura del caos e del mutamento incontrollato ed ineluttabile. Il terrore umano di fronte all'ignoto e al cambiamento repentino diminuisce considerevolmente nella misura in cui si creano i presupposti per osservare la regolarità del cosmo, il darsi di una legge costante che collega tutte le cose e alla quale è possibile attenersi per sentirsi meno soli ed impotenti. Ed ecco che l'immagine di un vincolo in grado di stabilire una similitudine sostanziale, un ponte teorico, tra il maestoso movimento di un pianeta e il frenetico brulicare della vita sulla terra, diventa di colpo una metafora d'inaudita potenza⁷⁵.

Ognuno di questi punti è facilmente collegabile a Berkeley il quale, tuttavia, presenta una declinazione ulteriore della metafora della scala. Accanto alla dimensione metafisica e a quella cosmologica⁷⁶, infatti, le maglie della catena subiscono in

⁷⁴ Dall'analisi di alcuni paragrafi della *Siris* in cui Berkeley descrive questi concetti (cfr. §§ 274, 284, 302, 303), Timo Airaksinen conclude che la metafora della catena è comparabile a quella che illustra il mondo come un gigantesco animale. Esse risultano diverse solo rispetto al punto di vista dal quale si guarda e cioè: se si osserva il sistema-mondo dalla base, ossia adottando il punto di vista umano, quello che riusciamo ad osservare è una concatenazione equilibrata di tutti gli elementi; ma se tramite uno sforzo del pensiero razionale allarghiamo il campo fino a immaginare ciò che osserva Dio, quello che vedremo sarà un animale, in altre parole un sistema di parti viventi e organizzate al punto che, togliendone una, tutto l'organismo muore. TIMO AIRAKSINEN, *The Chain and the Animal*, in: *Eriugena, Berkeley and the Idealistic Tradition*, ed. by Stephen Gersh and Dermot Moran, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 2006, pp. 224-243.

⁷⁵ Il seguente commento di Paolo Rossi, riferito alla filosofia di Newton, compendia perfettamente questa visione: "La filosofia naturale di Newton diventò, nelle Boyle Lectures, una potente arma ideologica: essa serviva, insieme e contemporaneamente, da un lato alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, della sua Provvidenza, di un disegno intenzionale presente nell'Universo, dall'altro lato alla confutazione degli Epicurei e dei Freethinkers, che concepiscono l'universo come un effetto del caso, che pensano che la macchina del mondo non abbia bisogno né di un Orologiaio né di un Architetto [...]". PAOLO ROSSI, *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 253.

⁷⁶ A livello cosmologico, in verità, la metafora della catena apre scenari tanto vasti quanto interessanti. È teoricamente possibile, infatti, immaginare i suoi anelli (o i gradini della scala) innalzarsi a livello dell'infinitamente grande, oltre i confini della Terra. I pianeti del sistema solare e, ancora più in là, i mondi (infiniti?) che si estendono nel cosmo farebbero anch'essi parte dell'universo descritto attraverso quella celebre metafora. Lo stesso Berkeley non fu sordo al richiamo e al fascino di tale ipotesi e, infatti, in un passo del secondo *Dialogo fra Hylas e Philonous* accenna all'esistenza "di mondi innumerevoli che ruotano attorno ai fuochi centrali". Posto il fatto che, all'epoca del nostro, le teorie cosmologiche di Keplero e Galilei erano lontane dal potersi considerare assodate e universalmente accettate, sarebbe auspicabile approfondire il senso, le fonti e le conseguenze che scaturiscono da quella affermazione.

questo pensiero una decisa torsione verso l'ambito politico-sociale ed economico. Come si ricorderà, nel *Bond of the Society* Berkeley aveva stabilito una similitudine fra il sistema dell'Universo e quello dello Stato⁷⁷. Aveva inoltre usato il termine "catena" per definire il legame che unisce ogni individuo all'altro⁷⁸. Ebbene, anche nella *Passive Obedience*⁷⁹ (scritta nel 1712 e dedicata al rapporto cittadino/stato) è possibile osservare il riemergere del riferimento al concetto dell'armonia universale, ossia all'uniforme concorso tra le parti che è garanzia ontologico-metafisica della vita e dell'attività nell'Universo tutto. La società umana, infatti, attraverso le complesse relazioni tra i popoli e i rapporti fra costoro e i loro reggitori, ne è la concretizzazione politica⁸⁰. Stabilito, pertanto, che i vincoli fra gli uomini hanno la stessa natura delle forze che tengono ancorati i pianeti gli uni agli altri, è giuoco forza ammettere che la lealtà sia un dovere naturale mentre, al contrario, la ribellione una forma di violazione, uno squarcio nell'ordinamento delle leggi del cosmo⁸¹. La legge divina, formata nel rispetto del principio di benessere e felicità dell'intero genere umano, fa sì che l'ossequio alla norma coincida col rispetto del bene pubblico (un principio che la critica ha unanimemente definito di utilitarismo teologico⁸²). Il rapporto singolo/autorità sembrerebbe quindi segnato dall'obbedienza passiva che si traduce nei termini di accettazione assoluta dei precetti di non rivolta e di non aggressione⁸³.

⁷⁷ GEORGE BERKELEY, *The Bond of the Society*, in: *Works of George Berkeley, op. cit.*, vol. VII, pp. 225-226. Lo stesso argomento si ritrova anche nell'opera che Berkeley dedicò alle questioni economiche dal titolo *The Querist*. Nella query 484 si legge: "Whether the natural body can be in a state of health and vigour without a due circulation of the extremities, even in the fingers and toes? And whether the political body, any more than the natural, can thrive without a proportionable circulation through the minutest and most inconsiderable parts thereof?", GEORGE BERKELEY, *The Querist*, in: *Works of George Berkeley, op. cit.*, vol. VI, p. 145. Lo stesso rilievo si trova anche in una query, la n. 147, omessa nelle edizioni successive dell'opera; *ibidem*, p. 177.

⁷⁸ "These are natural reflections and such as may convince us that we are linked by an imperceptible chain to every individual of the human race". *Ibidem*, p. 226.

⁷⁹ GEORGE BERKELEY, *Passive Obedience*, in *Works of George Berkeley, op. cit.*, vol. VI. L'occasione esterna che portò il filosofo a pronunciare i tre sermoni tenuti nella cappella del Trinity College di Dublino, da cui successivamente ricavò il testo della *Passive Obedience*, fu il tentativo di fuggire ogni sospetto di essere un partigiano dei Jacobites (Giacobiti), ossia i sostenitori di Giacomo II e dei suoi discendenti. Erano infatti quelli gli anni della prima rivolta giacobita e, proprio per difendersi da quella che considerava una calunnia, Berkeley scrisse questi interventi tesi a chiarire la sua posizione in merito. Cfr. D. BERMAN, "The Jacobitism of Berkeley's Passive Obedience", in: "Journal of the History of Ideas", n. 47, 1986, pp. 309-319.

⁸⁰ "In morality the eternal rules of action have the same immutable universal truth with propositions in geometry. Neither of them depend on circumstances or accidents, being at all times, and in all places, without limitation or exception, true". GEORGE BERKELEY, *Passive Obedience, op. cit.*, vol. VI, p. 45. Cfr. G.P. CONROY, *Berkeley on moral demonstration*, in: "Journal of the History of Ideas", n. 22, 1961, pp. 205-214.

⁸¹ "The fulfilling of those laws, either by a punctual performance of what is enjoined in them, or, if that be inconsistent with reason or conscience, by a patient submission to whatever penalties the supreme power hath annexed to the neglect or transgression of them, is termed *loyalty*; as, on the other hand, the making use of force and open violence, either to withstand the execution of the laws, or ward off the penalties appointed by the supreme power, is properly named *rebellion*". GEORGE BERKELEY, *Passive Obedience*, in: *Works of George Berkeley, op. cit.*, vol. VI, p. 18.

⁸² Si confronti per questo aspetto HAYRY M., HAYRY H., *Obedience to rules and Berkeley's theological utilitarianism*, in: "Utilitas", n. 6, 1994, pp. 233-242. Secondo questo studio l'originale contributo di Berkeley all'utilitarismo sarebbe quello di aver provvisto questa dottrina di una solida base teologica. Contrario al fatto che quella di Berkeley sia una dimostrazione cogente del collegamento fra obbedienza passiva e bene comune è J. KUPFER, *Universalization in Berkeley's rule-utilitarianism*, in: "Revue Internationale de Philosophie", n. 28, 1974, pp. 511-531.

⁸³ Se è vero che la società civile non è altro che la *facies* umana dell'intero Universo, come quest'ultimo è retto da norme ferree, stabilite da Dio e caratterizzate dall'equazione tutela dell'armonia = prosecuzione della vita, così, nel consesso dei cittadini, qualunque forma di rivolta contro le leggi sarebbe responsabile del turbamento dell'equilibrio sociale. A tal proposito torna utile un'osservazione di Lovejoy in merito allo

All'uomo, quindi, non resta altra scelta che sottomettersi passivamente all'obbedienza incondizionata dell'autorità? Con un gusto tipicamente irlandese per la provocazione Berkeley rovescia le carte in tavola e la *Passive Obedience* si scopre limitata da una garanzia fondamentale. Benché obbligato dal precetto della lealtà a non ribellarsi con la forza, l'individuo è infatti dispensato dal rispetto dell'obbedienza qualora essa confligga con la sua stessa vita: "I make this answer. First, it is granted, no civil power hath an unlimited right to dispose of the life of any man"⁸⁴. La sottomissione è, infatti, dovuta soltanto alla ragione, che è al tempo stesso la voce dell'Autore della Natura e il principio che sottende al ciclo armonioso del cosmo⁸⁵. Secondo Berkeley, insomma, l'opposizione e la legittima resistenza alla prepotenza del despota non si devono mai esprimere nei termini di una guerra. Come a dire che la lotta alla ferocia del totalitarismo non può sfociare in una complementare manifestazione di crudeltà i cui effetti sarebbero, alla fine, peggiori di quelli contro cui ci si voleva opporre⁸⁶.

Se le società umane sono "incatenate" al pari dell'universo e di tutti gli altri fenomeni naturali, le questioni economiche, secondo Berkeley, non fanno eccezione. Questo significa che la vera salute delle nazioni non è testimoniata dalla semplice somma delle ricchezze (spesso concentrate nelle mani di pochi), ma dalla loro *circolazione* all'interno degli stati. Vale la pena esaminare questo argomento partendo dall'inizio. In un'opera molto interessante del 1735, dal titolo *The Querist*⁸⁷, Berke-

spirito conservatore di Pope: "La dottrina della Catena dell'Essere dava così una sanzione metafisica alle ingiunzioni del catechismo anglicano: ciascuno dovrà adoperarsi veramente per fare il proprio dovere in quella situazione – nella scala cosmica o sociale – in cui a Dio è piaciuto di porlo. Cercare di abbandonare il proprio posto nella società significa anche sovvertire le leggi dell'ordine". A. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, op. cit., p. 221.

⁸⁴ GEORGE BERKELEY, *Passive Obedience*, in: *Works of George Berkeley*, op. cit., vol. VI, p. 37. Se l'autorità, in altre parole, non è rappresentata da un principe illuminato ma da un tiranno sanguinario che abusa della vita dei cittadini, costoro, pur non usando violenza, hanno il diritto di anteporre la salvaguardia della loro esistenza alla lealtà verso lo Stato e al rispetto delle leggi; *ibidem*, p. 45.

⁸⁵ "[...] which is unbecoming the dignity and freedom of reasonable agents, who indeed ought to pay obedience to their superiors, but it should be a rational obedience, such arises from a knowledge of the equity of their laws, and the tendency they have to promote the public good". *Ibidem*, p. 43.

⁸⁶ "But it hath been shewn that rebellion is as truly a crime against nature and reason as either of the foregoing". *Ibidem*, p. 43. Non resta che trovare una forma di resistenza passiva a cui l'autore allude in diversi paragrafi senza fornire, purtroppo, ulteriori dettagli.

⁸⁷ In *Works of George Berkeley*, op. cit., vol. VI. I limiti di questo saggio non consentono, almeno per ora, un ulteriore approfondimento sulla genesi, la struttura (curiosamente organizzata in una serie di domande retoriche dette, appunto, *queries*) e gli argomenti discussi in quest'opera, in Italia ancora quasi del tutto sconosciuta. In attesa di restituirle presto la dignità storiografica che merita (e non solo nel corpus delle opere berkeleiane), valgono le seguenti indicazioni bibliografiche: S. RASHID, *Berkeley's Querist and its influence*, in: "Journal of the History of Economic Thought", n. 12, 1990, pp. 38-60; J. JOHNSTON, *A Synopsis of Berkeley's Monetary Philosophy*, in: "Hermathena", n. 55, 1940, pp. 73-86; F. PETRELLA, *George Berkeley's Theory of Economic Policy and Classical Economic liberalism*, in: "Southern Economic Journal", n. 32, 1965-66, pp. 275-284; D. VICKERS, *George Berkeley*, Chapter 8 from: "Studies in the Theories of Money", 1690-1776, by Douglas Vickers (Peter Owen Ltd, London, 1960), pp. 141-169. P. KELLY, *Ireland and the critique of mercantilism in Berkeley's Querist*, in: "Hermathena", n. 139, 1985, pp. 101-116; P. MURRAY, *Money, wealth and Berkeley's doctrine of signs. A reply to Patrick Kelly*, in: "Hermathena", n. 139, 1985, pp. 152-156 e J. JOHNSTON, *Berkeley's influence as an economist*, in: "Hermathena", LXXXII, 1953, pp. 76-89 si concentrano sul problema della critica berkeleiana al mercantilismo. Ward e Hutchison, infine, discutono della presunta posizione di Berkeley quale precursore di Keynes (in IAN WARD, *George Berkeley: precursor of Keynes or moral economist on underdevelopment?*, in "Journal of Political Economy", n. 67, 1959, pp. 31-40; IAN WARD, *George Berkeley as an economist. Reply*, in: "Journal of Political Economy", n. 68, 1960, pp. 307-310; T.W. HUTCHISON, *Berkeley's Querist and its place in the economic thought of the eighteenth century*, in: "The British Journal for the Philosophy of Science", n. 13, 1953, pp. 52-77). Imprescindibile infine, soprattutto in questo caso, il già citato G.C. CAFFENTZIS, *Exciting the Industry of Mankind*, op. cit.

ley sostiene che la vera essenza del denaro è quella di semplice mezzo per la trasmissione del benessere⁸⁸. Questo è il risultato di una sorta di “de-feticizzazione” (*defetishize*) di oro e argento⁸⁹, operazione con cui si elimina il pregiudizio per cui la moneta ha valore in quanto costituita da metalli preziosi e che, quindi, essi *sono il denaro* stesso⁹⁰. Questo preconetto ha avvelenato le società umane perché ha fatto scaturire negli uomini l’errata e pernicioso convinzione che la moneta costituisca un valore in sé e che, quindi, fosse giusto accumularne la maggiore quantità possibile. L’ulteriore conseguenza pratica di questo errore è, secondo Berkeley, il ristagno delle sostanze, ossia la presenza di “sacche” di ricchezza concentrate nelle mani di pochi (*query* n. 22)⁹¹. Esattamente come nel corpo umano la salute è garantita dal flusso costante e omogeneo di sangue e, su scala macroscopica, la vita dell’Universo è garantita dall’ordine e dall’armonico concorso delle sue parti, così in uno Stato economicamente sano la circolazione della ricchezza tra tutti i cittadini è garanzia del protrarsi del benessere⁹². Traendo le conclusioni pratiche di questi ragionamenti Berkeley aveva di certo ben impressa nella mente la *chain of beings*. È da quel fondamento teorico, infatti, che scaturisce il precetto secondo cui l’individuo deve impegnarsi per la felicità propria *al pari* di quella altrui, perché solo promuovendo il bene comune si ottiene quello privato⁹³.

⁸⁸ *Query* n. 5: “Whether money be not only so far useful, as it stirreth up industry, enabling men mutually to participate the fruits of each other’s labour?” e *query* n. 6 “Whether any other means, equally conducing to excite and circulate the industry of mankind, may not be as useful as money”. Entrambe in G. BERKELEY, *The Querist*, in: *Works of George Berkeley*, *op. cit.*, vol. VI, p. 105.

⁸⁹ Si confrontino qui diversi luoghi dell’opera di G. Caffentzis espressamente dedicati al significato e al ruolo del denaro. In *Exciting the industry of mankind*, *op. cit.*, pp. 178-189 e pp. 280-292. L’autore è inoltre convinto che la critica berkeleyana all’oro e all’argento quali materiali precipui di cui è costituito il denaro si ricollegli in qualche modo alla critica del processo astrattivo, ossia un altro dei cavalli di battaglia del filosofo irlandese. *Ibidem*, pp. 204-210.

⁹⁰ *Query* n. 23: “Whether money is to be considered as having an intrinsic value, or as a being a commodity, a standard, a measure, or a pledge as is variously suggested by writers? And whether the true idea of money, as such, be not altogether that of a ticket or counter?”, G. BERKELEY, *The Querist*, in: *Works of George Berkeley*, *op. cit.*, vol. VI, p. 106.

⁹¹ “Whether, therefore, less money swiftly circulating, be not, in effect, equivalent to more money slowly circulating? Or whether, if the circulation be reciprocally as the quantity of coin, the nation can be loser?”, G. BERKELEY, *The Querist*, in: *Works of George Berkeley*, *op. cit.*, vol. VI, p. 106. È questo il nodo alla radice dei problemi economici di molti Paesi. Il loro benessere, infatti, non si misura dal totale dei capitali posseduti, bensì dalla loro circolazione interna, in altre parole dal numero di persone che traggono beneficio dall’entrare in contatto con i beni attraverso il commercio e lo scambio: “Whether to promote, transfer, and secure this commerce, and this property in human labour, or, in other words, this power, be not the sole means of enriching a people, and how far this may be done independently of gold and silver?” (*query* n. 37). GEORGE BERKELEY, *The Querist*, in: *Works of George Berkeley*, *op. cit.*, vol. VI, p. 108. Anche S. Rashid sottolinea questo come il nucleo della “Berkeley’s originality” (in: S. RASHID, *Berkeley’s Querist and its influence*, *op. cit.*, p. 40).

⁹² “Whether the natural body can be in a state of health and vigour without a due circulation of the extremities, even in the fingers and toes? And whether the political body, any more than the natural, can thrive without a proportionable circulation through the minutest and most inconsiderable parts thereof?” (*query* n. 484). GEORGE BERKELEY, *The Querist*, in: *Works of George Berkeley*, *op. cit.*, vol. VI, p. 145. Molto interessanti a tal proposito le riflessioni di GEORGE CAFFENTZIS in *Exciting the industry of mankind*, *op. cit.*, pp. 325-333.

⁹³ “First, that as social inclinations are absolutely necessary to the well-being of the world, it is the duty and interest of each individual to cherish and improve them to the benefit of mankind; the duty, because it is agreeable to the intention of the Author of our being, who aims the common good of his creatures, and a san indication of his will, hath implanted the seeds of mutual benevolence in our soul; the interest, because the good of the whole is inseparable from that of the parts; in promoting therefore the common good, every one doth at the same time promote his own private interest”. GEORGE BERKELEY, *The Bond of the Society*, in: *Works of George Berkeley*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 227-228. Ho volutamente lasciato da parte qualunque accenno a possibili parallelismi (per altro ricchi di interessantissimi sviluppi teorici) con altri autori come,

5. Anelli 'deboli', anelli 'mancanti'

Nonostante l'immagine della catena alluda all'esistenza di un sistema ben ordinato ed elegante, numerose sono le faglie che, ad un'osservazione più profonda, si aprono in questa costruzione logica. Percorrendo la scala, in altre parole, è molto facile scivolare per via di alcuni scalini non del tutto solidi e resistenti. Ci sono, infatti, diversi punti deboli sia a livello della riflessione filosofica sia rispetto alla *facies* morale e politica. Tanti sono i quesiti che Berkeley non si è posto e tanti i difetti che non ha visto o non ha voluto vedere.

Il primo problema si pone immediatamente agli occhi di coloro ai quali venga in mente di sovrapporre la teoria della catena alla dottrina immaterialista per cui George Berkeley è principalmente famoso. Supponendo, *in primis*, che la *chain of beings* non si estenda all'infinito (in entrambe le direzioni possibili), e ammettendo, pena l'accusa di eresia, che il primo grado in alto coincida con il Supremo Agente della natura, si genera sì, una "catena", ma di dubbi stavolta. Per esempio: *dove* si estende la serie degli anelli, visto che in tutte le opere principali il nostro aveva decisamente negato l'esistenza dello spazio esterno assoluto⁹⁴? Quale dovrebbe essere, inoltre, l'ultimo gradino in basso della scala? O, in altri termini, che natura potrebbe avere? La sua essenza è materiale o è un'idea sensibile (cioè una cosa realmente esistente, attenendoci al dizionario tecnico berkeleyano)? E, in tal caso, è percepibile? Se non lo è, allora, secondo Berkeley, non esiste affatto⁹⁵. Ma in caso di risposta positiva egli dovrebbe ancora chiarire, primo, quali sono le qualità sensibili – ma infinitamente piccole – che costituiscono tale realtà. Secondo, da chi dovrebbero essere percepite? Perché gli animali hanno un diverso modo di considerare il minimo e se supponiamo quale unica scala attendibile quella umana, si rischia di affermare che l'apparato sensibile dell'uomo è il *solo* criterio utile a discriminare le grandezze reali. Terzo: in che modo tali qualità agiscono effettivamente sui sensi, cioè, *apertis verbis*, è possibile "sentire" il caldo o la ruvidezza di qualcosa, grande, in teoria, quanto un atomo?⁹⁶ E se è vero, come sosteneva il

ad esempio, Adam Smith, perché credo e mi auguro che siamo solo all'inizio di un risveglio dell'interesse intorno alla dottrina politica ed economica di George Berkeley, fino ad ora quasi del tutto ignorata.

⁹⁴ Secondo Berkeley lo spazio assoluto, cioè quello che prescinde da tutti i corpi ma che, per lo stesso motivo, li contiene, non esiste. Questo semplicemente perché di esso non si possiede alcuna idea positiva; quando proviamo a formarne una, infatti, ci imbattiamo in una totale mancanza di contenuti, tale da rendere ridicola la pretesa di concepire l'idea del niente. Cfr., *De Motu*, § 53, in: *Opere filosofiche*, op. cit., p. 447. (si veda anche *Siris*, § 271, *ibidem*, p. 650). Quella che abbiamo dello spazio, in realtà, è un'idea del tutto relativa secondo Berkeley, legata a doppio filo con le sensazioni del nostro corpo, e data dalla libertà di muovere le membra in ogni direzione, senza essere bloccati da alcun tipo di ostacolo. Cfr., per esempio, G. THRANE, *The Spaces of Berkeley's World*, in: AA.VV., *Berkeley Critical and Interpretative Essays*, C. TURBAYNE (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982; M. HUGHES, *Newton, Hermes and Berkeley*, in: "British Journal for the Philosophy of Science", n. 43, 1992, pp. 1-19; L. NERI, *Filling the world with a mite*, op. cit., pp. 76-80.

⁹⁵ Timo Airaksinen coglie la stessa difficoltà relativa alla materia quale ultimo gradino della scala. Si chiede inoltre se sia possibile che, per salvare il punto di vista pratico che prevede l'ultimo anello di natura materiale, il filosofo di Cloyne abbia potuto ipotizzare l'esistenza di due sostrati: uno "cattivo" e l'altro "buono". TIMO AIRAKSINEN, *The Chain and the Animal*, op. cit., pp. 231-232.

⁹⁶ Seguendo pedissequamente la dottrina di Berkeley non possiamo nemmeno ammettere che la mancata percezione dei *minima* sia un difetto dei nostri sensi, perché questo equivarrebbe a minare il sistema dell'*esse est percipi* dalle fondamenta. Lo sostiene, insieme ad altre interessanti osservazioni circa le teorie matematiche e geometriche del filosofo irlandese, DOUGLAS JESSEP, *Berkeley's Philosophy of Geometry*, in: "Archiv für Geschichte der Philosophie", n. 72, 1990, pp. 301-332. L'ipotesi esplicativa proposta da Jessep (che incontra in realtà il favore di molti altri studiosi berkeleyiani) è quella che qualifica il procedimento di Berkeley come "generalizzazione rappresentativa", uno dei tanti affluenti al fiume dello strumentalismo.

filosofo irlandese, che tutte le cose del mondo sono state create da Dio per guidare l'uomo su una strada sicura verso il compimento della sua vita, qual è l'immediata utilità di questi enti che stanno alla base della catena? Non assistiamo ad un atto di inutile moltiplicazione, contrario al rasoio di Ockham e al tanto celebrato (da Berkeley) senso comune?

Questi squarci nella tela permettono in realtà di penetrare più a fondo questo pensiero. Chi possiede un po' più che una rapida infarinatura della filosofia berkeleiana, infatti, non faticerà a scorgere qui la celebre teoria dei *minima sensibilia*. Per non rischiare di perdersi in ciò che ormai richiama quel gioco di specchi in cui un oggetto si riflette all'infinito proiettando la sua immagine sempre un passo al di là, bastino qui alcuni brevi riferimenti, più che altro di natura orientativa. La dottrina berkeleiana dei *minima* è una delle più anomale e controverse di questa filosofia⁹⁷ perché in essa si riscontra una certa viscosità dal punto di vista terminologico (l'autore ha parlato talvolta di corpuscoli, talvolta di particelle) e perché sembrano esistere tante versioni quante sono le opere in cui tale teoria compare. Nei testi giovanili la troviamo accennata nel § 54 della *Nuova Teoria sulla Visione* e nel § 101 del *Trattato*; ma è soprattutto nella *Siris* che Berkeley tornerà a parlare di questi enti considerandoli, stavolta, gli ultimi anelli della catena degli esistenti. Rimangono tuttavia forti dubbi circa la loro natura, perché egli rifiuta sia l'idea di trattarli alla stregua di mere ipotesi matematiche sia come realtà impercettibili poste dietro alle cose⁹⁸. Suggestisce solo di considerarli come le più piccole particelle sensibili costituenti i corpi ma, di fatto, con questa risposta non solo non scioglie nemmeno uno dei nodi osservati in precedenza, ma, colmo dei colmi, sembra voler far di tutto per conservare l'acqua sporca (i *minima sensibilia* appunto) gettando via il bambino (l'immaterialismo e l'*esse est percipi*).

C'è un quarto quesito che emerge dalla riflessione circa la natura degli ultimi anelli della *chain of beings* e cioè: è possibile percepire l'estremo grado della scala solo con l'ausilio naturale dei sensi o è lecito supporre l'esistenza di strumenti, come il microscopio, in grado di mediare questo compito? E l'esperienza sensibile compiuta tramite questi dispositivi, è ancora paragonabile a quella prodotta dai sensi puri o ha uno *status* differente? Lo stesso Berkeley si era interessato al funzionamento di questi nuovi apparecchi che sembravano promettere un miracoloso spostamento in avanti del limite imposto fino a quel momento alla conoscenza umana. Egli, inoltre, si interrogò a lungo circa il senso e il valore degli esperimenti condotti col loro sussidio. Lasciando a malincuore da parte la pur appassionante cronaca della comparsa di questi strumenti, dal '600 in poi, nel panorama scienti-

È un'ipotesi che, tuttavia, non mi convince, proprio a causa della sua forza logica. Ammettendola per Berkeley, infatti, potrebbe essere applicata anche alla sostanza materiale, ottenendo il risultato di far rientrare dalla finestra quello che, faticosamente, egli aveva cacciato dalla porta.

⁹⁷ Il più autorevole studioso della dottrina berkeleiana dei *minima sensibilia* è Gabriel Moked (*Particles and Ideas. Bishop Berkeley's Corpuscularian Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1988). Questi sostiene che, lungi dal rappresentare una sorta di scivolamento incontrollato di Berkeley verso il materialismo, la teoria dei minimi è uno dei principali argomenti usati contro la logica e le implicazioni ontologiche del calcolo infinitesimale. Moked è inoltre del parere che la dottrina dei *minima* possa essere considerata come il più originale contributo di Berkeley all'odierna discussione sullo *status* onto-epistemologico dei *quanta*. Sullo stesso argomento: DANIEL GARBER, *Locke, Berkeley and Corpuscular Scepticism*, in: AA.VV., *Berkeley Critical and Interpretative Essays*, op. cit.; LUIGI NERI, "Filling the world with a mite": un paradosso dell'infinita divisibilità negli scritti giovanili di George Berkeley, op. cit., pp. 239-267.

⁹⁸ Il che rimanda alla critica berkeleiana circa l'infinita divisibilità delle sostanze e alla teoria sul vero oggetto della geometria che, secondo Berkeley (qui, di nuovo, coraggiosamente in disaccordo con i principali matematici del tempo), non poteva in nessun caso essere un ente astratto.

fico europeo, e delle conseguenze che si produssero nella scienza della cosiddetta *perspectiva*, basti, per ora, osservare che, al pari dei *minima*, anche i microscopi costituirono una poderosa sfida intellettuale per Berkeley⁹⁹. Come filosofo, infatti, egli non poteva ignorare la potenza speculativa di un dispositivo in grado di moltiplicare di molto la *close vision* a cui aspiravano gli scienziati, ma come uomo di fede aveva paura delle porte che grazie a questo potevano schiudersi: vale a dire nuove prove circa l'esistenza del sostrato materiale (a cui, evidentemente, tentò di porre rimedio con la teoria dei *minima sensibilia*), importanti argomenti a favore dell'esistenza degli infinitesimali e, tutto sommato, un'iniezione di vigore e rinnovata fiducia per le tesi dei meccanicisti e dei tanto odiati *freethinkers*.

L'ultima questione di ordine filosofico che possiamo sollevare contro la dottrina berkeleiana della catena, è se anch'essa non ricade nella critica che il filosofo irlandese aveva fatto alla teoria delle cosiddette cause seconde e dell'occasionalismo. Gli anelli della *chain*, infatti, da un certo punto di vista possono essere considerati come il tramite con cui la forza creativa della Causa si trasmette al mondo dei generabili e dei corruttibili o, il che è lo stesso, l'occasione in base alla quale gli uomini acquistano coscienza di ciò che affetta il loro corpo. Il tutto, ovviamente, secondo le leggi della natura e seguendo la norma stabilita *ab aeterno* da Dio. Non si tratta di un'ipotesi troppo estemporanea, visto che è lo stesso filosofo a proporla nel § 160 della *Siris*¹⁰⁰. Il problema, però, è che al tempo del *Trattato* e dei *Dialoghi* Berkeley aveva decisamente negato la possibilità che la materia potesse in qualche modo esistere come causa seconda o occasione, per via di un duplice motivo¹⁰¹: prima di tutto perché, avendo stabilito con *l'esse est percipi* che è reale e attivo solo ciò che si percepisce, il sostrato, che è passivo in quanto ricevente le forme¹⁰², non può esistere davvero. In secondo luogo, argomenta l'autore, supporre delle realtà che, pur non causando direttamente, coadiuvano l'atto creativo, facilitandone il passaggio fino all'ultimo degli effetti, significa sminuire la capacità generante di Dio che si suppone infinita. Anche concedendo che il ragionamento sia valido solo ai fini della negazione della materia (e non per gli anelli della catena), questo può essere accettabile solo per il primo corno della dimostrazione; il secondo rilievo critico che Berkeley fa circa la possibilità di vedere limitata la potenza generante della causa, rimane perfettamente in piedi anche nel caso della metafora della scala.

⁹⁹ Per questi argomenti si rimanda all'imprescindibile studio di SILVIA PARIGI, *Il mondo visibile. George Berkeley e la "perspectiva"*, op. cit., ma anche, della stessa autrice, *I filosofi e il microscopio. Da Descartes a Berkeley*, in: "Rivista di storia della scienza", n. 1, 1993, pp. 155-172. Si vedano inoltre: L. NERI, *Filling the world with a mite*, op. cit.; RUPERT HALL, *La rivoluzione scientifica. 1500-1800*, Feltrinelli, Milano, 1976; *Storia della scienza moderna e contemporanea*, vol. I, a cura di Paolo Rossi, UTET, Torino, 1988; G. BRYKMAN, *Microscopes and Philosophical Method in Berkeley*, in: AA.VV., *Berkeley Critical and Interpretative Essays*, op. cit., pp. 69-82; G. BRYKMAN, *Le modèle visuel de la connaissance chez Berkeley*, in: "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", n. 4, 1983, pp. 427-441.

¹⁰⁰ "Senza cause seconde o strumentali, non potrebbe esserci un corso regolare della natura; e senza un corso regolare, non si potrebbe comprendere la natura: gli uomini sarebbero perennemente disorientati, non saprebbero cosa aspettarsi e come comportarsi, né come dirigere le proprie azioni in vista di un fine". GEORGE BERKELEY, *Opere Filosofiche*, op. cit., p. 599.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 347, pp. 234-235; pp. 351-352. Questo argomento richiama immediatamente alla memoria la critica di Berkeley all'occasionalismo di Malebranche e, quindi, la questione dei rapporti intercorsi fra i due autori. Si tratta di un aspetto che la storiografia berkeleiana ha ampiamente studiato e che, per ovvi motivi, non è possibile affrontare in questa sede. Ogni buona bibliografia relativa a Berkeley o a Malebranche supplerà egregiamente a questa inevitabile lacuna.

¹⁰² Almeno secondo la concezione classica di materia, ossia quella platonico-aristotelica, come Berkeley non si stancò mai di sottolineare.

Altri punti oscuri legati alla teoria della catena emergono da considerazioni di carattere morale e politico. Questa dottrina, infatti, se osservata da una certa angolazione, costituisce l'ispirazione teorica e la giustificazione ideale per il mantenimento dello *status quo*. Il concetto di ordine sottende infatti a quello di gerarchia e l'immagine degli anelli concatenati rimanda al principio per cui la realtà è perfetta così com'è, non ha bisogno di cambiamenti, anzi, in caso contrario, il rischio è di turbare un equilibrio armonioso e compiuto¹⁰³. La cosa di per sé non sarebbe tanto grave (a limite se ne possono prendere le dovute distanze) se non fosse che il passo immediatamente successivo conduce alla giustificazione del razzismo e di quel pensiero distorto e schizoide che teorizza l'esistenza e stabilisce l'egemonia di una razza superiore. Berkeley stesso, purtroppo, incorse in questo errore sebbene, nel suo caso, la questione sia molto più complessa e a tratti quasi paradossale. Come si armonizzano, infatti, alcune sue posizioni ideologiche circa le popolazioni indigene e i cosiddetti "selvaggi" con le prove che egli diede di impegno a favore delle fasce sociali più deboli e indifese? E come spiegare in modo coerente certe sue affermazioni a favore della schiavitù con il contemporaneo sforzo, teorico e pratico, per portare soccorso alla parte più povera e derelitta della comunità irlandese? Si può vedere già fin da ora che le risposte vanno cercate riflettendo con animo sereno sulla biografia di Berkeley e indagando con sano spirito critico sul senso e il reale successo del progetto delle Bermuda.

La scoperta delle Americhe e degli abitanti che lì risiedevano da secoli, con la loro vita a diretto contatto con la natura e forme più o meno complesse di organizzazione sociale, piombò sull'opinione pubblica e sugli intellettuali europei con la potenza di una bomba. Si susseguirono per molto tempo discussioni (dal profilo più o meno elevato), libri, articoli, *pamphlet* che tentavano di stabilire la categoria sotto cui sussumere questa nuova umanità, ponendosi al contempo quesiti circa l'origine dell'uomo, la coerenza dei racconti biblici con l'esistenza di nuovi popoli, la soggettività o meno di concetti quali civiltà e cultura. Come spesso accade, si produsse anche in questo caso una sorta di polarizzazione delle opinioni con, da un lato, *freethinkers* e libertini che vedevano nelle popolazioni del Nuovo Mondo la prova vivente della falsità (o per lo meno della relatività) dei dettati veterotestamentari e, dall'altro, coloro che tentavano di sottovalutare la natura di quegli individui definendoli "selvaggi" e cercando di porli un gradino (o svariati gradini) sotto al modello di riferimento, ossia il cittadino europeo civilizzato¹⁰⁴. Quale fu

¹⁰³ "Ma c'era più di un modo d'usare i principi impliciti nella concezione cosmologica della Catena dell'Essere come armi contro il malcontento sociale e specialmente contro ogni movimento egualitario". A. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, op. cit., p. 220.

¹⁰⁴ Una delle prime e più diffuse teorie su questo argomento, infatti, risale agli scritti di Joseph de Acosta che teorizzava l'esistenza di una scala dell'umanità in cui la specie più alta era quella europea, perché organizzata in forme di vita civile complesse; a questa seguivano tutti gli orientali e quindi, all'estremo finale, figuravano i "selvaggi" delle Americhe. L'ispirazione di questa teoria, che appare così stonata alle nostre orecchie di uomini moderni, era evidentemente rintracciabile nella definizione aristotelica di uomo come animale politico. Cfr. SERGIO LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Laterza, Bari, 1972. Si vedano inoltre RONALD L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, op. cit., cap. II; PAOLO ROSSI, *Cose mai viste prima*, in: *Storia della scienza moderna e contemporanea*, vol. I, op. cit., pp. 124-126. Molto interessante, inoltre, risulta un'osservazione di Michele Mancino circa la somiglianza di queste posizioni con il tentativo di sostanziale identificazione del contadino col selvaggio imputabile soprattutto alla Compagnia di Gesù e al processo di evangelizzazione che questa promosse sia nelle missioni d'oltremare sia nei territori rurali dell'Italia meridionale; cfr. MICHELE MANCINO, *Il Mezzogiorno nei diari (1717) del "Viaggio in Italia" di George Berkeley*, in: *Atti delle giornate di studio su: "Il turismo culturale in Campania"*, Quaderni dell'Università degli Studi "Federico II" di Napoli, 2004, pp. 271-304, (qui nello specifico pp. 292-293).

la posizione di Berkeley in questo panorama? Forse si pecca di anacronismo e di scarso senso della storia osservando quegli avvenimenti con gli occhi e la sensibilità dell'uomo moderno, ma fa lo stesso molta impressione leggere le affermazioni che il vescovo di Cloyne fece nel *Querist* sulla validità e necessità della schiavitù¹⁰⁵. Nelle *queries* che vanno dal n. 381 al n. 389, infatti, egli sostiene che la costrizione degli uomini (soprattutto criminali, altrimenti abbandonati nelle carceri, e di tutti coloro che non riuscivano da soli a trovare un'occupazione) potrebbe essere una valida soluzione per risolvere i molti problemi economici e strutturali dello Stato. Sempre meglio la schiavitù, anche temporanea – dice Berkeley – piuttosto che la pigrizia e l'accattonaggio! Se colleghiamo ciò alle questioni relative all'evangelizzazione dei nuovi popoli nelle Americhe ecco che il cerchio, per quanto disgraziatamente, si chiude. In altre parole, secondo il nostro, gli indigeni possono (anzi devono) essere battezzati, ma questo non è incoerente col loro *status* di schiavi. Come a dire *becoming Christians, better slaves*¹⁰⁶. Chi si è imbattuto in passi come questi li ha seccamente stigmatizzati e, in tutta franchezza, stavolta è davvero difficile trovare gli affondi di Rossi troppo severi e ingiustificati. È necessario, tuttavia, allargare il campo della ricerca, cercando di mettere meglio a fuoco il personaggio Berkeley nella sua multiversa complessità. Egli fu un uomo, sebbene questa affermazione possa suonare con quanto appena detto, profondamente e sinceramente interessato al benessere comune. Si dedicò a lungo e con passione agli studi per cercare i rimedi a quelli che considerava i peggiori mali del suo tempo (si pensi alla *Siris* sul fronte delle patologie e al *Querist* per quanto concerneva la piaga sociale della povertà), ma condivise con pochi altri intellettuali della sua epoca il coraggio di “sporcarsi le mani” – e la reputazione, è proprio il caso di dirlo – per tentare di trovare soluzioni concrete e di immediata applicazione¹⁰⁷. Se con l'acqua di catrame, panacea per le malattie dei suoi parrocchiani, egli raggiunse l'apogeo della fama e dell'onore, col progetto delle Bermuda, utopico sogno di realizzare la società ideale, Berkeley conobbe invece la sua Waterloo.

Il programma era nato sotto i migliori auspici sia teorici che pratici, intendendo con questo l'appoggio politico ed economico che Berkeley ottenne, almeno fino a un certo punto. Costica Bradatan ha ipotizzato che egli avesse tratto ispirazione

¹⁰⁵ Una *query* su tutte, la n. 381, recita: “Whether other nations have not found great benefit from the use of slaves in repairing high roads, making rivers navigable, draining bogs, erecting public buildings, bridges, and manufactures?”. GEORGE BERKELEY, *The Querist*, in: *Works of George Berkeley*, op. cit., vol. VI, p. 136. (Le altre *queries* seguono alla p. 137).

¹⁰⁶ Cito, parafrasando, lo stesso Berkeley, *A Proposal for the Better Supplying of Churches in our Foreign Plantations*, in *Works of George Berkeley*, op. cit., vol. VII, p. 346. Nello stesso scritto, alla pagina successiva, l'autore si spinge ancora più in là pensando alla possibilità di rapire i bambini degli indigeni per tenerli in collegi religiosi così da rendere più semplice l'abbraccio della nuova dottrina. Un ragionamento che, come testimonia Bruce Chatwin nel suo libro dedicato alle popolazioni autoctone australiane (*Le vie dei canti*, Adelphi, Milano, 1987), trovò sciagurata applicazione in molte missioni delle colonie.

¹⁰⁷ In proporzione sono molti gli studiosi che hanno sottolineato il sincero impegno di Berkeley nelle sue attività, nonostante le alterne fortune. Fra costoro ricordiamo il primo biografo del filosofo irlandese, Joseph Stock (in: D. BERMAN, *Eighteenth-century Responses*, op. cit., pp. 19-20; 39-40; 87-88); A.A. LUCE, *The Life of George Berkeley Bishop of Cloyne*, op. cit., p. 197; D. BERMAN, *George Berkeley. Idealism and the Man*, op. cit., pp. 122-125 che sottolinea addirittura come la fama di filantropo aderì alla figura di Berkeley in seguito al progetto delle Bermuda; M. MANCINO, *Il Mezzogiorno nei diari (1717) del “Viaggio in Italia” di George Berkeley*, op. cit., §§ 1-6 e 9-10 in cui si sottolinea l'interesse mostrato dal filosofo per la vita dei contadini italiani nel famoso viaggio. Fra coloro che, invece, non si lasciarono convincere dalla tesi del “buon vescovo” c'è il solito M.M. Rossi che, intingendo la penna nell'acido, scrive: “L'inverno 1739-'40 fu gelido. Le coltivazioni rovinata, il bestiame morto. Il Vescovo vide venire la fame: rinunciò ad incipriarsi la parrucca e cominciò a distribuire più elemosine del solito” (*Saggio su Berkeley*, op. cit., p. 247).

dall'immagine del Paradiso Terrestre (filtrata poi da innumerevoli letture classiche sullo stesso tema, da Platone, a Pierre d'Ailly, a Isidoro di Siviglia) a cui si aggiunse un certo atteggiamento messianico di attesa escatologica¹⁰⁸. Anche Luce condivide l'idea del fervore religioso quale *primum movens* dell'impresa americana¹⁰⁹ mentre Rossi è molto più prosaico e attribuisce l'idea di Berkeley ad una sua "certa abilità traffichina" che, alla fine, nonostante tutto, gli fece guadagnare "tre anni di assenza e un anno e mezzo di rendite del decanato di Derry"¹¹⁰. Comunque la si voglia vedere, il filosofo irlandese tentò davvero con ogni mezzo di creare una sorta di *Utopia* americana ma, com'è noto, nulla avviene *gratis et amore Dei* e il denaro (o meglio la sua mancanza) portò al fallimento del grandioso progetto. Berkeley e il suo gruppo non arrivarono mai alle Bermuda, ma si fermarono a Newport, nel territorio del Rhode Island, per diverso tempo in attesa di sviluppi. Il sogno alla fine si infranse come le onde dell'oceano che Berkeley osservava abbattersi sulle coste del nuovo mondo. Gli giunse infatti alle orecchie un discorso del ministro inglese Robert Walpole il quale, dopo aver lungamente procrastinato la concessione dei finanziamenti, sbottò con la franchezza tipica di molti politici: "If you put this question to me as a minister I must and can assure you that the money shall most undoubtedly be paid as soon as suits with public convenience; but if you ask me as a friend, whether Dean Berkeley should continue in America expecting the payment of 10 000 £. I advise him by all means to return home in Europe, and to give up his present expectations"¹¹¹. *Nihil sub sole novi* potrebbe essere l'amaro commento di qualcuno a cui sembra di intravedere qualche ricciolo della parrucca di Walpole far capolino in mezzo alla schiera di certi suoi moderni colleghi in doppiopetto scuro e sorriso d'ordinanza. Di fatto Berkeley, da pugnace irlandese, non si arrese subito, come testimoniano alcune lettere inedite recentemente analizzate da David Berman¹¹². Purtroppo, però, a nulla valsero le proteste e gli appelli al buon senso e alla solidarietà: il nostro dovette tornare in Europa, bagagli in mano e capo chino.

È tempo di trarre alcune conclusioni iniziando dal concetto di "catena". La domanda che, credo, sorga spontaneamente dopo il lungo *excursus* ad essa dedicato, è se questa metafora così antica e controversa, abbia ancora qualcosa da dire all'uomo moderno. È, insomma, solo la bandiera di un atteggiamento conservatore e reazionario alla Soame Jenynks, che giustifica le caste e l'immobilismo sociale, o può ancora figurare come una valida chiave di lettura per la comprensione di alcuni fenomeni della nostra contemporaneità? Penso che, potendo emendarla da tutti gli elementi spuri, come quando si lascia che la pula si separi dal grano disperdendosi nel vento, essa sia tuttora in grado di illustrare più di un avvenimento che anima il nostro attuale percorso storico. Mi riferisco, ad esempio, alla recente crisi economica internazionale ma anche, di riflesso, alla sua tanto auspicata fine. Come si spiega, se non ipotizzando l'esistenza di un legame tanto invisibile quanto potente, che le disgraziate scelte di certe aziende o la scellerata gestione di pochi

¹⁰⁸ COSTICA BRADATAN, *Waiting for the Eschaton: Berkeley's "Bermuda Scheme" between Earthly Paradise and Educational Utopia*, in: "Utopian Studies", n. 14, 2003, pp. 36-50.

¹⁰⁹ A.A. LUCE, *The Life of George Berkeley Bishop of Cloyne*, op. cit., capp. VIII e IX.

¹¹⁰ M.M. ROSSI, *Saggio su Berkeley*, op. cit., p. 217.

¹¹¹ JOSEPH STOCK, *An Account of the Life of George Berkeley, 1776* (in D. BERMAN, *Eighteenth-century Responses*, op. cit., vol. I, p. 31).

¹¹² D. BERMAN, *Berkeley and Irish Philosophy*, in: "Continuum Studies in British Philosophy", London-New York, 2005, pp. 202-214.

manager riescano ad influenzare negativamente la salute economica di intere nazioni all'altro capo del mondo? Questo modello si applica a molti altri ambiti del vivere contemporaneo, dall'ecologia, alla gestione delle risorse energetiche, fino ad arrivare al rapporto fra cittadino e Stato per il quale dovrebbe valere il modello della catena orizzontale, cioè, per usare le parole di Gherardo Colombo, "Il riconoscimento dell'altro, di tutti gli altri, ha come effetto la percezione dell'essere parte del genere umano [...] e la consapevolezza dell'esistenza di un collegamento con ciascuno dei suoi componenti, costituito dal comun denominatore della specie. Il senso di appartenenza e l'identificazione con l'altro provocano disagio per le difficoltà e soddisfazione per il loro benessere. L'insieme di ciascuno di questi sentimenti costituisce un tessuto che lega chiunque partecipi all'aggregato sociale: lo si può chiamare solidarietà"¹¹³.

Un piccolo merito, quindi, alla fine, il vescovo Berkeley ce l'ha avuto. La lettura e l'analisi delle opere in cui la metafora della catena compare così diffusamente, infatti, ci ha permesso di riappropriarci di uno strumento interessante, benché non perfetto, una sorta di lente per agevolare la lettura e l'interpretazione di quanto ci circonda. Siamo così ritornati al punto di partenza, ossia George Berkeley e il suo destino di filosofo. Probabilmente la migliore *perspectiva* da cui osservarlo è quella che non si presta ad eccessivi sbilanciamenti. In altre parole bisogna mantenere ben chiaro nella mente chi era Berkeley: un pensatore non sistematico, certo, forse quasi in nulla paragonabile ai grandi nomi del suo tempo, ma dal guizzo tanto imprevedibile quanto ingegnoso. Uno sguardo lucido e onesto, permette di considerare il nostro per quello che ha effettivamente scritto e non, come tanti fecero, a partire dalle altrui opinioni e da riassunti di seconda e terza mano. Ci si mette così al riparo dall'estremizzazione dei giudizi sia in senso positivo (si pensi agli incensamenti di Luce e di molti *scholars*) sia di segno negativo, che sembrano quasi essersi generati per reazione a una stima eccessiva e di parte. Questo forse faciliterà una misurata e prudente ma anche progressiva riabilitazione di un filosofo che, specialmente in Italia, ha dovuto subire le conseguenze di un ingiusto quanto incomprensibile ostracismo.

¹¹³ GHERARDO COLOMBO, *Sulle regole*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 49. L'autore mette inoltre in guardia circa i rischi insiti nel modello di società verticale.

Il bene comune in natura

1. La nozione di bene comune è di origine contrattuale, non potendosi classificare altrimenti *l'appetitus societatis* che come domanda di coesistenza, e relativa risposta; c'è coesistenza infatti anche tra le bestie, ma l'appetito non è lo stesso. Per quanto Vico non inserisca il bene tra le idee umane, distribuite in un mirabile trittico, e il suo discepolo Capograssi gli faccia eco, prima che l'idea di Dio, somma delle tre idee umane, si annunci spontanea e segreta all'alba della vita dell'uomo sulla terra, l'idea del bene comune ha già informato e riempito di sé l'antro, o la capanna dell'Eros. Non sappiamo che cosa Adamo abbia detto ad Eva la prima notte, e che cosa Eva abbia risposto: mi rifiuto di pensare che i loro atti fossero senza parole, quando già l'esclamazione rivelatrice – ecco la carne della mia carne e l'osso delle mie ossa – s'era levata dalla bocca del primo uomo come un saluto d'esultanza, saluto non di appropriazione, ma di ammirazione e di tenerezza, effusione lirica in omaggio alla perfezione del simile ed eguale, cantico dei cantici composto di un'espressione alleluiatica – ecco colei che viene nel nome del Signore – e di silenzio. Non perché privi di alternativa l'uno all'altro, i progenitori vissero insieme: ma perché mai amore a prima vista fu più predestinato e perfetto: da vivere cioè come vita comune, *consortium totius vitae*, esso sì senza alternative.

Sui passi della coppia, intenta a guardarsi, a sapersi, a volersi e a godersi, nei dintorni dei due, che nel sesso hanno trovato inviolabile lo statuto della differenza, ma in armonia con l'evidenza spettacolare della parità – “ecco l'eguale”, ha detto Adamo, non “ecco la diversa” – fiorisce l'Eden, universo allegorico dell'ogni bene, il più vario, ricco, incalcolabilmente più buono e appetibile della manna, che un giorno cadrà dal cielo.

Nell'allegoria edenica tutto è ordinato all'uomo, in primo luogo perché tutto è ancora intatto nelle mani di Dio: l'uomo stesso e le cose; ed in secondo luogo perché la felicità non viene dalle cose magnifiche tra le quali l'uomo s'aggira, ma dalla familiarità con Dio, che glielo spiega e ne mostra il fine e l'uso. Avranno forse trattato, grazie a tanta familiarità, la questione femminile. Non che Adamo singolo, nella sua singolarità non fosse bello, buono e felice; il mondo è ai suoi piedi, che cosa gli manca se in ogni cosa del mondo, dalla farfalla al fiore al frutto, c'è impresso il suo sigillo: l'unica cosa che manca, sicuramente, è il sentimento di una privazione, il sentimento della solitudine, ad esempio. Ma Dio ha ancora in serbo

* Università di Roma 'La Sapienza'.

qualche carta: ha fatto le cose tanto bene, e le ha licenziate con tanta lode per la loro bontà, da preferire all'Adamo primo l'Adamo secondo, che vuol dire soltanto questo: all'Adamo singolo e monadico, l'Adamo plurimo e diadico. Alla vista di Eva egli grida la sua gioia e il Signore lo ascolta. Ci ha messo, sia pure passivamente, qualche cosa di suo. Ha chiamato per nome ogni stella del cielo, ogni pesce del mare, ogni pianta della foresta, tutto lo scibile di questa "bella d'erbe famiglia e di animali"; ma al cospetto di Eva che cosa fa egli, il re dell'universo, il primo e unico uomo vegliato come un bimbo in culla dal suo Creatore? Che cosa fa? Non un decreto di nomina, ma una dichiarazione d'amore.

E che cos'è una dichiarazione d'amore? È una promessa di matrimonio, parità e consensualità pure, *sacramentum magnum* già nel paradiso terrestre, perché sacramento del bene comune, in quella città di Dio – il paradiso terrestre è anche questo – in cui i membri sono due ma sono già, virtualmente parlando, un popolo, il popolo dei figli di Eva non ancora in esilio.

2. Figlia del peccato non è la proprietà, ma la miseria, la privazione, la nudità. Erano vestiti come i gigli dei campi e gli uccelli dell'aria, con lo stesso splendore: li vestiva, se è lecito l'apparente ossimoro, la loro stesa nudità. Ora corrono ai ripari, difendendosi l'uno dalla vista dell'altra e tutt'e due dalla vista di Dio. Che cosa è successo? Si sono corrotti congiuntamente nell'essere e nell'avere, nella libertà e nella felicità (o proprietà che dir si voglia). Per quel che ne racconta il simbolo biblico, sono passati dal manto regale onde è adornato michelangiolescamente il nudo dell'uomo e il nudo della donna – intuizione propria del genio greco – alla foglia di fico, questa prima traccia di abbigliamento *casual*; alla frasca, raccattata furtivamente su una sorta di isola deserta – altro che paradiso – da due disgraziati in fuga da se stessi, verso l'esilio... Non sono più padroni di niente, quel patrimonio immenso di cose, di beni, di esseri, dallo stato di perfezione, tutto da fruire, è andato in fumo, non ne restano che polvere e cenere, e quei due superstiti, "dopo la catastrofe" – hanno appiccato l'incendio – apprendono che cosa sono la colpa, il danno, la pena...

Nello stato di natura incorrotta, il regime del mio e del tuo si realizza senza le antinomie della proprietà quiritaria, così mutilanti. Più tardi, per l'atto di ribellione, il giardino si cambia in terra bruciata, e la proprietà in arma della lotta per la vita. Ciò che rimedia il primo manca la secondo, il regime della privazione ha qualche cosa di carcerario, la *corruptio optimi* è stata così grave, che se Adamo raccoglie la mela da terra, pensa prima e soltanto a sé, guardandosi bene dal rivolgersi all'altra dicendo: "facciamo metà per uno, questa è la nostra provvista di bene comune".

Più in basso, verso la protostoria non biblica, il *nomos* della terra è una corsa fratricida all'appropriazione militare, per dir così; la "feccia di Romolo" parte sin dall'inizio all'attacco in tutte le direzioni, con altri nomi si è messa per tempo alla scuola di Caino. Questo meccanismo primitivo dell'occupazione, fatta *per fas et nefas*, non merita l'importanza teorica, che ad esso deriva dalla polemologia, come se il dio *polemos*, e solo lui, fosse all'origine di tutte le cose. C'è una divinità della terra, espressa al femminile; la terra stessa anzi è una divinità femminile, dalla terra alla donna, dalla donna alla terra il passo è breve, e lo si compie non con la clava in mano, ma, simbolicamente, con la rosa, con un fiore, che annunci il desiderio di accordo pacifico, di consenso bilaterale *sine sanguinis effusione*: una cosa a te, una a me. La Terra è madre, e spetta alla madre allattare, dividere il cibo, razionalizzare le differenze, fare le parti ai figli e via dicendo. E qui è il caso di prendere

rapidamente in esame un curioso pregiudizio, nel quale si resta facilmente impi- gliati: il pregiudizio che, dietro il titolo immediato di occupazione, che regolarizza il rapporto tra un popolo e il suo territorio, sia da ricercare il titolo, spettante a Dio, di una sorta di dominio eminente.

Venendo a noi, l'universo fisico, la biosfera, le fonti di energia, le risorse naturali tutte nella loro unità cosmologica, in che rapporto stanno con l'uomo che ne trae alimento e benessere, messo in conto da una parte l'intero, anche se incalcolabile, volume delle risorse, e dall'altra parte l'intero, e altrettanto incalcolabile, volume della domanda?

Guardiamolo bene, questo rapporto, a mente fredda. A colpo d'occhio, la conclusione è una sola: non esplorate, non mappate, non riportate sotto la sovranità di un popolo e della sua bandiera, non protette da un regime di rispetto rigoroso della proprietà, allo stesso modo inviolabile, o che sia privata o che sia pubblica, perché la proprietà comune è la somma di entrambe, quelle risorse si nascondono come il diamante, non ancora estratto dalla cava.

Il principio di persona, come lo argomenta Rosmini, è rimasto senza storia pubblica, ma si è aperto dei varchi nel sottosuolo. Le cose tutte – dice Rosmini – le cose “più dure” si piegano umilmente al principato della persona umana, definita in estrema sintesi come *capax Dei*, ossia come “capacità di tutto l'essere”, a partire dall'essere reale: che essa trasforma in un arsenale di mezzi, a partire da quel mezzo dei mezzi, che è l'*homo faber*. Il bimbo curioso e felice, che raccoglie un sasso sulla sabbia, vuole fare spontaneamente, e vuol aver fatto senza mediazioni, tranne quelle delle sue mani fabbrili, un “atto di trasformazione del mondo”, correndo verso la mamma con quel trofeo, con quel tesoro, da donarle.

C'è nell'uomo l'animale da preda, come lo descrive Spengler, discepolo e glossatore di Nietzsche; ma sull'altro versante un discepolo e glossatore meno spietato, come Scheler, posa l'occhio non sul volo spettacolare del falco, che ghermisce il pulcino, ma sul passo lento, breve e guardingo della chioccia, che si tira dietro l'intera covata, la difende, la nutre, la coccola. All'uccello da preda fa da contrappeso l'uccello da cova, che lavora disciplinato nei paraggi della masseria industriosa e paziente e generosa come la chioccia. Senza dire che essa è già come il suo uomo, per usare la terminologia di Franklin, *animal instrumentificum*, che, nella notte dei tempi, apprende ad allevare la pecora e ad addestrare il cavallo.

Sul pianeta Terra è cessato tranquillamente il regno degli *happy few*: non un centimetro quadrato, dove non arrivi il fiato dell'uomo, e più ancora il suo vigile fotogramma di verifica dell'appartenenza. È successo che dal punto di vista militare questo pianeta Terra non ha più segreti, perché non ha più dove nascondere i suoi segreti. Tutto è pubblico, tutto è bene pubblico?

In qualche modo sì, purché di distingua il bene di tutti, in quanto vi prenda parte (a titolo di responsabile, oserei dire, monocratico) il soggetto singolo; in quota, cioè nella misura statistica infinitesima, quantitativamente, di un *possideo quia possideo*, che invece, qualitativamente, spicca come “dono di Dio”; eguale per tutti. Si distingua, dicevamo, questo bene perequativo dell'uomo planetario, censito nelle sue unità numeriche, dal bene del tutto, dal bene dello stato, patrimonializzato dal sovrano con la formula imputativa: “tutto nello stato, tutto dello stato, nulla fuori dello stato”: formula atroce della moderna e contemporanea statolatria. La persona (del “principio di persona”) si consoli: in questo inizio del terzo millennio c'è la prova che la profezia armata del bene pubblico, al termine di una sfida epocale, è stata battuta senza alternativa dalla profezia disarmata del bene comune.

Si sa, o per conoscenza diretta o per sentito dire, che nell'opera di Rosmini circola una vena profonda di "orrore dello stato", di quell'*horror statualis* cattolico, contro cui si scatena già alla costituente la campagna polemica della sinistra democristiana, famosa "ala marciante" di un "partito di centro", che si vaccina contro l'individualismo liberale, senza però proteggersi, se non ripudiandone il dogmatismo ideologico, dal collettivismo comunista; se quell'orrore della statalità, ripeto, lo si immagina in Rosmini di intensità pari a sette volte, si pecca per difetto: l'intensità di quell'orrore, a mio modesto parere, è pari almeno a settanta volte sette.

Non sono di scienza media le novità rosminiane di questa rivendicazione del sociale, fatta in nome del bene comune; unita alla riduzione contestuale del bene pubblico nei limiti della sfera limitata, controllata, razionalizzata del politico. Per dire una cosa tra le tante, ma non di scarso interesse, segnando nel registro delle entrate, e quindi delle utilità in senso vichiano, le produzioni pubbliche di bene comune, e calcolandole al netto delle spese, la proporzione di massima resta di uno a tre, uno di bene comune (sia ad esempio assistenza sanitaria), si vede chiaro se il gioco vale la candela. Le categorie sociali deboli, in che misura e in che percentuali di bene comune calcolabile sono deboli? In quella quota di copertura con pubblico danaro, portando le cifre in rosso, e riversando il deficit, proprio come in una pubblica discarica, nel gran mare del debito pubblico *pro capite*, ben appropriata in cui si materializza il cespite, proprio come nei condomini; o più in generale l'imponibile. Se la quota è quella di un reddito da lavoro dipendente, l'interessato è nelle mani del datore di lavoro, che nel silenzio, malgrado la compassionevolezza dello stato, può restituirlo alla nullatenenza, il terribile spettro, che turba i sonni dell'economia di mercato. Istituti e strutture dello stato sociale creano forme di ammortizzazione del disastro che però mandano un penoso riverbero di impotenza, velata dalla presunzione di una fredda neutralità rispetto ai valori, sulla stessa socialità dello stato sociale, debole col forte, che licenzia, e forte col debole, marginalizzato come un invalido, morto, o ferito in fabbrica, perché non tutti ce la possono fare nella lotta per la vita, condotta con il cinismo della selezione naturale secondo le logiche del darwinismo sociale.

Alle misure di compensazione ed integrazione solidaristica si arriva, come arrivano i pompieri, dopo l'incendio, si arriva con le burocrazie del sussidio, del «minimo garantito», fino all'esaurimento della risorsa. Lo stato sociale è anzitutto stato, il sostantivo è quello. Con la socialità, affidata all'aggettivo compassionevole, si etichetta una cosa amarissima: l'antinomia delle origini, l'ineguaglianza degli eguali, se l'eguale non porta con sé dalla nascita, come insegna Rosmini, non soltanto i diritti della persona, cioè dello spirito, ma anche quella della carne, da vivere, come se pane e vino, simboli del bene comune in natura come il sole, la terra, l'aria, l'acqua, non debbano, perché non possono mai mancare: e con il vitto, secondo l'antichissima triade, il tetto e l'amitto.

Alfonso Mirto*

Il commercio librario degli Anisson di Lione con Firenze

1. Il fondatore dell'azienda lionese, Laurent Anisson, aveva operato in gioventù per conto di Horace Cardon, libraio lionese di origine italiana, che aveva ereditato dai fondi Rouillé e Giunta una grande quantità di libri. Alla sua morte, Cardon lasciò i suoi magazzini ai tre dipendenti Gabriel Boissat, Henri Berthaud e Laurent Anisson, i quali continuarono ad agire in società. Gabriel Boissat era il più anziano e dotato di maggiore esperienza, tanto che Horace Cardon lo aveva associato a sé fin dal 1628. Per questo, nella società costituitasi alla morte del loro datore di lavoro, il Boissat vi entrò con 18.000 libri, con i tre quarti per i primi cinque anni e con due terzi per gli anni seguenti. Alla morte di Gabriel subentrò nella società suo figlio Horace, che per i primi quattro anni rimase sotto la tutela di Laurent Anisson; in seguito nacquero delle controversie ed il Boissat reclamò la sua parte di libri rivolgendosi al Siniscalcato di Lione esigendo ben 38.000 libri, perché sosteneva di essere stato defraudato dal tutore dei due terzi del suo capitale. La pretesa sembrò eccessiva all'Anisson che si appellò al Parlamento locale; anche se non esiste la documentazione relativa a tutta la disputa, sappiamo che l'azienda Anisson prosperò per tutto il XVII secolo, mentre Horace Boissat andò incontro ad un clamoroso fallimento nel 1669, appena cinque anni più tardi dalla contesa tra le parti¹.

Dalla fine degli anni sessanta al capostipite si affiancarono i figli Jean e Jacques, i quali seguirono l'iter degli agenti delle grandi "case" europee. Infatti, anche se l'azienda lionese aveva rapporti commerciali con l'Italia fin dagli anni cinquanta, Jean tra il 1668 ed il 1669 effettuò un *tour* toccando i maggiori centri della penisola. Mentre il nipote di Laurent, Claude Anisson, si era già trasferito a

* Firenze.

¹ Sulla famiglia Anisson vedi: H.-J. MARTIN, *Libre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Droz, Genève, 1969, *passim*; A.M.E. VINGTRINIER, *Histoire de l'imprimerie à Lyon*, Stock, Lyon, 1894; M. REMILLIEUX, *A propos d'une faillite de libraire (Horace Boissat 1669)*, in: *Nouvelles études Lyonnaises*, par R. Charter et autres, Droz, Genève, 1969, pp. 79-91; GENEVIÈVE WILLEMETZ, *Jean Anisson 1642-1721. Un homme d'affaires et de culture au Grand Siècle*, Éditions des Cendres, Paris, 2004; A. MIRTO, *Lettere degli Anisson, Posuel e Rigaud, librai lionesi, ad Antonio Magliabechi e alla corte medicea*, ScriptaWeb, Napoli, 2010 [2011]; del fallimento di Horace Boissat abbiamo notizie anche da una lettera di Laurent Arnaud: "Il fondo di libreria di Signore Horacio Boissat che haveva stampato il 3^o tomo di *Naxera In Iudices* si ritrova sequestrato e perciò non si è possuto havere il foglio che V.S. noi ricomanda" [Biblioteca Nazionale Centrale Firenze (BNCF), *Ms. Magl.* VIII 154, c. 316r]; sulla storia in generale del mondo libro, vedi *L'Europe et le livre: réseaux et pratiques du négoce de librairie XVIe-XIXe siècles*, dirigé par Frédéric Barbier, Sabine Juratic, Dominique Varry, postface de Roger Chartier, Klincksieck, Paris, 1996.

Livorno e da qui smistava libri per Firenze, Bologna, Milano e Roma, in un certo senso egli aveva avuto la funzione di apripista per la diffusione dei libri di suo zio sul mercato toscano. Dopo il viaggio per l'Italia, Jean si recò in Spagna, quindi fece diverse escursioni a Parigi, dove aveva per punto di riferimento la libreria De la Caille; nel frattempo il fratello minore compiva un giro per l'Europa e nel 1670, di ritorno dalla fiera autunnale di Francoforte, dopo essere stato a Colonia ed ad Amsterdam, si recò ad Anversa presso l'*Officina* di Balthasar Moretus. Qui ricevette da suo padre una lettera indicativa che rivela il genere di affari che un libraio doveva trattare nelle città che visitava e, nello stesso tempo, la severità con cui il titolare dell'azienda agiva sul giovane che doveva acquisire le necessarie nozioni per rilevare successivamente la direzione della ditta². Nel 1676 Jacques è impegnato a rafforzare i rapporti con la Penisola e Jean, nell'occasione, lo raccomanda ad Antonio Magliabechi, pregando quest'ultimo di presentare il fratello a eruditi e librai delle città che questi avrebbe visitato. Scriveva, infatti, l'Anisson: "Il mio fratello... volendo servirsi del vigore della sua età e del tempo che ci danno li pochi negozii cessati per le guerre, ha risoluto di far il suo giro d'Italia, io li ho raccomandato di riverire particolarmente V.S. Ill.^{ma}, e testificarli la riconoscenza che io conservo... ma come deve passare in molte città nelle quali io non ho passato, e perciò non vi ho corrispondenza, né amici, ho pensato che V.S. Ill.^{ma} la quale è stimata et amata da quanti virtuosi sono nel mondo, non mancherà di amici in quelle città. La suplico di volerli mandare qualche sua lettera di raccomandazione per Parma, Casale, Cremona, Piacenza, et altre città del passaggio"³.

Le tappe di questa prima visita furono, oltre alle città menzionate nella lettera, Torino, Milano, Siena, Livorno, Firenze e, infine, Roma. Due anni prima era morto Laurent Anisson e, da un anno, Jean Posuel era entrato a far parte dell'azienda con il compito di rifornire il magazzino di libri provenienti dal mercato nord-europeo. Egli sostituì in questo Jacques che si concentrò sul commercio con l'Italia e con la Spagna, mentre Jean Anisson da Lione intratteneva relazioni con i grandi acquirenti e dirigeva l'andamento generale di tutta la "casa"⁴.

Dalla corrispondenza magliabechiana si possono trarre notizie importantissime concernenti la storia dell'impresa commerciale Anisson e dei vari tentativi dei suoi titolari di estendere sempre più il proprio raggio d'azione. Nel 1677 i lionesi ottennero dal Parlamento di Parigi l'autorizzazione a stampare i libri *rossi e neri*, privilegio che fin allora era stato in esclusivo appannaggio dei parigini. Il sistema dei *privilegi*, in Francia, aveva sempre avvantaggiato i librai della capitale e in un momento di crisi, come quello della fine del XVII secolo, aveva senza dubbio contribuito all'inasprimento della lotta tra gli stampatori-librai parigini e quelli della provincia, i quali sempre più ricorsero alle edizioni contraffatte; soprattutto gli Anisson che avevano uno scopo preciso: quello di screditare la produzione della capitale per poterla sostituire con la propria. "Le copie contraffatte potevano o circolare nel medesimo circuito degli esemplari privilegiati oppure [...] avviarsi nel circuito estero, per lo più poco frequentato dai librai parigini, paghi del [loro] lauto mercato"⁵. Il privilegio aveva ordinariamente validità biennale ma era rino-

² Anversa, *Archivio Plantin-Moretus*, n. 526, dossier Anisson.

³ BNCF, Ms. Magl. VIII 157 cit., cc. 79r-84v.

⁴ Dopo Jean, che fu in Spagna nel 1672, troviamo Jacques a Madrid nel 1679; ciò si evince da una lettera di Jean a Magliabechi del 6 luglio dello stesso anno (BNCF, Ms. Magl. VIII 157 cit., c. 114r-v).

⁵ A. FRATTA, *L'attività degli editori Anisson nel carteggio con Antonio Magliabechi (1669-1708)*, in: "Sociologia della letteratura", n. 3, 1979, p. 122. Sulla questione del *privilegio* in Francia vedi J. ROUBERT, *La*

vabile; nell'intervallo tra la scadenza ed il rinnovo nessun altro stampatore poteva pubblicare l'opera, che doveva essere autorizzata dalla Cancelleria e annotata nei propri registri. Il privilegio non era perciò solo una licenza ma concedeva anche un monopolio, "qui faisait du Chancelier le dispensateur de biens matériels. Concernant non seulement des livres nouveaux mais aussi le texte revu d'ouvrages anciens – voire des ouvrages anciens eux-mêmes – il mettait en jeu des intérêts complexes"⁶. Il sistema dei *privilegi* perciò da una parte aveva favorito l'editoria della capitale, dall'altro aveva concorso a sovraffollare il mercato degli stessi venditori di libri, permettendo ai grandi librai della provincia di vendere la propria merce a prezzi concorrenziali⁷. Appena avuta l'autorizzazione, gli Anisson non tardarono a dare alle stampe *Breviari, Diurnali, Messali, Uffici della Madonna* ecc., con tanta diligenza e accuratezza che, a dire di Jacques, "se non vi fosse al frontespicio il nostro nome si crederebbe[ro] stampat[i] da Plantini o da Blaeu"⁸. Dalle lettere al Magliabechi possiamo notare pure alcune differenze che passavano fra le produzioni dei tre grandi fornitori lionesi, anche se tutti e tre spedivano libri di ogni genere. Infatti, la caratteristica degli Huguetan era quella di stampare opere monumentali di vari argomenti: è il caso di citare gli *Opera omnia* di Girolamo Cardano⁹, il *Magnum Theatrum vitae humanae* di Laurent Beyerlinck¹⁰, gli *Opera omnia* di Alberto Magno¹¹ e il *Codex Theodosianus* di Jacob Gothofred¹²; mentre sia i Borde sia gli Anisson pubblicavano testi di autori appartenenti a congregazioni religiose: gesuiti e benedettini, soprattutto. Ciò si spiega, naturalmente, dal fatto che gli Huguetan erano di confessione calvinista, e quando Luigi XIV, con l'editto di Fontainebleau del 1685, affermò che in Francia vi erano solo sudditi cattolici, essi intrapresero la via di Amsterdam¹³.

Il 19 dicembre 1684 Jean avvertiva il Magliabechi che da lì a poco sarebbe di nuovo passato per Firenze suo fratello, per rinsaldare vecchie amicizie, per procurarne delle nuove e per riscuotere ciò che i debitori fiorentini dovevano all'azienda lionese. Durante questo viaggio Jacques veniva raggiunto da un ordine reale: quello di accompagnare i due padri maurini Jean Mabillon e Michel Germain in visita nella Penisola, alla ricerca di codici latini e greci, nonché di

situation de l'imprimerie lyonnaise à la fin du XVII^e siècle, in: *Cinq études lyonnaises*, cit., pp. 77-99; sul problema delle contraffazioni, vedi G. PARGUEZ, *Essai sur l'origine lyonnaise d'éditions clandestines de la fin du XVII^e siècle*, in: *Nouvelles études Lyonnaises*, cit., pp. 93-130.

⁶ H.-J. MARTIN, *Livre, pouvoirs et société*, cit., pp. 691-692.

⁷ Ivi, p. 122.

⁸ BNCF, Ms. Magl. VIII 157, cit., cc. 93r-94r.

⁹ 4 GIROLAMO CARDANO, [...] *Opera omnia tam hactenus excusa, hic tamen aucta et emendata quam nunquam alias visa ac primum ex auctoris ipsius autographis eruta, cura Caroli Sponii* [...] (cum vita Cardani ac de eodem iudicio, per Naudaeum), Lugduni, sumptibus J. A. Huguetan et M.A. Ravaud, 1663, 10 voll., in fol.

¹⁰ LAURENTIUS BEYERLINCK, *Magnum Theatrum vitae humanae hoc est rerum divinarum, humanarumque Syntagma catholicum, philosophicum, historicum, et dogmaticum ad normam Polyanthea universalis dispositum* [...], Lugduni, sumptibus Ioan. Antonii Huguetan & Marci Antonii Ravaud, M.DC.LVI, cum privilegio Regis.

¹¹ ALBERTUS MAGNUS, [...] *Opera quae hactenus haberi potuerunt* [...], Lugduni, Claudii Prost, Petri et Claudii Rigaud frat., Hieronymi De la Garde, Joann. Ant. Huguetan filii, Via Mercatoria M.DC.LI, cum privilegio Regis.

¹² JACOBUS GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis J. Gothofredi* [...]. *Praemituntur chronologia accuratior, cum chronico historico, et prolegomena* [...] *opus posthumum* [...] *recognitum* [...] *opera et studio A. Marvilli*, 6 tom., Lugduni, sumptibus Joannis Antonii Huguetan et Marci Antonii Ravaud, 1665, in. fol.

¹³ Su questo aspetto, vedi A. MIRTO, *Il carteggio degli Huguetan con Antonio Magliabechi e la corte medicea. Ascesa e declino di un'impresa editoriale nell'Europa seicentescasca*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli, 2005. Su tutto il periodo in questione, vedi FRANÇOIS BLUCHE, *Le Grand Règne*, Fayard, Paris, 2006.

opere rare. Da una lettera al Magliabechi siamo in grado di stabilire l'itinerario dei padri benedettini e dello stesso Anisson. Questi per incontrare i due ecclesiastici si portò a Torino, da qui tutti e tre andarono prima a Genova e poi a Milano, dove con l'aiuto del conte Mezzabarba ebbero la possibilità di ispezionare la biblioteca Ambrosiana¹⁴. Naturalmente il viaggio dei due maurini è stato oggetto di numerosi studi e quindi può essere seguito in maniera puntuale e dettagliata in tutte le sue tappe, ma per noi è fondamentale sottolineare che non fu certo un caso, come vorrebbe far credere Jacques, che furono scelti proprio loro a svolgere la delicata funzione di accompagnatori. È ipotizzabile invece che sia stato Jean a far presente al Mabillon che suo fratello si trovava già in Italia e che perciò avrebbe senz'altro potuto mettersi a loro disposizione. L'Anisson conosceva molto bene l'influenza che i benedettini avevano nella capitale e non nascondeva il proposito di diventare loro editore; infatti nel 1682, Louis Billaine, che in qualche occasione era stato lo stampatore delle opere dei benedettini, era morto e quindi questi erano alla ricerca di un nuovo editore, capace di pubblicare libri corretti anche con caratteri greci. L'occasione venne proprio dalla morte del Billaine, il quale si trovava in possesso del manoscritto del Du Cange, poiché si trattava di un'opera poco redditizia e questi non aveva trovato nessuno disposto a stampargliela. Fu Michel Germain a mettere il Du Cange in rapporto con Jean Anisson, il quale vide "in quest'affare il mezzo di mostrare in alto il proprio zelo per le belle-lettere e la [...] superiorità sui librai parigini"¹⁵. D'altra parte fin dal 1681 gli Anisson erano in contatto con Jean Mabillon come si ricava da una lettera di Antonio Magliabechi al padre Maurino, nella quale tra l'altro si legge: "Ho anche inviata a V.P.R. l'opera in foglio del padre Noris sull' *Inscrizioni di Pisa*¹⁶. Fino a Lione l'ho mandata franca da ogni spesa di porti, avendo io qua pagato il tutto. Per maggior sicurezza, l'ho indirizzata al sig.

¹⁴ BNCF, *Ms. Magl.* VIII 157, cit., cc. 312r-315v. Dalla medesima lettera si ricava che l'Anisson non sapeva se prima di trasferirsi a Venezia sarebbero passati per Parma e concludeva: "Perché se si risolveranno di passar a Roma per la San Giovanni, bisognerà per forza lasciare diverse città per ripassarvi poi al nostro ritorno di Roma, capitati che saremo a Venezia non mancherò di parteciparlo a V.S. Ill.^{ma}". Importante è anche la lettera con la quale Jacques avverte il Magliabechi dell'ordine ricevuto di accompagnare i due benedettini francesi: "In luogo di passare a Roma come facevo conto, ricevo ordini assai contrari e mi vien fatto più onore di quello merito; havendo la Maestà Christianissima eletto il R.P. Mabillon per venire in Italia a comprar o manuscritti o libri, monsignor l'arcivescovo di Rheims fratello del marchese di Louvois e primo bibliotecario del re ha volsuto ch'uno di casa nostra accompagnasse detto padre, perciò per ritrovarmi io di qua de' monti sono stato nominato per questo servizio a spese del re, per questo effetto bisogna che io ritorni a Torino ad incontrar detto padre e di ripassare con esso per tutte le città della Lombardia" (ivi, cc. 186r-189r, lettera del 28 marzo 1685). Sul Mabillon vedi H. LECLERQ, *Dom Mabillon*, Letouzey & Ané, Paris, 1953-57, 2 voll.; notizie anche in MARIA GRAZIA ZACCONE, *La corrispondenza di François Lamy benedettino cartesiano. Regesto con l'edizione delle lettere inedite e rare*, Olschki, Firenze, 2007, p. 382. Sui suoi rapporti con il mondo italiano vedi: A. MOMIGLIANO, *I discepoli italiani del Mabillon*, in: *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 252-270 (articolo del 1958 apparso già in: *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1966); S. BERTELLI, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli, 1960; V.I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano di fine Seicento*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli, 1970, *passim*.

¹⁵ H.-J. MARTIN, *Les bénédictins, leurs libraires et le pouvoir*, in *Le livre français sous l'Ancien Régime*, Promodis, Paris, 1987, p. 83. Articolo già apparso in *Mémorial du XIV^e centenaire de l'abbaye de Saint-Germain de Prés*, Vrin, Paris, 1959, pp. 273-287. L'opera a cui si fa riferimento è il *Glossarium*.

¹⁶ Enrico Noris, nato a Verona nel 1631 e morto a Roma nel 1704, cardinale agostiniano; archeologo, storico, teologo e controversista, deve la sua celebrità principalmente all'*Historia Pelagiana*; l'opera apparve a Padova nel 1673. Fu uno dei maggiori eruditi del secolo XVII, ammirato per le sue vaste conoscenze in storia sacra e profana. Le sue opere furono stampate tra il 1673 ed il 1700 ed uscirono negli *Opera omnia* a Verona, a cura di P. e G. Ballerini (4 voll. 1729-32), e a Mantova il V vol. nel 1741. Sul Noris, vedi ROBERTO MARZOCCHI, *La biblioteca del cardinale Enrico Noris*, in: "Bibliotheca. Rivista di studi bibliografici", 2003/1, pp. 135-155; notizie sul Noris anche in ELENA VAIANI, *Lettere di Raffaele Fabretti ad Antonio Magliabechi*, in: "Studi Secenteschi", XLVIII, 2007, pp. 311-354.

Anisson, stampatore e mercante di libri celebre, onde se le pare, può ad esso sig. Anisson far sapere come vuole che esso costà di Lione le la trasmetta. E' libro in foglio, ed anche grosso assai¹⁷.

Fu il Bibliotecario fiorentino quindi a presentare i Padri Maurini ed altri eruditi parigini agli Anisson, i quali in una fase iniziale si accontentarono di far da tramite fra Firenze e Parigi, apparentemente senza trarne alcun vantaggio, anzi dando l'impressione di essere sensibili ai problemi che interessavano i letterati e rendendosi disponibili a trasmettere la loro corrispondenza senza pretendere compenso alcuno. La questione relativa al porto delle lettere era spesso causa di attrito tra il Magliabechi ed i ministri del Granduca; era prassi che la corrispondenza in arrivo viaggiasse franca di porto, nondimeno capitava che agli Anisson ed ai Borde venisse richiesto il rimborso, a differenza di quello che avveniva per le lettere del principe Leopoldo. È probabile che i librai lionesi si siano lamentati con il Medici, il quale chiese a Magliabechi chiarimenti sull'accaduto; questi prese una dura posizione nei confronti dei lionesi e soprattutto degli Anisson che, a suo dire, lo avrebbero screditato presso la corte fiorentina¹⁸. Il caso, tuttavia, si risolse con l'assoluzione, se così si può dire, di tutte le parti; infatti, il ministro dei Medici a Lione era all'oscuro di ogni cosa, Magliabechi pensava che la corrispondenza viaggiasse regolarmente, mentre il porto veniva riscosso dal figlio dell'agente medico. Perciò fin dal giugno 1675 le lettere tornarono ad essere ricevute franche di porto¹⁹. Per evitare disguidi, Jean Anisson invitò il suo interlocutore a non servirsi più del canale tradizionale ma a inviare le lettere a Roma "al Sig.^r Guglielmo Baudry, mercante francese in piazza Navona", le quali "perderanno qualche tempo, ma mi capiteranno sicurissime"²⁰. L'invito fu raccolto dal Magliabechi e il 20 novembre 1682 Jacques Anisson scriveva: "Nell'assenza del nostro signor Giovanni, riceviamo la gentilissima di V.S. Ill.^{ma} delli 27 del passato per via del signor Guillelmo Baudry, di Roma"²¹. Il fatto che il lioneese abbia ricevuto la lettera del 27 ottobre in tempo utile per poter rispondere il 20 novembre ci fa capire che i rapporti tra i mercanti francesi trapiantati a Roma e gli Anisson erano frequenti e si inserivano nella capillare organizzazione dell'azienda lioneese, che si prefiggeva il compito di attuare il monopolio nella penisola italiana. In seguito Antonio Magliabechi si servì dello stesso canale per la sua corrispondenza con i padri Germain e Mabillon²², come si ricava da una lettera di quest'ultimo del 6 agosto 1682²³.

Il viaggio dei Maurini toccò anche Venezia, Montecassino, Roma, Bologna, Parma, Napoli e naturalmente Firenze²⁴. A Roma visitarono la Vaticana e altre

¹⁷ *Magliabechi a Mabillon*, Firenze, 12 settembre 1681 (*Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, par M. Valéry, chez Guilbert libraire, Paris, 1847, I, p. 26).

¹⁸ BNCF, *Ms. Magl.* VIII 157, cit., c. 64r. In questa polemica non furono coinvolti gli Huguétan, i quali il 16 maggio 1675 confermarono al Magliabechi che il signor Mindet, agente dei Medici a Lione, non faceva pagare nessun porto alle lettere a loro destinate (BNCF, *Fondo Nazionale II-I 393*, cit., c. 17r).

¹⁹ Su questo aspetto vedi S. USSIA, *Carteggio Magliabechi*, cit., pp. 22-23.

²⁰ BNCF, *Ms. Magl.* VIII 157, cit., c. 144r.

²¹ *Ivi*, c. 151r.

²² Scriveva il Magliabechi a Jean Mabillon: "Alcuni ministri che ne meno sanno leggere, e perciò nemici atrocissimi delle lettere, e de' letterati, hanno pensieri cotanto vili. Ma almeno riformassero spese considerabili, e non bagattelle, o baronerie simili, poiché certo che le lettere che mi venivano di Parigi, non importavano dieci paoli l'anno. Io per questa viltà non ho voluto parlare a S.A.S. - E se, o V.P.R., o il P. Quesnel, o altri, vorranno favorirmi di qualche lor comandamento, potranno farmi grazia di trasmettere le loro lettere a Lione al sig. Anisson, che me le invierà certo quà sicurissime" (*Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon*, cit., p. 35).

²³ *Ivi*, p. 36.

²⁴ Seguendo la corrispondenza Anisson siamo in grado di stabilire i tempi effettivi del soggiorno dei Padri Maurini nelle diverse città italiane: da Roma 29 giugno, 21 luglio, 11 agosto, 22 dicembre 1685; 12

biblioteche, quindi raggiunsero Napoli tra l'ottobre ed il novembre del 1685; qui ebbero l'occasione di entrare nelle biblioteche dei Ss. Apostoli, in quella di San Giovanni a Carbonara, in quella di San Severino dei Benedettini, nella "Libreria" di Santa Caterina, dove giacevano i testi destinati da Alfonso II per uso pubblico; infine fecero visita alla biblioteca di Monteoliveto, ricca di manoscritti e di codici antichi²⁵. Da Napoli i dotti francesi si portarono all'abbazia di Cava de' Tirreni in compagnia di Giuseppe Valletta, Francesco d'Andrea e Geronimo Alciato²⁶. Al loro ritorno a Roma passarono per Montecassino, mentre tra marzo e l'inizio di maggio del 1686 i tre compagni di viaggio furono nella capitale toscana²⁷; qui Jean Mabillon e Michel Germain, introdotti dal Magliabechi, ebbero un'ottima accoglienza dalla corte del Granduca e raggiunsero un buon rapporto di collaborazione con i "letterati" fiorentini. "Il carteggio del bibliotecario con i due eruditi rivela l'immediatezza e la profondità della loro intesa"²⁸. Durante il loro soggiorno fiorentino i padri maurini ebbero l'occasione di andare a Camaldoli, Vallombrosa, Pisa, Lucca, Pistoia e visitarono la villa medicea dell'Ambrogiana²⁹.

Mentre i due dotti scandagliavano i fondi delle varie biblioteche delle città che visitavano, Jacques Anisson ne approfittava per allacciare rapporti commerciali con chi era interessato di libri. A Napoli ebbe occasione di conoscere Giuseppe Valletta, con il quale rimase in contatto anche successivamente³⁰, e Antonio Bulifon, uno dei più importanti librai che operavano nella capitale del regno meridionale³¹. A Bologna i lionesi erano legati a Girolamo Bernia, a Giovanni Ambrogio Argelati nonché a Nicolas Du Solier, loro agente nella città felsinea³²; le transazioni che gli Anisson ebbero con gli Argelati sono quantificabili, o perlomeno ipotizzabili, tenendo presente il catalogo di questi ultimi

gennaio, 12 febbraio 1686; da Bologna 6 maggio 1686; da Venezia 18 maggio 1686; da Parma 27 maggio 1686, da Lione 2 agosto 1686.

Nello stesso periodo Mabillon scrive da:

Milano 29 aprile 1685; Roma 30 giugno, 24 luglio, 31 luglio, 11 agosto, 9 settembre, 12 ottobre 1685; Napoli 27 ottobre, 6 novembre 1685; ancora Roma 23 dicembre, 29 dicembre 1685 e 22 febbraio 1686; Bologna 4 maggio, Venezia 18 maggio, Parma 27 maggio, Milano 2 giugno, Genova 14 giugno, Parigi 30 luglio 1686. Su questo argomento vedi anche *Dom Michel Germain lettres d'Italie (1685-1686)*, publiées par John Paul Mc Donald, Olschki, Firenze, 1992.

²⁵ Vedi V.I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, cit., pp. 94-95. L'Anisson a cui fa riferimento il Valletta nella lettera a Mabillon citato dal Comparato, verosimilmente è Jean oppure Jacques, che aveva conosciuto di persona a Napoli (ivi, p. 113 n.).

²⁶ Lo si ricava da una lettera di Jean Mabillon a Magliabechi del 6 novembre 1685 (BNCF, Ms. Magl. VIII 350, cc. 29r-30r, ora in: *Lettere del Regno*, cit., pp. 1322-1323).

²⁷ Come si evince da una lettera di Michel Germain a Claude Bretagne, in cui si parla del viaggio da Roma a Firenze per Montefiascone, Viterbo, Acquapendente, Bolsena e Siena. Vedi *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon*, cit., p. 231, lettera datata Firenze 15 marzo 1686.

²⁸ Vedi *Lettere e carte Magliabechi. Regesto*, cit., p. 25.

²⁹ *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon*, cit., p. 251.

³⁰ BNCF, Ms. Magl. VIII 1090, cc. 48r-49r; 52r-53v; 55r-v; ora in: *Lettere dal Regno*, cit., pp. 1076-1080.

³¹ Antonio Bulifon, editore e libraio di origine francese, si trasferì nella città campana nel 1670; qui pubblicò, fra l'altro, una raccolta di *Lettere memorabili* (1693) e i *Giornali di Napoli* riediti nel 1932 con una introduzione di Nino Cortese. Ebbe anche rapporti epistolari con Magliabechi (BNCF, Ms. Magl. VIII 633, ora in: *Lettere dal Regno*, cit., pp. 127-213); sul Bulifon, vedi *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 15, 1972, pp. 57-61, voce di Gaspero De Caro.

³² Il Fratta parlando dell'Argelati in rapporto con gli Anisson ha scritto che trattavasi di Filippo (vedi A. FRATTA, *op. cit.*, p. 115), nato nel 1685 e divenuto famoso assumendo la direzione della Società Palatina di Milano. Qui si tratta di Giovanni Ambrogio, fratello del padre di Filippo e capostipite dell'azienda, il quale era entrato in possesso della bottega attraverso il matrimonio con la vedova del libraio francese Nicolas Du Solier, agente degli Anisson, che aveva aperto un negozio a Bologna alcuni anni prima. Su questa vicenda vedi M.G. TAVONI, *Filippo Argelati libraio a Bologna (1702-1720)*, in: *I mestieri del libro*, cit., pp. 786-819.

pubblicato nel 1703. Gli Anisson, “in qualità di editori e non di distributori, che è la loro caratteristica più rilevante, rappresentano il 35% delle opere francesi presenti, che nel catalogo assommano a 493, la quale cifra è a sua volta pari al 49% dell’intera presenza francese nella bottega”³³. A Venezia ebbero rapporti con Antonio Guerrini e con gli eredi di Giovanni Giacomo Hertz³⁴, a Roma oltre che con Guglielmo Baudry, mercante in piazza Navona, con Agostino Beraud³⁵ e con Giovanni Martinelli, libraio al Pellegrino³⁶, a Milano con Giovanni Battista Bolani e con Carlo Giuseppe Quinto³⁷, a Genova con Ambrogio Torre³⁸, a Siena con Pietro Marchetti³⁹, a Torino con Giuseppe Vernoni⁴⁰, a Padova con i Frambotti⁴¹.

Come nel caso della maggior parte dei librai lionesi, anche gli Anisson ebbero la loro “società” prima con Jean Posuel, successivamente si aggiunse Claude Rigaud, nipote di quel Claude, già associato ai Borde-Arnaud⁴². Jean Posuel e Claude Rigaud avevano il compito di rifornire il magazzino lionese di libri provenienti dal mercato nord-europeo. Il primo, per lo più, ebbe l’incarico di visitare la parte occidentale del continente: Parigi, Paesi Bassi spagnoli e Olanda; mentre il secondo ebbe l’incombenza di rappresentare l’azienda alle fiere di Francoforte. Dal 1690 anche le lettere a Magliabechi e al principe Francesco Maria de’ Medici⁴³ portarono la sottoscrizione *Anisson-Posuel-Rigaud*, sebbene a scrivere fosse sempre Jacques. La necessità di avere un nuovo socio abilitato per il commercio con l’estero e conoscitore delle fiere tedesche, com’era il caso di Claude Rigaud, membro di una vecchia famiglia di librai, si era manifestata soprattutto quando si andava ventilando la possibilità di una nomina a stampatore reale nella persona di Jean Anisson⁴⁴. La cosa non passò inosservata, poiché gli stampatori parigini si opposero con tutte le forze, ma fu tutto inutile, perché la nomina, nonostante i dubbi di Michel Germain, gli pervenne nel 1691, e Jean non mancò di comunicare al suo amico fiorentino la

³³ M.G. TAVONI, *Filippo Argelati*, cit., p. 800.

³⁴ Sulla famiglia Hertz di Venezia vedi B. DOOLEY, *The “Giornale de’ letterati d’Italia” (1710-40): Journalism and “Modern” Culture in the Early Eighteenth Century Veneto*, cit.; ID., *Science, Politics and Journalism in Eighteenth Century Italy*, Ph. d. thesis, University of Chicago, 1986; M. INFELISE, *L’editoria veneziana nel ’700*, Angeli Milano, 1989, pp. 27-30 e *passim*; P. ULVIONI, *Stampatori e librai a Venezia nel Seicento*, in: “Archivio Veneto”, CIX, 1977, pp. 119-120; F. BARBIERATO, *Giovanni Giacomo Hertz. Editoria e commercio librario a Venezia nel secondo ’600*, in: “La Bibliofilia”, CVII, n. 2, 2005, pp. 143-170.

³⁵ Guglielmo Baudry e Agostino Beraud, corrispondenti degli Anisson, probabilmente erano mercanti sul tipo di Gilles De Gastines e di Giovanni Brisson, tutti di origine francese trapiantati nella penisola a svolgere la funzione di mediatore. Questa sensazione è avvalorata dal fatto che gli Anisson, quando parlano di un libraio, lo specificano sempre, cosa che non succede con i tre in questione (BNCF, *Ms. Magl. VIII 157*, cit., *passim*).

³⁶ Dei tre mercanti di Roma solo Giovanni Martinelli è segnalato come “libraio al Pellegrino, all’insegna della Fenice” da Francesco Barberi (*Tipografi, editori e librai a Roma nel Seicento*, in *Il libro italiano del Seicento*, editrice Gela reprint’s, Roma, 1985, p. 110).

³⁷ BNCF, *Ms. Magl. VIII 157*, cit., nn. 44, 137, 181.

³⁸ Ivi, n. 103; Ambrogio Torre aveva la bottega in Piazza di San Siro a Genova (MARIA MAIRA NIRI, *La tipografia a Genova e in Liguria nel XVII secolo*, Olschki, Firenze, 1998, p. 467).

³⁹ Ivi, n. 129. Pietro Marchetti ebbe anche rapporti commerciali con i Combi-La Nòu, vedi lettera 29 ottobre 1661 (BNCF, *Ms. Magl. VIII 640*, cit., a. c. 169r).

⁴⁰ Ivi, *Ms. Magl. VIII 157*, cit., n. 44.

⁴¹ Ivi, n. 110.

⁴² La prima volta che si parla di Posuel socio degli Anisson è il 2 maggio del 1675 (BNCF, *Ms. Magl. VIII 157*, cit., n. 35), mentre di Rigaud si ha notizia da una lettera del 26 marzo del 1688 (ivi, n. 125).

⁴³ Francesco Maria de’ Medici (1660-1711), figlio di Ferdinando II e di Vittoria della Rovere, cardinale dal 1686 e poi sposo dal 1709 di Eleonora di Guastalla. Fu governatore di Siena dal 1683 e come tutti quelli di famiglia Medici, protettore delle arti e degli artisti; su di lui, vedi DBI, 73, 2009, pp. 52-56, voce di Maria Pia Paoli.

⁴⁴ Fu Jean Anisson ad essere stampatore reale e non suo padre Laurent come, erroneamente, scrive Salvatore Ussia (*Carteggio Magliabechi*, cit., p. 45).

splendida notizia: “Io credo che V.S. Ill.ma sarà stata informata come il Re ci ha onorati della direzione della sua Reale stamperia del Louvre, e della facoltà di haver fundaco di libri in quella sua capitale, si che vi havemo stabilito [in] una sua casa, la quale li offeriamo e la nostra servitù in quella città, dove sarò obbligato di restare li primi anni. Io conto, se così piace a V.S. Ill.ma di scriverle spessissime volte per puoter informarla delle novità litterarie di quelle parti”⁴⁵.

Sul suo nuovo ruolo, il lionese ritornò nella lettera dell'11 settembre 1693 precisando di essere “solamente direttore della Stamperia Regia”, mentre “il signor de Pontchartrain, ministro di Stato n'è il soprintendente”⁴⁶. La nomina a direttore della stamperia Reale conferita a Jean Anisson sancì una superiorità da parte dei lionesi sugli altri stampatori sia sul piano politico, sia su quello commerciale. L'abilità di questi mercanti si era palesata già nella controversia con Horace Boissat, ma per convincersi ancora di più della loro scaltrezza e della loro lungimiranza basta rileggere la *Defense des libraires de Paris contre l'entreprise des nommez Anisson, Posuel et Rigaud, libraires de Lyon associez*⁴⁷. Documento ampiamente utilizzato da Henri-Jean Martin e da Aniello Fratta. Non conosciamo la data precisa di questo documento, ma poiché parla della società dei tre soprascritti e sappiamo che solo dagli anni novanta la sottoscrizione alle lettere per il Magliabechi porta tutti e tre i nomi (solo dal 1688 si fa esplicitamente il nome di Claude Rigaud), è ipotizzabile collocarlo in un periodo approssimativo tra il 1675, anno in cui Jean Posuel entra a far parte della casa Anisson e il 1690 appunto. Il documento che, come afferma il titolo, è una difesa dei librai parigini contro lo strapotere e il quasi monopolio dei lionesi sui mercati di Spagna e d'Italia, sottolinea la scaltrezza e l'abilità degli associati, i quali pur di entrare e poi di mantenere il mercato non esitavano a vendere i propri libri a prezzi di costo, contribuendo alla rovina di tutti gli altri librai. Anche se nel documento a proposito dell'Italia si parla di Roma, analoghe considerazioni si possono fare anche per Firenze dove, come avremo modo di sottolineare in seguito, i pochi libri di cui aveva bisogno la corte medicea, vennero spediti nella quasi totalità proprio dagli Anisson. Questi librai “operavano, nel commercio internazionale, sui tempi lunghi subordinando il guadagno immediato alla creazione di un monopolio di vendita in Italia e in Spagna”⁴⁸.

2. La prima spedizione, documentata, per Firenze avvenne il 16 marzo del 1662, indirizzata a Carlo Dati, in questa occasione, gli Anisson spedirono un *Corpus iuris civilis*⁴⁹, un *Lippomanni catena in Genesim & Exodum*⁵⁰, un *Caesius de mineralibus*⁵¹, e un *Salas de Empitone*⁵². Tuttavia, solo a partire dal 1669, gli Anisson

⁴⁵ BNCF, Ms. Magl. VIII 157, cit., n. 140 (*Jean Anisson a Magliabechi lettera del 14 aprile 1691*); sull'opposizione degli stampatori parigini alla nomina di Jean Anisson, vedi lettera di Michel Germain a Magliabechi del 27 agosto 1687 (*Correspondance inédite de Mabillon et Montfaucon avec l'Italie*, par M. Valery, Labitte, Paris, 1846, II, pp.86-91).

⁴⁶ Ivi, n. 145.

⁴⁷ Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. Fr. 22071, 169.

⁴⁸ A. FRATTA, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁹ Probabilmente si tratta di *Corpus iuris civilis in IV partes distinctum, eruditissimi Dionysii Gothofredi ... notis illustratum [...] studio et cura N. Antonii ...*, Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson, 1662; su Carlo Dati (1619-1676), vedi, bibliografia, in A. MIRTO, *Francesco Bernardino Ferrari: lettere ad Antonio Magliabechi ed a Carlo Roberto Dati*, in: “Studi secenteschi”, LII, 2011, pp. 383-403.

⁵⁰ [LIPPOMANO LUIGI], *Catena in Genesim [...]*, Parisiis, ex officina Carolae Guillard, 1546.

⁵¹ Forse si tratta di [CAESIUS, BERNARDUS], *Mineralogia, sive Naturalis philosophiae thesaurus [...]*, Lugduni, sumptibus Iacobi et Petri Prost, 1636.

⁵² [SALAS, JOANNES DE], [...] *Commentarii in secundam secundae de Contractibus. Sive Tractatus quinque de emptione [...] de ludo. Nc primum in lucem emissi [...]*, Lugduni, 1617.

entrarono stabilmente sul mercato fiorentino dopo il viaggio di Jean Anisson per l'Italia. L'entrata degli Anisson comportò il rallentamento delle forniture da parte degli altri librai, sia lionesi (Borde, Huguetan), sia veneziani (Combi-La Noù), sia olandesi (Blau), anche se gli effetti si notano principalmente dal 1675 in poi. Infatti, se paragoniamo le spedizioni del periodo 1661-1675 con quello 1686-1687, la differenza delle transazioni tra i maggiori fornitori del Magliabechi e della corte medicea è evidente:

Fornitore	Spedizioni	Valore per il periodo 1661-1675	
Borde-Arnaud	62	Lire tornesi 17.478:08 = Lire fiorentine	33.217
Huguetan a)	36	Lire tornesi 8.151:12 = Lire fiorentine	15.509
Anisson	17	Lire tornesi 4.491:09 = Lire fiorentine	8.550
Blau b)	38	Fiorini 10.186:06 = Lire fiorentine	22.932
Combi-La Noù	170	Lire veneziane 20.595:10 = Lire fiorentine	14.782

a) Per gli Huguetan è da segnalare che di 7 fardi-libri non conosciamo il valore; mentre abbiamo due fatture senza data per lire tornesi 787:19:04.

b) I Blau, il 31 marzo 1675, spedirono 4 casse libri al granduca Cosimo III, di cui non conosciamo il valore.

Fornitore	Spedizioni	Valore per il periodo 1676 – 1687	
Borde-Arnaud	10	Lire tornesi 2.450:10 = Lire fiorentine	4.674
Huguetan	9	Lire tornesi 2.495:05 = Lire fiorentine	4.741
Anisson a)	29	Lire tornesi 7.825:08 = Lire fiorentine	14.882
Blau	----	Fiorini = Lire fiorentine ---	
Combi-La Noù	34	Lire veneziane 1.355:10 = Lire fiorentine	968

a) Per gli Anisson abbiamo 3 spedizioni di cui non conosciamo l'ammontare.

Per comprendere queste tabelle bisogna tener conto che i Combi-La Noù di Venezia, al contrario degli altri fornitori non aspettavano di dover preparare necessariamente una balla-libri, ma servendosi del servizio postale ordinario che collegava Venezia con Firenze, potevano spedire quantità minime di libri. Anche per il pagamento verso i fornitori veneziani, il Magliabechi poteva utilizzare un canale differente, infatti, è difficile che troviamo lettere di cambio, ma la riscossione avveniva per mezzo dei procaccia postali, così il bibliotecario granducale evitava di pagare interessi passivi ed i Combi-La Noù potevano fare concorrenza ai rivali "oltramontani" più potenti e più agguerriti⁵³. Questo succederà anche in seguito,

⁵³ Per le spedizioni dettagliate di tutti i fornitori ad Antonio Magliabechi ed alla corte medicea, vedi A. MIRTO, *Stampatori, editori, librai nella seconda metà del Seicento*, parte seconda, cit., pp. 161-220; per il rap-

quando il Magliabechi si rifornirà, sebbene in misura inferiore, dai Baba, dai Baglioni, dai Conzatti, dagli Hertz e dagli Albrizzi⁵⁴. Come si può notare, nel periodo 1676-1687, gli Anisson avevano scavalcato gli altri fornitori della corte granducale e da soli rappresentavano i due terzi di tutto il commercio librario che vedeva Firenze come destinataria. I Blaeu erano del tutto spariti, mentre i Borde-Arnaud e Associati lionesi avevano toccate le punte massime nel periodo 1664-1670⁵⁵. Bisogna tenere presente, inoltre, che il periodo degli Anisson coincide con la crisi fiorentina, dovuta principalmente alla mancanza di un ceto produttivo capace di fare da supporto al commercio librario. Infatti, nonostante che il patriziato fiorentino non abbia mai perduto la sua vocazione mercantile, erano in pochi i fiorentini che acquistavano libri⁵⁶. Ciò si può evincere da una nota di Antonio Magliabechi, già largamente studiata: *Notizie di varie biblioteche fiorentine*⁵⁷. Possiamo, infatti, notare che tra i borghesi a tutti gli effetti troviamo Agostino Coltellini, giureconsulto e fondatore dell'Accademia degli Apatisti⁵⁸, Carlo Roberto Dati e pochi altri; la maggioranza apparteneva all'ordine ecclesiastico, come per esempio Bernardo Benvenuti, priore di Santa Felicità e precettore del gran principe Ferdinando, figlio di Cosimo III⁵⁹, oppure

porto monetario, vedi, *ivi*, pp. 120-127; diamo, tuttavia, il valore approssimativo delle monete qui citate: Fiorino olandese vale lire fiorentine 2:05; Lira tornese (franco) vale lire fiorentine 1:18; Lira fiorentina vale lire veneziane 1:08.

⁵⁴ Su questi librai ed il loro rapporto con Firenze, vedi A. MIRTO, *Librai veneziani del Seicento: i Combi-La Noiù ed il commercio librario con Firenze*, in: "La Bibliofilia", XCIV, n. 1, 1992, pp. 61-88. La loro corrispondenza con il Magliabechi è custodita nei fondi manoscritti della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, per la collocazione, vedi *Lettere e carte Magliabechi. Inventario cronologico*, a cura di M. Doni Garfagnini, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1988, *ad vocem*.

⁵⁵ Vedi A. MIRTO, *Stampatori, editori, librai nella seconda metà del Seicento*, parte seconda, cit., pp. 175-179.

⁵⁶ Vedi per esempio lo studio preciso e documentato di Stefano Calonaci [*Dietro lo scudo incantato. I fedecommissi di famiglia e il trionfo della borghesia fiorentina (1400 ca-1750)*], Le Monnier Università, Firenze, 2005].

⁵⁷ Sono appunti che servirono per informare padre Angelico Aprosio (BNCF, Ms. Magl. X. 63) e che furono studiati per primo da Achille Neri (*Alcune librerie in Firenze nel Seicento*, in: "Rassegna Nazionale", 1883, vol. 12, n. 1, pp. 527-536) ed ora riprodotti in A. MIRTO, *Stampatori, editori, librai nella seconda metà del Seicento. Parte prima*, Centro Editoriale Toscana, Firenze, ristampa con bibliografia aggiornata, 1989, pp. 125-133; sulla parte che riguarda la libreria dei Giralaldi ha messo l'accento Maria Augusta Morelli Timpanaro (*Il cavalier Giovanni Giralaldi Firenze 1712-1753 e la sua famiglia*, Olschki, Firenze, 2001, pp. 19-21).

⁵⁸ Agostino Coltellini (1613-1693) studiò presso i padri di San Domenico fino al 1628; frequentò poi uomini di cultura come Giovanni Battista Strozzi, e Bernardo Buonmattei; dal 1634, a Pisa seguì studi di legge, conseguendo la laurea in *utroque iure*. Tornato a Firenze, da dove non si mosse mai se non per un viaggio a Roma nel 1673, vi esercitò l'avvocatura sino alla morte. Appartenne a molte accademie fiorentine e fondò quella degli Apatisti, per la quale profuse il maggior impegno nell'organizzarla e nel portarla avanti. Su di lui, vedi MARTINO CAPUCCI, *Agostino Coltellini*, DBI, 27, 1982, pp. 479-482; S. PARODI, *Catalogo degli accademici dalla fondazione*, presso l'Accademia, Firenze, 1983, p. 91; ALESSANDRO LAZZERI, *Intellettuali e consenso nella Toscana del Seicento. L'Accademia degli Apatisti*, Giuffrè, Milano, 1983; A. MIRTO, *Lucas Holstenius e la corte medicea. Carteggio (1629-1660)*, Olschki, Firenze, 1999, pp. 309-310; JEAN BOUTIER, *Les membres des Académies florentines à l'époque moderne. La sociabilité intellectuelle à l'épreuve du statut et des compétences*, in: *Naples, Rome, Florence: une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècle)*, sous la direction de Jean Boutier, Brigitte Marin et Antonella Romano, École française, Rome, 2005, pp. 405-443, *passim*.

⁵⁹ Bernardo Benvenuti (1634-1700), priore di Santa Felicità e precettore del gran principe Ferdinando, ebbe parte rilevante nella vita culturale fiorentina del Seicento. Su di lui vedi JEAN BOUTIER, *L'Accademia dei nobili di Firenze. Sociabilità ed educazione dei giovani nobili negli anni di Cosimo III*, in *La Toscana nell'età di Cosimo III. Atti del Convegno Pisa-San Domenico di Fiesole (FI) 4-5 giugno 1990*, a cura di Franco Angiolini, Vieri Becagli, Marcello Verga, Edifir, Firenze, 1993, pp. 45-66; A. MIRTO, *Rapporti culturali tra il Viceregno e la Toscana nella seconda metà del Seicento*, in: "Calabria Letteraria", XLII, n. 10-11-12, 1994, pp. 32-35; ID., *Lettere di Antonio Magliabechi a Bernardo Benvenuti*, in: "Studi Secenteschi", XXXIX, 1998, pp. 205-242.

il canonico Lorenzo Panciatici⁶⁰, o il canonico Lanfredini⁶¹; oppure al patriziato, come il senatore Carlo Strozzi⁶², altri, infine, avevano ereditato librerie che poi non aggiornavano, come per esempio i figli di Giovanni Battista Doni⁶³. Eccezione fa quella di Francesco Riccardi, che aveva ereditato la libreria del marchese Vincenzio Capponi⁶⁴, avendone sposata la figlia Cassandra. Infatti, il Riccardi continuò ad acquistare libri fino a quando visse e poi continuarono anche i discendenti per tutto il Settecento⁶⁵. In ogni caso quasi tutti quelli che arricchivano le proprie librerie acquistavano i volumi per mezzo del Magliabechi ed erano vicini alla corte medicea⁶⁶.

Antonio Magliabechi aveva creato una rete commerciale che lo vedeva al centro di ogni spedizione di libri; chi entrava nel circuito commerciale che faceva capo a lui do-

⁶⁰ Lorenzo Panciatici (1635-1676). Di nobilissima famiglia, fu uomo di vivacissimo ingegno, di rara erudizione, poeta satirico e scrittore elegante. Canonico della Metropolitana fiorentina, gentiluomo del principe Leopoldo e suo bibliotecario. Ebbe missioni diplomatiche all'estero; fu membro dell'Accademia Fiorentina e fece parte dell'Accademia della Crusca, di cui fu massajo nel 1655-56, censore nel 1658\59 e 1666-67, arciconsolo nel 1669; provveditore allo stravizzo del 1660 (S. PARODI, *Catalogo* cit., p. 101; L. PASSERINI, *Genealogia e storia della famiglia Panciatici* cit.). Sulla sua morte il *Bisdosso* scrive: "Adi 12 giugno 1676, il Sig.^r canonico Panciatici ammalato più d'ipocondria, e d'umor malinconico che d'altro, si gettò nel pozzo della propria casa posta in via de' Servi; la qual cosa aveva tentato di fare più volte, che perciò un servitore lo guardava giorno e notte; questo servitore sopraffatto dal sonno per le molte viglie fatte si messe a traverso all'uscio, e s'addormentò di maniera, che il Canonico levatosi, et aperto l'uscio, lo cavò, e si gettò nel pozzo, dove affogò senza che egli sentisse nulla, e si credette che la continua applicazione allo studio lo rendesse delirante" (*Bisdosso o' vero Diario del Pastoso. A Firenze, in Italia, in Europa nel Seicento*, edizione a cura della Sovrintendenza Archivistica per la Toscana, con saggi introduttivi di M.A. Morelli Timpanaro e A. Mirto, Ente Cassa di Risparmio di Firenze, Firenze, 1999, c. 145); *Scritti vari di Lorenzo Panciatici accademico della Crusca*, raccolti da Cesare Guasti, Le Monnier, Firenze, 1856.

⁶¹ Girolamo Lanfredini, canonico fiorentino, letterato e scrittore, lettore di lingua toscana nello Studio di Firenze; fece parte dell'Accademia Fiorentina e nella Crusca prese il nome di Spolverato, membro della deputazione per la revisione del Vocabolario nel 1641, fu nominato a far parte della deputazione per i lavori della nuova impressione del vocabolario nel 1650. Morì nel 1665 (S. PARODI, *Catalogo*, pp. 77-78).

⁶² Carlo di Tommaso Strozzi (1587-1672), erudito fiorentino, cronista e raccogliatore di documenti rari relativi alla storia patria, nonché di manoscritti e testi a stampa. Urbano VIII volle che lo Strozzi gli facesse la storia della sua famiglia, per questo lo chiamò a Roma e qui egli soggiornò, con qualche interruzione, fino al 1636 entrando a far parte del ristretto circolo di amici del cardinale nipote Francesco Barberini. Fu accademico della Crusca e membro dell'Accademia Fiorentina, di cui fu console nel 1627 (S. PARODI, *Catalogo*, cit., p. 65; A. MIRTO, *Lucas Holstenius e la corte medicea*, cit., *passim*); CAROLINE CALLARD, *Le Prince et la République. Histoire, pouvoir et société dans la Florence des Médicis au XVII^e siècle*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007.

⁶³ Giovanni Battista Doni (1594-1647), letterato e scrittore musicale, dopo essere stato a Roma al servizio di Francesco Barberini, con il quale andò in Francia ed in Spagna, nel 1640 ritornò a Firenze, dove il granduca Ferdinando II gli offrì una cattedra di eloquenza e un dottorato di greco allo Studio fiorentino; alla sua morte subentrò in questo incarico Carlo Roberto Dati, che raccolse una buona parte delle *Iscrizioni antiche* copiate dal Doni sia a Roma che a Firenze e che vennero pubblicate da Anton Francesco Gori nel 1731. Sul Doni, vedi bibliografia in A. MIRTO, *Lucas Holstenius e la corte medicea*, cit., p. 390, molte notizie, ora, si possono leggere nel volume *Naples, Rome, Florence: une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècle)*, cit.

⁶⁴ Vincenzio Capponi (1605-1688), su cui vedi S. PARODI, *Catalogo*, cit., p. 61; STEFANO CAROTI, *Nel segno di Galileo: erudizione, filosofia e scienza a Firenze nel secolo XVII. I "Trattati Accademici" di Vincenzio Capponi*, S.P.E.S., Firenze, 1993.

⁶⁵ Sulla biblioteca appartenuta a Francesco Riccardi, vedi MARIA JOLE MINICUCCI, *Amor di libro e mondanità nel Palazzo dei Riccardi*, Olschki, Firenze, 1978; EAD., *Una biblioteca all'incanto. La Riccardiana*, Olschki, Firenze, 1979; ANNA M. ZANDRI, *Famiglie storiche toscane. I Capponi*, Introduzione di Zeffiro Ciuffoletti, Edizioni Polistampa, Firenze, 2004, pp. 66-67. Un elenco delle biblioteche fiorentine del Seicento e del Settecento è pubblicato nel volume *Naples, Rome, Florence: une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècle)*, cit., pp. 702-708. Sui Riccardi, vedi PAOLO MALANIMA, *I Riccardi di Firenze. Una famiglia e un patrimonio nella Toscana dei Medici*, Olschki, Firenze, 1977; *I Riccardi a Firenze e in villa. Tra fasto e cultura*, a cura di Maria Jole Minicucci, Maria Falciani Prunai, Leonardo Rombai, Centro Di, Firenze, 1983; A. MIRTO, *Lucas Holstenius e la corte medicea*, cit., *passim*.

⁶⁶ Sui rapporti intellettuali-corte medicea, vedi ora NICOLA MICHELASSI, "Regi protettori" e "virtuosi trattenimenti". Principi medicei e intellettuali fiorentini del Seicento tra corte, teatro e accademia, in *Naples, Rome, Florence: une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècle)*, cit., pp. 445-472.

veva adeguarsi al suo modo di operare. Nella sua ricca corrispondenza non mancano riferimenti ai suoi metodi gestionali, infatti, il bibliotecario granducale tentava subito di ottenere dal suo fornitore una sorta di garanzia di essere servito per primo rispetto ad eventuali librai della città, anzi ben presto non si accontentò di usufruire di un trattamento di favore, ma pretese da tutti i suoi fornitori l'esclusiva sul mercato fiorentino. Emblematica è una lettera di Giovanni La Noù del primo dicembre 1668, nella quale chiede informazioni sull'affidabilità "d'un tal Sig. Guadagni⁶⁷ per certi libri con ordine di pagarneli, ci sarà caro di sapere che qualità di persona è, et anco il Sig. Viviani⁶⁸, il qual supponiamo sia l'autore del trattato *de maximis et minimis*⁶⁹, per poterci regular se venisse occasione a mandar qualche fagotto"⁷⁰. Meraviglia il fatto che il libraio veneziano di origine olandese chiedesse informazioni sul conto del Viviani, giacché questi era stato loro corrispondente diretto, come si evince da una lettera del novembre 1654⁷¹, dalla quale sappiamo che i Combi-La Noù spedirono all'erudito fiorentino una copia di *Goldman fortification*⁷², una copia di *Aquilonia optica*⁷³, una copia di *Brietij Parallelae geographiae*⁷⁴, una copia di *Cluveri Italia, Sicilia*⁷⁵, una copia di *Cluveri Germania*⁷⁶, una copia di *Cluveri Epitome Historiarum*⁷⁷. Inizialmente il Viviani acquistava libri provenienti da Venezia per mezzo di Andrea Cecchi, ma ritenendo che i prezzi praticati dal libraio fossero troppo esosi, pensò di rivolgersi direttamente ai Combi-La Noù, che continuarono a servirlo per mezzo di Bernardo Benvenuti. Quest'atteggiamento rientrava, però, nella strategia che perseguivano tutti i fornitori per non urtare la suscettibilità del volubile bibliotecario, perché inimicarselo significava rinunciare al mercato fiorentino. Così notiamo che Jean Anisson lo tranquillizzava affermando che non avrebbe mai inviato libri a Geminiano Montanari⁷⁸, perché risultava sconosciuto, ma solo all' "III.

⁶⁷ Probabilmente si tratta di un nipote di Pier Antonio Guadagni, che possedeva una fornitissima biblioteca nella sua casa presso la Santissima Annunziata, segnalata dal Magliabechi in una nota per Angelico Aprosio (A. MIRTO, *Stampatori, editori, librai ... parte prima*, cit., p. 128).

⁶⁸ Vincenzio Viviani (1622-1703), matematico, discepolo di Galilei e di Torricelli. Si occupò anche di idrodinamica e di altri problemi di fisica. Utilizzando le poche notizie date da Pappo Alessandrino, ricostruì il V libro delle Coniche di Apollonio di Perga. Curò pure un'edizione degli Elementi di Euclide (1690). Su di lui vedi, V. VIVIANI, *Vita di Galileo*, a cura di Luciana Borsetto, Moretti & Vitale, Bergamo, 1992; IOLANDA MAGLIONI, *Vincenzo Viviani e l'Arno. Scienza galileiana e problemi di un fiume e del suo bacino nel XVII secolo*, in: "Archivio storico italiano", CLIX, 2001, I, pp. 151-170; notizie anche in S. DE ROSA, *Niccolò Stenone a Volterra*, LoGisma, Firenze, 1996; V. VIVIANI, *Vita di Galileo*, a cura di Bruno Basile, Salerno editrice, Roma, 2001; A. MIRTO, *Carlo Roberto Dati e Vincenzio Viviani: Carteggio (1659-1672)*, in: "Studi Secenteschi", LI, 2010, pp. 291-346.

⁶⁹ [V. VIVIANI], *De maximis et minimis geometrica divinatio In Quintum Conicorum Apollonii Pergaei adhuc desideratum [...]*, Florentiae, Apud Iosephi Cocchini, Typis Novis, sub Signo Stellae, 1659.

⁷⁰ BNCF, Ms. Magl. VIII 640, b, c. 179.

⁷¹ Ivi, Ms. Galileiana 161, cc. 51-57.

⁷² N. GOLDMAN, *La nouvelle fortification de Nicolas Goldman*, A Leide, chez les Elseviers, 1645.

⁷³ F. AQUILONIUS, [...] *Opticorum libri sex philosophis, iuxta ac mathematicis utiles*, Antverpiae, ex officina Plantiniana, Apud Viduam et filios Io. Moreti, 1613.

⁷⁴ PHILIPPUS BRIET, *Parallelae geographiae veteris et novae*, Cramoisy, Parisiis, 1648-1649.

⁷⁵ PHILIPPUS CLÜVER, *Italia antiqua; opus post omnium curas elaboratissimum; tabulis geographicis aere expressis illustratum. Ejusdem Sicilia et Corsica, cum indice locupletissimo*, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum, 1624.

⁷⁶ IDEM, *Germania antiqua libri tres ... Adjecta sunt Vindelicia et Noricum, ejusdem auctoris*, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum, 1631.

⁷⁷ JOHANNES CLÜVER, *Historiarum totius mundi epitome, a prima rerum origine usque ad annum Christi mdcccx [...] Accessit per ipsam authorem continuatio historiae ad annum mdcccxxii. Editio quinta correctior [...]*, D[i] Lopes de Haro, Lugduni Batavorum, 1649.

⁷⁸ Geminiano Montanari (1633-1687), fisico, professore presso lo studio di Bologna, autore di molte opere di fisica e di matematica; su di lui vedi A. BORRELLI, *'Intrighi di corte': due lettere di Antonio Magliabechi a Geminiano Montanari*, in: "Giornale critico della filosofia italiana", VII, 1987, pp. 534-547.

mo Sig.^r Magliabechi mio p[ad ron singlar[issi]mo, al quale devo tanti favori⁷⁹, e gli Huguetan gli scrissero che “Felice Monsacchi⁸⁰ [...] ci domandò a chi mandavamo delli libri a Firenze, gli risposimo che avevamo avuto qualche corrispondenza col Sig.^{re} Andrea Cechi e non si discorse niente affatto di V. Sig.^a Molto Ill.^{re}; pigliò un catalogo di n[ost]ri libri e disse che voleva stabilire corrispondenza con noi, che voleva cometerci una mano di libri, però avendola promesso ch’a nessun’altro di V. Sig.^a Molto Ill.^{re} vogliamo mandar libri, haverà l’esclusiva esso quando ci ne commetterà, se non se vale del suo favore e del suo mezzo⁸¹. Il fatto che Magliabechi avesse accentrato tutto il commercio librario nelle sue mani rappresenta uno dei motivi della crisi del commercio librario che interessò Firenze. Naturalmente, non fu l’unico e nemmeno il più importante; infatti, il vero motivo va ricercato nella mancanza, nella Firenze di fine secolo, di un cetto attivo che fosse di supporto all’acquisto di una merce apparentemente non necessaria come il libro. Pochi erano i personaggi interessati a questo genere di commercio e nella corrispondenza degli Anisson raramente incontriamo nomi che appartenevano al cetto intellettuale. Infatti, oltre a Carlo Roberto Dati, che era direttamente in contatto con gli Anisson, dalla corrispondenza magliabechiana ricaviamo che solo Lorenzo Panciatichi ed Enrico Noris risultano tra gli acquirenti diretti di libri; mentre dalle lettere dei Blaeu di Amsterdam, troviamo Alessandro Segni⁸², Francesco Redi⁸³, lo stesso

⁷⁹ Vedi lettera del 14 agosto 1681.

⁸⁰ Felice Monsacchi, cappellano del gran principe Cosimo; egli fece parte del seguito del futuro granduca per il viaggio. in Inghilterra; la Crinò ha pubblicato alcune sue lettere da Londra indirizzate al cavalier Panciatichi, Segretario di Stato di Ferdinando II e all’abate Giovanni Filippo Marucelli (*Un principe di Toscana in Inghilterra e in Irlanda*, a cura di A.M. Crinò, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1968, pp. 263-271); il Monsacchi era servito anche dai Borde (BNCF, Ms. Magl. VIII 154, cit., lettera 121).

⁸¹ A. MIRTO, *Il carteggio degli Huguetan con Antonio Magliabechi e la corte medicea*, cit., p. 89.

⁸² Alessandro Segni (1633-1697) fu uno dei più importanti personaggi della Firenze del secondo Seicento. Appartenne all’Accademia della Crusca, nella quale fu massaiò nel 1653-54, consigliere nel 1658-59 e nel 1664-65, segretario dal dicembre 1696, avendone svolto le funzioni in qualità di vice a partire dal 1676, subito dopo la morte di Carlo Dati. Su Alessandro Segni mancano studi specifici recenti, tuttavia, alcune notizie si possono leggere in MARIA JOLE MINICUCCHI, *Francesco Riccardi. Fra studi e mondanità*, in: *I Riccardi a Firenze e in villa. Tra fasto e cultura*, Centro Di, Firenze, 1983, pp. 122-126; A. MIRTO, *Alessandro Segni e i suoi corrispondenti*, estratto dal volume *Atti e memorie dell’Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria*, LXVII, n. s. LIII, 2002, pp. 195-214. Fu il Segni a declamare l’elogio funebre del Dati all’Accademia della Crusca. Su questa Accademia, vedi ora GIOVANNI GRAZZINI, *Di Crusca in Crusca. Per una bibliografia dell’Accademia*, a cura di Rosaria Di Loreto, Pacini editore, Pisa, 2000; il SEGNI, inoltre, fu autore delle *Memorie delle feste fatte in Firenze per le reali nozze de’ serenissimi sposi Cosimo principe di Toscana, e Margherita Luisa, principessa d’Orleans* (Stamperia di S.A.S., Firenze, 1662) e delle *Memorie de’ viaggi, e feste per le reali nozze de’ serenissimi sposi Violante Beatrice di Baviera, e Ferdinando principe di Toscana* (Firenze, Eredi d’Ippolito della Nave, stamperia di S.A.S., 1688). Il Segni fece parte dell’Accademia Fiorentina ed anche dell’Arcadia, dal 1691, con il nome di Fortunio Maloetide; sposò Camilla del cavalier Girolamo Brandolini, ma non ebbe figli, lasciò suo erede il nipote Giuseppe, anch’egli accademico della Crusca e che troviamo spesso come segretario dello zio, figlio del fratello Bartolomeo; sul Segni e, in generale, sugli intellettuali fiorentini tra Cinque e Settecento, vedi JEAN BOUTIER e MARIA PIA PAOLI, *Letterati cittadini e principi filosofi. I ilieux intellettuali fiorentini tra Cinque e Settecento in Naples, Rome, Florence: une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècle)*, sous la direction de Jean Boutier, Brigitte Marin et Antonella Romano, École française, Rome, 2005, pp. 331-403.

⁸³ Francesco Redi (1626-1697), medico, insigne naturalista, erudito; pubblico lettore di lingua toscana nello Studio Fiorentino; archiatra di corte; fece parte dell’Accademia del Cimento; fu arciconsolo della Crusca; numerosi sono gli studi a lui dedicati, da controllare almeno: G. IMBERT, *Il “Bacco in Toscana” di Francesco Redi e la poesia d’irambica*, S. Lapi, Città di Castello, 1890; CORRADO TUMIATI, *Un naturalista letterato: Francesco Redi*, in: *Il Sei-Settecento*, cit., pp. 123-145; CARLO ALBERTO MADRIGNANI, *Il metodo scientifico di Francesco Redi*, in: “La rassegna della letteratura italiana”, LXV, 1961, pp. 476-489; ID., *Scienza e ‘Filosofia’ in Francesco Redi*, ivi, LXVI, 1962, pp. 85-99; ID., *La poetica di Francesco Redi nella Firenze letteraria di fine Seicento*, in: “Belfagor”, XV, 1960, pp. 402-414; F. REDI, *Consulti medici*, edizione critica a cura di Carla Doni, Centro editoriale toscano, Firenze, 1985; ANTONIO BORRELLI, *Fortuna di Francesco Redi a Napoli nel Sei-Settecento*, in: *Galileo e Napoli*, a cura di Fabrizio Lomonaco e Maurizio Torrini, Guida, Napoli, 1987, pp. 399-427; GIOVANNI BIANCHINI, *Francesco Redi e Federigo Nomi (con 40 lettere inedite del Nomi)*, in: “Studi Secenteschi”, XXXI, 1990, pp.

Panciatichi, Lorenzo Pucci⁸⁴, Valerio Chimentelli⁸⁵ e molti altri. Dalla corrispondenza degli Huguetan, oltre ai già citati, risulta che i Lionesi barattassero i propri libri con Francesco Maria Fiorentini⁸⁶, medico ed erudito lucchese, autore di un *Martyrologium*⁸⁷ ed entrarono in contatto con Pietro Maria Cavina, erudito di Faenza⁸⁸. Anche i Borde, Arnaud ebbero contatti diretti con Carlo Roberto Dati⁸⁹, ma questi morì nel 1676, un anno dopo il cardinale de' Medici; perciò dagli anni successivi, a Firenze, oltre Francesco Maria de' Medici, pochissimi acquistavano libri e si servivano del Magliabechi, come nel caso di Francesco Redi e di Bernardo Benvenuti, priore di Santa Felicità, il quale pur commettendo libri principalmente ad Amsterdam e a Venezia, non mancava di ordinare libri a Lione. Scriveva il Benvenuti: "Suppongo già che saranno arrivate in Firenze le due balle di Lione, e che V.S. mi averà fatto la grazia di metter da parte quei due libri che notai"⁹⁰.

Dagli anni Ottanta del Seicento, gli acquirenti degni di nota rimasero il granduca Cosimo III e suo fratello il cardinale Francesco Maria de' Medici, pochi libri vennero spediti all'abate Conti, segretario di Francesco Maria e ad altri personaggi per mezzo del Magliabechi. Nell'Archivio di Stato di Firenze, abbiamo rintracciato una minuta di lettera, del 17 dicembre 1694, del Magliabechi indirizzata a Giacomo Anisson, nella quale si ordinavano libri per il Cardinale de' Medici. Tra i volumi richiesti vi erano segnalate tutte le opere di Gregorio Leti⁹¹; tutti i tomi della continuazione degli *Annali* del Baronio, curati dal padre Rinaldi, sia dell'edizione

205-277; *Francesco Redi un protagonista della scienza moderna. Documenti, esperimenti, immagini*, a cura di Walter Bernardi e Luigi Guerrini, Olschki, Firenze, 1999; *Francesco Redi: scienziato e poeta alla corte de' Medici*, a cura di W. Bernardi, ReggioNet, Reggio Emilia, 2001; *Alessandro Pini viaggiatore in Egitto (1681-1683)*, a cura di Rosario Pintaudi con la collaborazione di Davide Baldi, Anna Rita Fantoni, Mario Tesi (in Appendice: Alessandro Pini, *De moribus Turcarum*, a cura di Davide Baldi), Tipografia Latina, Firenze, 2004 (Istituto di Cultura del Cairo), in questo libro sono pubblicate lettere del Pini al Redi; W. BERNARDI, *Tra 'città' e 'corte'. Promozione sociale e vocazione scientifica nella Toscana del Seicento: Francesco e Gregorio Redi*, in: "Medicina & Storia", IV, n. 8/2004, pp. 7-34; V, 9/2005, pp. 61-88; MARIA CHIARA MILIGHETTI, *Libri e manoscritti appartenuti ad Antonio Nardi nella "privata libreria" di Francesco Redi ad Arezzo*, in: "Studi Secenteschi", XLVII, 2006, pp. 247-266; per l'appartenenza alla Crusca, vedi S. PARODI, *Catalogo*, cit., pp. 103-104.

⁸⁴ Lorenzo Pucci (1623-1679), figlio del bali Giulio, erudito fiorentino, autore di alcune orazioni e dell'*Esposizione sopra alcuni libri dell'Eneide*, che si trova manoscritto nell'Archivio privato della famiglia Pucci (*Manoscritti di studi*, f. 784, doc. 6); appartenne all'Accademia degli Apatisti; amico di Antonio Magliabechi, attraverso il quale acquistava libri dai maggiori librai europei; su di lui vedi A. MIRTO, *Stampatori, editori, librai ... parte seconda*, cit., *passim*; vedi anche: Accademia della Crusca di Firenze, AAC, *Carte Segni*, 12¹⁰.

⁸⁵ Valerio Chimentelli (1620-1668), erudito fiorentino, amico di John Milton, professore di greco allo Studio pisano e antiquario di grande merito, elegante poeta e buon prosatore. Appartenne all'Accademia della Crusca con il nome di Raggiato (S. PARODI, *Catalogo*, cit., p. 90); su di lui, vedi DBI, 24, 1980, pp. 770-771, voce curata da N. Longo.

⁸⁶ Francesco Maria Fiorentini (1603-1673), medico ed erudito lucchese, si laureò in filosofia e medicina nel 1629 allo Studio di Pisa, ove conobbe Galilei. Divenne famoso oltre che per gli studi di medicina, per quelli di erudizione civile ed ecclesiastica, su di lui vedi DBI, 48, 1997, pp. 145-148, voce curata da M.P. Paoli.

⁸⁷ F.M. FIORENTINI, *Vetustius Occidentalis Ecclesiae Martyrologium d. Hieronymo [...] tributum [...] Franciscus Florentinus [...] ex suo praesentim, ac Patriae Maioris Ecclesiae, pluribusque aliis probatae fidei codicibus, qua notis, qua exercitationibus explicatum, integre vulgavit, ex Typographia H. Pacij etc.*, Lucae, 1668.

⁸⁸ Pietro Maria Cavina (1637-1690 ?), notaio ed erudito di Faenza. Noto soprattutto come astronomo e come studioso di storia locale. Ebbe un'aspra polemica con Geminiano Montanari e con Domenico Guglielmini. Fu in rapporti epistolari con Antonio Magliabechi (BNCF, Fondo Nazionale II.IV 549) e con il card. Leopoldo de' Medici (BNCF, *Aut. Palat.* II, 18-19). Su di lui vedi DBI, 23, 1979, pp. 104-106, voce curata da M. Palma.

⁸⁹ Su quest'aspetto, vedi A. MIRTO, *Lettere di Borde, Arnaud, Rigaud e associati lionesi a Carlo Roberto Dati, ad Antonio Magliabechi, a Leopoldo e a Cosimo III de' Medici*, in: "Culture del testo", 26/2008, pp. 5-23.

⁹⁰ BNCF, Fondo Nazionale II.IV 546, c. 31, lettera del 15 novembre 1660.

⁹¹ Sulle opere di Gregorio Leti, vedi F. BARCIA, *Bibliografia delle opere di Gregorio Leti*, Franco Angeli, Milano, 1981.

romana⁹², sia di quella di Colonia⁹³; l'opera di mons. Marca (*Marca hispanica*)⁹⁴; tutte le opere di mons. Huet⁹⁵; tutti i volumi del padre Hardouin⁹⁶. Di sovente gli Anisson spedivano all'interno delle lettere i frontespizi di opere in corso di stampa per cercare di convincere il Principe ad acquistare il libro in questione, come nel caso di una lettera indirizzata all'abate Conti, nella quale Jean Anisson inserì il frontespizio e l'indice dell'opera *Sancti Athanasii [...] opera omnia* (Parisiis, sumptibus Joannis Anisson Typographiae Regiae Praefecti, 1698)⁹⁷.

Di seguito annotiamo le spedizioni ed i pagamenti avvenuti nel periodo 1688-1708:

Data	Operazione	Dare	Avere
1688			
7 maggio	Libri per Francesco Maria	Lire tornesi	36:00:00.
7 maggio	Libri per Magliabechi	Lire tornesi	15:00:00.
24 settembre	Libri per Francesco Maria	Lire tornesi	233:00:00.
10 novembre	Libri per Magliabechi	Lire tornesi	113:00:00.
10 novembre	Libri per Francesco Maria	Lire tornesi	382:07:00.
1689			
25 settembre	Ricevuto dai banchieri Paulini	Lire tornesi	882:17:04.
1691			
s.d.	Libri	Lire tornesi	355:00:00.
6 gennaio	Libri (Magliabechi)	Lire tornesi	220:00:00.
31 maggio	Libri per il Granduca	Lire tornesi	-----
5 ottobre	Rimessa per conto del Magliabechi	Lire tornesi	220:00:00.
1692			
19 dicembre	Libri per Francesco Maria	Lire tornesi	36:05:00.
1694			
20 maggio	Libri per l'abate Conti	Lire tornesi	98:15:00.
1695			
10 giugno	Libri per l'abate Conti	Lire tornesi	114:00:00.
10 giugno	Libri per Francesco Maria	Lire tornesi	583:00:00.
1696			
23 agosto	Libri per il Granduca	Lire tornesi	234:02:00.

⁹² Baglioni Masotti, Zanobio & Chellini Niccolò, 1683.

⁹³ Friess, 1609-1733, t. 1-22.

⁹⁴ PIERRE DE MARCA (1594-1662), arcivescovo di Parigi, autore dell'opera *Marca Hispanica, sive Limes Hispanicus, hoc est geographica & historica descriptio Cataloniae, Ruscinonis, & circumjacentium populorum [...]*, apud Franciscum Muguet, Parisiis, 1688.

⁹⁵ PIERRE DANIEL HUET (1630-1721), autore di molte opere, tra cui il *De interpretatione* (Hagae Comitum, Leers, 1683).

⁹⁶ Jean Hardouin (1646-1729), gesuita, bibliotecario al Collegio di Parigi, fu autore di moltissime opere, tra cui *Sancti Joannis Chrysostomi Epistola ad Caesarium Monachum [...]*, Excudebat Franciscus Muguet, Parisiis, 1689 (sulle opere, vedi Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, IV, Schepens, Bruxelles – Picard, Paris, 1893, coll. 84-111).

⁹⁷ ASF, *Mediceo del Principato*, f. 5760, c. 35.

1703				
30 marzo	Libri per Francesco Maria	Lire tornesi	464:10:00.	
21 novembre	Libri per Francesco Maria	Lire tornesi	283:05:00.	
1704				
30 gennaio	Libri per Francesco Maria	Lire tornesi	658:10:00.	
12 dicembre	<i>Bibbia ebraica</i> , per il Granduca	Lire tornesi	18:00:00.	
12 dicembre	Cassa libri per Francesco Maria	Lire tornesi	-----	
1706				
15 aprile	Rimessa per conto del Granduca dal banchiere Ricci	Lire tornesi	18:00:00.	
15 aprile	Rimessa per conto di Francesco Maria	Lire tornesi	300:00:00.	
luglio	libri per Magliabechi	Lire tornesi	38:00:00.	
1708				
3 ottobre	Rimessa per conto del Magliabechi	Lire tornesi	38:00:00.	

È da sottolineare che negli ultimi anni del Seicento e gli inizi del Settecento, gli Anisson rimasero gli unici fornitori della corte medicea; infatti, per gli Huguetan abbiamo l'ultima transazione accertata il 3 ottobre del 1681, si tratta di una rimessa effettuata per conto del Granduca, per libri spediti il 5 aprile dello stesso anno, per l'ammontare di 135 lire tornesi⁹⁸. I Borde, Arnaud e Associati lionesi ebbero rapporti fino al 1686: l'ultima spedizione accertata è dell'aprile, per l'ammontare di cento lire tornesi. I Blaeu di Amsterdam avevano cessato di spedire libri nel 1677, anche se i rapporti epistolari continuarono sia con il Magliabechi, sia con Cosimo III fino al 1705, gli stessi Combi-La Nou, che erano stati i più assidui fornitori del Magliabechi, fecero la loro ultima spedizione nel 1682. Da Venezia continuarono a spedire volumi altri librai, tra cui Girolamo Albrizzi, Tobia Osvaldo Auracher, Andrea Baba, Tommaso e Paolo Baglioni, Zaccaria Conzatti, Giovanni Giacomo e Michele Hertz, ma nessuno di questi può essere paragonato ai grandi fornitori, perché essi inviavano piccolissime quantità di libri⁹⁹.

Gli Anisson, una volta entrati in rapporti stabili con Firenze, dopo il primo viaggio di Jean, tennero aggiornato il Magliabechi su ogni opera che stavano per stampare, oppure di essere in possesso di libri nuovi, soprattutto dopo le fiere di Francoforte¹⁰⁰. Infatti, in calce a molte lettere troviamo lunghe liste di libri che erano sotto i torchi o che gli erano giunti da Parigi o da altre parti d'Europa. Per esempio, alla fine della lettera del 27 novembre 1670, Jean Anisson comunicava al Magliabechi che nei propri magazzini erano pervenuti molti libri nuovi che potevano interessare al principe cardinale Leopoldo e ai suoi numerosi amici. Il libraio lionese ne elencava una sessantina, tra cui molti testi giuridici ed alcuni di argomento sacro, ed altri scientifici¹⁰¹. Tra i primi segnaliamo i *Commentari* del

⁹⁸ A. MIRTO, *Stampatori, editori, librai ... parte seconda*, cit., p. 189.

⁹⁹ Notizie di questi librai in A. MIRTO, *Stampatori, editori, librai... parte seconda*, cit., pp. 20-28; 163-165. Notizie su Tobia Osvaldo Auracher in: LUCIA SIMONATO, *L'Academia Nobilissimae Artis Pictoriae (1683) di Joachim von Sandrart: genesi e fortuna in Italia*, in: "Studi Secenteschi", XLV, 2004, pp. 161-165; sugli Hertz, vedi nota 34.

¹⁰⁰ Nella BNCF esistono alcuni cataloghi dell'azienda anissoniana e precisamente: *Bibliographia anissoniana 1669; Bibliographia anissoniana seu Index Librorum [...]*, Lugduni, [in officina Fratrum Anisson, et Ioan. Poysuel], 1676; *Bibliographiae anissonianae supplementum 1684*.

¹⁰¹ Abbiamo deciso di non pubblicare le liste dei libri, poiché occupavano troppo spazio.

Brunneman¹⁰², l'opera del Layman¹⁰³, il *Walenburg controversiarum fidei*¹⁰⁴; mentre tra quelli d'argomento scientifico segnaliamo l'opera di Simon Paulli¹⁰⁵, il Tyco Brahe¹⁰⁶. Alcuni libri indicati nelle note, naturalmente, furono acquistati, come per esempio gli *Opera omnia* di Thomas Willis, che troviamo descritti nella fattura inserita nella lettera 168. Dato che gli acquirenti erano principalmente esponenti della casa regnante, oppure personaggi legati alla corte, non mancano libri di grande formato, come per esempio la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, pubblicata dagli Anisson nel 1677, in 27 volumi ed inviata a Firenze dopo poco tempo, o libri di legge come il *De iure Indiarum* di Juan Pereira de Solorzano, pubblicato dagli Anisson agli inizi del 1672 ed inviato al Magliabechi nel marzo dello stesso anno o come il volume *Decisionum supremorum tribunalium Regni Neapolitani* di Giovanni Francesco Sanfelici, pubblicato ed inviato a Firenze dagli Anisson nel 1675. Dall'analisi delle lettere e delle fatture degli Anisson, degli Huguetan e dei Borde si ricavano in maniera attendibile le percentuali dei tipi di libri che essi spedirono a Firenze: al primo posto troviamo i volumi di teologia con quasi il 30 per cento, seguono i testi giuridici che si attestano al 25 per cento, poi vi sono gli storici con il 16 per cento, i libri di argomento scientifico con il 13 per cento, quelli di letteratura che toccano l'11 per cento, infine abbiamo i testi filosofici con il 5 per cento.

¹⁰² JOHANN BRUNNEMANN, *Commentarius in quinquaginta libros Pandectarum, quo elges singulae, quae usum habere videbantur, resolvuntur, ac ... explicantur ... Accessit index rerum et verborum ...*, sumptibus haeredum Jobi Wilhelmi Finoellii & Johann Michael Pabsts, Francofurti, 1670.

¹⁰³ PAUL LAYMAN, S. I., *Jus canonicum ... Opus nunc primum editum ...*, Dilingae, apud I. Mayer, 1666 (vedere ed. successiva).

¹⁰⁴ PIETER VAN WALENBURGH, *Tractatus generales de controvesiis fidei [...]*, Coloniae Agrippinae, 1669-70, 2 tomis.

¹⁰⁵ SIMON PAULLI, *Orbis terraqueus in tabulis geographicis et hydrographicis descriptus a Simone Paulli ...*, in officina libraria editoris, Argentorati, 1670.

¹⁰⁶ *Tyconis Brahe historia coelestis [...]*, Apud S. Utscheiderum, Augustae Vindelicorum, 1666.

Aniello Montano*

All'origine della cittadinanza attiva. Opinione pubblica, libertà di stampa e nuova classe dirigente in Gaetano Filangieri

Nella relazione letta al convegno, sul tema “*Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*”, tenutosi a Vico Equense dal 14 al 16 ottobre 1982, Luigi Firpo indicava Gaetano Filangieri come un “*meridionalista europeo*”. L'espressione, a prima vista, potrebbe apparire riduttiva, tenendo conto dell'aspirazione dello stesso Filangieri ad essere un pensatore universale, non legato a circostanze di tempo e a luoghi precisi e determinati¹. A mio avviso, però, voleva indicare la compresenza nella riflessione del giurista-filosofo di una doppia tensione: una relativa alle analisi e ai suggerimenti in ordine alla struttura feudale della società napoletana del Settecento, come delle società della maggior parte dell'Europa; l'altra relativa alla capacità di elaborare e mettere a punto una *Scienza della legislazione*, pensata come il grande edificio della legislazione ideale, valido per tutti gli Stati e per un tempo indeterminato, finché, con la compiuta “istituzione del popolo” per mezzo dell'educazione alla comprensione dei “doveri” dell'uomo e del cittadino, non si fosse realizzata la perfetta democrazia.

Filangieri, perciò, pur essendo un pensatore universale, con gli occhi puntati in direzione della meta ideale della “felicità” dei popoli, di tutti i popoli, e pur facendo riferimento costante all'Europa, a giusta ragione può essere considerato meridionalista a pieno titolo, anche se *ante litteram*. Egli, infatti, in pagine intense, analizza in maniera puntuale e coerente le condizioni della società e delle istituzioni politiche, ivi comprese le forme di proprietà, che, pur essendo comuni a molti paesi dell'Europa continentale, erano specifiche del Regno di Napoli. Di quelle condizioni sociali e di quelle forme di proprietà, Filangieri evidenzia le gravi mende. Le individua come cause determinanti l'arretratezza e la povertà degli Stati feudali, di quello del Regno di Napoli in particolare. E indica con lucida lungimiranza le riforme atte a modificare quello stato di fatto e a imprimere una svolta, tanto politico-istituzionale che economico-sociale. Da scienziato della politica e della legislazione, pensa avendo come orizzonte geografico-politico il mondo intero e l'umanità², anche se le sue analisi e le sue proposte partono dalla concreta

* Università di Salerno.

¹ Filangieri invita il lettore a considerare “l'universalità del mio argomento”, cfr. G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, edizione integrale, Introduzione di E. Palombi, Grimaldi & Co. Editori, Napoli, 2003, III, XXXV, p. 206.

² “Io scrivo la *scienza della legislazione* per tutti i popoli e per tutti i tempi. Ricordiamoci della *proprietà della scienza* stabilita da Aristotele: ‘Scientia debet esse de universalibus et aeternis’ ” (*ibidem*).

situazione della società in cui è nato e vive. A farlo spaziare nella elaborazione delle sue dottrine ben oltre i confini di Napoli e del Regno furono le immense, sterminate letture e la consonanza, anche se segnata da una forte autonomia intellettuale, con l'illuminismo europeo. A sollecitarlo alla riflessione critica e all'impegno riformatore, però, furono le condizioni economiche del Regno e il fermento culturale fortemente innovativo dell'ambiente napoletano, che pur avendo come punto di riferimento prossimo Bartolomeo Intieri e Antonio Genovesi, risaliva alla seconda metà del Seicento.

Alle spalle della riflessione meridionalistica ed europea di Filangieri, infatti, c'era circa un secolo di cultura riformista. Agli uomini di pensiero del Mezzogiorno, già a partire dalla fine del XVIII secolo non era mancata la consapevolezza del nesso reciproco intercorrente tra *sviluppo del sapere scientifico e tecnologico e sviluppo dell'economia* e, quindi, della società. Così come non era mancata la piena consapevolezza della difficoltà a trasformare in risultati concreti, politicamente apprezzabili, le acquisizioni teoriche. E neppure faceva difetto la convinzione che l'auspicata riforma dell'agricoltura, dei commerci e delle manifatture – secondo i dettami derivanti dall'impegno a favore delle innovazioni tecnologiche di Bartolomeo Intieri e dalle lezioni sul commercio di Antonio Genovesi – poteva essere realizzata soltanto all'interno di una complessiva riforma dello Stato e dei regimi di proprietà, accompagnata dal riequilibrio dei pesi fiscali e dall'apertura di nuove vie di comunicazione, atte a favorire la mobilità degli uomini e delle merci.

Alle spalle del riformismo meridionalistico ed europeo di Filangieri non c'era, però, soltanto la cultura napoletana da Vico a Giannone, da Pietro Contegna a Francesco Venturi, da Intieri a Genovesi, c'era anche una solida formazione personale, dovuta allo zelo pedagogico e alla larghezza di vedute di un giovane sacerdote, straordinariamente sensibile e aperto alla cultura europea. Nel 1773, Filangieri era stato affidato, perché venisse seguito negli studi, a Luca Nicola De Luca, futuro vescovo di Muro Lucano, un prete trentenne di vasto sapere e di fervidi ideali. È questo prete che gli parla dei "doveri dell'umanità" e dell'imperativo ad operare per il "bene di tutta la specie umana". De Luca propone, cioè, a questo giovane ventunenne gli ideali più alti e nobili del filantropismo illuministico. Gli propone tutti quei filoni culturali che fermenteranno nella sua mente. E fermenteranno subito. L'occasione per far conoscere la nuova visione dello Stato e della società maturata dal giovane Filangieri sarà data, infatti, dal dibattito sulla giustizia, fiorito a Napoli in quegli anni.

L'esordio pubblico di Filangieri nella lotta politica e nell'impegno intellettuale si verifica nel 1774. In quell'anno, il giovanissimo filosofo testimonia il suo impegno a favore dello Stato napoletano e di una più equa concezione della giustizia, intervenendo attivamente in difesa di una legge. Con le *Riflessioni politiche su l'ultima legge del Sovrano che riguarda la riforma dell'amministrazione della giustizia*, Gaetano Filangieri interveniva con forza e, nonostante la giovane età, con autorevolezza culturale, in occasione dei coraggiosi provvedimenti voluti dal ministro Bernardo Tanucci, in nome del Re, per obbligare i magistrati a motivare per iscritto le loro sentenze e per affermare la tesi secondo cui "i Giudici sono esecutori delle leggi e non autori: [...] il Diritto ha da essere certo e definito e non arbitrario"³.

³ È, questa, la risposta fornita da Bernardo Tanucci, al Sacro Regio Consiglio che aveva avanzato le difficoltà a dar conto di ogni sentenza, stante l'alto numero dei decreti "sommari ed esecutivi" e la carenza, in molti casi, di norme legislative "espresse e letterali" cui far riferimento a fronte di norme soltanto dottrina-

La polemica contro il ceto togato non era nuova e non era tutta napoletana. Ma con Filangieri si sposta dal piano puramente intellettuale e culturale a quello politico. I magistrati, mediante l'*interpretatio* – osserva Filangieri – hanno finito con l'usurpare una fetta del potere politico; si sono appropriati di una parte delle prerogative del "Sovrano come legislatore". E l'hanno potuto fare, avvalendosi di un concetto di *equità*, considerato disgiunto e diverso da quello della giustizia⁴. Hanno pensato "che il dovere del Magistrato sia di supplire con l'equità al giusto rigore della legge"⁵. Con questo "misterioso ritrovato", i magistrati sono riusciti "a nascondere le ingiustizie più manifeste". Tutto ciò – sostiene Filangieri – è stato mostrato dai filosofi "in tutta la sua deformità". "La Filosofia ha già da gran tempo dimostrato che l'equità è inseparabile dalla giustizia, e che quello, che non è giusto, non può mai divenire equo"⁶. Nella considerazione del giovane giurista-filosofo, perciò, "*Equità, interpretazione, arbitrio* non sono altro che voci sinonime, allorché si vogliono considerare [in] rapporto agli effetti, e ci è un concatenamento così reciproco fra loro, che se la Politica potesse sempre ridurli a calcolo, l'Aritmetica ne farebbe nascere una progressione, il primo termine della quale sarebbe l'Equità, e l'estremo il Dispotismo"⁷. Se la causa "che rende i governi dispotici, incompatibili con la libertà dei Cittadini" è "l'arbitrio del Despota", "un Governo, nel quale i Magistrati possono arbitrare" è un governo che consente la formazione di "un corpo di despoti, il quale renderà il governo altrettanto peggiore del dispotismo assoluto"⁸.

I due principi che sorreggono le *Riflessioni* di Filangieri, come si è potuto constatare, sono da una parte la rivendicazione al sovrano del potere di fare leggi uguali per tutti e rispetto alle quali tutti, anche i magistrati, sono tenuti all'obbedienza; e, dall'altra, la incompatibilità dell'"arbitrio del Despota" "colla libertà dei Cittadini". Ed è proprio qui, in questa ultima affermazione, che nasce il nuovo concetto di cittadinanza, intesa nella sua più pregnante modernità. Nelle parole di Filangieri, infatti, la messa in evidenza della "libertà dei cittadini", rispetto alla quale è avverso e incompatibile l'"arbitrio del Despota", è leggibile chiaramente l'indicazione della differenza tra *suddito*, inteso come individuo sottoposto alla potestà d'imperio dello Stato, e *cittadino*, considerato come individuo, i cui diritti e doveri sono regolati dalle norme dell'ordinamento positivo dello Stato. Nella concezione di cittadinanza che emerge dal discorso del giovanissimo Filangieri è totalmente cancellata la pratica corrente negli Stati assoluti della mera soggezione passiva dell'individuo alla volontà di un altro individuo, il despota, o al potere di un ceto, il ceto dei togati, che ha rivendicato per sé la prerogativa di interpretare e imporre le leggi e non di servirle nell'interesse della comunità nella sua totalità.

All'interno di questo discorso per i singoli individui si configura una sorta di *status activae civitatis*, uno stato di cittadinanza attiva, che sembra caratterizzarsi come esercizio di controllo e di freno svolto dall'insieme dei cittadini e indicato da

li e per lo più oscure e contraddittorie. Tale risposta può essere letta in *Il tempo storico delle "riflessioni"*, nota critica di R. AJELLO, in: *Riflessioni politiche su l'ultima legge del sovrano che riguarda la riforma dell'amministrazione della giustizia*, del Cavalier Gaetano Filangieri, Napoli MDCCLIV, ristampa anastatica, Bibliopolis, Napoli, 1982, p. X.

⁴ G. FILANGIERI, *Riflessioni politiche su l'ultima legge del sovrano che riguarda la riforma dell'amministrazione della giustizia*, cit., pp. 18-19.

⁵ Ivi, p. 19.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 32.

⁸ Ivi, pp. 25-26.

Filangieri in questo stesso scritto con il termine "Pubblico". "Ecco un altro rimedio, contro l'arbitrio dei Magistrati. Quando il Giudice sa di dover esporre la ragione della sentenza, quando sa, che questa ragione deve essere dedotta dalla legge; quando sa, che questa legge non può essere interpretata a capriccio – scrive Filangieri – non trovo un velo, che possa nascondere l'ingiustizia della sua sentenza. Ma oltre a questo c'è un altro vantaggio. Se l'opinione della propria sicurezza è la base della libertà sociale, come si è dimostrato, e se questa opinione è relativa alla somma, e all'intensità degli ostacoli che un cittadino deve superare per violare i diritti di un altro cittadino, io non trovo mezzo più opportuno per fomentare questa salutare opinione riguardo ai Magistrati, quanto quello di costringerli a dare ragione al Pubblico della giustizia delle loro decisioni"⁹. E, per meglio esplicitare il suo pensiero e rendere ancora più chiaro che la cifra della sua visione politica è tutta "ex parte civium", Filangieri si affretta a precisare: "Ho detto *Pubblico*, perché non ad altro oggetto il sovrano ha determinato, che le sentenze dovessero esser date alle stampe, se non per maggiormente richiamare l'attenzione dei Magistrati nell'esercizio di un Ministero, dal quale dipende la sorte, e la tranquillità dei Cittadini. Non è una persona sola, che deve essere persuasa dalle fallaci induzioni di un giudice corrotto; ma è un Pubblico intero, inesorabile nei suoi giudizi, che deve esaminare le sue decisioni. Niuna cosa ha dato tanto da temere anche agli animi più intrepidi quanto la pubblica censura"¹⁰.

Filangieri, nel considerare l'opinione pubblica non solo la destinataria della preoccupazione del sovrano relativa all'imperio delle leggi contro la interpretazione discrezionale da parte del giudice, ma nell'ergere questa opinione a pubblico censore, accoglie i fermenti nuovi relativi a questo nuovo potere circolanti nella cultura europea di stampo illuministico. Quella dell'opinione pubblica era una questione totalmente ignota agli antichi. Si tratta, infatti, di un tema tutto moderno e che si presenta di grande efficacia nella rivendicazione di un nuovo tipo di *cittadinanza*. Nel caso specifico, è rivendicazione ancor più significativa, non solo perché fatta valere all'interno di una monarchia assoluta, quale certamente era quella dei Borbone di Napoli, ma anche e soprattutto perché spostava la questione, dal piano puramente giudiziario a quello politico. Le misure proposte al Re dal "Ministro Filosofo", nella valutazione di Filangieri, "sono meno dirette a curare il male, che a prevenirne le cagioni"¹¹. Non vogliono, cioè, mitigare gli eccessi. Vogliono andare alla radice politica della distorsione. Vogliono riaffermare la funzione dello Stato come garante e custode di norme certe, da istituire, salvaguardare e soprattutto da applicare con la stessa *ratio* nei confronti di tutti i cittadini. In funzione di questo obiettivo "la Magistratura è stata richiamata alla prima istituzione; il sovrano Impero delle Leggi, si è fortunatamente ristabilito; e la sorte de' Cittadini s'è già fissata"¹².

Il riferimento teorico di queste acute osservazioni di Filangieri è la dottrina della separazione dei poteri prevista nella "costituzione de' Governi moderati"¹³; è, cioè, la cultura politica europea da Locke a Montesquieu. Secondo questa cultura, i tre poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario, non solo debbono essere distinti,

⁹ Ivi, pp. 47-49.

¹⁰ Ivi, pp. 49-50.

¹¹ Ivi, p. 4.

¹² Ivi, p. 5.

¹³ Ivi, p. 41.

ma – precisa Filangieri – debbono essere “incomunicabili”, con la conseguenza che “la facoltà di giudicare non può essere unita alla facoltà legislativa”¹⁴. Ed era proprio a questo principio teorico che i magistrati napoletani, e non solo questi, avevano opposto la loro sorda resistenza, se non addirittura il loro protervo rifiuto. Essi, avvalendosi della pratica della *interpretatio* delle leggi e della rivendicazione dell’uso discrezionale della categoria dell’*equità*, malamente intesa come il mezzo a disposizione del magistrato per adattare alla situazione fattuale e concreta il contenuto astrattamente universale della norma, di fatto esercitavano più i poteri del legislatore che quello dell’esecutore della legge. In questo modo, non alteravano soltanto l’equilibrio dei poteri all’interno dello Stato. Facevano di più e di peggio. Minavano alla base il senso proprio della legge, vale a dire l’“uniformità e l’eguaglianza”, con grave danno per i cittadini¹⁵.

Con questa presa di posizione, così chiara e precisa, Filangieri entrava nel contrasto già aperto tra magistratura e potere politico, in una veste e con una funzione completamente nuove, anche rispetto alle tesi, già fortemente innovative, di Antonio Genovesi, rivendicanti al filosofo il diritto di “animare la presente gioventù” a fare uso “della loro ragione”¹⁶. Filangieri, infatti, si presenta nella veste del filosofo che, invece di diffondere i germi dell’illuminismo per poi rivolgersi al sovrano e suggerirgli le riforme utili e necessarie a migliorare le condizioni del suo regno, si rivolge direttamente ai cittadini. Assume, cioè, la veste del “filosofo sociale”, che sente, in un momento di particolare incertezza, di parlare direttamente al popolo, per educarlo ad essere protagonista della vita sociale e politica. Avverte l’importanza di formare con i suoi scritti quella “pubblica opinione”, presentita come la sola, vera, salvaguardia contro le oppressioni e i soprusi¹⁷.

La tesi della *cittadinanza attiva*, prefigurata e rivendicata nelle *Riflessioni* del 1774, viene poi rinforzata e assunta a tesi centrale nel corpo de *La Scienza della legislazione*. In linea con la più avanzata riflessione dell’Illuminismo europeo, Filangieri coglie ed esalta la funzione politica e costituzionale che veniva sempre più assumendo, nella seconda metà del Settecento, “l’opinione pubblica”. Questa, ormai, veniva apertamente intesa come un freno per il dispotismo, laddove non fosse possibile istituire la democrazia, e come una delle forme di espressione diretta della sovranità popolare nella democrazia¹⁸.

Nell’*Introduzione* al libro IV de *La Scienza della legislazione*, Filangieri con tono fermo e sicuro scrive: “In qualunque governo, presso qualunque popolo, *l’opinione pubblica* è ciò che vi è di più forte nello Stato; la sua influenza, così nel bene come nel male, è massima; perché è superiore così all’azione, come alla resistenza della

¹⁴ Ivi, p. 42.

¹⁵ “L’uniformità, e l’eguaglianza, sono i caratteri più interessanti delle leggi. Or supponiamo i Magistrati egualmente giurisperiti, ed i Giudici egualmente incorruttibili, non per questo il diritto d’interpretare lo spirito della legge, lascerà di distruggere questa uniformità tanto necessaria per la libertà sociale” (ivi, p. 29).

¹⁶ A. GENOVESI, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, in ID., *Scritti*, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino, 1977, p. 44.

¹⁷ “In ogni Nazione vi sono alcuni momenti, nei quali i Cittadini incerti della loro sorte, gustano la sete dell’istruzione. In questi momenti un Filosofo, che mostra loro la verità, può produrre gli effetti salutari” (G. FILANGIERI, *Riflessioni politiche su l’ultima legge del sovrano che riguarda la riforma dell’amministrazione della giustizia*, cit., p. 7).

¹⁸ A dimostrazione della ferma convinzione democratica di Filangieri basti quanto egli stesso afferma: “Il popolo, tra le mani del quale è inalienabilmente la sovranità, è il solo, che possa legittimamente l’esercizio nella persona dell’amministratore, che noi chiamiamo re o monarca. O tacito, o espresso che sia questo consenso, è senza dubbio il fondamento unico di tutti i suoi dritti.” (G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, edizione integrale, Introduzione di E. Palombi, cit., III, XVIII, p. 171).

pubblica autorità, e per conseguenza è di una somma importanza che venga diretta e corretta¹⁹. Ma come poteva essere diretta e corretta l'opinione pubblica? E da chi? La risposta offerta da Filangieri a questa domanda allarga ancora di più l'area entro cui il nuovo concetto di *cittadinanza attiva* deve essere collocato e difeso. Per il filosofo napoletano, maestro e correttore della "pubblica opinione" deve essere il libero confronto delle idee, la libera circolazione degli scritti dei filosofi, l'esercizio della *parresia*, la libertà di parola. Scrive, infatti: "che ne sarebbe di noi, se in mezzo alla depravazione dei nostri costumi, ai vizi della nostra educazione, ed all'imperfezione delle nostre leggi; se in mezzo ad un milione e quattrocentomila uomini sempre armati, e sempre pronti a difendere gli attentati dei padroni dell'Europa, i *liberi scritti* dei filosofi non inculcassero i luminosi principi della morale, non combattessero il vizio, non facessero arrossire il tiranno? Che ne sarebbe di noi, se l'opinione pubblica dai detti scritti maneggiata e diretta, non coprisse d'infamia il monarca che ordina una legge ingiusta, il ministro che la propone, ed il magistrato che la fa eseguire? Che ne sarebbe di noi, se i colpi arbitrari dell'autorità onnipotente appena scagliati non incontrassero mille penne ardite, che li manifestano a tutti i popoli insieme con l'ignominia dei loro autori? [...]. Che ne sarebbe di noi, se nelle nostre monarchie la voce della libertà non si facesse mai sentire al popolo, e non gli richiamasse la memoria dei suoi preziosi ed inalienabili dritti?"²⁰.

Si tratta, come si può osservare, della rivendicazione in blocco delle nuove teorie circa il ruolo dei cittadini all'interno dello Stato, anche di quello monarchico e assolutista. Gli scritti dei filosofi, la loro libera circolazione, le polemiche da essi suscitate, infatti, non educano soltanto il popolo, ammaestrandolo circa i propri diritti e il modo di difenderli; non rendono soltanto attivo e responsabile l'esercizio della cittadinanza; ma insegnano ai monarchi che "i loro interessi sono combinati con quelli dei loro popoli, che la loro forza dipende dalla pubblica prosperità, che il loro trono è sempre vacillante, la loro corona sempre precaria, il loro impero sempre debole e sempre esposto, finché non è sostenuto dalla *felicità* e dall'amore di coloro che debbono difenderlo"²¹. La nuova forma di cittadinanza svela così un'interdipendenza tra *felicità* del popolo e stabilità e autorevolezza dei governi e dell'esercizio da parte loro della sovranità.

Queste affermazioni, però, sono espressioni dello spirito realistico de *La scienza della legislazione*. Vogliono aderire concretamente allo stato dei fatti della situazione napoletana. Suonano come un avviso al monarca. Non esprimono compiutamente e perfettamente le idee più forti e durature del filosofo. Filangieri è perfettamente consapevole che l'esercizio della *cittadinanza attiva*, pur esperibile tra mille difficoltà nelle altre forme di governo, è praticabile veramente soltanto all'interno della democrazia²². Sul giovane filosofo, infatti, aveva esercitato un forte e incancellabile fascino l'esperienza della rivoluzione americana. La cui idea di fondo era che gli uomini sono stati creati tutti uguali, tutti con lo stesso diritto alla *vita*, alla *libertà* e alla *felicità* e che i governi traggono il loro giusto potere solamente dal consenso

¹⁹ Ivi, IV, II, p. 288.

²⁰ Ivi, IV, I, p. 286.

²¹ *Ibidem*.

²² Il popolo – scrive Filangieri – "nella democrazia è in certi momenti monarca, in certi altri è suddito. Egli fa le leggi, egli crea i magistrati, egli elegge i giudici; ma egli deve ubbidire, anche non volendo, a queste leggi, e deve essere condannato o assoluto, anche non volendo, da questi magistrati, da questi giudici" (Ivi, I, X, p. 23).

di coloro che sono governati²³. È nella democrazia che il cittadino è veramente protagonista; ed è là che va dedicata molta attenzione non solo alla formazione nei singoli dell'idea della *cittadinanza attiva*, ma anche alla concessione stessa della cittadinanza²⁴. Anche se, nelle altre forme di governo, il filosofo sociale comunque non deve tralasciare di esercitare il compito di educare il cittadino, di contribuire alla sua maturazione intellettuale, di fornirgli il senso del suo ruolo in quanto parte di un insieme che, seppure non considerato depositario di sovranità, può incidere comunque sulle scelte e le decisioni politiche.

L'idea dell'opinione pubblica, che tempera e frena l'assolutismo, si era venuta costituendo e rafforzando in Europa tra mille difficoltà, tra repressione e persecuzione. E si era affermata in modo da svolgere un ruolo tanto forte da essere difficilmente neutralizzabile. Nel 1782 Louis Sébastien Mercier, sul *Tableau de Paris*, scriveva: "Depuis trente ans seulement il s'est fait une grande et important révolution dans notre idées [...], à laquelle on ne résiste pas". E, poco dopo, Necker, il grande teorico dell'amministrazione delle finanze, definiva l'opinione pubblica "une puissance invisible qui sans trésors, sans garde et sans armée, donne des lois à la ville, à la cour, et jusque dans le palais des rois"²⁵. Da parte sua, Filangieri annotava: "Se la penna del politico, del moralista, dell'istorico, perseguitata dal governo, spiata dal magistrato, privata di libertà dalla legge, calunniata dal fanatico e dal potente, ha, malgrado tutti questi ostacoli, prodotti i più grandi effetti nelle moderne società dell'Europa, che non dovremmo noi sperarne, quando il governo l'incoraggiasse, il magistrato la proteggesse, e la legge, senza privarla della libertà, la facesse concorrere ai suoi disegni?"²⁶.

Si veniva configurando con queste osservazioni l'esigenza concreta e immediata di incoraggiare la libera formazione di un'opinione pubblica, intesa come una felice occasione di emancipazione e di progresso. Per questo, si auspicava l'intervento dell'autorità che, invece di togliere la libertà, la indirizzasse e la trasformasse in un momento attivo per la definizione dei suoi stessi disegni. Filangieri, con queste affermazioni, con grande acume intellettuale e chiara preveggenza del futuro, sta rivendicando la "costruzione di una nuova società civile, più giusta e più equa, definitivamente autonoma dallo stato assoluto e dal suo ingiusto ordine sociale"²⁷. Un progetto di tal genere, ovviamente, presupponeva un'"autorità" non arroccata soltanto nella difesa dei suoi privilegi e dei suoi vantaggi, ma aperta e sensibile al bene pubblico, alla "felicità" dei cittadini, considerata, quest'ultima, il presupposto e la condizione indispensabili per la sicurezza e la conservazione

²³ Pubblicata sulle "Notizie del Mondo", n. 71 del 3 settembre 1776, e sulla "Gazzetta universale", n. 71 del settembre 1776, p. 562, la Costituzione americana venne conosciuta immediatamente in tutti gli Stati italiani.

²⁴ "Nelle monarchie e nelle aristocrazie la semplice cittadinanza non è che un beneficio, ma nelle democrazie è una parte della sovranità. Nelle due prime un uomo che s'investe di questo carattere, non fa che partecipare a' vantaggi, che vi sono uniti; ma nell'ultima è un intruso, che si mescola nell'assemblea del popolo, per alzare la mano, per dare una voce, dalla quale può dipendere la rovina della repubblica. Ne' governi popolari dunque la legge deve essere più vigilante ad evitare questo disordine; più avara nell'accordare la cittadinanza; più austera nel punire colui, che se ne è fraudolentemente investito" (G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, edizione integrale, Introduzione di E. Palombi, I, X, p. 23).

²⁵ Cfr. V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 197, per entrambe le citazioni.

²⁶ G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, edizione integrale, Introduzione di E. Palombi, cit., IV, I, p. 286.

²⁷ V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, cit., p. 198.

della stessa "autorità". Presupponeva, cioè, un potere politico-istituzionale, non personalistico, non rinserato nel cieco interesse dinastico, ma attentamente impegnato nella propria difesa e sicurezza e, perciò, intelligentemente aperto alle istanze di formazione e di partecipazione dei cittadini alla vita pubblica. Prevedeva, in sostanza, un'"autorità" istituzionale e non personale, anch'essa sottoposta al potere della legge e non in grado di imporre come legge il proprio capriccio e il proprio soggettivo interesse.

Tra le forme di intervento che, formando il cittadino, rendessero la sua partecipazione alla vita associata più proficua e produttiva per il bene collettivo nella mente di Filangieri si affermava con decisione quella intesa a orientare, guidare, e "rettificare" l'opinione pubblica. Comunicazione, informazione, capacità di intervenire consapevolmente e con chiara coscienza dei fini da conseguire, erano le nuove strategie che Filangieri condivideva con i grandi filosofi europei per la formazione di un nuovo concetto di cittadinanza e di una nuova visione degli ideali di patria e di patriottismo. Concetti nuovi, che esigevano, però, nuove condizioni e nuovi assetti, sia nel sistema legislativo che in quello economico, e soprattutto un assetto istituzionale di tipo partecipativo, in cui i diritti degli uomini, i principi di legalità e legittimità fossero largamente assicurati e difesi da un ordinamento giuridico esemplato sul dettato de *La Scienza della legislazione*. L'amor di patria, infatti, non spira laddove il soggetto non si senta partecipe e protagonista della vita politica. È inutile richiederlo e volerlo quasi imporre a chi si percepisce come estraneo o suddito passivo in uno Stato autoritario o dispotico.

In un limpido passaggio della sua opera, Filangieri tratteggia con lucida chiarezza la comunità politica in cui potevano nascere le due passioni che fanno grande uno Stato, *l'amor di patria* e *l'amore per la gloria*. "Supponiamo – scrive – un popolo istituito a seconda del sistema legislativo che forma l'oggetto di questa opera. Supponiamo che la parte politica ed economica delle leggi abbia diffusa la proprietà e moltiplicato il numero dei possidenti, abbia distrutto e prevenuta le cause che producono l'eccesso dell'opulenza da una parte, e l'eccesso della miseria dall'altra [...]. Supponiamo che abolendo una truppa mercenaria che impoverisce e spaventa il popolo vi abbia sostituito una civile che rassicura il cittadino e la patria [...]. Supponiamo che una saggia legislazione criminale abbia fondato la libertà civile del popolo sui due cardini della tranquillità pubblica, che sono la massima sicurezza dell'innocente ed il maggior spavento dei rei [...]. Supponiamo [...] che, in poche parole, l'altare, il tempio, la reggia e il foro fossero ugualmente impiegati ad ispirare l'istesse virtù ai cittadini, l'istesso amore per la patria, ed il medesimo rispetto per le sue leggi [...]. Supponiamo che la sapienza delle leggi, combinata con la forma di governo, regolato avesse in modo la ripartizione del potere e l'emanazione dell'autorità, che niun individuo dello Stato fosse per la natura della sua condizione escluso dalla possibilità di parteciparvi": ecco, in questa comunità politica, libera, aperta alla partecipazione di tutti alla vita dello Stato e alla formazione delle sue scelte, "l'amor di patria – scrive – verrebbe da tutte le parti introdotto, sostenuto, difeso, invigorito"²⁸. Con questa considerazione, Filangieri si schierava apertamente e con chiarezza di intenti per una concezione specifica e particolare del concetto di patria.

²⁸ G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, edizione integrale, Introduzione di E. Palombi, cit., IV, XLII, pp. 366-367, anche per la lunga citazione precedente.

In gioco, in quello scorcio di fine Settecento, erano infatti due visioni della patria: una politica e razionale, legata al ruolo attivo e alle libertà dei cittadini, e che la legava ad una forma di governo democratica e costituzionale e, auspicabilmente, anche repubblicana, difesa soprattutto dai liberali di formazione culturale filofrancese; l'altra, invece, territoriale e sentimentale, di fatto legata alla terra e al clima, all'appartenenza per nascita ad un luogo e, quindi, alle tradizioni e ai costumi, difesa soprattutto dai nobili e dai proprietari di feudi.

Visione, quest'ultima, che aveva trovato un sostenitore anche in Antonio Genovesi quando nella *Diceosina* scriveva: "L'idea di patria è un'idea molto complessa. Ella abbraccia tutti i dritti che gli uomini hanno nel corpo politico, e molte affezioni contratte per luogo della nascita, per il clima, per il sito, per le amicizie e le parentele, per le tombe dei loro avi, per la religione, per la forma di governo"²⁹. Genovesi identifica, in questa sua considerazione, il concetto di patria di tipo politico con quello di nazione di tipo geografico e antropologico. La stessa identificazione sarà rivendicata da Vincenzo Cuoco. Questi, nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana*, criticherà i seguaci di Filangieri per aver separato in modo arbitrario il concetto di patria da quello di nazione e per essersi inventato un patriottismo legato alle forme istituzionali e alla costituzione del paese e non alle sue radici e tradizioni storiche. Tale distinzione aveva prodotto l'effetto di una divisione incolmabile all'interno del Regno napoletano. Pochi, per lo più di estrazione nobile e borghese, educati alle idee illuministiche maturate in Europa, erano "divenuti Francesi, ed Inglesi, e coloro che erano rimasti Napoletani erano ancora selvaggi"³⁰. "Noi – scrive Cuoco – volevamo far la repubblica indipendente incominciando dal disprezzare la nazione? [...]. Non si può mai giovare alla patria se non [la] si ama, e non si può mai amare la patria se non si stima la nazione"³¹.

La diversità di opinione tra Filangieri, Genovesi e Cuoco è tutta dovuta alla differenza di orizzonte ideologico all'interno del quale maturavano i loro ragionamenti e le loro scelte ideali. Genovesi, l'abbiamo già notato, pensa e scrive per educare la gioventù napoletana e renderla atta a sollecitare il Re e a collaborare con lui nella modernizzazione della Nazione. Il suo orizzonte fondamentale, sul piano territoriale, è di tipo nazionale, e su quello ideologico, di tipo riformistico. Proprio perché nazionale e riformistico, si attiene alla concretezza della situazione napoletana. Comprende, sulla scorta degli insegnamenti di Bartolomeo Intieri e delle teorie provenienti dall'Inghilterra e dalla Toscana, l'importanza delle riforme tecniche relative all'agricoltura, ai commerci, ai trasporti. Prospetta l'aumento della produttività e della ricchezza della nazione, con beneficio di tutti, dal nobile proprietario fondiario al borghese produttore o commerciante di beni, ai contadini e ai lavoratori della nascente industria. Ha interesse a mostrare come tutte queste figure siano, insieme, legate a uno stesso territorio e a una stessa economia e, perciò, sentano patria e nazione come sinonimi. Cuoco, da parte sua, scrive a tentativo rivoluzionario sconfitto. La sua è un'analisi retrospettiva. Il dato reale con cui fare i conti è là, davanti agli occhi. La rivoluzione giacobina, affermatasi con difficoltà nella capitale, ha attecchito poco o niente nelle province. L'ideologia che l'animava

²⁹ A. GENOVESI, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, a cura di F. Arata, Milano, 1973, p. 338.

³⁰ V. CUOCO, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, ed. critica a cura di A. De Francesco, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1998, p. 326.

³¹ Ivi, p. 327, la prima parte della citazione è in nota.

non è riuscita ad unificare tutti i ceti sociali. Anzi, di più. Ha acuito le differenze e lo stacco tra intellettuali ideologizzati, formati sulla cultura inglese e francese, e le diverse e declinanti fasce della popolazione. I primi, gli intellettuali ideologizzati, indipendentemente dal ceto di provenienza, hanno optato per una patria ideale, fatta di ipotesi mentali, e hanno trascurato o disprezzato la nazione con le sue istituzioni, le sue tradizioni, la sua concreta fatticità. Si sono totalmente staccati dalla situazione storica e sociale del Regno e hanno vagheggiato la possibilità di trasformarla completamente con l'aiuto delle armi straniere, invece di modificarla gradualmente, in stretta collaborazione con la maggior parte della nazione.

L'orizzonte ideologico di Filangieri è più complesso. Comprende un doppio obiettivo: uno di carattere politico-istituzionale nazionale e immediato, l'altro di carattere universale, ideale e prospettico. Nell'immediato suggerisce una serie di rimedi o riforme della legislazione, certamente di alto profilo e di grande impatto, a partire dall'istituto del maggiorascato, legato al diritto di famiglia e alla connessa trasmissione dei beni, non più considerati feudali ma proprietà personali, dalla riforma degli istituti del feudo ecclesiastico, con la connessa possibilità di spezzare e alienare le grandi estensioni terriere di proprietà della Chiesa e con la conseguente formazione di una più ampia classe di proprietari, fino alla modifica delle "leggi criminali", delle procedure giudiziarie e all'estensione dell'educazione pubblica a tutte le classi dello Stato. Nella prospettiva, invece, si propone un obiettivo che riguarda tutti i popoli e tutte le nazioni della terra. Ha in mente "oggetti che fra due-mila leghe di spazio, e dopo venti secoli interessano ancora". Non vuole scrivere "per un uomo, ma per gli uomini". Vuole elaborare pensieri e progetti capaci di cambiare completamente le forme della convivenza civile, pareggiando gli uomini in dignità e potere, realizzando la più aperta ed egualitaria delle democrazie. Pensieri e progetti che "né la rabbia impotente della tirannia, né i clamori interessati del fanatismo, né i sofismi dell'impostura, né le censure dell'ignoranza, né i furori dell'invidia" potranno discreditarlo o seppellire nell'oblio. In tal modo, "il genio sempre utile" dei "savi della terra" che li elaborerà sarà "il contemporaneo di tutte l'età ed il cittadino di tutti i luoghi"³².

In quest'ottica universalistica e prospettica, per Filangieri, l'amore per la nazione e per la patria non pulsa nei cuori naturalmente, come il sangue nelle vene. Ci si sente cittadino e patriota soltanto in un ordinamento che ponga a suo fondamento i diritti inalienabili dell'uomo e che consenta a tutti di sentirsi cittadini, vale a dire membri attivi dello Stato e non sudditi passivi. Si è cittadini solleciti del bene della patria e animati dall'amore per essa soltanto se si è protagonisti liberamente e direttamente della vita politica. Di qui, la rivendicazione chiara e netta della democrazia e del costituzionalismo. Nella prospettiva della realizzazione di un governo repubblicano, cosituzionale e democratico, Filangieri prospetta all'"opinione pubblica" di puntare alla realizzazione da subito di riforme incisive, capaci di capovolgere l'ordine degli interessi posti a fondamento dello Stato. Non più gli interessi dinastici dei re, i privilegi dei nobili, l'arroganza dei magistrati, ma la libertà e la sicurezza nonché la *felicità* di tutti i cittadini. "Ma – scrive Filangieri – né l'istoria, né l'uso, né gli esempi, né le concessioni, né le *carte* possono dare ai re, ai magistrati, ai nobili, un diritto, che è contrario alla libertà del popolo, alla sicurezza del cittadino, all'interesse della nazione, la felicità della quale deve sempre essere

³² G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, edizione integrale, Introduzione di E. Palombi, cit., *Piano ragionato dell'opera*, p. 10, anche per le citazioni precedenti.

la suprema legge³³. Il cittadino si affeziona allo Stato quando sa che può “ottenere una porzione di potere in premio dei suoi meriti”³⁴. “Ogni cittadino, dunque – continua Filangieri – sarà allora persuaso che per ottenere qualche porzione di potere, deve acquistare l’opinione del popolo, e che per conquistarla deve servirlo, deve impiegare i suoi talenti per fargli conoscere, deve finalmente far risplendere le sue virtù colle azioni utili e coi benefici resi alla patria”³⁵.

Amore per sé stesso, per la piena realizzazione delle proprie capacità, amore del potere e amor di patria fanno in tal modo un tutt’uno. Ogni cittadino deve sapere che il proprio posto all’interno dello Stato non è prefigurato dall’appartenenza a una classe, a un ceto, a condizioni diverse dalle sue capacità e dal suo impegno. Sa che la sua riuscita nella vita civile, la sua affermazione come cittadino dipende da sé e che ci sono le condizioni e le possibilità per far valere le proprie qualità e la propria operosità. È questo che deve avvenire in quelli che Filangieri chiama “i governi liberi e popolari”, i governi democratici. Egli ha presente, idealizzandola, la situazione delle terre americane da poco affrancatesi dalla sottomissione coloniale all’Inghilterra, la Pensilvania in particolare, la sola terra americana che “non ha più schiavi”³⁶. “Ecco – scrive –, come si fan nascere gli eroi: ecco come il celebre e virtuoso *Penn* [...] il celebre *Penn* rese la *Pensilvania* [...] la patria degli eroi, l’asilo della libertà e l’ammirazione dell’universo. Egli vide che il grande oggetto della legislazione è di unir gl’interessi privati co’ pubblici; egli vide che l’unico mezzo, per riuscire in quest’impresa ne’ governi liberi, era di dare al popolo la distribuzione delle cariche”³⁷.

Sull’ordinamento istituzionale e legislativo del nuovo stato americano, Filangieri modula il suo riformismo. Un riformismo fortemente innovatore, sia nel principio di base, uguaglianza assoluta dei cittadini di fronte alla legge, che negli esiti, riconoscimento a tutti di uguali possibilità di affermazione sociale, politica ed economica, indipendentemente dal ceto d’appartenenza e dalla condizione economica di ciascuno. Condizione essenziale per realizzare tali obbiettivi, ovviamente, è la democrazia come forma di governo. “La prima legge dunque che protegge, dirige, e rende utile l’amore del potere nei governi liberi e popolari – scrive – è quella che lascia al popolo intero la scelta di coloro ai quali egli deve confidare qualche porzione della sua autorità. La seconda è quella che dà ad ogni cittadino il diritto di poter pervenire alle prime cariche dello Stato, purché per qualche delitto, che la legge deve esprimere, non ne sia escluso”³⁸.

Il ceto dirigente, per Filangieri, pertanto, non deve essere già prefigurato per diritto di nascita o di censo e non deve essere formato per cooptazione da parte di un gruppo di ottimati. Tutti i cittadini debbono poter essere in corsa per farne parte. E le regole debbono essere uguali per tutti. È questa la democrazia rappresentativa che il filosofo napoletano prefigura e mette a punto. È la rivendicazione chiara e precisa della volontà di estendere e trasformare la libertà civile per farla diventare libertà politica, da fondare e difendere con l’esercizio della sovranità popolare. In questa rivendicazione, Filangieri è difensore rigoroso e fermo della democrazia. Mette in guardia contro i pericoli impliciti nelle altre forme di governo,

³³ Ivi, I, X, p. 26.

³⁴ Ivi, I, XII, p. 33.

³⁵ Ivi, I, XII, p. 34.

³⁶ Ivi, I, IV, p. 17.

³⁷ Ivi, I, XII, p. 34.

³⁸ *Ibidem*.

sia di tipo aristocratico e monarchico che di tipo misto. Proprio su quest'ultima forma di governo ingaggia una polemica frontale nei confronti di Montesquieu e del suo "realismo" politico, colpevole di non tenere mai presente nell'avvio delle proprie indagini l'"esame de'principi". La forma di governo detta mista, se non è fortemente regolata dalle leggi, "è esposta ad un pericolo che non sovrasta le altre, cioè di cadere nel dispotismo, senza che la costituzione ne venga alterata, di soggiacere ad una tirannia reale, senza perdere una libertà apparente"³⁹. È, questa, la forma di governo della Gran Bretagna, elogiata da Montesquieu ma sottoposta a severa critica da parte di Filangieri per "tre vizi inerenti alla sua costituzione", considerata imperfetta e incostante⁴⁰.

Sulla base di queste dottrine matura anche l'idea del costituzionalismo, che trova nella *Scienza della legislazione* la sua piena formulazione. Filangieri ha ben chiara davanti agli occhi la differenza tra carta costituzionale, contenente i principi fondamentali della vita associata, e codici delle leggi, civili, penali militari, utili al governo di una nazione; tra "diritti inalienabili", considerati naturali e fissati in una dichiarazione dei principi, e leggi ordinarie, elaborate di volta in volta dal potere legislativo. Stabilire nella carta costituzionale un numero definito di diritti inalienabili e garantiti per tutti i cittadini, indipendentemente dal sesso, dal censo e dal grado di istruzione, significa erigere un limite oltre il quale nessun potere costituito può esercitare legittimamente la propria autorità. Bisogna "fare – scrive Filangieri – un piccolo codice a parte delle vere leggi fondamentali, che determinassero la vera natura della costituzione, i dritti e i limiti dell'autorità di ciascheduno dei tre corpi, e non ammettessero né interpretazione né ambiguità. In questo codice ci dovrebbero essere soltanto le vere leggi fondamentali, non già quelle alle quali abusivamente si è dato questo nome"⁴¹. Ed è questa divisione, tra leggi fondamentali da fissare nella carta costituzionale e leggi ordinarie formulate dal potere legislativo, l'architettura su cui poggia il pensiero costituzionale di Filangieri. Pensiero acuto, attento a preservare la costituzione di un paese dal pericolo individuato ed esecrato nella tradizione inglese, quello della incostanza della costituzione. Convinto che a nessun consesso legislativo si possa togliere il diritto di alterare o di mutare le leggi fondamentali che presiedono alla vita politica e civile del paese, pena la distruzione della "natura istessa della costituzione", Filangieri ritiene si debba "pensare a rendergliene difficile l'uso". "Questo – scrive – si può ottenere determinandosi che, allorché si tratta di alterare, o di abolire, o di creare una legge fondamentale, non basti la pluralità dei suffragi per ammettere la novità che si propone d'introdurre nella costituzione, ma che si debba richiedere la pienezza dei voti per renderla valida e legittima"⁴². Era, questo, un modo per evitare il pericolo, denunciato molto più tardi, della "dittatura delle maggioranze".

L'architettura di questa nuova organizzazione politica deve avere, dunque, come base i "diritti naturali" degli uomini e le leggi fondamentali, derivate da quei diritti e fissate nella costituzione, e come coronamento la democrazia rappresentativa di uomini, tutti liberi e uguali. Anche in quest'ultimo convincimento, Filangieri attinge al modello americano. In Europa si era convinti che non ci fosse una terza posizione tra la democrazia diretta (o "perfetta", come la denomina

³⁹ Ivi, I, X, p. 26.

⁴⁰ Ivi, I, XI, p. 27.

⁴¹ Ivi, I, XI, p. 31, in nota.

⁴² Ivi, I, XI, p. 31.

Filangieri)⁴³, praticabile in piccole comunità ed esemplare sul modello delle *poleis* greche, e il potere monarchico necessario per i grandi Stati, anche se in parte esercitato da “corpi intermedi” ancora di memoria feudale, come la nobiltà. Filangieri è, invece, attentissimo alle nuove pratiche delle assemblee legislative americane, che diedero origine alla locuzione linguistica “democrazia rappresentativa”. “Se la repubblica s’ingrandisce, se dopo d’essere stata una città, diventa una nazione, allora o bisogna interamente mutare la costituzione, o bisogna ricorrere alla rappresentazione”⁴⁴.

Una democrazia rappresentativa, per reggersi, aveva bisogno di cancellare i privilegi di nobili e togati. Aveva bisogno, altresì, di far nascere un nuovo ceto dirigente. Bisognava creare, cioè, tra i “proprietari e i non proprietari, o sia i mercenari [...], due classi di cittadini infelicamente inimiche tra loro”⁴⁵, come esplicitamente le definisce Filangieri, un “ceto mezzano”, per usare un’espressione cara ad Antonio Genovesi. E, per fare emergere e fare affermare questo nuovo ceto dirigente, bisognava spazzare via l’assetto feudale che strangolava la vita politica e la struttura economica del Meridione d’Italia e di altri Stati dell’Europa continentale.

Facendo tesoro delle tesi enunciate da Adamo Smith nel 1776, secondo le quali la causa dell’arretratezza e del sottosviluppo dell’agricoltura dei paesi continentali, rispetto a quelle dell’Inghilterra e delle Colonie americane, andava individuata nella persistenza della feudalità, Gaetano Filangieri, fin dal secondo libro della *Scienza della legislazione*, si propone di smantellare gli istituti portanti del feudalesimo. Avanza la proposta di trasformare il possesso feudale in proprietà privata, di abolire il maggiorascato, il fido commesso e la manomorta, e di modificare il diritto di famiglia in relazione all’abolizione del maggiorascato. Le riforme politiche proposte da Filangieri, senza espropri violenti, ma attraverso un riformismo graduale e ragionevole, serviva a spezzare il latifondo nobiliare ed ecclesiastico, a rendere più produttivi appezzamenti di terreno meno estesi e a rendere proprietari di terre non solo i cadetti delle grandi famiglie nobiliari, prima esclusi dalla proprietà dei terreni feudali, ma anche una larga schiera di borghesi, pronti ad acquistare terre messe in vendita sia dai nobili che dalla Chiesa. Filangieri puntava in tal modo a formare una giovane, intraprendente e più ampia borghesia agricola, dalle cui fila potesse uscire una nuova classe dirigente, attiva e operativa in una mutata cornice istituzionale e nel segno di una rinnovata concezione dell’istituto della cittadinanza.

Con queste idee, Filangieri prefigurava una sorta di filosofia politica dell’“avvenire”, facente perno sull’idea di cittadinanza attiva e sul costituzionalismo. Esibiva una grande fiducia nel progetto educazionistico, considerato in grado di modificare i modi di sentire e di agire degli uomini. E, di conseguenza, capace di intervenire nei processi storico-politici, indirizzandoli in vista di una organizzazione non più classista della società, ma semplicemente umanistica, centrata

⁴³ Ivi, I, X, p. 24, in nota.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, II, III, p. 54. Filangieri procede nell’analisi dei rapporti di “classe” tra “proprietari e mercenari, osservando che “il proprietario cercherà sempre di comprare dal mercenario la sua opera al minor prezzo possibile, e questi cercherà sempre di vendergliela al maggior prezzo che può [...]. La concorrenza che nasce dalla loro moltitudine deve necessariamente avvilire il prezzo delle loro opere [...]. Ecco la causa della miseria della maggior parte; ecco il difetto della sussistenza nella classe dei non proprietari; ecco quello che toglie alla maggior parte dei cittadini il desiderio, la speranza, e i mezzi di riprodursi col soccorso d’un legame incompatibile colla miseria, e funesto allorché la produce e l’accresce” (*Ibidem*).

cioè sull'uomo, sui suoi inalienabili diritti, rigorosamente coniugati con altrettanti irrecusabili doveri. Filangieri, cioè, sulla scorta dei grandi principi dell'illuminismo europeo e delle fattive, anche se germinali, esperienze di costituzionalismo delle affrancate colonie americane, mirava al superamento delle difficoltà in cui si dibattevano gli Stati ancora legati agli istituti feudali, sia nell'assetto politico, centrato sulle monarchie assolute ed ereditarie, sia nell'assetto economico, centrato sui feudi nobiliari ed ecclesiastici. Superamento da lui auspicato, giusto il tipico ottimismo illuministico, non con il ritorno al Medioevo, ad una fondazione dei diritti su base religiosa, di una religiosità prospettantesi quale unica vera esperienza collettiva, scuola per la vita civile e morale della comunità intera e unico fondamento affidabile del diritto e dello Stato, ma con la moltiplicazione e la massima espansione di quei germi nuovi fermentati in terra americana, aventi come base del diritto e dello Stato il soggetto umano, l'individuo, la sua dignità e le sue possibilità personali di realizzazione e come mezzo non un generico e compassionevole solidarismo, ma i diritti dei singoli ben fissati nelle costituzioni e correttamente trasfusi e resi operativi nel dettato delle leggi ordinarie.

Alessandro Monti*

Espansione dell'economia e perdita della felicità? Gli *effetti collaterali* della crescita economica e la lotta per la gioia di vivere**

“Un uomo felice è un uomo con amici”
Aristotele, *Etica Nicomachea*, IV Sec. a.c.

“La migliore politica pubblica è quella che produce il maggior livello di felicità”
Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, 1789

“Chiedetevi se siete felici e cesserete di esserlo”
John Stuart Mill, *Sulla libertà*, 1859

Introduzione

Può sembrare frivolo e distraente occuparsi di benessere e felicità quando infuriano guerre armate e guerre ideologiche, in numerosi paesi di Africa e Asia crescono o restano elevate fame, sete, mortalità precoce e infantile, le vittime di conflitti etnici, razziali e religiosi¹, mentre incombe una crisi economica di dimensioni planetarie che accresce disagi e degrado. Eppure una riflessione si impone come antidoto per superare un contesto tanto sfavorevole: osservando la distribuzione del benessere nel mondo si può risalire alle cause che ne ostacolano il maggiore e più diffuso godimento a favore di una moltitudine di esseri umani e si possono cogliere le vie migliori per rimuoverle.

Il rapporto tra crescita economica, qualità della vita e felicità, quest'ultima da intendere come “nesso inscindibile di benessere comune e benessere individuale” è oggetto di analisi, data la sua complessità, di molte discipline: psicologia, economia, sociologia, filosofia.

* Università di Camerino.

** Parte di una più ampia ricerca che ha per oggetto la crescita economica e le sue implicazioni su qualità della vita e felicità, bene comune e istituzioni democratiche.

¹ Le analisi svolte dal Dipartimento di *Peace and Conflict Research* dell'Università di Uppsala (Svezia) e dalle riviste *Journal of Peace Research* e *Journal of Conflict Resolution* su stato e distribuzione dei numerosi conflitti di carattere etnico, razziale e religioso nel mondo, ne evidenziano le negative implicazioni umane, politiche ed economiche con la sistematica crescita delle vittime dei genocidi e della massa dei rifugiati. Per un quadro sintetico si veda: GURR, MARSHALL, KHOSLA (2001) e COLLIER (2001). Con specifico riguardo ai conflitti in Africa si veda il lavoro di ALI ABDER GADIR ALI (2000). I risvolti politico istituzionali dei principali conflitti etnici sono esaminati da W. EASTERLY (2000). Sugli episodi di violenza politica più rilevanti verificatisi dopo la seconda guerra mondiale e sulle vittime coinvolte nei vari paesi si veda: MARSHALL (2000).

Gli studi condotti in questi ambiti di ricerca, le indagini empiriche e le rilevazioni statistiche, che ricostruiscono la dimensione e la distribuzione

dello sviluppo umano e del benessere nel mondo, offrono un quadro conoscitivo variegato negli assetti e nei processi di crescita dei paesi, al quale fanno da sfondo concezioni etiche e morali, modelli comportamentali individuali e delle collettività e azioni delle istituzioni pubbliche, in un intreccio di questioni socialmente rilevanti sulle quali intervengono religione, politica, diritto, cultura.

Nel testo che segue, accanto a una sintetica rassegna di schemi interpretativi di diverso orientamento scientifico e politico, si dà conto di fenomeni in atto e di situazioni critiche su scala mondiale, mostrando la compresenza di dinamiche evolutive e involutive, di posizionamenti e distanze che si rinvengono nel tenore e nella qualità della vita, nelle libertà civili e nei diritti politici, nelle misure della felicità.

Dall'analisi emerge come un mutamento di prospettiva a favore del *ben-essere* comporti la necessità di più approfondite ricerche interdisciplinari su benefici e costi della crescita economica e sul funzionamento comparato delle istituzioni democratiche e rafforzi l'esigenza di una diversa formulazione della contabilità pubblica, nazionale e locale, che ridefinisca il livello di benessere sociale (*welfare state*) e quantifichi il grado di soddisfazione che su di esso i cittadini esprimono².

La felicità è un concetto sfuggente, di non agevole misurazione, indefinibile anche sul piano giuridico e filosofico. Lo stesso Immanuel Kant (1724-1804), che in modo sistematico aveva cercato di chiarire concetti nebulosi od opinabili per giungere a definizioni in grado di fronteggiare qualsiasi obiezione, nel caso del concetto di felicità si è limitato a osservare che "è indeterminato a tal punto che, nonostante il desiderio di ogni uomo di raggiungerla, nessuno è in grado di determinare e dire coerentemente che cosa davvero desideri e voglia" (KANT, 1785, p. 45).

Quanto al riconoscimento di un "diritto alla felicità", che aveva infiammato i rivoluzionari americani e i giacobini francesi, non ha finora trovato alcuna codificazione costituzionale e legislativa. Nonostante Thomas Jefferson nel 1776 avesse fatto inserire nella *Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America* "il diritto alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità" (che già figurava nella *Dichiarazione dei diritti* della Virginia), il diritto alla felicità è restato prigioniero di accese discussioni politiche, filosofiche e morali, senza un esplicito sbocco giuridico né negli in USA né altrove. Al riguardo una forte influenza hanno avuto le argomentazioni che Kant aveva svolto a sostegno della sua contrarietà, affermando che l'obiettivo della felicità dovesse lasciarsi alla libertà individuale e non certo al potere politico ("in nessun modo la ricerca della felicità può insinuarsi nelle leggi che regolano il sistema delle leggi. Il massimo dispotismo pensabile consiste in un governo paterno che indichi ai suoi sudditi come debbano essere felici" (KANT, 1793, p. 138).³ Restano, tuttavia, tuttora aperte le questioni relative all'opportunità e ai confini

² Il Buthan è l'unico paese ad avere bilanci nazionali redatti in termini di felicità raggiunta (*National Well-being Account*). Gli obiettivi politici perseguiti dal Governo sono misurati da un indice di *Gross National Happiness (GNH)* basato su quattro indicatori di sviluppo sostenibile: 1. Crescita e lo sviluppo economico responsabile; 2. Conservazione e promozione della cultura bhutanesa; 3. Protezione dell'ambiente; 4. Buon governo responsabile. Nella graduatoria mondiale della *subjective well-being* elaborata da Adrian G. WHITE (2007), il Buthan occupa l'8° posto, mostrando un grado di felicità nazionale superiore a quello di molti paesi ricchi. Guardando anche a questa esperienza David Cameron, capo dei conservatori inglesi, nel 2006 ha dichiarato di voler introdurre in Gran Bretagna, al posto del tradizionale indicatore del *Prodotto Nazionale Lordo*, una contabilità che tenga conto della felicità nazionale (*The Economist*, 2006).

³ Sulla tormentata vicenda del *diritto alla felicità* come parola d'ordine politico si veda: DE LUISE, FARNETTI, 2001, pp. 489-500.

dell'azione pubblica per garantire a tutti le condizioni giuridiche ed economiche per l'effettivo esercizio della libertà di ricercare la felicità.

È certamente difficile definire lo stato di soddisfazione denominato "felicità" per la sua volatilità e la variabilità di reazione, caratteriale e fisica, della personalità umana agli impulsi esterni che impediscono una valutazione oggettiva del benessere individuale (Frey-Stutzer, 2002)⁴.

Vasta è la gamma di stimoli che influenzano, direttamente o indirettamente, la felicità degli individui e, accanto ai fattori noti quali il reddito, il tipo di lavoro e la sua perdita, le ineguaglianze socioeconomiche, gli affetti famigliari, lo stato di salute, si inseriscono fattori di natura psicologica in un sentire di colleganza tra la felicità individuale e quella altrui⁵.

Benessere sociale e felicità individuale e i loro problematici rapporti con l'economia e il lavoro, che hanno sempre mantenuto un forte impatto nella dinamica sociale, dall'inizio del secolo scorso sono stati oggetto di specifico interesse di eminenti studiosi, come il sociologo italo-tedesco Roberto Michels (1918), l'economista inglese Arthur Pigou (1920) e il filosofo inglese Bertrand Russell (1930), ma solo a partire dagli anni '70 psicologi ed economisti hanno considerato la felicità un tema scientificamente rilevante cui ora dedicano una crescente attenzione analitica.

Le riflessioni sulla diffusa fragilità della democrazia politica ed economica si collegano a quelle sviluppate attorno al ridursi dell'apprezzamento della funzione del lavoro umano e al consolidarsi della supremazia e dell'invadenza della tecnologia. L'era della *multiculturalità posmoderna*, sembra aver consegnato ad altre forze il traino della crescita umana e civile. Il riaffidarsi alla religione e alle Chiese, accompagnato dal dilatarsi del volontariato e delle "relazioni personali genuine", segnalano, tuttavia, cambiamenti culturali non irrilevanti e il riaffiorare di pulsioni etiche. L'interrogativo che si pone è se essi rispondano solo al bisogno di comunità e di punti certi di riferimento o annuncino anche il passaggio dall'autogoverno della propria persona, dalla *cura di sé* ("il corpo come opera d'arte" di Foucault, 1984), all'impegno politico, alla rinnovata mobilitazione delle coscienze per l'identificazione e la rimozione delle "ingiustizie rimediabili" (SEN, 2009) in nome del bene comune e della felicità pubblica.

1. *Benefici individuali e costi sociali dello sviluppo economico*

Negli ultimi decenni, il ritmo di aumento della produzione di merci da scambiare nel mondo, senza precedenti nella storia del capitalismo industriale⁶,

⁴ Sulla base dei risultati di lunghi anni di analisi empiriche, Ruut Veenhoven, sociologo dell'Università di Rotterdam, definisce la felicità come valutazione positiva che le persone danno alla qualità complessiva della loro vita. Nei questionari di autovalutazione del livello di apprezzamento della vita, le persone attingerebbero a due fonti principali di informazione: sul *piano affettivo* valutano quanto si sentono bene in generale, sul *piano cognitivo* confrontano la "vita in quanto tale" con gli standard di percezione di "come dovrebbe essere". Nelle inchieste sulla felicità la fonte di informazione prevalente è quella *affettiva* (VEENHOVEN, 2005).

⁵ Alcuni psicologi, sulla base di indagini ventennali su un gruppo di individui, hanno ritenuto di trovare la chiave della felicità nella felicità degli altri: nel "contagio" di felicità che le persone felici e positive possono procurare agli altri, una sorta di *epidemia di felicità* (POWER, CHRISTAKIS, 2008).

⁶ L'eccezionalità della crescita dell'ultimo cinquantennio rispetto al passato emerge dalle analisi sulla dinamica delle forze trainanti lo sviluppo capitalistico e dalle misurazioni macroeconomiche svolte da Angus Maddison (1995; 2001; 2007) che ha stimato il reddito *pro-capite* a livello mondiale e la sua evoluzione nel lungo periodo in numerosi paesi a partire dal 1500. In quell'anno il Pil *pro-capite* sarebbe stato pari a 565

ha avuto effetti dirompenti sugli equilibri umani e ambientali preesistenti accentuando le disparità tra Paesi e al loro interno.

Il miglioramento delle condizioni igienico-sanitarie e l'allungamento della vita per milioni di persone, innescati dalla accelerata crescita economica, si sono accompagnati al deterioramento della condizione esistenziale per un numero sempre più ampio di individui, anche nei paesi ricchi. I consumi in continua espansione hanno sottoposto a crescenti pressioni l'ambiente degradandolo, in molti casi, in maniera irreversibile. I consumi sono fortemente concentrati nella popolazione benestante, ma il danno ecologico provocato dal consumo mondiale ricade in misura schiacciante nelle regioni più povere e colpisce le persone meno abbienti e vulnerabili, rendendole infelici e incapaci di proteggere se stesse.

Una ricostruzione non convenzionale dell'origine della ricchezza nei Paesi occidentali e delle diseguaglianze sociali richiede di portare specifica attenzione anche ai fattori non economici. In particolare l'analisi storica dei processi di sviluppo condotta dall'economista Nathan Rosenberg, della Stanford University (CA), insieme al giurista Luther E. Birdzell, evidenzia come la vigorosa crescita degli ultimi due secoli trovi fondamento nelle modalità evolutive della società feudale e nella nascita delle città moderne. Accanto alla diversa capacità del tessuto sociale esistente nelle diverse aree geografiche europee di mobilitare le risorse necessarie al soddisfacimento di bisogni in continua trasformazione, assumono un ruolo fondamentale la sperimentazione scientifica e l'applicazione delle innovazioni tecnologiche unitamente alla maggiore adattabilità delle istituzioni politiche ai cambiamenti⁷.

Il peso determinante che nello sviluppo economico e sociale gioca il livello culturale e la sua evoluzione è stato empiricamente analizzato nei lavori dello storico dell'economia David S. Landes (1998, 2009). Nel caso di esaurimento delle risorse e degli investimenti che queste alimentano creando il benessere e la ricchezza delle società, il maggior radicamento culturale di un paese e dei suoi abitanti nel lungo periodo fa la differenza, anche rispetto al clima, alle materie prime e alle istituzioni giuridiche. Formando il carattere, aprendo alla tolleranza e alla conoscenza e attraendo migranti di talento e motivati, la cultura spinge più di qualunque altro fattore al superamento di difficoltà e alla ripresa dei processi di crescita (Cina). Mentre inadeguatezze e rigidità culturali e intolleranza, interna ed esterna, non aiutano lo sviluppo. Anzi favoriscono stagnazione economica e degrado sociale (*Medio Oriente*).

dollari quando la popolazione complessiva era appena di 425 milioni di persone. Nel 1820, con una popolazione di 1080 milioni di persone era di 651 dollari, mentre nel 1901 il reddito medio era salito a 1.270 dollari con una popolazione di 1580 milioni. Nel 2001 il reddito medio annuo era pari a 6.118 dollari, con una popolazione mondiale di 6 miliardi di persone. Mentre per oltre tre secoli era rimasto immutato (dal 1500 al 1820.) ed era appena raddoppiato in 80 anni (dal 1820 al 1901), il reddito risulta quintuplicato in appena un secolo. Come è noto l'applicazione a usi industriali e militari delle numerose innovazioni scientifiche nel corso degli ultimi decenni e i fenomeni esplosivi della produzione di massa e della *società dei consumi*, hanno generato effetti moltiplicativi sul reddito. Risultano, però, accentuati gli squilibri nella distribuzione personale e geografica del reddito. Mentre nel 1901 la differenza tra il reddito del paese più ricco (Regno Unito) e quello più povero (Ghana) era appena da 1 a 10, nel 2001 il rapporto tra il reddito dei cittadini del Paese più ricco (Federazione Svizzera) e quello del più povero (Repubblica del Congo) era di 1 a 214. Il divario si è accresciuto in questi ultimi anni. Secondo Madison la *leadership* economica, dopo l'Olanda (XVII secolo) e il Regno Unito (XIX secolo), nel XX secolo è passata saldamente nelle mani degli Stati Uniti che tuttavia si apprestano a dividerla con un direttorio che includerà oltre il Giappone anche altri paesi emergenti.

⁷ Il ruolo cruciale che nel successo economico dei paesi ricchi occidentali hanno svolto le istituzioni e la tempestività del loro adeguamento alle mutate realtà politiche è evidenziato nei contributi del premio Nobel per l'economia Douglas North (1990; 2005).

Misurata dal PIL *pro-capite*, notoriamente indicatore assai imperfetto dell'andamento dell'economia⁸, la capacità di spesa dei cittadini, sulla quale si concentrano le analisi degli osservatori, esprime però soltanto il versante economico del crescente divario tra i paesi ricchi e quelli poveri. La povertà, infatti, presenta molte facce. È molto di più che un reddito basso: rispecchia la carenza di sanità e istruzione, la deprivazione nelle conoscenze elementari e nella comunicazione, l'incapacità di esercitare i diritti politici e l'assenza di dignità, fiducia e rispetto per se stessi. Esistono anche un impoverimento ambientale e un impoverimento di intere nazioni dove la quasi totalità della popolazione vive in povertà. Dietro queste facce della povertà, vi è la difficile realtà di vite disperate, menomate dall'opportunità di scelta e, spesso, di governi che non hanno più la capacità di affrontare una situazione peggiorata in modo irreversibile dalla corruzione pubblica sistematicamente alimentata dagli aiuti internazionali. I rilevanti danni da "aiuto dipendenza" provocati in numerosi paesi in via di sviluppo in Asia e Africa sono ormai documentati e dimostrati⁹.

Per sfuggire alle intollerabili condizioni di fame e povertà, masse enormi e crescenti di individui emigrano da aree deboli verso le aree "sviluppate", attratti dai salari più alti, dai *comfort* e dalla apparente felicità dei più ricchi, così accentuando ineguaglianze e conflitti sociali negli strati meno abbienti, con espliciti rifiuti o convivenze tollerate ma prive di vera solidarietà¹⁰.

Misurare la felicità tra realtà contrapposte e dispute accademiche

La valutazione dei costi e dei benefici di questa contrapposta dinamica sociale e la definizione di politiche pubbliche di riequilibrio risentono della lunga auto-

⁸ La comparazione internazionale del prodotto reale e dei redditi è di recente stata migliorata utilizzando la "parità di potere d'acquisto" (PPA), cioè il tasso di cambio che tiene conto della differenza dei prezzi tra i diversi paesi. In particolare un dollaro al tasso di PPA ha nell'economia interna lo stesso potere di acquisto di un dollaro negli Stati Uniti. A partire dal 1990 l'*United Nations Development Programme* (UNDP) ha introdotto un più realistico indicatore di confronto internazionale: l'*Indice di sviluppo umano* che, oltre al reddito *pro-capite*, considera la speranza di vita alla nascita e l'istruzione.

⁹ Una circostanziata denuncia della negatività degli aiuti all'Africa sub-sahariana (circa 100 miliardi di dollari in oltre 50 anni) e dell'urgente necessità di sospenderne l'erogazione per fermare il degrado ricreando le basi per uno sviluppo autoctono, è contenuta nel recente volume di una giovane economista dello Zambia (MOYO, 2009). Ad analoghe conclusioni era giunto William Easterly (2005), a lungo esperto economista della Banca Mondiale, che, confermando i risultati di precedenti analisi (ALESINA, DOLLAR, 2000; ALESINA, WEDER, 2002; HABER, NORTH, WEINGAST, 2003), ha evidenziato i disastri causati dall'*assistenza* dell'Occidente. L'utilità di un consistente incremento degli aiuti esteri per la lotta alla povertà nei PVS è sostenuta, invece, dall'ONU e dalla maggior parte degli economisti dello sviluppo (SACHS, 2005, 2008). Restano forti, tuttavia, gli interessi commerciali e di penetrazione economica e politica dei grandi paesi donatori: la recente crisi economica, infatti, ha ridotto gli aiuti umanitari *puri* ma non ha scalfito gli "*aiuti legati*".

¹⁰ La crescita dei flussi e *stock* di emigranti nel mondo che risultano aumentati da 164 milioni a 190 milioni nel periodo 1995-2005 (+17%) e l'elevato numero dei rifugiati politici: 14 milioni nel 2005, rappresentano indicatori espliciti dell'aggravarsi delle condizioni di deprivazione e di disagio in molti PVS (*World Bank*, 2008; *Caritas*, 2006; 2009). L'acquisita consapevolezza dei tempi biblici necessari ad avvicinarsi al tenore di vita dei paesi ricchi è all'origine della forte determinazione che spinge gran parte degli abitanti dei paesi poveri a reagire sia attraverso massicce emigrazioni verso i paesi occidentali, sia coltivando modelli di società radicalmente alternativi. Una recente simulazione (DEAGLIO, 2004) ha stimato in almeno un secolo (3-4 generazioni) il tempo necessario ai paesi più poveri del mondo (la cui popolazione vive con meno di 2 dollari al giorno) per raggiungere il reddito medio attuale per abitante dei paesi ricchi (9.075 dollari annui). Considerato, tuttavia, che i paesi ricchi continueranno ad accrescere i loro redditi medi, per l'azzeramento del divario tra i dei due gruppi di paesi, bisognerà attendere l'anno 2316, cioè oltre 300 anni.

limitazione analitica in materia di benessere e felicità operata da due discipline chiave: le scienze economiche e quelle psicologiche.

La teoria psicologica tradizionale sostiene che ciascun essere umano ha un proprio livello di felicità dal quale può allontanarsi solo temporaneamente: prima o poi ritornerà al livello iniziale (*teoria dell'adattamento* o *set-point*). Il prevalere della *teoria dell'adattamento*, insieme alla convinzione che la felicità (intesa come qualunque motivazione umana positiva) sia *inautentica* (Sigmund Freud), avrebbero ostacolato lo sviluppo della ricerca scientifica sulla felicità e scoraggiato l'elaborazione di politiche pubbliche.

Recenti ricerche, invece, si propongono di dimostrare che la felicità può essere accresciuta in modo durevole. In particolare l'approccio analitico "*nuova psicologia positiva*" insegna a vivere più alti livelli della "quota fissa" di felicità, dimostrando come la felicità autentica derivi dall'identificare le proprie potenzialità e dall'usarle quotidianamente nel lavoro, nell'amore, nelle attività ricreative, nel ruolo di genitori (SELIGMAN, 2002).

Quanto agli economisti, tradizionalmente considerano il livello del reddito un indicatore attendibile del benessere degli individui e la ricchezza il fine ultimo delle loro decisioni. A guidare le scelte umane sarebbe il principio di massimizzazione dell'utilità, cioè il principio di razionalità economica (*homo oeconomicus*) ritenuto prevalente sugli istinti passionali o morali che, come tali, non debbono interessare la scienza economica (*teoria delle preferenze dichiarate*).

Anche gli economisti, turbati o incuriositi dalla agnizione dei suoi "paradossi", ritengono la felicità un tema scientificamente significativo. Un tema, cioè, indagabile (misurabile) anche con gli strumenti della ricerca scientifica oltre che con quelli delle *liberal arts*. Le numerose indagini sulla felicità (oltre 100 *paper* nel 2001-05, rispetto ad appena 5 nel quinquennio precedente)¹¹, stanno favorendo la ricomposizione delle scienze sociali, artificiosamente divise in più discipline, dopo essere state staccate, per ragioni accademiche, dal comune tronco della filosofia morale. Alcuni ritengono che si tratti dell'inizio di una *scienza unificata del comportamento umano: la scienza del benessere comune* (LAYARD, 2005). Certamente ne sono scaturiti la nascita della *psico-economia* e, al tempo stesso, lo sviluppo di specifici filoni di studio quali *l'economia della felicità*, *l'economia di comunione*, la *psicologia positiva*, la *nuova economia del benessere*.

La scienza economica, tuttavia, non è stata sempre silente sulle distorsioni del capitalismo. Sia pure con accenti diversi, alcuni economisti da tempo sostengono che a provocare il crescente malessere nel mondo sia l'intreccio perverso tra le distorsioni dell'economia di mercato e la trascuratezza dei governi per la salute, l'istruzione e l'ambiente¹². Le analisi promosse da istituzioni specializzate delle

¹¹ Cfr.: KANHEMAN-KRUEGER, 2006, p. 3. In questi ultimi anni si sono moltiplicati anche in Italia convegni e lavori scientifici che riferiscono sull'intreccio tra felicità soggettiva, economia e psicologia e sugli sviluppi della sua misurazione. Nella conferenza internazionale organizzata a Venezia (Isola di San Servolo) dall'11 al 13 giugno 2009 dalle Università di Padova e di Milano Bicocca su "*Happiness and Relational Goods: Well-Being and Interpersonal Relations in the Economic Sphere*" sono stati presentati 84 *paper* da oltre 130 relatori.

¹² Si possono richiamare, tra gli altri, le analisi critiche e i contributi propositivi di Giacomo Becattini, Paul Bowles, John K. Galbraith, Muhibul ul Haq, Joseph Stiglitz, Amartya K. Sen, Albert O. Hirschman, Jeffrey D. Sachs, Tibor Scitovsky, Paolo Sylos Labini. La crescente messe di informazioni raccolte in questi ultimi anni su benessere e qualità della vita, finora misurati solo dalla ricchezza e dal reddito, hanno spinto gli economisti a rivedere interpretazioni finora ritenute assiomatiche, ma in realtà troppo semplicistiche, delle scelte del comportamento umano e delle sue motivazioni. Le riflessioni sui disagi sociali scaturiti dal

Nazioni Unite (UNDP, FAO, ILO, WHO, Banca Mondiale) su povertà e qualità della vita nel mondo¹³ e i risultati delle indagini di università e organismi indipendenti (*Freedom House, Transparency International, Amnesty International, Sipri...*), offrono numerosi riscontri empirici su come tale intreccio si dilati a dismisura per effetto di fenomeni diffusi di malgoverno, corruzione politica e inefficienze amministrative, alimentati da corposi interessi economici eticamente irresponsabili.

Altri studiosi¹⁴, invece, ritengono che, nonostante i rilevanti “effetti collaterali” (sradicamenti, povertà, diseguaglianze sociali, degrado ambientale...), l’esperienza storica dimostri il prevalere degli effetti positivi della crescita economica: l’aumento del tenore di vita di larghi strati della popolazione in numerosi paesi del mondo ha reso le società più aperte, tolleranti e democratiche. Avrebbero favorito, cioè, lo sviluppo di valori morali che, senza la crescita e l’impulso dello Stato, sarebbero assai scarsi. Valori che, anche se privi di prezzi di mercato, rappresentano conquiste non secondarie per il mantenimento del bene comune e il conseguimento della felicità umana (FRIEDMAN, 2005)¹⁵.

Nella prospettiva di orientare le scelte umane verso condotte corrette, si pone la teoria elaborata dal premio Nobel per l’economia George Akerlof, dell’Univer-

ripetersi delle crisi economiche hanno indotto a riprendere e sviluppare le questioni sulla società opulenta e le sue degenerazioni (*società dei consumi*), già ampiamente indagate negli anni ‘60 e ‘70, rimettendo in discussione alcuni principi fondanti della teoria economica dominante. In particolare viene criticato il calcolo economico, principio di razionalità (*razionalità olimpica*) come guida esclusiva nel comportamento degli operatori sul mercato, rivalutando gli obiettivi di benessere individuale e sociale (*general and subjective well-being, happiness*) elaborati dall’economia classica e dedicandosi anche allo delle motivazioni delle non scelte, le “preferenze di secondo ordine” (*metapreferenze*), i “desideri di desideri” (HISCHMAN, 1982b). Uno specifico filone di studi italiano (Benedetto Gui, Luigino Bruni, Pier Luigi. Porta, Stefano Zamagni, Maurizio Pugno...) prospetta il ritorno ai principi di moralità propri dell’economia civile dell’umanesimo italiano della metà del settecento, operando il recupero di relazioni interpersonali autentiche e della gratuità in economia, non solo come presupposti impliciti, ma come combinazione vantaggiose in se ed eticamente appaganti.

¹³ Elementi utili a ricostruire tendenze e dimensioni dello sviluppo umano e del benessere emergono dai rapporti annuali della Banca Mondiale (*World Development Report*) e soprattutto dai *Rapporti* redatti a partire dal 1990 dall’*United Nations Development Programme* (UNDP). Gli *Human Development Report* annualmente riportano i risultati di rilevazioni statistiche e analisi empiriche sulla qualità della vita umana e le sue determinanti attraverso indici costruiti sulla base di indicatori via via arricchiti nel tempo. Di particolare interesse l’*Indice di sviluppo umano* (HDI) concernente il soddisfacimento di tre fondamentali bisogni della vita umana: longevità, conoscenza e reddito. L’esame della serie storica della dinamica dell’*Indice di sviluppo umano* (HDI) per il periodo 1975-2005, consente una comparazione dei tassi di progresso e di regresso dei 177 paesi dalla quale emergono gli arretramenti dei valori dell’*Indice dello sviluppo umano* in ben 13 Paesi: Portogallo, Belize, Giamaica, Sud Africa, Ghana, Lesotho, Swaziland, Nuova Guinea, Zimbabwe, Togo, Costa d’Avorio, Ciad, Repubblica Centro Africana (UNDP, 2007, tab. 2, pp. 292-295).

¹⁴ Tra questi spiccano gli storici Paul Kennedy dell’Università di Yale e Niall Ferguson della New York University, gli economisti Benjamin Friedman dell’Università di Harvard, Raghuram Rajan e Luigi. Zingales dell’Università di Chicago, Jagdish Bhagwati della Columbia University di New York, il politologo Joseph S. Nye Jr, della Kennedy School of Government dell’Università di Harvard.

¹⁵ Il miglioramento del tenore di vita, ottenuto attraverso la crescita economica, include non solo gli aspetti materiali, ma anche la maniera in cui condiziona il carattere sociale, politico e morale di un popolo. Per alimentare il progresso politico e sociale, però, la crescita economica deve tradursi nell’esperienza positiva di una fascia di popolazione assai ampia tale da poter influire sugli umori e sugli orientamenti di tutto il paese, neutralizzando eventuali squilibri. Elevati, invece, risultano i costi di natura sociale per la iniqua distribuzione dello sviluppo tra individui, classi sociali e aree geografiche, non fronteggiati dall’intervento dello Stato correttivo che invece, come negli USA negli ultimi anni, ha giocato un ruolo *pro-ciclico* a favore del capitale e della finanza. Il modello entra in crisi quando vi è un *deficit* di intervento pubblico equilibratore degli opposti interessi in gioco (Friedman, 2005, p. 4). Altre analisi rilevano come un elevato grado di soddisfazione della popolazione aumenti la legittimità del regime politico al potere ed è possibile, di conseguenza, che aumenti anche il grado di democrazia, ma che questo risultato non sia automatico (Inglehart, 1997; 1999).

sità di Berkeley, e da Robert Shiller, dell'Università di Yale (2009) che, nel contesto della ricerca delle ragioni della recente recessione economica, riscopre l'importanza di governare gli "animal spirits" sottolineata da John Maynard Keynes (1936). Recuperando il ruolo che Keynes, accanto a quelle razionali, aveva attribuito alle motivazioni irrazionali (non economiche) del comportamento umano (poi progressivamente oscurate dai successivi approcci delle "aspettative razionali" e dell'efficienza dei mercati), Akerlof-Shiller riaffermano il peso dell'emotività umana e dell'impegno personale veri motori dell'economia. Per comprendere il funzionamento dell'economia e prevenire le sue degenerazioni assume specifico rilievo la conoscenza della complessa dinamica delle spinte verso le "attività predatorie". L'attenzione va posta su 5 fattori (e le loro interrelazioni) che più degli altri influenzano le decisioni economiche: *la fiducia, l'equità nella fissazione dei salari e dei prezzi, le tentazioni delle opportunità di corruzione e di comportamento antisociale, l'illusione monetaria, le narrazioni consegnateci dalla storia*. Come il "buon padre" crea la "famiglia felice" (KEYNES, 1936) non lasciando i propri figli in balia di distorti spiriti animali, così il Governo dovrebbe saper vigilare sulle scelte umane prevenendo le deviazioni senza eccessive interferenze.

L'aziendalizzazione della società. Implicazioni su relazioni umane e democrazia

L'osservazione dei fatti, tuttavia, mostra che nei paesi opulenti a democrazia rappresentativa l'aumento della ricchezza non accresca la felicità che anzi in taluni casi diminuisce (*paradosso della felicità*)¹⁶ e che è subentrata una fase involutiva in cui contano prevalentemente *lobbies*, leader populistici e sondaggi di opinione. *L'azienda globale*, istituzione chiave nel mondo *postdemocratico* (CROUCH, 2000), identifica non solo l'onnipotenza dell'economia (fatturato di società multinazionali più grande del prodotto lordo di intere nazioni), ma la pervasività degli affari e dei suoi valori nella politica e nella società.

Dei suoi nefasti effetti danno testimonianza il declino dello spirito civico e la regressione delle capacità critiche e di quelle creative, indotti anche attraverso un uso spregiudicato del potere atrofizzante della televisione che, operando prima sulla mente dei bambini (*paideia*), poi sull'opinione degli adulti, ha prodotto surrettiziamente una mutazione genetica dell'uomo¹⁷. E l'uomo *videofornato* perde

¹⁶ Nei paesi sviluppati si assiste ad un fenomeno ritenuto da alcuni paradossale: all'aumentare della ricchezza: non cresce il "ben-essere" (la felicità), anzi in alcuni casi diminuisce. Constatato per la prima volta negli Stati Uniti (Easterlin, 1974) e poi rilevato anche in altri paesi ricchi, il fenomeno viene negato da altri studiosi. Ruut Veenhoven (1999), ad esempio, sostiene che il livello di reddito *pro-capite* costituisce un indice dell'evoluzione dello sviluppo non solo economico, ma anche culturale. In particolare Veenhoven ha accertato che il reddito, per quanto sia elevato, la sua utilità marginale, pur ridotta, rimane positiva: la felicità in USA non diminuirebbe, ma aumenterebbe dell'0,6% annuo. Vale cioè il principio di *non sazietà del reddito* e, al tempo stesso, la teoria della *gerarchia dei bisogni fondamentali* degli esseri umani (MASLOW, 1970).

¹⁷ Su questa complessa problematica, in particolare su quella relativa ai danni dell'uso smodato della televisione sulla psicologia infantile, si rinvia alla vasta letteratura formatasi negli anni '90. Tra i contributi più significativi si segnalano quelli di Condry (1993), Popper (1994), Sartori (1997). Si vedano anche le analisi condotte sui rapporti tra trasmissioni televisive, violenza giovanile e infelicità (COLE, UCLA, 1993). Di particolare interesse sono le riflessioni di Popper che sottolineano i pericoli di una televisione ormai divenuta "potere politico colossale e privo di controlli", tale "che nessuna democrazia può sopravvivere

l'attitudine a capire ed elaborare concetti in modo analitico, limitandosi a recepire passivamente informazioni *video trasmesse*: da *homo cogitans* a *homo videns*¹⁸. In modo esplicito, o *subliminale*, la televisione plasma le coscienze e finisce per mutare surrettiziamente la stessa natura della democrazia e delle sue istituzioni¹⁹ allontanando dalla partecipazione politica attiva moltitudini di persone attratte dalle più varie forme di populismo che favoriscono la concentrazione del potere nelle mani dell'esecutivo espropriandone parlamenti e cittadini (Bodei, 2009)

Né lo sviluppo di *Internet* e dei fenomeni di comunicazione alternativa (*Indymedia*, *wikipedia*) sembrano in grado di rompere il circolo vizioso di questo accerchiamento. Del resto anche i nuovi *social networks* (*MySpace*, *Facebook*, *Twitter*, *LinkedIn...*), attraverso i quali passano gli scambi virtuali di comunicazione personale, sono stati risucchiati nella logica economico-commerciale dell'*azienda globale*.

Eppure la progressiva disponibilità di un sistema di informazione non commerciale e decentralizzato (*free net-works*) se adeguatamente utilizzato nei paesi più poveri potrebbe avere positivi riflessi su alfabetizzazione e istruzione, salute, speranza di vita e, dunque, su sviluppo umano e felicità (BENKLER, 2006).

Sulla configurazione attuale del modello dominante di società, che pone al primo posto il guadagno personale e la cultura del consumo e non la felicità, ha svolto un ruolo fondamentale la *leadership* economica, politica e militare del mondo anglosassone²⁰, in particolare quella detenuta da quasi un secolo dagli Stati Uniti sulla cui sopravvivenza si dividono gli studiosi. Se per alcuni storici il dominio

se all'abuso di questo potere non si mette fine". Le proposte operative consistono nella istituzione di autorità indipendenti con il compito di vigilare su adeguatezza e correttezza delle trasmissioni televisive e nell'obbligo, come per le professioni di medico e ingegnere, di conseguire una speciale "patente" per coloro che, a qualsiasi titolo, sono coinvolti nella produzione di trasmissioni televisive (POPPER, 1994, pp. 78-80).

¹⁸ Sartori (1997) sostiene che la nuova cultura basata sulla televisione e, più in generale, sulle immagini privilegia una concezione intuitiva e globale a scapito dell'approccio analitico e discorsivo, con effetti deleteri sull'informazione che risulta sempre più spesso incompleta, superficiale, manipolata.

¹⁹ Una conferma della negativa funzione svolta dalle trasmissioni televisive sullo sviluppo politico e sociale e sulla qualità della vita, viene dalle analisi condotte in Buthan, piccolo stato di religione buddista ai piedi dell'Himalaya, confinante con India e Cina. Unico paese al mondo ad avere bilanci nazionali redatti in termini di felicità raggiunta (*National Well-being Account*), il Bhutan può essere osservato come laboratorio sperimentale di processi formativi ed evolutivi della società, non influenzati dalla "azienda globale". I più elevati livelli e più rapidi processi di scolarizzazione e istruzione superiore della popolazione rispetto alla media, il basso livello di consumi superflui, un grado di felicità nazionale superiore a quello di molti paesi ricchi (8° posto nella graduatoria mondiale della *Subjective well-being* elaborata da Adrian G. WHITE, 2007), ottenuti in assenza o con limitate trasmissioni televisive, sono peggiorati in coincidenza con l'aumento della penetrazione dei *media* occidentali. L'impatto formativo e orientativo della televisione, introdotta solo a partire dal 1999, è superiore a quello della scuola e propone stili di consumo occidentali in contrasto con le preferenze della popolazione e con la strategia di sviluppo del Governo (EZECHIELI, 2003).

²⁰ La *leadership* economica anglosassone si identifica storicamente con la rivoluzione industriale in Inghilterra e trova le sue basi teoriche e culturali nella *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776) dell'economista e filosofo morale Adam Smith, che raccoglie le sue riflessioni sulla crescita economica e sociale e i consigli ai governanti. L'opera di Smith viene considerata fondante non solo della scienza economica moderna - avendo avuto notevole peso sugli studi economici contemporanei e successivi - ma alla base dell'affermazione del principio del guadagno personale come motore di ogni attività umana, anche non economica. Le sue argomentazioni a sostegno del principio del *laissez-faire* ebbero molto successo poiché si affermarono gradualmente presso l'opinione pubblica britannica e l'influenza politica e militare britannica, poi, diffuse e impose il suo messaggio a tutto il mondo (MADDISON, 1991, p. 16). La *leadership* economica, politica e militare della Gran Bretagna è poi passata progressivamente agli Stati Uniti che l'ha assunta definitivamente dopo la seconda guerra mondiale.

USA è ormai in declino²¹, per i politologi durerà ancora a lungo sia pure a nuove condizioni²² e a prezzi sempre più alti in termini di perdita di democrazia.²³

Non vanno trascurate, tuttavia, le rilevazioni della Banca Mondiale e di organismi indipendenti che mostrerebbero una progressiva perdita di ruolo dei paesi ricchi e una crescita di peso di alcune aree emergenti, segnatamente di Cina, India, Brasile, Russia e sud-est asiatico (DEAGLIO, 2008). In realtà le trasformazioni in atto dell'assetto economico mondiale, nella sua struttura e nel suo potere di controllo, incidono in misura trascurabile sulla leadership americana, mentre rafforzano il modello dell'economia di mercato e le sue contraddizioni. Nonostante loro notevoli *performance* economiche nei paesi emergenti, infatti, restano assai precarie le condizioni di vita per milioni di persone. Povertà e disegualianze sociali sono concentrati nei paesi a più basso reddito, ma interessano ampi strati della popolazione dei paesi ricchi, anche se non è facilmente enucleabile il loro impatto sulla felicità soggettiva²⁴.

2. Ricerche interdisciplinari per migliorare la qualità della vita

Rispetto a una dinamica economica e sociale così variegata cui le ipotesi interpretative e propositive danno risposte ancora incerte, indagini interdisciplinari su come le distorsioni del sistema economico e delle istituzioni politiche influenzino

²¹ Lo storico inglese Paul Kennedy della Yale University sostiene che l'elevato costo del mantenimento della supremazia militare degli Stati Uniti finirà per indebolirne la base economica: l'aumento delle spese per la difesa, riducendo le risorse da destinare a nuovi investimenti produttivi è fonte di un inevitabile declino economico (1987, pp. 726-27).

²² Il politologo americano Joseph Nye prevede che gli Stati Uniti manterranno almeno per un altro secolo la loro *leadership* economica mondiale. Legittimare il ruolo di unica "superpotenza" richiederà, però, per gli USA di coinvolgere sempre più altri Stati a supporto della propria supremazia militare e politica (*hard power*). Inoltre sarà necessario utilizzare ancora la fonte di potere costituita dall'influenza egemonica indiretta (*soft power*) che deriva dal consenso conquistato attraverso la seduzione dei prodotti della propria industria culturale e della creatività (film, libri, *performance arts*, musica, video...), la difesa di valori morali e istituzioni democratiche. Se gli USA continueranno a rendere attraenti la loro cultura e i loro valori, gli altri Paesi saranno disposti ad assumerli senza ulteriori mediazioni (NYE, 2002, pp. 12-17; 2004, pp. 43-90, 2008). Sulla *leadership* anglosassone nel campo della ricerca scientifica e della formazione superiore si veda MONTI, 2008, pp. 32-38.

²³ Sheldon Wolin (1996, 2008), economista dell'Università di Princeton, ritiene che a partire dalla grande depressione del 1929-34 la democrazia americana sia stata progressivamente svuotata dall'interno per garantire al governo il mantenimento della *leadership* politica ed economica nel mondo. La diminuzione del tasso di eguaglianza e di partecipazione dei cittadini ai processi decisionali – insieme alle trasformazioni del paese in *Superpower* – ha prodotto quello che Wolin chiama il "totalitarismo rovesciato", cioè rivolto verso l'interno (*inverted totalitarianism*). Questo nuovo modello di *governance* si baserebbe non sulla "mobilitazione", ma sulla "smobilitazione" delle masse e, soprattutto, sulla commistione tra sfera pubblica e sfera privata, tra politica e affari: in particolare sulla robusta rete di alleanze tra Stato e grandi *corporation*, tra governo e chiese evangeliche, tra centri di ricerca e un poderoso apparato militare industriale che ha speso in un solo anno (2008) ben 623 miliardi di dollari, cioè quanto erogato per gli stessi scopi da tutte le altre nazioni del mondo. Il potere di persuasione, con i relativi apparati mediatici, rappresenterebbe l'arma più potente del *inverted totalitarianism*.

²⁴ Si stima che nei paesi ricchi siano più di 100 milioni le persone che vivono al di sotto della soglia povertà, fissata in metà del reddito medio, mentre i *senz'atetto* sarebbero quasi 40 milioni (UNDP, 2007). La quota di popolazione sotto la soglia di povertà si aggira attorno al 17% in USA, 16,5% in Irlanda e al 13% in Gran Bretagna e Italia (UNDP; 2007, tav. 4, p. 299). Indagini più recenti confermano come negli Stati Uniti, Turchia, Messico, Spagna, Giappone e in Italia si siano registrati sia i più alti livelli di disegualianza nella distribuzione del reddito (*indice Gini*), sia i più elevati livelli di intensità della povertà (scarti dal livello medio di povertà OCSE) e la più alta frequenza di periodi di povertà temporanea e di più lungo periodo, (OCDE, 2008, pp. 140, 174).

la qualità della vita, possono rivelarsi fruttuose se accompagnate ad analisi delle motivazioni psicologiche sottese alle scelte umane (e alle *non scelte*) rispetto ai beni tangibili, ai contesti (*framing*) nelle quali maturano, al grado di soddisfazione che ne deriva.

Uno sguardo *esterno-interno*, nei paesi ricchi ad alta disegualianza sociale, può aiutare a trovare i giusti stimoli individuali per reagire positivamente alla noia e tristezza da disoccupazione ed emarginazione, senza rifugiarsi nella violenza e nella droga e, nei paesi più poveri, aiuta a definire le politiche pubbliche più appropriate per ridurre deprivazioni, malessere e degrado. In questa logica si pone la "*Mappa mondiale della felicità*" (*Map of subjective well-being*) messa a punto da Adrian White, psicologo dell'Università di Leicester (UK). Incrociando i dati statistici di indicatori sociali elaborati da organizzazioni pubbliche (UN-HDR, UNESCO, CIA) con i dati degli indicatori della felicità soggettiva (*happiness, subjective well-being*), basati su autodichiarazioni di campioni di individui raccolte da istituzioni indipendenti, quali *New Economics Foundation* (NEF), *Eurobarometre* e *World Database of Happiness*, White ha stilato una graduatoria dei paesi in base alla felicità dei cittadini.

I valori della *Mappa* – da considerare con cautela trattandosi di comparazioni internazionali e di autodichiarazioni sul benessere soggettivo provenienti da paesi con diverse culture e tradizioni religiose – evidenziano una sostanziale coerenza con le informazioni sulla qualità della vita fornite dall'*Indice di sviluppo umano* redatto dall'*United Nations Development Programme* (UNDP), sia pure con alcune importanti diversità.

In particolare la felicità più elevata resta fortemente correlata con alti valori degli indici di salute, reddito, istruzione e con la speranza di vita alla nascita. I paesi con una popolazione meno felice sono quelli più poveri (concentrati in alcune aree dell'Africa e dell'Asia), e i paesi più felici (concentrati nelle aree ovest europee e nord-americane) sono quelli più ricchi ma con minori disegualtanze sociali.

In particolare nella graduatoria figurano ai primi posti i paesi scandinavi, la Svizzera e l'Austria, ma sorprendentemente anche paesi a reddito basso come il Bhutan (8°), Costa Rica (13°), Malesia (17°) che precedono di gran lunga paesi ad alto reddito come Stati Uniti (23°) e i maggiori paesi dell'Unione Europea come Germania (35°) Regno Unito (41°), Spagna (46°), Italia (50°) e Francia (63°)²⁵. Significativa è la constatazione che tra i paesi più felici si trovino nazioni di piccole dimensioni che godono di modelli istituzionali assai democratici e, in alcuni casi (Brunei e Bhutan) di *governance* di tipo familistico, che si traducono in apprezzabili vantaggi sociali e individuali non catturati dagli indicatori delle Nazioni Unite.

3. *Libertà civili e istituzioni democratiche per il benessere comune*

Anche le graduatorie che, sulla base di puntuali riscontri, organismi non governativi come *Transparency International* o come *Freedom House*, monitorano, rispettivamente, il grado di percezione della corruzione e la pratica della demo-

²⁵ In una posizione intermedia della graduatoria si colloca la Cina (82°) che denuncia un analogo Indice di sviluppo umano (81°) e paradossalmente precede il ricco Giappone (90°). Nella seconda metà della classifica sono ubicati India (125°) e Russia (162°) e tutti i paesi africani che si trovano quasi tutti nella parte inferiore, con in coda Congo, Zimbabwe e Burundi (cfr. tav. 8).

crazia politica, si muovono nella logica di raccogliere elementi conoscitivi utili ad accrescere la trasparenza dei comportamenti per una più ampia consapevolezza di limiti e successi in vista di un miglioramento della qualità della vita maggior benessere collettivo.

In particolare la *Freedom House*, istituto di ricerca con sede a Washington assai accreditato nell'opinione pubblica mondiale, ha formulato un indice composito che misura annualmente l'esercizio effettivo dei diritti politici e delle libertà civili di 195 Stati e territori autonomi (*Map of Freedom*) e un'indice che misura la libertà di stampa (*Freedom of the Press*).

Il maggior punteggio tra i paesi di prima fascia (*paesi liberi*, da 1 a 2,5) della *Map of Freedom* è appannaggio dei paesi di lunga industrializzazione e alto reddito²⁶. Tuttavia tra i "paesi liberi", figurano anche stati dell'Africa sub sahariana come Capo Verde (all'8° posto, prima dell'Italia, degli altri paesi UE e degli Stati Uniti), Senegal, Ghana, Botswana, Namibia (2,0) e India (2,5) che denunciano redditi pro-capite in crescita. Agli ultimi posti della terza fascia (*non liberi*) si collocano stati a basso reddito come Cuba, Corea del Nord, Sudan, Siria e numerosi Paesi dell'Africa sub-sahariana.

Posizioni assai modeste nella graduatoria della *Map of Freedom* occupano regimi non democratici e oppressivi, come Cina, Somalia e Uzbekistan. Nella fascia centrale (da 3 a 5, *parzialmente liberi*) sono ubicati la Turchia, insieme ad alcuni Paesi africani poveri (Burundi, Nigeria, Tanzania, Kenya, Malaysia) e ad alcuni Paesi dell'ex URSS.

Non risulta una correlazione significativa tra livello di reddito e posizione delle due graduatorie. Influeno altri fattori quali la cultura, religione e rapporti di vicinanza con Paesi liberi, presenza di *leader* carismatici. Tuttavia, anche se esistono paesi che, pur avendo redditi elevati, si collocano in basso alla classifica, come Arabia Saudita (6,5) Singapore (5), Kuwait (4,5), Benjamin Friedman ritiene si tratti di eccezioni rispetto alla stragrande maggioranza di positivi riscontri tra alto tenore di vita e alti livelli di libertà civili e diritti politici (pp. 424-427).

I movimenti transnazionali di denuncia dei danni umani e ambientali provocati da una crescita illimitata e senza regole (*No-global, Greenpeace, Friends of the Earth, Terra Madre...*) che propongono cambiamenti di rotta e sbocchi alternativi (*faire trade, décroissance sereine...*) appaiono in sintonia con gli esiti delle indagini richiamate e con gli indicatori della felicità soggettiva (*Eurobarometre, Happy Planet Index, World Database of Happiness, World Value Surveys*) che evidenziano l'emergere di preferenze diverse da quelle commerciali prevalenti.

²⁶ La graduatoria composita della *Map of Freedom* oscilla in un *range* che va da 1 a 7. Sono considerati "liberi" i paesi con punteggio tra 1,0 e 2,5, "parzialmente liberi" quelli con un punteggio tra 3,0 e 5,0 e "non liberi" quelli con punteggio tra 5,5 e 7,0.

Il punteggio sul grado di esercizio effettivo dei *diritti politici* viene assegnato in base alle risposte a domande che riguardano: 1. se i funzionari governativi che esercitano il potere effettivo siano stati eletti attraverso consultazioni libere e corrette; 2. se la popolazione abbia il diritto di organizzarsi in partiti politici; 3. se le istituzioni di governo prevedano un ruolo per l'opposizione e se possa candidarsi a governare tramite elezioni.

Per la costruzione dell'indice delle *libertà civili* le domande riguardano prevalentemente: 1. l'esistenza di mezzi di informazione liberi e indipendenti; 2. la libertà di riunione e di discussione; 3. l'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge e la possibilità di ricorrere ad una magistratura indipendente; 4. la libertà religiosa; 5. la libertà di movimento.

Tali proposte, spesso sostenute da analisi scientifiche rigorose di singoli studiosi²⁷ o delle Nazioni Unite (*UN-Millennium Assessment Report*)²⁸, finora non hanno inciso sulle strategie del sistema produttivo e sulle politiche nazionali e delle organizzazioni sovranazionali che, tuttora, restano impegnate nel sostegno alla crescita economica. Hanno tuttavia risvegliato le coscienze di milioni di persone, avviando cambiamenti di stile di vita in numerosi contesti territoriali e rafforzando la tensione morale di migliaia di comunità nel mondo.

4. *Prospettive sociali ed effetti di una ecologia industriale alimentata dalle nuove tecnologie*

Nei paesi ricchi il degrado ambientale, sempre più avvertito come un limite grave al miglioramento della qualità della vita sociale, induce strati crescenti del mondo scientifico e del sistema imprenditoriale ad ampliare la ricerca di processi produttivi meno invasivi. Molti distretti industriali, segnatamente quelli ubicati nell'Europa nord occidentale (Danimarca, Finlandia, Norvegia, Olanda, Germania...), in Canada e California hanno sperimentato con successo riorganizzazioni che hanno contratto l'impatto delle attività produttive sull'ambiente. Tali successi spingono a vedere le *cleaner production* non più come costi netti ma come investimenti a fecondità differita, destinati nel tempo non solo a migliorare le condizioni di benessere delle comunità locali e le relazioni sociali, ma ad innescare circoli virtuosi nei meccanismi decisionali (*responsabilità ambientale*) suscettibili di estendersi fino a comprimere significativamente il divario tra aree ricche e aree povere del pianeta e al loro interno²⁹.

Se ridurre al minimo l'impatto entropico delle attività economiche diventa obiettivo prioritario delle imprese e dei governi, lo strumento chiave per realizzarlo non può che essere il risparmio di energia e dei materiali attraverso il loro pieno riutilizzo (*from cradle to cradle*) e il riposizionamento strategico dei beni di consumo durevole negli stili di vita quotidiana (*economia del riuso*)³⁰.

²⁷ Tra questi possono segnalarsi le analisi di Serge Latouche, Jeremy Rifkin, Richard Easterlin, André Gorz, Nicolas Georgescu-Roegen, Ruut Veenhoven, Daniel Kanhehan, Martin E.P. Seligman.

²⁸ Il *Millennium Ecosystem Assessment Report*, reso pubblico a Tokyo il 30 marzo 2005, riporta in 4 volumi i risultati di approfonditi studi e analisi empiriche condotti da 1360 esperti indipendenti di 95 paesi sulle conseguenze che le modificazioni dell'ecosistema hanno sul benessere umano (MEAR, *Living Beyond Our Means. Natural Assets and Human Well-Being*, 2005). Le conclusioni generali dei lavori, promossi dal Segretario Generale delle Nazioni Unite nel 2000, concordano nel ritenere che l'attività umana abusi gravemente della capacità di rigenerazione degli ecosistemi al punto da compromettere il raggiungimento degli obiettivi di sviluppo umano fissati dalle Nazioni Unite per il 2015 (*Millennium Development Goals*). Sul piano degli oneri finanziari, l'*United Nations Environment Programme* (UNEP) stima in 750 miliardi di dollari annui (1% del PNL mondiale) i *green investment* necessari per rimuovere i danni ambientali e difendere l'equilibrio ecologico del pianeta (UNEP, 2009).

²⁹ A titolo di esempio si può richiamare il caso della catena di ristorazione *Starbucks* che per ridurre l'impatto ambientale provocato dalla sua attività ha di recente stipulato accordi di collaborazione con organizzazioni non governative (*Conservation International, Fair Trade*) per rifornirsi di caffè da coltivatori che praticano colture rispettose dell'ambiente e dei cicli naturali, ai quali vengono riconosciuti prezzi di acquisto in grado di assicurare ai contadini un adeguato tenore di vita (HEAL, 2008). Il comportamento più attento ai valori ecologici e a quelli sociali della *Starbucks* ha giovato alla sua immagine pubblica e si è tradotto in un più elevato fatturato.

³⁰ Su questo approccio e le relative implicazioni ecologiche si rinvia a MCDONOUGH, BRAUNGART, 2002; 2005.

E numerosi studi scientifici hanno da tempo accertato (RIFKIN; GEORGESCU, ROEGEN) e confermato di recente (EHRENFELD, GERTLER; BAAS, BAAS, BOONS; JAMES; GEISER) come le tecnologie disponibili siano già in condizione di ricostruire un sistema economico capace di ridurre i rischi entropici dei processi produttivi fino ad annullarli (*ecologia industriale*). Si tratta di favorire il passaggio da un *metabolismo lineare* ad un *metabolismo ciclico*, nel quale gli scarti non si disperdano più nell'ambiente ma vengano riciclati come *input* per altri processi produttivi (BARBIROLI, 2009; PONTAROLLO, SARRA, 2009).

Il progressivo abbandono della logica del *producing* e l'avvento di una cultura del *re-producing*, con affermazione di un *ecologia industriale*, portano con sé il declino dei canoni teorici tradizionali che finora hanno influenzato gli orientamenti produttivi e di consumo³¹ e le politiche pubbliche e quelle finanziarie³².

Attraverso una *regolamentazione flessibile* (MUSU, 2009) e una tassazione mirata, le politiche pubbliche possono incentivare innovazioni tecnologiche che limitino l'impatto ambientale e favorire la produzione di beni di consumo durevole che impiega risorse riutilizzabili, con scambi *simbiotici* di energia e di materiali tra imprese ubicate nello stesso territorio³³.

5. Spinte morali per una nuovo paradigma di sviluppo umano

Semplificando una materia assai complessa si può dire che l'economia, non contrastata dalla filosofia, dalla religione, dalla politica è riuscita a dominare la vita umana nel bene e nel male. In altre parole, il capitalismo, sospinto dallo spirito protestante, tollerato e adulato insieme dalle gerarchie della Chiesa cattolica (FANFANI, 1933; 1976; SAVONA, 1993), giustificato e consigliato da intellettuali e *chierici* di turno, utilizzato e sfruttato da politicanti e governanti, avrebbe definitivamente trionfato sui principi della morale pubblica e privata. Anche i critici più attrezzati dell'economia di mercato preso atto del fallimento sistematico dei numerosi tentativi di riformare le sue inevitabili degenerazioni, sembrano ormai rassegnati e si apprestano ad accettarla, cercando di mitigarne le punte più dolorose e di cogliere spazi interstiziali di felicità privata. Non si arrendono però poeti e romanzieri che sognano la scomparsa dell'economia infelice e la trasfigurano. Ad esempio Norman Rush, un libraio antiquario di San Francisco, nel suo primo romanzo (*Mating*) scritto nel 1991, descrive la vita felice

³¹ Assetti produttivi e di consumo minimizzanti i flussi entropici non si conciliano, infatti, con i principi di efficienza e di allocazione ottima delle risorse nella singola impresa: il concetto di efficienza perde significato e viene sostituito da quello di efficacia. Cambia anche la natura della produttività che non può più essere identificata con l'efficienza tecnica (massimizzazione del livello di output da una data quantità di fattori produttivi), ma va misurata considerando anche la possibilità di riutilizzo delle risorse impiegate (QUAGLIONE, GALBIATI, MARRAMIERO, 2009).

³² Pressati dagli adempimenti previsti dalle convenzioni internazionali sulla riduzione delle emissioni inquinanti, i governi mutano principi, obiettivi e strumenti dell'intervento pubblico. Le stesse banche e *sponsors* che sostengono *project financing* possono condizionare la concessione di finanziamenti alla presentazione di progetti in linea con classificazioni progettuali già predisposte a basso rischio ambientale (ad esempio gli *Equator Principles* messi a punto dall'*International Finance Corporation* della Banca Mondiale).

³³ Se si adottassero tali politiche si otterrebbe un doppio dividendo: uno di carattere economico, connesso alla riduzione dei costi di gestione degli scarti e degli approvvigionamenti delle materie prime, e uno ambientale, connesso al contenimento dell'impatto delle attività produttive su quelle naturali (PONTAROLLO, SARRA, 2009, p. 12).

del villaggio agreste di Tsau, nel deserto della Botswana dove tutto funziona a meraviglia. L'energia è sprigionata dal sole e dal vento, ognuno ha cibo e acqua a sufficienza, dispone di tempo libero, agisce con calma e conversa con gli altri. Durante il lavoro, una voce melodiosa legge brani della letteratura universale. Tutti consumano i beni che servono per vivere in buona salute e non quelli indotti da pubblicità e *media* che non esistono. Il segreto di tanto ben-essere sta nell'aver affidato alle donne l'economia politica. Tsau appare una calzante metafora della società contemporanea, di quello che potrebbe essere la vita se cambiassero le regole del gioco. Norman Rush considera Tsau un villaggio utopico perché ritiene illusoria la fine del capitalismo selvaggio e dell'idolatria del denaro. Lo considera un evento improbabile, come l'affermazione del potere femminile, sia pure in un lembo di deserto africano.

Eppure oggi si manifestano segnali che inducono a ritenere questa prospettiva non utopica. Da un lato l'esplosione della crisi economica e finanziaria a livello planetario e la conseguente sfiducia nel modello capitalistico, dall'altro il dilatato interesse di economisti, politici e governanti per la felicità individuale e i suoi vantaggi collettivi, offrono occasioni per promuovere una radicale trasformazione dell'attuale paradigma economico ritenuto all'origine della crescita del malessere e dell'infelicità umana.

La società civile più avvertita e il mondo religioso non integralista non hanno smesso di riflettere sul futuro da costruire. Ritengono non soltanto economicamente insensato, ma moralmente inaccettabile che una generazione consumi una quantità sproporzionata di beni e di risorse del pianeta a scapito di quelle future, compromettendo il benessere attuale. L'equità *intra-generazionale*, dunque, viene ritenuta importante almeno quanto l'equità *inter-generazionale*. Tanto a livello internazionale che nazionale la crescente diseguaglianza di reddito risulta il maggiore ostacolo al rafforzamento dello sviluppo umano. Della diffusione incontrollata dell'economia di mercato, sono posti ancora una volta sotto accusa la vacuità morale del consumismo e le sofferenze per i lavoratori provocate dalla competizione su scala mondiale e dalla instabilità dei mercati finanziari³⁴.

Le sollecitazioni etiche della Chiesa cattolica per un ritorno all'economia civile

Anche la Chiesa cattolica, assai influente nelle scelte pubbliche e private in molti Paesi, sembra orientata a favore della trasformazione del sistema economico e finanziario internazionale oggi dominante e della sua "*riumanizzazione*"...³⁵ Dopo

³⁴ La più recente letteratura sulle degenerazioni della società dei consumi e gli strumenti di controllo mediatico delle scelte dei consumatori (Sartori, Bauman...) prende le mosse dalle *analisi-denuncia* avviate negli anni '50 e '60 tra le quali emergono quelle di Vance Packard, John Kennet Galbraith, Jean Baudrillard, Herbert Marcuse.

³⁵ Un ruolo non secondario nella costruzione e nel funzionamento del sistema economico di mercato e, in particolare, del capitalismo nella sua attuale configurazione, ha svolto la Chiesa cattolica sia sul piano teorico che nella definizione dei criteri di azione pratica. Le radici cattoliche dell'economia di mercato risalgono alle idee della *tardo scolastica* italiana e argentina influenzata dal pensiero di Alberto Magno, Tommaso D'Aquino, Bernardino da Siena. In particolare le idee dei domenicani, francescani e gesuiti argentini (Leonardo Lessio, Francesco Suarez, Antonio de Escobar y Mendoza) sono evidenti nella fisiocrazia francese e nel pensiero liberale classico scozzese che tanto hanno operato per la nascita e lo sviluppo dell'economia di mercato in occidente. Al riguardo si rinvia all'analisi dello storico economico Alejandro A. Chafuen (1986) che ha individuato non solo tracce evidenti del pensiero cattolico e della sua particolare predilezione per il

l'Enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II del 1991³⁶, è maturata una certa convergenza tra le posizioni sostenute dalla Chiesa in materia di etica economica e le teorie di economisti convinti che la recente crisi economica sia da ricondurre a una perdita di moralità nel sistema finanziario (*tecnofinanza*). Già nel 1985, all'inizio del neoliberalismo selvaggio dell'amministrazione Reagan, l'allora cardinale Joseph Ratzinger aveva denunciato la grande illusione secondo la quale i mercati avrebbero potuto autoregolarsi seguendo solo le leggi dell'economia, prescindendo dai criteri etici e dal controllo oculato della mano pubblica. Di recente il Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, in un documento preparato per il vertice mondiale di Doha del dicembre 2008, ha sostenuto la necessità di non limitarsi a una mera revisione dei meccanismi, ma di "procedere ad una vera e propria rifondazione del sistema delle istituzioni economiche e finanziarie internazionali, per contrastare la fuga dei capitali dai Paesi dove sono stati prodotti, la creazione di paradisi fiscali e le altre tecniche per evadere il fisco a vantaggio di pochi"³⁷.

Nell'ultima Enciclica "*Caritas in Veritate*" (2009)³⁸ Benedetto XVI riprende i temi della Enciclica "*Populorum Progressio*" (1967), sottolineando il deficit di etica nei comportamenti economici e nella politica all'origine delle ricorrenti crisi del capitalismo, una "specie" organizzativa da superare rispetto al "genus" economia di mercato³⁹.

Il documento pontificio riconosce che il mercato ha una funzione fondamentale che è quella di "*consentire l'incontro tra le persone che, in quanto operatori economici, utilizzano il contratto come regola dei loro rapporti e che scambiano beni e servizi tra loro fungibili, per soddisfare bisogni e desideri*" (par. 35). Viene così respinto il tradizionale

benessere sociale e la libertà nelle opere di Francis Hutcheson, Adam Ferguson e Adam Smith, ma anche le sorprendenti analogie tra le loro elaborazioni e le teorie che su proprietà privata, finanza pubblica, moneta, commercio, valore e prezzo, salario, profitto e interesse sono state successivamente proposte da esponenti della Scuola Austriaca di economia (Bohm-Bawerk, von Mises, Wieser, Menger, von Hayek).

³⁶ Con l'Enciclica *Centesimus Annus*, la Chiesa Cattolica torna a occuparsi dell'economia di mercato e degli effetti dirompenti sulla società come effetto delle sue degenerazioni consumistiche. Nella Enciclica il Pontefice Giovanni Paolo VI dichiara di non avere "modelli" di comportamento da offrire, ma solo "insegnamenti sociali" cui ispirarsi. La condanna dello spirito individualista e delle degenerazioni del capitalismo che lo ha animato sono più nette rispetto alla *Rerum Novarum* di un secolo prima, anche se non appare in grado arginare del tutto la tradizionale benevolenza dei dirigenti dell'organizzazione ecclesiastica verso il sistema delle imprese, alcune delle quali tradizionalmente generose di offerte e di finanziamenti al clero e alle loro opere di carità.

³⁷ La posizione ufficiale della Chiesa Cattolica sul ruolo ineludibile delle comunità locali e della Comunità internazionale nella cooperazione per lo sviluppo (ritenuto un diritto), la lotta alla povertà, la tutela dell'ambiente, la costruzione della "cultura dell'amore" è rinvenibile nel "*Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*" (pp. 244-247, 248-266) messo a punto dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace nel 2004. Oltre ai riferimenti biblici, il volume contiene la sintesi delle più recenti elaborazioni delle gerarchie ecclesiali sulle tematiche economiche, sociali e del lavoro basate principalmente sulle Encicliche pontificie: *Rerum novarum* (1891), *Pacem in terris* (1963), *Populorum progressio* (1967), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991). Nella presentazione al *Compendio* si sostiene che la Chiesa interviene in una materia "*solo a prima vista non di sua competenza*" con il proposito di favorire "*un incontro, un dialogo e una collaborazione per servire il bene comune*" (p. XV).

³⁸ Si tratta della: *Lettera Enciclica del Sommo Pontefice Benedetto XVI ai Vescovi e ai Diaconi, alle Persone Consacrate, ai Fedeli Laici e a tutti gli Uomini di Buona Volontà sullo Sviluppo Umano Integrato nella Carità e nella verità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 29 giugno 2009.

³⁹ In particolare nell'Enciclica si evidenzia come la crescita economica capitalistica "continui ad essere gravata da distorsioni e drammatici problemi, innanzitutto la fame e la sete per milioni di persone, mentre l'alimentazione e l'accesso all'acqua sono diritti universali" e come soltanto onestà e rettitudine degli uomini con responsabilità di governo possano ridurre ingiustizie e disuguaglianze, garantire la salute ecologica del pianeta, valorizzare la persona umana nella sua integrità.

pregiudizio anti economicista secondo il quale l'economia di mercato avrebbe "strutturalmente bisogno di una quota di povertà e sottosviluppo".

La Chiesa, dunque, ritiene che lo "scopo dell'agire economico non sia antisociale". Il mercato, però, non è una istituzione autonoma: "... senza forme interne di solidarietà e fiducia reciproca, non è in grado di espletare pienamente la propria funzione" e contribuire al bene comune.

Per operare correttamente come istituzione economica "deve attingere energie morali da altri soggetti che sono capaci di generarle". Ne discende che "lo sviluppo economico, sociale e politico, se vuole essere autenticamente umano, ha bisogno di fare spazio al principio di *gratuità* come espressione di fraternità"⁴⁰.

Viene prospettata, così, una visione pluralista del mercato nel quale dovrebbero convivere realtà che perseguono obiettivi differenti purché non distruttivi della società recuperando le forme dell'*economia civile*: oltre alle imprese che puntano al profitto dovrebbero crescere le imprese sociali, la finanza etica, le organizzazioni del terzo settore (*non profit*). Anche per la sorveglianza delle regole di convivenza globale e la rimozione delle distorsioni economiche e finanziarie si prefigura una *governance* da affidare, più che ad un'unica autorità sovranazionale, ad un insieme di organismi internazionali che operino e bilancino i loro poteri di intervento secondo una logica di sussidiarietà⁴¹.

Oltre la religione e la filosofia: la lotta alle 'ingiustizie rimediabili'

La scommessa ecclesiale lascia la politica e la tecnologia ai Governi e affida il trionfo di speranza e carità su avidità ed egoismo alla progressiva scoperta della loro convenienza sociale ed economica. "L'amore (*caritas*)" è ritenuta "una forza straordinaria che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace..." (*Enciclica Caritas in Veritate*, par. 1)

La riflessione filosofica e la stessa azione dei governi, che nel campo della giustizia umana ruotano più attorno a concetti astratti (principi organizzativi e comportamenti appropriati da tenere) che non sulla loro pratica applicazione e l'effettivo esercizio dei diritti umani, debbono confrontarsi con il rigore delle analisi e dal buon senso che traspare dalle sollecitazioni ecclesiali. Essi attraggono anche i *non credenti*, spingendo a indagare nei campi finora trascurati delle soluzioni urgenti da dare alle conseguenze nefaste dei comportamenti contrari al *sensu comune* di giustizia.

A ben vedere, tuttavia, si colgono assonanze tra la rinnovata visione cristiana della "giustizia minima" (*distributiva e commutativa*) e le più recenti riflessioni filosofiche sulle "ingiustizie rimediabili". In particolare Amartya Sen, premio Nobel per

⁴⁰ "La logica del dono (*la stupefacente esperienza del dono*) trascende ogni legge di giustizia, ma non esclude la giustizia, né si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno. La giustizia è la prima via della carità, ne è la misura minima" (par. 6). La carità, dunque, supera la giustizia e la completa nella logica del dono e del perdono. La "città dell'uomo" non è promossa solo da rapporti di diritto e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione..." (par. 7). "Il dono per sua natura oltrepassa il merito: la sua regola è l'*eccedenza*" (par. 34).

⁴¹ Nell'*Enciclica Caritas in Veritate* si prefigura l'istituzione di una seconda Assemblea delle Nazioni Unite, di un Consiglio di sicurezza economico e sociale (con poteri di vigilanza sui mercati delle materie prime) e di un'Organizzazione Mondiale delle Migrazioni.

l'economia, muovendosi sulla scia della consolidata idea di giustizia elaborata della filosofia della politica dell'ultimo cinquantennio (Nozick, Rawls, Dworkin), cerca di superarne i sofisticati schematismi alla ricerca di criteri di comportamento più realistici da applicare al vissuto quotidiano e alle conseguenze delle sue deviazioni.

La consapevolezza dell'impossibilità di rimuovere tutte le ingiustizie e le iniquità del mondo porta Sen (2009) a concentrare l'attenzione sul concetto di progressiva "riparabilità delle ingiustizie" sostenendo l'esigenza di integrare la riflessione illuminista europea sulla giustizia e i suoi recenti sviluppi con quelle elaborate dalle culture orientali e la necessità di discutere democraticamente la ragionevolezza possibile degli impulsi e degli istinti umani. La "teoria della scelta sociale" di Condorcet e la riformulazione operata dall'economista Kenneth Arrow negli anni '50, secondo Sen, consentono di comparare i progressi compiuti nel rimuovere o attenuare le ingiustizie più gravi attraverso la costante pressione civile e religiosa. Basti pensare alle lotte contro la schiavitù, a quelle contro l'oppressione delle donne, alla indignazione per la mancanza di strutture e di cure mediche in Asia e Africa alla azione contro la tortura e la pena di morte, contro la tolleranza rispetto alla fame cronica tuttora ampiamente diffusa nonostante la sconfitte delle carestie. Il raggiungimento dell'obiettivo della libertà e dell'uguaglianza per Sen "non significa avere lo stesso reddito o lo stesso tenore di vita, quanto avere la stessa possibilità di essere padroni della propria vita".

A mobilitare le coscienze sarebbe non solo l'identificazione delle "ingiustizie riparabili", quelle più eclatanti e la cui eliminazione è largamente condivisa, ma anche la convinzione che le ingiustizie più palesi che ci circondano siano, almeno in parte, superabili se l'azione per rimuoverle viene perseguita con tenacia e determinazione.

L'impatto disorientante della recente crisi finanziaria si accinge a ridisegnare anche i rapporti di forza tra diritto e mercato che non si limitano alla finanza globale, ma investono l'intero sistema economico.

Recuperando la loro autonomia in sede di *policy making*, le norme giuridiche che regolano la vita economica (*legal standard*) puntano a ridimensionare le ambiguità dell'analisi economica del diritto (*law and economics*). Perde terreno lo schema neoliberista secondo il quale il sistema giuridico deve essere concepito e giudicato in base alla sua coerenza con una idea astratta e indistinta di *mercato efficiente* e, dunque, alla sua mera strumentalità rispetto al profitto. Mentre riprende vigore l'approccio che ritiene che i singoli e concreti mercati debbano essere valutati in base alla loro compatibilità con i criteri giuridici e la legislazione vigente che, in definitiva, sono il prodotto di scelte politiche largamente influenzate da principi morali e da spinte sociali spesso alimentate da mobilitazioni collettive.

6. *Sostenibilità dell'economia, impegno politico e relazioni genuine per la gioia di vivere*

Nella ricerca del bene comune e della felicità individuale, dunque, il confronto sociale e politico tuttora in atto è tra due modelli contrapposti di utilizzo dell'economia di mercato: quello, finora vincente, che punta all'arricchimento personale ad ogni costo e al potere che ne deriva, e quello, finora perdente, che aspira a scambi amichevoli nel rispetto dei diritti umani e delle libertà civili. Quest'ultimo modello appare sempre più convincente perché si propone di contenere le perdite della crisi economica promuovendo e valorizzando ciò che già è patrimonio dell'uomo.

Recenti analisi sperimentali, infatti, hanno accertato come i gesti generosi sono in grado di farci sentire felici, confermando intuizioni finora non dimostrate secondo le quali i principi morali e il senso di giustizia siano istinti innati, ma compressi dalle avversità umane⁴².

Nonostante la scienza economica, per nascita e vocazione, si muova con una intonazione contraria all'insegnamento morale, la crescita economica senza limiti, che sta creando rendimenti decrescenti di dimensioni sempre meno tollerabili, rende attraenti le sollecitazioni "passionali" delle gerarchie ecclesiastiche, favorendo la revisione delle teorie tradizionali e il cammino verso assetti che diano più spazio alle relazioni umane non economiche, più importanza agli "incontri" rispetto agli "scambi" (GUI, 2005).

Sul piano delle prospettive possibili di cambiamento si profila un nuovo impegno dei cittadini nella sfera della "felicità pubblica". Appare plausibile, infatti, la teoria sui cicli ventennali di alternanza tra rifugio nell'interesse privato e apertura all'azione pubblica, provocati da delusioni di varia natura e origine (HIRSCHMAN, 1982a). È probabile che – dopo il "ciclo pubblico" aperto negli anni '60 e il "ciclo privato" degli anni '80 – la grande crisi economica in atto possa innescare un nuovo "coinvolgimento pubblico". La delusione da malessere e gli spiragli di "felicità semplice", potrebbero avviare una fase ciclica di dimensioni tali da rimettere in discussione il principio della *crescita continua* a favore dell'affermazione di un modello che valorizzi le *motivazioni intrinseche* dei comportamenti⁴³, la gratuità delle relazioni, la felicità pubblica.

Le prospettive aperte per la qualità della vita dalla valorizzazione delle *motivazioni intrinseche* delle azioni umane, non sollecitate da compensi monetari, sono particolarmente promettenti. In questa direzione già si muove non solo il lontano Bhutan ma la vicina Svizzera che si dichiara felice⁴⁴ anche per l'accresciuto impegno dei cittadini nelle scelte politiche, nella gestione della cosa pubblica, nella correttezza dei suoi meccanismi procedurali (FREY-STUTZER, 2002).

E la politica può avere un ruolo fondamentale nella vita sociale se più attenta alle motivazioni *intrinseche* (non monetizzate) del comportamento umano. Precondizione necessaria: liberarsi dalla videodipendenza, rinunciando alla televisione, sia come "bambinaia elettronica" (WOJTYLA, 1994), per esercitare in prima persona la responsabilità educativa dei figli, sia come unica fonte informativa/formativa, per recuperare le proprie capacità cognitive e di iniziativa relazionale non virtuale. In una democrazia non meramente rappresentativa, la politica può non soltanto portare alla soluzione dei problemi per i quali è stata eletta, ma rivestire per i cittadini una dimensione positiva anche nel suo farsi, attraverso una presenza attiva

⁴² Gregory Berns, psichiatra della Emory University di Atlanta, attraverso tecniche di *imagin* cerebrale, ha evidenziato come a seguito di comportamenti altruistici aumenti il flusso del sangue nelle aree del cervello di solito irrorate dalla vista di cose piacevoli. La tesi che il senso del bene e l'altruismo sarebbero connaturati alla specie umana e iscritti nei nostri geni è stata verificata anche nelle analisi di Steve Pinker (1994; 1997), psicologo dell'Università di Harvard, secondo il quale i principi morali che ciascuno di noi si sente di rispettare sono *pre-programmati* nel nostro cervello fin dalla nascita e hanno basi neurobiologiche.

⁴³ Numerose analisi psicologiche sulle *motivazioni intrinseche* hanno evidenziato gli impulsi interiori che spingono a intraprendere attività per il proprio gusto o a causa di una norma interiorizzata, indipendentemente dalle sollecitazioni esterne, che possono avere riflessi positivi sul benessere proprio e su quello comune.

⁴⁴ La Svizzera figura al 2° posto nella graduatoria mondiale della felicità di Adrian White, dopo la Danimarca.

all'intero ciclo decisionale⁴⁵. Per realizzare il bene comune la cura va posta a tutte le varie fasi e modalità del procedimento politico: dall'esame delle istanze sociali, alla scelta delle priorità, alla fase attuativa di tali scelte (*democrazia continua*). Un metodo che è esso stesso un bene individuato e applicato attraverso la discussione e la partecipazione di tutti i cittadini ai vari livelli deliberativi (GASTIL, 2008).

Una prospettiva di mutamento delle attuali condizioni di governo dell'economia e di trasformazione condivisa della società, di cui si intravedono segnali significativi di convincimento e idee di rinnovamento e di possibili soluzioni che si diffondono e circolano con maggiore velocità, può dunque poggiare su più solide premesse. Si tratta di provocare nel sistema economico e politico una "peristalsi sociale" che elimini progressivamente avidità e *inaffettività*, orientando tanto il rischio e la creatività imprenditoriale, tanto l'azione politica verso forme non distruttive dell'ambiente fisico e di quello umano. Riportare nelle istituzioni politiche, giuridiche ed economiche e nella comunità urbana il piacere delle relazioni interpersonali, il recupero dei valori della fiducia e dell'amicizia e, dunque, della gioia di vivere, potrebbe divenire un obiettivo raggiungibile. È certo che solo un rinnovato impegno civico dei cittadini può essere in grado di accelerare il declino di stili di vita basati sull'interesse privato e promuovere un nuovo paradigma di sviluppo umano che punti sui rapporti genuini tra le persone, sulla benevolenza autentica e non strumentale, integrando il ben-essere con la felicità. Perché abbia successo, il nuovo paradigma dovrà però affermarsi su scala molto ampia, avvalendosi del circolo virtuoso tra economia ecosostenibile e democrazia politica partecipativa.

Riferimenti bibliografici

- AKERLOF G.A., SHILLER R.J. (2009), *Animal Spirits*. Princeton University Press, Princeton (tr. it.: *Spiriti animali. Come la natura umana può salvare l'economia*. Rizzoli, Milano, 2009).
- ALESINA A., DOLLAR D. (2000), 'Who Gives Foreign Aid to Whom and Why?', *Journal of Economic Growth*, vol. 5, March, pp. 33-63.
- ALESINA A., WEDWER B. (2002), 'Do Corrupt Governments Receive Less Foreign Aid?', *The American Economic Review*, vol. 92, n. 2, pp. 126-137.
- ALI ABDER GADIR ALI (2000), 'The Economics of Conflicts in Africa: An Overview', *Journal of African Economies*, vol. 9, n. 3, October.
- BAAS L.W. (1998), 'Cleaner Production and Industrial Ecosystems. A Dutch Experience', *Journal of Cleaner Ecology*, vol. 6, n. 3-4, pp. 89-197.
- BAAS L.W. (2000), 'Developing an Industrial Ecosystem in Rotterdam: Learning by... What', *Journal of Industrial Ecology*, vol. 4, n. 2, pp. 4-6.
- BAAS L.W., BOONS F. A.A. (1997), 'Types of Industrial Ecology: the Problem of Coordination', *Journal of Cleaner Production*, vol. 5, n. 1-2, pp. 79-86.
- BARBIROLI G. (2009), 'Cambiamento strutturale e riorganizzazione del sistema produttivo: quali percorsi per salvaguardare l'ambiente e conseguire simultanea competitività', *L'industria*, anno XXX, n. 1, pp. 73-94.
- BAUDRILLARD J. (1968), *Le système des objects*, Gallimard, Paris (tr. it.: *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Milano, 1972).

⁴⁵ Le ricerche sugli sviluppi della *giustizia procedurale* hanno evidenziato che il rinnovato interesse dei cittadini per il rispetto delle procedure pensate per difendere l'interesse pubblico è pari a quello per i risultati di tali procedure (TYLER, 1990; TYLER, BRADER, 2000).

- BAUDRILLARD J. (1976), *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna.
- BAUMAN Z. (1998), *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press, Cambridge-Oxford, (tr. it.: *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2007¹⁰).
- BAUMAN Z. (2008), *The Art of Life*, Polity Press, Cambridge (tr. it.: *L'arte della vita*, Laterza Editori, Bari-Roma, 2009).
- BECATTINI G. (2004), 'Dal PIL al benessere: le basi critiche della speranza'. In: G. BECATTINI, *Per un capitalismo dal volto umano. Critica dell'economia apolitica*, Bollati Boringhieri, Milano.
- BHAGWATI J. (2004), *In Defence of Globalization*, Oxford University Press, Oxford (tr. it.: *Elogio della globalizzazione*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2005).
- DE BIASE L. (2007), *Economia della felicità. Dalla blog-sfera al valore del dono e oltre*, Feltrinelli, Milano.
- BENEDETTO XVI (2009), *Discorso alle autorità politiche e civili e al corpo diplomatico*. Luanda, 20 marzo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- BENEDETTO XVI (2009), *Caritas in Veritate. Lettera Enciclica del Sommo Pontefice Benedetto XVI ai Vescovi e ai Diaconi, alle Persone Consacrate, ai Fedeli Laici e a tutti gli Uomini di Buona Volontà sullo Sviluppo Umano Integrale nella Carità e nella Verità*. 29 giugno, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- BENKLER Y. (2006), *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*, Yale University Press, New Haven (tr. it.: *La ricchezza della rete. La produzione sociale trasforma il mercato e aumenta la libertà*, Università Bocconi Editore, Milano, 2006).
- BENTHAM J. (1789), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Blackwell, Oxford, UK, 1948; (tr. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998).
- BLOOM A. (1987), *The Closing of the American Mind: How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Simon & Schuster, New York (tr. it.: *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano, 1988).
- BODEI R. (2009), 'La fragilità delle democrazie', *Il Mulino*, anno LVIII, n. 4, pp. 531-544.
- BOWLES P. (2007), *Capitalism*, Pearson Education Limited, Harlow (tr. it.: *Il capitalismo*, Il Mulino, Bologna, 2009).
- BRUNI L. (2006), *Il prezzo della gratuità*, Citta Nuova, Roma.
- BRUNI L., PORTA P.L. (eds.) (2005), *Happiness and Economics. Framing the Analysis*, Oxford University Press, Oxford (tr. it.: *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Guerini e Associati, Milano, 2006).
- CACCIARI P. (2006), *Pensare la decrescita. Sostenibilità ed equità*. Cantieri Carta Aperti-Intra Moenia, Roma-Napoli.
- CARITAS ITALIANA (2009), *Nell'occhio del ciclone. Un rapporto su ambiente e povertà, emergente e conflitti dimenticati*, Il Mulino, Bologna.
- CARITAS ITALIANA-FONDAZIONE 'E. ZANCAN' (2008), *Ripartire dai poveri. Rapporto 2008 su povertà ed esclusione sociale in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- CARITAS-MIGRANTES (2008), *Immigrazione. Dossier statistico 2008*, Edizioni Idos, Roma.
- CHAFUEN A.A.(1986), *Christians for Freedom. Lates-Scholastic Economics*, Ignatius Press, San Francisco, USA, (tr. it.: *Cristiani per la libertà. Radici economiche dell'economia di mercato*, Liberilibri, Macerata, 1999).
- CHAPMAN A.S. (2006), 'Preferenze interdipendenti, felicità dei cittadini e politiche pubbliche. Una nota su come cambia il ruolo della pubblica amministrazione', *Economia, Impresa e Mercati Finanziari*, n. 3, pp. 73-82.
- COLE J. (1995), *The UCLA Television Violence Monitoring Report*, UCLA, Center for Communication Policy, Los Angeles.
- COLLIER P. (2000), *Economic Causes of Civil Conflicts and Their Implication for Policy*, Development Research Group, World Bank, 15 June.
- COLLIER P., DOLLAR D. (2002), *Globalization, Growth, and Poverty: Building an Inclusive World Economy*, World Bank, Oxford University Press, New York (tr. it.: *Globalizzazione, crescita economica e povertà. Rapporto della Banca Mondiale*, Il Mulino, Bologna, 2003).

- CONDY J. (1993), 'Thief of Time, Unfaithful Servant: Television and American Child', *Daedalus*, vol. 122, n. 1, pp. 259-278 (tr. it.: 'Ladra di tempo, serva infedele'. In G. BOSETTI (a cura di), *Cattiva maestra televisione*, Marsilio, Venezia, 2002, pp. 81-100).
- CROUCH C. (2000), *Coping with Post-democracy*, The Fabian Society, London (tr. it.: *Postdemocrazia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003).
- DEAGLIO M. (2004), 'Paesi ricchi, paesi poveri: un distacco maggiore del previsto. Un esercizio di misurazione del divario nel reddito per abitante e le sue conseguenze politiche', *La Comunità Internazionale*, vol. LIX, n. 4, pp. 651-658.
- DEAGLIO M. (2008), "Un 'mondo capovolto': crisi finanziaria e redistribuzione del potere economico mondiale", *Il Mulino*, vol. LVII, n. 440 (6/2008), pp. 1076-1085.
- DE LUISE F., FARINETTI G. (2001), *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino.
- DIENER E., SELIGMAN E.P.M. (2004), 'Beyond Money. Toward an Economy of Well-Being', *Psychological Science in the Public Interest*, vol. 5, n. 1, pp. 1-31.
- EASTERLIN R.A. (1974), 'Does economic growth improve human lot? Some empirical evidence'. In P.A. Davis – M.W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honour of Moses Abramowitz*, Academic Press, New York and London, pp. 89-125.
- EASTERLIN R.A. (2005), 'Building a Better Theory of Well-Being'. In L. Bruni, P.L. Porta (eds.), *Economics and Happiness: Framing the Analysis*, Oxford University Press, Oxford (tr. it.: *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Guerini e Associati, Milano, 2006).
- EASTERLY W.E. (2000), *Can Institutions Resolve Ethnic Conflicts?*, The World Bank Research Group, Macroeconomics and Growth, November.
- EASTERLY W.E. (2006), *The White Man's Burden. Why the Efforts to Aid the Have Done so Much Ill and So Little Good*, (tr. it.: *I disandro dell'uomo bianco: Perché gli aiuti dell'Occidente al resto del mondo hanno fatto più male che bene*, Bruno Mondadori Editore, Milano, 2007).
- EHRENFELD J.R. (2004), 'Industrial Ecology: a New Field or Only a Methaphor?', *Journal of Clear Production*, vol. 12, n. 8, pp. 1-4.
- EHRENFELD J.R., GERTLER N. (1997), 'The Evolution of Interdependence at Kalundborg', *Industrial Ecology*, vol. 1, n. 1, pp. 67-80.
- EZECHIELI E. (2003), *Beyond Sustainable Development: Education for Gross National Happiness in Bhutan*, Mimeo, Stanford University, Stanford, Ca.
- FAO (2008), *The State of Food and Agriculture 2008*, Roma.
- FOUCAULT M. (1984), *Le souci se soi*, Gallimard, Paris.
- POWER H., CHRISTAKIS N.A. (2008), 'Dynamic Spread of Happiness in a Large Social Network: Longitudinal Analysis Over 20 Years in the Framingham Heart Study', *British Medical Journal*, Dec.
- FREEDOM-HOUSE (2008), *Freedom in the World 2008, Political Rights and Civil Liberties Ratings*, Washington D.C.
- FREUD S. (1923), *Civilization and Its Discontents*, Norton, New York, 1962 (tr.it. *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino).
- FREY B.S. (1997), *Not Just for Money: An Economic Theory of Personal Motivation*, Edward Elgar, Cheltenham. UK (tr. it.: *Non solo per denaro: le motivazioni disinteressate dell'agire economico*, Bruno Mondadori, Milano, 2005).
- FRIEDMAN B. (2005), *The moral consequences of growth*, Knopf, New York: (tr. it.: *Il valore morale della crescita. Sviluppo economico e progresso civile*, Università Bocconi Editore, Milano, 2008).
- GALBRAITH J.K. (1955), *The Affluent Society* (tr. it.: *La società opulenta*, Etas Kompas, Milano, 1969).
- GALBRAITH J.K. (1983), *The Anatomy of Power* (tr. it.: *Anatomia del potere*, Mondadori, Milano, 1984).
- GASTIL J. (2008), *Political Communication and Deliberation*, Sage, Washington.
- GEISER K. (2002), 'What Next in Clear Production Technologies?', *Industry and Environment*, vol. 25, n. 3-4, pp. 75-77.

- GEORGESCU-ROEGEN N. (1971), *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- GEORGESCU-ROEGEN N. (1994), *Decroissance. Entropie, écologie, économie* (a cura di J. Grinevald e I. Rens), Sang de la terre, Paris.
- GORZ A. (2009), *Ecologica*, Jaca Book, Milano.
- GUI B. (2005), 'From Transaction to Encounters: The Joint Generation of Relational Goods and Conventional Values'. In: B. GUI e R. SUGDEN (eds.), *Economics and Interactions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GURR T.R., MARSHALL M.G., KHOSLA D. (2001), *Peace and Conflict 2001. A Global Survey of Armed Conflicts, Self-determination Movements, and Democracy*, College Park, University of Maryland.
- HABER S., NORTH D.C., WEINGAST B.R. (2003), 'If Economist Are So Smart, Why Is Africa So Poor?', *Wall Street Journal*, 30 July.
- HAQ M. (1995), *Reflections Human Development*, Oxford University Press, New York.
- HEAL G. (2008), *When Principles Pay*, Columbia University Press, New York.
- HIRSCH F. (1976), *Social Limits of Growth*, Harvard University Press, Cambridge Mass (tr. it.: *I limiti dello sviluppo*, Bompiani, Milano, 1981).
- HIRSCHMAN A.O. (1982a), *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*, Princeton University Press, Princeton, N.J., (tr. it.: *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna, 1983).
- HIRSCHMAN A.O. (1982b), 'Rise and Decline of Development Economics'. In M. GERSOVITS et al. (eds.), *Theory and Experience of Economic Development*, Essays in Honor of Arthur Lewis, Allen & Unwin, London (tr. it. in A.O. Hirschman, *Ascesa e declino dell'economia dello sviluppo ed altri saggi*, a cura di A. Ginzburg, Rosemberg & Sellier, Torino, 1983).
- ILO-INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION (2009), *Global Employment Trends Report 2009*, Geneva, January.
- JAMES P. (2001), 'Toward Sustainable Business?'. In M. CHARTER, U. TISCHNER (eds.), *Sustainable Solution*, Greenleaf Publications, Aizlewood's Mill, Sheffield, UK.
- INGLEHART R. (1997), *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton Universities Press, Princeton (tr. it.: *La società postmoderna. Mutamento, ideologie e valore in 43 paesi*, Editori Riuniti, Roma).
- INGLEHART R. (1999), 'The Trust, Well-Being and Democracy'. In M. E. Warren (ed.), *Democracy and Trust*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- KAHNEMAN D., KRUEGER A.B. (2006), 'Development in the Measurement of Subjective Well-being', *Journal of Economic Perspectives*, vol. 20, n. 1, pp. 3-24.
- KANT I. (1785), *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari-Roma, 1985.
- KANT I. (1793), 'Uber den Gemeinspruch' (tr. it. 'Sul detto comune'. In *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Bari-Roma, 1995).
- KENNEDY P. (1987), *The Rise and Fall of the Great Powers*, Random House, New York, (tr. it.: *Ascesa e declino delle grandi potenze*, Garzanti, Milano, 1989).
- KEYNES J.M. (1936), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Royal Economic Academy, London (tr. it.: *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino, 1971).
- LANDES D.S. (1998), *The wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*, Norton, New York (tr. it.: *La ricchezza e la povertà delle nazioni: perché alcune sono così ricche e altre così povere*, Garzanti, Milano).
- LANDES D.S. (2007), *Dynasty* (tr. it. *Dinastie. Fortune e sfortune delle grandi aziende familiari*, Garzanti, Milano, 2009).
- LATOUCHE S. (2007), *Petit traité de la décroissance sereine*, Librerie Artème Fayard, Paris (tr. it.: *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008).
- LAYARD R. (2005), *Happiness: Lessons from a new science*, Allen Lane, London (tr. it.: *Felicità. La nuova scienza del benessere comune*, Rizzoli, Milano, 2005).

- MADDISON A. (1991), *Dynamic Forces in Capitalist Development. A Long-Run Comparative View*, Oxford University Press, New York (tr. it.: *Le forze dello sviluppo capitalistico. Un confronto di lungo periodo*, Giuffrè Editore, Milano, 1995).
- MADDISON A. (2001), *The World Economy: A Millennium Perspective*, OECD, Development Centre Studies, Paris.
- MADDISON A. (2007), *Contours of the World Economy, 1-2030 AD, Essays in Macro-Economic History*, Oxford University Press (tr. it.: *L'economia mondiale dall'anno 1 al 2030. Un profilo quantitative e macroeconomico*, Edizioni Pantarei, Milano, 2008).
- MARSHALL M.G. (2000), *Major Episodes of Political Violence, 1946-1999*, Center for Systematic Peace, University of Maryland, College Park.
- MCDONOUGH W.M., BRAUNGART M. (2002), *Cradle to Cradle. Remarking the Way We Make Things*, North Point Press, New York.
- MCDONOUGH W.M., BRAUNGART M. (2005), 'Remarking the Way We Make Things: Creating a New Definition of Quality with Cradle to Cradle Design', *Innovation*, Summer, pp. 42-48.
- MARKS N., ABDALLAH S., THOMPSON S. (2006), *The Happy Planet Index*, New Economics Foundation, London.
- MASLOW A.H. (1970), *Motivation and Personality*, Harper & Row, New York.
- MICHELS R. (1918), *Economia e felicità*, Casa Editrice Vallardi, Milano.
- MONTI A. (2008), *Indagine sul declino dell'università italiana*, Gangemi Editore, Roma.
- MOYO D. (2009), *Dead Aid. Why Aid is Not Working and How There is Another Way for Africa*, Allen Lane for Penguin Books, London.
- MUSU I. (2009), 'Crescita sostenibile e innovazione ambientale delle emissioni di gas serra. Opportunità tecnologica sociale', *L'industria*, anno XXX, n. 1, pp. 57-72.
- NORTH D.C. (1990), *Institution, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge (tr. it.: *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione economica*, Il Mulino, Bologna, 1994).
- NORTH D.C. (2005), *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton University Press, Princeton N.J. (tr. it.: *Capire il processo di cambiamento economico*, Il Mulino, Bologna, 2005).
- NYE J.S. (1990), *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, Basic Books, New York.
- NYE J.S. (2002), *The Paradox of American Power. Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone* (tr. it.: *Il paradosso del potere americano. Perché l'unica superpotenza non può più agire da sola*, Einaudi, Torino, 2002).
- NYE J.S. (2004), *Soft Power. The Means to Success in World Politics* (tr. it.: *Soft Power. Un nuovo futuro per l'America*, Einaudi, Torino, 2005).
- NYE J.S. (2008), *The Powers to Lead*, Oxford University Press, New York, (tr. it. *Leadership e potere. Hard, soft, smart power*, Laterza, Bari-Roma, 2009).
- OCDE (2008), *Growing Unequal? Income Distribution and Poverty in OECD Countries*, Paris.
- OLSON M. (2001), *Poteri e mercati. Regimi politici e crescita economica*, Egea, Milano.
- PACKARD V. (1957), *The Hidden Persuaders* (tr. it.: *I persuasori occulti*, Einaudi Editore, Torino, 1958).
- PIGOU A.C. (1920), *The Economic Welfare*, McMillan, London (tr. it.: *Economia del benessere*, Utet, Torino, 1953).
- PINKER S. (1994), *The Language of Instinct* (tr. it.: *L'istinto del linguaggio*, Mondadori, Milano).
- PINKER S. (1997), *How the Mind Works* (tr. it.: *Come funziona la mente*, Mondadori, Milano).
- PONTAROLLO E., SARRA A. (2009), 'Sostenibilità e riorganizzazione del sistema economico: quali opportunità?', *L'industria. Rivista di economia e politica industriale*, anno XXX, n. 1, pp. 7-14.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE (2004), *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- POPPER K.R. (1994), 'Una patente per fare TV', in G. BOSETTI (cura di), *Cattiva maestra televisione*, Marsilio, Venezia, 2002.

- PUGNO M. (2007), 'Ricchezza e ben-essere: l'importanza delle relazioni sociali e personali', *Studi e Note di Economia*, XII, n. 1, pp. 23-58.
- QUAGLIONE D., GALBIATI S., MARRAMIERO E. (2009), 'Sostenibilità ambientale e competitività delle imprese: lezioni dai casi Micron e Alma c.i.s.', *L'industria*, vol. 30, n. 1, pp. 95-121.
- RAJAN R.G., ZINGALES L. (2003), *Saving Capitalism from Capitalist* (tr. it.: *Salvare il capitalismo dai capitalisti*, Einaudi Editore, Torino).
- RIFKIN J. (1980), *Entropy. A New World View*, Wiking Press, New York.
- RIFKIN J. (2004), *Il sogno europeo. Come l'Europa ha creato una nuova visione del futuro che sta lentamente eclissando il sogno americano*, Mondadori, Milano.
- ROSEMBERG N., BIRDZELL L.E. (1986), *How The West Grew Rich. The Economic Transformation of the Industrial World*, Basic Book, New York, 1986 (tr. it.: *Come l'occidente è diventato ricco. Le trasformazioni economiche del mondo industriale*, Il Mulino, Bologna, 1988).
- RUSSELL B. (1930), *The Conquest of Happiness*, George Allen & Unwin, London (tr. it.: *La conquista della felicità*, TEA, Milano 2003).
- SACHS J.D. (2005), *The End of Poverty. Economic Possibilities for Our Time*, Penguin Group, USA (tr. it.: *La fine della povertà*, Mondadori, Milano, 2005).
- SACHS J.D. (2008), *Common Wealth. Economics for a Crowded Planet*, Penguin Group, USA.
- SARTORI G. (1997), *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza Editori, Bari-Roma.
- SAVONA P. (1993), *Il Terzo Capitalismo e la Società Aperta*, Longanesi, Milano.
- SCITOVSKY T. (1976), *The Joyless Economy. An Inquiry Into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*, Oxford University Press, New York (tr. it.: *L'economia senza gioia. La psicologia della soddisfazione umana*, Città Nuova, Roma, 2007).
- SELIGMAN M.E.P. (2002), *Authentic Happiness*, Martin Seligman Edition (tr. it.: *La costruzione della felicità*, Sperling & Kupfer, Milano, 2005 e Fabbri Editore-RCS, Milano, 2007).
- SELIGMAN M.E.P. (2006), 'Positive Psychology, Positive Prevention, and Positive Therapy'. In: C.R. Snyder, S.J. Lopez (eds.), *The Handbook of Positive Psychology*, Oxford University Press, Oxford.
- SEN A.K. (1999), *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford (tr. it.: *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano, 2000).
- SEN A.K. (2009), *The Idea of Justice*, Penguin (tr. it.: *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano, 2009).
- SINODO DEI VESCOVI DELLA CHIESA CATTOLICA (2009), *La Chiesa in Africa al Servizio della Riconciliazione, della Giustizia e della Pace*, II Assemblea Speciale per l'Africa, Città del Vaticano, 1 gennaio.
- SYLOS LABINI P. (2000), *Sottosviluppo. Una strategia di riforme*, Laterza, Bari, 2000.
- SMITH A. (1759) (1790), *The Theory of Moral Sentiments* (tr. it.: *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 1995).
- SMITH A. (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vol., ed by Edwin Cannan, Methuen, London 1904 (tr. it.: *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano, 1973).
- STIGLITZ J.E. (2002), *Globalization and Its Discontents* (tr. it.: *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi Editore, Torino, 2002).
- THE ECONOMIST (2006), 'Happiness (and how to measure it)', 23 december, London.
- TOPPAN R. (2007), *Veneto. Verso un'economia della felicità. Towards a well-being economy*, Associazione Atena Editore, Verona.
- TRANSPARENCY INTERNATIONAL (2008), *Global Corruption Report 2008*, Berlin.
- TYLER T.R. (1990), *Why People Obey the Law*, Yale University Press, New Haven.
- TYLER T.R., BLADER S.L. (2000), *Cooperation in Groups: Procedural Justice, Social Identity, and Behavioural Engagement*, Psychology Press, Philadelphia.
- UN-MILLENNIUM ASSESSMENT (2005), *Ecosystem Assessment Report. Living Beyond Our Means: Natural Assets and Human Well-being*, Tokyo, 30 may; <www.millenniumassessment.org>.

- UNDP-UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (1997), *Human Development Report 1977. To Eradicate Poverty*. (tr. it.: *Rapporto 1997 sullo sviluppo umano. Sradicare la povertà*, Rosemberg & Sellier, Torino, 1997).
- UNDP-UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (1998), *Human Development Report 1998* (tr. it.: *Rapporto 1998 sullo sviluppo umano. I consumi ineguali*, Rosemberg & Sellier, Torino, 1998).
- UNDP-UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (2002), *Human Development Report 2002*. (tr. it.: *Rapporto 2002 sullo sviluppo umano. La qualità della democrazia*, Rosemberg & Sellier, Torino, 2002).
- UNDP-UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (2003), *Human Development Report 2003*. (tr. it.: *Rapporto 2003 sullo sviluppo umano. Le azioni politiche contro la povertà*, Rosemberg & Sellier, Torino, 2003).
- UNDP-UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (2007), *Human Development Report 2007/2008, Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World*, Oxford University Press, Washington D.C. (tr. it.: *Rapporto sullo sviluppo umano 2007/2008, Resistere al cambiamento climatico*, Rosemberg & Sellier, Torino, 2007).
- UNEP-UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME (2009), *A Global Green New Deal Report*, Oxford University Press, New York.
- VEENHOVEN R. (2005), 'Happiness in Hardship'. In L. Bruni, P.L. Porta (eds.) (2005), *Happiness and Economics. Framing the Analysis*, Oxford University Press, Oxford (tr. it.: *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Guerini e Associati, Milano, 2006).
- VEENHOVEN R., HAGERTY M. (2006), 'Rising Happiness in Nations 1956-2004', *Social Indicators Research*.
- WHITE A. (2007). 'A Global Projection of Subjective Well-being: A Challenge To Positive Psychology?', *Psychtalk*, vol. 56, pp. 17-20.
- WHO-WORLD HEALTH ORGANIZATION (2005), *Water for Life: Making it Happen, Joint Monitoring Programme for Water and Sanitation*, Geneva and New York.
- WOJTYLA K. (Giovanni Paolo II) (1994), 'La potenza dei media'. In G. Bosetti (a cura di), *Cattiva maestra televisione*, Marsilio, Venezia, 2002.
- WOLIN S.S. (1996), 'Fugitive Democracy', in S. Renhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton, pp. 31-45.
- WOLIN S.S. (2008), *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Spectre of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- WORLD BANK (2001), *World Development Report 2001. Attacking Poverty*, Oxford University Press, Washington D.C.
- WORLD BANK (2008), *World Development Indicators*, Oxford University Press, Washington D.C.

Gaspere Mura*

Il rispetto e la giustizia. La saggezza di Protagora

L'ironia socratica, ampiamente utilizzata da Platone come via dialogica per il perseguimento della verità, raggiunge una delle più mature ed anche sconcertanti espressioni nel dialogo dedicato al filosofo del relativismo, intitolato appunto *Protagora*. L'ironico paradosso del dialogo consiste nel fare apparire Socrate, che per Platone non è solo il suo storico maestro, ma un *dramatis persona*, ovvero la voce stessa della filosofia che è sapienza di verità, come meno saggio, per lungo tratto del dialogo, del suo interlocutore Protagora. Platone sembra operare una sorta di rovesciamento delle parti, nel senso che fa apparire la figura di Socrate come quella di un sofista, e quella di Protagora, il quale peraltro godeva di una grande fama di filosofo presso gli Ateniesi, come quella di un vero sapiente. A tal punto che a lungo gli studiosi si sono divisi circa la datazione del dialogo. Per il Wilamowitz e l'Arnim, ad esempio, poiché la figura di Socrate vi appare come quella di un normale sofista, il dialogo andrebbe datato tra i primi e giovanili, quando la figura del Socrate storico era ancora viva nel ricordo di Platone, che ne renderebbe qui un'immagine palpitante e realistica. Per lo Jaeger invece il dialogo risalirebbe ad una fase avanzata del pensiero platonico, quando era giunta a maturazione la lunga ricerca sulla natura della virtù e in particolare della giustizia presente nei dialoghi aporetici, i quali sarebbero pertanto presupposti. A sua volta Giovanni Reale, che interpreta l'insieme dei dialoghi platonici alla luce delle "dottrine non scritte" (*agrapha dogmata*), secondo il metodo della Scuola di Tubinga, sostiene che il dialogo mostrerebbe la fase terminale del dibattito sulla natura della virtù tra Socrate e i sofisti, dimostrando da una parte l'eccellenza della posizione sofistica rappresentata da Protagora, il quale sapeva indicare la vera natura della filosofia nell'educazione al "rispetto e alla giustizia", ma allo stesso tempo la superiorità della dottrina e del metodo di Socrate, il quale di fronte alla "saggezza etico-politica" di Protagora sapeva sì riconoscerne il primato, ma allo stesso tempo affermava che senza la conoscenza della natura dell'uomo – ed è noto che per Socrate l'uomo "è la sua anima" – tale saggezza non era realizzabile.

Excursus

Protagora, nato ad Abdera tra il 491 e il 481 a.C. e morto verso la fine del secolo, viene comunemente considerato il principale rappresentante della cosiddetta

* Università Urbaniana di Roma.

“prima sofistica”, che anteriormente a Socrate operò il passaggio dalla filosofia della natura alla filosofia dell’uomo. Come tutti i sofisti, viaggiò molto, soprattutto in Grecia e ad Atene, per acquisire una diretta esperienza degli uomini, divenendo presto famoso per la novità del suo insegnamento. Nel 444 a.C. viene incaricato da Pericle di redigere la costituzione per la colonia di Turi. Platone, nell’omonimo dialogo *Protagora* (317 b), ce ne lascia il ritratto di un uomo anziano e ricco di esperienza. Mentre Diogene Laerzio (IX, 52 – Diels-Kranz, 80 A 1) riporta la notizia che, a motivo della celebre affermazione protagorea sugli Dei: “Degli Dei io non ho la possibilità di affermare né che siano, né che non siano” (affermazione riportata anche da Eusebio di Cesarea, *Praep. Ev.*, XIV, 3,7 – Diels-Kranz, 80 B 4), Protagora venne cacciato da Atene e i suoi libri bruciati. Scrisse un’opera *Sulla verità*, che portava come sottotitolo *Ragionamenti demolitori*, e un libro intitolato *Antilogie*.

L’insegnamento di Protagora si può riassumere nel celebre assioma che di lui ci è stato tramandato: “l’uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono, e di quelle che non sono per ciò che non sono” (Diog. Lae. IX, 51; *Teeteto*, 151 e-152 a – Diels-Kranz, 80 A 1, B 1)¹. Il principio protagoreo dell’*homo-mensura* sarà considerato la *magna charta* del relativismo occidentale, e ad esso verrà contrapposta la concezione platonica dell’uomo che non è misura ma è “misurato” dalla Verità: “per noi la misura di tutte le cose è Dio soprattutto, assai più che non lo sia, come si sostiene, alcun uomo” (*Leggi*, IV, 716 c; cf anche *Repubblica*, VI, 505 a; VII, 540 a-b). Non esisterebbe per Protagora un criterio con cui discriminare il vero dal falso, il bene dal male, l’essere e il non essere, perché tutto è relativo alla prospettiva interpretativa del singolo individuo. Secondo questa interpretazione il principio relativistico protagoreo non potrebbe nemmeno essere assimilato al “trascendentale” kantiano, che si riferisce piuttosto ad una struttura a priori della specie uomo, e non ad una libera scelta dell’individuo. E si porta a conferma di questa tesi l’affermazione di Aristotele secondo cui, nell’opera *Antilogie*, Protagora insegnava a “rendere più forte l’argomento più debole” (*Retorica*, B 24, 1402 a 23), ovvero a dimostrare la verità o la falsità di qualsiasi proposizione, indipendentemente dalla sua verità oggettiva. Ciò risultava particolarmente utile nella vita politica, ove occorreva rafforzare le posizioni più deboli per conseguire il successo. E infatti, secondo la testimonianza platonica, la “virtù” per Protagora, consiste proprio nell’“accortezza, sia negli affari privati... sia negli affari pubblici, ossia il modo di diventare in sommo grado abile nel governo della cosa pubblica” (*Protagora*, 318 e- Diels-Kranz, 80 A 5). L’“accortezza” (*euboulia*), intesa come abilità pratica nella vita, è ciò che Protagora chiama “virtù” e che forma la materia del suo insegnamento; ed è proprio tale nozione della virtù come “abilità” – caratteristica peraltro di tutto il movimento dei Sofisti – che verrebbe severamente criticata dall’insegnamento di Socrate. Anche se poi si riconosce che il principio utilitari-

¹ Fondamentali, sulla vita e l’opera di Protagora, i documenti raccolti in ZELLER, NESTLE, *Die Philos. Der Griechen*, I, 2, pp. 1296-1304, tr. it.: E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I: *I Presocratici*, voll. 1 e 2, Firenze, 1967; e M. UNTERSTEINER, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1961, vol. I, pp. 13-117; *I Sofisti, Testimonianze e frammenti*, a cura di M.T. Cardini, Bari, 1954; H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlino 1952^e, tr. it.: *I presocratici*, a cura di G. Giannantoni, Bari, 1979; e inoltre: A. LEVI, *Storia della sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli, 1966, pp. 79-149; S. ZEPPÌ, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze, 1961; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. I, *Dalle origini a Socrate*, Milano, 1979. Ma sulla figura di Protagora sono altrettanto importanti le testimonianze di PLATONE, *Protagora*, 317 b, 317 c, 318 a, 318 e, 319 a, 348 e; ma anche *Teeteto e Menone*. Cfr. inoltre ARISTOTELE, *Retorica*, B 24, 1402a 23; DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, IX, 51 e 6b; EUSEBIO, *Chronica*; APULIEIO, *Florida*, 18.

stico e pragmatistico dell'etica-politica di Protagora trova il suo limite nel fatto che, pur nella ricerca dell'utile e del vantaggioso, resta all'uomo il compito di stabilire e di decidere quel che è più utile e più vantaggioso, e ciò non può essere fatto senza stabilire un criterio, almeno implicito, in base al quale giudicare ciò che è più utile e più vantaggioso. In tal modo, anche secondo l'interpretazione "relativistica" del pensiero di Protagora, veniva smentito il principio dell'"homo mensura", perché i criteri oggettivi dell'utile si impongono su quelli soggettivi e pertanto arbitrari e relativi delle scelte individuali.

La phronesis: Socrate e Protagora

Il dibattito intorno alla vera interpretazione del pensiero protagoreo è stata riaccesa dalle più recenti interpretazioni del Socrate platonico, giacché paradossalmente, sia nel *Protagora* che nel *Teeteto*, proprio Platone sembra ironicamente contrapporre la superiore "saggezza" di Protagora allo stesso Socrate. E ciò dipende dal fatto che, andando a fondo proprio nella concezione socratica della virtù, tale concezione, che fa dipendere la virtù dalla "conoscenza", in realtà si presta essa stessa, per il suo innegabile "intellettualismo", ad essere messa in discussione dalla superiore saggezza etica di Protagora. Di fronte al forte assunto protagoreo del "primato dell'uomo", dell'educazione dei giovani alla "giustizia", che significa primato delle scelte etico-politiche su quelle puramente intellettualistiche, pur in un contesto di relativismo teoretico e metafisico, il Socrate che ricerca quasi metafisicamente la natura della virtù, appare un intellettualista dedito ai giochi dialettici quali erano propri dei sofisti o un ricercatore della natura delle cose assimilabile ai filosofi naturalisti. Questo dialogo in controtuce – tra il Socrate e il Protagora platonici – ha assunto allora una particolare pregnanza teoretica nell'attuale contesto culturale, che non solo è caratterizzato dalla *koiné* filosofica rappresentata dall'ermeneutica, ma vede l'ermeneutica stessa, nella sua formulazione gadameriana, riaffermare in modo deciso il primato della *phronesis* sulla *sophia* totalizzante di carattere intellettualistico e astratto. Nell'odierno contesto culturale della *koiné* ermeneutica, sembra quasi apparire per la prima volta in tutta la sua sottigliezza teoretica e bellezza ironica l'attualità del dialogo *Protagora* e, ancor più, del dialogo *Teeteto*. Anche perché Protagora appare qui sostenerci una tesi che era originariamente e sicuramente socratica, ossia quella del primato della *phronesis*, come saggezza della vita pratica, etica e politica, su un sapere astratto, volto unicamente a conoscere i principi ultimi dell'universo, ma indifferente alla vita degli uomini. Basterebbe ricordare due espressioni che certamente risalgono agli *ipsa verba Socratis*. Innanzi tutto la scelta di occuparsi, a differenza dei filosofi naturalisti che ricercavano i segreti della natura, del cielo e degli dèi, di una "sapienza umana", ovvero delle cose che riguardano il mondo e la vita degli uomini, inserendosi in tal modo in quella "svolta antropologica" della filosofia che era stata iniziata proprio dal movimento sofistico. In secondo luogo la forte affermazione, contenuta nell'*Apologia*, con chiaro riferimento polemico ad Anassagora, che anche non conoscendo come stanno le cose che riguardano la natura, l'origine del cosmo, e persino la natura degli dèi e il destino futuro delle anime, e della stessa morte "se per avventura sia il maggiore di tutti i beni che possono capitare all'uomo, e non viceversa "il maggiore dei mali" (*Ap.*, XVII, a, b), come credono i più, Socrate afferma però con apodittica certezza che "commettere ingiustizia e non fare obbedienza a chi è migliore di noi, sia dio o uomo, questo so bene che è cosa vergognosa e turpe" (*Ap.*, XVII, b)". A

Platone, il discepolo che Socrate, la notte precedente al suo primo incontro, vide in sogno nella figura di un cigno che si posava ai suoi piedi per poi volare molto più in alto, interessarono moltissimo le grandi questioni riguardanti vera natura e del fondamento ultimo della "giustizia", questioni indissolubilmente collegate a quelle riguardanti l'origine e il destino delle anime dopo la morte, la natura degli dèi e del divino, e la formazione del mondo. Ma Platone non dimenticherà mai il nucleo centrale e originario dell'insegnamento socratico, al quale cercherà in vario modo di offrire un fondamento non solo etico ma metafisico. Per questo, nel dialogo *Protagora*, da una parte sembra voler sottolineare l'importanza di quel nucleo originario dell'insegnamento socratico, e lo fa proprio attraverso la voce di Protagora; e dall'altra inizia a sviluppare l'affermazione socratica del primato della giustizia e dell'educazione alla giustizia, quale era sia di Socrate che di Protagora, ma che restava in entrambi su un piano prevalentemente etico-politico, in un orizzonte di pensiero che raggiunge dialetticamente quella dimensione metafisica che riceverà una piena formulazione a partire dal *Menone* fino alla *Repubblica* e *Le Leggi*.

Tornando al dialogo, il contrasto tra Socrate e Protagora sembra quasi capovolgersi a favore di Protagora, per il motivo che Socrate rimprovera a Protagora solo il fatto di farsi pagare per il suo insegnamento, ma poi non può non riconoscere che quell'insegnamento era in fondo anche il suo. La scena del dialogo si svolge nel 431 a.C. circa e vede Protagora illustrare il senso del suo insegnamento e distinguersi dai sofisti:

"Protagora: Io dunque ho preso la via del tutto opposta [a quella di sofisti camuffati da poeti, iniziati, ginnasti, musici, ecc.] e convergo d'esser sofista, e di educare gli uomini [...]. Ragazzo mio, se tu frequenterai la mia scuola, già il primo giorno che verrai potrai tornartene a casa migliore; e il giorno dopo lo stesso; e così ogni giorno potrai progredire verso il meglio [...]. Gli altri rovinano i giovani; sfuggiti questi alle scienze speciali, li riconducono loro malgrado e li ricacciano nelle scienze speciali, insegnando loro e calcolo e astronomia e geometria e musica (e qui dette un'occhiata a Ippia); mentre chi vien da me, non altro studierà se non quello per cui viene. Materia di questo studio è un retto discernimento tanto nelle cose domestiche – quale sia il miglior modo di amministrare la propria casa – quanto nelle politiche – in che modo si divenga abilissimi al governo, sia con l'opera, sia con la parola [...].

Socrate: Se ho ben capito, mi sembra che tu alluda alla scienza politica, e che tu t'impegno a rendere gli uomini bravi cittadini.

Protagora: Questa è appunto, o Socrate, la professione che professo [...].

Socrate: E sei tanto sicuro di te stesso, che mentre gli altri esercitano questo insegnamento di nascosto, tu ti sei fatto banditore di te stesso apertamente davanti a tutti i Greci chiamandoti sofista, e ti sei esibito maestro di cultura e di virtù, pretendendo, tu per primo, di farti pagare per questo (*Protagora*, 317 b, 317 c, 318 a, 318 e, 319 a, 348 e).

Vero è che più tardi il Platone maturo ritornerà sull'argomento per sviluppare la sua personale visione di una fondazione metafisica della giustizia in contrapposizione al relativismo di Protagora. Nel *Menone*, che può considerarsi il "manifesto programmatico e teoretico" dell'Accademia fondata dopo il ritorno dal primo viaggio in Sicilia presso il tiranno Dioniso di Siracusa, nel 388 a.C., i personaggi sono, oltre a Socrate, un certo Anito, che sembra un personaggio simbolico, anche se poi appare nell'*Apologia* come uno dei principali accusatori di Socrate (*Ap.*, 39, c, d), e Menone, giovane bello e ricco, discepolo del grande sofista Gorgia. In questo manifesto filosofico della nuova Accademia Platone prende ufficialmente le distanze dalla sofistica, e reinterpreta Socrate in funzione della sua stessa filosofia, che si fonda sulla scienza – *sophia* – che "è di maggior pregio della retta opinione" (*Menone*, 96, D), e non potrà quindi non coinvolgere nella sua critica ai sofisti il

“relativismo di Protagora”, reinterpretando Socrate in funzione di una critica della sofistica e come maestro della sua stessa filosofia. In altri termini, nel *Menone* Platone imposta la questione della “giustizia” su un piano metafisico e non più soltanto “*phronetico*”, quale era ancora quello socratico e protagoreo, benché non celi la sua ammirazione per Protagora, considerato “uomo di straordinaria virtù”, ma incapace di insegnarla agli altri nella sua vera essenza. Ritorna, nel Platone della maturità, l'accusa a Protagora, fattagli anche da Socrate, per essersi fatto pagare l'insegnamento sulla giustizia e sulla virtù:

“Socrate ad Anito: Io so d'un uomo, Protagora, che ha guadagnato lui solo più danari con questa scienza [la sofistica], che non Fidia, le cui belle opere sono così celebri, e dieci altri scultori insieme [...]” (*Men.*, 91, D), confermando peraltro le notizie, pervenuteci da altre fonti, circa la vita di Protagora: “Perché credo sia morto quasi a settanta, e abbia esercitato l'arte per quaranta” (*Men.*, 91, E.).

Ma sviluppa soprattutto la critica al relativismo sofistico e in particolare protagoreo, che coinvolge la dimensione sofistica dello stesso Socrate. La novità consiste infatti nel rifiuto, da parte del Platone ormai metafisico, di un insegnamento sulla “giustizia”, che possa essere indipendente dalla sua fondazione teoretica e metafisica:

“Ma intanto, di Protagora, nessuno in tutta quanta la Grecia s'è accorto che guastava i discepoli e li rimandava peggiori di come li aveva ricevuti: e questo, per più di quarant'anni! E in tutto questo tempo fino ad oggi la sua celebrità non è mai venuta meno” (*Men.*, 92, a).

Guastare i discepoli ormai, per il Platone fondatore dell'Accademia, consisteva nel non iniziarli a quell'ascesa dialettica nei confronti della Verità, la quale fa abbandonare le “opinioni” (*doxa*), a favore della “*sophia*”, quale verrà pienamente esplicitata nella descrizione che lo stesso Platone ne fa nella Settima Lettera:

“Infatti la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta” (*Lettera VII*, C, D).

Sophia che trova il suo fondamento in quella “seconda navigazione” (*Fed.*, 99, C, D, E, 100, A-D), la quale sola permetterebbe di raggiungere la verità con il “ragionamento”, *logos*, abbandonando il piano delle semplici opinioni, e che troverà il suo culmine teoretico e metafisico nella concezione dello stato offerta dalla *Repubblica*.

Il *Protagora* ci si rivela allora un momento problematico e delicato, perché è un momento chiave per comprendere il passaggio da Socrate a Platone, le modalità in cui questo avviene e anche il rispetto di Platone per il suo maestro, al quale non volle togliere l'originaria e storica appartenenza a quella “sapienza umana”, che pur essendo propria dei Sofisti, aveva assunto in Socrate un accento originale e inconfondibile. L'attualità incontrovertibile del messaggio protagoreo, che fino ad un certo punto Socrate sembra condividere, consiste nella forte affermazione del primato dell'etica e della *phronesis* politica, anche in un contesto teoretico che si potrebbe definire agnostico relativamente alla conoscenza delle cause ultime della realtà, quali possono essere raggiunte solo da una “seconda navigazione” del *logos*, che qui non viene contestata per principio, ma ricompresa all'interno di quel primato della *phronesis* al quale Socrate aveva consacrato tutto il suo insegnamento.

Il dialogo *Protagora* contiene allora, congiunti insieme in modo ironico e dialettico, pensieri che erano propri di Socrate e convinzioni di Protagora, unitamente alla interpretazione che ne dà Platone, finalizzata al porre le basi della sua propria fondazione metafisica della giustizia. Introdotto da un colloquio di Socrate con un amico, rimasto anonimo, il dialogo si avvia con l'entrata in scena di un personaggio reale, Ippocrate, giovane ateniese alla ricerca di una buona educazione che lo avviasse alla carriera politica. Protagora è il personaggio illustre, ospitato nella casa di Callia, ricco ateniese imparentato con Pericle, che ospita il luogo in cui si svolge tutto il dialogo. Altri personaggi vengono introdotti da Platone nel dialogo: Alcibiade, amico di Socrate, che dà il nome a ben due dialoghi platonici, ma che, come appare nel *Simposio*, non fu in grado di comprenderne il vero messaggio; Ippia di Elide, noto sofista, che pure dà il nome a due dialoghi platonici, sostenitore della distinzione tra legge e natura; Prodico di Ceo, che lo stesso Socrate annovera ironicamente tra i suoi maestri, e sostenitore, analogamente ad alcune posizioni delle odierne filosofie analitiche del linguaggio, della necessità di distinguere accuratamente il significato dei termini e studiare le differenze tra i sinonimi nel loro uso, al fine di comprendere il significato dei discorsi; e infine Crizia di Callesco, parente dello stesso Platone e divenuto capo dei Trenta Tiranni, il quale pure dà il nome ad un dialogo platonico, pur avendo abbandonato Socrate a motivo del suo forte messaggio morale. Il senso di tutto il dialogo, che raduna a casa di Callia tanti personaggi rappresentativi della cultura del tempo, sta nel mostrare il primato dell'insegnamento socratico sulla virtù della giustizia rispetto a quello dei sofisti. E tuttavia non si può fare a meno di notare che lo stesso Socrate vi appaia come un sofista, superiore agli altri per dottrina, ma non per metodo di ricerca e contenuti etici della stessa, e che lo stesso Platone si guarda bene dal fare violenza al messaggio etico del suo maestro. Anche se poi Platone, cui si deve riconoscere un'abilità dialettica di eccezionale genialità, contesta l'etica dei sofisti per bocca di Socrate, ma in seguito fa di Socrate un sofista superiore ad essi per dottrina, e questo soprattutto perché intende attribuire al suo maestro il merito di averlo avviato sulla via della verità; e tuttavia, non potendone contestare la reale appartenenza storica alla sofistica, e non permettendosi di criticare Socrate direttamente, si permette la libertà di contrapporgli la saggezza di Protagora, il quale sembra parlare per bocca dello stesso Socrate, quasi a voler sottolineare l'insufficienza di un primato etico-politico che non abbia un fondamento metafisico. In altri termini, la critica finale che Platone fa a Protagora, il cui insegnamento sarebbe incapace di fondare metafisicamente la virtù della giustizia, è la critica che Platone intende fare a Socrate, ma non permettendosi di farla direttamente al suo maestro, la rivolge a Protagora.

Ecco allora il "grande mito di Protagora", uno dei miti più grandiosi presenti nei dialoghi platonici, ricco di un insegnamento che sembra assumere una particolare rilevanza nel nostro contesto culturale. Di fronte all'obiezione di Socrate sulla possibilità o meno di insegnare la virtù, e in particolare la virtù della Giustizia, Protagora ricorre ad un mito. Peraltro, va notato come questo ricorso al mito è un procedimento tipico del pensiero platonico, che come ha bene illustrato la prospettiva ermeneutica di Paul Ricoeur, vede il rapporto tra *logos* e *mythos* come una forma di "demitologizzazione", la quale non considera di per sé falso il mito a favore del *logos* ("demitizzazione"), né si ferma agli aspetti puramente fantastici del mito ("mitizzazione"), ma fa del mito una fonte inesauribile di interpretazioni che il *logos* esplicita e porta alla luce.

Lo stesso ricorso al mito da parte di Protagora è allora molto platonico. All'obiezione di Socrate: "ora, o Protagora....non mi pare che la virtù si possa insegnare" (*Prot.*, 320, B), Protagora risponde non con un ragionamento, ma con un mito: "mi pare che sia più piacevole narrarvi un mito" (*Prot.*, 320, C). L'ironia platonica emerge subito dal fatto che era stato proprio Socrate ad affermare che la virtù si può insegnare, perché "chi fa il male lo fa per ignoranza". Se Socrate interroga Protagora contestando un punto che apparteneva al suo insegnamento, come non rimarcare il contesto ironico del dialogo? Il quale prosegue nella narrazione del mito:

"C'era un tempo in cui esistevano gli dèi, ma non esistevano le stirpi mortali. [320, D] Quando anche per queste giunse il tempo segnato dal destino per la loro generazione, nell'interno della terra gli dèi le plasmarono, facendo una mescolanza di terra e fuoco, e degli altri elementi che possono unire col fuoco e con la terra. E quando si trovarono nel momento di farle venire alla luce, affidarono a Prometeo e ad Epimeteo il compito di fornire e di distribuire le facoltà a ciascuna razza in modo conveniente. Ma Epimeteo chiese a Prometeo di poterle distribuire lui da solo: 'Quando avrò finito la distribuzione, soggiunse, tu verrai a vedere'. E così persuasolo, si accinse all'opera di distribuzione".

Ora è da osservare come anche qui l'ironia platonica si manifesti in tutto il suo acume e la sua abilità retorica. Infatti è noto che Prometeo ed Epimeteo, nella mitologia greca, sono fratelli, figli di Giapeto e di Climene; il primo porta nella stessa etimologia del nome, ovvero: "colui che pensa prima", le note caratteristiche della sua natura: essere previdente, calcolare minuziosamente le difficoltà e i rischi di un'impresa e prevederne gli effetti. Viceversa il fratello Epimeteo porta nel suo nome il significato di: "colui che pensa dopo", ossia che utilizza il *logos* non per analizzare, calcolare e prevedere, ma solo per constatare, con il senno del poi, le conseguenze delle scelte e delle azioni. I due fratelli, nel mito protagoreo, stanno allora ad indicare due componenti indissolubili del *logos* umano, che seppure è capace di calcolare e prevedere, tuttavia non può fare a meno di confrontarsi con l'esperienza per capire come stanno veramente le cose, così che anche l'imprevidente Epimeteo indica un aspetto dello stesso *logos*. È la voce di Protagora che allude a questa dimensione "umana" del *logos*. Ma non era stato questo l'insegnamento dello stesso Socrate: all'accusa rivoltagli da Meleto e gli altri, di voler essere considerato un "sapiente", Socrate risponde: "Io, cittadini, mi sono procurato questa rinomanza, non per altro se non per una certa sapienza. Quale è questa sapienza? Quella che, forse, è una sapienza umana. Infatti, di questa può darsi che io sia sapiente" (*Ap.*, 20, D). Certamente, a differenza di Protagora, il Socrate platonico offre la motivazione di questo suo appartenere alla "sapienza umana", affermando che "in realtà, unico sapiente sia il dio e...la sapienza umana ha poco o nessun valore" (*Ap.*, 23, A); e Socrate conclude la sua difesa riaffermando che "una vita senza ricerche non è degna di essere vissuta" (*Ap.*, 38, A). Tuttavia appare innegabile, anche nel Socrate platonico, la differenza tra la *sophia*, la vera sapienza che appartiene al dio, e la sapienza umana, quella cui fa riferimento anche Protagora e che verrà più tardi denominata *phronesis* da Aristotele.

Il mito di Protagora, nel suo riferimento al *logos* ed alle sue diverse componenti, non si ferma qui e raggiunge, in Platone, una ulteriore dimensione teorica che solo un'ermeneutica "dell'ascolto" può rivelare. Ad Epimeteo, "colui che pensa dopo", viene affidato dagli dèi il compito di distribuire i doni alle diverse specie viventi, animali ed uomini:

“Ad alcune razze diede la forza senza la velocità, [E] e fornì invece le razze più deboli di velocità. Ad altre assegnò armi di offesa, mentre per altre ancora aveva dato una natura inerme, escogitò altre facoltà, per garantire la loro salvezza. Infatti, a quelle razze che egli rivestì di piccolezza, diede la capacità di fuggire con le ali, oppure celarsi sotto terra; invece a quelle cui fornì la grandezza, diede la possibilità [321, A], di salvarsi appunto con questa. E anche le altre facoltà distribuì in questo modo, in maniera che si equilibrassero. Ed escogitò queste cose facendo attenzione che nessuna razza si estinguesse”.

“Orbene, Epimeteo, che non era troppo sapiente, non si accorse [321, C] di aver esaurite tutte le facoltà per gli animali: e a questo punto gli restava ancora la razza umana non sistemata, e non sapeva come rimediare. Mentre egli si trovava in questa situazione imbarazzante, Prometeo viene a vedere la distribuzione, si accorge che tutte le razze degli animali erano convenientemente fornite di tutto, mentre l'uomo era nudo, scalzo, scoperto e inerme. E ormai s'avvicinava il giorno segnato dal destino in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Allora, Prometeo, in questa imbarazzante situazione, non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare per l'uomo [D] ruba ad Efesto e ad Atena la loro sapienza tecnica insieme col fuoco (senza il fuoco era infatti impossibile acquisire e utilizzare quella sapienza), e la dona all'uomo. In tal modo, l'uomo ebbe la sapienza tecnica necessaria per la vita, ma non ebbe la sapienza politica, perché questa si trovava presso Zeus, e a Prometeo non era ormai più possibile entrare nell'acropoli, dimora di Zeus; per giunta, c'erano anche le terribili guardie di Zeus. Entra dunque furtivamente nella officina di Atena e di Efesto, in cui essi [E] praticavano insieme la loro arte, e, rubata l'arte del fuoco di Efesto e quella di Atena, la dona all'uomo. Di qui vennero all'uomo le sue risorse per [322, A] la vita. Ma Prometeo, a causa di Epimeteo, in seguito, come si narra, subì la pena per il furto”.

Prometeo cerca di rimediare alla mancanza di previdenza da parte di Epimeteo, che nella distribuzione dei doni alle specie viventi aveva dimenticato l'uomo, e si affretta a trovare un dono degno dell'uomo, che in un primo momento individua nella “sapienza tecnica”, simboleggiata dal fuoco di Efesto e dalla sapienza di Atena. Fin qui Platone mette in bocca a Protagora la tradizionale narrazione del mito di Prometeo che ruba alcune doti degli dèi per donarle agli uomini, quale era presente nella *Teogonia* di Esiodo (507 ss.) e nel *Prometeo incatenato* di Eschilo. Ma vi aggiunge una storia molto originale, la quale completa il mito con l'interpretazione di ciò che sarebbe realmente avvenuto con il dono della sapienza agli umani. Quel primo dono della sapienza, infatti, limitata al puro *logos* tecnico del calcolare e del prevedere, rende gli uomini abili in moltissime attività, li rende capaci di costruire case e ponti, e persino templi ed are, sviluppandone la dimensione religiosa; e tuttavia gli uomini resteranno privi di quella superiore sapienza che appartiene agli dèi, la quale si nutre non del *logos*-tecnico, ma del *logos* etico-politico, il quale solo potrebbe permettere agli uomini di vivere nel rispetto reciproco e nella giustizia. Ecco perché, continua Protagora, senza quel dono, gli uomini, abili nel costruire città e templi ed are, resteranno ingiusti, si mancheranno di rispetto ed eserciteranno l'arte della guerra per farsi violenza:

“E, poiché l'uomo divenne partecipe di sorte divina, in primo luogo, in virtù di questo legame di parentela che venne ad avere col divino, unico fra gli animali credette negli dèi, e intraprese a costruire altari e statue di dèi. In secondo luogo, rapidamente con l'arte sciolse la voce e articolò parole, inventò abitazioni, vesti, calzari, letti e trasse gli alimenti dalla terra. Provvisi in questo modo, da principio [322, B] gli uomini abitavano sparsi qua e là, e non esistevano Città ...Pertanto, essi cercavano di raccogliersi insieme e di salvarsi fondando Città; ma, allorché si raccoglievano insieme, si facevano ingiustizie l'un l'altro, perché non possedevano l'arte politica, sicché, disperdendosi nuovamente, perivano [322, C]”.

Il senso profondo del mito di Protagora sta tutto qui: senza il *logos* etico-politico, il *logos* tecnico è necessario a costruire templi ed are per onorare gli dèi, ed anche per costruire città e difendersi dalle fiere, ma è insufficiente a salvare l'uomo

dall'ingiustizia che conduce ai conflitti ed alla violenza della guerra. La sapienza del fuoco di Efesto e persino la sapienza di Atena, senza la sapienza politica capace di declinare il *logos* in *dia-logos*, non è veramente "sapienza umana", quella di cui parlava Socrate, e che è solo un aspetto della superiore sapienza – *sophia* – divina. Ecco perché, continuando il suo mito, Protagora narra di Zeus che, accortosi della mancanza di questa dimensione della sapienza presso gli umani, invia Hermes a donare agli uomini "il rispetto e la giustizia", raccomandandogli di distribuire questi doni a tutti gli uomini indistintamente:

"Allora Zeus, nel timore che la nostra stirpe potesse perire interamente, mandò Hermes a portare agli uomini il rispetto e la giustizia, perché fossero principi ordinatori di Città e legami produttori di amicizia. Allora Hermes domandò a Zeus in quale modo dovesse dare agli uomini la giustizia e il rispetto: ... E Zeus rispose: 'A tutti quanti. Che tutti quanti ne partecipino, perché non potrebbero sorgere Città, se solamente pochi uomini ne partecipassero, così come avviene per le altre arti. Anzi, poni come legge in mio nome che chi non sa partecipare del rispetto e della giustizia venga ucciso come un male della Città'".

Senza il rispetto e la giustizia, possedute da ciascun uomo come una sapienza frutto del *logos etico-politico*, non è possibile costruire una convivenza umana nella pace, nella concordia, nell'accoglienza delle ragioni dell'altro e persino del nemico, non è possibile in altri termini una vita umana degna dell'uomo, anche se il *logos* tecnico potrà costruire città e templi ed are, e potrà rendere gli uomini religiosi, ma non giusti. La saggezza di Protagora manifesta qui una modernità straordinaria, che solo la lezione kantiana può far comprendere in tutta la sua profondità. Per Protagora, infatti, come per Kant, ogni uomo possiede il *logos* della giustizia e di conseguenza il senso della virtù politica, che sono iscritte nella sua natura per dono degli dèi, anche indipendentemente dalla sua partecipazione al *logos* tecnico, che è posseduto solo da alcuni e, potremmo aggiungere, anche indipendentemente dal suo conseguimento del *logos* metafisico.

"Così, o Socrate, e appunto per queste ragioni, gli Ateniesi, e anche gli altri, (...) quando si radunano in assemblea per questioni [323, A] che riguardano la virtù politica, e si deve quindi procedere esclusivamente secondo giustizia e temperanza, è naturale che essi accettino il consiglio di chiunque, convinti che tutti, di necessità, partecipino di questa virtù, altrimenti non esisterebbero Città. Questa, o Socrate, ne è la ragione".

Protagora offre quindi a Socrate la sua verità:

"Ma perché tu non creda di essere ingannato, quando io sostengo che tutti effettivamente ritengono che ogni uomo partecipi della giustizia e di ogni virtù politica, ti porto questa prova. In tutte le altre abilità, come tu dici, se qualcuno sostiene di essere poniamo, valente nell'arte del flauto o in qualsiasi altra arte, mentre non lo è, tutti lo deridono (323, B) o si arrabbiano e i più intimi accorrono egli danno del pazzo. Invece, quando si tratti di giustizia o di ogni altra virtù politica anche se tutti vedono che uno è ingiusto, qualora costui dica contro di sé la verità di fronte a tutti: ebbene, ciò che nel caso precedente tutti consideravano saggezza, ossia il dire la verità, in questo caso lo considerano follia; e sostengono che tutti devono comunque dire di essere giusti, sia che davvero siano tali, sia che no, e che è un pazzo chi non simula di essere giusto. E questo nella convinzione che sia necessario (323, C) che ognuno, senza eccezione, partecipi in qualche modo della giustizia, oppure che non sia fra gli uomini".

La virtù politica, spiega Protagora, che tutti gli uomini posseggono per natura, deve essere tuttavia sviluppata in sé stessi con lo studio e l'applicazione alla vita concreta, e per questi motivi essa diviene anche insegnabile agli altri, non solo in

teoria, ma con la forza dell'esempio. Su questo punto Protagora sembra completare lo stesso insegnamento socratico.

“Per quanto riguarda quelle qualità che gli uomini ritengono derivare dall'applicazione, dall'esercizio e dall'insegnamento, (323, E) qualora qualcuno non le possedeva, e possedeva, invece, i mali contrari a quelle, allora su costui piovano gli sdegni, gli ammonimenti e le esortazioni. E fra questi mali rientrano appunto l'ingiustizia e l'empietà, e, (324, A), in breve, tutto ciò che è contrario alla virtù politica. Su questo punto tutti sono pronti a sdegnarsi contro tutti e a lanciare i loro ammonimenti, evidentemente convinti che la virtù politica si possa acquistare mediante l'applicazione e lo studio”.

Ciò significa, per Protagora, non solo l'insegnabilità della virtù della giustizia, ma che tale insegnamento possa essere impartito soprattutto con la forza dell'esempio².

“Considera questo: c'è o non c'è una cosa, di cui è necessario che tutti i cittadini partecipino, (324, E) perché possa esistere la Città? ... Se, dunque, questa cosa unica c'è, e non è né l'arte del costruttore né quella del fabbro né quella del vasaio, (325, A) ma la giustizia, la temperanza e la santità, e, in breve, quella che in una parola io chiamo virtù dell'uomo; se questa è la cosa di cui tutti debbono partecipare, e con cui ciascun uomo deve agire quando voglia imparare a fare qualcosa e senza cui nulla deve fare; se bisogna correggere e castigare chi non partecipa di essa, sia che si tratti di un fanciullo, sia che si tratti di un uomo o di una donna, fino a che non diventi migliore subendo il castigo; e se colui che si mostri renitente alle correzioni e ai castighi, (325, B) si deve cacciare dalla Città o uccidere perché inguaribile; ebbene, se è così, e, tale essendo la natura della virtù umana, gli uomini virtuosi insegnassero tutte le altre cose ai figli e non questa, pensa un po' quanto sarebbero strani questi virtuosi! Che essi pensino, sia in privato che in pubblico, che la virtù sia insegnabile, già lo abbiamo dimostrato (...) E, non appena il bambino comincia a capire il senso delle parole, la nutrice, la madre, il precettore e lo stesso (325, D) padre si sforzano in tutti i modi di farlo divenire quanto possibile migliore, insegnandogli e mostrandogli, per ogni cosa che faccia o dica: 'Questo è giusto e questo ingiusto, questo è bello e questo brutto, questo è santo e questo empio, fa' questo, non fare quello'. E se ubbidisce di sua spontanea volontà, bene; se no, lo raddrizzano con minacce e con busse, come si fa con un legno storto. In seguito, quando lo mandano a scuola, raccomandano ai maestri di prendersi cura molto più (325, E) della buona educazione dei ragazzi che non dello studio delle lettere e della musica”.

È l'esempio, in altri termini, che costituisce per Protagora la vera *sophia*, quella che è capace non solo di insegnare agli uomini, la giustizia, ma di renderli migliori. Ed è a questo punto che il Socrate del Protagora platonico appare un sofista, perché invece di soffermarsi a considerare la saggezza delle parole di Protagora, domanda se la virtù sia una o molte.

“Orbene, o Protagora, per essere completamente soddisfatto mi manca solo una piccola cosa... Tu dici che la virtù si può insegnare, ed io credo a te, più che a chiunque altro (329, C) ... hai detto che Zeus avrebbe mandato agli uomini la giustizia e il rispetto, e in più punti del tuo

² Ritengo che si possa trovare una qualche affinità, pur con le dovute distinzioni, tra la “forza dell'esempio” di Protagora e le tesi espone in un recente studio da Alessandro Ferrara. Ne *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio* (Feltrinelli, Milano, 2008), Ferrara ha illustrato infatti come, nell'attuale contesto del pensiero etico-politico, risulti difficoltoso sostenere norme e leggi riferendosi a principi teorici indipendenti dal contesto storico, così come risulta insufficiente, al fine di salvaguardarne la normatività, il ricorso all'aspetto universalistico delle procedure. Estendendo all'ambito politico la riflessione che, nella *Critica del giudizio* Kant, in riferimento alla valutazione del bello, elabora sul “giudizio riflettente”, fondato non su categorie metafisiche, ma sulla esemplarità delle opere, Ferrara sostiene in modo originale che l'esemplarità è importante anche nell'ambito della politica, nella percezione del giusto e dell'ingiusto, e quindi per la fondazione “esemplare” dei diritti umani, della sovranità, dell'identità europea e dello stesso ruolo della religione nella sfera pubblica.

discorso hai nominato la giustizia, la temperanza, la santità e tutte queste cose come fossero nel complesso una realtà unica, ossia la virtù; allora...la virtù è una realtà unica e la giustizia, la temperanza e la santità sono parti di essa, o tutti questi che io (329, D) ho menzionati sono solamente nomi diversi di quella medesima e unica realtà”.

La domanda di Socrate è in realtà già quella di Platone, il quale si avvia ormai a fondare metafisicamente la virtù della giustizia in quell’eterna Idea di giustizia in ordine alla quale ogni giustizia può considerarsi veramente giusta.

La giustizia nel Teeteto

Il gioco ironico dello scambio di persona, o più precisamente di prospettiva filosofica, tra Socrate e Protagora, prosegue in modo ancora più drammatico in un altro splendido dialogo: il *Teeteto*, che contiene addirittura una “apologia” di Protagora fatta dallo stesso Socrate. Occorre allora capire il perché Platone insista su questa duplice rappresentazione di Socrate, che insieme lo sostiene e lo smentisce, e lo valorizza nel momento stesso in cui sembra contraddirlo. Ritengo personalmente che tale comprensione sia possibile unicamente nel contesto della più recente ed avanzata ermeneutica del pensiero platonico, riletto alla luce degli *agrapha dogmata* dalla Scuola di Tubinga.

Abitualmente infatti si è abituati a considerare il *Teeteto* come un dialogo dedicato alla conoscenza scientifica, in quanto Teeteto fu uno dei più eminenti matematici dell’antichità, al quale Euclide, nei suoi *Elementi*, attribuisce la paternità del teorema degli irrazionali quadratici; inoltre il terzo interlocutore del dialogo, Teodoro, fu anch’egli matematico, originario di Cirene, esperto di geometria e considerato da Giamblico come appartenente alla scuola pitagorica (*Vita di Pitagora*, 36). Per di più, dopo una lunga introduzione, che peraltro occupa gran parte del dialogo, questo sembra concentrarsi sulla domanda: quale è la definizione di “scienza”? In realtà, diversamente da questa diffusa interpretazione, vi sono due elementi che svelano il vero problema del *Teeteto* che sta a cuore a Platone e che lo scambio di idee tra Socrate e Protagora permette di illuminare in tutto il suo spessore. Il vero problema del *Teeteto* non è la definizione della “scienza”, della quale, al termine del dialogo, Socrate dirà, riassumendo le tre definizioni che precedentemente erano state singolarmente esaminate ed approfondite: “*Dunque, Teeteto, né sensazione, né (210, B) opinione vera, né spiegazione aggiunta ad opinione vera potranno essere scienza*”, concludendo in tal modo il dialogo in modo aporetico. Il vero tema del dialogo consiste piuttosto nel contrasto tra conoscenza scientifica e conoscenza etica e nel primato che il Socrate-Protagora, sostenuto sullo sfondo da Platone, assegna a quest’ultima nei confronti di un sapere che, pur importante, appare tuttavia lontano dalla vita e dai veri interessi dell’uomo.

Non a caso all’inizio del dialogo Socrate, rivolgendosi al matematico Teodoro, racconta, riferito a Talete, un aneddoto che avrà fortuna, sebbene diversamente interpretato, in tutta la storia della filosofia:

“Quello, Teodoro, che si racconta anche di Talete, il quale, mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo: una sua giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno nel cielo, e, invece, non vedeva quelle che aveva davanti, tra i piedi. La medesima facezia si può riferire a tutti quelli che dedicano la loro vita alla filosofia. In realtà, ad un uomo simile sfugge non solo che cosa fa il suo prossimo, persino il suo vicino di casa, ma quasi quasi anche se è un uomo o

qualche altro animale. Invece, che cosa sia un uomo e che cosa convenga alla natura umana fare o subire in modo diverso dalle altre nature, di questo va in cerca, e si impegna a fondo nell'indagine" (174, A.B).

Si rivela qui il tema dominante del dialogo: la contrapposizione tra un sapere puramente teorico e astrattamente filosofico, anche se scientifico, e il sapere etico-politico, che sa che cosa interessa all'uomo e si impegna in ciò che conviene alla sua natura. Se il Socrate del *Teeteto* prende le difese di Protagora, è perché anch'egli conviene sul primato dell'etica sulla conoscenza astratta o comunque puramente scientifica. Potremmo concludere, a questo punto, che Platone anticipa nel *Teeteto* una tematica cara a Gadamer, ovvero quella del primato che l'ermeneutica, secondo l'assunto di Gadamer, assegna alla *Phronesis* sulla *Sophia* totalizzante.

Ma il contesto storiografico di Platone, sebbene volutamente ripreso e valorizzato da Gadamer, è tuttavia più sottile e complesso. Tale contesto, che pure interessa sotto una diversa angolatura la riflessione ermeneutica, consiste nella dialettica che lo stesso Platone istituisce tra l'Uno dell'Eleatismo e i molti dell'Eralitismo, e quindi tra la Verità dell'Uno e le molteplici prospettive sulla Verità dei molti, nel tentativo di conciliare entrambi, senza escludere nessuno, in quella superiore visione dell'essere e dei suoi Principi, quale è stata magistralmente messa in luce dalla Scuola di Tubinga³. Platone, nell'assegnare il primato all'etica sul *logos* astratto, prosegue infatti con coerenza la sua polemica con l'Eleatismo, che qui conduce non più sul piano metafisico dell'essere, ma in quello dell'etica e della politica, ovvero del rapporto tra le opinioni dei più e la verità dell'uno, tra le argomentazioni dei molti e l'affermazione di una verità unica e incontrovertibile, tra le prospettive molteplici sulla verità e la tesi di una verità che non accetta confronto e dialogo. Non a caso Euclide di Megara, maestro del matematico *Teeteto*, che dà nome al dialogo, aveva sostenuto la necessità di conciliare l'ontologia eleatica con l'etica dialogica e pluralista di Socrate, suggerendo a Platone la strada che occorreva percorrere per conciliare sul piano etico-politico l'unica verità e le molte interpretazioni – opinioni – della stessa (*Teeteto*, 148, E – 151 D). L'apologia di Protagora, sostenuta nel *Teeteto* da Socrate, ricopre appunto questo significato: sostenere la possibilità che anche le opinioni dei molti, ovvero dell'"*homo mensura*" della tesi protagorea, abbiano dignità di rappresentanza etica e politica nel contesto di una

³ Per l'approfondimento dell'ermeneutica della Scuola di Tubinga, la quale attraverso la tradizione indiretta recupera gli *agrapha dogmata* della filosofia platonica, restituendoci l'autentico pensiero di Platone, rimando al mio: *L'interpretazione dei dialoghi di Platone in Schleiermacher e nella Scuola di Tubinga*, in: AA.VV., *Verità e responsabilità*, Studia Anselmiana, Roma, 2006, pp. 337-358; cfr. anche lo studio fondamentale di G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, XXI^a ed. rivista e ampliata, Milano, 2003.

L'assunto principale della Scuola di Tubinga è che, per superare Parmenide e l'eleatismo, a Platone occorreva trovare un principio di unità che contenesse in sé non la dualità come diversa dall'Uno, ma i principi della molteplicità, ovvero un principio metafisico e non numerico, e quindi non contraddittorio all'unità: "la Dualità indeterminata non è dunque, ovviamente, il numero due così come l'uno nel senso di principio non è il numero Uno. Ambedue questi principi hanno una statura metafisica, e quindi sono meta-matematici. In particolare rileviamo che la Dualità indeterminata... è principio e radice della molteplicità degli esseri." (REALE, *op. cit.*, p. 233). Ma se i principi supremi governano e spiegano l'unità e la molteplicità sia del mondo delle Idee che del mondo sensibile si può concludere allora che per Platone "l'essere è prodotto da due principi originari e quindi è una sintesi, un misto di unità e molteplicità, di determinante e indeterminato, di limitante e illimitato ... l'essere per ciò è essenzialmente unità nella molteplicità ... questo è il nocciolo della concezione ontologica di fondo di Platone" (REALE, *op. cit.*, p. 234). E ciò spiega anche, dandole una fondazione metafisica, la possibilità che Socrate e Protagora, la ricerca della verità unica e le opinioni dei molti, siano momenti dell'umano cammino verso la Verità e il Bene.

verità ricercata in modo dialogico. E soprattutto – e questo è il vero messaggio di Platone – le molte opinioni e interpretazioni della verità, se sostenute in modo umano, ovvero socraticamente dialogico ed etico, non solo non contraddicono l'unica verità del *logos*, ma addirittura trovano in una superiore comprensione del *logos*, quale quella che vuole suggerire Platone, il loro fondamento metafisico. In altri termini, l'unica verità del *logos* non contraddice la verità dell'*homo mensura*, ovvero la verità insita nelle opinioni dei molti, quando tale opinione è frutto di competenza e di onestà, ma addirittura la sostiene, giustificandola metafisicamente in quella superiore e trascendente dimensione dell'essere in cui l'Uno e i molti non si contraddicono, perché l'Uno, proprio in quanto tale, contiene in sé il principio della molteplicità. L'*homo mensura*, dunque, possiede in sé una verità non contraddittoria al *logos*, ma complementare ad esso, in quanto interpretazione umana dello stesso *logos*, da cui deriva quello scambio di persona tra Socrate e Protagora attraverso il quale Platone vuole suggerire il cammino che, oltre le Idee, occorre percorrere per conseguire quella superiore dimensione metafisica in cui l'Uno e i molti, l'unica verità del *logos* e le opinioni molteplici, Socrate e Protagora, accumulati dall'etica dialogica, cessano di essere nemici e possono ironicamente scambiarsi le parti.

L'apologia di Protagora

Alla luce della polemica eleatica, che conduce Platone a considerare l'Uno come principio della molteplicità, al di là della concezione ontologica propria del mondo delle Idee, che riunifica il molteplice sensibile per ripresentare al suo interno la molteplicità, è possibile comprendere la traslazione che compie Platone dal piano ontologico a quello etico ed antropologico: anche le molte opinioni, se sostenute con spirito dialogico, e affermate in un contesto di "rispetto" e di "giustizia", contengono una istanza di verità che il vero filosofo non può misconoscere. Ecco perché è lo stesso Socrate a prendere le difese di questa tesi di Protagora:

"Io affermo, infatti, che la verità è come ho scritto: ciascuno di noi, di fatto, è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma c'è un'enorme differenza tra l'uno e l'altro, appunto per questo, perché per uno esistono e appaiono certe cose, per un altro esistono e appaiono cose diverse. E sono tanto lontano dal negare che esistano sapienza e uomo sapiente, che, al contrario, chiamo sapiente proprio chi, ad uno di noi, al quale appaiono e per il quale certe cose anche sono cattive, scambiando le posizioni, le fa apparire, ed anche essere, buone".

In altri termini, dice il Socrate-Protagora, sostenere la legittimità delle diverse opinioni non significa minimamente negare la sapienza dell'uomo sapiente, e quindi la verità unica; anche se questa, a seconda delle prospettive, può apparire molteplice e persino contraddittoria. Ecco perché Socrate-Protagora porta un esempio lampante di questa verità, riferendosi alla diversa prospettiva che, sulle stesse cose, hanno l'uomo malato e quello sano, e che pur essendo diverse sono vere entrambe:

"Dal canto tuo, non [E] rifiutare il mio discorso prendendolo alla lettera, ma cerca di capire sempre più chiaramente ciò che voglio dire, in questo modo. Per esempio, cerca di ricordare, in quello che si diceva prima, che all'ammalato sembra amaro ciò che mangia, e così anche è per lui, mentre per chi è sano è ed appare il contrario. Non bisogna, dunque, considerare nessuno di questi più sapiente [167, A] dell'altro (in effetti, non è possibile), né si deve affermare che

l'ammalato è ignorante perché ha una simile opinione, o che il sano è sapiente perché ha un'opinione diversa, ma bisogna far cambiare una condizione nell'altra, poiché la seconda condizione è migliore".

È facile pertanto, al Socrate-Protagora, trasporre il ragionamento al mondo dell'educazione (*paideia*), in cui il maestro-sofista ha precisamente il compito, come il medico rispetto all'ammalato, di condurre progressivamente e attraverso il dialogo e la persuasione coloro che, simili agli ammalati, hanno opinioni false, verso le opinioni vere; e questo non solo nei riguardi del singolo uomo, ma, nella prospettiva etico-politica di Socrate, della città intera:

"Così anche nell'educazione bisogna produrre il passaggio da un modo di essere peggiore ad uno migliore. Ma questo cambiamento il medico lo produce con farmaci, il sofista con discorsi. (...) Ma, io credo, uno che per una cattiva condizione della sua anima abbia opinioni ad essa affini, con una buona disposizione d'anima si può far sì che abbia opinioni diverse e valide (...) e che i retori, quelli sapienti e buoni, fanno sì che alle città sembrino essere giuste le cose vantaggiose al posto di quelle dannose. Questo, perché ciò che a ciascuna città sembra giusto e bello, così è anche per essa, finché lo riconosce tale: ma è il sapiente che, al posto delle cose che sono cattive, fa sì che per i cittadini di questa o quella città siano ed appaiano cose vantaggiose".

Ne consegue che il sofista, ovvero l'educatore di opinioni vere, merita rispetto, perché egli stesso ha rispetto per coloro che hanno opinioni diverse. Analogamente alla tesi di Socrate secondo cui "nessuno pecca volontariamente", ma lo fa perché non sa cosa è il bene, analogamente il Socrate-Protagora sostiene la legittimità di tutte le opinioni in una convivenza civile che offre a tutti diritto di cittadinanza e di parola:

"Seguendo il medesimo ragionamento, anche il sofista, che sia capace di dare questa formazione ai suoi discepoli, è sapiente (D) e merita grandi compensi da coloro che sono stati da lui formati. E così alcuni sono più sapienti di altri e nessuno ha opinioni false, e tu, che lo voglia o no, devi accettare di essere misura, perché è in queste considerazioni che sta la salvezza del mio discorso".

Unico criterio assoluto consiste allora, per il Socrate-Protagora: il rispetto degli altri, che significa affermazione del primato etico del dialogo, qualunque sia l'opinione dell'interlocutore, e la messa in opera di quella "giustizia" umana che, anche nell'ignoranza del "che cosa è" la giustizia, ovvero del fondamento metafisico della giustizia, vale come criterio categorico di valutazione etica per il singolo e per la città:

"Commettere ingiustizia consiste in un comportamento di questo tipo: quando uno conduce le sue dispute senza distinguere se le fa con l'intenzione di polemizzare, o, invece, con l'intenzione di dialogare. Nel primo caso fa per gioco e cerca di far cadere in errore, quanto più può; nel caso del dialogare si comporta seriamente e cerca di correggere l'interlocutore, mostrandogli soltanto quegli (168, A) errori che lui ha commesso, per colpa propria o per colpa di coloro che ha frequentato prima. Se tu fai davvero così, coloro che disputano con te incolperanno sé stessi, e non te, della propria confusione mentale e del loro stato di perplessità, e seguiranno e ameranno te, e, al contrario, odieranno sé stessi e fuggiranno da sé per rifugiarsi nella filosofia, per diventare diversi e prendere le distanze da quelli che erano prima. Se, invece, come i più, fai il contrario di questo, ti capiterà il contrario, e coloro che ti frequentano, quando siano diventati più adulti, invece che filosofi li (B) farai diventare uomini che odiano questa attività".

La "saggezza di Protagora", nel contesto dei dialoghi *Protagora* e *Teeteto*, ed alla luce dell'utilizzazione degli "*agrapha dogmata*" nell'interpretazione dei testi platonici operata dalla Scuola di Tubinga, appare come una saggezza capace di valorizzare in un unico contesto teorico l'unicità della verità e le molteplici interpretazioni della verità, capace quindi di comprendere le ragioni dei "molti" pur nella ricerca della verità una. In qualche modo, per Platone, in Protagora rivive, in modo etico-politico più che gnoseologico, la questione centrale della stessa metafisica platonica, che è la conciliazione dell'Uno con i molti. Non è pertanto casuale l'insistenza con cui Platone cerca di valorizzare il pensiero del pensatore di Abdera. La straordinaria modernità di Protagora, e di Socrate che ne intesse l'apologia, consiste allora nella consapevolezza del primato del dialogo sia come metodo per la ricerca della verità sia come stile etico di convivenza civile, nel campo dell'educazione come in quello politico⁴. Il dialogo appare al Socrate-Protagora come capace di condurre non ad una verità imposta, ma ad una verità consentita in base alle ragioni dei molti. La figura retorica usata, ovvero quella di far parlare Socrate come se fosse Protagora, ovvero quella di mettere in bocca a Socrate le principali dottrine di Protagora, non si giustificerebbe se Platone stesso non fosse stato profondamente impressionato dalla "saggezza" di Protagora, alla quale intendeva opporre non una contestazione radicale, come hanno supposto i critici che hanno contrapposto Platone a Protagora, ma una interpretazione che la salvasse, pur all'interno di una dottrina del *logos-sophia*. Una simile conciliazione, come si è detto, diviene possibile nel contesto di quella nozione dell'Uno-molti che la Scuola di Tubinga ha evidenziato. Platone cerca di scoprire cosa c'è di vero nella dottrina di Protagora, nel senso che sembra comprendere che in Protagora è nascosta una saggezza ignota che, suggestionato dall'insegnamento socratico, egli cerca di mettere in luce.

Ma proprio in quanto grande metafisico, Platone sembra intuire da lontano che la composizione dell'Uno e dei molti, dell'unicità della verità e della legittima molteplicità delle opinioni, avrebbe richiesto una impostazione teorica che gli strumenti in suo possesso non gli permettevano di conseguire, ma di cui tuttavia avvertiva l'esigenza, conducendo in modo dialettico e aporetico il dialogo. E in effetti, l'esigenza di comporre l'unicità della verità e le molteplici interpretazioni della stessa, trova conferma nella nozione di "saggezza" e di "verità" operata nel

⁴ Un grande studioso del pensiero socratico, Guido Calogero, ha potuto scrivere che una autentica "filosofia dell'uomo" non può prescindere da quella filosofia del dialogo che proprio Socrate ha insegnato e che consiste nella massima: "Ogni altra verità è soggetta alla discussione, e nessuno può mai pretendere che si finisca ad un certo punto di discutere. Per nessun'altra verità io posso prescindere dalla critica altrui, dalla discussione e dal consenso altrui. Ma la volontà di discutere non ha bisogno di essere discussa, perché ogni discussione la presuppone" (G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977, I ed., 1962; II ed., 1969, p. 73). Per Calogero, la necessità del dialogo, e il suo primato nei confronti del *logos* dimostrativo (il *logos apophantikos* di Aristotele), deriva dal principio della discussione che "è la sola verità per la quale io non posso assolutamente intravedere la possibilità che un altro, nel dialogo, cerchi di persuadermi del contrario. E come potrebbe persuadermi di non ascoltarlo, se, nello stesso tempo, vuole che io l'ascolti per potermi provare ciò?" (*ibid.*). Sui principi socratici della filosofia del dialogo di Guido Calogero, cfr. AA.VV., *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, a cura di G. Calogero e U. Spirito, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966, pp. 38-71; e per le affinità tra la filosofia del dialogo del Calogero e l'etica ermeneutica dell'intesa di K.O. Apel, cfr. S. PETRUCCIANI, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl Otto Apel*, in: AA.VV., *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, a cura di C. Cesa e G. Sasso, Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 227-260.

contesto dell'odierna filosofia ermeneutica. Oltre lo sfondo metafisico in cui Platone, in polemica con l'eleatismo, colloca la riflessione sul dialogo socratico, e in tale contesto inserisce la riabilitazione di Protagora, è necessario sottolineare come la valorizzazione del Socrate-Protagora assuma un particolare significato nel contesto dell'odierna fenomenologia ermeneutica, nel cui ambito, come scrive Heidegger, la stessa verità coincide con l'"apparire dell'ente", nel senso che per essa è "implicito nella costituzione stessa dell'oggetto (nel suo φαίνεσθαι) di mostrarsi come una unità di senso sintetica. Il che significa, in una parola, che ogni φαινόμενον è, in quanto tale, un accenno del λόγος"⁵. Non a caso Heidegger, in riferimento al *Teeteto*, e al rapporto tra ciò che "appare" nell'opinione e la verità, spiegava nel corso delle sue lezioni a Friburgo: "Platone dice ancora un'altra cosa, decisiva: φαντασια ἀρα και αἴσθησις ταυτων, tradotto approssimativamente: 'fantasia e percezione sono la stessa cosa'. L'αἴσθησις è la stessa cosa di quest'ente che si mostra, in quanto tale (cfr. Parmenide: το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι). In che cosa consiste questa coappartenenza? Αἰσθανεσθαι significa: avere immediatamente davanti a sé, per esempio 'vedere'. Coappartenenti sono ciò che si mostra e l'apprensione. Perciò αἴσθησις sta anche per fantasia, per il percepito in quanto tale (...). Da qui ricaviamo la cognizione decisiva: αἴσθησις significa l'essere percepito di qualcosa. In ogni essere percepito c'è certamente sempre l'essere-percepito e in questo l'accadere di un percepire. Così l'αἴσθησις ha la caratteristica ambiguità che c'è anche nella nostra parola tedesca 'Wahrnehmung' (percezione) e che ha un ruolo importante soprattutto in Kant: 'Ciò che è percepito' (Wahrgenommenes, preso per vero) nel suo essere percepito e il 'percepire' (Wahrnehmen, prendere per vero), in cui avviene l'essere percepito"⁶. La fenomenologia ermeneutica di Heidegger risulta non lontana dalla valorizzazione dell'opinione come manifestazione dell'ente fatta da Protagora. Per Heidegger, infatti, "λόγος, λέγειν, significa raccogliere, com-prendere qualcosa nei suoi riferimenti, connettere l'uno e l'altro in modo tale che entrambi, in questa com-prensione, si presentino e vengano alla vista come raccolti"⁷. Il logos significa capacità di raccolta della molteplicità delle opinioni, ovvero delle interpretazioni che i singoli offrono come prospettive sulla verità. "Non potremmo mai vedere qualcosa come un libro – continua Heidegger – se non fossimo già in grado di vedere in un senso più ampio e più originario. In ogni cosa, fa parte di questa 'vedere' una comprensione di che cosa sia ciò che si fa incontro: libro, porta, casa, albero. (...) Da ciò che si fa incontro vediamo quale aspetto ha che cosa è. Vediamo il suo 'che cos'è'. Il vedere equivale ora a un'apprensione (...) Ciò che viene vista in questa vedere è l'idea, l'εἶδος. L'idea è dunque la veduta dell'"in quanto che cosa' qualcosa che è si presenta (...) Presenza si dice presso i Greci παρουσία, in forma abbreviata, οὐσια, e 'presenza' significa per i Greci essere. 'Qualcosa è' significa: è presente, o meglio – come diciamo in tedesco – es west an, 'si presenta', nel presente"⁸. L'ermeneutica, per Heidegger, assume proprio questo significato: far vedere l'ente come interpretazione dell'essere, ovvero come manifestazione di ciò che ci precede come più originario, e per questo fondativo della pluralità delle interpretazioni.

A sua volta Gadamer parla di una 'originaria congenerità' [*ursprünglichen Zusammengehörigkeit*] di soggetto e oggetto, quale si esprime nel linguaggio: "Il

⁵ Vedi, su questo tema, il bel saggio di STEFANO PEVERADA, *Il canto delle sirene. Protagora e la metafisica*, Mimesis, Milano, 2002.

⁶ MARTIN HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, Adelphi, Milano, 1997, pp. 195-196.

⁷ HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit., p. 256.

⁸ HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit., pp. 74-76.

linguaggio è un mezzo in cui io e mondo si congiungono, o meglio si presentano nella loro originaria congenerità”, sintetizzando questa convinzione nella celebre affermazione: “L’essere che può venir compreso è linguaggio”⁹. In altri termini, è il comune terreno del linguaggio che rende possibile la comprensione e, in essa, la capacità di comprendere le ragioni dell’altro. E riferendosi alla fenomenologia di Husserl, intesa come fondativa di quel rapporto intersoggettivo che è alla base della nozione ermeneutica di verità, così si esprime: “Il principio dell’idealismo ‘radicale’, per cui bisogna risalire sempre agli atti costitutivi della soggettività trascendentale, deve necessariamente chiarire l’universale orizzonte del ‘mondo’ e anzitutto il carattere intersoggettivo di questo mondo; benché d’altra parte ciò che è così costituito, il mondo come ciò ch’è comune a più individui, includa a sua volta la soggettività. La riflessione trascendentale, che deve togliere ogni validità del mondo e ogni datità di tutto ciò che intende imporlesi come preconstituito, deve a propria volta pensarsi come inclusa dentro al mondo della vita. L’io che riflette si sa esso stesso vivente entro un quadro di scopi, il cui terreno è costituito dal mondo della vita. Di modo che il compito della costituzione del mondo della vita (e così dell’intersoggettività) è un paradosso. Ma Husserl ritiene che si tratti di una paradosalità apparente (...). Egli stesso assicura che nello sviluppo del suo pensiero ha superato radicalmente la paura della teoria idealistica di un soggetto creatore. La riduzione trascendentale mira appunto a esplicitare finalmente il vero senso di queste tesi idealistiche. La soggettività trascendentale è l’“io originario” e non ‘un io’. Per essa, il mondo come un terreno preconstituito è eliminato. Essa è l’irrelativo puro e semplice [*das Irrelative schlechthin*], a cui ogni relatività, anche quella dell’io indagante, è riferita (...). La sua posizione è in verità qualcosa di più che la pura radicalizzazione dell’idealismo trascendentale, e per questo ‘di più’ è decisivo il significato che assume per lui il concetto di *Leben*. La vita non è semplicemente l’irriflesso stare nel mondo del modo di pensare naturale. È vita allo stesso titolo anche la soggettività trascendentale ridotta che è la sorgente di ogni obiettivazione. Sotto il titolo di *Leben*, di vita, sta dunque tutto ciò che Husserl presenta come propria scoperta specifica nella critica dell’ingenuo oggettivismo di tutta la filosofia precedente. Tale scoperta consiste nel fatto di aver capito la reale insussistenza dell’abituale controversia gnoseologica tra idealismo e realismo e di aver tematizzato invece l’intima coordinazione di soggettività e oggettività [*die innere Zuordnung von Subjektivität und Objektivität*]. Così si chiarisce l’espressione ‘vita fungente’”¹⁰.

La fenomenologia ermeneutica appare qui come particolarmente abilitata a comprendere il vero problema di Platone e allo stesso tempo a valorizzare la “saggezza” di Protagora. Platone non poteva conoscere la via fenomenologico-ermeneutica di interpretare e fondare il dialogo socratico; e tuttavia il suo dibattersi tra la necessità di superare il relativismo insito nell’eraclitismo come “sfondo” metafisico del pensiero di Protagora¹¹, e l’avvertire comunque che nella posizione di Protagora doveva celarsi una qualche saggezza, che forse approfondendo il messaggio del maestro Socrate poteva venire alla luce, ci appare ancora più grande. Da tutto lo svolgersi del discorso non sembra infatti che Platone si limiti a ricondurre il pensiero di Protagora unicamente allo schema Uno-molti, proprio del *Parmenide*:

⁹ “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”, HANS-GEORG GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2000, p. 965.

¹⁰ HANS-GEORG GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2000, pp. 515-517.

¹¹ Per tutta la discussione che Platone, nel *Teeteto*, conduce tra eraclitismo ed eleatismo, cfr. *Teeteto*, da 179 D, a 183 E.

come è possibile che i molti vengano valorizzati come tali se esiste l'Uno? Ma Platone cerca di scoprire cosa c'è di vero proprio nella dottrina di Protagora, nel senso che, da immenso metafisico, comprende che in Protagora è nascosta una saggezza ignota che egli, suggestionato dall'insegnamento socratico, cerca di scoprire.

Possiamo chiederci, in sintesi, e alla luce di quanto detto, in cosa consista la saggezza di Protagora. Possiamo rispondere che innanzi tutto essa consiste nell'affermare il primato del rispetto e della giustizia sul *logos* astratto. La sapienza "a livello dell'uomo", di cui parla Socrate, è appunto la sapienza della vita che feconda il rapporto con gli altri nel rispetto e nella giustizia. Questo primato dell'etica, fondata sul rispetto dell'altro e sulla ricerca della giustizia, è superiore a quanti si accontentano di un *logos* astratto, anche metafisico, ma poi sono ingiusti e nemici; persino di quanti costruiscono altari ed are ma poi odiano e combattono gli altri, seppure nel nome della verità posseduta. È per questo che Platone appare affascinato da questa saggezza di Protagora, e contro ogni persuasione metafisica cerca di comprenderne le ragioni, sebbene, non possedendone i criteri, si dibatte tra il *logos* metafisico e la posizione e protagorea in modo aporetico. Resta comunque che il gioco ironico e retorico di Platone nei due dialoghi, *Protagora* e *Teeteto*, mostra chiaramente che egli cerca in ogni modo di valorizzare Protagora, almeno di capirne la verità – quella che la filosofia contemporanea con Apel e Habermas chiamerebbe "etica dell'intesa e del riconoscimento", e Gadamer "ermeneutica-dialogica".

Questo discorso risulterebbe tuttavia incompleto se non facessimo riferimento all'erede di Platone, che ha dato una prima chiara formulazione relativa alla distinzione tra la "sophia", fondata sull'*epistème*, e la "phronesis", intesa come saggezza pratica della vita. Aristotele definisce infatti la saggezza come un sapere pratico, cioè orientato all'azione, ed avente per oggetto i mezzi più idonei a raggiungere un fine buono, e la sapienza come un sapere teoretico, cioè orientato alla pura conoscenza, ed avente per oggetto i principi supremi della realtà (*Eth. Nic.*, libro VI). Aristotele tuttavia non solo distingue la saggezza (*phronesis*) dalla sapienza (*sophia*), ma subordina la prima alla seconda, affermando che "la saggezza comanda in vista della sapienza" (*Eth. Nic.*, VI 13). La felicità, cioè il fine ultimo dell'uomo, consiste infatti per Aristotele nell'esercizio della sapienza, che tuttavia presuppone il possesso e l'esercizio di tutte le altre virtù (specialmente della giustizia e dell'amicizia). Nella filosofia ellenistica, cioè negli Epicurei, negli Stoici e negli Scettici, la distinzione tra saggezza e sapienza è stata rimessa in questione e il sapere teoretico (logica e fisica) è stato subordinato al sapere pratico, cioè all'etica. Oggi la cosiddetta "riabilitazione della filosofia pratica" (Gadamer) ha ripreso soprattutto l'idea aristotelica di saggezza (*phronesis*), facendone il modello della filosofia ermeneutica, sebbene sovente l'abbia separata dalla sapienza, cioè dalla metafisica. Occorre tenere presente, tuttavia, che Aristotele stesso si rende conto che non tutti i discorsi possono essere dimostrativi e che l'acribia (*akribes*), propria della *sophia*, non è sempre realizzabile nel campo etico-politico. A proposito della "trattazione politica" (*methodos politike*) così scrive: "si parlerà in modo sufficiente, se si raggiungerà la chiarezza adeguata alla materia che sta sotto; il rigore (to *akribes*) infatti non deve essere cercato nella stessa misura in tutti i discorsi, come neppure in tutti i manufatti. Le azioni belle e giuste, di cui si occupa la scienza politica, hanno molte differenze e variazioni, al punto che sembrano essere solo per legge, non per natura. Ed un qualche margine di variazione di questo genere hanno anche i beni, per il fatto che a molti derivano danni da essi; alcuni infatti sono periti proprio a causa della ricchezza, altri a causa del coraggio" (*Eth. Nic.*, I, 3, 1094 b 11-19). Aristotele eredita l'aporetica riflessione di Platone sulla saggezza

di Protagora e ne svela la verità impostando chiaramente la distinzione tra i vari tipi di ragionamento, che non possono essere tutti assertori e dimostrativi, ma che, soprattutto nella convivenza civile, devono poter tenere conto delle opinioni degli altri per salvaguardare la concordia della città: “bisogna che ci impegniamo, intorno a tutte queste cose, a cercare l’adesione (*pistin*) attraverso i ragionamenti, usando i fenomeni come testimoni ed esempi. Il massimo, infatti, è che tutti gli uomini risultino concordare con le cose dette; altrimenti, che [concordino] tutti almeno in qualche modo, ossia che lo facciano essendovi stati trascinati; poiché ciascuno possiede qualcosa di appropriato rispetto alla verità, a partire da cui è necessario mostrare in qualche modo a proposito di esse. A coloro infatti che procedono da cose dette con verità, ma non con chiarezza, sarà possibile ottenere anche la chiarezza, mettendo sempre le cose più note al posto di quelle che sogliono essere dette in modo confuso” (*Eth. Eud.*, I, 6, 1216 b 26-35).

Ma Aristotele aggiunge qui qualcosa di molto moderno, che solo le riflessioni di Gadamer e di Apel hanno saputo evidenziare. Perché i “fenomeni” di cui sta parlando sono precisamente le “opinioni”, le interpretazioni che gli altri danno e che occorre prendere in considerazione per due motivi: perché tutti gli uomini hanno una innata disposizione alla verità, come sosteneva Protagora; e anche perché la concordia raggiunta è già segno di una qualche presenza della verità, così che per la vita civile e politica raggiungere l’*intesa* è già una via per conseguire la verità. La *phronesis* aristotelica consiste proprio in questa capacità di capire che, oltre alla dimostrazione, esiste un metodo diaporetico per il conseguimento della verità, un procedimento che tiene conto delle opinioni di tutti: “bisogna adottare un discorso [o un modo di dire, o una definizione, secondo le diverse lezioni del testo], il quale ci restituisca il più possibile le opinioni intorno a queste cose ed al tempo stesso risolva le aporie e le opposizioni. Ciò accadrà, se appariranno ragionevoli le opinioni opposte [a queste ultime], poiché un discorso di questo genere sarà il più possibile concordante con i fenomeni. Succede invece che rimangano le opposizioni, se ciò che si è detto in un senso è vero ed in un altro no” (*Eth. Eud.*, VII 2, 1235 b 1318). Nella posizione di Aristotele, il quale, nella filosofia pratica, ricerca l’accordo con tutte le opinioni, con tutte le interpretazioni, perché fiducioso insieme della profonda intenzionalità veritativa di ogni uomo, e soprattutto convinto della superiorità del metodo socratico del dialogo per raggiungere l’*intesa*, possiamo vedere realizzata, – come giustamente hanno sottolineato l’ermeneutica dialogica di Gadamer e l’etica dell’*intesa* di Apel, – la possibilità di coniugare insieme la verità Una e le opinioni molteplici, e insieme inverata la tensione platonica a voler giustificare la “saggezza” di Protagora.

Rocco Pezzimenti*

Un terremoto nel mondo comunista

L'espressione terremoto è sicuramente inesatta per parlare del crollo del mondo comunista anche se è quella che ormai è entrata, grazie ai mezzi di comunicazione, nell'uso comune. Nulla in politica capita all'improvviso. Una lettura anche superficiale degli scritti di Machiavelli lo dimostra ampiamente. Tutto è causato in modo più o meno evidente da una serie di ragioni che sottendono i fatti politici. Che poi ci siano eventi inattesi che ne accelerino altri ciò non significa che tra i primi ed i secondi non vi sia alcun legame. Al contrario significa che i secondi si inscrivono in un quadro preciso al di fuori del quale non avrebbero lo stesso peso e la stessa forza dirimpente. Uno di questi episodi è l'elezione al soglio pontificio del Cardinale Wojtyła¹.

1. *Una Ostpolitik non remissiva*

Che il cattolicesimo sia stato in Polonia anche un elemento di difesa e di sostegno a salvaguardia dell'unità e della indipendenza nazionale è noto a tutti. Quasi un mezzo di resistenza, come sostiene Morawski², e come tale fu ritenuto da Papa Wojtyła nei confronti dei governi dell'Est europeo. Non che il Papa sottovalutasse l'aspetto metapolitico della religione cristiana. La sua azione era sicuramente tesa ad andare oltre la dimensione strettamente politica, ma non c'è dubbio che il suo modo di considerare i rapporti con i singoli Stati comunisti, non sacrificando mai i diritti dei credenti, influì più di quanto non si creda sui governi e sulle diverse componenti politiche e sociali degli stessi Stati³.

È stato anche detto che, da Roma, Wojtyła, assumendo la responsabilità del carattere universale della Chiesa, abbia rafforzato l'esigenza di non concedere nulla, sul piano dei principi, ai governi comunisti⁴, probabilmente consapevole della forza derivante dal suo nuovo mandato. Ma sicuramente la forza del Pontefice,

* Università di Roma 'Las Sapienza'.

¹ Il 16 ottobre 1978.

² Cfr. ad esempio l'ultima parte del saggio di D. MORAWSKI, *La Polonia è cristiana, Documenti e testimonianze di una comunità viva*, Roma, 1979.

³ Cfr. D. MORAWSKI, *La Ostpolitik del Vaticano*, in: *Mondoperaio*, nn. 4-5, 1988.

⁴ Cfr. W. GOLDKORN, *La Chiesa di Glomp e quella di Wojtyła*, in: *Mondoperaio*, n. 5, 1984.

che si è poi evidenziata chiaramente in alcune sue encicliche come la *Sollicitudo rei socialis*, sta nel fatto che ha sempre creduto fermamente che per risolvere tutti i problemi terreni, non esclusi quelli politici, si dovesse ristabilire il primato della morale su ogni altro parametro di giudizio⁵. Questo modo di intendere l'impegno del cristiano nel mondo, ha portato Giovanni Paolo II a impegnare la Chiesa sul piano internazionale anche fuori del mondo comunista (si pensi ad esempio al minacciato conflitto tra Cile ed Argentina per il Canale di Beagle) al fine di recuperare quelle condizioni capaci di garantire ovunque una dimensione pacifica ed etica, condizione questa indispensabile per qualunque possibilità di progresso veramente degna dell'uomo.

1.1. Jaruzelski e Solidarnosc

Jaruzelski è sicuramente un personaggio che dovrà essere rivalutato da quanti in futuro scriveranno la storia polacca e dell'Est Europa in generale. Il suo "colpo di Stato" evitò i carri armati del Patto di Varsavia, allora saldamente in mano al gruppo dirigente di Mosca, rinviando dibattiti e contrasti interni a momenti migliori e lasciando immutata la forza di tutti i possibili interlocutori, movimento sindacale e Chiesa compresi. Ne ebbero piena consapevolezza gli stessi dirigenti moscoviti che, è opinione sostenuta da moltissimi anche se mai completamente confermata e spesso smentita dalla controparte, pensarono forse proprio in quei frangenti all'opportunità di eliminare Giovanni Paolo II.

La presa del potere da parte del generale si era resa necessaria dopo che nell'estate del 1980 si era delineato in Polonia un evento a dir poco inatteso. Il movimento operaio polacco aveva trovato l'appoggio degli intellettuali ed il sostegno della Chiesa. Supporto non solamente morale, ma fondamentale perché nell'Est la Chiesa costituiva l'unica reale forza di dissenso contro il potere precostituito⁶. Esaminando alcuni testi sindacali risulta⁷ in modo chiaro come il sindacato non perseguisse la pura e semplice conquista del potere, cosa che la propaganda avversa ha invece spesso fatto credere, ma intendesse piuttosto attuare un nuovo disegno di società e di uomo nettamente in contrasto con quelli esistenti nell'Europa dell'Est. Non è un caso infatti che già nel suo nome questo sindacato si richiami a quel principio di solidarietà espresso chiaramente nella stessa Enciclica *Laborem Exercens* ed in altri documenti pontifici. Sorprende inoltre anche l'immensa varietà dei temi trattati: economici, istituzionali ed altri più semplici come i prezzi, il costo della vita, ecc. Tutto ciò testimonia da una parte che a Solidarnosc aderirono gli strati più diversi della popolazione e dall'altra la fede di un popolo che non riteneva né utopico né alienante ipotizzare un futuro diverso.

Non si deve pensare oggi che un'impresa del genere sia stata priva di difficoltà. Moltissimi furono i leader imprigionati ai quali non venivano riconosciuti

⁵ Cfr. G. SACCO, *Il mondo secondo Wojtyła*, in: *Mondoperaio*, n. 7, 1988. G. ZIZOLA, *La politica di Papa Wojtyła*, in: *Mondoperaio*, n. 5, 1986.

⁶ Cfr. *La parola a Solidarnosc*, 1, *Gli inizi*, CSEO Biblioteca, Bologna, 1982; J.M. KOLANKIEWICZ, *Polish Trade Unions "Normalized"*, in *Problems of Communism*, Nov.-Dec., 1987. Basilari sono gli articoli apparsi nei primi anni ottanta su *Trybuna Ludu*. Per quanto riguarda le posizioni di Jaruzelski vedi le sue memorie: W. JARUZELSKI, *Un così lungo cammino*, Memorie, Milano, 1992; vedi anche il saggio di A. WALICKI, *The Paradoxes of Jaruzelski's Poland*, in: *European Sociology*, vol. 26, 1985.

⁷ Cfr. *La parola a Solidarnosc*, 2, *I progetti*, CSEO Editrice, Bologna, 1983.

neppure i diritti tipici dei prigionieri politici. Tutti i capi si trovarono a vivere nella clandestinità⁸ e spesso peggio ancora nella paura. Questo elemento è caratteristico di quasi tutti i regimi dell'Est prima del loro crollo. Dopo aver acquisito la convinzione che era impossibile ottenere un reale consenso, i capi comunisti hanno cercato di ottenere gli stessi risultati grazie alla forza nelle sue manifestazioni più vergognose. La paura era così diventata il motivo di fondo della società comunista ed era capace di trasformare uomini ed azioni⁹ al punto che il sogno proibito delle popolazioni dell'Est era diventato la tranquillità. Avere paura non era più neppure motivo di vergogna perché la sua alternativa richiedeva doti di eroismo non comuni.

Anche in Polonia, proprio durante il potere di Jaruzelski, ci furono una serie notevole di condanne (basti ricordare il processo di Danzica contro i sindacalisti "colpevoli" dello sciopero), ma la paura non riuscì a fermare il desiderio di cambiamento di un intero popolo. Il dittatore convinto di non poter vincere tenne nei confronti del sindacato, convinto da parte sua di non poter forzare la mano, una situazione di stallo in attesa di tempi migliori, in attesa cioè che in tutto l'Est si modificasse qualcosa aiutato in questa speranza da quanto stava accadendo anche in URSS. Nel frattempo tentò di riavvicinarsi al Vaticano cercando di rinormalizzare i rapporti con la Chiesa consapevole che essa costituiva in Polonia una interlocutrice fondamentale per chiunque volesse cercare una "normalizzazione".

Nella gestione del sindacato, svolse un ruolo non secondario Lech Walesa¹⁰ che con la sua decisione, ma anche con la sua prudenza, raggiunse poi i vertici dello Stato dopo che, a seguito della famosa estate dell'89, sostituì Tadeusz Mazowiecki¹¹, fondatore del circolo dell'intelligenza cattolica di Varsavia nonché amico intimo del Papa (sarà poi anche incaricato dell'ONU nell'ambito della drammatica guerra civile in Jugoslavia), e sopravanzò un altro intellettuale come Bronislaw Geremek¹² che si limitò a essere suo consigliere perché si accorse che Walesa, benché meno preparato, era sicuramente dotato di maggiore carisma.

1.2. *Le assurdità di un modello economico*

La Polonia è stata per i paesi dell'Est una avanguardia nei confronti di un modo assurdo di gestire il potere: "la società era priva di qualsiasi forma di rappresentanza reale con la quale le autorità potessero consultarsi e negoziare i propri progetti"¹³. Ma è stata anche un esempio di contestazione economica verso un modo di gestire il lavoro, le risorse e la ricchezza in genere che appariva non solo inadeguato, ma contrario alla mentalità ed alla tradizione del popolo polacco. Si

⁸ Cfr. W. GOLDKORN, *Polonia: la clandestinità diffusa*, in: *Mondoperaio*, nn. 8/9, 1984.

⁹ Cfr. M. SIMECKA, M. KUSY, *Il Grande Fratello e la Grande Sorella: ovvero la società della paura*, CSEO, Bologna, 1982, pp. 42 ss.

¹⁰ Tra le tante opere riguardanti il sindacato polacco ed il suo fondatore, per conoscerlo resta fondamentale la sua autobiografia apparsa in francese: L. WALESA, *Un chemin d'espoir, autobiographie*, Fayard, Paris, 1987.

¹¹ Intimo amico di Giovanni Paolo II si schierò con Solidarnosc nell'agosto del 1980. Imprigionato dopo l'imposizione della legge marziale divenne stretto collaboratore di Walesa durante gli anni della clandestinità. Giornalista, studioso di economia ha diretto *Tygodnik Solidarnosc*, settimanale del sindacato, e *Wież* mensile di ispirazione cattolica.

¹² Intellettuale di spicco dell'intelligencija polacca oltre che consigliere di Walesa.

¹³ W. BRUS, Prefazione a W. KUCZYNSKI, *La seconda Polonia. Contraddizioni di un modello economico*, Roma, 1981, p. 15.

pensi, ad esempio, che "l'opposizione dei contadini polacchi alla collettivizzazione è stata più forte che in qualunque altro paese"¹⁴ evidenziando sempre come, qualunque scelta del governo centrale in campo agricolo, sarebbe risultata sempre non solo fallimentare, ma soprattutto antieconomica.

Le stesse autorità comuniste erano convinte che non sarebbe stato facile apportare correttivi perché le carenze non erano solo strutturali ma anche di natura ben più profonda, quasi esistenziali¹⁵. Orientamenti strutturali e pianificazioni economiche, quand'anche fossero stati resi operativi dagli organi di partito, ben difficilmente sarebbero stati recepiti dalle menti dei contadini e degli operai. Non si dimentichi che nella famosa estate del 1980, la produzione agricola era calata, l'inflazione era cresciuta particolarmente per gli articoli di largo consumo e cresciuto era pure il deficit della bilancia dei pagamenti¹⁶. Apparve subito chiaro che, per far fronte ad una situazione che diventava via via più difficile senza far ricorso alla forza, bisognava senza indugio appagare i bisogni basilari della gente, però era proprio questo che una economia basata su criteri rigidi e lenti non sapeva fare. La gente diceva che l'economia era sempre stata un "fatto loro", cioè delle autorità¹⁷.

Crisi economica, agricola, mancanza completa di dialogo tra i vertici e la base, dissenso culturale ed infine spinta di rinnovamento sociale e religioso offerto e sostenuto dalla Chiesa, costituiscono un insieme di cause che minarono sin dalle fondamenta il sistema comunista polacco e non tardarono a far divampare altri focolai accesi in altri Stati.

1.3. *Il dissenso diffuso dell'Est dentro e fuori i partiti ufficiali*

Il dissenso all'Est non è un fenomeno nuovo, nasce subito dopo la rivoluzione del 1917. Come dimenticare figure, sia pur opposte tra loro, come Martov, Berdjaev e tante altre?¹⁸ Da allora in poi la situazione del dissenso si è andata sempre più ingigantendo con esponenti che criticavano i sistemi comunisti convinti di poterli cambiare facendone salvi i principi fondamentali e con altri che, invece, reputavano la filosofia del "socialismo reale" inumana e perciò da eliminare in tutte le sue manifestazioni politiche.

I secondi hanno vinto, ma proprio per questo non si deve dimenticare che anche i primi avevano fatto delle critiche ardite che gli esponenti comunisti dei vari paesi non hanno mai voluto prendere in considerazione. Qualcuno aveva osato ricordare che "nessuno può porsi al di sopra dell'uomo (...). lo stesso vale per il popolo: nessuno ha il diritto di imporgli la propria volontà"¹⁹. A queste, che possono sembrare dichiarazioni di propaganda o almeno di principio, se ne aggiungono altre ben più profonde che miravano, sempre in nome degli ideali socialisti, a rivedere la natura stessa delle società comuniste. Si legga, ad esempio, quello che scrive Hegedüs. Questi descrive lo sviluppo delle formazioni economico-sociali

¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵ Si consultino al riguardo i numerosi documenti dei *Plenum* del partito relativi alla questione economica, con particolare riferimento a quella agricola, vero punto dolente di tutti i sistemi comunisti.

¹⁶ Cfr. W. KUCZYNSKI, *La seconda Polonia*, cit., p. 205.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 208.

¹⁸ Cfr. il mio scritto *Il marxismo asiatico, teoria e pratica nella lotta per il potere in URSS e Cina*, Milano, 1984, pp. 56 ss.

¹⁹ AA.VV., *Dissenso e socialismo, una voce marxista del Samizdat sovietico*, Torino, 1977, p. 125.

dell'Est arrivando ad evidenziare come alcune istituzioni burocratiche siano arrivate a controllare un intero sistema politico ed economico. Il sociologo ungherese "sembra piuttosto orientato a privilegiare, in funzione 'antiburocratica', il ruolo della 'società civile' e delle potenzialità in essa contenute"²⁰, sottolineando così una posizione non certo in linea con il partito ufficiale.

Qualche anno prima, nel clima della primavera di Praga, l'ungherese Richta aveva illustrato la necessità di modernizzare le procedure economiche dei sistemi produttivi e non soltanto per motivi di mera efficienza, ma per consentire alla Cecoslovacchia ed ai paesi socialisti di mantenere il passo del progresso tecnologico dell'Occidente per liberare realmente l'uomo dalle catene del "lavoro materiale"²¹. Sempre nello stesso clima, Mlynár si domandava se cento anni dopo la Comune parigina e cinquanta anni dopo la rivoluzione russa, non fosse il caso di chiedersi se quel modo di concepire l'organizzazione politica fosse ancora valido per il mondo attuale²². Ma come dimenticare in questa cornice l'analisi di un dissidente come Ota Sik? L'analisi critica dell'economia comunista portò uno dei teorici della primavera di Praga a staccarsi definitivamente dal marxismo-leninismo ritenuto, proprio sul piano economico incapace di assicurare sviluppo e benessere.

Lo studioso cecoslovacco esaminò senza tentennamenti l'economia marxista-leninista senza però dimenticare limiti e contraddizioni dello stesso mercato²³. Alle contraddizioni del capitalismo opponeva i rigidi ed assurdi dogmi comunisti incapaci nel modo più assoluto di risolvere i problemi posti da una moderna economia. La considerazione più interessante che sembra emergere dalle riflessioni di Sik è che, per risolvere i problemi economici dell'Est, occorre cancellare quella sorta di fatalismo conseguenza di quel concetto di necessità, tipico della dialettica marxista, che ha trascinato in un deleterio quanto falso determinismo ogni azione politica ed economica.

Il dissenso non si esaurì con le dure repressioni. Lo testimoniano anche non poche pubblicazioni degli anni ottanta che hanno continuato ad esaminare la difficile situazione polacca sempre alla ricerca di una normalizzazione²⁴ e gli scritti di personaggi come Havel²⁵ che di lì a poco tempo avrebbero giuocato un ruolo di primo piano nella trasformazione di alcuni paesi dell'Est.

Havel e tutti gli esponenti della famosa Carta 77 hanno svolto delle profonde analisi sulla possibilità di superare il blocco sovietico ed hanno creato le basi di una seria opposizione capace, come avvenne, al momento opportuno di sostituirsi pacificamente alle redini dello Stato. Carta 77 non riuscì a creare immediatamente un seguito popolare, come Solidarnosc in Polonia, ma non per questo la qualità del suo dissenso fu di poco conto. Da non sottovalutare è anche il tentativo di alcuni

²⁰ *I marxismi all'opposizione nei paesi dell'Est*, a cura di R. Gatti, con testi di vari autori del dissenso, Roma, 1978, p. 77.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 53.

²² Cfr. *ibidem*, p. 62.

²³ Cfr. O. SIK, *Der dritte Weg*, Hamburg, 1972, tr. it., *Marxismo-leninismo e società industriale*, Milano, 1974; vedi pure O. SIK, *Produttività e consumi nel sistema comunista*, in: *Mondoperaio*, n. 4, 1986.

²⁴ Cfr. A. MICHNIK, *Letters from Prison and Other Essays*, CA, University of California Press, Berkeley, 1985; B. MISZTAL (ed.), *Poland after Solidarity: Social Movements Versus the State*, New Brunswick, NJ, 1985.

²⁵ V. HAVEL et al., *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe*, M.E. Sharpe, New York, 1985. Di Havel, oltre ai vari scritti letterari, sono da segnalare: *Il potere senza potere*, Forlì, 1979; *Dell'entropia in politica*, Forlì, 1981; *Essais politiques*, Paris, 1989. Sull'evento della primavera di Praga: *Che cosa fu la "Primavera di Praga"?*, a cura di F. Leoncini, Bari-Roma, 1989; Fondazione G.G. Feltrinelli, *La primavera di Praga*, atti del Convegno internazionale di Cortona 29-30, IV, 88, Milano, 1990; *La primavera di Praga vent'anni dopo*, atti del Convegno internazionale di Bologna 7-8, VII, 1988, Bologna, 1988.

intellettuali ungheresi che, non più stimolati dalle riflessioni e dai modelli di tipo sovietico, credevano più proficuo dialogare con il marxismo occidentale e persino con i partiti comunisti dell'Occidente²⁶. Sono stati proprio questi intellettuali, che con le loro discrete considerazioni tese a non interrompere il dialogo con le autorità, hanno spinto i vertici del partito e dello Stato a ripensare la validità delle loro azioni di forza. Lo stesso Kádár dovette infatti convincersi, col tempo, che la forza pura e semplice non poteva ottenere gli effetti sperati poiché non riusciva a creare consenso²⁷. Dalla durezza, almeno con alcuni intellettuali, si passò così al dialogo facendo dell'Ungheria forse il paese più "liberale" fra quelli comunisti. Il leader ungherese, dopo le giuste critiche che seguirono le vicende del 1956, ricevette non pochi consensi tanto da far dire che "oggi tutti – all'Ovest e all'Est – riconoscono che egli ha presieduto al processo riformatore più avanzato sia sul terreno dell'economia sia su quello della libertà, benché in un sistema a partito unico²⁸". Le espressioni, forse troppo lusinghiere, evidenziano comunque che in Ungheria vi fu un crescente dialogo tra partito ed il dissenso moderato che rese dolce il cambiamento del sistema anche se lo fece vivere, nel suo trapasso, spesso in una situazione di stallo²⁹.

Non tutto l'Est si stava preparando al difficile trapasso. Altrove la povertà, vedi l'Albania, o le diversità etniche, vedi la Jugoslavia, preparavano futuri nebulosi ed incerti. I due paesi prospicienti l'Adriatico si preparavano a rendere note le eredità più misere del comunismo. Il dopo Hoxha in Albania rivelava una povertà che rasentava la miseria e che spesso faceva dimenticare quella dignitosa carenza di beni alla quale avevano fatto fronte anche altri paesi comunisti³⁰. In Jugoslavia ogni tentativo di riforma del sistema costituiva un fallimento. Purtroppo, malgrado le ipotesi di qualcuno³¹, in Jugoslavia non emergeva nessun Jaruzelski. Il partito comunista sempre più debole veniva sopraffatto sì dall'esercito, ma que-

²⁶ Cfr. F. FEHÉR, A. HELLER, G. MÁRCUS, *Dictatorship over Needs*, St. Martin's Press, New York, 1983. Questo testo appare importante soprattutto perché mostra come la società di tipo sovietico appaia nei paesi dell'Est imposta, quasi estranea eppure del tutto naturale. Sullo stesso argomento vedi pure F. FEHÉR, A. HELLER, *Hungary 1956 Revisited. The Message of a Revolution. A Quarter of a Century After*, London, 1983; E. HANKISS, *East European Alternatives*, Clarendon Press, Oxford, 1990; T. GARTON ASH, *Le rovine dell'Impero. Europa centrale*, Milano, 1992; F. LEONCINI, *L'opposizione all'Est, 1956-1981*, Bari-Roma, 1989; P. GRILLI DI CORTONA, *Le crisi politiche nei regimi comunisti. Ungheria, Cecoslovacchia e Polonia da Stalin agli anni ottanta*, Milano, 1989. Sullo stesso tema, per quanto concerne la vicina Jugoslavia, vedi O. GRUENWALD, *The Yugoslav Search for Man: Marxist Humanism in Contemporary*, South Hadley, MA, 1983; D. SETTEMBRINI, *Jugoslavia: La terza via è già fallita*, in: *Mondoperaio*, n. 7, 1987; Z. GOLUBOVIC, S. STOJANOVIC, *La crise du système yougoslave*, in: *Projet de recherche sur les systèmes de type soviétique*, a cura di Z. Mlynar; *De Serajevo à Serajevo: l'échec yougoslave*, sous la direction de J. Rupnik, Paris, 1992.

²⁷ Cfr. J. KÁDÁR, *Socialismo e Democrazia in Ungheria*, Corvina, Budapest, 1985. Sull'argomento vedi anche *Dossier. Ungheria: Il "Forum" culturale ed il dibattito sulla riforma*, Roma, 1986; C.F. XAVIER RICHET, *Le modèle hongrois. Marché et Plan en une économie socialiste*, Lyon, 1985; G. SCHÖPFLIN, R. TÖKÉS, I. VÖLGYES, *Leadership Change and Crisis in Hungary*, in *Problems of Communism*, Sep.-Oct., 1988; I. GROSFELD, P. HARE, *Privatization in Hungary, Poland and Czechoslovakia*, in: *European Economy* n. 2, Luxembourg, 1990; B. KADAR, *La transizione verso un'economia di mercato: il caso ungherese*, in: *Politica economica*, Giug., 1991; I. TARAFAS, *Hungary's Reforms: Past and Present*, in: *Finance and Development*, Mar., 1991; J. TIMBERGEN, *Le economie comuniste ed occidentali presentano una evoluzione convergente?*, in: *Soviet Studies*, vol. XII, n. 4, 1961; W.A. VON CZEGE, *Hungary's "New Economic Mechanism": Upheaval or Continuity?*, New York, 1988. Sull'argomento, soprattutto per i futuri sviluppi, torna molto utile riconsiderare: L. VON MISES, *Il calcolo economico nel socialismo*, presente in: *An Economic and Sociological Analysis*, New Haven, 1951.

²⁸ F. ARGENTIERI, L. GIANOTTI, *L'Ottobre ungherese*, Roma, 1986, p. VI. Sull'ottobre del '56 cfr. pure D. IRVING, *Ungheria 1956, La rivolta di Budapest*, Milano, 1982.

²⁹ Cfr. P. CARIDI, *Lo stallo ungherese, intervista con János Kis*, in: *Mondoperaio*, nn. 6-7, 1991.

³⁰ Cfr. E. BIBERAJ, *Albania after Hoxha: Dilemmas of Change*, in: *Problems of Communism*, Nov.-Dec., 1985.

³¹ Cfr. E. BRUZZO, *Jugoslavia: S'avanza uno strano soldato*, in: *Mondoperaio*, n. 3, 1987.

sto sfuggiva di mano a coloro che potevano garantire la compattezza allo Stato e non solo veniva meno l'Unità nazionale, ma si degenerava in una delle più atroci guerre civili dei nostri tempi.

Sulla Jugoslavia, è da ricordare quanto scrisse nei numerosi articoli apparsi su *Le Monde* Michel Tatu. La storia passata è più presente per certi popoli di quanto si possa immaginare. Molte delle divisioni dell'ex federazione richiamavano alla mente i confini fra l'Impero Asburgico e quello Ottomano, alcuni nuovi Stati possedevano alfabeto latino e religione cattolica mentre altri si rifacevano a quello cirillico ed alla religione ortodossa³². Il tutto era complicato da un miscuglio di etnie dovuto non solo alla storia ma anche alla politica di Tito.

2. *Il Gigante malato*

Nessuno può pensare che il disfacimento dell'Est sarebbe potuto avvenire senza un travaglio lungo e tormentato dello Stato egemone di tutto il mondo comunista così come nessuno può dimenticare che tutte le lotte clandestine e tragiche, vedi il '56 ungherese, il '68 cecoslovacco e l'80-81 polacco, hanno non solo rafforzato il dissenso, ma anche sensibilizzato le diverse popolazioni alla necessità di cambiamento³³.

L'Unione sovietica viveva da lungo tempo un tormentato periodo che era facilmente camuffato a quanti, i più, non conoscevano i meccanismi interni della vita di partito. Quest'ultimo era ormai corrotto al massimo livello e solo per propaganda si faceva credere il contrario. "Una società comunista senza vizi esisteva soltanto nella fantasia dei comunisti del passato. Adesso nessuno ci crede"³⁴. Se al livello internazionale era facile far credere il contrario, ormai la stessa popolazione sovietica, e non più soltanto i dissidenti e gli esuli, appariva disincantata.

Il culmine si toccò nell'era brezneviana quando la società comunista, nella sua base, sembrò aver raggiunto il vertice di quella trasformazione che la fondava non più sui rapporti economici, da tempo assenti in URSS, ma su quelli che Zinov'ev definisce pubblici. Per questo nella società comunista si verificano quegli strani (dal punto di vista dei concetti della società capitalista) fenomeni, quali, ad esempio, l'esistenza di imprese economicamente non redditizie, l'assenza della disoccupazione, la politica dei prezzi invece dell'economia dei prezzi³⁵. Nessuno ha particolari interessi all'aumento della produttività: senza incentivi e senza concorrenza il sistema viveva in un letargo che lasciava le cose come stavano senza neppure supporre che potessero essere cambiate.

Il livello economico raggiunto dall'Occidente era per i sovietici una chimera, ma non per questo si rinunciava a fare programmi che, proprio nell'era di Breznev, avevano ormai solo un valore propagandistico e perciò sempre meno rilevante. Si cominciò, ancor prima di Gorbaciov, a parlare di '*glasnost*', ma anche questa aveva unicamente un valore propagandistico. Era infatti imposta dall'alto, voluta e possibilmente realizzata sotto il controllo del partito, sotto la supervisione di quei burocrati che avevano tutto da guadagnare se le cose fossero rimaste immutate.

³² Fra i tanti cfr. quello apparso il giorno 8 maggio 1991.

³³ Cfr. M. MOLNÁR, *La démocratie se lève à l'Est*, Paris, 1991.

³⁴ A. ZINOV'EV, *Il gorbaciovismo*, Milano, 1988, p. 16.

³⁵ *Ibidem*, p. 37.

Breznev insomma continuava nella illusione, che però in URSS era un principio, che la rivoluzione si dovesse fare dall'alto, cioè *da parte di quei vertici che avevano tutto da guadagnare proprio dall'assenza di cambiamenti*. La situazione dello Stato sovietico era però tale che un po' tutti si adagiavano sulle parole e speravano che nulla mutasse. Operai e contadini preferivano un lavoro garantito e condizioni di lavoro leggere anche se ad un basso salario; gli stessi impiegati, che sono decine di milioni, preferivano una posizione stabile e per nulla dipendente dai capricci di qualche volenteroso riformatore che, poiché sarebbe stato messo da parte dopo i primi accenni di modifiche del sistema, avrebbe provocato solo turbative³⁶.

Se questa era la situazione dell'URSS brezneviana era da chiedersi fino a che punto fosse possibile riformarla. Zinov'ev senza mezzi termini concludeva: "Anche se questa crisi si manifesta soprattutto nell'economia del paese, non la si può considerare economica in base alle sue cause ed alla sua ampiezza (...). Mentre la crisi abbraccia tutte le sfere della società sovietica, comprese l'economia, la gestione, l'ideologia, la cultura. Questa crisi è il risultato dell'azione complessiva di tutti i principali fenomeni dell'organizzazione comunista della società"³⁷. È in questo contesto che avvenne il non facile passaggio del potere da Breznev a Gorbaciov attraverso altri due leader che, pur durando entrambi poco, evidenziarono gli ultimi contrasti interni al PCUS.

2.1. *Le leggi della natura*

Con la morte di Breznev ci si rese conto che un capitolo della storia dell'Unione sovietica era definitivamente chiuso. Poco importava se dal contrasto tra Andropov e Cernenko uscisse vittorioso l'uno o l'altro, entrambi erano talmente anziani e malconci che, prima o poi, avrebbero dovuto passare le redini del potere in mano ad una generazione che aveva mosso i primi passi in epoca più recente e che quindi poteva guardare il leninismo e lo stalinismo con il necessario distacco. È vero che entrambi erano portatori di due modi diversi di intendere il partito, ma i loro rispettivi delfini, pur ortodossi, erano maturati nel partito negli ultimi due o tre decenni e quindi in un contesto ben diverso da quello che aveva visto crescere la precedente generazione.

Con Andropov ci fu chi pensò che il sistema fosse riformabile³⁸, ma, anche se non si ebbe il tempo per avere una risposta, tutto lascia intendere che le riforme sarebbero state limitate e tutte in linea con il sistema. Certo merito fondamentale di Andropov fu quello di far crescere il peso politico di Gorbaciov, ma fu un merito involontario: nessuno poteva infatti supporre che lo stesso Gorbaciov avrebbe portato, suo malgrado, il PCUS alla tomba. Conclusione questa inevitabile dato che forse riformare un sistema come quello sovietico equivaleva a distruggerlo³⁹. Con Andropov sarebbe perciò stato impensabile ogni cambiamento e non solo in URSS. Non si dimentichi, infatti, che se Breznev era diventato segretario del partito senza

³⁶ Cfr. *ibidem*, p. 68.

³⁷ *Ibidem*, p. 90.

³⁸ Cfr. A. GUERRA, *Dopo Breznev. È riformabile il socialismo sovietico?*, Roma, 1983; sull'argomento pure importanti sono: R.C. TUCKER, *Political Culture and Leadership in Soviet Russia: From Lenin to Gorbachev*, Brighton Wheatshaf, 1987; H.-J. VEEN, *From Brezhnev to Gorbachev: Domestic affairs and Soviet foreign policy*, Berg, 1987; J.F. HOUGH, *Soviet Leadership in transition*, Washington, D.C., 1980.

³⁹ Cfr. J.-F. REVEL, *Comment les démocraties finissent*, Paris, 1983.

avere un minimo di esperienza di problemi esteri, Andropov era stato ambasciatore in Ungheria e, come capo del KGB, aveva visitato tutti i paesi dell'Est europeo. Quindi non solo conosceva le intrinseche strutture politiche di tali Stati, ma anche i fermenti, le opposizioni ed i modi in cui esse erano controllate e, all'opportunità, represses⁴⁰.

L'unica vera riforma di Andropov poteva dirsi di carattere "morale". Si trattava di vincere la dilagante corruzione che aveva caratterizzato il partito soprattutto nell'ultimo decennio del potere di Breznev. Costui aveva concesso una notevole stabilità ai vertici del partito tanto che, in assenza di libertà di stampa⁴¹, era impossibile non solo criticare ma anche indagarne gli abusi. Si trattava di privilegi e di vantaggi che non volevano essere più abbandonati dagli alti burocrati e per difendere i quali si cercò di affidare, dopo la morte di Andropov, il potere a Cernenko. La natura però ha le sue leggi alle quali nessuna esistenza, neppure quella dei capi, può sottrarsi.

2.2. Una crisi di sistema contro la volontà

Michail Sergeevic Gorbaciov rappresenta uno di quei casi in cui la volontà di cambiare la storia del proprio popolo finisce per essere sopraffatta dagli eventi al punto di andare oltre le previsioni. Parafrasando un'espressione di Labriola, si potrebbe dire che Gorbaciov, partito per fare la storia, è stato sopraffatto dalla storia. Allevato all'interno del PCUS ne è stato, suo malgrado, l'affondatore dopo esserne stato il primo segretario che non aveva cominciato la sua ascesa in epoca stalinista.

Gorbaciov era integralmente sovietico, ma ebbe alcune caratteristiche che ne fecero un moderno uomo politico che piaceva anche in Occidente. Il suo affabile sorriso nascondeva una volontà di ferro, la sua formazione giuridica gli dava un modo più aperto di vedere i problemi ed una capacità oratoria molto più attraente rispetto ai noiosi modi di parlare dei dirigenti sovietici tutti impregnati di retorica. Durante i suoi studi ebbe poi come amico un giovane cecoslovacco Zdenek Mlynár che gli consentì di capire un po' la mentalità occidentale⁴² tanto da prenderne alcuni aspetti come quello di un'immagine tollerante e cordiale.

Al di là di questo Gorbaciov restò comunque integralmente sovietico (l'unione federale per lui era irrinunciabile) e membro del partito, anche se guardò tutta la realtà sovietica con occhi diversi dai precedenti leader. Quando nel 1985 delineò il suo nuovo programma, "non predice la morte del capitalismo in tempi brevi"⁴³, cosa questa che colpì non poco gli esperti dato che era una delle costanti promesse di tutti i capi storici del PCUS. Fece capire che avrebbe favorito democratizzazione

⁴⁰ Cfr. Z.A. MEDVEDEV, *Andropov*, New York-London, 1983, p. 177.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, pp. 88-90 ss. Su Andropov vedi pure M. EBON, *The Andropov File*, New York, 1983; J. STEELE, E. ABRAHAM, *Andropov in Power*, Oxford, 1983; K. CHENKIN, *Andropov. Abbozzo di un ritratto di uno Zar*, Milano, 1983; A. BEICHMAN, M.S. BERNSTAM, *Andropov: New Challenge to the West*, New York, 1983; Z.A. MEDVEDEV, *Andropov: His Life and Death*, Oxford, 1984; V. SOLOVYOV, E. KLEPIKOVA, *Yuri Andropov. A Secret Passage into the Kremlin*, New York-London, 1983; Y.V. ANDROPOV, *Speeches and Writings*, Oxford, 1983. Importante, per capire l'ambiente in cui si è formato Andropov, è la lettura di J. BARRON, *KGB. The Secret Work of Soviet Secret Agent*, New York, 1974.

⁴² Z. MLYNÁR, *Il mio compagno di studi Michail Gorbaciov*, in: *L'Unità*, 9, IV, 1985.

⁴³ Z. MEDVEDEV, *Gorbaciov*, Milano, 1986, p. 293.

e anche una certa liberalizzazione, ma non ne fece intendere la misura probabilmente convinto che tali fenomeni avrebbero potuto travolgerlo, rischio questo che accompagna tutti i reali riformatori⁴⁴. Fu comprensivo verso i dissidenti, ma sperimentò subito quello che la sua lunga militanza nel partito gli aveva insegnato: che i veri cambiamenti richiedono tempo e prudenza.

Non meno complessi erano i problemi di politica estera che doveva affrontare. Cercò di far capire che alleati fedeli e guerre come quelle dell'Afghanistan costavano un prezzo sempre più alto per una economia sempre più disestata come quella sovietica che faticava a reggere il passo, anche sul piano delle spese militari, degli Stati Uniti. La politica internazionale si intrecciava quindi con le difficoltà di una concezione economica arretrata dove i prezzi non avevano nessun rapporto con i costi di produzione e dove sostenere di dover far fallire le fabbriche passive aveva valore solo sulla carta dato che l'idea stessa di "mercato socialista" rimaneva un concetto vago sul quale era impossibile lavorare⁴⁵ e non poteva essere diversamente. L'idea di mercato, infatti, contrastava fortemente con gli ideali dell'economia sovietica che privilegiava criteri come la piena occupazione che avevano certamente una notevole carica morale ma che contrastavano fortemente con i criteri di fondo dell'economia capitalista. Chi volesse un chiaro ed esauriente confronto fra i due diversi modi di intendere l'economia non ha che da leggere l'interessante discussione avvenuta tra Galbraith e Mensikov⁴⁶ proprio pochi mesi prima del fatidico 1989. Le posizioni sovietiche emergono in tutta la loro chiarezza e si può capire immediatamente perché l'antico sistema comunista avrebbe lasciato uno strascico di nostalgici fra coloro, non pochi, che preferivano magari di meno, ma sicuro. In URSS era insomma pressoché inesistente la categoria del rischio e quindi dell'insicurezza economica.

2.3. *Perestrojka*

Questa sconosciuta parola del vocabolario russo divenne famosa in tutto il mondo quando Gorbaciov ne fece una necessità pressoché ineluttabile per tutti gli apparati lenti e corrotti dell'Unione sovietica. L'idea della "ristrutturazione" indica assai chiaramente come il nuovo leader sovietico sia stato onestamente un riformista all'interno però di una struttura che non intendeva affatto abolire. Un moderato illuminato che però ha contribuito, suo malgrado, a cambiare il suo paese ed il mondo.

Gorbaciov conosceva a fondo le critiche rivolte al sistema da intellettuali come Zinov'ev ed era convinto che in gran parte fossero giuste. Conosceva assai bene la macchina dello Stato per ignorarne i difetti. Sapeva anche aggiungerne altri. Era infatti al corrente di "fattori di condotta arbitraria e di violazione della legge, anche da parte di alcuni dirigenti. I tribunali, le procure ed altri organi designati a proteggere l'ordine pubblico ed a combattere gli abusi spesso erano guidati dalle circostanze, si trovavano in una posizione di dipendenza e rinunciavano alla

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 298.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 325. Vedi pure M. GORBACIOV, *Political Report of the CPSU Central Committee to the 27th Party Congress*, Novosti Press, Moscow, 1986.

⁴⁶ Cfr. J.K. GALBRAITH, S. MENSIKOV, *Capitalism, Communism and Coexistence*, tr. it., *Le nuove prospettive della economia mondiale*, Milano, 1989.

presa di posizione nella lotta contro chi violava le leggi. Nello stesso apparato che applicava la legge divennero più frequenti i casi di corruzione⁴⁷. Questa lunga citazione ci consente di vedere fino a che punto Gorbaciov conoscesse la corruzione del suo Stato. Non si dimentichi che egli aveva una preparazione giuridica che gli consentiva di esaminare meglio i proclami disattesi e le ingiustizie compiute proprio all'interno delle regolamentazioni sovietiche.

All'interno del sistema sovietico voleva operare Gorbaciov, per modificarlo ed adeguarlo ai tempi ed è forse proprio sulle capacità di adeguamento di un tale sistema che egli si è mostrato troppo ottimista ignorando che, *oltre il cosiddetto livello di guardia, certe strutture non si modificano più e crollano rovinosamente*. Gorbaciov era convinto che le reali potenzialità del socialismo reale erano state utilizzate solo in parte, che il sistema socialista possedeva tali e tante risorse materiali da avere la possibilità di trasformarsi dal suo interno e che tali trasformazioni sarebbero state possibili solo se condizioni di stabilità internazionale avessero reso possibile concentrare tutte le risorse sui problemi interni⁴⁸. I suoi scritti testimoniano ciò in modo indubitabile.

La *perestrojka* voleva essere condotta in piena armonia con le scelte socialiste. La figura di Lenin è sempre presente negli scritti di Gorbaciov. L'approccio "creativo" di Lenin era stato distorto, ma rimaneva ancora valido e suscettibile di ulteriori sviluppi. Il partito doveva convincersi di questo soprattutto perché la *perestrojka* era nata per iniziativa del partito. Questo appariva a Gorbaciov ancora "abbastanza forte ed audace per elaborare una nuova politica. Si è mostrato capace di guidare e lanciare il processo di rinnovamento della società. Ed ha iniziato tale impegno con l'automiglioramento"⁴⁹. Sembra sempre presente quell'idea di centralismo democratico che ha guidato tutta la storia sovietica.

Se il nuovo leader sovietico individua alcuni nemici della *perestrojka* non li trova certo all'interno del partito. I nemici sono coloro che sognano un socialismo puro ideale incontaminato ed astratto oppure coloro che, decisamente contrari ad ogni sogno utopico, credono che tutto vada per il meglio e pretendono di continuare a godere dei loro privilegi. Le resistenze degli uni e degli altri sono più che normali e non debbono spaventare nessuno, l'importante è non arrendersi di fronte alle difficoltà. Queste prima o poi saranno superate. Per sostenere tali convinzioni Gorbaciov si richiama allo stesso socialismo dialettico: "La teoria da noi chiamata socialismo scientifico afferma che la società passa attraverso certe fasi nel suo progredire"⁵⁰. A leggere ciò che segue ci si rende conto di come Gorbaciov riassume i cardini cruciali dello stesso materialismo marxista.

I concetti innovativi di Gorbaciov non sembrano poi così nuovi a chi conosce un po' la storia sovietica, nuovo è semmai il modo di presentarli. La stessa *Glasnost'* affonda le sue radici nel secolo scorso e fu uno dei cavalli di battaglia

⁴⁷ M. GORBACIOV, *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, Milano, 1987, p. 137. Sulla *Perestrojka* cfr. M. GORBACIOV, *L'Ottobre e la perestrojka. La rivoluzione continua*, Roma, 1987; M. GORBACHEV, *A Time for Peace*, R. & S., New York, 1985; T.G. BUTSON, *Gorbachev: A Biography*, S.& D., Briarcliff Manor, NY, 1985; S. FAGIOLO, *La Russia di Gorbaciov*, Milano, 1988; F. MEZZETTI, *Gorbaciov: La trama della svolta*, Milano, 1988; E. NOVAZIO, *La Russia di Gorbaciov*, Milano, 1988; P. DESAI, *Perestrojka in Perspective*, P.U.P., Princeton, NJ, 1989; D.A. DYKER (ed.), *The Soviet Union under Gorbachev: Prospects for Reform*, C.H., London, 1987; W. LAQUEUR, *Glasnost. Radici, prospettive e limiti della rivoluzione di Gorbaciov*, Milano, 1989; G. CHIESA, R. MEDVEDEV, *La rivoluzione di Gorbaciov. Cronaca della perestrojka*, Milano, 1989.

⁴⁸ Cfr. M. GORBACIOV, *Perestrojka...*, cit., pp. 5-6.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 49.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 199.

di molti altri capi comunisti. Certo il successo che anche questa parola ha avuto con Gorbaciov testimonia che il suo modo di usarla aveva obiettivi in parte nuovi o presentati in modo nuovo. Lo scopo era quello di incoraggiare critiche costruttive al fine di migliorare la produzione industriale ed agevolare lo sviluppo delle nuove tecnologie⁵¹. Certo una simile politica mostrava presto i suoi limiti: troppi erano gli organismi che cercavano di impedire, o almeno rendere più lenta, una simile operazione. A vari livelli le resistenze erano notevoli. Si tenga, ad esempio, presente che nei vari Stati dell'Unione, i diversi interessi occupazionali delle diverse etnie, tenevano in piedi accademie, unioni di scrittori ed intellettuali inutili e di scarsa qualità, ma arroccate nei loro privilegi e difficilmente eliminabili⁵². Si trattava del retaggio e della corruzione delle precedenti gestioni che, tramite tali strutture, avevano creato il consenso.

Proprio per questo motivo appariva difficile non solo un reale rinnovamento politico, ma anche una trasformazione radicale della società civile alla ricerca di nuove prospettive economiche. Uno dei principali consiglieri economici di Gorbaciov, Agambegyan, sosteneva che una reale trasformazione dello Stato sarebbe avvenuta solo realizzando una reale democrazia economica da non confondersi con quello che tali termini possono significare in Occidente. Una *perestrojka* per l'economia insomma capace di reinventare i metodi economici della gestione sottraendoli ai rigidi criteri burocratici. Si doveva coinvolgere i lavoratori nelle scelte economiche adottando il criterio dell'eleggibilità dei dirigenti economici. Si prospettava apertamente il modello di proprietà cooperativa per far sì che i lavoratori imparassero ad usare in maniera meno dispendiosa le varie risorse. La rivalità tra le diverse aziende comportava poi una specie di concorrenza che avrebbe dovuto stimolare i lavoratori a migliorare i prodotti ed a renderli competitivi⁵³. Proposte queste che lasciarono perplessi non pochi esperti del mondo comunista e che fecero subito parlare di un sistema sull'orlo del collasso e di un colosso che evidenziava la sua intrinseca fragilità⁵⁴.

I primi ad essere scettici erano gli stessi sovietici che, malgrado fossero consapevoli della necessità di cambiare, pensavano che la reale volontà di cambiamento fosse destinata a rimanere sulla carta perché il partito recepiva le critiche di Gorbaciov rimanendo però nell'apatia generale⁵⁵. Non pochi dirigenti di partito pensavano inoltre che le critiche di Gorbaciov nei confronti degli sprechi e delle inefficienze burocratiche avrebbero dato fiato a ben altri problemi che da tempo si erano sopiti. Fra questi quello dei nazionalismi che avrebbe, se sottovalutato, potuto portare al crollo della stessa Unione sovietica. È vero che Gorbaciov considerò

⁵¹ Cfr. N. GROSS, *Glasnost': Roots and Practice*, in: *Problems of Communism*, Nov.-Dec., 1987.

⁵² Cfr. Z. MEDVEDEV, *Soviet Science*, Newton, New York, 1978, pp. 197 ss.

⁵³ Cfr. A. AGANBEGGYAN, *La perestrojka nella economia*, Milano, 1988. Su questo argomento vedi anche J.F. HOUGH, *Opening up the Soviet Economy*, T.B.L., Washington, DC, 1988; P. WILES (ed.), *The Soviet Economy on the Brink of Reform: Essays in Honor of Alec Nove*, MA, Boston, U.H., 1988; S.J. LINZ, W. MOSKOFF (eds.), *Reorganizations and Reform in the Soviet Economy*, NY, M.E.S. Inc., Armonk, 1988; A. AGANBEGGYAN, *The Challenge: Economics of perestrojka*, Hutchinson, 1988; J.F. HOUGH, *Opening Up the Soviet Economy*, Washington, DC, 1988.

⁵⁴ Su queste prospettive vedi L. MARCOU, *Les pieds d'argile: Le communisme mondial au présent, 1970-86*, E.R., Paris, 1986; H. TIMMERMANN, *The Decline of the World Communist Movement: Moscow, Beijing, and the Communist Parties in the West*, Westview Press, Boulder, CO, 1987; R.F. STAAR, *Checklist of Communist Parties in 1987*, in: *Problems of Communism*, Jan.-Feb., 1988.

⁵⁵ Cfr. V. ZASLAVSHY, *Una Perestrojka di carta*, in: *Mondoperaio*, n. 12, 1987; H. TIMMERMANN, *Il programma di Gorbaciov: Razionalizzazione senza riforme*, in: *Mondoperaio*, n. 7, 1985.

l'esistenza di uno Stato multi-etnico uno dei principali vanti della storia sovietica, ma è anche vero che esso era stato possibile solo grazie ad un partito forte ed unitario che aveva ovunque una fittissima rete di controlli capace di rendere le diverse popolazioni tutte egualmente partecipi, anche se guidate da un ferreo centralismo democratico, delle vicende dello Stato. Non si rese conto però che, mettendo in crisi proprio la burocrazia partitica, avrebbe trasformato il vanto in causa di fatale disgregazione. Le diverse religioni, i diversi ritmi di crescita, il diverso modo di concepire il dissenso o anche la autonomia⁵⁶ fecero risorgere i nazionalismi e frantumarono il vecchio Impero. All'indomani del XIX Congresso del PCUS Michel Tatu si chiedeva se la politica della Perestrojka era stata veramente accettata dall'intero partito e se l'impostazione che ne voleva dare Gorbaciov rafforzava veramente la sua posizione all'interno del partito. Il sovietologo si chiedeva infine quanto poteva sopravvivere la politica riformista del leader sovietico e fino a che punto egli la volesse realmente. Rispondeva affrontando il problema da due diversi punti di vista. Secondo una logica interna tutto il fermento poteva essere, come era capitato in altre occasioni, provvisorio; secondo una logica della storia internazionale si poteva essere invece più ottimisti perché il sistema di tipo sovietico aveva imboccato la strada della fine. Non rappresentava più un modello per tanti paesi e tanti partiti ed inoltre di recente si era assistito a cambiamenti radicali in paesi anticomunisti come la Corea del Sud o Taiwan che, con i loro sistemi reazionari, giustificavano non poco il successo di Stati e partiti comunisti⁵⁷. Tutto faceva insomma pensare che la spinta emozionale ed ideologica del comunismo fosse in notevole fase calante anche perché cominciavano ad apparire palesi i suoi fallimenti economici ed i suoi terribili crimini passati e tenuti nascosti per tanto tempo.

Un altro elemento che certo non contribuì a far fare sogni tranquilli a Gorbaciov fu *l'incognita mussulmana*. Il fenomeno era ed è dai contorni incerti. Nessuno sa il reale peso che esso ha mai avuto all'interno dell'Unione sovietica. È però certo che se Gorbaciov si affrettò a chiudere, in modo non certo indolore per l'ala militare, la crisi afgana, ciò sta a significare che le sue preoccupazioni non erano solo di carattere economico. Oltre al costo reale c'era un costo difficilmente valutabile in termini di stabilità interna che non poteva certo essere sottovalutato dagli esperti sovietici. Fino a quando uno Stato ufficialmente ateo condannava ogni espressione religiosa, si mostrava antisemita, anticattolico in non pochi angoli caldi dell'impero tutto poteva ritenersi sotto controllo. Ma quando si cercò, se non proprio di instaurare un minimo di tolleranza, almeno di mostrare indifferenza nei confronti di alcune manifestazioni religiose come quelle cristiane da parte di una popolazione che prendeva finalmente coraggio nello sfidare apertamente l'ateismo⁵⁸, il discorso cambiò radicalmente. La questione iraniana e quella afgana esercitarono subito una notevole attrazione nei confronti delle popolazioni dell'Asia centrale sovietica. Che il problema non fosse da sottovalutare e che fosse tenuto sotto controllo dalla vecchia leadership brezneviana lo testimonia il fatto che, ancora nel

⁵⁶ Su questi argomenti cfr. E. GALLNER, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983; A.J. MOTYL, *Will the Non-Russian Rebel? State, Ethnicity and Stability in the Ussr*, C.U.P., Ithaca, 1987; B.Z. RUMER, *Soviet Central Asia: A Tragic Experiment*, U.H., Boston, 1989; G. BENSI, *Allah contro Gorbaciov*, Trento, 1988.

⁵⁷ Cfr. M. TATU, *19th CPSU Conference*, in: *Problems of Communism*, May-Aug., 1988.

⁵⁸ Cfr. tra i tanti testi al riguardo G. ANDREOTTI, *L'URSS vista da vicino. Dalla guerra fredda a Gorbaciov*, Milano, 1988. Soprattutto negli ultimi due capitoli si evidenzia assai bene il ruolo svolto dal domenicano Andrea F. Morlino in quello che stato definito "Il ritorno di Dio" in URSS.

1982 in Uzbekistan, venne istituita una nuova istituzione antireligiosa "La Casa dell'Ateismo Scientifico"⁵⁹. Essa aveva lo scopo di pubblicare e di diffondere libri e vario materiale antireligioso con intento chiaramente anti-islamico. Certo, se il vecchio partito era arrivato a simile conclusione, doveva ben essere preoccupato della questione mussulmana. Inoltre, anche sul piano internazionale, Stati arabi tradizionalmente vicini a Mosca non tolleravano la sua posizione nella questione afghana. Tutto tendeva insomma a rendere delicata e complessa una situazione che nessuno può immaginare come potrà evolvere tanto più ora che, con la frantumazione dell'URSS, c'è in gioco il deterrente nucleare che potrebbe cambiare gli equilibri militari e quindi politici dell'Asia centrale.

Forse furono anche questi problemi a spingere Gorbaciov a cercare una reale distensione con l'Europa e l'Occidente in generale. Per questo si cominciò a parlare di casa comune europea che superasse i rigidi schemi del passato ma andasse dall'Atlantico agli Urali⁶⁰. Gorbaciov insomma si sentì accerchiato da enormi problemi; aveva messo in moto un pachiderma che, imbizzarrito, rovinava su ogni cosa distruggendola.

2.4. *Un conservatore progressista: Roy Medvedev*

La dicitura di conservatore progressista sembra un vero e proprio controsenso ma sicuramente non ne esiste una migliore per Roy Medvedev⁶¹. Intellettuale sovietico di primo piano e membro del PCUS ha cercato sempre di essere, nella rigorosa ortodossia, un elemento di spinta innovativa nell'ambito del leninismo.

Medvedev è stato un convinto assertore della possibilità, non solo di riformare il sistema sovietico, ma anche di realizzare una nuova democrazia socialista e proletaria. Da qui scaturirono le sue simpatie per Chruscev e gli incoraggiamenti verso i tentativi operati in un primo momento da Gorbaciov, salvo poi criticarlo nella sua ultima fase che si potrebbe definire irrealistica.

Lo storico sovietico è del parere che le restrizioni operate in passato dal PCUS debbono essere ormai abbandonate perché il sistema ha superato gran parte del suo periodo di assestamento. È convinto che lo stesso "Lenin comprese chiaramente che tutte le restrizioni dovevano essere temporanee e transitorie (...). Con la definitiva vittoria del socialismo, tutte le restrizioni alla democrazia politica devono scomparire"⁶². Abbandonare le restrizioni operate in passato avrebbe finalmente consentito alla democrazia socialista di conseguire quelle libertà, da sempre promesse, ma mai ottenute. "Noi non possediamo ancora le libertà che la nostra

⁵⁹ Cfr. A. BENNIGSEN, *Mullahs, Mujahidin, and Soviet Muslims*, in: *Problems of Communism*, Nov.-Dec., 1984.

⁶⁰ Cfr. M. GORBACIOV, *La casa comune europea*, Milano, 1989. A questo riguardo vedi anche i numerosi discorsi tenuti in occasione di incontri con capi occidentali alcuni dei quali sono contenuti, ad esempio, in: M. GORBACIOV, *L'URSS verso il duemila: pace e socialismo*, Milano, 1986.

⁶¹ Roy Medvedev è conosciutissimo dovunque, non solo per i suoi numerosi studi, ma anche per la sua intensa attività giornalistica. I suoi articoli sono infatti apparsi sui più importanti quotidiani del mondo. Tra i suoi numerosi studi ricordiamo: *La democrazia socialista*, Firenze, 1977; *Ascesa e caduta di Nikita Chruscev*, Roma, 1982; *Lo stalinismo. Origini, storia, conseguenze*, Milano, 1977; *Stalin sconosciuto*, Roma, 1980; *Gli ultimi anni di Bucharin*, Roma, 1979; *La Russia della Perestrojka*, Firenze, 1988 e numerosi altri oltre alla partecipazione a numerose antologie.

⁶² R. MEDVEDEV, *La democrazia socialista*, cit., p. 34.

società socialista merita: libertà di parola, di opinione, di stampa e di pensiero. Non c'è ancora libertà per l'individuo né inviolabilità della persona"⁶³. Questa constatazione non è contraddittoria coll'idea della riformabilità del sistema in quanto, a differenza di tutte le altre democrazie, "la democrazia socialista è contemporaneamente un fine ed un mezzo"⁶⁴. Tutto ciò che non è stato ancora conseguito rimane sempre conseguibile se non si esce fuori dal suo tragitto.

Malgrado ciò lo stesso Medvedev doveva avere le sue perplessità se è vero che scriveva con estrema chiarezza: "In che misura i dirigenti sovietici sono capaci di intraprendere riforme democratiche nel quadro della società socialista data e di eliminare i vari elementi di pseudosocialismo e pseudocomunismo?"⁶⁵. Medvedev, fedele ai principi del comunismo, ipotizzava l'impossibile. Pensava che il partito dovesse organizzare un dissenso organizzato, dare cioè esistenza legale all'opposizione facendola accedere ai canali della stampa e della comunicazione⁶⁶ sino ad allora riservati a gruppi ristretti ed intoccabili.

Il campo nel quale lo stesso Medvedev rimaneva perplesso viste le carenze non facilmente eliminabili era quello dell'economia. Egli era estremamente convinto che in questo ambito soluzioni di carattere esclusivamente politico non fossero sufficienti poiché esse si intrecciavano, in modo inestricabile, con altre di carattere scientifico, tecnico e commerciale⁶⁷. A queste poi se ne aggiungevano altre di natura sociologica che Medvedev non ha difficoltà a riconoscere: "Nel corso di vari decenni, si è sviluppata nel nostro paese una 'seconda economia' molto estesa e complementare a quella statale di cui corregge le carenze ed i difetti"⁶⁸. La seconda economia, chiaramente al di fuori di tutte le regole, era anch'essa piena di abusi. Sfugge però allo storico sovietico che essa è animata da un impulso creativo ed individuale che il sistema socialista non può chiaramente tollerare e che invece, all'interno di un sistema che sappia valorizzarlo pienamente, costituisce una autentica ragione di progresso.

2.5. Verso il collasso

L'immagine di Gorbaciov ebbe in Occidente un notevole successo. Il suo sorriso accattivante trionfò un po' dovunque anche tra la gente comune. In patria non fu la stessa cosa. Il suo messaggio fu forse troppo arditto: promise riforme volute dal popolo, ma sottovalutò la resistenza di alcune strutture statali che tali riforme non volevano. Le interminabili code per alcune misere manciate di zucchero o di sale fecero capire ben presto alla popolazione che non era con le belle idee che si riforma un paese che si stava avviando verso la catastrofe e la disunione⁶⁹. Il socialismo "riformato" o meglio riformabile sembrò ai più un sogno.

⁶³ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁵ R. MEDVEDEV, *Questioni che preoccupano tutti ...*, in: AA.VV., *Dissenso e socialismo*, cit., p. 10.

⁶⁶ Cfr. R. MEDVEDEV, *La democrazia socialista*, cit., p. 131.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 282-283.

⁶⁸ R. MEDVEDEV, *La Russia della Perestrojka*, cit., p. 163.

⁶⁹ Cfr. al riguardo: S. VERTONE, *Il collasso. URSS, viaggio al termine di un impero*, Milano, 1990; H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *La gloire des nations ou la fin de l'Empire soviétique*, Paris, 1990; S. ROMANO, *La Russia in bilico*, Bologna, 1989; B. NAHAYLO, V. SWOBODA, *Disunione sovietica*, Milano, 1991; S. CARTER, *Russian Nationalism-Yesterday, Today, Tomorrow*, London, 1990; M.S. BAISTROCCHI, *Ex URSS: la questione delle nazionalità*, Milano, 1992.

La stessa economia di mercato non si poteva imporre con la bacchetta magica in un paese che tale economia aveva ufficialmente combattuto fino al giorno prima. Neppure potevano essere state sufficienti le dichiarazioni o le commissioni congiunte presiedute dall'accademico Stanislav Satalin. In campo agricolo non ci si poteva certo fidare dell'ipotetico referendum popolare che doveva decidere sulla questione della proprietà privata della terra. A tutto ciò si aggiungano le crescenti difficoltà sulla possibilità di tenere unita la Federazione. Nessuno era, in tali frangenti, capace di ipotizzare una previsione⁷⁰.

Insomma Gorbaciov aveva dato come nessun altro una scossa senza precedenti al sistema sovietico ma poi era stato incapace di puntellarlo o di mettervi attorno una impalcatura di tubi innocenti per ristrutturarlo. A ben vedere anche gli osservatori più benevoli ebbero il sentore che tutto ciò non prometteva nulla di buono. Al Congresso del PCUS del '90 Boffa osservava: "Gorbaciov (...) non ha mai polemizzato con gli esuli, nè con Elstin nè con altri"⁷¹. Segno di prudenza o di debolezza? Il riformatore cominciava a perdere fondamentali appoggi. La profezia di Andrej Amarlik, morto in un sospettoso incidente automobilistico in Spagna nel 1980, cominciavano ad avverarsi. Il titolo del suo libro *Sopravviverà l'Unione sovietica fino al 1984?* (l'anno voleva essere solo un riferimento al mitico 1984 di George Orwell) cominciava a divenire realtà.

2.6. *Vita o fine della perestrojka? (Il ruolo di Eltsin)*

L'interrogativo cominciò ben presto a farsi strada. Già durante il XXVIII Congresso del PCUS ci si rese conto che la svolta sovietica rischiava di arrivare a conclusioni tragiche e non pochi osservatori ne furono allarmati⁷². Come già qualche anno prima ebbe a scrivere Włodzimierz Brus, commentando alcuni articoli di Mlynár, una visione politica come quella di Gorbaciov per realizzarsi, almeno nelle sue linee portanti, avrebbe richiesto un tempo di dieci o quindici anni. La perestrojka, infatti, muovendosi in un quadro istituzionale, essendo cioè guidata dall'alto, non poteva permettersi nè improvvisazioni nè pressioni che sarebbero risultate particolarmente dannose⁷³. Ma i tempi di Gorbaciov non erano i tempi delle masse e neppure dei vertici del partito: quelli dei primi erano accelerati, mentre quelli dei secondi erano lentissimi. La nomenklatura, arroccata nei suoi privilegi, mostrava di non volerli rinunciare a nessun costo.

È a questa luce che va interpretato il golpe di agosto del '91. Gorbaciov si è trovato schiacciato da un partito che, visti i pericoli di una propria dissoluzione, ha cercato di dare una svolta conservatrice alla storia⁷⁴. Probabilmente, più che un colpo di Stato, i conservatori cercavano un braccio di ferro nel dichiarare lo stato di emergenza. Questa loro intenzione, se vera, spiegherebbe perché poi si trovarono impreparati davanti ad un evento inatteso che non seppero più dominare.

⁷⁰ Cfr. K.S. KAROL, *Due anni di terremoto politico, URSS 1989-1990*, Milano, 1990.

⁷¹ G. BOFFA, *Quel che ho visto a Mosca*, in: *L'Unità*, 19, VII, 1990.

⁷² Cfr. al riguardo gli interessanti testi apparsi in: AA.VV., *Vita o fine della perestrojka*, supplemento a "L'Unità" del 28-VI-1990.

⁷³ Cfr. W. BRUS, *Una Magna Carta per Gorbaciov*, in: *Il progetto Gorbaciov*, allegato al n. 20 del 23 maggio 1987 di *Rinascita*, da considerare in tale raccolta i saggi di Z. Mlynár.

⁷⁴ Cfr. M. MARTINI, *La morte dell'Urss e la caduta di Gorbaciov*, in: *Mondoperaio*, n. 1, 1992.

L'indecisione si accrebbe quando, in modo inatteso, i carri armati incontrarono la resistenza della popolazione, di alcuni parlamentari fedeli a Eltsin e dello stesso leader russo, primo presidente della Russia eletto democraticamente. Furono le tre componenti messe insieme che riuscirono a cambiare il corso degli avvenimenti e ad abbattere un sistema corrotto che, almeno momentaneamente, deteneva il potere con metodi mafiosi⁷⁵ capaci forse, qualora riuscisse a riorganizzarsi, di mettere in crisi lo stesso Eltsin. Possibilità questa da non sottovalutare dato che il cambiamento di regime ha significato, in molte parti dell'ex-URSS, solamente un cambiamento di facciata. I burocrati comunisti, spesso addirittura staliniani, si sono riciclati senza vergogna difendendo i loro privilegi anche perché i cosiddetti principi liberali erano del tutto oscuri alla loro mentalità: *Tutto è cambiato, insomma, ma tutto è rimasto uguale*. A ben vedere non poteva essere diversamente dato che *in tutta la tradizione del continente asiatico e, quindi, della stessa Russia il "collettivo" ha sempre avuto il sopravvento sull'individuale*⁷⁶.

Eltsin aveva ben capito che le ragioni del fallimento di Gorbaciov dovevano essere messe da parte. La situazione russa reclamava capacità gestionali più decise ed in linea col carattere e la tradizione del popolo russo. Si trattava di dominare gli eventi o rischiare di esserne travolti. Le possibili liberalizzazioni potevano mettere in crisi un tessuto sociale estremamente delicato. Per questo il nuovo leader russo pretese dal parlamento pieni poteri e li ottenne, probabilmente per il bene di tutti. Questi poteri non avevano soltanto una funzione interna, ma internazionale, perché consentiva ad Eltsin, che si dimostrava capace di contenere le influenze dei militari, di ricercare in modo più fiducioso gli aiuti occidentali⁷⁷ ad esempio con piani sul disarmo che, vista la situazione di estrema confusione, avevano per gli interlocutori una grande forza persuasiva.

3. *L'onda lunga della trasformazione*

Sicuramente ha ragione chi sostiene che il contesto reale per esaminare la situazione cinese è quello di inquadrarla nel terzo mondo⁷⁸. Ciò non toglie però che dopo il massacro di Tienanmen si è avuta la conferma che le trasformazioni europee e sovietiche si sono fatte sentire, in qualche modo, persino in Cina. C'è poi da tener presente che l'episodio avveniva in un momento piuttosto delicato per il Partito comunista cinese. La nomenklatura, estremamente invecchiata, aveva ormai raggiunto la piena consapevolezza di dover operare un cambio generazionale dei leaders per attuare il quale aveva bisogno di estrema stabilità se non si voleva arrivare a compromettere tutte le conquiste della rivoluzione. Per questo, i vecchi capi, più che di riforme politiche hanno preferito parlare di riforme economiche di-

⁷⁵ Sull'argomento cfr. A. VAKSBERG, *La mafia sovietica*, Milano, 1992; V. SOLOVYOV, E. KLEPIKOVA, *Corvo bianco*, Milano, 1992. Sempre su Eltsin cfr. E. FRANCESCHINI, *La rivoluzione di Boris*, Milano, 1991; G. CHIESA, *Cronaca del golpe rosso*, Milano, 1992; J. MORRISON, *Boris Yeltsin: from Bolshevik to Democrat*, Dutton, 1991; infine dello stesso leader russo: B. ELTSIN, *Confessioni sul tema*, Milano, 1990.

⁷⁶ Cfr. il saggio di L. SEDOV apparso in *Etudes*, Novembre, 1992.

⁷⁷ Cfr. M. MARTINI, *Sulle rovine dell'URSS una difficile successione*, in: *Mondoperaio*, n. 2, 1992.

⁷⁸ Cfr. E. COLLOTTI PISCHEL (a cura di), *Cina oggi. Dalla vittoria di Mao alla tragedia di Tienanmen*, Bari-Roma, 1991.

mentando che le seconde sono assai ardue senza le prime⁷⁹. Volendo poi parlare esclusivamente di riforme economiche, si deve ricordare che la Cina è uno Stato dove la forte componente contadina aveva recepito la collettivizzazione dell'agricoltura prospettata da Mao con un' enfasi quasi religiosa⁸⁰. La decollettivizzazione delle terre avrebbe creato non pochi problemi ad un mondo che, soprattutto sul piano agricolo, non ha mai conosciuto una reale iniziativa del singolo e quindi avrebbe potuto determinare pericolose involuzioni. Forse proprio per questo tutto procede con estrema lentezza che diventa immobilismo quando in Cina si tenta di fare un discorso su argomenti lontani dalla propria cultura come, ad esempio, i diritti civili. Non che questi debbano intendersi secondo un'ottica occidentale. Ciò sarebbe onestamente troppo, anche se c'è chi spera che, nell'improcrastinabile cambio generazionale, il partito darà, come ha già lasciato intravedere, segni di una qualche apertura. C'è però chi fa osservare, al contrario, che il partito ha mostrato di ritenere ogni richiesta di cambiamento come un'ipotesi tendente a far diminuire la propria autorità. Quest'ultima, infatti, è per la nomenklatura la garanzia di non pochi privilegi che non si vogliono assolutamente perdere, privilegi che, persino certa tradizione, fa apparire a molti cinesi quasi naturali⁸¹.

Per questo la Cina è in parte riuscita a resistere allo scossone che ha travolto il mondo comunista, ma anche per un altro motivo certo non sottovalutabile. Sin dal tempo di Mao aveva infatti raggiunto quell'autosufficienza, sia pur a bassi livelli, economica ed alimentare che invece, impossibile per alcuni altri regimi comunisti del terzo mondo, li ha travolti ed obbligati alla resa una volta venuti meno i sostegni dell'ex Unione sovietica. Chi ne volesse avere una prova potrebbe pensare ad alcuni regimi africani come quello di Menghistu⁸² o alle indubie difficoltà di un regime come quello di Castro che è andato perdendo progressivamente il suo fascino carismatico anche fra gli intellettuali latino americani⁸³. Per quanto riguarda il marxismo-leninismo (sarebbe il caso di aggiungere maoismo) africano occorre tener presente che è vissuto negli ultimi venti anni in uno stringente dilemma: da una parte ha subito il fascino di una ideologia che prometteva riscatto nei confronti delle potenze colonizzatrici, dall'altro ha avvertito l'impossibilità di attuare un serio sviluppo economico e tecnologico senza l'aiuto di quelle stesse potenze tanto biasimate⁸⁴. Repulsione e attrazione nei confronti del capitalismo che, a ben vedere, sono sempre insite all'interno dell'ideologia comunista a partire dallo stesso Marx.

⁷⁹ Cfr. L. DITTMER, *The Tiananmen Massacre*, in: *Problems of Communism*, Sep.-Oct., 1989. L'intero numero è dedicato a Tiananmen Square 1989. Sullo stesso argomento vedi pure: L. VASCONI, *Da Mao alla Tiananmen*, Milano, 1991; I. FIORE, *Tien An Men*, Roma, 1990; H.E. SALISBURY, *Diario di Tien An Men*, Milano, 1991. Numerosi, per essere nominati, sono i saggi apparsi sull'argomento in Francia dove gli studiosi, verso i fenomeni cinesi, hanno mostrato sempre un grande interesse.

⁸⁰ Cfr. sul problema della decollettivizzazione la numerosa bibliografia apparsa sul numero dedicato agli episodi di Tiananmen dalla rivista *Problems of Communism*, cit. Vedi pure J.S. PRYBYLA, *China's Economic Experiment: From Mao to Market*, in: *Problems of Communism*, Jan.-Feb., 1986.

⁸¹ Cfr. J.P. BURNS, *China's Nomenklatura System*, in: *Problem of Communism*, Sep.-Oct., 1987; *Amnesty International, China: Violations of Human Rights*, London, 1984.

⁸² Cfr. E. BRUZZO, *La caduta di Menghistu*, in: *Mondoperaio*, n. 6-7, 1991.

⁸³ Cfr. C.A. MONTANER, *Fidel Castro y la revolución cubana*, Barcelona, 1983.

⁸⁴ Su tali argomenti si possono vedere: C.G. ROSBERG, T.M. CALLAGHY, *Socialism in Sub-Saharan Africa*, Berkeley, 1979; D. e M. OTTAWAY, *Afrocommunism*, A.P.C., New York, 1981; M. CRAWFORD YOUNG, *Ideology and Development in Africa*, Yale University Press, New Haven, CT, 1982.

4. 1989: anche anno di riflessione

Alla fine degli anni ottanta gli studiosi, presi dal turbinio degli avvenimenti, sono stati costretti a ripensare in termini nuovi le rivoluzioni, la "sinistra", i partiti, i progetti economici, ecc. Habermas, ad esempio, si chiedeva quali sarebbero potuti essere in futuro i capisaldi della sinistra europea, con l'intento di salvare il salvabile della concezione socialista⁸⁵.

Su posizioni alquanto originali si muove Agnes Heller secondo la quale, per esaminare gli avvenimenti in questione, occorre tenere presente che l'Europa dell'Est non è una categoria storica, culturale o geografica, ma soltanto politica. Fatta questa premessa, la studiosa evidenzia che: "Le rivoluzioni politiche vengono intraprese in piena coscienza, ma non seguono un piano programmatico; di solito la gente è consapevole del fatto che la rivoluzione è in corso. Le rivoluzioni sociali, economiche e persino tecnologiche invece molto raramente iniziano in piena coscienza"⁸⁶. All'Est si sono svolte rivoluzioni politiche che ora, però, non possono essere contente di sé, ma debbono approntare cambiamenti economico-sociali altrimenti si nullifica la possibilità di "decostruzione" del totalitarismo. In modo quanto mai efficace la Heller sintetizza questa sua convinzione dicendo: "La liberazione è preconditione necessaria alla nascita delle libertà, ma non equivale alla libertà stessa"⁸⁷. Per approntare la rivoluzione economico-sociale occorre creare consenso e per questo occorre il concorso delle forze più disparate, ma più diffuse nella società: nazionalismo, religione, strutture tradizionali, ecc. Questa, a ben vedere, sembra essere la convinzione di Gorbaciov, ma il suo fallimento ne mostra l'intrinseca fragilità. La stessa Heller è convinta che tutto non sia poi tanto facile e sostiene che il futuro è aperto ad ogni possibilità dato che, all'Est, le rivoluzioni hanno abbattuto sistemi politici moderni degenerati, e per questo debbono essere considerate "rivoluzioni gloriose", ma ora rimane loro il compito più difficile: quello di creare sistemi postmoderni con forme di vita ed istituzioni nuove.

Più complessa ed articolata la posizione di Ralf Dahrendorf che, riprendendo un classico del pensiero politico di fine settecento, immagina di indossare i panni di Burke e di scrivere ad un immaginario interlocutore polacco una lettera sui fatti rivoluzionari del 1989. Sostiene nelle prime battute che, per alcuni avvenimenti dell'Est sarebbe il caso di usare, come consiglia Timothy Garton Ash, il termine *refolution* (rifoluzione) "perché si è trattato sostanzialmente di riforme dall'alto in risposta alla rivoluzione che premeva dal basso"⁸⁸. Questo non scandalizza più di tanto il pensatore tedesco dato che a suo parere "l'importante è controllare e bilanciare i gruppi dirigenti, e sostituirli di tanto in tanto con mezzi pacifici, quali le elezioni. E questi gruppi, soprattutto, sono necessari. La democrazia è una forma di governo, non un bagno a vapore di sentimenti popolari"⁸⁹. Sono i gruppi, il pluralismo, sia pur embrionale, che eliminano il monopolio dei partiti comunisti determinando il primo passo verso possibili alternative.

⁸⁵ Cfr. J. HABERMAS, *L'ottantanove ed il futuro del socialismo europeo*, in: *Micromega*, n. 3, 1990.

⁸⁶ A. HELLER, *Le "Gloriose rivoluzioni" dell'Europa dell'Est*, in: *Mondoperato*, n. 10, 1990, p. 82.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 86-87.

⁸⁸ R. DAHRENDORF, *Reflections on the Revolution in Europe. In a letter intended to have been sent to a gentleman in Warsaw*, 1990, tr. it., Roma-Bari, 1990, p. 7.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 11.

Un altro passo è quello di garantire ed agevolare lo sviluppo della società civile e dar corpo al concetto di cittadinanza divenuto, all'Est, troppo astratto. La società civile è un'autentica garanzia di libertà a patto che ci si renda conto che non sia obbligata a perseguire un sistema sostituendolo ad un altro. Dahrendorf è al riguardo chiarissimo: "I paesi dell'Europa centro-orientale non si sono sbarazzati del loro sistema comunista per abbracciare il sistema capitalista (qualunque cosa esso sia); si sono sbarazzati di un sistema chiuso per creare una società aperta, la società aperta per essere esatti, perché mentre possono esserci molti sistemi c'è soltanto una società aperta"⁹⁰. Forse è difficile renderci conto di questa verità perché, come sostiene Furet e come ci ricorda Dahrendorf, per la prima volta dopo un secolo e mezzo non esistono più visioni totali della società. Per la prima volta si può inventare liberamente la storia. La difficoltà dei Paesi dell'Est sta nel fatto che, a differenza di quanto avvenuto in Occidente, hanno una società civile che nella stragrande maggioranza dei casi è da inventare, priva come è di passato, di tradizioni e di esperienze dato che è vissuta sotto tutela per più generazioni. Saprà, ora, la società civile adeguarsi ai tempi dopo che il crollo dell'ideologia⁹¹ sembra aver lasciato un vuoto incolmabile?

⁹⁰ *Ibidem*, p. 34.

⁹¹ Cfr. Z. BRZEZINSKI, *Il Grande fallimento, ascesa e caduta del comunismo nel XX secolo*, Milano, 1989.

Mario Proto*

Democrazia e potere

Le trasformazioni della democrazia

L'osservatore politico nelle società a capitalismo maturo ha, oggi, davanti a sé, un quadro di riferimento sempre più sottoposto ai capricci dei cambiamenti e delle imprevedibili trasformazioni.

L'ultimo Rapporto Censis è alquanto esplicito nei confronti del caso italiano. Oggetto d'analisi il comportamento elettorale degli Italiani nell'aprile '92. Lo scenario che si è venuto delineando era stato già anticipato, in alcuni passaggi, in competizioni precedenti, sia politiche che amministrative. Il sistema politico pare suddiviso, quanto a rappresentanza, in tre realtà sub-nazionali: la Lega come organizzazione politica più influente al Nord; il Pds tra i partiti più espressivi di realtà regionali del centro; infine l'asse governativo DC-Psi più radicato nel territorio meridionale. L'impressione generale è che il frastagliamento e la polverizzazione dei risultati stia ad indicare la perdita di centro dei grandi partiti dello schieramento nazionale, la loro difficoltà a rispondere a prospettive di rinnovamento reale della politica e, di conseguenza, il restringimento dell'ottica dell'elettore ad obiettivi di difesa dell'esistente. Nei collegi elettorali non tira più il candidato leader, voce d'istanze programmatiche valide per tutto il territorio, ma prevale, nelle preferenze, il politico locale, disponibile alle chiamate ed alle richieste ma anche abile manovriero nella conduzione degli "impegni" indispensabili per garantirsi la rielezione nelle future competizioni. Sono, come si afferma nel Rapporto Censis, i nuovi feudatari della politica, signori del territorio, dispensatoli di promesse e di risorse, quando ci sono, ai propri benefattori elettorali. I partiti, dal canto loro, agevolano tali processi attraverso la selezione oculata dei soggetti che rispondono ai requisiti del territorialismo elettorale, perché val più fare incetta di voti che rinnovare progetto e idee del partito di appartenenza.

Sono in atto, quindi, tendenze di segno contraddittorio che interessano gran parte della vicenda politica delle società occidentali.

Un ulteriore rischio per l'evoluzione delle istituzioni democratiche dell'Occidente viene dagli Stati Uniti. Il candidato alla Presidenza, il miliardario Perot, promette agli americani una democrazia di tipo elettronico, allorché afferma e ripete nel corso della campagna elettorale che, nel caso di una sua elezione, i cit-

* Università del Salento.

tadini saranno chiamati a pronunziarsi di volta in volta sui grandi problemi del Paese premendo un tasto! E pensare che proprio negli Stati Uniti, alla fine degli anni ottanta, alcuni fra i maggiori esponenti della nuova scienza politica si erano preoccupati di segnalare i pericoli della "democrazia televisiva", mettendo in guardia nei confronti di tecniche manipolatorie che non favoriscono una partecipazione reale dei cittadini. Anzi, se ciò avvenisse, paradossalmente, potrebbe creare più problemi di quanti in realtà sia in grado di risolvere, perché in un eccesso di democrazia il "cittadino totale" (Dahrendorf) diventerebbe un esecutore passivo e gregario di scelte fatte altrove da un manipolo di soggetti interessati.

I due casi finora analizzati, italiano e americano, fanno intravedere un orizzonte di novità non certo di segno positivo che, per alcuni, sarebbero da considerare semplici aggiustamenti o paradossi della democrazia; per altri si tratterebbe, al contrario, di autentiche trasformazioni dei processi democratici. È da molti anni ormai che il dibattito sulla democrazia tiene banco nelle discussioni politiche aperte dalla crisi sociale sin dal primo dopoguerra. Lo Stato parlamentare è stato il risultato più cospicuo dei cambiamenti introdotti in Occidente dal superamento dei vari regimi dispotici e monarchici. Ma dopo i primi entusiasmi, o dopo le prime delusioni nella difficile realizzazione degli ideali di libertà ed uguaglianza, ci si è accorti che democrazia in quanto espressione di governo del popolo e per il popolo è una questione che richiede chiarimenti a tutto arco. Sovranità popolare, mandato parlamentare, sistemi elettorali, ruolo dell'amministrazione, sono altrettanti temi di una riflessione che è assai lontana dalla meta.

La sovranità popolare, in quanto eredità storica di processi rivoluzionari, ha registrato, sin dagli inizi, un sovraccarico di connotazioni etiche e deontologiche, tanto da essere al centro di richieste programmatiche di obiettivi di riforma di partiti socialisti e comunisti a partire dalla Rivoluzione d'Ottobre.

Nel linguaggio giuridico il *demos* della democrazia non è l'insieme dei cittadini nella estrema varietà della loro esistenza fisica e psicologica. *Demos* è, in termini giuridici, un tutto omogeneo e parziale di soggetti eletti e delegati per la formulazione e l'approvazione delle leggi che, con una specifica tecnica politico-sociale, fissano le regole della convivenza sulla base di un principio di ordine dello Stato.

In tal senso, come ha scritto Kelsen, il Parlamento è vitale per la democrazia come questa per quello. Nella struttura parlamentare si compie il cammino delle istituzioni democratiche, la loro maggiore o minore rispondenza ai bisogni di una collettività organizzata.

Il problema è di vedere in che misura la rappresentanza politica, affidata per mandato elettorale ai deputati, è una condizione efficace perché determinati obiettivi vengano soddisfatti. E se i deputati non fossero all'altezza della situazione, come in tante realtà è già accaduto e continua ad accadere?

"L'irresponsabilità del deputato di fronte ai suoi elettori, che è senza dubbio una delle cause del discredito in cui oggi è caduta l'istituzione parlamentare, non è affatto, come trapelava dalla dottrina del XIX sec, un elemento essenziale [...]. Che un deputato possa essere perseguito dai tribunali e, particolarmente, arrestato per un reato commesso, soltanto dietro consenso del Parlamento, è un privilegio che risale all'epoca della monarchia feudale, vale a dire all'epoca in cui l'opposizione tra Parlamento e governo regio era la più accanita [...]. Ma in una repubblica parlamentare, ove il governo non è altro che una commissione del Parlamento e sottoposto al controllo più rigoroso dell'opposizione, anzi, di tutta l'opinione pubblica, e ove l'indipendenza dei tribunali non è certo meno garantita che sotto

la monarchia costituzionale, voler proteggere il Parlamento dal suo governo è un nonsenso”¹.

Un’ulteriore alternativa ai rischi di una involuzione parlamentare della democrazia può venire, nell’opinione di Kelsen, dall’adozione di un sistema elettorale di tipo proporzionale che garantirebbe, a suo dire, un’espressione realistica delle varie componenti (maggioranza ed opposizione) delle forze politiche rappresentate in Parlamento. Gli orientamenti più recenti, nel campo delle riforme istituzionali, vanno, come si sa, in una direzione diversa perché prevedono un sistema misto con il quale correggere i difetti presunti della proporzionale.

In una visione ideale della democrazia, principi e valori possono aver la meglio in assenza di una verifica concreta sul terreno istituzionale, ed essere punto di riferimento convinto e proclamato di programmi da parte di organizzazioni politiche che, pur dall’opposizione, attendono il momento giusto per avere nelle mani il potere. È all’interno di questa riflessione che è possibile inserire il ragionamento del politologo francese G. Burdeau, propenso a ritenere il sistema democratico quello ideale per soddisfare le esigenze di cambiamento dell’uomo “situato”, cioè dell’individuo uscito da una società rurale e pronto a far propri gli ideali dell’emancipazione sociale e politica. I riscontri nella realtà, però, sono duri e non tutti facili da immaginare. Finché si rimane sul terreno sdrucchiolevole delle definizioni e delle formule, non è difficile immaginare facili traguardi ed obiettivi raggiungibili senza ostacoli. Le cose cambiano una volta che ci si decida ad osservarle sul terreno delle trasformazioni della stessa democrazia, che va sempre e comunque considerata in rapporto alle trame del potere.

Le trasformazioni in atto nelle strutture dello Stato in Europa sono segnali che non possono sfuggire all’osservatore attento. Pur nella varietà nazionale degli esempi, una tendenza comune è quella che vede le istituzioni democratiche interessate a processi che presentano elementi di analogia in tutti i casi. Anzitutto l’emergenza di interessi di gruppi economici e finanziari che operano attraverso *lobbies*, che orientano i settori governativi sia nella formulazione che nell’applicazione delle leggi. È il trionfo della politica degli interessi. Le *lobbies* possono avere una dimensione duplice, a seconda che siano proiettate verso orizzonti locali o internazionali; il loro terreno di azione è il campo parlamentare suddiviso pluralisticamente in settori politicamente distinti ma tatticamente uniti dai medesimi obiettivi economico-finanziari. L’esistenza del pluralismo politico non è un ostacolo alla gestione del potere, ma il terreno propizio perché con l’arma della corruzione si riesce a spuntare l’aculeo dei settori più morbidi dell’opposizione di sinistra, sempre più trascinata, nella realtà parlamentare dell’Europa occidentale, nelle sabbie mobili di una gestione finalizzata sostanzialmente ad obiettivi d’immediata o futura privatizzazione.

Siamo di fronte, ha scritto J. Agnoli, politologo tedesco di origine italiana, a processi gravi di “trasformazione della democrazia”, che possono ritrascrivere ruoli e *status* sia del Parlamento che dei partiti, sia dell’amministrazione che dei sindacati.

“La tecnica della pacificazione sociale non può fare a meno di questo estraniarsi delle organizzazioni politiche e delle loro direzioni da quelle larghe masse

¹ H. KELSEN, *Democrazia e cultura*, Il Mulino, Bologna, 1995, pp. 50-51.

che esse dovrebbero rappresentare. Là dove la trasformazione funzionale è molto sviluppata e i gruppi dirigenti dei partiti si sono inseriti con sicurezza, quali poli contrapposti ai cittadini elettori, nell'apparato istituzionale e amministrativo dello Stato, si viene delineando – cosa del tutto impreveduta per lo stesso cittadino – una nuova forma di organizzazione statale. Essa costituisce il coronamento dello Stato costituzionale modernizzato: l'ultimo gradino di un sistema politico tendente alla manipolazione totale e alla durata. Si sviluppa così un meccanismo di dominio di tipo nuovo, condizionato dalla collaborazione tra i gruppi dirigenti dei partiti, dove centri di potere reificati e autoritari entrano in un rapporto di concorrenza a circuito chiuso².

I partiti politici costituiscono il tramite dei processi degenerativi, perché coinvolti progressivamente in operazioni interessate d'inserimento sistematico e, con modalità pluralistiche, nell'area di gestione del potere, una volta compiuto il trend di deideologizzazione e di concretizzazione (ammorbidimento e annullamento dell'opposizione di sinistra, e rifiuto più o meno ironico delle culture politiche contrappositive).

Il regime pluripartitico, che è il cuore del nuovo sistema democratico, si polarizza su assi privilegiati social-popolari con vari orientamenti religiosi (laici o no a seconda dei vari credo nazionali). In tal modo, osserva Agnoli, la parlamentarizzazione della sinistra in Occidente, e in Europa in particolare, che avrebbe dovuto marcare con decisione una trasformazione in senso progressista delle istituzioni democratiche, diventa strumento di insidiosa manipolazione da parte dell'*establishment* politico-finanziario del sistema.

In tale prospettiva il futuro della democrazia, afferma Bobbio, è di difficile previsione. Da un punto di vista puramente giuridico la democrazia appare come un processo importante per definire quelle regole del gioco su cui deve operare una convivenza organizzata secondo un minimo di accordo politico. Le regole sono la forma essenziale della democrazia? E la sostanza, il contenuto politico, quali saranno? Democrazia non è solo rapporto tra maggioranza ed opposizione, ma, soprattutto, gestione di potere ed amministrazione secondo criteri di libertà, eguaglianza ed efficienza. Eppure la realtà in atto pone in campo sia degenerazioni che contro-poteri, che mettono in crisi la tradizionale visione della politica e del cittadino. Sono sempre più diffusi fenomeni di apatia politica e di disaffezione dalle elezioni. Il cittadino crede poco al gioco delle preferenze perché sa, o immagina, quale possa essere il groviglio d'interessi che circonda la vita parlamentare del Paese. Il controllo non è facile, perché può essere fatto a livelli non sempre e da tutti praticabili. A livello di massa si potrebbe pensare ad una educazione alla cittadinanza che passi attraverso l'educazione civica, come ritengono alcuni politologi americani. Ma le difficoltà non mancano. Chi dovrebbe farla? Le scuole, i partiti, i sindacati? E su quali temi?

Nei programmi scolastici, dalla materna alle superiori, bisognerebbe garantire un moderno curriculum di formazione etico-civico-istituzionale, per orientare concretamente verso problemi della democrazia reale, perché, come già aveva detto Capitini in circostanze diverse, l'educazione civica non dovrà essere pretesto per addestrare all'obbedienza ma occasione educativa per analizzare criticamente il dettato costituzionale.

² J. AGNOLI, *La trasformazione della democrazia*, Feltrinelli, Milano, 1969, p. 45.

Il livello alto della riflessione sulla democrazia e sulla dimensione istituzionale potrebbe essere quello fornito dalla scienza politica, qualora fosse possibile prevedere una diffusione di massa della disciplina. Ma ciò non è nemmeno immaginabile. La scienza politica, e i saperi ad essa collegati, è dentro un circuito interno alla cittadella accademica e, tutto sommato, così com'è può anche ritenersi inservibile per un uso critico e costruttivo.

I vari settori disciplinari sembrano andare ciascuno per proprio conto. La filosofia politica, il cui compito dovrebbe essere quello di commentare criticamente i classici del pensiero politico, nella prospettiva di determinati obiettivi, sembra, al contrario, attardarsi in una "riflessione sapienziale e normativa" (Zolo) impossibilitata a produrre sbocchi ermeneutici convincenti sui nuovi processi in atto. La sociologia politica si stempera in una sequela d'indagini sul campo (elezioni, correnti di partiti, lavoro e non-lavoro) e non disdegna, al momento opportuno, di pronunziare verdetti sulla legittimità o meno delle strutture osservate. La scienza politica vive le difficoltà dell'era post-empirista, si prefigge obiettivi di rigore scientifico ma si ritaglia uno spazio alquanto limitato ed asfittico. Viene meno, molto spesso, il supporto dell'indagine storico-sociale, mentre la parcellizzazione della ricerca impedisce non solo la vista dei problemi, ma anche la prospettiva di risoluzione di essi. Il limite è di carattere politico. I grandi problemi del presente appaiono estranei all'ottica dell'osservatore accademico.

In un'epoca di grande sviluppo delle tecnologie informatiche, robotiche e multimediali, il rischio di una democrazia elettronica non è scongiurato. L'immaginario politico è alimentato e prodotto dalle centrali della informazione televisiva pubblica e privata, in *holdings* nazionali o europee (si pensi ad Euronews), attraverso un dosaggio spettacolarizzato del consenso (da massimizzare) e del dissenso (da minimizzare).

Il potere dell'informazione si riduce ad una operazione di manipolazione che punta alla generalizzazione dell'ottica apologetica nei confronti del potere. La dottrina classica non regge più, direbbe Luhmann, poiché il potere non è un possesso che è al centro di un rapporto tra sistemi ed ambienti. Il potere, che appartiene al sistema politico come articolazione comunicativa di esso, serve a stemperare la dimensione conflittuale della politica, a garantire l'espansività della domanda di cambiamento e a rendere accettabile, invece, l'offerta del minimo sociale. Le copie verbali del linguaggio politico vetero-europeo (amico-nemico, destra-sinistra, conservatore-progressista) perderebbero in tal modo, secondo Luhmann, gran parte del loro antico fascino.

Certo la teoria sistemica del potere, pur con i suoi indubbi pregi nel favorire una modernizzazione linguistica dell'apparato concettuale del potere, così radicato nella tradizione culturale del vecchio continente, presenta altresì rischi non trascurabili proprio in quel prospettare una tecnica della comunicazione simbolica il cui controllo è assolutamente fuori della portata dei cittadini. Può essere, al contrario, l'anticamera di una trasformazione della democrazia verso un sistema tecnocratico, autoritario e neoliberale.

Il potere invisibile, appunto, è una delle promesse non mantenute della democrazia. Poteri occulti, servizi segreti, trame nere, tutto contribuisce a rendere fosco il quadro di riferimento. L'elemento caratterizzante della democrazia, la trasparenza, è fortemente insidiato o compromesso.

Finanza ed imprese internazionali, gruppi di potere a circuito chiuso, manipolazione dell'informazione, ammorbidente o addomesticamento della oppo-

sizione di sinistra, alimentano un terreno di scivolamento per le istituzioni democratiche verso soluzioni degenerative ed autoritarie.

Nell'era atomica i problemi della democrazia si fanno complessi. La militarizzazione della politica sin dagli anni della guerra fredda ha lasciato i suoi strascichi e ha proiettato la sua ombra sul presente. L'incontro Bush-Eltsin non è valso a diradare le nubi. Non più distruzione sistematica dell'arsenale nucleare di Stati Uniti e Russia, ma semplice trasloco territoriale di testate missilistiche. Nei Paesi occidentali, legati all'Alleanza Atlantica, il rapporto con la potenza americana non lascia adito a soluzioni democratiche. Il territorio italiano è da anni sede di postazioni militari americane, al Sud più che al Nord, pur disponendo di una Costituzione che potrebbe garantire, se applicata alla lettera, autonomia di decisione in un settore così delicato. La sovranità popolare non ha voce in capitolo. Il problema della pace pone "rossi quesiti alle democrazie dell'Europa e solleva con urgenza la questione della partecipazione democratica dei cittadini. Le chiavi dei missili sono, e sono sempre state, nelle mani dei Capi di governo. Il cittadino non dispone di strumenti giuridici per ostacolare iniziative di violenza militare decise dallo o dagli Stati facenti parte di un'Alleanza, che ha codici segreti ed obiettivi strategici estranei ai cittadini.

Nel commemorare i quarant'anni dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, a Milano, Bobbio ha rivolto un appello ai popoli disarmati del mondo ad unirsi. La politica del disarmo dovrà prevalere su quella della guerra ad ogni costo. Uno dei principi basilari della *perestrojka* era stato quello della nonviolenza e della distruzione delle armi nucleari. A che punto siamo? Le culture della nonviolenza, che in passato hanno fornito il pretesto ad intellettuali come Capiti per teorizzare il concetto-limite di onnicrazia (potere di tutti), penetra con difficoltà nella logica culturale dei partiti di sinistra. Nei Premi Nobel per la Pace, del resto, dal momento della loro fondazione ad oggi, non c'è stato mai diritto di cittadinanza per la cultura della nonviolenza, se apostoli di essa come Tolstoj e Gandhi ne sono stati tenuti lontani o, addirittura, ritenuti intellettuali pericolosi o insignificanti per il loro presunto rivolgersi al passato. E i Premi Nobel per la Pace, fino ad un certo periodo, sono stati assegnati a giornalisti, a politici, purché distinti in attività di pacifismo temporaneo e non di educazione alla nonviolenza.

Il controllo sui processi decisionali in ambito militare è assai complicato. Le armi nucleari sono il prodotto di una raffinata tecnologia di cui pochi posseggono il codice di lettura (scienziati, tecnologi, alte sfere di comando militare, Capi di Stato). Una concezione diversa della democrazia vorrebbe che anche i cittadini di uno Stato democratico ne venissero a capo. Perché ciò non accade? È questo un altro terreno su cui la democrazia è tutta da rifondare, da reimpostare, perché la cittadinanza non sia un guscio vuoto privo di spessore partecipativo.

Si tratta, come si può intuire, di un terreno nuovo per le riforme istituzionali, da arare nel più breve tempo possibile prima che il labirinto del potere, novello *Panopticon* di benthamiana memoria, consolidi quello che è stato chiamato il processo di statalizzazione delle coscienze.

Democrazia, poliarchia, tecnocrazia

Il destino delle teorie politiche è sempre segnato, e talvolta in maniera non prevedibile, dagli avvenimenti storici. Ciò contribuisce a tenere desta l'attenzione

degli osservatori sui fenomeni che caratterizzano l'organizzazione sociale, sulla loro evoluzione e sulla loro inevitabile crisi. Tutti i problemi connessi con la teoria democratica hanno subito una ritrascrizione intellettuale alla luce di un'ipotesi di verifica che ha scelto come terreno concreto quello della democrazia reale. Anzi è a tal punto diffusa tale convinzione che la stessa ricostruzione odierna delle tradizionali teorie della democrazia, in assenza di un clima politico di contrapposizione o di guerra fredda, che in passato ha incentivato una visione enfatica del pensiero politico democratico, è da rivedere proprio alla luce di ciò che realisticamente quelle teorie hanno prodotto nella situazione oggettiva trasformandosi in istituzioni democratiche. È il caso della Grecia. Già nel secolo scorso Engels aveva elaborato una ricostruzione globale dell'antico mondo statale, mettendo in evidenza il ruolo dei ceti proprietari nella direzione dello Stato, la loro funzione di gruppi oligarchici espressione di clans o di famiglie di possidenti. Ma quella versione era parsa un po' schematica, forse troppo a ridosso di una lettura antropologica della civiltà classica come quella contemporanea proposta dallo studioso americano Morgan. Negli anni successivi era prevalsa una interpretazione romantica che idealizzava quella realtà anche in termini politici, e la concezione greca della democrazia finiva con l'essere la sostanza medesima della democrazia reale. Oggi le cose sono profondamente cambiate.

A qualche anno dall'autunno che ha visto il crollo del comunismo in Europa, con l'avvio di un profondo processo di ripensamento dell'intera tradizione socialista, la democrazia, come teoria e come prassi, vede accrescersi enormemente obiettivi e finalità e diventare luogo intellettuale nuovo per rivedere vecchi quadri speculativi ed inedite realtà politiche. Il politologo americano R. Dahl, in una recente e voluminosa opera su "La democrazia e i suoi critici" ha rimescolato le carte del dibattito con grande impegno di chiarificazione scientifica, convinto che il confronto con la realtà sia quello, in ultima analisi, a decidere dell'esito delle teorie e delle istituzioni.

"Ancora una volta, l'esperienza storica dà concretezza alla questione astratta del *demos* [...] Persino all'apice della democrazia ateniese il *demos* non ha mai incluso più che una piccola minoranza della popolazione adulta di Atene. Benché forse abbia rappresentato un esempio estremo di esclusività, da questo punto di vista la democrazia ateniese non è certo stata un caso unico. Dalla Grecia classica fino ai tempi moderni, alcune persone sono state immancabilmente escluse dal *demos* in quanto prive di requisiti necessari. E fino a questo secolo, quando le donne hanno riconquistato il diritto di voto, il numero delle persone escluse è stato maggiore – talvolta, come ad Atene, di gran lunga maggiore – del numero delle persone incluse. Tale era il caso della prima "democrazia" moderna, gli Stati Uniti, da cui erano escluse non solo le donne e, naturalmente, i bambini, ma anche la maggioranza dei neri e degli indiani d'America"³.

Nella stessa cultura politica del mondo classico Platone ha espresso una concezione assai critica e restrittiva della democrazia come processo di governo, privilegiando una visione gerarchica e castale del comando e prospettando una centralità dei filosofi e dei saggi in quanto personificazione della competenza e, quindi, dell'autorità per decidere nelle cose importanti. Per gli anarchici dei tempi moderni, al contrario, si è trattato di un rifiuto fondato sull'idea che una piccola comunità

³ R. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 8.

autosufficiente sia preferibile al potere accentrato del dominio statale, perché a loro avviso più vicina alle esigenze dei singoli individui. Per Dahl si tratta di ingenuità politica, dal momento che un modo di pensare del genere presupporrebbe la disponibilità degli Stati esistenti, anche se pochi, a lasciar vivere indisturbate ai loro confini realtà comunitarie autonome senza inglobarle militarmente o pacificamente.

La democrazia rimane, quindi, per le società industriali avanzate, il fondamento del viver civile organizzato, ma a condizione che siano salvaguardati alcuni obiettivi imprescindibili.

Il processo di democratizzazione opera all'interno di un sistema sociale idealmente privo d'ineguaglianze vistose o di discriminazioni intollerabili. Esige, infatti, un quadro di riferimento dinamico e moderno, in cui l'opposizione politica sia un requisito riconosciuto ed operante.

I due elementi che contrassegnano la pratica democratica, nelle società a capitalismo avanzato, sono la partecipazione e l'opposizione. Ma la prima può essere un puro termine privo di contenuto se non è accompagnata da strumenti reali d'intervento nelle decisioni pubbliche. Partecipare non significa essere presenti, ma decidere insieme sulla base di una conoscenza effettiva dei dati e delle situazioni. Così dicasi per l'opposizione. In un regime democratico fa opposizione il gruppo politico che già dispone di un quadro chiaro non solo dell'alternativa alla politica attuale, ma anche di una chiara e quotidiana visione delle cose da fare.

C'è solo da chiedersi se le società pre-industriali siano strutturalmente inadeguate alla politica competitiva. In esse non hanno ampia diffusione alfabetismo, istruzione e comunicazione, e ciò condiziona assai negativamente le procedure delle tecniche democratiche.

Nelle società industriali avanzate, come gli Stati Uniti, il pluralismo sia degli interessi che dei soggetti politici è, in linea teorica, il supporto della democrazia americana. Ma nella realtà come vanno le cose? Nella concretezza del governo politico sempre una minoranza s'impone ad una maggioranza, escogitando delle formule politiche con le quali legittimare le scelte governative, tira il pensiero di Gaetano Mosca, assai diffuso negli U.S.A. con una forte dose di diffidenza nei confronti dei sistemi democratici reali. Ma quella diffidenza è apparsa agli studiosi americani (Dahl, La Palombara) più l'espressione ideologica di una polemica cresciuta nell'ambiente italiano, poco favorevole allo sviluppo di un parlamentarismo moderno, alimentato da un sostanziale "incivismo" degli italiani e da un'intesa sempre più fitta tra oligarchie e gruppi di potere della burocrazia. Eppure, ricorda Dahl, un altro intellettuale, Salvemini, si era espresso in termini assai più cauti sulla capacità di tenuta del Parlamento italiano, soprattutto se paragonato allo scempio che ne aveva fatto il fascismo al potere.

Il pluralismo è stato sempre una solida base per i sistemi politici dell'Occidente, anche se le soluzioni politiche circa il suo significato nella gestione del comando, hanno conosciuto esiti nazionalmente diversi.

La sistemazione degli interessi pluralistici nel sistema politico del mondo contemporaneo assume le dimensioni di una autentica poliarchia. Perché esista un effettivo equilibrio tra ricchezza e risorse politiche bisogna por mano a riforme concrete che mettano in discussione, contestualmente, egemonie economiche e politiche. Nella società capitalistica americana una ridefinizione dei ruoli di comando rimane un'operazione assai complicata. Il pluralismo non è di per sé una garanzia di democrazia. I gruppi d'interesse economico-finanziario posseggono e gestiscono le risorse politiche, favorendo ceti accondiscendenti e flessibili, emarginando soggetti sociali poveri e minoranze etniche, anche con un dosaggio dell'uso

politico della violenza. Le disuguaglianze economiche provocano il riprodursi di risentimenti e frustrazioni, che molto spesso si traducono in obiettivi di rivendicazioni per cartelli dell'opposizione che, però, non ha rappresentanza tangibile nel sistema politico ufficiale.

Gli ordinamenti democratici moderni, ha scritto R. Dahl, sono ben lungi dal soddisfare i "criteri della democrazia ideale". Il pluralismo ha in sé elementi di complessità politica che non è sempre facile organizzare o risolvere nella concretezza di un sistema politico. Da qui i dilemmi della democrazia pluralista e il suo eterno oscillare tra incentivazione del consenso ed eliminazione strisciante del dissenso, tra crisi e legittimazione. Il controllo delle armi nucleari negli Stati Uniti, a partire dalla guerra fredda, può essere considerato un caso da manuale.

La produzione di armi ad alto potenziale nucleare è frutto della convergenza di due fattori: tecnologico e politico. La tecnologia militare è incorporazione di scienza ultraspecialistica nei processi produttivi, e presuppone l'esistenza di un gruppo severamente selezionato di scienziati che lavorino ad un progetto. Tra scienziati e casta militare si stabilisce un canale privilegiato di comunicazione, tale da garantire la riservatezza della formula tecnica oltre che dell'obiettivo politico-militare. Nella democrazia pluralista americana non esiste un controllo pubblico delle armi nucleari. La tecnocrazia prevale sulla democrazia.

Quali modifiche bisognerebbe inserire nella dinamica del sistema politico perché partecipazione ed opposizione non siano sinonimi d'inefficienza? Come cambiare i meccanismi partecipativi nelle istituzioni democratiche?

"[...] Le decisioni sulla linea politica degli armamenti nucleari rappresentano un esempio limite di un problema più generale, cioè l'esistenza di questioni politiche che sono al tempo stesso così decisive e complesse da sottrarsi a quel controllo democratico che era l'obiettivo delle istituzioni della moderna democrazia. Il risultato è che i piccoli gruppi di decision makers hanno un elevato grado d'influenza sulle scelte, cosa questa esagerata ed illecita in un'ottica democratica"⁴.

Una proposta di soluzione, per il politologo americano Robert Dahl, potrebbe essere quella di creare un Comitato allargato di circa mille persone (minipopulus) con il compito di analizzare il problema delle armi nucleari in ottiche molteplici (economiche, tecnologiche e politiche), per proporre suggerimenti e consigli alla vigilia delle grandi decisioni che possano essere intraprese dal governo ufficiale. Il Comitato dei mille si dovrebbe rinnovare annualmente per permettere una rotazione degli incarichi concernenti le questioni della vita pubblica. Certo a partire dalla seconda guerra mondiale gli Stati Uniti hanno espresso una politica militare di sviluppo tecnologico e produttivo che ha trainato la sorte complessiva del capitalismo di quel Paese, con esiti interni talmente positivi da coinvolgere l'assenso di settori cospicui della stessa classe operaia americana.

Già sulle pagine della "Montly Review" apparse mentre era in corso la guerra del Vietnam, questa prospettiva appariva chiara a tutti. La contestazione giovanile, che da quel fatto traumatico prese spunto, si allargò ad una ridiscussione teorica dei fondamenti autoritari della politica e della gestione economica, rimettendo in discussione quell'intreccio infernale tra vittime di guerra ed affari finanziari, tra riduzione delle spese sociali ed allargamento degli spazi del privilegio corporativo. I partiti politici americani avevano, nel frattempo, perfezionato le loro tecniche di

⁴ R. DAHL, *Democrazia o Tecnocrazia?*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 35.

cattura del consenso, trasformando il tradizionale bossismo, incentrato sulla figura carismatica del leader, in una struttura flessibile pronta a recepire le istruzioni dei gruppi d'interessi e delle *lobbies* per prenderne atto al momento delle decisioni politiche influenti.

Lo scandalo del *Watergate*, esploso nel giugno del '72, ancora oggi, a distanza di molti anni, può dare l'idea dei livelli di trasformazione raggiunti dal sistema politico americano, pur nel contesto di un quadro internazionale profondamente mutato.

Giornalisti del "Washington Post" si erano impegnati a denunciare all'opinione pubblica i pericoli mortali che la democrazia americana subiva in quella circostanza con il tentativo, da parte degli emissari del Presidente Nixon, di manomettere gli uffici nella sede centrale del partito democratico (*Watergate*). Il Presidente in carica non sarebbe uscito di scena prima di molti mesi, perché abilmente impegnato a tenere a bada quel settore dell'informazione ben deciso ad andare in fondo.

Nella redazione del "Washington Post" si decidevano le sorti oltre che il futuro della democrazia americana. Era il trionfo del Quarto Potere. E se oggi si ripropone uno scandalo di quelle dimensioni, l'informazione avrebbe la stessa forza per combatterlo di ieri. Lo scetticismo è d'obbligo. Un protagonista di quei giorni, il redattore Cari Bernstein, ha pochi dubbi in proposito. Il giornalismo, che rimane uno strumento basilare della democrazia, oggi non pare in grado di assolvere al suo compito. La tendenza dominante, negli Stati Uniti come altrove in Occidente, è quella di ricercare la notizia evasiva e spettacolare, perché così è gradito al potere cui compete la regia delle distrazioni altrui per operare indisturbato negli interessi che rappresenta. E così prevale quella che il giornalista americano, con grande disappunto, ha chiamato la "cultura idiota", che alimenta lo spettacolo ed elude i problemi reali.

Teoria della democrazia e socialismo

Nel clima intellettuale nord-americano la riflessione sulle caratteristiche peculiari della liberal-democrazia è stata al centro del dibattito scientifico sin dai primi anni del secondo dopoguerra.

Là dove il sistema politico sembra più radicato, non esposto al rischio di un capovolgimento immediato o futuro, come può immaginarsi che avvenga all'interno di società industrialmente avanzate come gli Stati Uniti o il Canada, il confronto con il tema della democrazia e delle sue prospettive appare essenziale e decisivo.

Che senso dare a concetti come partecipazione e rappresentanza in contesti nei quali la concentrazione del potere economico in poche mani lascia sottili margini ad una presenza attiva del cittadino nella vita pubblica? Come immaginare un futuro dell'organizzazione sociale in cui i partiti politici, non più canali trasparenti per lo svolgimento della vita politica, possano essere integrati da altre forme di espressione dei bisogni sociali? È assai significativo che proprio nei contesti industrialmente più avanzati, nei quali vigono sistemi democratici di antica data, gli interrogativi su limiti e contraddizioni della liberal-democrazia occupano gran parte della scena intellettuale.

In Canada, ad esempio, nell'Università di Toronto, lo sviluppo della teoria politica si è dialetticamente collegato con la grande tradizione intellettuale europea (da Mill a Gramsci), e nel contempo ha sottoposto ad indagine analitica le

dimensioni più significative della vita politica canadese locale e nazionale. Nella realtà pluri-etnica e pluri-linguistica del Canada la vita economica e sociale, pur improntata a criteri di efficienza e funzionalità, esprime un dinamismo politico e partecipativo fortemente indicativo della svolta che caratterizza una società post-industriale avanzata.

Già agli inizi degli anni sessanta il politologo C.B. Macpherson ha posto in evidenza il significato dell'individualismo possessivo nella nascita della moderna liberal-democrazia, analizzando i presupposti teorici delle dottrine politiche dell'età moderna (Hobbes, Rousseau, Bentham). Ricostruendo vita e tempi della democrazia liberale egli ha individuato l'esistenza di quattro modelli (democrazia protettiva, di sviluppo, di equilibrio, partecipativa), storicamente interconnessi ma pur dotati di una interna autonomia che li rende espressione storica del tempo in cui sono stati singolarmente elaborati. Premessa e conseguenza uno dell'altro, in una parola, oppure ipotesi teoriche per interpretare le novità della società moderna scossa dalla rivoluzione industriale.

La democrazia protettiva (da Hobbes a Bentham), pur muovendosi in un ambito di esplorazione utopica, prende atto del cambiamento, e cioè della fine del regime feudale fondato sull'anarchia del potere. In alternativa suggerisce un'ipotesi di organizzazione sociale in cui l'individuo, proprietario e di religione cristiana, veda riconosciuti i suoi diritti naturali nell'ambito di un sistema che lo protegga dai pericoli del disordine sociale, della violenza e dell'assenza di leggi valide per tutti. La proprietà ne è il fondamento indiscusso, la base più rappresentativa, il presupposto senza il quale non può esistere organizzazione politica. Chi non è proprietario non è cittadino a tutti gli effetti, come schiavi, artigiani e donne, e i diritti elettorali sono inesistenti. Vota chi possiede. I primi movimenti dei lavoratori delle fabbriche non destano molta paura, anche se una iniziale preoccupazione nei loro confronti, in quanto futuri soggetti rivoluzionari, comincia a prender piede nelle proposte costituzionali dei teorici liberal-democratici.

Il *Panopticon* di Bentham può essere il simbolo, pur in ambito di ottica penitenziaria, del clima di vigilanza che incombe sulle idee politiche del periodo. Il penitenziario immaginato da Bentham è un grande corpo di fabbrica osservato a distanza da una cabina di comando rigorosa e precisa alla quale non può sfuggire nessuna infrazione dei detenuti, quale che sia la loro collocazione nei vari bracci dell'edificio carcerario. È lecito trasferire la metafora nella pratica e nell'ideologia del controllo sociale che di lì a poco si sarebbe sviluppata nelle politiche degli stati industriali?

Di ciò si sarebbe accorto poco dopo John Stuart Mill, creatore del modello di una democrazia di sviluppo che garantisca, appunto, lo sviluppo di ogni singolo individuo e lo difenda dai pericoli di uno statalismo centralizzato e soffocatore. La classe operaia, che fornisce mano d'opera indispensabile per produrre ricchezza industriale, è priva non solo di parte del lavoro ma anche di molti diritti dentro e fuori la fabbrica. La legislazione sociale dovrà prendere atto dei nuovi processi produttivi, limitando le gravi conseguenze di un regime di sfruttamento che impedisce agli operai di essere cittadini a tutti gli effetti del loro Stato. Il Mill guarda con simpatia alle varie forme di organizzazione cooperativa sperimentate in Francia, per la salvaguardia dei diritti sociali (salute, lavoro, cultura). Il cittadino che produce beni per la nazione ha anche diritto ad istruirsi e migliorare o a proporsi come candidato alla vita politica del proprio Paese. Nel saggio sul governo rappresentativo si delinea un quadro di riforme elettorali incentrato sul sistema proporzionale, meglio rispondente ai principi di una vita sociale articolata

e pluralistica. L'emancipazione delle donne può essere considerata la frontiera del cambiamento, il segnale di una svolta che veda cadere vecchi pregiudizi. Il sistema capitalistico non è messo in discussione nei suoi presupposti basilari e la proprietà ne rimane il fondamento. Ma sulla scia di Mill un pensatore come John Dewey spingerà ancora più avanti la sua riflessione sulla democrazia, prendendo atto dei profondi mutamenti avvenuti nella società americana degli anni venti e trenta di questo secolo. Le tecniche di governo democratico servono a ben poco, egli osserva, se non sono attraversate da un'etica della democrazia basata sull'intelligenza comunicativa e sul ruolo innovatore delle scienze sociali e naturali. La democrazia si presenta come realtà viva di qualsiasi forma di convivenza umana, perché in ogni esperienza umana organizzata, quale che sia la versione politica, un minimo o un massimo di consenso è sempre ineliminabile.

La tragica realtà della storia di quegli anni ha contribuito a modificare il senso del discorso teorico della politica, ricorrendo meno ai valori dell'*ethos* democratico e più alle leggi inesorabili del mercato politico. E con ciò si entra, come afferma Macpherson, nel pieno del modello della democrazia di equilibrio, che esprime un precario equilibrio fra *élites* competitive. In tale sistema il voto è merce di scambio con gli elettori, tramite più o meno occulto per intese private che lasciano intatto il governo del sistema e sostanzialmente impregiudicata una struttura organizzativa che affonda le radici nella società ingiusta.

Nel regime delle élites politiche i pochi che comandano sui molti e gli interessi economici sono fortemente concentrati nelle mani di oligopoli che dettano legge alle istituzioni politiche condizionandone il funzionamento. Può esservi il rimedio? Il pessimismo è d'obbligo nelle analisi dei politologi conservatori (da Mosca a Pareto). La minoranza al potere si legittima con la creazione di un sistema di potere pervasivo.

“Vale la pena, dunque, d'indagare quale via sia possibile percorrere per una democrazia liberale occidentale e se, o fino a qual punto, muovendoci lungo quella via, possiamo far funzionare un sistema sostanzialmente più partecipativo di quello attuale. Questo è il problema: quali ostacoli vanno rimossi, cioè, quali muramenti nella nostra società attuale e nell'ideologia prevalente sono presupposti necessari o condizioni necessarie per raggiungere una democrazia di partecipazione? Se la mia analisi iniziale è valida, il sistema politico di non-partecipazione o di scarsa partecipazione, si adatta a una società ingiusta, fatta di consumatori e acquirenti in lotta fra loro [...]”⁵.

Quale modello alternativo, allora? Quello di una democrazia partecipativa, appunto, che alimenti una reale presenza decisionale del cittadino sulla scena politica, sollecitandolo ad integrare il sistema della rappresentanza fondato sui partiti con un'intensa vita sociale nei movimenti per la rivendicazione di diritti sociali a livello di comunità.

Ma soprattutto lottare alla base perché il sistema politico non sia trasmissione di privilegi e di corporazioni, tuteli i principi della giustizia economica per garantire un sostegno reale alle politiche sociali.

Fino a che la teoria politica si limiterà alla descrizione distaccata di strutture di potere nelle società occidentali, verrà meno il suo ruolo di cultura necessaria per alimentare una convinta partecipazione dei cittadini alla vita pubblica. Un

⁵ C.B. MACPHERSON, *La vita e i tempi della democrazia liberale*, Il Saggiatore, Milano, 1980, p. 101.

impegno intellettuale notevole attende gli studiosi. L'obiettivo di spostarsi verso una società sempre meno condizionata dal mercato dovrà contare sia sulla forza della teoria politica che su quella della teoria economica. Il pensiero politico dovrà riconoscere l'importanza dei rapporti necessari o possibili degli uomini fra di loro come produttori, e solo in tal modo si potrà sperare che la penetrazione economica della teoria politica superi il punto basso in cui ora si ritrova, evitando i rischi dell'idealismo astratto o del comportamentismo classificatorio.

Le società a capitalismo avanzato dell'Occidente non offrono garanzie di rispetto integrale del regime democratico. Il principio della libertà individuale, non adeguatamente motivato nelle articolazioni pragmatiche su cui si basa, non è di per sé sufficiente per rendere trasparente una reale vita democratica. Se democrazia è libertà e socialismo, nella accezione storica, è sinonimo di eguaglianza, il rapporto fra i due termini si pone oggi come la scommessa intellettuale più significativa della teoria politica dei nostri anni.

È la preoccupazione che emerge maggiormente dall'ultimo lavoro del politologo canadese Frank Cunningham, dell'Università di Toronto, allievo di Macpherson, che ha pubblicato una originale ricerca su "Teoria della democrazia e socialismo". Quale il percorso teorico? Rivedere la problematica democratica alla luce delle nuove istanze di libertà emerse tanto nei sistemi liberal-democratici dell'Occidente che nelle società socialiste dell'Est.

Si parte dal presupposto che c'è sempre un grado di democrazia anche nei regimi dispotici. Il giovane Marx, del resto, era in questo ordine d'idee quando affermava la democrazia come "verità della monarchia". Per Gramsci, che pur considera lo Stato come un'egemonia corazzata di coercizione, non ci sono dubbi. Il potere in una società non può reggere se fondato esclusivamente sulla forza. Nelle società più o meno dispotiche una minoranza offre comunque un sostegno al governo, mentre la maggioranza esprime un'accettazione passiva, forse in attesa di qualche vantaggio ritenendo impossibili o inesistenti altre alternative.

"La teoria dei gradi di democrazia parte invece dall'assunto che anche se probabilmente nessuna unità sociale è davvero assolutamente democratica, ciascuna si approssima in qualche misura all'ideale della democrazia perfetta [...] Riconoscere che la democrazia coincide in qualche modo con la stessa "condizione umana" non è un motivo di sterile autocompiacimento, perché ci si accorge che essa porta sempre con sé una qualche misura di non-democrazia: proprio per il valore che le assegniamo dobbiamo, anzi, ammettere che non c'è molta democrazia nel mondo d'oggi"⁶.

L'esperienza liberal-democratica dell'Occidente si presenta come un impasto politico eterogeneo tra istanze di liberazione individuale di tipo etico ed esistenziale e rivendicazioni corporative di privilegio economico. I diritti umani non sono ancora integralmente rispettati, perché la stessa libertà di coscienza sembra compromessa dalla produzione standardizzata di messaggi che la manipolano. Il dibattito sulla democrazia si attarda sulla contrapposizione tra democrazia diretta e democrazia rappresentativa, tra sostenitori più o meno dogmatici degli organismi di potere precostituiti ed egiatori di sistemi rappresentativi.

Dopo il fallimento del socialismo reale, afferma Cunningham, è tempo di mettere da parte quelle polemiche. Per delineare un'ipotesi di democrazia che tenga

⁶ F. CUNNINGHAM, *Teoria della democrazia e socialismo*, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. 45.

conto dei vantaggi egualitari del socialismo, è importante ripensare il senso di quella coppia teorica utilizzando al meglio le indicazioni teoriche della politologia euro-americana (J.O' Connor, Wolfe, Habermas, Offe, ecc.) che, rapportandosi criticamente al pensiero di Marx, ha coniugato il nesso democrazia-socialismo sulla base di un'analisi profonda dei processi che hanno sconvolto gli assetti di potere nelle società dell'Est, mettendo allo scoperto le gravi carenze della democrazia nei sistemi liberali e misti dell'Occidente.

Le 'forme' della democrazia

Per gli osservatori stranieri l'Italia, come sistema politico inserito nell'arca della liberal-democrazia occidentale, presenta caratteri peculiari che la contraddistinguono dal resto dei Paesi che a quell'esperienza si rifanno. "Democrazia all'italiana" è l'espressione maggiormente diffusa, ad esempio, tra i politologi americani, scelta per indicare una diffusa pratica del potere che attraverso clientele e parentele rende il funzionamento delle istituzioni un affare per pochi e nell'interesse di ristrette oligarchie. Chi comanda in Italia, continuano a chiedersi i politologi del Nord America, se non i potentati economico-finanziari che fanno capo a famiglie di banchieri e d'industriali? In una situazione del genere il rispetto delle regole democratiche diventa un'operazione alquanto difficoltosa e precaria. Nel sistema politico italiano la democrazia ha serie difficoltà a mantenere fede alle sue promesse. Il carattere particolarmente intenso della crisi che la politica sta vivendo, oggi, in Italia rimette in discussione vecchi principi ormai desueti ed insufficienti a cogliere le novità dei processi che investono il rapporto tra le istituzioni e la società politica.

"In questo senso la stessa "crisi della politica" va interpretata non già come tendenza al ritiro dai problemi politici nella sfera del privato (questa è un'interpretazione, per così dire, liberista), ma invece come concentrazione della società civile su forme nuove di produzione del pubblico (università, associazioni professionali, centri di studio, gruppi specializzati) proprio perché il pubblico non è più riassumibile nel vecchio schema politico-statuale (...). In una società a forte densità tecnica e intellettuale assumono invece prevalenza la scienza e la cultura professionale, sicché la sfera del pubblico viene invasa dalla problematica della efficienza e non della efficienza puramente "amministrativa", ma di quella assai più complessa che può definirsi efficienza storica"⁷.

La crisi della politica sembra incentrarsi sulla difficoltà di movimenti e partiti a fuoriuscire dalla stretta del cattivo funzionamento delle istituzioni, mentre questo processo sviluppa forme creative di risposta costruttiva da parte della società civile che, in tal modo, acquisisce una nuova capacità di vitalizzarsi nella elaborazione di una progettualità alternativa a quella ormai agonizzante delle "forme" della democrazia tradizionalmente intesa.

S'infittiscono sempre di più le indagini sulle metamorfosi del potere che cambia strategie proprio all'ombra di un esausto regime democratico, che tende a cambiare le regole del gioco nella prospettiva di un rafforzamento della capacità

⁷ U. CERRONI, *Regole e valori nella democrazia*, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 131.

di tutelare gli interessi dei gruppi dominanti. È ciò che assai di recente Bobbio ha chiamato il potere invisibile.

“Considero rilevante il problema del potere invisibile, perché uno degli aspetti preoccupanti della nostra democrazia è che la pubblicità, la trasparenza, la visibilità del potere non hanno retto in questi anni alla prova. Mi stupisce quanto poco si sia riflettuto da parte degli scrittori politici sull’importanza che ha assunto nella nostra vita di tutti i giorni il potere occulto, sia da parte dello stato sia da parte dell’anti-stato. Servizi segreti da un lato e gruppi terroristici clandestini dall’altro sono sempre stati due facce dello stesso fenomeno, cioè del potere che si nasconde per essere più invulnerabile. Non ho bisogno di sottolineare quanto grande sia stata l’influenza sulla vita politica del nostro Paese dell’azione politica invisibile, dalla strage di Piazza Fontana al terrorismo dei nostri giorni”⁸.

Il carattere fortemente pervasivo delle nuove tecnologie dell’informazione rendono particolarmente agevole il compito del potere d’incunarsi nei meandri delle coscienze individuali, orientandone gusti e scelte con una politica della notizia direttamente gestita dagli oligopoli della informazione a stampa e radio-televisiva.

Certo il “caso italiano” presenta situazioni particolari o anomalie su cui si concentra, sin dagli inizi degli anni ottanta, l’attenzione di osservatori e di politici per venire a capo di una politica istituzionale che, da una parte, tenga conto del nuovo e, dall’altra, eviti processi più o meno striscianti di stabilizzazione di cui si sono fatti portatori gruppi privati (Confindustria) o partiti (Psi).

La politica istituzionale diventa, in tal modo, banco di prova per la verifica di possibilità reali per l’attuazione di leggi di riforma, e si trasforma facilmente in necessità oggettiva o in lotta quotidiana.

Già alla fine degli anni sessanta il clima diffuso ostile all’autoritarismo delle istituzioni aveva messo in movimento processi o spinte verso il cambiamento, non sempre in linea con le posizioni ufficiali sia dei partiti governativi che di alcuni di quelli dell’opposizione.

La politica istituzionale concorre notevolmente a dar forma alla società. Per intenderla a pieno bisogna rinnovare la cultura politica che ne è a fondamento e che alimenta la trasformazione delle istituzioni attraverso la predisposizione di concrete strategie politiche che richiedono una pluralità di saperi (economico, giuridico, politico e sociologico).

“Effetto della politica istituzionale è produrre potere politico. La forma politica del sociale, infatti, altro non è che il modo in cui sono stabiliti rapporti di potere tra più soggetti.

Qualunque sia la definizione di potere, e poi di potere politico che si preferisce, è certo che quel che intendiamo con la parola potere non è apprezzabile senza riferimento ad un sistema determinato e alle posizioni reciproche degli attori di esso. Il potere è sempre una relazione tra soggetti, in un ambiente dato. Così, lo studio di quel che chiamo politica istituzionale può essere considerato anche un contributo alla ricerca sul potere”⁹. Vecchi assetti di potere sono in difficoltà perché richiedono strutture costituzionali basate su altri principi organizzativi. Si tratta di prendere atto della necessità di mettere in moto un processo di riforma costitu-

⁸ N. BOBBIO, *La crisi della democrazia e la lezione dei classici*, in: AA.VV., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma, pp. 29-30.

⁹ G. COTTURRI, *La democrazia senza qualità*, Angeli, Milano, 1988, p. 55.

zionale che parta dal punto in cui fu avviato dagli stessi costituenti, che non riuscirono ad adeguare le strutture dello stato alle nuove realtà sociali, per difficoltà culturali o per tattica opposizione e resistenza di un partito come la DC, protesa all'obiettivo di occupare gli apparati dello stato lasciati in eredità dal fascismo. Sono le contraddizioni degli anni '40-'50 a venire alla ribalta, nella consapevolezza di quanto fu fatto, e in che modo, e di quanto poteva esser fatto. Ma con la crisi degli anni settanta l'appuntamento con le riforme istituzionali non è più rinviabile. Il problema fondamentale rimane quello di rendere possibile una transizione verso nuove forme di statualità che garantiscano il rispetto delle procedure democratiche e la concreta manifestazione della volontà popolare. Non che manchi, in alcune proposte di riforma, il riferimento al popolo. È solo il contesto che cambia, o meglio, le motivazioni che sono alla base del linguaggio politico.

Nella "Grande Riforma" di cui parla il Psi nell'arco degli anni ottanta il popolo è soggetto elettorale che sceglie il Capo dello stato, ma la sua capacità di scelta non coincide con quella di decidere concretamente come strutturare e far funzionare le istituzioni.

La proposta pre.sidenzialistica viene motivata, da parte socialista, con l'argomentazione che bisogna ridare fiato alla sovranità popolare, poiché in un rapporto diretto del pubblico con il Presidente questi può essere considerato una garanzia contro le oligarchie e lo strapotere dei partiti. Il Presidente è così presentato nelle vesti di "custode" della Costituzione eletto direttamente dal popolo, e quindi democraticamente legittimato a rappresentarlo.

"Alla strategia presidenzialistica è sottesa una rappresentazione della società come "complessità turbolenta", come un insieme di egoismi individuali e di gruppo, di corporazioni, di emergenze. E non è difficile osservare che di questi conflitti ed emergenze più che una selezione si propone una neutralizzazione, tramite l'indicazione di un punto di decisione sovrana in grado di non fare esplodere il disordine nella sua dinamica paralizzante"¹⁰.

Quanto accade in questi ultimi mesi nel settore produttivo ed industriale, con i licenziamenti in massa di operai delle grandi fabbriche, sta a significare l'emergenza di una ristrutturazione aziendalistica che passa attraverso le strategie padronali che il sindacato ha difficoltà a tenere sotto controllo. La fabbrica degli anni novanta sta già sperimentando, come ha scritto Fausto Bertinotti, forme sempre più pervasive di democrazia autoritaria che ridanno potere ai grandi gruppi oligarchici, che governano le imprese sorrette dal potere politico centrale.

Si è in presenza di un gruppo assai mosso che mette in crisi vecchi parametri interpretativi dei processi democratici. Già si avverte l'urgenza di una nuova teoria realistica della democrazia che faccia conto dei cambiamenti in atto nelle società industriali dell'Occidente.

Si conferma la tendenza al rafforzamento del potere delle oligarchie di comando industriale e finanziario, con notevole capacità di condizionamento del governo, pur in un contesto internazionale di nuove emergenze egemoniche. E tempo di ripensare la stessa democrazia rappresentativa per poter meglio distinguere i sistemi politici del post-comunismo da quelli che democratici non sono anche se fanno finta di esserlo.

¹⁰ A. CANTARO, in: AA.VV., *Le "forme" della democrazia. Democrazia e Diritto*, a. XXXI, n. 4. luglio-agosto '91, pp. 15-16.

Antonio Quarta*

Crisi e rinascita dell'Europa. Una rivisitazione del pensiero politico di J. Ortega y Gasset

1. La produzione saggistica di Ortega y Gasset (1883-1955) contiene una delle diagnosi più originali e interessanti della crisi dell'umanesimo europeo che, dopo la Prima Guerra Mondiale, si presenta con i caratteri drammatici di un organismo che sembra aver esaurito le sue energie vitali e le sue potenzialità creative.

Il legame profondo tra la vicenda storica del nostro continente e i valori di emancipazione individuale e di progresso sociale che ha costituito il tratto distintivo della Modernità, sembra non solo sciogliersi ma, paradossalmente, capovolgersi: la Modernità europea partorisce dal suo seno i mostri che rischiano di annientarla.

L'idea che la Storia sia opera di individualità egregie cede il passo ad un tipo umano inteso come moltitudine anonima, strumento passivo nelle mani di un Progetto impersonale, appendice inconsapevole di nuovi meccanismi di produzione e di consumo che l'economia moderna ha prodotto.

Di questo scenario di crisi di civiltà, Ortega, "spagnolo molto europeo"¹, ci offre una rappresentazione molto vivida ed efficace, sia sotto il profilo dell'analisi storica sia sotto quello psicologico e sociale, sulla base del convincimento che l'avvento delle masse come nuovo soggetto sociale e politico ha modificato radicalmente la struttura dei comportamenti dell'uomo occidentale contemporaneo.

"Rappresentiamoci chiaramente la congiuntura attuale – scrive il filosofo spagnolo nel 1924 – nei suoi effetti per l'attività dell'intelligenza. I principi normativi di ogni ordine – nella scienza, nell'arte, nella politica – hanno cessato di essere vigenti. Che vuol dire ciò? Quando un principio ha vigore storico opera come disciplina obbiettiva, come un alveo sovraindividuale nel quale ciascuno si installa rispettoso e nello stesso tempo fiducioso, trovando in esso un punto d'appoggio, una terra ferma. Sinceramente o fittiziamente tutti lo rispettano e fanno in modo di conformarsi ad esso. Ciò permette una facile convivenza e collaborazione. Ma quando ogni norma si sta alterando non esiste alcuna disciplina sovraindividuale, non c'è terra ferma sulla quale appoggiarsi comodamente. Tutto si fa problematico. Gli spiriti volgari si sentono liberati dalle norme che sentivano sempre come un gravame penoso e danno libero sfogo alla loro infeconda e nativa barbarie. [...]

* Università del Salento.

¹ G. FORNERO, S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, p. 345.

Intorno tutto è tramestio e cicaluccio, come nei giovani circoli letterari di Parigi, oppure la barbarie del giornalista che sostituisce la finezza e il rigore del pensiero con la volgarità letteraria, l'insulto o l'eccitazione delle passioni multitudinarie contro l'opera sottile e verace"².

L'orizzonte, inquieto e sconosciuto, che si apriva nell'Europa degli anni Trenta trova nell'opera più nota di Ortega, *La ribellione delle masse*, una descrizione compiuta del concetto di "moltitudine" come chiave interpretativa di un fenomeno storico che si presentava come "assoluta novità" della civiltà europea: "mai, in tutto il suo sviluppo, è accaduto nulla di simile. Se vogliamo trovare qualcosa d'analogo dovremmo saltare fuori della nostra storia e sommergerci in un mondo, in un elemento vitale, completamente distinto dal nostro; dovremo penetrare nel mondo antico e spingerci fino al momento del suo declino"³.

L'uomo-massa che compare sulla scena dell'Europa del Novecento è, in realtà, un prodotto del secolo precedente, il secolo delle rivoluzioni industriali, dell'esaltazione della visione mercantile e utilitaria della vita, della religione del Progresso economico, fenomeni – precisa Ortega – già avvertibili da "qualunque mente perspicace": "Le masse avanzano" diceva, apocalittico, Hegel; "Senza un nuovo potere spirituale, la nostra epoca, che è un'epoca rivoluzionaria, produrrà una catastrofe", annunciava Augusto Comte; "vedo salire la marea del nichilismo!", gridava da un angolo roccioso dell'Engadina il baffuto Nietzsche. È falso dire che la storia non sia prevedibile. Innumerevoli volte è stata profetizzata. Se l'avvenire non offrisse un fianco alla profezia, non potrebbe nemmeno essere compreso allorché si compie e diventa passato. L'idea che lo storiografo è un profeta a rovescio riassume tutta la filosofia della storia. Certamente accade soltanto di potere anticipare la struttura generale del futuro; però questo stesso è l'unica cosa che, in verità comprendiamo del passato e del presente. Perciò, chi voglia penetrare la propria epoca, la osservi da lontano. A che distanza? Molto semplice: alla distanza giusta che gli impedisca di vedere il naso di Cleopatra"⁴.

Il secolo XIX è stato un secolo rivoluzionario ed ha prodotto una formula di vita pubblica, la democrazia liberale, che Ortega considera come il "tipo superiore di vita pubblica finora conosciuto"⁵, un modello che non sarà il migliore in assoluto ma che contiene alcuni principi che devono essere conservati nella eventuale costruzione di modelli migliori. Eppure, nel mentre ha generato "qualcosa di straordinario e di incomparabile"⁶, l'Ottocento ha prodotto una casta di uomini ribelli che mettono in pericolo i principi stessi ai quali dovettero la vita. Se questo tipo umano diventa padrone dell'Europa – avverte Ortega – "basteranno trent'anni perché il nostro continente retroceda alla barbarie"⁷.

L'uomo-massa impone i propri gusti, le proprie aspirazioni e ideali, travolgendo differenze e singolarità e affermando la volgarità come diritto: "Come si dice in America: essere differente è cosa indecente. La massa travolge tutto ciò che è differente, egregio, individuale, qualificato e selezionato. Chi non è come "tutti", chi non pensa come "tutti" corre il rischio di essere eliminato. Ed è chiaro che

² J. ORTEGA Y GASSET, *Cosmopolitismo*, in: "Revista de Occidente", dicembre 1924, in ID., *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamenti, Utet, Torino, 1979, pp. 640-641.

³ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse* (1930), in: *Scritti politici*, cit., p. 817.

⁴ Ivi, p. 843.

⁵ Ivi, p. 842.

⁶ *Ib.*

⁷ *Ib.*

questo "tutti" non è "tutti". "Tutti" era normalmente l'unità complessa di massa e minoranza. Adesso "tutti" è solo la massa.

Questo è il fatto formidabile del nostro tempo, descritto senza nascondere la brutalità della sua apparenza"⁸.

Una cultura progressista, mentalmente inerte, è stata incapace di cogliere il significato di questo fenomeno, i lineamenti di questo nuovo tipo umano che ha perduto i tratti essenziali del *citoyen* moderno.

"Si può riformare questo tipo di uomo? – si chiede Ortega – Voglio dire: i gravi difetti che sono in esso, tanto gravi che se non li si estirpa produrranno in modo inesorabile l'annientamento dell'Occidente, tollerano di essere corretti? [...] Possono le masse, quantunque volessero, destarsi alla vita personale? [...] Può oggi un uomo di vent'anni formarsi un progetto di vita che abbia fisionomia individuale e che, pertanto, necessiterebbe di realizzarsi con i suoi sforzi individuali?"⁹.

Il tipo umano che si sta affermando si muove in una direzione opposta a quella in cui si è mossa l'Europa a partire dal Rinascimento; la sua psicologia e il suo sistema di valori appaiono in netto contrasto con i principi che hanno sostenuto la costruzione della civiltà occidentale.

La massa, aveva scritto qualche anno prima, Oswald Spengler, è l'espressione eloquente di una civiltà al termine del suo ciclo vitale, del suo inevitabile destino di decadenza: "Chi non comprende che questa fine è inevitabile, chi non comprende che non si deve volere se non questo, o nulla, che si deve amare questo destino o disperare dell'avvenire, della vita, chi non sente la grandezza che sta anche in questa attività di menti possenti, in questa energia e disciplina di nature metalliche, in questa lotta condotta coi mezzi più freddi e astratti, chi indulge all'idealismo da provinciale, in nostalgie per lo stile della vita dei tempi passati – costui deve rinunciare a capire la storia, a vivere la storia, a creare la storia"¹⁰.

La civiltà occidentale, che ha conosciuto un percorso originale e irripetibile, non può sfuggire al destino di tutte le civiltà: esaurito il suo ciclo è diventata qualcosa di "fisso", di "opposto al vivente", tramonta ineluttabilmente nella "civiltà" i cui segni sono costituiti dal trionfo del materialismo, dell'utilitarismo, del razionalismo ("il regno del cervello al posto dell'anima"), dalla scomparsa della religione, dal diffondersi poderoso della tecnica.

Dinanzi alla necessità ferrea di questo processo di dissoluzione non è concesso di scegliere: *ducunt fata volentem, nolentem trahunt*: "Dobbiamo percorrere coraggiosamente sino alla fine la via che ci è destinata. Non abbiamo alternative"¹¹.

Molti elementi della diagnosi spengleriana della crisi si ritrovano nella riflessione di Ortega, ma a differenza di Spengler, Ortega non esclude la possibilità di una rinascita della civiltà europea anche se la situazione nella quale il filosofo spagnolo riflette mostra i tratti disperanti di una grave "demoralizzazione".

Le cause di questa perdita di direzione spirituale da parte dell'Occidente europeo sono varie: "Una delle principali è il declino del potere che il nostro continente esercitava prima su tutto il resto del mondo e su se stesso. L'Europa non è più sicura di comandare, né il resto del mondo di essere comandato. La sovranità storica si trova in dispersione"¹².

⁸ Ivi, p. 817.

⁹ Ivi, p. 800.

¹⁰ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, a cura di F. Jesi, Longanesi, Milano, 1957, I, p. 68.

¹¹ ID., *Ascesa e declino della civiltà delle macchine* (1931), tr. it., Milano, 1970, p. 123.

¹² J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, in: *Scritti politici*, cit., p. 943.

La dispersione si presenta essenzialmente come corrosione dei valori intellettuali e morali della civiltà europea di cui l'uomo-massa, pigro, frivolo e superficiale è il portatore. Nel "diagramma psicologico" di questo tipo di uomo Ortega coglie alcuni tratti essenziali: "la libera espressione dei suoi desideri vitali, pertanto della sua persona, e la radicale ingratitudine verso quanto ha reso possibile la facilità della sua esistenza. L'uno e l'altro tratto costituiscono la nota psicologica del bimbo viziato. E, in realtà, non cadrebbe in errore chi volesse utilizzare la nozione di essa come una lente attraverso cui guardare l'anima delle masse odierne. Erede di un passato vastissimo e geniale – geniale di ispirazione e di sforzi – il nuovo volgo è stato viziato dal mondo circostante. Viziare è non limitare i desideri, è dare l'impressione a un essere che tutto gli è permesso e che nulla gli è imposto"¹³.

L'uomo-massa di Ortega incarna tendenze e aspirazioni dell'uomo medio contemporaneo, un tipo umano senza progetti, mediocre e conformista, senza passato e senza futuro, che ha trasformato la vita in un divertimento sempre più alienante: "Le "idee" di questo uomo medio non sono autenticamente idee, né il loro possesso è cultura. L'idea è una partita a scacchi con la verità. Chi voglia avere "idee" ha bisogno prima di disporsi a volere la verità e accettare le regole del gioco che essa impone. Non vale parlare di idee o di opinioni laddove non si ammetta una istanza che le regoli, una serie di norme a cui ci si debba appellare nelle discussioni. Queste norme sono i principi della cultura"¹⁴.

Il disprezzo della fatica di pensare, l'insofferenza alla disciplina interiore, all'accettazione di un codice, di una istanza suprema a cui richiamarsi nel confronto tra le diverse posizioni, impedisce all'uomo-massa di avere una vita di relazione autentica: "Perciò il "nuovo" è in Europa "finirla con le discussioni", [...] si detesta ogni forma di convivenza che per se stessa implichi rispetto di norme oggettive, dalla semplice conversazione fino al Parlamento, passando per il territorio della stessa scienza. Questo vuol dire che si rinuncia alla convivenza regolata dalla cultura, che è una convivenza al riparo di norme, e si retrocede ad una convivenza barbara. Si sopprimono tutti i tratti normativi e si ricorre verso l'imposizione di ciò che si desidera"¹⁵.

La convivenza barbara che Ortega vede affermarsi nell'Europa del suo tempo pone la violenza come unica ragione ed esalta l'azione diretta nella vita pubblica e nelle relazioni umane: "Ogni convivenza umana va precipitando sotto questo nuovo regime in cui si sopprimono le istanze indirette. Nella pratica sociale si sopprime la "buona educazione". La letteratura, come "azione diretta" si basa sull'insulto. Le relazioni sessuali riducono i preliminari.

Tramiti, norme, cortesie, usi intermediari, giustizia, ragione! Com'è che si inventò tutto questo? Com'è che si creò tanta complicazione? Tutto ciò si riassume nella parola "civiltà" in cui, attraverso l'idea di *civis*, il cittadino scopre la sua origine. Si tratta di rendere possibili mediante tutto ciò la città, la comunità, la convivenza. Per questo, se guardiamo dentro ciascuno di questi strumenti della civiltà che ho testé enumerati, troveremo in tutti una stessa sostanza interiore. Tutti, in realtà, presuppongono il desiderio radicale e progressivo di considerare ciascun individuo in rapporto agli altri"¹⁶.

¹³ Ivi, p. 846. Con gli stessi accenti J. Huizinga denunciava il puerilismo diffuso nella società europea contemporanea (cfr. J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, tr. it., Einaudi, Torino, 1966).

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, in: *Scritti politici*, cit., p. 856.

¹⁵ Ivi, pp. 857-858.

¹⁶ Ivi, p. 859.

L'uomo-massa è un "primitivo", un "*Naturmensch*" che opera in un ambiente civilizzato, prodotto di sforzi secolari, di invenzioni tecniche, di istituzioni di cui ignora l'origine e che considera indistruttibili ed eternamente disponibili. Assorbito nella soddisfazione immediata degli appetiti materiali, l'uomo-massa si insedia in una civiltà sempre più complessa senza consapevolezza dei principi sui quali essa si regge. Ortega sottolinea lo squilibrio crescente tra la "sottigliezza complicata" dei problemi della vita sociale contemporanea e la capacità delle menti di interpretarli e di esserne all'altezza.

Questa perdita di cultura storica rappresenta una vera e propria tragedia della civiltà europea: "Le persone più "colte" di oggi sono affette da una ignoranza storica incredibile. Io sostengo che oggi il dirigente europeo conosce molto meno la storia che l'uomo del secolo XVIII, e anche del XVII. Quel sapere storico delle minoranze governanti – governanti *sensu lato* – rese possibile il progresso prodigioso del secolo XIX. La loro politica è diretta tenendo presente il secolo XVIII ad evitare gli errori di tutte le politiche passate, è ideata *in vista* di questi errori, e riassume nella sua sostanza la più lunga esperienza. Però già il secolo XIX cominciò a perdere "cultura storica", nonostante che durante il suo corso gli specialisti la fecero progredire moltissimo come scienza. A questo abbandono si debbono in buona parte i suoi particolari errori, che oggi pesano su di noi. Nell'ultimo terzo del secolo si iniziò – sebbene nel sottosuolo – l'involuzione: il regresso verso la barbarie, cioè verso l'ingenuità e il primitivismo"¹⁷.

Alla barbarie dell'"azione diretta" Ortega oppone la forma politica della democrazia liberale che meglio realizza la volontà di convivenza tra gli individui: "Il liberalismo è il principio di diritto politico secondo il quale il Potere pubblico, nonostante che sia onnipotente, limita se stesso e procura, anche se a proprie spese, di lasciar posto nello Stato che esso dirige, perché vi possano vivere coloro che non pensano né sentono come lui"¹⁸.

Questo modello di convivenza è minacciato da forze incapaci di comprendere i valori della libertà dell'individuo, della sua autonomia e responsabilità. Queste forze, esaltando atteggiamenti passivi e dimissionari, hanno favorito l'interventismo dello Stato che, divenuto macchina anonima, tende ad assorbire ogni spontaneità sociale, a nutrire e a sostenere il destino degli uomini.

Lo statalismo è diventato, per Ortega, il punto di approdo di un "paradossale e tragico" processo storico: "A siffatte conseguenze porta l'interventismo dello Stato: il popolo si converte in carne e pasta che alimentano il mero "artificio" o macchina che è lo Stato. Lo scheletro consuma carne che gli sta intorno. La intravatura esterna diventa proprietario e inquilino della casa. Quando si sa questo, fa un po' spavento sentire che Mussolini predica con esemplare petulanza, come una prodigiosa scoperta fatta ora in Italia, la formula: *Tutto per lo Stato; nulla fuori per lo Stato; nulla contro lo Stato*. Basterebbe questo per scoprire nel fascismo un tipico movimento di uomini-massa. Mussolini si trovò con uno Stato mirabilmente costruito – non da lui, ma precisamente dalle forze e idee che egli combatte: dalla democrazia liberale"¹⁹.

Il fascismo diviene, così espressione della malattia che ha invaso l'Europa e corroso la sua identità liberale sia come idea sia come diritto. Lo statalismo costi-

¹⁷ Ivi, p. 871.

¹⁸ Ivi, p. 859.

¹⁹ Ivi, pp. 894-895.

tuisce la forma che assumono la violenza e l'azione diretta diventata norma. Da organo ausiliario, lo Stato si erge a sovrano dei destini sociali, si insinua in ogni aspetto della vita, inaridendola: "La spontaneità sociale rimarrà violentata di volta in volta dall'intervento dello Stato; nessuna nuova semente potrà fruttificare. La società dovrà vivere *per* lo Stato; l'uomo *per* la macchina del Governo. E poiché alla fin fine non è che una macchina, la cui esistenza e il cui proseguimento dipendono dalla vitalità circostante che è capace di mantenerla, lo Stato, dopo aver succhiato alla società il tetano, rimarrà tifico, scheletrico, ucciso da quella morte ferruginosa della macchina, assai più mortale di quella dell'organismo umano"²⁰.

2. *De Europa meditatio quaedam* è il titolo originale della conferenza tenuta da Ortega il 7 settembre 1949 a Berlino e pubblicata postuma con il titolo *Meditazione sull'Europa*²¹.

Nella città simbolo della catastrofe del vecchio continente, Ortega traccia le linee della ricostruzione etica e politica dell'Europa, sulla base del riconoscimento che le nazioni europee possono evitare i drammi del passato a condizione che riescano a superarsi come nazioni e che abbandonino l'idea che la nazionalità, come forma di vita collettiva, è diventata non solo infeconda, ma ormai storicamente impossibile.

Dopo la catastrofe, dopo l'irruzione di masse potenti e *barbariche*, l'Europa rappresenta ancora "una risposta possibile"²² alle sfide del futuro.

Ortega non si nasconde la difficoltà dell'impresa dovuta a cause molteplici che rinviano, da una parte, alla responsabilità degli intellettuali che, negli ultimi tempi, "hanno mantenuto un silenzio assoluto"²³ e, dall'altra, ad un problema più sostanziale, che consiste nel fatto che l'Europa "è certamente uno spazio, ma uno spazio impregnato di una civiltà, e questa civiltà – la nostra, quella europea – si è trasformata per noi stessi europei in qualcosa di problematico"²⁴, a partire dallo svilimento di alcune parole chiave del suo vocabolario politico: "La parola democrazia, per esempio, è diventata stupida e fraudolenta. Dico la parola, sia ben chiaro, non la realtà che dietro di essa potrebbe nascondersi. La parola democrazia era ispiratrice e rispettabile quando, benché fosse solo un'idea aveva un significato relativamente controllabile. Ma dopo Yalta questa parola è diventata meretrice perché lì fu pronunciata e sottoscritta da uomini che le davano significati diversi e, per di più contraddittori: la democrazia di uno era l'antidemocrazia degli altri due, ma neanche questi due concordavano sufficientemente sul suo significato [...] la parola democrazia, quindi, è stata prostituita perché ha ricevuto *su di sé* gli uomini più diversi"²⁵.

L'Europa può uscire dallo stato crepuscolare, dall'"arteriosclerosi" delle sue credenze e recuperare le potenzialità creative della sua tradizione critica²⁶. La catastrofe nella quale l'Europa è precipitata, la confusione politica e la penuria economica che l'hanno devastata, possono trasformarsi in moltiplicatori di ener-

²⁰ Ivi, p. 893.

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sull'Europa*, in: *Scritti politici*, cit., pp. 1028-1102.

²² B. DE GIOVANNI, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 300.

²³ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sull'Europa*, in: *Scritti politici*, cit., p. 1030.

²⁴ *Ib.*

²⁵ Ivi, p. 1031.

²⁶ "La civiltà europea dubita nel fondo di se stessa. Felicitiamoci che sia così! Io non ricordo nessuna civiltà che sia morta di un attacco di dubbio", Ivi, p. 1033.

gie spirituali. La cultura del dubbio, che ha contribuito alla formazione dell'uomo europeo moderno può diventare un "grande stimolante" per trasformare una situazione negativa in una opportunità positiva: "Ogni civiltà è nata o è rinata come un movimento natatorio di salvezza. Questo combattimento segreto di ogni uomo con i suoi dubbi, là nel recinto solitario della sua anima, dà un precipitato. Questo precipitato è la nuova fede di cui vivrà la nuova epoca.

Al di sotto dei fenomeni superficiali, che si percepiscono a occhio nudo [...] l'uomo europeo comincia a emergere dalla catastrofe e grazie alla catastrofe! Ma conviene avvertire che le catastrofi appartengono alla normalità della storia, sono un pezzo necessario nel funzionamento del destino umano. Una umanità senza catastrofi cadrebbe nell'indolenza, perderebbe tutto il suo potere creatore"²⁷.

La sconfitta dell'Europa non può essere considerata né universale né definitiva; il destino dei popoli europei, per molti aspetti paradossale è che nel corso della loro storia sono diventati, nello stesso tempo progressivamente omogenei e progressivamente diversi. A questa idea della storia scandita dal ritmo della uniformità e diversificazione occorre richiamarsi per immaginare il futuro.

La società europea, come convivenza conflittuale tra popoli preesiste alla formazione delle nazioni come Stati organizzati. Ortega respinge il modello contrattualistico che considera la formazione di una società come risultato dell'accordo delle volontà degli individui e dei gruppi: "Una società non si costituisce per accordo delle volontà. Al contrario, ogni accordo di volontà presuppone l'esistenza di una società, di genti che convivono, e l'accordo non può consistere se non nel precisare l'una e l'altra forma di questa convivenza, di questa società preesistente. L'idea della società come riunione contrattuale, pertanto giuridica, è il più insensato tentativo che è stato fatto per mettere il carro davanti ai buoi"²⁸.

L'Europa, perciò, come "comunità di vita", preesiste alle nazioni che si formano all'interno di uno spazio storico, come nuclei di socializzazione più densa, entro una società più ampia meno densa, territorialmente più estesa. Non si può comprendere la nascita e lo sviluppo delle nazioni occidentali – precisa Ortega – se non si parte da questo fatto radicale: "che l'uomo europeo è vissuto sempre nello stesso tempo in due spazi storici, in due società, una meno densa, una più ampia: l'Europa; un'altra più densa ma territorialmente più ridotta: l'area di ogni nazione e nelle ristrette province e regioni che precedettero, come forme peculiari di società, le attuali grandi nazioni"²⁹.

Se questo è vero, l'Europa non può essere considerata un'utopia ma un "qualcosa che è lì già da un passato remoto"³⁰, una realtà antica a cui dare una nuova forma. Questa forma di vita collettiva più perfetta non può più essere quella nazionale; le nazioni europee si devono articolare in una unità politica sopra o ultra nazionale.

Nel periodo in cui Ortega svolgeva queste riflessioni, esistevano notevoli incertezze sul rapporto tra l'Europa e le nazioni che la costituivano: "Si diceva e si ripeteva "Europa"; – scrive Carlo Curcio – la si cercava senza tuttavia possederla; si tentava di sapere che cosa fosse e che cosa dovesse essere; e non c'erano mai conclusioni valide se non nel senso di riproporre il problema in termini nuovi, tenuto

²⁷ Ivi, p. 1034.

²⁸ Ivi, p. 1039.

²⁹ Ivi, p. 1040.

³⁰ Ivi, p. 1041.

conto del passato come di un'esperienza negativa. [...] Poteva benissimo considerarsi vera per l'Ortega y Gasset, la tesi dell'Hazard, per il quale sino a due secoli prima, gli europei erano stati convinti di conoscersi, di avere un'idea della loro comunanza, un sentimento del loro vivere insieme [...]; ma proprio perciò quell'idea e quel sentimento non potevano più esser validi e attuali, perché un concetto che vale per tempi diversi, non può essere che astratto. Negazione, perciò di un'idea universale dell'Europa; proiezione, di conseguenza di un'idea storicamente sempre valida, e cioè concreta e viva e attuale. Si riproponeva un problema che era già stato intravisto all'epoca della rivoluzione francese: l'esigenza di un'apertura dell'antica idea europea alle nuove prospettive storiche e quindi umane e sociali della vita³¹.

L'unità del potere politico non può dunque assumere per Ortega una configurazione nazionale; occorre lasciarsi alle spalle le ubriacature dei nazionalismi ottusi e aggressivi: "Tutti i popoli d'Europa vivono sottomessi a un potere pubblico che per la sua stessa purezza dinamica non tollera un'altra denominazione di quella mutuata dalla scienza meccanica: l'"equilibrio europeo" o *balance of Power*. [...] L'unità d'Europa non è una fantasia, ma è la realtà stessa, e la fantasia è precisamente il contrario: credere che la Francia, la Germania, l'Italia o la Spagna sono realtà sostantive, pertanto, complete e indipendenti [...]. l'equilibrio o bilancia di poteri è una realtà che consiste essenzialmente nella esistenza di una pluralità. Se questa pluralità si perdesse quella unità dinamica svanirebbe"³².

Rivolgendosi al lettore francese de *La ribellione delle masse*, Ortega preconizzava nel 1937 la forma di questo "Stato supernazionale" molto diverso sia dallo Stato-città degli antichi sia dallo Stato nazionale costruito dai moderni: "Questo carattere unitario della magnifica pluralità europea è quel che io chiamerei la buona omogeneità, quella che è feconda e desiderabile, quella che faceva dire a Montesquieu: *l'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs* e a Balzac più romanticamente, lo faceva parlare della *grande famille continentale dont tous les efforts tendent à je ne sais quel mystère de civilisation*"³³.

3. Il liberalismo è l'idea guida di tutta la riflessione socio-storica di Ortega. L'idea di libertà costituisce, per il filosofo spagnolo, il nucleo attorno al quale si è andato costituendo il patrimonio culturale dell'Europa che l'avvento dei totalitarismi degli anni Trenta ha messo in discussione³⁴.

L'idea liberale della vita si fonda sul principio che ogni essere umano costituisce un'individualità inviolabile avente un destino "intrasferibile". È un principio che Ortega afferma con forza nell'Europa degli anni Trenta contro la "divinità astratta del 'collettivo'" che fa sentire la "nostalgia dell'allevamento" e il bisogno di "un pastore" o di "un mastino"³⁵.

³¹ C. CURCIO, *Europa, storia di un'idea*, Vallecchi, Firenze, 1958, vol. II, pp. 847-48.

³² J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sull'Europa*, in: *Scritti politici*, cit., pp. 1082-83.

³³ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse. Prologo per i francesi*, in: *Scritti politici*, cit., p. 787.

³⁴ Scrive il Cotroneo che Ortega y Gasset "si muove sempre lungo una linea di liberalismo 'filosofico', di un liberalismo privilegiato e prioritario rispetto a ogni altra idea o proposta politica: ciò avviene anche quando in molti degli scritti anteriori alla più nota tra le sue opere filosofico-politiche, *La ribellione delle masse*, il socialismo sembra essere per lui una scelta definitiva" (G. COTRONEO, *Ortega fra liberalismo e socialismo*, in: *Attualità di Ortega*, a cura di L. Infantino e L. Pellicani, Le Monnier, Firenze, 1984, p. 290).

³⁵ "Probabilmente l'origine di questa furia antindividuale dipende dal fatto che le masse si sentono nel loro fondo intimo deboli e timorose di fronte al destino. In una pagina acutissima e terribile Nietzsche fa notare come nelle società primitive, deboli di fronte alle difficoltà dell'esistenza, ogni atto individuale,

Nel 1914, riflettendo sulla crisi ideologico-politica della Spagna (e dell'Europa) cercando di favorire l'organizzazione di una minoranza capace di mobilitare le masse attraverso un programma di educazione politica, Ortega intendeva il liberalismo come *un'emozione radicale* sempre viva nella storia, "che tende ad escludere dallo Stato ogni influenza che non sia meramente umana, e attende sempre un maggior bene, a tutti i livelli, da nuove forme sociali che non da quelle passate ed ereditate"³⁶.

Questa prima formulazione del liberalismo orteghiano come ideale morale e aspirazione culturale si carica di significati rivoluzionari: "Il liberalismo di oggi, se non vuole continuare ad essere un intermezzo per la Storia, deve confessarsi e dichiararsi inequivocabilmente "sistema della rivoluzione". [...] Chiamo liberalismo quel pensiero politico che antepone la realizzazione dell'ideale morale a tutto ciò che esige l'utilità di una parte dell'umanità, sia essa una casta, una classe o una nazione. La direzione conservatrice, al contrario ignora le esigenze ideali, nega il loro valore etico ed è attenta in questo punto solo a ciò che già è stato conseguito, quando non stimola il regresso a forme superate di costituzione politica"³⁷.

Il liberalismo come "fondamento etico"³⁸ di una teoria politica viene così contrapposto alla conservazione che è un istinto naturale, mentre l'ideale liberale, essendo fondamentalmente una realtà culturale, richiede l'addomesticamento della natura e il superamento degli istinti primitivi. Si nasce conservatori, ma liberali si diventa: "La direzione conservatrice, che non è un'idea – supremo nome! –, ma tutto il contrario, un istinto, ha avuto cura molto astutamente di non destare in esso quella addormentata coscienza morale ed ha ottenuto, forse di convincerlo che la sua essenza è il *laissez faire, laissez passer*. Dai conservatori è uscito fuori quell'apoteigma pericoloso secondo il quale il liberalismo sarebbe niente altro che l'esercizio della libertà. Dico pericoloso perché in tale massima si assume scientemente la libertà con vago significato popolare che niente ha a che vedere con quello che significa per gli esperti di questioni di etica"³⁹.

L'idea liberale come rivoluzione ideale è perciò costante tensione verso la realizzazione di condizioni sempre più elevate di vita individuale e sociale: "Il liberalismo crede che nessun regime sociale è definitivamente giusto: sempre la norma o idea di giustizia reclama un "andar oltre", un diritto umano ancora non riconosciuto e che, pertanto, trascende la Costituzione scritta traboccando da essa"⁴⁰.

"Dio invisibile", "seme immortale", "centro dell'energia etica della storia", il liberalismo costituisce per Ortega la vocazione originaria dei popoli dell'Europa che vive, nel mondo contemporaneo, una condizione di annebbiamento, di perdita di forza vitale che si traducono in una sterile e stanca assuefazione all'esistente: "Per me – scrive Ortega – libertà è un divino nome mitologico che usiamo per renderci conto che le costituzioni sono sempre ingiuste e che è un dovere riformarle. Non

personale, originale, fosse un delitto e l'uomo che cercava di fare una vita solitaria era un malfattore. Bisognava comportarsi in tutto conformemente agli usi comuni" (J. ORTEGA Y GASSET, *Socializzazione dell'uomo*, in: "El espectador", 1930, rip. in: *Scritti politici*, cit., p. 471.

³⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Programma della Lega di educazione politica spagnola*, in: *Scritti politici*, cit., pp. 208-209.

³⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *La riforma liberale*, in: "Faro", 23 febbraio 1908, rip. in: *Scritti politici*, cit., pp. 327-328.

³⁸ Cfr. W. GHIA, *Filosofia della storia ed europeismo in Ortega y Gasset*, in: "Storia contemporanea", a. XIV, 6, 1983, pp. 996 ss.

³⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *La riforma liberale*, cit., p. 328.

⁴⁰ *Ib.*

indica solamente che si deve rispettare la legge scritta: questo valore negativo non distinguerebbe il liberale dal conservatore. Libertà, nel suo significato positivo, è il perpetuo ammonimento della legge non scritta, della legge etica che condanna ogni ristagno della legge politica⁴¹.

Il clima morale dell'Europa contemporanea presentava i tratti, non solo del ristagno, ma della decomposizione: "La crisi della vita europea opera in strati così profondi dell'anima continentale che fino ad essi non può giungere nessuna sonda, e la più gigantesca e frenetica si limita a scivolare per la tangente del profondo viscere malato"⁴². La Prima Guerra Mondiale ha prodotto una condizione di "sposatezza", di "esaurimento" delle forze di cui l'anima europea si è alimentata per secoli, il cui sintomo più evidente è costituito dall'assenza di "un'illusione verso il domani", di un "chiaro desiderio di un tipo di vita migliore"⁴³.

La diagnosi pessimistica diventa allarme drammatico negli anni dell'avvento del fascismo e del bolscevismo nel continente europeo, due ideologie politiche nemiche tra loro ma concordi nel loro radicale antiliberalismo: "Niente denuncia con maggiore evidenza la fisionomia del presente, come il fatto che diventino sempre di meno i paesi dove esiste l'opposizione. In quasi tutti una massa omogenea pesa sopra il potere pubblico e schiaccia, annichila ogni gruppo d'opposizione. La massa – e chi lo direbbe a vedere il suo aspetto compatto e multitudinario? – non desidera la convivenza con ciò che non si identifica con essa. Odi a morte ciò che non è essa stessa"⁴⁴.

Fascismo e bolscevismo, negando l'eredità liberale europea, sono esempi chiari di "regresso sostanziale", non tanto per il contenuto delle loro dottrine, che potrebbe, in parte, contenere elementi di ragionevolezza, quanto per il modo antistorico in cui pensano la loro parte di ragione. Antistorico, nel senso di muoversi nella direzione contraria a quella cui tende la coscienza europea come coscienza libera e creativa e memore di se stessa. Il sapere storico delle minoranze, che ha reso possibile il progresso prodigioso dell'Europa moderna è stato abbandonato nell'età dei totalitarismi: "Movimenti tipici di uomini-massa, diretti, come tutti quelli che lo sono, da uomini spesso mediocri, estemporanei e senza lunga memoria, senza "coscienza storica" si comportano come se fossero già avvenuti, come se, pur realizzandosi nel presente appartenessero alla fauna di un altro tempo"⁴⁵.

L'esercizio "difficile", "complicato", della libertà non può essere affidato a sistemi politici autoritari che non hanno alcuna vocazione a mantenerlo e svilupparlo. Il liberalismo, inteso come processo di perfezionamento di incivilimento e di arricchimento vitale attraverso l'educazione politica, non si identifica automaticamente con le forme istituzionali o i sistemi politici né di tipo liberale né democratico né socialista. Con nessuno di essi il liberalismo è "consustanziale" nel senso che li può attraversare tutti compatibilmente con i propri principi.

Si comprende allora perché Ortega non difenda le istituzioni del vecchio liberalismo soprattutto quando si dimostrano incapaci di riconoscere i diritti di nuovi soggetti sociali che sono emersi nella società industriale moderna, o denunci le degenerazioni delle istituzioni democratiche quando intendono il principio

⁴¹ Ivi, p. 329.

⁴² J. ORTEGA Y GASSET, *Spagna invertebrata*, in: *Scritti politici*, cit., p. 514.

⁴³ Ivi, p. 515.

⁴⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, in: *Scritti politici*, cit., p. 860.

⁴⁵ Ivi, p. 871.

dell'uguaglianza come un livellamento e una mortificazione delle aspirazioni degli individui.

Una società organizzata su basi democratiche non tradisce lo spirito liberale quando riesce a fare emergere *leaders* virtuosi e competenti che resistano alla tentazione demagogica di simpatizzare con i costumi e i vizi della plebe. Sotto la protezione del principio liberale, la democrazia può vivere e progredire; quando invece la massa opera senza legge, impone con la violenza le sue aspirazioni e i suoi gusti, la democrazia liberale deperisce e, come è avvenuto nell'Europa degli anni Trenta, trionfa quella che Ortega definisce "iperdemocrazia", una situazione morbosa nella quale "la massa ritiene di avere il diritto di imporre e dar vigore ai suoi luoghi comuni da caffè"⁴⁶.

Come il liberalismo, la democrazia è un prodotto della cultura politica europea ma, come è stato osservato, "Ortega scriveva in pessimi momenti per la convivenza. La diversità europea aveva creato lo spirito liberale, ma nella prima metà del secolo XX l'insicurezza individuale faceva sì che tutta l'Europa perseguisse lo spettro dell'omogeneità. Quando la democrazia si limita a essere il governo della maggioranza numerica diventa un pericolo, perché la maggioranza può disorientarsi e sbagliare, se si lascia guidare dai valori della massa. La democrazia non si può imporre, deve scaturire dai valori fondamentali della cultura"⁴⁷.

Liberalismo e democrazia restano per Ortega concetti non equiparabili poiché interessano due sfere distinte della vita: il primo ha un valore qualitativo ed è legato alla sfera dell'individuo; il secondo riguarda la vita della collettività, dello Stato. Il liberalismo si preoccupa di tutelare la libertà del cittadino dall'ingerenza dello Stato, la democrazia si preoccupa, invece, del soggetto che esercita il comando o che è titolare della sovranità.

I due concetti, pur eterogenei, possono integrarsi a condizione che la democrazia non annulli lo spirito liberale: uno Stato liberale è possibile, anche se non è democratico, viceversa, una democrazia priva di spirito liberale può degenerare o in uno statalismo burocratico e soffocante o nella "tirannia" della massificazione.

Di fronte alle insidie per la libertà dell'individuo, Ortega riafferma le ragioni storiche e morali del liberalismo; riaffermazione che "non può essere considerata, come spesso si è fatto non senza leggerezza una nostalgica e anacronistica difesa di una tradizione ormai esaurita. Al contrario, nella misura in cui il liberalismo orteghiano intende difendere l'individuo dalle pretese spesso eccessive della massa e/o macchina burocratica statale, esso conserva la sua piena validità"⁴⁸.

Ortega condivide con i teorici delle *élites* l'insofferenza verso i principi astratti dell'egualitarismo; non crede che le disuguaglianze tra gli uomini possano essere eliminate né che la dicotomia governanti/governati possa scomparire dalla scena della Storia.

Il filosofo spagnolo riconosce, con realismo, che nel corso della secolare vicenda politica, quando non venga moralisticamente considerata, una minoranza qualificata si pone sempre alla guida di una maggioranza che la riconosce e la legittima nelle sue decisioni⁴⁹. Anche una società organizzata su basi democratiche ha biso-

⁴⁶ Ivi, p. 816.

⁴⁷ V. OUIMETTE, *Liberalismo e democrazia in Ortega y Gasset*, in: "Mondoperaio", XI, 1989, p. 107.

⁴⁸ L. PELLICANI, *Introduzione a J. Ortega y Gasset, Scritti politici*, cit., p. 98.

⁴⁹ Nella ideologia politica moderna - scrive Ortega - c'è "la pretesa che la società sia come noi vogliamo che debba essere. Come se non avesse la sua immutabile struttura e aspettasse a riceverla dal nostro desiderio! Tutto l'utopismo moderno è magia. Non passerà molto tempo senza che il gesto di Kant, decretando

gno di un'aristocrazia politica, intellettuale e morale capace di governarla attraverso il consenso di un elettorato dotato di uguali opportunità e capace di scegliere con consapevolezza i rappresentanti dei propri interessi, individuali e di gruppo.

L'Europa, nell'età dei totalitarismi, non doveva dilapidare il suo patrimonio liberale. Il suo "essenziale liberalismo" andava gelosamente conservato, non perché costituisse la verità definitiva intorno ai problemi politici e sociali del nostro tempo, ma perché la sua conservazione era la condizione stessa del suo superamento, hegelianamente inteso non come rifiuto del passato, ma come perenne riconsiderazione critica e ripresa di quanto di vitale c'era ancora in esso.

Questa apertura critica faceva maturare, nell'evoluzione del pensiero di Ortega, il convincimento dell'inadeguatezza degli strumenti del vecchio liberalismo di fronte ai nuovi problemi economici e politico-sociali che la "circostanza" europea presentava nella prima metà del secolo XX: il ruolo della proprietà privata, i limiti di una economia liberista, il compito di equilibrio e redistribuzione dello Stato, le disuguaglianze tra le classi sociali, il riconoscimento dei diritti del lavoro.

Problemi nuovi che imponevano nuove sfide allo spirito liberale che "se voleva essere all'altezza dei tempi, non poteva rifiutare *en bloc* le istanze avanzate dal movimento operaio, ma doveva cercare un dialogo costruttivo con esso"⁵⁰.

Il liberalismo, "l'idea più alta che finora ha inventato l'umanità, l'idea europea per eccellenza" si poteva coniugare con una prospettiva politica attenta ai problemi della libertà individuale, attraverso il coinvolgimento delle forze del lavoro impegnate nella costruzione di un'Europa nella quale il principio della libertà, fondamento ultimo della civiltà occidentale non entrasse in conflitto con il principio della giustizia sociale.

come *deve essere* la società, sembra a tutti un grossolano gesto magico" (J. ORTEGA Y GASSET, *Spagna invertebrata*, in: *Scritti politici*, cit., p. 567).

⁵⁰ L. PELLICANI, *Introduzione*, cit., p. 103.

Paolo Ramaccioni*

Ordine e caos in Michel Serres e René Thom

Fin dall'inizio l'interdisciplinarietà rigorosa della teoria delle catastrofi ha scatenato una disputa babelica tra persone che parlavano linguaggi diversi e davano un senso diverso agli stessi termini. Al tempo stesso l'apertura catastrofista verso le scienze umane ha avvicinato matematici e letterati filosofi o storici della scienza. È il caso di Serres e Thom, uniti, oltreché da amicizia¹, da quell'ironico antispecialismo che infrange i meccanismi di difesa messi in opera dalle singole corporazioni disciplinari. Tale comune carica corrosiva nei confronti dei criteri di rilevanza dell'*establishement* e del principio di non ingerenza negli ambiti accademici altrui non ha tuttavia potuto evitare un certo *misunderstanding*, un fraintendimento reciproco, che sembra condizionare fortemente anche la ricezione italiana dei testi di Serres e Thom². Come esempio di *malentendu* di Thom nei confronti di Serres, sarà sufficiente ricordare l'intervento del padre della teoria delle catastrofi al convegno di "La Chaux-de-Fonds" del 1981 su "Il pubblico e la danza" cui parteciparono, oltre allo stesso Thom, René Girard Michel Serres, Luciano Berio e Maurice Béjart. Nella sua relazione intitolata "La danse comme sémiurgie", René Thom paragona il "bianco" di Serres alla gravidanza propagativa della luce³. Ma la luce, nella prospettiva thomiana, è, come ha ben visto Michèle Porte, il luogo delle singolarità generiche che condensa in sé le stesse opposizioni catastrofiste tra pregnanze (bosoni) e salienze (fermioni); un flusso topologicamente struttu-

* Università di Camerino.

¹ Cfr. AA.VV., *La querelle du déterminisme*, a cura di K. Pomian, Paris, 1990, p. 62.

² Cfr. F. CARMAGNOLA, *La visibilità. Per un'estetica dei fenomeni complessi*, Milano, 1989.

³ Cfr. R. THOM, *Apologie du logos*, Paris, 1990, p. 129. "L'investissement d'une forme saillante par une prégnance – qu'il s'agisse d'un phénomène, objectif ou subjectif – dépende sans doute en première instance du caractère follement individué de la forme saillante. Un flash lumineux, un tinnement de sonnette, sont fortement individués, doués qu'ils sont d'un commencement et d'une fin bien marqués. Au contraire, si la forme a des contours indécis, et une organisation interne peu structurée – ou trop mécaniquement construite –, son investissement par une prégnance sera difficile. On peut par suite se demander s'il n'existerait pas une sorte de prégnance originelle, indifférenciée, dont le seul caractère serait de conférer l'individualité à une forme spatiale. Le seul trait figuratif de cette prégnance serait le contour séparant l'intérieur de l'extérieur, la figure du fond. Et l'intérieur serait marqué, par opposition à l'extérieur "non-marqué" (au sens de la marque jakobsonienne). Cette prégnance originelle pourrait ainsi avoir deux formes: une forme propagative indifférenciée, comme la lumière (et nous retrouvons ici le "blanc" de Michel Serres); et la forme compacte, limitée de l'individu qui se détache sur un fond".

rato ben diverso dal rumore di fondo o dal “caos vago” di cui parla Serres⁴, così come l’informe vuoto quantistico che racchiude gli embrioni della complessità è ben diverso dal vuoto thomiano come “privazione”, “lacuna nella sfera-bordo” ed “entrata in metastabilità del sistema”.

A sua volta, Michel Serres usa in modo improprio la terminologia catastrofista. A proposito di “percorsi di isole in catastrofi” e di passaggi “dal ponte al pozzo” e dal relé al labirinto, Serres, che ammette di fare “topologia selvaggia”, crede di poter ritrovare “una brulicante molteplicità di spazi diversi e originali”⁵. Ora, in teoria delle catastrofi, gli spazi sono esattamente due: quello degli stati interni e quello delle dinamiche esterne e la molteplicità non è infinita ma topologicamente vincolata.

Analogamente, i pozzi di potenziale, in teoria delle catastrofi, non corrispondono a nessun “errare attraverso varietà spaziali separate”⁶, ma a percorsi irreversibili da cui la casualità formale ed efficiente è tutt’altro che scomparsa; la biforcazione in teoria delle catastrofi non è un “angolo di rotazione sulla traslazione monotona che preannuncia un’altra traslazione”⁷, ma è un intreccio tra inviluppo e sviluppo che comporta un salto da uno strato all’altro su una superficie ripiegata⁸. Si può, inoltre, dire che il passaggio dal locale al globale in teoria delle catastrofi non corrisponde alla concezione di Serres, che di fatto oscilla tra sottoinsieme/insieme, pieno/vuoto declinazione/turbine⁹. La doppia relazione (geometrica!) semplice-complesso, lettera-parola, atomo-assemblaggio, costituente-sistema¹⁰ sfugge completamente a Serres. costretto a

⁴ Cfr. M. SERRES, *Genesi*, tr. it. Genova, 1985, p. 185. Cfr. anche M. PORTE, *La dynamique qualitative en psychanalyse*, Paris, 1994, pp. 31 ss: “Or la lumière solaire est une condensation remarquable, d’un point de vue scientifique: c’est la source d’énergie universelle pour la Terre; mais c’est une énergie très organisée; du fait de son mode de propagation, elle est très contraignante tant du point de vue géométrique que du point de vue thermodynamique. La lumière est un moteur (aspect dynamique, causal, voire sémantique), créateur de formes géométriques dans l’espace, dès lors qu’elle rencontre un objet-obstacle (aspect formel; l’ombre et Thalès: premiers contours apparents). Dans la terminologie de *Esquisse d’une Sémiophysique*. la lumière devient une prégnance. Thom fait même état de “[...] la présence d’une source universelle de prégnance “lumineuse”. “L’onde de choc entre la lumière et la terre et l’eau créant” la falaise où s’effondre la néguentropie du rayonnement solaire “ peut alors être conçue comme résultant d’un “préprogramme” et être régie par le théorème correspondant. Mobile dans le flux lumineux, la terre, comme obstacle, le ramifie en une série finie de flux; de surcroît, les transformations topologiques que la terre opère sur la topologie du flux lumineux sont déterminées: le travail dont je suggérais le programme (après coup) a effectivement avancé et il est central dans tout le développement de la Sémiophysique.” Si chiede poi la Porte citando Thom (ssm. cap. 12. pp. 2): “d’où provient en dernière analyse la vie sur notre planète? Du flux continuel d’énergie lumineuse émis par le soleil. Les photons solaires arrivés au contact du sol ou de l’eau des océans y sont immédiatement stoppés et leur énergie se dégrade brutalement en énergie thermique. Il en résulte que la surface de discontinuité définie par la terre et l’eau est aussi une onde de choc, une véritable falaise où s’effondre la néguentropie du rayonnement solaire. On peut considérer la vie comme une érosion en quelque sorte souterraine de cette falaise qui lisse la discontinuité”.

⁵ M. SERRES, *Discorso e percorso*, in: AA.VV. *L’identità*, a cura di J. M. Benoist, tr. it. Palermo 1986, p. 38.

⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁷ M. SERRES, *Lucrezio e la nuova fisica*, tr. it., Palermo, 1980.

⁸ Una catastrofe di biforcazione non può essere descritta solo in termini di spostamenti euclidei: in teoria delle catastrofi lo spazio euclideo tradizionale è incollato ad altri spazi (per es. in ogni punto di uno spazio iperbolico è ammessa una struttura euclidea tangente) ed è tale incollamento a generare la struttura globale, che, viceversa, nelle semplici rotazioni e traslazioni di cui parla Serres, è inevitabilmente ottenuta per estensione diretta.

⁹ Cfr. M. SERRES. *Le origini della geometria*, tr. it., Milano, 1984, p. 139 e *Lucrezio*, tr. it., pp. 100 e 196. In *Passaggio a Nord Ovest*, tr. it., Parma, 1984, pp. 47 e 49, Serres scrive testualmente: “insieme, il globale [...] produce un sottoinsieme locale, che produce una legge che riproduce l’insieme [...] una legge unica [...] in cui il locale non è nient’altro che un piccolo globale, modello ridotto dell’insieme [...]”.

¹⁰ J. PETITOT, *Physique du Sens*, Paris, 1992, p. 178.

ipotizzare che la congiunzione delle lettere nella parola sia formata dal *vertex*, dal turbine, ossia dalle “parallele ordinate che girano”¹¹. E ancora: le scatole nere di Serres si possono aprire¹², mentre quelle della teoria delle catastrofi sono gravate dall’*epochè* husserliana e devono restare chiuse¹³; se c’è erranza nello spazio fibrato¹⁴, in teoria delle catastrofi tale erranza è vincolata dallo spazio di base¹⁵; in teoria delle catastrofi c’è “politeismo” e molteplicità¹⁶, ma c’è anche il sorriso dell’unità sopra il fluttuare delle forme; l’energetica catastrofista non è solo quella di Carnot, Boltzmann, Prigogine¹⁷, e soprattutto la topologia che sta dietro tale energetica non è da confondere con la topologia algebrica o combinatoria¹⁸ cui allude invece Serres in “Discorso e percorso”¹⁹. Thom, insomma, non è il “nuovo Archimede” che inventa un’aritmetica combinatoria per i nuovi epicurei²⁰. In *Morfogenesi del senso* Petitot è chiarissimo su questo punto: lo strutturalismo catastrofista non è logico-combinatorio, perché le sue tassonomie non concernono la classificazione di oggetti pre-definiti, identitari e autonomi e non si fondano sull’identità di posizione che accomuna logica, algebra ed insiemistica²¹.

¹¹ Cfr. M. SERRES, *Lucrezio*, p. 154 e *passim*.

¹² *Ibidem*, p. 149. Siamo in presenza di un paradigma per le scatole nere che si oppone al paradigma, divenuto dominante, della teoria degli automi. In un automa gli input sono informazioni discrete e attraverso la mediazione di un “calcolo” fondato, anche in questo caso, su transizioni degli stati interni, il sistema produce delle uscite che sono anch’esse informazioni discrete. Si hanno dunque almeno due grandi classi di scatole nere, vale a dire in definitiva di fenomeni, da una parte le scatole nere del tipo *information processor* che “calcolano” e trattano informazioni, dall’altra le scatole nere del tipo “fenomeni critici” che categorizzano il loro spazio di controllo inducendovi diagrammi di fase in un senso generalizzato.

¹³ Cfr. R. THOM, *Modelli matematici della morfogenesi*, tr. It., Torino, 1985, pp. 345 ss. e J. PETITOT, *Morfogenesi del senso*, tr. it., Milano, 1990, pp. 82-83.

¹⁴ M. SERRES, *Carpaccio*, Studi, tr. it., Firenze, 1990, pp. 82-83.

¹⁵ Cfr. H.J. BERNSTEIN e A.V. PHILLIPS, *Spazio di fibre e teoria dei quanti*, tr. it. in: “*Le Scienze*”. 1981. p. 83. Si considerino le figure 1 e 2 nella pagina successiva.

¹⁶ Si veda R. THOM, *Apologie du logos*, cit., p. 345: “Sur le plan de la philosophie proprement dite, de la métaphysique, la théorie des catastrophes ne peut certes apporter aucune réponse aux grands problèmes qui tourmentent l’homme. Mais elle favorise une vision dialectique, héraltéeenne de l’univers, d’un monde qui est le théâtre continuel de la lutte entre “logoi”, entre archétypes. C’est à une vision fondamentalement polythéiste qu’elle nous conduit: en toutes choses, il faut savoir reconnaître la main des Dieux”.

¹⁷ Cfr. A. DELCÒ, *Morfologie*, Milano, 1995, pp. 68-71 e M. SERRES, *Hermes V*, Paris, 1980, p. 81.

¹⁸ Cfr. M. SERRES, *Carpaccio*, cit. pp. 30 ss. e 122 ss.

¹⁹ Si veda AA.VV., *L’identità*, cit., p. 44. “Il contesto matematico in cui si formò Thom e cominciò a lavorare tra la fine degli anni Quaranta e l’inizio degli anni Cinquanta era quello della topologia algebrica à la Bourbaki”. Ma, come ricorda Tonietti, “egli guardava con scetticismo, pur servendosi, i castelli che i Bourbakisti, grandi eredi dello spirito formalista hilbertiano, costruivano con le strutture privilegiando lo scheletro algebrico degli oggetti matematici a scapito di una sempre sfuggente carne geometrica. Lo invitavano alle loro riunioni, ma egli si annoiava e si addormentava.” (*Catastrofi*, Bari, 1983, pp. 20-33) Ancora più eloquente è la motivazione di Hopf per l’assegnazione della medaglia Field: “La topologia si trova oggi, come molti altri rami della matematica, in uno stato di forte e progressiva algebrizzazione. Questo processo ha maturato effetti di straordinaria chiarezza, semplicità ed unità conducendoci verso nuovi risultati inaspettati [...]. Ma i grossi successi di questo sviluppo portano con loro, mi sembra, anche un sicuro pericolo, precisamente quello di venire a mancare dell’equilibrio matematico, poiché nasce la tendenza a trascurare completamente il contenuto geometrico dei problemi topologici, il che significherebbe un impoverimento della matematica. Proprio riguardo a questo pericolo trovo che i lavori di Thom abbiano in sé qualcosa di straordinario, incoraggiante e consolante [...] le sue idee di fondo, della cui grande semplicità ho già parlato, sono di una natura interamente geometrico-intuitiva. Queste idee hanno arricchito essenzialmente la matematica e tutto fa credere che l’effetto delle idee di Thom – tanto quelle contenute nei lavori ora noti, quanto quelle future presenti nei lavori che scriverà – non sia ancora del tutto esaurito” (cit. da Tonietti, cit., p. 24).

²⁰ M. SERRES, *Lucrezio*, cit., pp. 45 e 151.

²¹ Si veda J. PETITOT, *Morfogenesi del senso*, cit., pp. 64, 68 e *passim*.

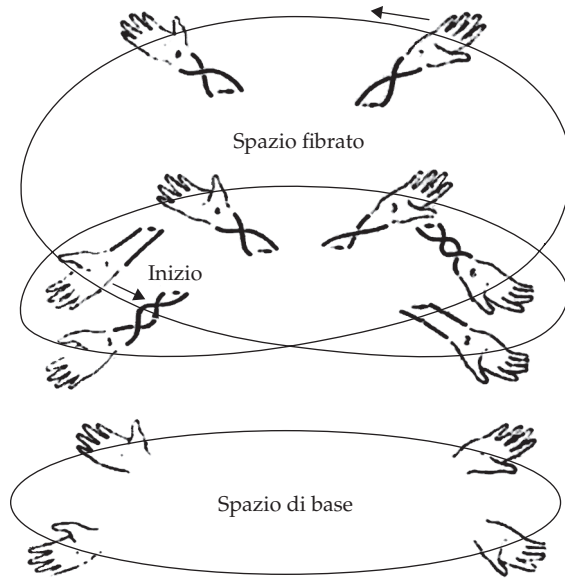


Fig. 1. Uno spazio di fibre a doppia copertura rappresenta l'insieme delle rotazioni relative tra la mano della ballerina e il resto del suo corpo. Le frecce rappresentano l'orientazione costante dei piedi della ballerina. La circonferenza in basso rappresenta le orientazioni della mano. Il moto lungo la circonferenza induce un moto lungo uno dei segmenti della curva intrecciata direttamente al di sopra della circonferenza. La topologia di quest'ultima curva mostra che una rotazione relativa di 90 gradi in senso antiorario è equivalente a una rotazione relativa di 630 gradi in senso orario.

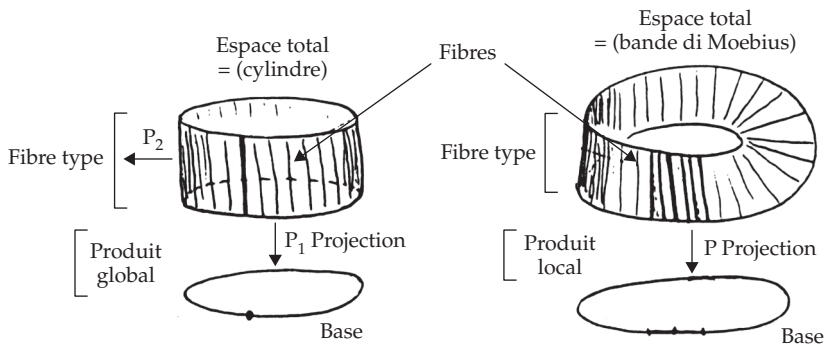


Fig. 2. Da R. THOM, *Predire n'est pas expliquer*, Paris, 1993, p. 143.

D'altra parte, si può considerare una spia complessiva di tutti questi fraintendimenti serresiani lo scambio di battute tra Serres e Petitot al Seminario organizzato da Lévi-Strauss e Benoist sull'"Identità":

Michel Serres: La Sua risposta consiste nel dire che nell'apparenza c'è del discontinuo, mentre invece nel modello, se il modello è esplicativo, si ha una acclimatazione al continuo di un'apparenza discontinua.

Jean Petitot: Perfettamente. E tale modello si oppone, particolarmente nelle scienze umane, a quelli che introducono il discreto direttamente.

Michel Serres: Dunque René Thom è l'Eulero di oggi, cioè il continuo.

Jean Petitot: Direi piuttosto il Riemann²².

Ma ciò che soprattutto impedisce di inserire pienamente Thom nella famiglia dei pensatori più alla moda della termodinamica dei processi dissipativi (costituita da Prigogine, Atlan, Morin, e dallo stesso Serres) è la rilevanza e l'area di collocazione attribuita al *caos* stocastico. In Serres "per lo più è il disordine, l'indeterminato a farla da padrone"²³.

Per Thom, invece, la "natura", l'universo non sono "caos" e presentano il ricorrere e il prevalere di forme tipiche dotate di stabilità strutturale cui diamo dei nomi²⁴. Ciò che è visibile è, in gran parte, strutturalmente stabile, cioè realizza il minimo stabile di una funzione potenziale (in caso contrario, verrebbe continuamente cambiato da continue perturbazioni e non sarebbe percepibile). Se si parte dal presupposto che esiste un terzo termine che funge da interfaccia tra il soggetto, cioè il contorno apparente che rappresenta la faccia soggettiva del corpo spaziale dell'oggetto, la stabilità della forma è indiscutibile dalla stabilità dell'apparato percettivo. E poiché la prevalenza della stabilità strutturale della percezione è matematicamente schematizzata e sperimentalmente provata (vedi ipotesi di Blum-Lurçat, confermata da J. Psotka)²⁵, lo è anche la prevalenza della stabilità strutturale della forma. Com'è noto, in *Hermes IV* Serres enfatizza la fluttuazione definendo la "distribuzione" come disordine e puro caso, come sparpagliamento delle cose, come disseminazione del reale in miriadi di punti, atomi, particelle, stelle o galassie, che non si può esaminare se non in senso statistico²⁶. La risposta di Thom non si fa attendere. *Ad vocem* "Fluctuation" si legge infatti in *Apologie du logos*:

Le désir de rattacher un effect significatif à une cause signifiante a valorisé chez Prigogine, Michel Serres, et alii le concept de "fluctuation". En meccanisme statistique, les fluctuations constituent toujours un ensemble dont on s'efforce de déterminer la statistique. Extraire de cet ensemble une fluctuation particulière, qui peut être décrite par ses effets directeurs dans une bifurcation, est un usage (informel) de l'axiome du choix et n'a qu'une portée explicative illusoire²⁷.

La critica assume i toni di un vero e proprio "j'accuse" nel celebre articolo "Halte au hasard, silence au bruit" del 1980, le cui prime pagine conviene ripor-

²² Cfr. AA.VV., *L'identità*, cit., p. 147.

²³ Cfr. A. DELCÒ, *op. cit.*, p. 63 e Serres, *Lucrezio*, cit., p. 35: "Il disordine emerge dall'ordine. Ora, è proprio l'inverso che si deve dire e che avviene".

²⁴ R. THOM, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, tr. it., Torino, 1980, pp. 3 e 19.

²⁵ Facendo fissare automaticamente un punto all'interno di una forma a un gran numero di soggetti, si nota che i punti selezionati si accumulano in corrispondenza degli strati di conflitto correlativi agli strati di biforcazione della teoria delle catastrofi (cfr. J. PETITOT, *Physique du Sens*, cit., pp. 295-297). Si ricordi che in teoria delle catastrofi la falsificabilità è "relativa", nel senso che la schematizzazione è infalsificabile, mentre falsificabile è la modellizzazione. Si veda la figura 3 nella pagina successiva.

²⁶ Si veda anche I. PRIGOGINE, I. STENGERS, S. PAHAUT, "La dynamique de Leibniz à Lucrèce", in: M. SERRES: *Interférences et turbulences*, "Critique", 380 (1979), pp. 52, 55. Le difficoltà connesse a questa enfaticizzazione del caos paradossalmente formalizzata da un concetto d'ordine, sono ben messe in evidenza da Delcò in: *op. cit.*, p. 75.

²⁷ R. THOM, *Apologie du logos*, cit., p. 595.

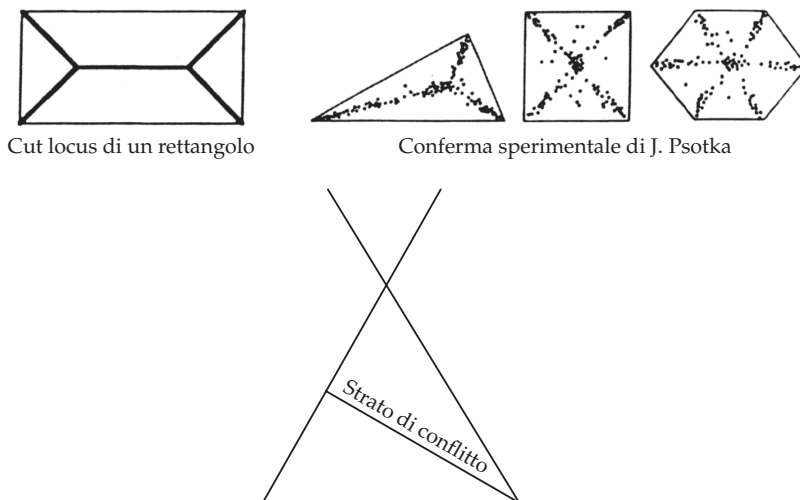


Fig. 3. Esempio di strato di conflitto nella catastrofe a coda di rondine.

tare qui per esteso. C'è, secondo Thom, un tratto comune alle filosofie dell'ordine attraverso il caos e il rumore:

Toutes glorifient outrageusement le hasard, le bruit, la "fluctuation"; toutes rendent l'aléatoire responsable, soit de l'organisation du monde (via les "structures dissipatives", selon Prigogine), soit de l'émergence de la vie et de la pensée sur terre (via la synthèse et les mutations accidentelles dell'A.D.N., selon Monod). Et l'ami Michel Serres n'est pas en reste, lui qui, dans sa *Naissance de la physique*, s'est fait le thuriféraire passionné du clinamen de Lucrèce.... Je voudrais dire d'emblée que cette fascination de l'aléatoire témoigne d'une attitude antiscientifique par excellence. De plus, dans une large mesure, elle procède d'un certain confusionnisme mental, excusable chez les auteurs à formation littéraire, mais difficilement pardonnable chez des savants en principe rompus aux rigueurs de la rationalité scientifique.

Alors, pourquoi cette fascination du clinamen, de la petite fluctuation déclenchante? Ne nous y trompons pas: le sophisme de l'ordre par le bruit est aussi celui du néo-darwinien Monod. Il ne faut pas nier, bien entendu, l'existence de fluctuations dans un système; mais quand ce système est structurellement stable, l'existence de ces fluctuations n'a qualitativement pas d'effet et peut être considérée comme insignifiante; c'est ce qu'a retrouvé le généticien Kimura, quand il a affirmé que la dérive génétique des populations est "neutre", c'est-à-dire sans effet sur le phénotype de l'espèce. C'est seulement par perte de stabilité structurelle que la fluctuation devient significative, mais seulement dans le cadre d'une bifurcation préexistante.

Je ne peux guère expliquer cette fascination du clinamen, de la petite fluctuation initiatrice de grands événements, que par une certaine préciosité littéraire. Plonger l'évolution des phénomènes dans une sorte de "flou-artistique", s'imaginer soi-même à la croisée des chemins, et d'une chiquenaude involontaire précipiter le monde dans un abîme de catastrophes successives...

Se faire le nez de Cléopâtre, ou Hercule entre le vice et la vertu: Michel Serres nous a maintes fois entraînés en ces carrefours critiques de l'évolution. Mais, sur le plan rationnel, que nous reste-t-il de ces voyages imaginaires, sinon le plaisir que nous aurons pris à les suivre?²⁸

²⁸ Cfr. AA.VV., *La querelle du déterminisme*, cit., pp. 61-62, 70-71.

A guardar bene infatti, non è il *clinamen* che assicura la stabilità dei creodi (come dice Serres a pag. 137 di *Lucrezio*), ma il principio della trasversalità, cioè il rapporto strettissimo tra la codimensione (o grado di instabilità) dello spazio degli stati interni e il numero di dimensioni dello spazio di controllo. Per parlare in termini meno “tecnici”, il caso, negatore di ogni ordine è soggetto a delle leggi ed esiste una dinamica soggiacente che modella la statistica delle fluttuazioni. Se tali fluttuazioni sono la causa *materiale* delle biforcazioni, esse non possono essere considerate come *la loro causa efficiente e formale* (Petitot)²⁹. È chiaro che sistemi deterministi strutturalmente stabili possono presentare forti proprietà di stocasticità, ma tutto dipende dal livello di osservazione degli attrattori strani dei sistemi dissipativi. Nel quadro di una descrizione termodinamica standard, le fluttuazioni giocano come causa efficiente delle biforcazioni. Ma è proprio una caratteristica della teoria delle catastrofi il ripensamento della termodinamica in chiave geometrica al fine di eliminare dalle considerazioni termodinamiche tutti gli aspetti di carattere metrico o stocastico per non conservare che la caratterizzazione topologica degli attrattori³⁰. La teoria dei campi di dinamiche locali che utilizza la teoria delle catastrofi “differisce – come scrive Thom – dalla termodinamica usuale dove si considera un insieme A discreto di sistemi dinamici in interazione e non esiste alcuna topologia sull’insieme A all’infuori della topologia discreta”³¹. Certo come ammette Thom, la corrispondenza tra la struttura interna dell’attrattore e la struttura spaziale del regime corrispondente non è semplice:

En un certain sens, et dans la mesure où tout système physique peut être modélisé par un attracteur “structurellement stable” (en un sens affaibli) d’une dynamique, tout système est “extérieurement” ordonné, et “intérieurement” chaotique. En effet, par définition, tout système observable se distingue du reste de l’univers; il en est donc séparé par une interface, une “cloison” plus ou moins concrète, ce qui le rend ordonné; le seul problème effectif est de comprendre la relation entre la cloison externe et le chaos interne. Seule une étude fine de la bifurcation de ces “attracteurs étranges” selon la terminologie moderne permettra d’y voir plus clair; tout le reste est littérature et j’en ai peur – mauvaise littérature³².

Insomma, se si evita di farsi un’idea troppo semplice del determinismo fisico e di compensare quest’idea semplice con un ricorso non critico a un agente incontrollabile (la piccola fluttuazione), il dibattito sul caos finisce col concentrarsi essenzialmente su due fatti:

quando un sistema presenta stocasticità la sua descrivibilità linguistica si dissaggrega;

cambiando di livello (passando a una termodinamica geometrizzata) è possibile ritrovare una descrivibilità-linguistica³³.

In questo quadro, occorre ripensare completamente l’ontologia serresiana dell’aleatorio, secondo cui la materia è percorsa ovunque da *moti browniani*, da particelle la cui velocità e traiettoria sfumano nell’indeterminabile³⁴. Secondo

²⁹ *Ibidem*, p. 211.

³⁰ M. PORTE, *op. cit.*, pp. 36 ss.

³¹ R. THOM, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, cit., p. 61, V. anche p. 155, dove si afferma che la formazione di entropia è proporzionale alla curvatura del campo.

³² AA.VV., *La querelle du déterminisme*, cit., pp. 73-74.

³³ Cfr. V. PETITOT, “Note sur la querelle du déterminisme”, in: *La querelle*, cit., pp. 218-222.

³⁴ Cfr. A. DELCÒ, *op. cit.*, pp. 62.

Serres, ogni segnale nascerebbe dall'incontro tra le due soglie del disordine, cioè tra due rumori complementari: il rumore bianco, ridondante (caos piatto e ripetitivo) e il rumore non ridondante (caos turbinoso e multiverso)³⁵. Ma che ne è di questa complementarità se il "rumore bianco" non corrisponde nessuna esperienza fisica effettiva? Come spiega un grande esperto di termodinamica dei sistemi dissipativi, B.H. Lavenda:

Il termine "rumore bianco" è usato per analogia con la luce "bianca", poiché in entrambi i casi lo spettro è costante, ovvero di ampiezza indipendente dalla frequenza. Si deve tuttavia considerare che un vero rumore bianco non può esistere nel mondo reale; qualsiasi rumore osservabile, infatti, indipendentemente da quanto risulti "piatto" il suo spettro alle basse frequenze, si annulla regolarmente alle alte frequenze. Il modello del rumore bianco, quindi, porta inevitabilmente alla così detta "catastrofe ultravioletta", conseguenza questa che vanificò i tentativi di trattare lo spettro del "corpo nero" sulla base del principio di equipartizione dell'energia. Perciò si tratta di una idealizzazione matematica che può soltanto approssimare la realtà³⁶.

È per questo che René Thom contrappone nettamente l'interpretazione catastrofista all'interpretazione statistica della teoria dei giochi fondati sul "mito" del moto browniano, psichismo alquanto rudimentale simile a quello del "marinaio ubriaco"³⁷. Il mito del moto browniano è il risultato della tendenza della scienza contemporanea a ridurre tutto a delle salienze, eliminando completamente le pregnanze e permettendo come unica interazione possibile quella tra forme salienti³⁸.

Tra l'altro, è proprio in questo contesto che va situata la problematica dei *frattali*. Quando si migliora la risoluzione, la traiettoria di una particella quantistica appare come un frattale (il che "traduce" l'impossibilità-heisenberghiana di misurare simultaneamente posizione e velocità dell'elettrone)³⁹.

Il fatto è che non tutti i frattali sono uguali: solo alcuni sono connessi e rinormalizzabili topologicamente⁴⁰.

L'emergere dell'autosomiglianza e, quindi, al limite, anche del moto browniano, non è escluso a priori dalla teoria delle catastrofi. Bisogna vedere *dove*

³⁵ M. SERRES, *Lucrezio*, cit., pp. 144-45 e 154-55.

³⁶ B.H. LAVENDA, *Il moto browniano da Einstein a oggi*, in: *Il caos. Le leggi del disordine*, a cura di G. Casati, "Le Scienze", 1990, p. 55.

³⁷ Cfr. R. THOM, *Modelli matematici della morfogenesi*, cit., p. 349: "Consideriamo ora il caso di un'interpretazione statistica. Ad un'entrata u corrisponde una nuvola di punti nell'uscita Y . Questa nuvola è centrata in un punto $y_0 = \phi(u)$, e si scrive per ogni uscita corrispondente ad un tentativo $Y = y_0 + \delta$, dove y_0 è il "segnale" e δ è il "rumore" (in generale δ viene supposto piccolo). L'assimilazione della distribuzione dei rumori (δ) ad una misura classica come quella di Gauss equivale a dire che nella scatola, oltre alla corrispondenza $u \rightarrow \delta(u)$, c'è un demone il cui spazio-tempo è uno spazio euclideo S in cui il punto s scelto dal demone si muove in modo "stocastico", cioè secondo una dinamica ergodica, confusa e che soddisfa al teorema centrale limite (la legge dei grandi numeri). Il guadagno del demone è allora definito da una funzione $\Delta: S \rightarrow \mathbb{R}$ che si può supporre lineare. Una tale dinamica può essere generata in modo molto deterministico (per esempio con i sistemi chiamati di Anosov). In questo caso, nel suo tentativo d'interpretazione, la mente umana ha conferito al suo partner presunto soltanto uno psichismo molto rudimentale, quello del *marinaio ubriaco*, il cui camminare erratico genera il moto browniano. Tra questo caso e l'intenzionalità permanente definita da un potenziale, c'è senza dubbio tutta una classe di dinamiche intermedie da scoprire: collocate tra il determinismo testardo di un potenziale e la gratuita spontaneità della scelta "arbitraria", saranno senza dubbio più adatte a simulare il comportamento reale dello psichismo umano".

³⁸ R. THOM, *Esquisse d'une Sémiophysique*, Paris, 1988, p. 31.

³⁹ G. COHEN TANNODJI, M. SPIRO, *La materia spazio-tempo*, tr. it., Milano, 1988, p. 111. Si consideri la figura 4 nella pagina successiva.

⁴⁰ Cfr. J. PETITOT, *Physique du sens*, cit., pp. 243 ss.

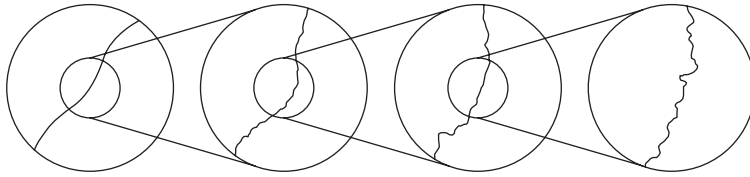


Fig. 4. Traiettorie frattali di una particella quantistica: quando si migliora la risoluzione, la traiettoria appare sempre più caotica.

si verifica. E in teoria delle catastrofi la sola zona frattale è quella della cd. "confusione degli attanti": si situa alla frontiera tra i due minimi di potenziale, quando tali minimi sono alla stessa altezza. Si tratta, quindi, solo di un breve sisma di "infinito attuale" destinato a placarsi immediatamente a causa di forti vincoli fisici (convenzione di Maxwell) e geometrici (teorema della trasversalità di Thom).

Stando così le cose, tra il caos serresiano/"browniano" e quello della teoria delle catastrofi c'è la stessa differenza- messa egregiamente in luce da Ferruccio Masini- che corre tra la seduzione del caos irrazionalistico, nebuloso e cimmerio nel quale la ragione si smarrisce come tra le spire della "grande madre" ouroborica e si smemora cadendo infinitamente in un precipizio senza fondo (la "cateratta dell'insensato" di Serres⁴¹, e il caos trascendentalmente lavorato (v. Schlegel e Novalis) che porta con sé la possibilità di una nuova *Bildung*⁴².

Naturalmente, anche secondo la teoria delle catastrofi, esiste la possibilità del caos stocastico che eccede, a guisa di escrescenza, la trappola omeostatica della stabilità strutturale: esistono i buchi neri e le onde che si frangono al largo in un mare in tempesta⁴³. Prima, però, occorre capire bene il caos deterministico, l'emergere del descrivibile da un indescrivibile che non è privo di limiti. Altrimenti, ci è preclusa qualsiasi spiegazione dell'eventuale rapporto chiasmatico tra stabilità strutturale morfogenetica ed evoluzione caotica come marcia verso la disgregazione linguistica e percettiva.

Un altro punto di divergenza non trascurabile tra Serres e la teoria delle catastrofi è dato dal fatto che nell'insistenza sul disordine come struttura profonda dell'essere e sulla necessità di "fondare sul fluido", cioè sul tempo⁴⁴,

⁴¹ Cfr. SERRES, *Lucrezio*, cit., p. 86: "Nella cateratta dell'insensato, dove gli atomi-lettere si precipitano verso la loro caduta, ecco la nascita del senso".

⁴² F. MASINI, "Norma e caos nell'universo dei romantici", in: *Il travaglio del disumano*, Napoli, 1982, pp. 27 ss. Non meno interessante è il saggio seguente su "Schmitt e l'occasionalismo romantico" in cui Masini accenna al nesso tra decisionismo e caos stocastico.

⁴³ Cfr. J. PETITOT, *Physique du sens*, cit., p. 242, e R. THOM, "Logos et chaos", in AA.VV., *Temps, mémoires, chaos*, Paris, 1993, p. 187. Anche a livello antropologico il caos abissale, il furore, la "noise" non sono esclusi dalla Teoria delle Catastrofi (cfr. l'introduzione di THOM A.M. PORTE, cit.). Ma dove si localizza esattamente questo caos e come si manifesta e si annuncia nell'uomo? Io credo che sia l'impostazione girardiana di Serres, sia quella morfodinamica di Petitot (V. *Nouvelles remarques sur la schématisation morphodynamique de la Formule Canonique du mythe*, in: *Cams*, n. 133, Paris, 1997) debbano essere entrambe superate in una schematizzazione che tenga conto di entrambi i punti di vista (un po' come nello studio delle malattie autoimmuni non si può scindere il punto di vista della "patologia" da quello della "fisiologia").

⁴⁴ Cfr. A. DALCÒ, *op. cit.*, pp. 64 e 92 e M. SERRES, *Lucrezio*, cit., p. 90, dove l'omaggio ad Heidegger è esplicito. Cfr. anche M. SERRES, *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, Paris, 1983, tr. it. parz., "L'isola tiberina", in: "aut-aut" n. 197-198, 1983, pp. 15-16.

pare di avvertire l'eco di temi prettamente heideggeriani. In effetti, come ha sottolineato J. Garelli, Heidegger cerca di fondare (senza fondamento) l'esperienza del nulla nella situazione emotiva a partire dal fraintendimento della microfisica (e quindi del moto browniano) trattata alla stessa stregua della fisica tradizionale, ragion per cui le particelle quantiche, in quanto enti singolarizzati, dovrebbero rinviare, in un'ontologia diversa da quella classica, alla zona nientificante che le circonda nel loro orizzonte proto-ontico (in realtà, la meccanica quantistica attesta solo i limiti del giudizio determinante ed apre invece la questione secondo la quale il "nulla" non è nulla)⁴⁵. Il recupero del precategoriale tentato da Serres non è dunque di stampo husserliano (Gabriele Pasqui lo mette bene in evidenza)⁴⁶.

Il passo indietro verso l'informe e il "disseminale" è proprio il risultato dello sprofondamento della struttura noetico-noematica husserliana che entra in circolo vizioso a causa della mancata emancipazione dalle forti ipoteche logiche e, in ultima analisi, sostanzialistiche. Ora, la novità della teoria delle catastrofi (soprattutto nella versione di Petitot) consiste proprio nella reinterpretazione del noema husserliano della percezione in chiave morfodinamica e nella ridefinizione dell'intenzionalità come correlazione morfotropica e geometrico-topologica che evita di impaludarsi nello schema della sostanza⁴⁷.

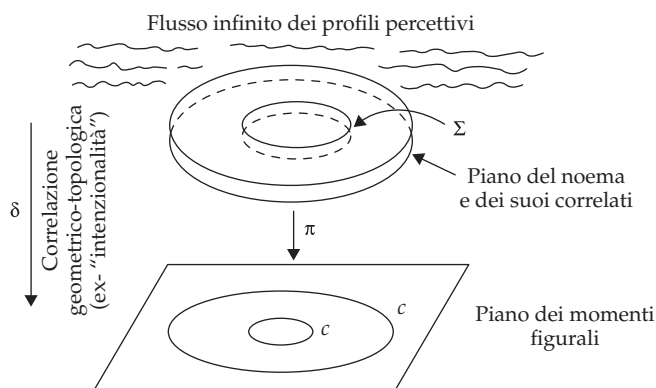
Io credo che qui in Italia non sia stata ancora ben compresa la portata di questa immensa rivoluzione teorica, che permette di oggettivare su basi fisico-matematiche il processo stesso di fenomenalizzazione dell'essere fisico⁴⁸. Il panorama decostruzionistico heideggeriano e post-heideggeriano ne risulterebbe profondamente sconvolto e si riaprirebbe a tutti gli effetti la questione dello schematismo trascendentale. È per questo motivo che ritengo improrogabile un approfondimento della teoria delle catastrofi molto più serio di quello, in verità spesso, fin troppo disinvolto, perseguito da coloro che pure amano richiamarsi volentieri alle opere di R. Thom e J. Petitot. Oltretutto, sono sicuro che, al pari di Klopstock, i padri della teoria della teoria delle catastrofi preferirebbero meno lodi ad una lettura più attenta, ad una lettura che – come

⁴⁵ Si veda J. GARELLI, *Rythmes et mondes*, Grenoble, 1991, p. 221 e *passim*: "A ce titre, il est étrange de constater, qu'en 1935, Heidegger ne se soit pas aperçu que la conception de la réalité substantielle de la matière comme celle de l'espace euclidien étaient inopérantes pour approcher les phénomènes quantiques. Ainsi, écrit-il: "Sur la base des données de la physique atomique contemporaine-depuis que Niels Bohr édifie en 1913 son modèle de l'atome – les relations entre matière et espace ne sont certes plus aussi simples, mais elles ne sont pas fondamentalement autres". En fait, Heidegger ne pourrait guère plus se tromper! Car, précisément, tout un champ de l'omnitude realitatis est exclu par la microphysique de l'ordre de la substance, de la légalité du principe d'identité et du tiers exclu, comme de la conception euclidienne de l'espace à trois dimensions. Comment Heidegger peut-il dès lors affirmer? "Ce qui tient un lieu et l'occupe, ce qui prend de l'espace, doit lui-même être étendu". [Le citazioni sono tratte da *Die Frage nach dem Ding*].

⁴⁶ Cfr. G. PASQUI, "L'idealità e le scritture. Osservazioni a partire da *Le origini della geometria* di M. Serres", in: "Rivista di filosofia", n. 4, 1988, p. 122: "Ma Husserl intendeva questo a-priori storico concreto non a partire dalla sua stessa pratica, dal suo stesso esercizio filosofico, bensì a partire da un supposto "regno" di evidenze immediatamente presenti e non meno "ideologiche" dei fatti empirici da cui voleva rifuggire. [...] Perché ogni origine è sempre trascendentale? Perché è una certa differenza, un certo tracciare e rintracciare il mondo in un modo o in un altro, una separazione a partire dalla quale altre origini, nuove pratiche, sussumeranno la prima, reinscrivendola in nuovi profili, in nuovi orizzonti di mondo. L'origine della geometria: l'affermarsi di una certa pratica di scrittura, l'evento di una certa differenza, un segno sulla sabbia".

⁴⁷ Cfr. J. PETITOT, *Physique du sens*, cit., pp. 65 ss. e "Difficoltà logiche e filosofiche dell'idea di tempo", in: AA.VV., *Le frontiere del tempo*, a cura di R. Romano, Milano, 1981. Si veda la figura nella pagina accanto.

⁴⁸ Cfr. J. PETITOT, "La sémiophysique: de la physique qualitative aux sciences cognitives", in: AA.VV., *Passions des formes*, Fontenay St. Cloud, 1994, pp. 499 ss.



consigliava Nietzsche – proceda più lentamente, in profondità “guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini”; ma lasciando porte aperte “con dita e occhi delicati”.

Più in generale; i filosofi dovrebbero imparare a confrontarsi non dico con le procedure reali della ricerca (davvero proibitive nel caso della teoria delle catastrofi), ma almeno con le ricostruzioni intuitive dei risultati. E soprattutto dovrebbero controllare rigorosamente l’uso della metafora nelle loro scorribande transdisciplinari. Come dice Thom:

l’usage de la métaphore n’est en soi pas un mal, et si, comme je le crois, toute connaissance est métaphorique, il est sans doute inévitable. Mais alors se présente un autre danger, celui de la généralité excessive. Le discours de toute une école d’épistémologues contemporains (les post-bachelardiens) consiste à jongler avec des concepts généraux tels que: ordre-désordre, simplicité-complexité, signal-bruit, etc. ces concepts n’acquièrent de signification précise que dans un contexte (géométrico-spatial) bien défini. Leur usage abstrait, détaché de tout contexte, conduit à un discours-non inexact, certes, mais qui donne une pénible impression de flou généralisé⁴⁹.

⁴⁹ R. THOM, *Apologie du logos*, cit., p. 641.

Marco Ravera*

Ancora su Maistre. Rileggendo E.M. Cioran

Una delle domande, se non la domanda principale, che si pone ancor oggi il lettore di Joseph de Maistre – uno dei non molti lettori, certamente, tanto Maistre ci appare lontano nella nostra epoca disincantata che, per molti versi, lo ha come espulso o rimosso, anche ad opera di una storiografia filosofica che ha bevuto il calice illuministico sino alla feccia e ne è rimasta totalmente impregnata – è se il Conte Savoiaro creda davvero a ciò che scrive, se insomma le sue affermazioni violente ed icastiche, le sue formulazioni paradossali, le sue forse solo apparentemente granitiche certezze, espresse in una prosa scintillante, graffiante e sempre al limite dell'assurdo, corrispondano sino in fondo alle sue più intime convinzioni.

Bene, credo che si possa ormai dire, e dire con sufficiente certezza, forse proprio per via di quel disincanto che, volenti o nolenti, ci attanaglia ma che al contempo, interdettaci ogni ingenuità (ed anche e soprattutto l'ingenuità di quella storiografia che prende Maistre alla lettera, che ciò sia al fine di celebrarlo come di rifiutarlo), ci consente una visione delle cose ben più pluridimensionale e prospettica, che *non è così*. Se l'autore delle *Serate di S. Pietroburgo* avesse davvero intimamente creduto alla "divinità" della guerra, alla "santità" della figura del boia, alla "moderazione" del Tribunale dell'Inquisizione, o ancora – per dirla tutta – alla possibilità concreta di spazzar via l'esperienza della Rivoluzione francese e di ristabilire l'*ancien régime* e l'alleanza fra il Trono e l'Altare, allora non c'è dubbio che il "profeta del passato" sarebbe uno sconfitto dalla storia, e che non solo non avrebbe niente da dirci, ma potremmo liberarci di lui con una risata liberante, genuinamente *voltairiana*.

Il fatto è, invece, che di lui non ci libereremo facilmente, come non se ne libereranno facilmente le generazioni future; e che chi ancora oggi, compresi tanti giovani, prende in mano le sue opere con uno sforzo d'acribia ermeneutica che sappia prescindere tanto dall'ormai vetusta (anche se a tratti curiosamente risorgente) agiografia di maniera quanto – giova ripeterlo – dalle angustie d'una storiografia di marca neoilluministica forse ancora più ingenua perché costitutivamente incapace di distinguere il nucleo dalla superficie, chi dunque trovi il coraggio di affrontare quest'ardua avventura intellettuale, ne viene sempre di più catturato e affascinato. Ma catturato e affascinato, certo, non dalla *lettera* delle affermazioni maistriane, e neppure soltanto (benché già certo di più, giacché Maistre

* Università di Torino.

è un grandissimo scrittore) dalla potenza dello stile e dal periodare folgorante – si tratterebbe in entrambi i casi di approcci inadeguati: il primo, come detto, per la sua ingenuità e il secondo perché limitato alle apparenze esteriori –, ma proprio da quell'intima scissione, da quella ferita sanguinante e irrimarginabile che in ogni testo maistriano è dato di scorgere fra pensiero e parola, da quel tono insieme tragico e paradossale che costituisce davvero, e lo si può dire senza tema di esagerare, un *unicum* nel pensiero europeo degli ultimi secoli.

Tragico e paradossale; ed anzi, si vorrebbe dire, tragico *perché* paradossale e paradossale *perché* tragico: le due tonalità non possono essere semplicemente accostate o giustapposte, ma si tratta di scorgerne l'intima compenetrazione e la mutua germinazione, in quella che può essere letta come un'estrema riformulazione moderna dell'antico *credo quia absurdum*, e che apparenta Maistre, a buon diritto, a maestri del pensiero quali Pascal, Kierkegaard, Schelling e Karl Barth, e dunque lo colloca in quella linea "altra" del pensiero moderno, alternativa ai fasti del razionalismo, su cui ha insistito Del Noce e che non può certo essere incasellata nella banale categoria di "irrazionalismo", come vorrebbero certe anguste e datate letture di lukacsiana memoria.

A cogliere questo aspetto tragico, fratto e senz'altro inquietante del pensiero maistriano è stato soprattutto, nel secolo scorso, un pensatore che a sua volta incarna in prima persona tali caratteri, e le cui opere sono come attraversate da tale senso della frattura, cioè E.M. Cioran, che nei suoi *Esercizi di ammirazione* (1986, tr. it. 1988: ma il saggio cui ci riferiamo risale nella sua prima stesura al 1957) offre di Maistre un ritratto tuttora quanto mai vivo e attuale. Ed è proprio sull'attualità del pensiero maistriano che Cioran insiste, su quell'attualità che poi è la perenne attualità dell'eternamente inattuale, di un pensiero ch'è sempre vivo proprio perché non può, anche suo malgrado, essere incasellato unilateralmente in alcun'epoca: il che, d'altra parte, è insieme il pregio e la croce di ogni filosofia degna del nome.

È una lettura, quella di Cioran, nutrita di sorgiva empatia, di vera e profonda congenialità, e pertanto autenticamente interpretativa; ma interpretazione che mostra e fa emergere la grandezza dell'interpretato non appiattendosi su di lui, né supinamente approvandolo bensì distinguendo, discutendo, in un certo senso vivisezionando o, con parola squisitamente cioraniana, "squartando" il suo oggetto – non certo per distruggerlo, ma per coglierne i nervi scoperti e farne emergere le peculiarità più riposte – e proprio così, in quest'approccio tanto simpatetico quanto radicalmente sincero sino ad esser crudele, ne esibisce la verità di pensiero aspro, conflittuale, mai pacificato. Per questo, nella sua affascinante lettura, Cioran non smussa, non "sistematizza", non fa nulla per accordare le dissonanze (quelle *dissonanze* che, secondo la tipica metafora musicale maistriana, sono inevitabilmente presenti nella perfezione "possibile"), ma, per quanto è dato di capire, quasi si sforza di condurre le asperità del discorso di Maistre all'apice della tensione, riflettendone a amplificandone le movenze che elevano "il minimo problema al rango del paradosso e alla dignità dello scandalo" (p. 13): ciò che per lui avvicina Maistre – e, certo, si tratta di un avvicinamento estremamente rivelatore – allo stesso titolo a San Paolo ed a Nietzsche.

Non v'è dubbio che il lettore ingenuo possa d'un tratto sobbalzare di fronte a questo avvicinamento, proposto sin dalla prima riga del saggio di Cioran. Eppure c'è del vero, nel dire che il profilo di Maistre si potrebbe ottenere sovrapponendo quelli dell'Apostolo delle Genti e dell'autore dell'*Anticristo*: "il gusto e il genio della provocazione", l'impiego dell'anatema "con una crudeltà mista a fervore", la creazione di "un'opera in cui abbondano le enormità", di "un sistema che non

cessa di sedurci ed esasperarci”, “l’intensità e l’eloquenza dei suoi livori”, la passione dispiegata “al servizio di cause indifendibili”... sì, è proprio così, e Cioran vede giusto: sovrapponete Nietzsche e Paolo, lasciate che il nichilismo s’insinui nella paradossalità della fede più virulenta e aggressiva – e tanto più virulenta e aggressiva quanto più segnata nel profondo dall’oscura e inconfessata, anzi negata, coscienza della propria insostenibilità – e troverete Maistre. Ma proprio questo – e qui, ancora, Cioran coglie davvero l’essenziale, facendo della sua lettura uno strumento interpretativo ormai inaggrabile – proprio questo è ciò che, come detto, rende Maistre perennemente attuale; e noi “sappiamo che è nostro nella misura stessa in cui fu un *mostro* e che proprio per il lato odioso delle sue dottrine egli è vivo”. Infatti: “Se non ci irritasse a ogni istante, avremmo ancora la pazienza di leggerlo?” (p. 14).

Tutto questo è vero proprio nella misura in cui, come Cioran non cessa di sottolineare quasi a ogni pagina, Maistre è, sotto più di un rispetto, veramente uno di noi, e quindi ben al di là della sua stessa epoca e delle circostanze occasionali da cui germinò la sua opera. L’inquietante simbiosi di “uomo del Settecento e profeta dell’Antico Testamento” esibisce la disperazione, tutta postmoderna, di una fede che vuol credere ma non può più credere, e per la quale quindi il credere di esaurisce senza residui nella più disperata, a tratti rabbiosa e veemente ma pur sempre intimamente tragica e spezzata *volontà di credere*: una volontà proclamata, gridata, anche urlata, opposta con tutte le sue forze alla *ratio* perché la *misura*, di cui la *ratio* si renderebbe garante, significherebbe *ipso facto* la sua sconfitta. Né d’altra parte si potrebbe dire che l’argomentare maistriano resti “al di qua” o “al di sotto” della ragione: con essa piuttosto ingaggia una lotta mortale, si sforza con ogni mezzo di assimilarla e di “superarla” nella sua natura di mero pensare calcolante, di guardarla sempre dal versante di quell’*abisso* che, sotto altri cieli ma ben pochi anni prima, anche un Kant aveva intravisto, subito però prudentemente ritraendosi, e che pochi anni dopo, di contro ai trionfi del razionalismo di Hegel, si sarebbe ripresentato nell’immagine schellinghiana dell’*Urgrund* (e un’indagine su questi legami sotterranei, che a ben vedere fanno di Maistre un pensatore ben più “mitteleuropeo” che confinato all’area francofona, è una pagina ancora in gran parte da scrivere). Il che ci conduce ancora una volta a riflettere sull’angustia e sulla povertà di nozioni quali *irrazionalismo* o *antirrazionalismo*: giacché non si tratta, a queste altezze (che, ripetiamolo pure con Cioran, sono anche quelle di Paolo e di Nietzsche), di assumere la ragione “calcolante” come tale e poi di rifiutarla, quanto piuttosto – con movenze che chi qui scrive ha avuto modo, altrove, di cercare di scorgere nella loro genuina valenza pascaliana – di guardarla in faccia risolutamente e, al contempo, di sottoporla ad una torsione che ne mostri tutti gli invalicabili limiti, se non l’intrinseca caducità e nullità e, ancor di più – quasi prodromo di ciò che poi verrà definito la *dialettica dell’illuminismo* – l’eterogeneità dei fini che vi si scopre intimamente sottesa. Si tratta comunque di una disposizione non “inferiore” alla *ratio*, ma costantemente ad essa contrapposta e con essa conflittuale, di una conflittualità tuttavia che si alimenta proprio nel costante confronto con essa: come del resto sottolinea lucidamente Cioran, ancora una volta, là dove riflette che proprio “il faccia a faccia con l’idea incita a sragionare” (p. 17) e che qui è da vedersi “il lato impuro, tirannico, vaneggiante delle opere filosofiche”. Certo... se non fossero, forse, paradossalmente più “impure” proprio quelle opere “filosofiche” che, non sapendo intravedere l’abisso o sdegnandone soltanto l’idea, si reggono sull’illusione della più cristallina autotrasparenza: autoinganno,

questo, in cui un pensiero quale quello di Maistre non cade mai, né del resto può cadere, e tanto meno vi cade quanto più si slancia, abbandonandovisi totalmente, nel paradosso dell'infondata postulazione.

Il fatto è che una filosofia che ambisca a non contraffare questo nome, per essere veramente tale deve aver l'umiltà di riconoscere il suo germinare dalla scissione. Scissione nel puro concetto, come all'inizio della *Logica* di Hegel, ma certo, e ancor più essenzialmente, scissione esistenziale, dislocazione, *esilio*. Appunto: l'esilio "come punto di partenza della riflessione filosofica" che altrimenti, puramente e semplicemente, non sarebbe. Costatazione di un disordine, esperienza di una frattura, ferita aperta nella propria carne e trasfigurata nel pensiero, in un pensiero che certo agogna perennemente l'unità perduta, ma che è mosso, *come* pensiero, proprio e solo da quella perdita. "Lo spirito si risveglia al contatto col disordine" (p. 19), e senza questo trauma non muoverebbe un sol passo. E Maistre era un *esiliato*. Tutto sta, poi, se esso, lo spirito, muovendo dal disordine (senza di cui, appunto, non esisterebbe: senso profondo e valenza genuinamente filosofica della dottrina del *peccato originale*, significativamente elusa dai razionalismi e dai provvidenzialismi laicizzati – ricorda Cassirer come l'Illuminismo la espunse completamente, vedendovi una pericolosissima pietra d'inciampo – e fecondamente ripensata da chi in tali prospettive vede piuttosto una ragione impoverita a bloccata, da Pascal a Kierkegaard, da Schelling a Barth e allo stesso Maistre, sino al "pensiero tragico" dell'oggi) – tutto sta, dicevamo, se lo spirito, muovendo dal disordine, cada nell'illusione di credere di poter ricostruire da sé l'unità (che resterebbe così sempre astratta), oppure trovi la forza di guardar sempre fisso a quella scissione originaria, senza sminuirla né depotenziarla, traendone alimento per una rigenerazione *possibile* nei *limiti* di quella *finitezza* il cui oblio non è che una ripetizione della scissione originaria nel tempo. E Maistre, non v'è dubbio, si iscrive in questa seconda prospettiva, anzi la fa radicalmente sua e ne è, per molti versi, un insuperato modello. Il suo pensiero, dunque, non mente perché non pretende mai di trascendere la scissione, se la porta dietro in ogni momento, ne partecipa sino in fondo: donde la sua duplicità, la sua tensione irrisolta, il credere come "volontà di credere" sempre attraversata dall'ombra di un'immanente negazione.

È per questo che Maistre si pone come custode dell'inviolabilità del mistero – mistero delle origini, mistero della Caduta, mistero della rigenerazione –, di quell'inviolabilità del mistero senza la quale "l'ordine crolla" (p. 39) e che porta con sé, con assoluta consequenzialità, la condanna del tempo. E non è del resto il tempo, il tempo empirico e misurabile quale lo conosciamo noi, quest'infesta parentesi nell'eternità, il risultato stesso della Caduta? C'è qui – riflette Cioran – come un "odio del movimento in quanto tale", che fa della storia come tale la storia della caduta e della degradazione dell'uomo (né a rigore la "storia" è per Maistre concepibile altrimenti), sì che il trionfo finale non può essere che il ritorno delle origini; e talvolta, davvero, si ha quasi l'impressione che in Maistre il ritorno all'Unità perduta e la redenzione finale altro non siano che l'annullamento del *principium individuationis*... ciò che lo avvicinerrebbe più ai detestati Greci che allo stesso Antico Testamento, e ci porterebbe a declinare la sua concezione della Caduta più nel senso di Anassimandro che in quello di *Genesi 3*, per riprendere l'efficacissima alternativa di Scestòv. A questo punto, la stessa angosciosa domanda *Che cosa diverrà l'io?*, che pur pare ossessionare Maistre, viene come svuotata di ogni senso, perché è l'io stesso a divenire in fondo del tutto insignificante: mistica dell'annullamento e non dell'affermazione in Dio – lascia intendere Cioran –, in

ciò del tutto coerente (p. 46) con la su ricordata visione più "anassimandrea" che biblica, ove non solo l'*agire* ma l'*essenza* stessa dell'individuale è colpa, e l'io, come tale, ben lungi dall'essere soggetto d'azione e coautore della salvezza, è sempre ontologicamente negativo e fattore di divisione.

La salvezza non viene dal tempo né nel tempo, ma dall'abolizione del tempo. Nel tempo l'Europa muore e "noi con lei", nel tempo la Rivoluzione *va son train* e tutti gli sforzi, prima dei controrivoluzionari e poi della Restaurazione, sono dabbenaggini insulse perché il mostro deve consumarsi da solo, il cancro deve "divorare se stesso insieme all'organismo che lo ospita", lo "scisma dell'essere" deve compiersi, il baratro è inevitabile e noi ci stiamo precipitando a briglia sciolta. Ma allora perché questa lotta senza quartiere che Maistre intraprende sul piano delle idee, perché scrivere fiumi di pagine ove il presente è condannato nel momento stesso in cui se ne riconosce l'inevitabilità e l'ineluttabilità, perché – con la nota e ricorrente metafora – sforzarsi di "risalire la corrente" mentre il torrente scroscia impetuoso verso valle? Il mistero di Maistre, l'assurda e insieme affascinante inattività del suo sforzo risiedono proprio qui, in questa contraddizione irrisolta e, forse, irrisolvibile. La contraddizione dell'uomo che, tornato infine dalla Russia a Torino, e partecipando a un Consiglio col re Vittorio Emanuele I ove vari ministri parevano presi dalla frenesia di elaborare progetti su progetti, sbottava uscendosene col celebre e lapidario "Signori! La terra trema e voi volete costruire?", o ancora la contraddizione di colui che dal letto di morte, invece di riconoscere nel giovane Lamennais dell'*Essai sur l'indifférence* il definitivo sistematore del progetto tradizionalista, lo esortava in una lettera, quasi presago dei futuri sviluppi del pensiero del Bretone, ad "andare piano, perché ho paura"...

E con questo siamo tornati alla nostra domanda iniziale: credeva davvero Maistre in tutto ciò che professava e che affermava con tanta virulenza e determinazione? O, forse, proprio tale virulenza e tale determinazione erano lo specchio di un animo certo scisso, se non intimamente disperato – come ancora una volta Cioran lascia intendere (pp. 59 ss.) –, in cui la *volontà di credere* (giova ritornare su questo concetto) si sostituisce a un "semplice" credere sì invocato e oggetto di nostalgia lancinante (dove, forse, la "nostalgia", caparbiamente condotta all'eccesso, anche per il *pregiudizio*, per la *superstizione*...), ma ormai oscuramente avvertito come tramontato e definitivamente impossibile? Il fatto è (p. 77) che "in quel demolitore in nome della tradizione, in quel fanatico per disciplina e metodo c'era un desiderio di possedere convinzioni incrollabili". Appunto: non convinzioni, ma un *desiderio* di convinzioni. Ancora una volta, è Cioran a cogliere nel segno. Ma coglie ancor più nel segno quando sottolinea, e lo fa a più riprese, che Maistre *non mente* e che, nella scissione lacerante del suo spirito (ch'egli per primo, d'altronde, non voleva assolutamente vedere), "era sincero".

"Era sincero"... ecco, proprio questo è ciò che, crediamo, ancor oggi ci affascina e che lo fa "nostro". E nostro, mi sia concesso di dire, al punto da rimpiangerlo. Perché? Perché egli sa ancora "aggrapparsi all'assoluto". "Aggrappato all'assoluto in odio a un secolo che aveva rimesso in discussione tutto, doveva spingersi troppo oltre nell'altro senso e, per paura del dubbio, erigere l'accecamento a sistema. Non essere mai a corto di illusioni, obnubilarsi, questo fu il suo sogno. Ebbe la fortuna di realizzarlo" (p. 78).

Ora, è precisamente questo il *nostro* dramma: il sapere, con una lucidità ch'è forse più condanna che libera maturazione del pensiero, che a noi, abitatori di un tempo in cui la spinta emancipatrice delle rivoluzioni s'è avviluppata su se stessa fino ad implodere ("la controrivoluzione non sarà una rivoluzione contraria, ma

il contrario della rivoluzione"!), e ad implodere in un tal vuoto da privare d'ogni argomento anche il pensiero "reattivo" che la rifiuta e la confuta – ebbene, il nostro dramma è il sapere che a noi quel "sogno" non è più concesso, né mai avremo, come Maistre, la "fortuna di realizzarlo".

Marzia Rosti*

I modelli costituzionali nei primi decenni d'indipendenza latinoamericana: il federalismo nordamericano

1. Nei primi decenni del XIX secolo le colonie spagnole e portoghesi in America latina conseguirono l'indipendenza quasi simultaneamente a causa dell'occupazione napoleonica della penisola iberica.

Nell'autunno del 1807, infatti, l'esercito francese occupò il Portogallo, la cui famiglia reale fuggì in Brasile: Rio de Janeiro divenne da quel momento sede della casa regnante e la colonia assurse alla dignità d'Impero. Nel 1821 il Brasile proclamò l'indipendenza come Impero sotto la medesima dinastia: Pedro de Alcántara, figlio del sovrano nel frattempo ritornato a Lisbona, fu proclamato Pedro I imperatore del Brasile, territorio che dunque si staccò pacificamente dalla madrepatria. In Spagna, invece, nel 1808 Napoleone obbligò Ferdinando VII e il padre Carlo IV a rinunciare a ogni diritto sulla corona a favore di Giuseppe Bonaparte e, dal 1808 al 1813, sul medesimo territorio convissero due governi: quello francese, invasore, con sede a Madrid, e quello spagnolo, in Andalusia, rappresentato dalla *Junta Central Gubernativa del Reino* e, poi, dal *Consejo de Regencia*. Dal 1808 dunque i territori coloniali spagnoli rimasero quasi privi di collegamenti con la madrepatria, mentre le notizie frammentarie e contraddittorie rendevano difficile comprendere la reale situazione nella penisola iberica. I coloni, da una parte, contribuirono alla guerra contro i francesi inviando circa 284 milioni di reali e, dall'altra, intensificarono i rapporti commerciali con la Gran Bretagna e il Brasile, mentre cominciarono a maturare l'idea di proclamare la propria indipendenza. I primi moti iniziarono infatti fra il 1809 e il 1810, portando alla successiva frammentazione dei quattro Vicereami coloniali in più entità territoriali, da cui si originarono gli odierni Stati¹ dell'America latina di diversa entità e densità demografica².

* Università di Milano.

¹ Dal Vicereame della Nuova Spagna si originarono l'odierno Stato del Messico e i numerosi Stati dell'America centrale; dal Vicereame della Nuova Granada gli Stati del Venezuela, della Colombia e dell'Ecuador; dal Vicereame del Perù, gli Stati del Cile e del Perù e parte dello Stato della Bolivia. Quest'ultimo, infatti, si formò unendosi con una parte a nord-ovest del territorio del Vicereame del Río de la Plata. Da quest'ultimo, infine, si originarono gli Stati dell'Uruguay, del Paraguay e dell'Argentina.

² Sulla storia dell'America Latina e della Spagna la bibliografia è ampia, pertanto ci limitiamo a indicare alcuni principali testi che possono essere utili al lettore per un primo orientamento bibliografico. Sull'America Latina, cfr.: C. BAYO, *Historia moderna de la América Latina (desde la Independencia hasta nuestros días)*, Rafael Caro Raggio Editor, Madrid, 1930, p. 272; G. BULNES, 1810. *Nacimiento de las repúblicas americanas*, Librería La Facultad, Buenos Aires, 1927, 2 voll.; M. CARMAGNANI, *Storia dell'America Latina*, La Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. XVII-456, *L'America Latina*, Utet, Torino, 1976, pp. XV-743 e *L'Altro*

2. Le nuove classi politiche ancora in formazione si trovarono a guidare, da una parte, il distacco dalla madrepatria e, dall'altra parte, il processo di costruzione e di organizzazione dei rispettivi Stati, ovvero la ricerca di una Costituzione che ben definisse i nuovi assetti politico-istituzionali, soddisfacendo le aspirazioni e le attese delle diverse forze politiche in campo, ma le difficoltà nel raggiungere subito un accordo sui testi proposti furono molteplici. Gli interessi e i progetti dei *caudillos* – che rivendicavano il riconoscimento del proprio contributo alla guerra per l'indipendenza dalla Spagna – prevedevano una richiesta di potere e di autonomia a livello locale, che spesso si scontrava con i progetti dei nuovi governi. Questi, sostituitisi fisicamente alle autorità coloniali in quelle stesse città un tempo centri del potere politico, economico e sociale coloniale, aspiravano a mantenere la posizione dominante, proponendo quindi governi unitari o centralizzati. Ai *caudillos* – che spesso non riconoscevano i nuovi governi che si formavano – si aggiungevano gli stessi comandanti delle truppe vittoriose che convocavano assemblee per legittimare le proprie imprese e, a volte, per farsi proclamare *libertadores*, presidenti o, addirittura, dittatori, prendendo così il sopravvento sui progetti costituzionali elaborati o proponendone altri a loro volta³.

È il periodo spesso definito della “lunga attesa”, durante il quale la distruzione dell'ordine coloniale non consentì l'istituzione di uno nuovo: le “nazioni agli esordi faticano a trovare un ruolo adatto, le repubbliche ispaniche attraversano lunghi periodi di anarchia in cui si dispiega il disordine predatore dei signori della guerra (i *caudillos*)”⁴.

Occidente. L'America latina dall'invasione europea al nuovo millennio, Einaudi, Torino, 2003, pp. XIV-452; J. LYNCH, *Las revoluciones hispánico-americanas 1808-1826*, Editorial Ariel, Barcelona, 1983, 3ª ed., p. 430; T. HALPERING DONGHI, *Storia dell'America Latina*, Einaudi, Torino, 1968, p. 439; C.H. HARING, *El Imperio hispánico en América*, prólogo de R. Zorraquín Becú, tr. it. di H. Pérez Silva, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1966, p. 379; l'analisi è svolta sino al 1830 e si tratta della traduzione del testo *The Spanish empire in America*, pubblicato nel 1947. H. HERRING, *Storia dell'America Latina*, Rizzoli, Milano, 1971, p. 1447; E. ZORRILLA CONCHA, *Gestación de Latinoamérica: la posesión del mundo americano por los ibéricos*, Nuestramérica Ediciones, Santiago de Chile, 1982, p. 384. Infine, con un approccio per tematiche, si veda A. ROUQUIÉ, *America Latina. Introduzione all'Estremo Occidente*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.

Sulla storia della Spagna segnaliamo la collana curata da R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982-1993, 39 voll. che iniziò a pubblicarsi nel 1936. Un testo che esamina in parallelo gli eventi in Spagna ed in America Latina è V. RODRÍGUEZ CASADO, *Los cambios sociales y políticos en España e Hispanoamérica*, Ateneo, Madrid, 1955, p. 48.

³ Nei primi trenta o quarant'anni d'indipendenza degli Stati dell'America latina si susseguirono numerosi progetti costituzionali, regolamenti e statuti approvati o meno, entrati in vigore o meno, che determinarono una sorta di “febbre costituzionale”. R. PÉREZ PERDOMO, *Liberalismo y derecho en el siglo XIX de América Latina*, in: “Sociología del derecho”, 2, 1991, pp. 81-102.

La bibliografia sulle Costituzioni che vennero elaborate in ciascun paese dell'America Latina nei primi decenni d'indipendenza è molto vasta e pertanto ci si limita a rinviare a AA.VV., *El pensamiento constitucional hispanoamericano hasta 1830*, compilación de constituciones sancionadas y proyectos constitucionales, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1961, 5 voll. Per una prima lettura orientativa ma esauriente, cfr. B. BRAVO LIRA, *Etapas históricas del Estado constitucional en los países de habla castellana y portuguesa (1811-1980)*, in: “Revista de Estudios Histórico-Jurídicos”, V, Valparaíso 1980, pp. 35-85, che considera il periodo dal 1810 al 1830 circa, individuando nell'area dei paesi di lingua spagnola e portoghese (Spagna e Portogallo inclusi) più di 200 costituzioni, senza contare le riforme più o meno importanti, e suddivide i 170 anni dell'evoluzione del costituzionalismo considerato in tre fasi: una prima, che va dal 1811 al 1860 circa, una seconda dal 1860 al 1920 e, infine, una terza dal 1920 al 1980. Infine, cfr. anche *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, cura di M. Carmagnani, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 416.

⁴ L'espressione “lunga attesa” è di Halperin Donghi; per la citazione si rinvia a A. ROUQUIÉ, *op. cit.*, p. 23.

In questo contesto fallirono anche i progetti di rilievo continentale, che prevedevano la nascita di una grande nazione o di grandi Stati attraverso alleanze o federazioni, in quanto le singole entità territoriali – ovvero i *pueblos* nel duplice significato di città e di villaggi con i rispettivi spazi amministrativi ed economici e le identità regionali e locali ben definite – rivendicavano autonomia e non erano disposte a rinunciare a una porzione del proprio potere a favore di un'autorità centrale.

3. Nella ricerca di soluzioni politico-istituzionali e legislative fu naturale per gli intellettuali e gli uomini politici di quei primi anni d'indipendenza volgere lo sguardo ai modelli giuridici stranieri: nell'ambito del diritto privato⁵ verso le codificazioni europee e la letteratura relativa (la Francia i cui codici di Napoleone esercitavano un notevole fascino e anche la Spagna con il progetto di codice civile di García Goyena)⁶, mentre nell'ambito del diritto pubblico l'attenzione fu rivolta soprattutto al modello federale degli Stati Uniti d'America, esempio di colonia giunta felicemente all'indipendenza. In poco più di un decennio, infatti, le ex colonie inglesi si erano staccate dalla Gran Bretagna, proclamandosi indipendenti, e avevano creato una nuova organizzazione dei poteri di governo, che pareva garantire lo sviluppo economico e l'uguaglianza fra i neo Stati membri della Federazione.

Oltre al modello nordamericano – la cui diffusione verrà illustrata di seguito – i giuristi latinoamericani considerarono le teorie politiche e il diritto pubblico della Francia, della Gran Bretagna e, in parte, anche il liberalismo spagnolo che aveva prodotto la Costituzione di Cadice⁷ del 1812. Dunque, “le costituzioni latinoamericane del XIX secolo furono il risultato di una triplice influenza” – ben riassume Fix Zamudio – “e questo triplice modello lo fornirono le Costituzioni francesi rivoluzionarie, la Carta Federale degli Stati Uniti e la Legge Fondamentale di Cadice del 1812”⁸. A quest'ultima si aggiunsero i classici trattati di diritto indiano e di diritto castigliano coloniali e il modello monarchico, di cui vi era una diffusa nostalgia “come un riflesso dell'ossequio ai sovrani spagnoli, pre-

⁵ Nei primi decenni d'indipendenza furono riformate alcune disposizioni di diritto privato dell'epoca coloniale, costituite dalle norme del diritto castigliano e indiano, rinviando invece la stesura dei codici a dopo l'entrata in vigore della Costituzione. Solo a partire dalla metà del XIX secolo, quando ciascun Stato latinoamericano ebbe una Costituzione definitiva, si avviò nelle varie branche del diritto il processo di codificazione, volto a riordinare la legislazione vigente sino ad allora. Sulla codificazione, si veda B. BRAVO LIRA, *Relaciones entre la codificación europea y la hispanoamericana*, in: “Revista de Estudios Histórico-Jurídicos”, IX, 1984, pp. 51-64; F. TOMÁS Y VALIENTE, *Manual de historia del derecho español*, Tecnos, Madrid, 1992⁴, pp. 540-544; A. LEVAGGI, *Supervivencia del derecho castellano-indiano en el Río de la Plata (siglo XIX)*, in: “Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas”, 22, 1985, pp. 285-294 e anche *Fuentes ideológicas y normativas de la codificación latinoamericana*, Universidad del Museo Social Argentino, Buenos Aires, 1992, p. 379; J.M. CASTÁN VÁZQUEZ, A. HERNÁNDEZ GIL, *La influencia de la literatura jurídica española en las codificaciones americanas*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1984, p. 184 e, infine, il mio articolo *Le influenze europee nella codificazione civile latino-americana*, in: “Materiali per una storia della cultura giuridica”, XXV, 2, dicembre 1995, pp. 497-507.

⁶ Nel 1851 lo spagnolo F. García Goyena (1783-1855) preparò un progetto di Codice civile che però non venne approvato. Ad esso seguì l'opera *Concordancias, motivos y comentarios al Código civil español del 1852*. Entrambi i testi influirono sui Codici civili del Messico del 1861 e del 1871, dell'Uruguay del 1869, dell'Argentina del 1871, del Costa Rica del 1888, di Cuba, di Porto Rico e dell'Honduras del 1898.

⁷ In questo contesto e per un primo approccio alla Costituzione di Cadice si rivela ancora utile il numero monografico della “Revista de Estudios Políticos”, 126, del 1962, che analizza da molteplici punti di vista la Costituzione di Cadice, fornendo anche indicazioni bibliografiche.

⁸ Fix Zamudio è citato da J.M. CASTÁN VÁZQUEZ, A. HERNÁNDEZ GIL, *op. cit.* a p. 65, nota 111.

sente nelle Audiencias⁹. Osserva Castán Vázquez che in tal modo si rompe “con la tradizione puramente spagnola [...] anche se, nell’ambito del diritto pubblico e in questa prima tappa d’indipendenza, essa non smise di esercitare una certa influenza”¹⁰.

Dalla cultura giuridica europea giungeva dunque un modello di Stato unitario e centralizzato d’ispirazione francese – o comunque ereditato dal sistema coloniale spagnolo – che si contrapponeva a quello federale statunitense e che offriva l’alternativa fra repubblica e monarchia costituzionale. Ipotesi quest’ultima che venne presa in seria considerazione, soprattutto nei primi anni convulsi dell’indipendenza, quando si elaborarono concrete proposte di reintrodurre la monarchia, imitando appunto la Gran Bretagna o anche quanto progettato nella Costituzione di Cadice¹¹.

4. Particolare attenzione merita la diffusione del modello federale nordamericano nei territori coloniali spagnoli, che va considerata insieme alle iniziative parallele promosse negli stessi Stati Uniti, per conoscere meglio i territori spagnoli con i quali si riteneva fosse inevitabile – prima o poi – allacciare rapporti e relazioni.

La città di Filadelfia svolse un ruolo fondamentale sia nella raccolta delle informazioni sulle colonie spagnole sia nella diffusione in esse della storia e della cultura statunitense e del modello federale. Per i coloni spagnoli la città stessa rappresentava un punto di riferimento: infatti, era stata il teatro degli avvenimenti dell’indipendenza dalla Gran Bretagna; lì si era riunito, nel 1774, il Primo Congresso Continentale e, nel 1787, la Convenzione che aveva elaborato la Costituzione, creando

⁹ Márquez Guerrero è citato da J.M. CASTÁN VÁZQUEZ, A. HERNÁNDEZ GIL, *op. cit.*, a p. 67. A questo testo si rinvia anche per l’analisi dell’influenza del diritto indiano e del diritto castigliano nelle ex colonie.

¹⁰ J.M. CASTÁN VÁZQUEZ, A. HERNÁNDEZ GIL, *op. cit.*, per l’influenza spagnola nel diritto pubblico cfr. pp. 64-67 e per la citazione pp. 65-66.

¹¹ Ad esempio, per l’Argentina, già nel 1814, Manuel Belgrano, Bernardino Rivadavia e Manuel de Sarraza (protagonisti dei moti del 1810 e membri della generazione politica del 1810) si recarono in Europa per offrire il trono delle Provincias Unidas del Río de la Plata a Francisco de Paula, fratello di Ferdinando VII di Borbone, senza ottenere risultati. Nel 1815 la missione García con l’approvazione del Director Supremo Alvear offrì la corona alla Gran Bretagna, in cambio di aiuti per risolvere le tensioni interne fra le province e Buenos Aires. Nel 1816 al Congresso di San Miguel de Tucumán – che proclamò formalmente l’indipendenza dell’Argentina dalla Spagna il 9 luglio – Manuel Belgrano propose – il 6 luglio – di offrire a un inca il trono di un regno che avrebbe avuto la capitale a Cuzco e che avrebbe compreso i territori del Río de la Plata, del Cile e del Perù, raggiungendo un’estensione equivalente a quella del Brasile. Il progetto fu però respinto dal Congresso, poiché il centro del regno si sarebbe spostato in Perù, danneggiando la posizione privilegiata di Buenos Aires (Cfr. D. PÉREZ GUILHOU, *La ideas monárquicas en el Congreso de Tucumán*, Depalma, Buenos Aires, 1966, p. 106). Un altro progetto offrì la corona a un principe della dinastia portoghese dei Braganza del Brasile oppure propose il matrimonio fra una principessa portoghese e il presunto candidato inca al trono. Infine, nel 1818, dalla Francia fu proposto come candidato, in un primo momento, Luigi Filippo di Orléans, cugino di Luigi XVIII, e in un secondo momento il duca di Lucca, figlio di Maria Luisa di Spagna, sorella di Ferdinando VII, e di Ludovico I d’Etruria (cfr. G.J. BIDART CAMPOS, *Historia política y constitucional argentina*, Ediar, Buenos Aires, I, 1976, pp. 117-118). Anche in Perù e in Cile fu considerata l’idea d’introdurre la monarchia, il cui trono venne offerto a un membro della famiglia reale spagnola. Carlos M. Rama racconta che José de San Martín nel 1820 s’incontrò con il Viceré del Perù Pezuela, per discutere l’eventuale trasformazione dell’antico Vicereame in Stato indipendente del Perù con un principe dei Borboni alla guida. L’anno seguente, sempre San Martín incaricò Juan García del Río e Diego Paroissen di recarsi in Europa per offrire il trono del Perù, in un primo tempo, al duca di Lucca e, in seguito, qualora fosse stata rifiutata la proposta, ad un altro principe europeo. Ricardo Donoso sostiene che anche Bernardo O’Higgins pensò a uno Stato monarchico per il Cile indipendente, ma che i documenti relativi sono stati distrutti (Cfr. C.M. RAMA, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 87).

la federazione destinata a suscitare tanto interesse e ammirazione. Interesse che, a loro volta, anche i territori spagnoli avevano suscitato e continuavano a suscitare negli abitanti di Filadelfia prima e dopo i moti per l'indipendenza: infatti, alcune istituzioni culturali si erano interessate a quei territori già alla fine del XVIII secolo, come ad esempio la American Philosophical Society che aveva raccolto molto materiale relativo allo stile di vita, alle risorse e allo sviluppo dell'Impero spagnolo o il College di Filadelfia e la Medical School, che avevano cercato di reperire più materiale bibliografico possibile sulla storia e sulla letteratura della Spagna. Inoltre, già alla fine del XVIII secolo, nelle tipografie della città venivano stampati alcuni scritti che incitavano apertamente le colonie spagnole all'indipendenza, come ad esempio il libro di Luis Felipe Puglia, *El desengaño del hombre*, pubblicato nel 1794 e che analizzava la realtà spagnola, giungendo alla conclusione che fosse impossibile per un solo uomo, cioè il Re, governare la penisola iberica e il vasto continente latinoamericano. L'opera venne però intercettata dall'Inquisizione, che ne impedì la diffusione, mentre "The Pennsylvania Gazette" si convertiva nel principale veicolo per la circolazione delle idee rivoluzionarie nelle colonie spagnole¹² e, dall'Europa, Juan Pablo Vizcardo y Guzmán con *La Carta a los españoles americanos* del 1799 esortava le colonie a recidere i legami con la madrepatria¹³.

Alle iniziative di Filadelfia si aggiunsero quelle di New York, ove la New York Society Library dal 1754 iniziò a ricevere e ad acquistare opere in inglese e in spagnolo di letteratura spagnola e sulla storia della colonizzazione delle Indie, e quelle delle biblioteche del Rhode Island, della Pennsylvania e del Massachusetts, che raccolsero quanto più materiale fosse possibile sulle colonie spagnole.

5. Una volta scoppiati i moti del 1810, si ha notizia di Miguel de Pombo che, nel 1811, pubblicò addirittura nella città di Santa Fe de Bogotá la traduzione della *Constitución de los Estados Unidos de América, precedida de las cartas de Independencia y Federación*, nella cui introduzione, analizzando il progresso dei territori nordamericani, pretendeva giustificare l'indipendenza delle colonie spagnole¹⁴.

In quello stesso anno le tipografie di Filadelfia prepararono libri destinati alle ex colonie spagnole, che contenevano i lineamenti della storia e della dottrina giuridica nordamericana.

Al venezuelano Manuel García de Sena si deve la pubblicazione di due opere che contribuirono molto alla diffusione sia del modello nordamericano sia del pensiero di Thomas Paine. A Filadelfia, nel 1811, egli pubblicò il testo intitolato *La*

¹² L. FOX, *Dos precusores de la independencia hispanoamericana y sus obras editadas en Philadelphia entre 1794 y 1799*, in: "Revista Interamericana de Bibliografía", 4, XIX, Washington D.C., pp. 407-414. Testo indicato da A. SOTO CÁRDENAS, *Influencia de la independencia de los Estados Unidos en la Constitución de las naciones latinoamericanas*, Secretaría General, Organización de los Estados Americanos, Washington, 1979, a p. 173 nota 26.

¹³ J.P. VIZCARDO Y GUZMÁN, *Lettre aux Espagnols-Américains. Par un de leur compatriotes*, Filadelfia 1799, p. 41. Sull'argomento cfr. M.T. BERRUEZO LEÓN, *La lucha de hispanoamérica por su independencia en Inglaterra. 1800-1830*, prólogo de Francisco de Solano, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1989, pp. 55 ss. L'autrice rinvia a R. VARGAS UGARTE, *La Carta a los españoles americanos de Vizcardo y Guzmán*, Gráfica Pacific Express, Lima, 1971, 3ª ed. *La Carta* venne pubblicata a Londra grazie all'intervento di Francisco de Miranda, in quanto l'autore, che si trovava in Inghilterra o in Italia all'epoca della sua redazione, morì nel 1798 e Francisco de Miranda da Londra si preoccupò di stamparla e di diffonderla. In un primo tempo venne dunque stampata a Londra, ma pubblicata in francese con la falsa indicazione di Filadelfia come luogo di pubblicazione; solo in seguito – nel 1801 circa – venne diffusa la traduzione in spagnolo curata da Miranda e stampata sempre presso una tipografia di Londra.

¹⁴ A. SOTO CÁRDENAS, *op. cit.*, p. 15.

Independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha. Extracto de sus Obras traducido del inglés al español por D. Manuel García de Sena e, nel 1812, la Historia concisa de los Estados Unidos desde el descubrimiento de América hasta el año 1807.

Nel primo testo – *La Independencia de la Costa Firme*¹⁵ – García de Sena raccolse e tradusse in modo libero e frammentario alcuni scritti di Thomas Paine tratti dall'opera *Common Sense* (1776) – che illustrava appunto le ragioni a favore dell'indipendenza nordamericana e che potevano valere anche per le colonie spagnole – dal testo *Dissertation on the First-Principles of Government* (1795) e, infine, l'intero opuscolo *Dissertation on Government; the Affairs of the Bank; and Paper Money* (1786)¹⁶. Ad essi aggiunse in appendice il testo della Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti, quello degli Articoli della Confederazione, quello della Costituzione federale e, infine, i testi delle Costituzioni del Massachusetts, del Connecticut, del New Jersey, della Pennsylvania e della Virginia¹⁷.

La pubblicazione di García de Sena ebbe una notevole diffusione soprattutto nell'area rioplatense e influenzò gli statisti e i *caudillos* uruguaiani e argentini delle prime decadi del XIX secolo, che poterono finalmente leggere testi che sarebbero stati loro inaccessibili, non conoscendo la lingua inglese¹⁸. E infatti proprio nella Banda Oriental s'individua il primo riferimento al modello federale statunitense: il *caudillo* José Gervasio Artigas lo indicò nelle *Istruzioni* che diede ai deputati di quella provincia che avrebbero partecipato all'Assemblea dell'anno XIII¹⁹ e che gli studiosi argentini considerano il primo Parlamento riunitosi nel paese, dopo i moti del 1810. Nello scritto Artigas indicava quel modello come unico rimedio per proteggere l'autonomia delle province rioplatensi dal potere di Buenos Aires. Un modello che Artigas doveva ben conoscere, avendolo già studiato nella traduzione spagnola curata da Padre Monterroso e da Padre Larrañaga, come ci riferisce Ariosto Domingo González, e integrato con la lettura della già citata *La Independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha. Extracto de sus Obras traducido del inglés al español* [...], di García de Sena. Artigas, oltre a citarlo espressamente nelle *Istruzioni*, si augurò – nel 1816 – che un giorno tutti gli abitanti della Banda Oriental lo potessero leggere²⁰. Dalla Banda Oriental il sentimento federalista si diffuse rapidamente nelle province argentine del litorale: inizialmente Entre Ríos, Santa Fe e Corrientes e, in seguito, Córdoba e nelle province dell'interno,

¹⁵ L'opera fu pubblicata presso la tipografia di T. y. J. Palmer e constava di 288 pagine; venne poi ripubblicata nel 1949 a Caracas, a cura dell'Istituto Panamericano de Geografía e Historia con un prologo di Pedro Grases. Il titolo è il seguente: *La Independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha. Traducido del inglés al español por D. Manuel García de Sena*, con prólogo de Pedro Grases, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas, 1949, p. 255. È appunto da quest'ultima edizione che vengono ricavate le informazioni.

¹⁶ Le parti tradotte riportano – rispettivamente – i seguenti titoli: *Del origen y designio del gobierno en general: con unas observaciones concisas acerca de la Constitución inglesa* e *De la Monarquía y sucesión hereditaria; Disertación sobre los primeros principios del Gobierno* e *Disertación acerca del Gobierno. los asuntos de Banco y papel-monedá*.

¹⁷ P. GRASES, *Prólogo a La Independencia de la Costa Firme* [...], p. 9.

¹⁸ A.D. GONZÁLEZ, *Las primeras formulas constitucionales en los países del Plata (1810-1814)*, Barreiro y Ramos Editores, Montevideo, 1962, 3ª ed., p. 146.

¹⁹ L'Assemblea dell'anno XIII si riunì dal 31 gennaio 1813 al 26 gennaio 1815.

²⁰ Lettera di Artigas al *Cabildo* di Montevideo del 17 marzo 1816. Si rinvia a P. GRASES, *Prólogo a Historia concisa de los Estados Unidos desde el descubrimiento de América hasta el año 1807*, Ediciones de la Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1952, p. XVIII, ove rinvia al testo di A. RAÍREZ, *Tres libros norteamericanos en la Banda Oriental*, in: "Artigas-Washington", VI-2, 1949.

andando così ad alimentare negli anni successivi l'azione e il pensiero federalista provinciale argentino²¹.

Anche le autorità spagnole e statunitensi erano a conoscenza della diffusione del testo, in quanto nel 1811 Luis de Onís, ministro plenipotenziario spagnolo negli Stati Uniti, informò da Filadelfia il ministro spagnolo Eusebio Bardaxi y Azara della preparazione di cinquemila esemplari, millecinquecento dei quali erano stati inviati in Costa Firme e gli altri a Veracruz, Cartagena, La Habana e Portorico²². Anche Henry M. Brackenridge – autore del *Viaje a América del Sur*²³ e Segretario di una Commissione di statisti nordamericani in visita presso alcuni paesi latinoamericani fra il 1817 e il 1818 – spiegò che le opere di Paine e i documenti costituzionali statunitensi contenuti nella traduzione di García de Sena erano fra i testi più diffusi in quei territori. Ad essi si aggiungevano poi gli scritti di Franklin, il *The Federalist* e altri testi ancora. Per lo più si trattava di traduzioni in lingua spagnola o francese, in quanto l'inglese stava iniziando solo allora ad essere studiato. Secondo Brackenridge, i testi comunque dovevano essere stati letti da quasi tutti coloro che erano in grado di farlo e avevano prodotto “una strana ammirazione per gli Stati Uniti” alla quale si accompagnava però “un certo scoramento”²⁴.

Quanto alla seconda opera di García de Sena – la *Historia concisa de los Estados Unidos desde el descubrimiento de América hasta el año 1807* – che venne pubblicata sempre a Filadelfia nel 1812²⁵, l'autore vi ripercorreva in brevi capitoli la storia degli Stati Uniti d'America, dalla scoperta sino alla rivoluzione, dedicando poi la parte centrale dell'opera alla narrazione della guerra d'indipendenza e all'analisi dell'organizzazione del governo nordamericano, concludendo con un esame della vita politico-sociale nordamericana, una collezione di “papeles públicos” di contenuto politico e un capitolo aggiuntivo che descriveva la popolazione indigena dell'America del Nord²⁶. Anche la *Historia concisa* ebbe una notevole diffusione nel sud del continente: nel solo 1812 ne vennero infatti pubblicate tre edizioni e nella “Gaceta de Buenos Aires” del 6 aprile 1816 il commerciante nordamericano David Curtis DeForest la offriva in vendita. Brackenridge, inoltre, ne confermò la diffusione e così risulta anche da José Artigas che, in una lettera del 17 marzo 1816 al *Cabildo* di Montevideo, manifestava ancora una volta il desiderio che tutti gli abitanti della Banda Oriental potessero averne un esemplare²⁷.

²¹ Si veda l'opera di C.S.A. SEGRETÍ, *Federalismo rioplatense y federalismo argentino. El federalismo de Córdoba en los comienzos de la época independiente, 1810-1829*, palabras previas de D. Pérez Guillou, Centro de Estudios Históricos, Córdoba, 1995, pp. XIII-146.

²² Nel prologo all'ultima edizione del 1949 Pedro Grases.

²³ H.M. BRACKENRIDGE, *Viaje a América del Sur*, Hispamérica, Buenos Aires, 1988, 2 tomi. Titolo originale dell'opera: *Voyage to South America. Performed by Order of the American Government, in the Years 1817 and 1818 in the Frigate Congress*, traducción de Carlos A. Aldao.

²⁴ H.M. BRACKENRIDGE, *op. cit.*, tomo II, p. 127.

²⁵ Una ristampa dell'opera venne curata dalla Fundación Eugenio Mendoza di Caracas nel 1852, con un prologo di Pedro Grases. Per la ristampa del 1952 gli editori si sono avvalsi della terza edizione dell'opera pubblicata nel 1812.

²⁶ Per quanto riguarda le fonti utilizzate, lo stesso García de Sena ammise di essersi avvalso di alcuni testi inglesi, che tradusse in castigliano, benché avesse una scarsa conoscenza della lingua inglese. J.E. ENGLEKIRK, autore di *Bibliografía de las obras norteamericanas en traducción española* (s. e., México, 1944, pp. 118-[1]), non ha potuto precisare le fonti di García de Sena, pur assicurando che egli si sia avvalso di vari testi di carattere storico.

²⁷ H.M. BRACKENRIDGE, *op. cit.*, tomo II, p. 127, e P. GRASES, *Prólogo a Historia concisa [...]*, p. XVIII, ove rinvia al testo di A. RAÍREZ, *Tres libros norteamericanos en la Banda Oriental*, in: “Artigas-Washington”, VI, 2, Montevideo, dicembre 1949.

Alla diffusione del pensiero di Paine contribuì anche Vicente Rocafuerte che – sempre a Filadelfia – pubblicò nel 1821 il testo *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre* e, nel 1822, il *Bosquejo ligerísimo de la revolución de Méjico desde el grito de Iguala hasta la proclamación de Iturbide*. Rocafuerte pubblicò poi a New York, nel 1823, il testo *Ensayo Político. El sistema colombiano popular, electivo y representativo es el que más conviene a la América independiente*²⁸. A Fray Servando Teresa de Mier²⁹ si deve la celebre opera *Memoria político-instructiva enviada desde Philadelphia en agosto de 1821, a los jefes independientes del Anáhuac, llamado por los españoles Nueva España*. Manuel Lorenzo de Vidaurre y Encalada, nel 1823, pubblicò i volumi *Cartas americanas, políticas y morales, que contienen muchas reflexiones sobre la guerra civil de las Américas* e *Plan del Perú, defecto del gobierno español antiguo, necesarias reformas*. Infine, a Mariano Alejo Alvarez dobbiamo il *Manual de un republicano para el uso de un pueblo libre* del 1812 e a Juan Germán Roscio *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*³⁰. Intorno al 1820 a Buenos Aires era inoltre nota la collezione donata alla Biblioteca Pública da Miguel de Azcuénaga³¹, intitolata *Recueil des Loix Constitutives des Colonies Angloises, confédérées sous la dénomination d'Etats-Unis de l'Amérique Septentrionale. Auquel on a joint les Actes d'Indépendance, de Confédération et autres Actes du Congrès Général*, (traduit de l'Anglois, Dedié a M. le Docteur Franklin, Philadelphia 1778, p. 370).

A ciò si aggiunga *La démocratie en Amérique* di Tocqueville, che venne tradotta in spagnolo e pubblicata nel 1837 da Sánchez de Bustamante con il titolo *La democracia en América del Norte*, a cui seguì l'edizione pubblicata a Madrid nel 1854, intitolata *De la Democracia en América, con un examen de la democracia en los Estados Unidos y en Suiza*. Infine, il testo *The Federalist* che venne tradotto in portoghese e pubblicato a Rio de Janeiro nel 1840, mentre solo nel 1868 a Buenos Aires ne fu stampata la prima edizione in spagnolo, cui seguì una seconda del 1870, pubblicata a Città del Messico. Infine, nel 1896, in Brasile si ha notizia di una seconda edizione in portoghese.

Si ha notizia della circolazione nella zona di Buenos Aires anche dei testi in lingua originale della Costituzione federale degli Stati Uniti e di quelle degli Stati membri, tutti pubblicati a Filadelfia³², ai quali si aggiunse un'unica versione in spagnolo della sola Costituzione federale, la cui traduzione è stata attribuita a Mariano Moreno, uno dei protagonisti dei moti di Buenos Aires del maggio 1810. Il documento è scritto infatti di suo pugno e rivelerebbe come Moreno non si sia limitato a tradurlo, ma vi abbia apportato alcune modifiche, per già adattarlo meglio alla realtà argentina di quell'epoca. Per tal motivo è stato sostenuto che questa prima traduzione in spagnolo abbia dato una certa originalità alla Costituzione

²⁸ A. SOTO CÁRDENAS, *op. cit.*, nella nota 28 a p. 173 rinvia alla *Colección Rocafuerte*, prólogo y notas de Neptalí Zúñiga, Ed. del Gobierno del Ecuador, Quito, 1947, voll. III e V, rispettivamente intitolati, *Rocafuerte y la democracia de Estados Unidos de Norteamérica*, e *Rocafuerte y las ideas liberales de América independiente*.

²⁹ Il nome completo del messicano era José Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra.

³⁰ A. SOTO CÁRDENAS, *op. cit.*, p. 16.

³¹ J.A. SECO VILLALBA, *op. cit.*, p. 31, nota 38.

Miguel de Azcuénaga (1754-1833) fu membro del Cabildo di Buenos Aires e la sua abitazione fu uno dei centri delle cospirazioni della Rivoluzione del maggio 1810. Integrò la Junta del maggio 1810 e firmò l'atto d'indipendenza del 25 maggio.

³² J.A. SECO VILLALBA, *Fuentes de la Constitución argentina*, prólogo de Alberto Padilla, Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1943, p. 31, nota 39.

statunitense, rendendola “il primo precedente costituzionale della Repubblica Argentina”³³.

Una successiva ricerca del 1975 ha messo in dubbio la paternità di Moreno della traduzione sostenendo, invece, che l'autore fosse l'inglese Alexander Mackinnon che, in una lettera del 9 aprile 1812, lo affermava espressamente e che, all'epoca, era presidente del Comité de comerciantes británicos de Buenos Aires, agente del Foreign Office inglese e in stretti rapporti con Mariano Moreno³⁴, della cui collaborazione probabilmente si avvalse.

6. Fra il 1810 e il 1860 tutte le giovani nazioni latinoamericane riuscirono comunque a redigere una Costituzione che soddisfacesse le esigenze delle diverse correnti politiche e le aspirazioni popolari, scegliendo con più o meno fortuna una forma di governo e di Stato³⁵. Comuni a tutti i documenti fu l'introduzione del principio di separazione dei poteri, il riconoscimento della religione cattolica come religione ufficiale dello Stato e la recezione dei classici diritti individuali, ispirata alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1798, nonché ai diritti riconosciuti dalle Costituzioni degli Stati nordamericani e poi accolti a livello federale con gli emendamenti apportati alla Costituzione nel 1787 ed entrati in vigore nel 1791. La loro concreta attuazione variò, invece, a seconda delle vicende storiche di ciascuna nazione: ad esempio, la separazione dei poteri – sconosciuta durante il periodo coloniale – impose in linea di principio una collaborazione fra il legislativo e l'esecutivo, che spesso venne a mancare, costituendo il punto debole del costituzionalismo latinoamericano. Infatti, il presidenzialismo “classico” degli Stati Uniti venne modificato dando vita, sin dalle origini, a un prodotto *sui generis*, una sorta di ibrido, ove il sistema di “checks and balances” non riuscì mai a funzionare come negli Stati Uniti.

Il costante riferimento ai modelli giuridici stranieri e in particolare al modello federale nordamericano non deve dunque trarre in inganno: i giuristi, gli interpreti e gli intellettuali non si limitarono, infatti, a una semplice imitazione, ma consapevoli della validità dei modelli, li analizzarono, considerando quali loro aspetti potessero essere recepiti dalle rispettive nazioni con eventuali adattamenti. Non si trattò di una “imitazione straniera” che rispondeva a un “sentimento d'inferiorità e a un'attitudine mentale generalizzata”³⁶, ma piuttosto di un uso del modello straniero come un'argomentazione in più a favore di un testo costituzionale, per

³³ E. DÜRNHOFER, *Mariano Moreno inédito. Sus manuscritos*, estudio preliminar de E. William Alzaga, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1972, per la citazione p. 77, mentre per l'analisi della traduzione della Costituzione statunitense con le modifiche apportate pp. 73-118. Si veda dello stesso DÜRNHOFER, *El primer antecedente constitucional argentino*, Edición especial con motivo del Bicentenario del dr. Mariano Moreno, Deutsche Bank – sucursal Buenos Aires, 1979, p. 63.

³⁴ A.E. SAMPAY, *Las constituciones de la Argentina (1810-1972)*, recopilación, notas y estudio preliminar de [...], Eudeba, Buenos Aires, 1975, nella nota a p. 89 espone la sua opinione su chi sia l'autore della traduzione. Nelle pp. 89-95 Sampay riporta il testo tradotto della Costituzione degli Stati Uniti.

³⁵ Per un quadro delle Costituzioni dell'America Latina si rinvia ancora a B. BRAVO LIRA, *Etapas históricas del estado constitucional en los países de habla castellana y portuguesa (1811-1980)*, in: “Revista de Estudios Histórico-Jurídicos”, V, 1980, pp. 35-84.

³⁶ Scriveva il cileno Bravo Lira che “salvo eccezioni, il costituzionalismo ispano-americano [...] è caratterizzato dall'imitazione straniera. Un orientamento non del tutto casuale, ma che risponde a un sentimento d'inferiorità e a un'attitudine mentale generalizzata fra gli Stati successori della monarchia spagnola [...]”, B. BRAVO LIRA, *Etapas [...]*, p. 47.

farlo poi accettare nelle rispettive nazioni dalle classi politiche del momento³⁷. Non è infatti da sottovalutare il fatto che la rottura del vincolo politico con il regno di Spagna non infranse i legami culturali fra i due mondi e che quindi i giuristi latino-americani continuarono ad operare in stretto contatto con la dottrina giuridica e il diritto positivo dell'Europa, cui si aggiunsero gli Stati Uniti d'America.

Le diverse sfumature che caratterizzarono sia il modello federale accolto dal Messico, dal Brasile, dall'Argentina e dal Venezuela sia quello unitario recepito dagli altri Stati dell'area ha indotto lo studioso Levaggi a sostenere – per quanto riguarda l'Argentina – che “la costituzione teorica raccomandata dalla scienza politica ed ispirata al modello europeo o nordamericano” si sia combinata sempre con “la costituzione naturale del paese, derivata dalle consuetudini, dagli usi, dalle circostanze e dall'educazione”, con una subordinazione della prima alla seconda³⁸. In sostanza, il filtro dei giuristi argentini fece sì che quanto si prendesse dai modelli stranieri – sia per il diritto pubblico sia per quello privato – venisse sempre adattato alla realtà e alle tradizioni argentine.

Chi scrive ritiene che tale osservazione ben riassume non solo l'atteggiamento dei giuristi argentini, ma anche quello dei giuristi e degli intellettuali delle altre nazioni latinoamericane impegnati nella preparazione di progetti costituzionali e, poi, nelle codificazioni. Nel pluralismo giuridico³⁹ – che trova le sue origini nell'epoca coloniale spagnola e che agli inizi del XIX secolo costituì quel substrato del diritto di ciascuno Stato – bisogna quindi ricercare l'origine delle scelte dei giuristi latinoamericani nell'ambito del diritto sia pubblico sia privato e anche le ragioni del fallimento di alcuni esperimenti giuridici che si rivelarono inadatti alle singole realtà.

³⁷ D. BUSHNELL, *Los usos del modelo: la generación de la independencia y la imagen del norteamérica*, in: “Revista de Historia de América”, 82, 1976, pp. 7-8 e p. 26.

³⁸ A. LEVAGGI, *Espíritu del constitucionalismo argentino de la primera mitad del siglo XIX*, in: “Revista de historia del derecho”, 9, 1981, pp. 262-263.

³⁹ Il pluralismo giuridico si fonda su “tre fonti principali del diritto: i diritti spagnoli, canonici e indiani”. Essi si indicano con il plurale, in quanto le peculiarità delle colonie imposero un loro sdoppiamento: i diritti spagnoli si dividevano in diritto castigliano e in diritto indiano; che, a sua volta, si divideva in diritto indiano peninsulare e in diritto indiano creolo. Il diritto indiano creolo comprendeva la normativa locale e i costumi. Analogamente, i diritti canonici si dividevano in diritto canonico universale e in diritto canonico indiano; quest'ultimo, in diritto canonico indiano di origine pontificia e in quello di origine locale (creola). Infine, sono da ricordare i diritti indigeni, la cui importanza andò riducendosi con il rafforzamento del controllo iberico e con il conseguente affermarsi degli altri ordinamenti giuridici.

Ubaldo Sanzo*

Antoine César Becquerel: il fondatore di una dinastia di fisici

Premessa

Nei centoquindici anni che vanno dal 1838 al 1953, la Francia è passata dal regno di Luigi Filippo alla IV Repubblica e la scienza occidentale dai primi timidi studi sui fenomeni elettromagnetici all'era atomica. In questo lunghissimo arco di tempo, la cattedra di fisica sperimentale del *Muséum d'Histoire Naturelle*¹ di Parigi è stata ininterrottamente occupata da quattro generazioni, tutte in linea diretta, di Becquerel².

È legittimo che questo dato sollevi la curiosità di qualche storico, il quale ha il diritto (e forse il dovere?) di chiedersi, se all'origine di questa sorta di ereditarietà di un così alto incarico, ci siano state motivazioni politiche e sociali, oltre a quelle più direttamente scientifiche.

È sembrato a chi scrive che uno dei possibili percorsi, per non lasciare inevasa una simile curiosità, dovrebbe essere quello di analizzare i contributi scientifici di ciascun membro della "saga" Becquerel.

Il presente lavoro costituisce l'avvio di siffatta indagine.

Studi e carriera militare

Antoine César Becquerel nasce a Chatillon sur Long³, il 7 marzo 1788. La sua famiglia si è insediata in questa città nel 1763⁴. Da ragazzo, Becquerel soffre di una

* Università del Salento.

¹ Il *Muséum national d'histoire naturelle* è stato istituito, con un decreto della *Convention Nationale* nel 1793, allo scopo di promuovere il pubblico insegnamento delle scienze naturali. Il nuovo ente è, in qualche misura, l'erede dell'antico *Jardin royal des plantes médicinales*, creato nel 1635 da Guy de la Brosse (1586-1641), medico di Luigi XIII, e del quale eredita l'intera collezione. Il *Jardin* acquista fama internazionale dopo il 1739, data in cui ne diviene intendente Georges Buffon (1707-1788). In questa nuova fase, il raggio d'interesse scientifico viene esteso alla zoologia e alla mineralogia. L'istituzione repubblicana, invece, incrementa, oltre alle collezioni, l'educazione pubblica, per mezzo di conferenze, visite ed esposizioni. Successivamente, vengono istituite una cattedra di scienze naturali, occupata da Jean Baptiste Lamarck (1744-1829), Georges Cuvier (1769-1832), Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), e una di chimica, per molti anni, dominata da Joseph Louis Gay Lussac. Cfr. Y. LETOUZAEY, *Le Jardin des plantes à la croisée des chemins*, Paris, Ed. du Muséum, 1989.

² Questi personaggi sono, nell'ordine, Antoine César, suo figlio Edmond (1820-1891), suo nipote Henri (1852-1908) e il suo pronipote Jean (1878-1953).

³ Oggi, Chatillon Coligny, Département du Loiret.

⁴ È suo nonno, Pierre Hector Becquerel (1719-1775), che si trasferisce da Parigi a Chatillon, quando riceve la nomina a *Lieutenant du roi*: Chatillon è, a quel tempo, un presidio militare. Nella sua nuova sede, Pierre

leggera balbuzie, malgrado ciò segue regolari corsi di studi elementari. Si iscrive, poi, all'*École Centrale*⁵ di Fontainebleau.

A sedici anni, si trasferisce a Parigi, dove frequenta l'insigne *Lycée Henri IV*. In questa sede, segue un corso di matematica, per poter accedere a una scuola speciale. Nel 1806, entra all'*École Polytechnique*⁶. Si classifica a metà graduatoria: trentottesimo su settantaquattro allievi ammessi. Nel primo anno di corso, scende al sessantaseiesimo posto in graduatoria, mentre recupera qualcosa nel secondo anno, classificandosi cinquantasettesimo. È, evidentemente, un allievo di non eccellente profitto. In ragione di ciò, ultimata la scuola, opta per adire la carriera militare. Si specializza all'*École d'Application du génie*⁷ di Metz e, nel 1809, ottiene il brevetto di *luogotenente del genio*. Viene, quindi, inviato a partecipare alla guerra di Spagna, alle dirette dipendenze del generale Joseph Rogniat⁸ e nell'Armata di Aragona comandata da Louis Gabriel Suchet⁹.

La sua permanenza in Spagna dura tre anni. Nel 1812, torna in patria a causa di una malattia. In guerra, ha fatto il proprio dovere. Viene, quindi, insignito con la Croce della Legion d'Onore e promosso capitano. Dato che la precarietà della sua

Hector acquista delle proprietà terriere. Suo figlio, Louis Hector Becquerel (1756-1823) è nato a Parigi ma vivrà stabilmente a Chatillon. In questa città, nel 1884, sposa Anne Philippe Corner (1764-1842). I loro due figli, Anne Françoise (1784-1870) e Antoine César (1788-1878), nascono entrambi a Chatillon. Louis Hector Becquerel è personaggio politicamente in vista nella sua sede di residenza: è un tipico rappresentante della media borghesia francese di fine Settecento. In quanto titolare di modeste rendite terriere, aspira ad avere parte attiva nella gestione della cosa pubblica. Becquerel partecipa perciò attivamente alla Rivoluzione del 1789 e viene eletto membro dell'assemblea provinciale del Dipartimento del Loiret e *maire* di Chatillon, Cfr. J. WARSCHNITTER, *La saga des Becquerel*, Impr. Giennoise, Gien, 1996.

⁵ Questi istituti sono stati creati, nel 1795, dalla Rivoluzione, per soppiantare le vecchie scuole secondarie dell'*Ancien Régime*. In essi, per un malinteso senso della libertà, è consentito agli studenti di scegliere liberamente i corsi di lezioni preferiti. È questa una delle ragioni per cui questo genere di scuole avrà una vita molto breve. Deve ascrivere a loro merito il fatto che l'insegnamento impartito prestava particolare attenzione alla nascente scienza sperimentale, all'epoca solo la chimica. Bonaparte, divenuto imperatore, sostituisce l'*Écoles centrales* con i *Lycées de l'Université*. Cfr. É. RIGOLAGE, *Projet d'organisation des écoles pratiques d'enseignement secondaire*, C. Delagrave, Paris, 1889.

⁶ Questa celeberrima istituzione, vanto dell'orgoglio nazionale francese, è la prima scuola politecnica esistente al mondo. Nata durante la Rivoluzione, per volontà di Napoleone, dal 1804, è organizzata come una vera e propria accademia militare. La rigida disciplina è ampiamente compensata dall'altissima qualità dei docenti: Gaspard Monge (1746-1818) v'insegna geometria e Siméon Denis Poisson (1781-1840) è il professore d'analisi matematica. Cfr. U. SANZO, *Alle origini dell'École Polytechnique*, in: "Αρχή", IV (2002), pp. 227-253.

⁷ Un decreto del *Comité de Salut public* del febbraio 1794 impone che la prestigiosa *École du Génie Militaire* di Mézières venga trasferita a Metz. Lo scopo non dichiarato è di eliminare una risorsa di grande prestigio e rilievo pratico per la nobiltà dell'*Ancien Régime*. La nuova scuola è, comunque, una *parodia* di quella vecchia. Il decreto dispone, infatti, che a Metz venga impartita solo un'istruzione pratica. Cfr.ivi.

⁸ Joseph Rogniat (1776-1840), comandante in capo del genio militare della Grande Armata napoleonica, è stato lo stratega della guerra di Spagna e l'artefice della vittorie di Saragozza, Tarragona e Valencia. Ha anche contribuito, in maniera determinante, alla vittoria napoleonica di Wagram. È stato un aspro critico della scelte strategico-militari di Napoleone, dopo il 1813. Cfr. B. COLSON, *Le général Rogniat: ingénieur et critique de Napoléon*, Economica/ISC, Paris, 2006.

⁹ Louis-Gabriel Suchet (1770-1826) entra nella cavalleria della Guardia Nazionale nel 1793. Incontra Bonaparte durante l'assedio di Tolone. Partecipa alla campagna d'Italia, in qualità di capo di battaglione, agli ordini del generale Andrea Massena (1758-1817). Nel 1798, diventa generale di brigata e capo di stato maggiore del generale Guillaume Marie Anne Brune (1763-1815), comandante dell'Armata d'Italia. Entra nelle simpatie del successore di quest'ultimo, Joseph-Antoine-René Joubert (1772-1843), Suchet diventa generale di divisione. Nominato conte, nel 1808, si reca in Spagna e, un anno dopo, riceve la nomina di comandante dell'Armata d'Aragona. Napoleone lo nomina maresciallo di Francia nel 1811 e un anno dopo duca di Al bufera e governatore di Valencia. Nel 1814, dopo la disfatta napoleonica, si lega alla Restaurazione. Louis XVIII lo nomina *pair de France*. Malgrado ciò, partecipa ai cento giorni. Nel 1819, è nuovamente *pair de France* ma è ormai malato e, politicamente, fuori gioco. Cfr. E. DESPLACES, *Louis-Gabriel Suchet*, Paris, Impr. de H. Plon, 1864.

salute gli impedisce di ritornare in battaglia, Becquerel accetta la nomina a vice-ispettore di studi all'*École Polytechnique*. Un anno dopo, sposa Aimée Cécile Darlu (1794-1883) ma, nel 1814, la difficile situazione dell'esercito francese lo spinge a chiedere di essere reintegrato nel servizio attivo. Poco dopo, caduto Napoleone, Antoine César abbandona definitivamente la carriera militare e si congeda con il grado di *Chef de bataillon du Génie*. Ha soltanto ventisette anni.

I primi lavori

L'amministrazione delle proprietà agricole di Châtillon lascia ad Antoine César parecchio tempo libero. Egli decide, allora, di dedicarsi a una nuova attività e, in qualità di semplice cultore, comincia a interessarsi di mineralogia. A questo scopo, allestisce un laboratorio nella propria abitazione. Non si conoscono le ragioni di una simile scelta ma essa è probabilmente legata alle capacità acquisite da Becquerel nell'effettuare scavi per costruire trincee, quando era ufficiale del genio in Spagna. È possibile che il caso abbia svolto un suo ruolo. Loïc Barbo ha, infatti, ipotizzato che l'interesse di Antoine César per la mineralogia possa essere, in qualche misura, legato alle visite che egli faceva annualmente a sua sorella Anne Françoise. Quest'ultima, nel 1807, ha sposato François Etienne Sanglé-Ferrière¹⁰ e si è trasferita a Clamecy. In realtà, i primi scavi di Becquerel si svolgono proprio in quella regione, nella zona calcarea di Morvan¹¹.

Nel 1819, questo nuovo interesse si concretizza in uno scritto, nel quale Becquerel descrive e analizza le nuove varietà di carbonato di calcio, che è riuscito a individuare¹². Il lavoro riceve gli apprezzamenti di François Beudant¹³ e di Alexander Brongniart¹⁴, entrambi indubbe autorità del settore.

¹⁰ François Etienne Sanglé-Ferrière (1780-1865) ha partecipato, in qualità di ufficiale di marina, alla spedizione d'Egitto, durante la quale ha conosciuto personalmente Napoleone Bonaparte. Nel 1801, ha sposato Anne Françoise Becquerel. Nel 1831, quando è già *Agent général du Commerce des bois*, ottiene l'incarico di *Receveur des finances de l'arrondissement*. E uno dei notabili di Clamecy, infatti, un anno dopo, diventa *Receveur particulier*. Nel 1833, è membro del *Conseil de l'arrondissement*. Da ultimo, diventa membro della *Commission des prisons* per il Dipartimento della Nièvre. N.B.: Debbo queste notizie alla cortesia di Mme. D. LUTIGNIER, *Agent du patrimoine de la Mairie de Clamecy*. Approfito per ringraziarla pubblicamente.

¹¹ Cfr. L. BARBO, *Les Becquerel. Une dynastie de scientifiques*, Belin, Paris, 2003, p. 18.

¹² Cfr. A.C. BECQUEREL, *Sur la variété de chaux carbonatée, observée dans le calcaire de Clamecy*, in: "Journal de physique", III (1819), pp. 1-32.

¹³ François Soulpice Beudant (1787-1850) è stato professore di matematica ad Avignone e a Marsiglia. Dopo la caduta di Napoleone, riceve da Luigi XVIII l'incarico di riportare in Francia la collezione mineralogica del conte di Bourbon. Questa circostanza lo spinge a interessarsi della composizione dei cristalli. Nel 1818, pubblica un *Traité de minéralogie*. Successivamente, sostituisce Haüy (v.) alla *Sorbonne*. Diviene membro dell'*Académie des Sciences* nel 1824, dopo aver pubblicato un *Traité de physique*. Nel 1839, riceve la nomina a *Inspecteur général des études*. Cfr. A. DUFRENOY, E. MILNE, *Edwards, Monsieur Beudant*, Impr. de Firmin Didot, Paris, 1851.

¹⁴ Alexandre Brongniart (1770-1847), naturalista, geologo, mineralogista, botanico e zoologo francese. Pur aspirando a diventare geologo, nel 1797, succede a Haüy, come insegnante di mineralogia, all'*École des Mines*. Nel 1806, assume la cattedra di mineralogia dell'Università di Parigi; pubblica, quindi, il suo celebre *Traité de minéralogie* in 2 volumi. In qualità di direttore della *Manufacture de Sèvres*, sfrutta le proprie competenze di mineralogia e di chimica per la fabbricazione della ceramica. Nel 1837, intraprende la stesura di un'opera in tre volumi: *Histoire naturelle des espèces minérales présentant leurs caractères et propriétés distinctives, leurs applications directes aux usages de la vie, leurs rapports entre elles, la place qu'elles occupent et le rôle qu'elles jouent dans la composition de l'écorce terrestre*. Lavoro che non riuscirà a completare. Cfr. B. DRUENE, *L'Aventure pyrénéenne d'Alexandre Brongniart*, Luz-Saint-Sauveur, Paris, 1980.

Incoraggiato a proseguire, Becquerel realizza ulteriori scavi ad Auteuil. In questa sede, alla profondità di otto metri, trova un banco d'argilla che racchiude residui di vegetali e tronchi d'albero di grandi dimensioni. Successivi scavi, nella medesima zona, rivelano la presenza di fossili d'animali vertebrati e di ambra gialla, resina fossilizzata di origine vegetale. La scoperta è oggetto di due studi inviati all'*Académie des Sciences*¹⁵. In questi scritti, Becquerel si palesa ex allievo dell'abate René Just Haüy¹⁶ e figlio del proprio tempo: è, infatti, attento alle proprietà fisiche dei minerali. Suo specifico interesse è l'elettrizzazione dei cristalli per mezzo della pressione. Egli afferma che alcuni minerali grezzi quali: "lo spato d'Islanda, il solfato di calcio, il solfato di bario e il fluoruro di calcio pressati con una placca di sughero si caricano positivamente, mentre quest'ultimo assume una carica negativa"¹⁷. Sostiene, ancora, che il fenomeno si ripete per alcuni composti del rame e dello zinco. In un saggio di poco posteriore, Antoine César si propone di stabilire una relazione quantitativa fra l'intensità elettrica e la pressione esercitata sui cristalli¹⁸.

A partire dal 1820, comunque, l'interesse di Becquerel si concentra sullo studio dei rapporti fra elettricità e altri settori della fisica, della chimica e delle scienze naturali. Lo affascina, in particolare, la recente scoperta di Seebeck, cioè il *termomagnetismo*¹⁹, come allora fu definito. Di questo nuovo settore di studi, Becquerel fornisce un parametro per determinare l'intensità della corrente generata, precisando che essa è direttamente proporzionale alla differenza delle temperature fra le due saldature e che dipende dalla natura dei due diversi metalli impiegati per le relative placche. Ogni metallo ha, pertanto, un suo specifico potere "termo-elettrico". Da questa premessa teorica, Becquerel ricava un risultato pratico: costruisce un apparecchio cui dà il nome di "termometro termo-elettrico"²⁰. Grazie a questo strumento,

¹⁵ Cfr. A.C. BECQUEREL, *Description de plusieurs substances nouvellement observées dans l'argile plastique d'Auteuil*, in: "Procès Verbaux de l'Académie des Sciences", VI (1820-1823), p. 240. Juste une lecture, en séance du 29 octobre 1821. Rapport sur ce mémoire, 5 mai 1823, pp. 479-499; *De l'argile plastique d'Auteuil et des substances qui l'accompagnent*, in: "Procès Verbaux de l'Académie des Sciences", VI (1820-1823), Juste une lecture, en séance du 19 décembre, p. 479.

¹⁶ R.J. Haüy (1743-1822), nel 1764, è nominato reggente del *Collège de Navarre*; viene, quindi, consacrato sacerdote, nel 1770. In qualità di professore del *Collège du Cardinal Lemoine*, s'interessa di mineralogia e, a partire dal 1781, presenta diverse memorie all'*Académie des Sciences*. È considerato il fondatore della teoria matematica dei corpi fisici, dato che ha intrapreso lo studio della struttura dei cristalli. Pur rifiutando di giurare fedeltà al governo rivoluzionario, viene nominato professore di fisica all'*École Normale* e diviene membro dell'*Institut* dalla fondazione. Ha scritto un eccellente *Traité élémentaire de physique* e un ottimo *Traité de minéralogie*. È stato professore al *Muséum d'Histoire Naturelle* e alla *Faculté des Sciences de Paris*, oltre che esaminatore di fisica all'*École Polytechnique*. Cfr. M. BLAY, N. HULIN, C. BLONDEL, *René-Just Haüy (1743-1822), physicien*, Presses universitaires de France, Paris, 1997.

¹⁷ A.C. BECQUEREL, *De l'argile...*, cit., p. 479.

¹⁸ Cfr. A.C. BECQUEREL, *Développement de l'électricité dans les corps par compression et par dilatation*, in: "Procès Verbaux de l'Académie des Sciences", VII (1820-1823), p. 33. Juste une lecture, en séance le 20 mars 1820. Juste une lecture, le mémoire n'est pas retranscrit. Rapport sur ce mémoire, pp. 111-114; *Expériences sur le développement de l'électricité par la pression*, in: "Annales de chimie et de physique", 2^e Série, XXII (1823), pp. 5-47.

¹⁹ L'*effetto Seebeck* è oggi noto con il nome di termo-elettricità: esso spiega la reciproca conversione di energia termica in energia elettrica. Thomas Johann Seebeck (1770-1831), fisico estone. Nato a Reval (l'odierna Tallinn) da benestante famiglia di mercanti, nel 1802, consegue un diploma in medicina presso l'Università di Göttingen. I suoi studi, però, si orientano progressivamente verso la fisica. Nel 1821, Seebeck scopre che un circuito chiuso, costituito da due fili metallici di differente natura, saldati e portati a temperature diverse, quando è attraversato da una corrente elettrica, produce effetti magnetici. Cfr. H.C. ØRSTED, *Zur Entdeckung des Elektromagnetismus: Abhandlungen von Hans Christian Oersted und Thomas Johann Seebeck*, W. Engelmann, Leipzig, 1895.

²⁰ Oggi, si chiama "termocoppia". Si tratta di un apparecchio costruito con due saldature scelte in funzione della loro inversa capacità termoelettrica, per esempio platino e ferro. Questo strumento si utilizza, attualmente, per la costruzione di pile termoelettriche.

in compagnia di Gilbert Breschet²¹, riesce a misurare le variazioni della temperatura dell'acqua del lago di Ginevra in funzione della profondità; misura, anche, temperature altissime, quali quelle delle differenti parti di una fiamma e, in particolare, quella della zona blu della fiamma (1350° C), durante la combustione dell'alcool²².

L'elettrochimica

A partire dagli anni venti, Becquerel inizia a servirsi della pila di Volta, per effettuare operazioni elettrolitiche o per sintetizzare sostanze chimiche. L'invenzione del fisico pavese, pur avendo aperto una nuova era per la scienza, presentava inconvenienti tecnico-pratici niente affatto trascurabili: primo fra tutti una durata della carica elettrica limitata a pochi minuti. La necessità di risolvere i problemi che impedivano lo sfruttamento pratico della pila è stata, inizialmente, avvertita da Johann Wilhelm Ritter²³, Georg Simon Ohm²⁴ e Claude Poulliet²⁵. Il difetto più vistoso dell'invenzione di Volta era la cosiddetta "polarizzazione": si tratta della formazione, sull'elettrodo di rame, di una certa quantità di bollicine d'idrogeno. Il fenomeno comporta un aumento della resistenza interna e, quindi, una minore fornitura di corrente, quando la pila è inserita in un circuito.

Antoine César decide di studiare le cause del citato difetto, nel dichiarato intento di migliorare, ed eventualmente ampliare, le possibilità d'uso della pila.

²¹ G. Berschet (1784-1845) consegue il dottorato in medicina a Parigi nel 1812. Stabilitosi in questa città, nel 1818, viene nominato capo dei lavori anatomici del corpo insegnante della Scuola di Medicina. Nel 1836, diventa professore di anatomia alla Facoltà di Medicina di Parigi. Ha svolto importanti ricerche di zoonosi (malattie che si trasmettono dagli animali all'uomo). Si è interessato, in particolare, della trasmissione della rabbia, dimostrando che essa può essere trasmessa anche dall'uomo all'animale. Cfr. G. ANDRAI, *Monsieur Breschet*, Impr. De Fermin-Didot, Paris, 1845.

²² Cfr. A.C. BECQUEREL, *Détermination des hautes températures*, "Annales de chimie et de physique", 2^e Série, XXXI (1826), pp. 371-376.

²³ J.W. Ritter (1776-1810) è il fisico e chimico tedesco, che ha scoperto i raggi ultravioletti. Giovanissimo, all'Università di Jena, dove studiava medicina, ha conosciuto Alexander von Humboldt, grazie al quale ha coltivato i propri interessi per gli esperimenti elettrici. Nel 1802, ha costruito la prima batteria a secco. Questo strumento funzionava meglio della pila di Volta, perché aveva una durata di sei giorni, contro i venti minuti circa di quella del fisico italiano. Negli ultimi anni di vita, la credibilità scientifica di Ritter si è incrinata a causa del suo interesse per i fenomeni occulti. Morì giovanissimo, probabilmente a causa degli eccessivi esperimenti di eccitazione elettrica ad alto voltaggio che eseguiva sul suo corpo. Cfr. K. RICHTER, *Das Leben des Physikers Johann Wilhelm Ritter*, Böhlau Nachfolger, Weimar, 2003.

²⁴ G.S. Ohm (1789-1854) è stato professore di matematica al Collegio Gesuita di Colonia e alla Scuola Politecnica di Norimberga. Nel 1852, diventa professore di fisica sperimentale all'Università di Monaco. Fra il 1825 e il 1827, ha formulato la prima teoria matematica delle conduzione elettrica, basandosi sugli studi del calore di Fourier. Grazie ai risultati ottenuti in linea puramente teorica, Ohm ha costruito un nuovo tipo di pila. Per questo contribuì tecnico alla fisica, è stato insignito Premio Copley della *Royal Society* di Londra. Cfr. C. PIEL, *Das Grundgesetz des elektrischen Stromes*, in: "Ostwald's Klassiker der exakten Wissenschaften", 244 (1938), pp. 45-80.

²⁵ C. Pouillet (1791-1868) ha studiato all'*Ecole Normale Supérieure* e, quindi, è stato nominato "maître de conférence", in questa stessa istituzione. Luigi Filippo lo ha voluto come professore di fisica dei propri figli. Direttore della *Conservatoire des arts et métiers*, ha insegnato anche all'*Ecole Polytechnique* e ha introdotto, in questa scuola, lo studio di quel nuovo settore della fisica e della chimica costituito dalle ricerche sulle correnti elettriche. Nel 1837, diviene membro dell'*Académie des Sciences* e, nell'anno successivo, ottiene la cattedra alla *Sorbonne*. Al momento della fondazione del Secondo Impero, lascia tutti i pubblici incarichi, perché rifiuta di prestare giuramento di fedeltà a Napoleone III. I suoi contributi alla fisica riguardano le leggi sperimentali relative alla intensità della corrente elettrica in un circuito chiuso. A questo proposito, ha dimostrato che le pile possiedono una resistenza interna. Cfr. A.P. KIDWELL, *Prelude to solar energy*, in: "Annals of science", 38 (1981), pp. 457-476.

Nel 1829, il fisico francese crea la prima pila a due liquidi separati: ricopre, cioè, la placca di zinco con una spessa membrana d'intestino di bue e, contestualmente, accerta che "il massimo d'intensità" di produzione di corrente elettrica si ottiene quando il rame è immerso in una soluzione di nitrato di rame e lo zinco in una di solfato di zinco²⁶. La pila di Becquerel sarà in seguito perfezionata dall'inglese John Frederic Daniell, il quale sostituirà la membrana d'intestino di bue con un vaso di terra porosa²⁷. Il modello di Daniell è storicamente noto con il nome di pila a corrente costante²⁸.

L'oggetto di maggiore interesse nelle ricerche fisico-chimiche di Antoine César Becquerel non è, comunque, il funzionamento della pila di Volta, bensì le possibili applicazioni dell'elettricità alla chimica. In questo settore di studi, il fisico francese offre almeno due contributi di un qualche interesse. Il primo concerne il suo approccio ai fenomeni elettrici: Becquerel non considera l'elettricità un diretto oggetto di studio, bensì uno strumento, utile per analizzare le proprietà della materia. Un tale modo di pensare gli rinviene dal suo primario interesse per la mineralogia.

Si è detto che Becquerel aveva analizzato il cambiamento di forma dei minerali in ragione del passaggio di una corrente elettrica, quando ha studiato la cristallografia. Attraverso queste ricerche, Antoine César si convince che la stessa fisica possa costituire un utile strumento, per produrre risultati fondamentali nello studio della storia della Terra. Fisiche sono, infatti, le forze che hanno prodotto le continue trasformazioni del nostro pianeta²⁹.

Altro punto di vista che merita di essere ricordato è una sorta di curiosità in controtendenza con le indagini chimiche del tempo. I chimici, infatti, nella prima metà del secolo XIX, si servono dell'elettricità per individuare nuovi elementi attraverso la scomposizione di minerali noti; Becquerel, invece, mostra maggiore interesse verso un settore, a quel tempo del tutto inesplorato, la sintesi di sostanze chimiche in seguito al passaggio di elettricità. Scrive in proposito: "Quale che sia l'origine della maggior parte delle sostanze chimiche, se riuscirò a dimostrare che si può pervenire a formarne alcune a esse simili con l'uso delle sole forze elettriche, sarà legittimo ipotizzare che i composti chimici abbiano avuto in natura un'origine di tal fatta"³⁰.

²⁶ Cfr. A.C. BECQUEREL, *Sur l'électrochimie et l'emploi de l'électricité pour opérer des combinaisons*, in: "Comptes rendu de l'Académie des Sciences", IX (1830), pp. 551-590.

²⁷ Cfr. J.F. DANIELL, *Voltaic combinations*, in: "Philosophical Transactions", 126 (1836), pp. 107-124.

²⁸ La pila a corrente costante è stata oggetto di una polemica insorta, negli anni quaranta del secolo XIX, fra Edmond Becquerel, figlio di Antoine César, e l'inglese Daniell. Edmond Becquerel pubblica, nel 1841, un articolo con il quale rivendica la priorità paterna per questo genere di pila. Daniell risponde, dicendo di non aver avuto, al momento della realizzazione del proprio lavoro, alcuna notizia su quanto realizzato nel 1829 da Antoine César Becquerel. Il figlio di quest'ultimo ribatte, però, dopo un'analitica esposizione di dati tecnici, di essere stato mosso da amore per la verità e non da pietà filiale. Conclude, quindi, di affidarsi al giudizio della storia. Cfr. E. BECQUEREL, *Notices sur les piles à courant constant*, "Annales de chimie et de physique", 3e Série, III (1841), pp. 436-451; J.F. DANIELL, *Sur les piles à courant constant*, in: "Annales de chimie et de physique", 3e Série, V (1842), pp. 401-412; E. BECQUEREL, *Lettre de M. Edmond Becquerel à Messieurs les rédacteurs, en réponse à l'article de M. Daniell*, in: "Annales de chimie et de physique", 3e Série, V (1842), pp. 412-416.

²⁹ Cfr. E. BECQUEREL, *Sur l'électrochimie et l'emploi de l'électricité pour opérer des combinaisons*, in: "Annales de chimie et de physique", 2e Série, XLI (1829), pp. 6-57.

³⁰ Ivi, pp. 27-31.

Fra i tanti resoconti presentati da Becquerel all'*Académie des Sciences*, sollecita una certa curiosità quello letto nella seduta del 29 ottobre 1832 e relativo a una *Notice*³¹ di Marc Antoine Gaudin³². Questo autore si dichiara propenso ad accettare la distinzione tra atomi e molecole, argomento, a quel tempo, di un'accanita controversia scientifica. Antoine César, pur prendendo atto che molte idee di Gaudin sono in pieno accordo con certe risultanze sperimentali della cristallografia, mostra serie riserve nei confronti dell'atomismo. Leggendo il testo di Becquerel, si ha l'impressione che egli non sia disposto a prendere le distanze dalle posizioni teoriche dominanti nella fisica e nella chimica francese del tempo, frutto della riflessione di Jean Baptiste Dumas³³, scienziato di grande prestigio internazionale nella Francia della prima metà del secolo XIX. Dumas si è opposto con grande vigore allo sviluppo della filosofia atomica. È celebre una sua affermazione: "Io cancellerei la parola 'atomo' dalla scienza, poiché sono convinto che essa vada al di là dell'esperienza e perché credo che, in nessun caso, quando si parla di chimica, si debbano oltrepassare le risultanze empiriche"³⁴.

Il commento alla teoria atomica sollecita curiosità per la sua unicità, dato che Becquerel mostra scarso interesse per le ricerche teoriche ed è invece altamente interessato alle applicazioni pratiche dell'elettricità, atteggiamento perfettamente in linea con la cultura positivista in cui è vissuto e si è formato³⁵. Uno dei suoi primi

³¹ Cfr. M.A. GOUDIN, *Groupement des atomes et les formes les plus intimes des formes cristallines*, "Procès Verbaux de l'Académie des Sciences", X (1832-1835), p. 97. Juste une lecture. Rapport sur ce memoire signé par A.C. Becquerel et J.L. Gay-Lissa, pp. 142-145.

³² Marc Antoine Gaudin (1804-1880), per finanziare le proprie ricerche, lavora al *Bureau des longitudes* di Parigi. Brevetta numerose invenzioni in ottica, chimica e meccanica. Fra il 1867 e il 1872, ottiene per ben tre volte il *Prix Trémont*, riconoscimento con il quale l'Académie des Sciences sostiene "les savants sans fortune". Gaudin, congiuntamente a suo fratello Alexis, di è occupato di dagherrotipia, una tecnica in uso in quegli anni per riprodurre immagini fotografiche su lastre di rame argentato. Il procedimento prende nome dal suo inventore L.J.M. DAGUERRE (1789-1851). Cfr. D. PELLERIN, *Gaudin frères: pionniers de la photographie*, préface de Gilles Perriot et de Michel Poivert, Société des amis du Musée Nicéphore Niépce, Chalon-sur-Saône, 1997.

³³ Jean-Baptiste Dumas (1800-1884), interessato all'analisi organica, realizza un metodo per determinare il tenore dell'azoto nei composti organici. Ha, inoltre, isolato l'antracene e individuato la formula della canfora. Nel 1832, diventa professore sia alla *Sorbonne*, sia al *Collège de France*. Nel 1836, ha isolato l'alcool metilico e altri derivati dell'alcool. Ha dimostrato, unitamente al tedesco Justus von Liebig (1803-1873), che in chimica organica gruppi di elementi possono agire all'unisono come se si trattasse di un solo elemento. Conseguentemente, ha determinato una teoria dei pesi atomici, contraria a quella dello svedese Jöns Jacob Berzelius (1779-1848). Dumas ha esercitato un enorme potere accademico e politico nella Francia del suo tempo. Nel 1832, fonda l'*École centrale des arts et manufactures* e, nello stesso anno, riceve la nomina a membro dell'*Académie des sciences*. Di questo consesso, diviene *secrétaire perpétuel* nel 1868. Dal 1843, è membro dell'*Académie de Médecine*. Ancora più trionfale è la sua carriera politica: membro dell'*Assemblée Nationale* nel 1849, è stato, quindi, nominato senatore. È stato ministro de *l'Agriculture et du Commerce* e vice presidente del *Conseil supérieur de l'Instruction publique*, quindi, Presidente del *Conseil de la Ville de Paris* e *directeur de la Monnaie*. Gran-croix de la Légion d'honneur, nel 1879; infine, è stato eletto membro dell'*Académie française*. Imponente è la sua produzione scientifica, della quale è giusto ricordare, in questa sede, il *Traité de chimie appliquée aux arts* (Opera in sei volumi, 1828-1843) e le *Leçons sur la philosophie chimique* (1837). L'idea dominante è costituita da un'immagine continuista della materia. Interessante opera biografia è rinvenibile in dattiloscritto presso la *Bibliothèque Nationale de France*. Cfr. J.B. DUMAS, *La Vie de J.-B. Dumas (1800-1880)*, par son petit-fils le général J.-B. Dumas, Paris, 1924 [RES FOL-LN27-80325].

³⁴ J.B. DUMAS, *Leçons sur la philosophie chimique*, Culture et civilisation, Bruxelles, 1972, p. 145.

³⁵ Cfr. A.C. BECQUEREL, *Éléments d'électro-chimie appliquée aux sciences naturelles et aux arts*, Firmin-Didot frères, Paris, 1864.

studi in questa direzione riguarda la galvanoplastica³⁶. Questa tecnica si sviluppa negli anni trenta e quaranta dell'Ottocento, grazie ai risultati realizzati da Auguste De la Rive³⁷, Moritz Hermann von Jacobi³⁸, Henri de Ruolz³⁹. Su questo argomento, Antoine César ci ha lasciato una lunga e interessantissima memoria⁴⁰.

Becquerel mostra, poi, un vivo interesse per lo studio delle temperature animali e vegetali. In questo settore, ha collaborato con Breschet e ha dimostrato che, in alcuni animali, la temperatura del sangue arterioso è diversa da quella del sangue venoso⁴¹.

A partire dal 1867, Becquerel s'interessa a un fenomeno che egli impropriamente chiama "action électrocapillaire"⁴². Con questa espressione, intende affermare che, quando due soluzioni sono a contatto attraverso una membrana estremamente sottile, si producono fenomeni elettro-chimici diversi da quelli abitualmente osservati. Il fisico francese ritiene che queste osservazioni siano utili per rendere ragione dei cambiamenti che si verificano all'interno dei tessuti viventi⁴³.

Meteorologia e agricoltura

Nei suoi studi sulla meteorologia, Becquerel è attento a individuare tutte quelle attività umane che, in forma indiretta, agiscono sulle alterazioni climatiche⁴⁴. A questo proposito, esplicita, senza riserve, la convinzione che l'elettricità costituirà il vero motore dello sviluppo civile e industriale delle società del futuro: "La chimica e l'industria potranno trarre dall'elettricità una forza di gran

³⁶ La *galvanoplastica* è un procedimento elettrolitico, messo in opera per ricoprire un oggetto, allo scopo di proteggerlo o abbellirlo, con un metallo pregiato: oro, argento, nichelio, rame.

³⁷ Auguste De la Rive (1801-1873) è il fisico ginevrino considerato l'ideatore della doratura galvanica. Ha compiuto studi sul calore specifico dei gas, sulle aurore boreali, sull'ozono. I suoi lavori più importanti si riguardano l'elettricità e l'elettrochimica. In questo settore, ha prodotto nuove teorie e nuovi strumenti. È stato, anche, editore e autore di periodici e trattati scientifici. Cfr. I. BENGUIGUI, *Trois physiciens genevois et l'Europe savante: les De la Rive, 1800-1920*, Georg, Genève, 1990.

³⁸ M.H. Jacobi (1801-1874) è l'ingegnere tedesco ritenuto il fondatore della galvanoplastica, procedimento messo a punto nel 1837-38. Jacobi ha svolto la propria attività in Russia, dove, nel 1832, costruì una linea telegrafica in cui sostituì il filo di ritorno con la messa a terra. Cfr. AA.VV., *Bioelectronics: from theory to applications*, ed. by Itamar Willner and Eugenii Katz, Wiley-VCH, Weinheim, 2005.

³⁹ H. de Ruolz (1808-1887) ha brevettato, nel corso degli anni trenta, un procedimento elettrolitico per la doratura e l'argentatura dei metalli. Nel 1842, siffatto sistema acquisterà dimensione industriale, perché sarà acquistato da Charles Christofle (1805-1863) e fuso con un analogo procedimento messo in essere in Inghilterra ad opera dei fratelli Henry e Georges-Richard Elkington. Cfr. A. DUMAS, *Un Alchimiste au XIX^e siècle*, Impr. de Dupont, Paris, 1843.

⁴⁰ Cfr. A.C. BECQUEREL, *Sur l'application électrochimiques des oxydes et des métaux sur les métaux*, in: "Comptes rendu de l'Académie des Sciences", XVII (1843), pp. 1-53.

⁴¹ Cfr. A.C. BECQUEREL, G. BRESCHET, *Recherches expérimentales sur la température des tissus et des liquides animaux*, in: "Comptes rendu de l'Académie des Sciences", III (1836), pp. 771-779. G. BRESCHET, A.C. BECQUEREL, *Recherches sur la chaleur animale, au moyen des appareils thermo-électriques*, Gide, Paris, 1839.

⁴² L'elettrocapillarità è il fenomeno per il quale la tensione superficiale al contatto fra due liquidi varia per effetto del passaggio della corrente attraverso il contatto medesimo.

⁴³ Cfr. A.C. BECQUEREL, *Sur l'emploi des forces électro-chimiques et électro-capillaires pour la formation des amalgames cristallisés ainsi que d'autres composés*, séance du 23 décembre 1872, F. Didot frères, fils et Cie, Paris, 1873.

⁴⁴ Cfr. A.C. BECQUEREL, *Des pluies dans les lieux boisés et non boisés*, in: "Comptes rendu de l'Académie des Sciences", LXII (1866), pp. 855-858; *Des principales causes qui amènent rapidement les eaux pluviales dans les affluents des rivières et des fleuves en temps d'inondation*, in: "Comptes rendu de l'Académie des Sciences", LXIII (1866), pp. 757-764.

lunga superiore a quella che esse hanno ottenuto con lo sfruttamento pratico del vapore. Le applicazioni elettriche avranno una enorme importanza. Attualmente, l'elettricità è ancora poco considerata ma essa diventerà uno dei più grandi veicoli dell'industrializzazione"⁴⁵.

A Charme, ridente cittadina, poco distante da Chatillon, Antoine César possiede una sua personale proprietà agricola, distinta dal patrimonio di famiglia e vasta più di cento ettari. Di essa, Becquerel si è servito per alimentare una delle sue tante curiosità scientifiche: controllare direttamente i risultati pratici delle applicazioni della chimica alla produzione dei prodotti agricoli. Nei terreni di Charme, Becquerel ha realizzato numerosi esperimenti di drenaggio e di irrigazione, ha usato concimi industriali e ha operato miglioramenti del terreno attraverso l'uso di prodotti chimici e di semplici minerali. In questa sede, ha anche installato numerose stazioni meteorologiche, in particolare nelle zone boschive o appartate, per poter controllare le anche minime differenze di temperatura fra due punti non distanti ma diversi per la loro struttura naturale.

Antoine César svolge esperimenti anche nelle proprietà avite. A Chatillon, ha realizzato un agrumeto all'interno di un grande padiglione, con il preciso intento di poterlo riscaldare durante l'inverno e, grazie a questo stratagemma, riesce a portare a maturazione frutti che normalmente crescono in climi più miti di quello della Francia nord-occidentale. La grande passione per il vigneto gli ha, poi, consentito di acclimatare in Francia un vitigno proveniente dall'America, chiamato *Isabelle*⁴⁶.

Il personaggio

Nell'elogio funebre, pronunciato in una pubblica riunione della *Société nationale d'Agriculture*, Jean Augustin Barral, ricordando la figura di Antoine César Becquerel, afferma testualmente: "Questo vegliardo quasi novantenne, correva come un giovanotto, parlava con entusiasmo dei propri lavori ed era sempre disponibile ad accogliere nuove idee e nuove proposte"⁴⁷.

Nella medesima circostanza, il colonnello Aimé Laussedat pone invece l'accento su di un'altra questione. Ricorda, infatti, che Antoine César è nato sotto il regno di Luigi XVI ed è morto all'epoca della Terza Repubblica. Ha, pertanto, attraversato tutti i regimi politici di un'epoca travagliata per la Francia, ha conosciuto quattro re e due imperatori, e ha avuto familiarità con i più grandi scienziati di un intero secolo⁴⁸.

Il quadro descritto ci offre un personaggio del quale è impossibile negare che sia stato un *notabile* della propria epoca, sia in provincia, sia a Parigi. Si è detto, nei precedenti paragrafi, delle agiate condizioni economiche di nascita di Antoine César Becquerel e di come queste siano migliorate, grazie alle sue varie attività. Si

⁴⁵ A.C. BECQUEREL, *Éléments d'électro-chimie...*, cit., p. 69.

⁴⁶ A proposito dello strano sapore di questo vitigno, Barbo riferisce un divertente aneddoto, raccontato da Jean-Augustin Barral (1819-1884), in occasione dell'elogio tributato ad Antoine César Becquerel dalla *Société nationale d'Agriculture*. Cfr. L. BARBO, *Les Becquerel*, cit., pp. 52-53.

⁴⁷ J.A. BARRAL, *Eloge biographique de M. Antoine-César Becquerel*, discours lu, dans la séance publique du 20 avril 1879, à Société nationale d'agriculture de France, Tremblay, Paris, 1879, p. 4.

⁴⁸ Cfr. A. LAUSSEDAT, *Discours prononcé le 14 mai 1891 aux obsèques d'Edmond Becquerel*, in: "Annales du Conservatoire des arts et des métiers", III (1891), pp. 5-11.

aggiunga che il suo stato di ufficiale del genio, prima, e di studioso di problemi della climatologia e dell'agricoltura, poi, gli ha conferito un notevole prestigio sociale. C'è di più. Seguendo gli ideali liberali e borghesi di suo padre, Antoine César ha gestito, in provincia, un indubbio e non trascurabile potere politico. È, infatti, stato Consigliere generale del *Département du Loiret* e sindaco, per un lungo periodo di tempo, del comune di Charme. Nulla di strano, quindi, che, a un certo momento della propria esistenza, Becquerel abbia mirato a conquistare Parigi. L'iniziativa risale al 1827, quando Antoine César tenta la scalata all'*Académie des Sciences*⁴⁹, in seguito al decesso di Augustin Fresnel⁵⁰. In questa circostanza, egli si trova a concorrere con candidati di maggiore prestigio internazionale: Félix Savart⁵¹, Charles Cagniard de Latour⁵², Claude Pouillet. La sorte non gli è favorevole: i quarantanove accademici aventi diritto al voto eleggono, al primo turno, Savart, con una maggioranza qualificata di ventinove suffragi.

Il fisico di Chatillon, com'è suo costume, non si perde d'animo e si ricandida due anni dopo, al momento della scomparsa di Louis Lefèvre-Gineau⁵³. In questo secondo caso, può contare sull'incondizionato appoggio di Louis Joseph Gay-Lussac e dello stesso Félix Savart. Queste protezioni gli consentono, sia pure risicatamente, di essere eletto il 20 aprile 1829⁵⁴, all'età di quarantuno anni⁵⁵.

⁴⁹ Cfr. L. BARBO, *Les Becquerel. Une dynastie...*, cit., p. 38.

⁵⁰ Augustin Jean Fresnel (1788-1827), allievo dell'*École Polytechnique* e, quindi, dell'*École des Ponts et Chaussées*, ha esercitato la professione d'ingegnere fra il 1809 e il 1815. Il suo battesimo scientifico ha luogo con un concorso indetto dall'*Académie des Sciences*: "Determinare con precisione tutti gli effetti delle diffrazione dei raggi luminosi, diretti e riflessi, quando si presentano separatamente o simultaneamente alle estremità di uno o più corpi, sia con estensione illimitata, sia con estensione indefinita. Derivare, quindi, da queste ricerche sperimentali, per mezzo dell'induzione matematica, le leggi del movimenti dei raggi, nel loro passaggio in prossimità dei corpi studiati". Nel 1819, l'accademia premia il lavoro di Fresnel che è, in buona sostanza, la sua teoria sulla diffrazione dei raggi luminosi. Questi studi hanno consentito a Fresnel di costruire la lente, che porta il suo nome e che è ampiamente impiegata per la costruzione dei fari per la navigazione. Sebbene morto giovanissimo, Fresnel è stato Cavaliere delle Legion d'Onore e membro straniero della *Royal Society* di Londra, dal 1825. Cfr. F. DUTOUR, *Augustin Fresnel: 1788-1827*, Direction des Archives départementales du Conseil général du Calvados, Caen, 2000.

⁵¹ Félix Savart (1791-1841), medico e fisico francese, ha formulato, unitamente a Biot, la legge che misura il campo magnetico creato da una corrente elettrica. Si è ancora occupato della vibrazione delle corde e ha costruito un violino a forma di trapezio, il cui prototipo è attualmente conservato nella collezione di strumenti dell'*École Polytechnique*. È stato professore di fisica generale e sperimentale al *Collège de France*. Il suo nome è legato a una misura d'intervallo musicale, il *savart*. Cfr. A.C. BECQUEREL, *M. Savart*, Impr. de F. Didot frères, Paris, 1841.

⁵² Charles Cagniard de Latour (1777-1859), dopo essere stato allievo dell'*École militaire de Rebas*, e, quindi, dell'*École Polytechnique* in qualità d'ingegnere geografo, diventa uditore al Consiglio di Stato. In seguito, viene nominato, *attaché* al Ministero dell'Interno. Ha offerto originali contributi alla chimica, alla fisica e alla meccanica. Il suo nome resta, comunque, legato alla scoperta di un metodo di valutazione numerica del suono. Cfr. A.C. BECQUEREL, *M. le baron Cagniard de Latour*, Impr. de F. Didot frères, Paris, 1859.

⁵³ L. Lefèvre-Gineau (1754-1829), nel 1799, ha determinato, con l'aiuto di Giovanni Vittorino Fabbroni, chimico e ingegnere italiano (1752-1822), il peso del chilogrammo, come la massa di un particolare cilindro di litio di dimensioni determinate. La grande novità di questa sistema di misura dipende dal fatto che la massa di un decimetro cubo di acqua distillata viene considerata allo stato della sua massima densità (4° C) e non più alla temperatura in cui il ghiaccio fonde.

⁵⁴ Nella riunione del 13 aprile 1829, Becquerel è presentato come primo candidato della lista dal Comitato segreto riunitosi sotto la direzione di Louis Joseph Gay Lussac (1779-1850). Una settimana dopo, però, il 20 aprile, alla prima votazione risultano suffragati a pari merito, sia Becquerel, sia Pouillet. In base art. IV del regolamento, si deve, pertanto, procedere al ballottaggio. I cinquantasette voti validi danno questo esito: Becquerel 29 suffragi, Pouillet 28. Il presidente proclama, eletto Antoine César Becquerel, salva la regia approvazione. Cfr. "Procès Verbaux de l'Académie des Sciences", Séance du 13 et du 20 avril 1829, IX (1828-1832), pp-221-229.

⁵⁵ I Becquerel eletti all'*Académie des Sciences* sono stati addirittura cinque: Antoine César (1829-1878), suo figlio Edmond (1863-1891), suo nipote Henri (1889-1908), il suo pronipote Jean (1946-1953), e il pronipote di suo figlio Edmond, Paul (1945-1956).

I motivi di questo ulteriore successo pare debbano essere ricercati nel totale allineamento di Becquerel con gli ideali dominanti della scienza positivista e, in particolare, nell'attenzione che egli presta alle applicazioni della scienza alla tecnica. Una tale politica gli consente d'intessere rapporti di amicizia con i personaggi più in vista del mondo accademico francese: Becquerel annovera amici nei settori dell'agricoltura e della medicina, così come in quelli della chimica e della fisica. A voler tracciare un bilancio complessivo, se si considera che Antoine César Becquerel non ha conseguito in nessun settore della ricerca risultati di particolare rilievo scientifico, diventa legittimo sostenere che, alla resa dei conti, egli ha gestito un potere che, in qualche misura, eccede i suoi meriti di studioso.

È, quindi, assolutamente legittimo che uno storico avanzi alcune considerazioni. Becquerel ha dato ampia prova di saper gestire oculatamente il proprio patrimonio terriero, è un personaggio politico di spicco nella regione in cui vive e opera, ha il gusto della ricerca e ha saputo allestire in modo più che efficace un suo personale laboratorio. Cosa può averlo spinto a voler diventare membro effettivo dell'*Académie des Sciences*? Una prima innocente risposta potrebbe essere la seguente: Becquerel è alla ricerca di un prestigio sociale di livello nazionale. Questa ipotesi, però, non trova soddisfacenti riscontri: il personaggio, anche nella sua qualità di ufficiale del genio di Napoleone, non ha mai dato prova di eccessiva ambizione.

Per avviare a soluzione il quesito, bisogna, pertanto, volgere altrove lo sguardo. A questo proposito, sono istruttivi alcuni episodi, forse a lungo sottovalutati. A distanza di pochi mesi dalla sua elezione, cioè nei primi giorni del 1830, Becquerel avanza richiesta all'amministratore dell'accademia per ottenere fondi, elargiti dallo Stato, in favore della ricerca⁵⁶. Non è tutto. A partire dal 1836, il fisico di Chatillon intraprende una vera e propria campagna di politica della scienza, con la quale chiede insistentemente che venga istituita presso il *Muséum national d'histoire naturelle* e che sia affidata alla sua direzione una cattedra di fisica sperimentale. La richiesta è avvallata da personaggi di tutto rispetto della cultura scientifica francese del tempo. Presso il *Muséum*, in realtà, sono già operanti una cattedra di scienze naturali e una di chimica sperimentale⁵⁷.

Nel perseguire siffatto impegno, Becquerel mostra incrollabile tenacia e accanita perseveranza. Agli inizi di quello stesso anno, egli scrive al ministro François Guizot⁵⁸. Alla metà di dicembre del 1836, sottopone al nuovo ministro dell'*Instruc-*

⁵⁶ A questo proposito, Barbo ha pubblicato un interessante brano della lettera in questione, con la quale Becquerel egli chiede un finanziamento di cinquecento franchi per la ricerca sui fondi dell'*Institut*. Cfr. L. BARBO, *Les Becquerel*, cit., p. 42.

⁵⁷ Non è fuori luogo ricordare l'altissimo prestigio dei personaggi che hanno ricoperto questi incarichi fino a quel tempo. Titolari della cattedra di scienze naturali sono stati, nell'ordine, Jean baptiste Lamarck (1744-1829), Georges Cuvier (1769-1832), Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844). Titolari della cattedra di chimica sono stati, sempre nell'ordine, Louis Nicolas Vauquelin (1763-1829), Louis Joseph Gay-Lussac, Eugène Chevreul (1786-1889). Cfr. E.C. SPARY, *Utopia's garden: French natural history*, University of Chicago press, Chicago, 2000, pp. XII-XIV.

⁵⁸ F. Guizot (1787-1874), dopo essere stato sospeso dall'insegnamento alla *Sorbonne*, per il periodo 1825-28, ha fatto il giornalista. Con la monarchia di Luigi Filippo è stato, poi, varie volte ministro, agli Interni, agli Esteri, all'Istruzione. Nel 1840, è stato ambasciatore a Londra e, subito dopo, presidente del Consiglio, ininterrottamente fino al 1848. Deputato alla Costituente del 1848, termina la propria carriera politica sotto il Secondo Impero. Storico e lessicologo, ha avuto il merito di ripristinare, nel 1832 l'*Académie des Sciences morales et politiques*. Nel 1836, è stato eletto membro dell'*Académie française*. Protestante e volterriano, fedele orleanista, ha sacrificato le proprie convinzioni alla politica, divenendo, per opporsi al bonapartismo, capo di un partito cattolico, interno dell'accademia. Cfr. G. DE BROGLIE, *Guizot*, Perrin, Paris, 2002.

tion publique, Narcisse Achille de Salvandy⁵⁹, un analitico programma di ricerca organizzato in dieci punti. Dal testo si evince che il costo a carico dello Stato per l'istituzione della cattedra di fisica sperimentale presso il *Muséum* ammonterebbe a una cifra annua di 9.500 franchi. Si noti, di sfuggita, che lo stipendio del professore assorbe più del cinquanta per cento dell'intero preventivo di spesa⁶⁰.

La battaglia di Becquerel continua, nella successiva primavera, quando André-Marie-Jean-Jacques Dupin⁶¹ diventa ministro dell'istruzione. Questa vera e propria campagna politica è sostenuta da alcuni membri dell'accademia, molti dei quali sono personaggi di spicco della vita politica⁶². È grazie al sostegno dato al progetto da tutte queste personalità del mondo scientifico e politico francese che, il 24 luglio del 1838, l'*Assemblée Nationale* approva il preventivo di spesa per l'istituzione della nuova cattedra presso il *Muséum*.

All'inizio del nuovo anno accademico, Becquerel s'insedia nel tanto anelato incarico di professore. Ancora una volta, emerge il suo spirito pratico. Agli inizi di novembre, a poche settimane dall'insediamento, egli richiama l'attenzione dei propri colleghi, professori al *Muséum*, sulla necessità di reclutare *immediatamente* un preparatore di laboratorio per organizzare i corsi sperimentali. Fissa il costo di una tale spesa a carico del *Muséum* in 1200 franchi annui. Propone e ottiene, in seguito a una votazione che si svolge il 6 novembre 1838, che il suddetto incarico venga ricoperto da suo figlio Edmond.

⁵⁹ N.A. Salvandy (1795-1856) è stato ufficiale, deputato, consigliere di Stato e ministro, quindi ambasciatore in Spagna e, poi, in Piemonte. Oratore, storico e romanziere è stato membro dell'*Académie des Sciences morales et politiques*. È divenuto membro dell'*Académie française*, nel 1835. Cfr. L. TRÉNARD, *Salvandy en son temps, 1795-1856*, R. Giard, Lille, 1968.

⁶⁰ Questa lettera è stata pubblicata integralmente da Barbo. Cfr. L. BARBO, *Les Becquerel*, cit., pp. 43-44.

⁶¹ André-Marie-Jean-Jacques Dupin (1783-1865) studia diritto e diviene avvocato nel 1801. Due anni dopo, consegue il dottorato. Ha raggiunto la celebrità come avvocato in processi civili e politici, in difesa di personalità della cultura liberale all'epoca del primo impero napoleonico. Grazie a queste sue capacità, è stato Procuratore Generale della Corte di Cassazione dal 1830 al 1852. Ha lasciato questo prestigioso incarico per non voler procedere alla confisca dei beni degli Orleans. Dopo il 1830, è stato ministro, membro del Consiglio privato del re e, nel 1893, capo di siffatto consiglio ed esecutore testamentario di Luigi Filippo. Eletto deputato alla Costituente del 1848, ha presieduto la diverse commissioni interne a questa assemblea. Eletto deputato all'Assemblea Legislativa nel 1849, ne diviene Presidente, fino alla sua dissoluzione nel 1851. Recatosi in esilio, viene richiamato da Napoleone III nel 1857 e nominato senatore. È stato membro, sia dell'*Académie française*, sia dell'*Académie des sciences morales et politiques*. Cfr. A. DUPIN, *Mémoires de M. Dupin*, voll. 4., H. Plon, Paris, 1855-1861.

⁶² Becquerel chiede e ottiene sostegno da Gay-Lussac e François Arago, entrambi membri dell'accademia e deputati; a Charle Dupin, fratello del ministro, presidente della *Chambre des Députés*, matematico e accademico.

Giovanna Scatena*

The American Commonwealth: la democrazia americana nel pensiero di James Bryce

Nel 1851 si aprì a Londra la prima Grande Esposizione Universale e nello splendore abbagliante della sua costruzione centrale, il Palazzo di Cristallo, milioni di europei celebrarono la loro prima glorificazione. L'Inghilterra che li accolse era al culmine della sua potenza mondiale e della sua espansione economica:

*"La ferrovia ha ucciso per sempre il feudalesimo. Che l'Onnipotente sia lodato"*¹ scrisse il dottor Arnold annunciando l'età del progresso.

Ma la Gran Bretagna non era così felice come la facevano apparire le celebrazioni. Nei primi decenni del secolo le sue istituzioni erano sembrate vacillare: si erano alternati pessimi re e politici corrotti, difficoltà nell'amministrazione dell'impero e i disagi della prima economia industriale rendevano fragile lo stesso ordine costituzionale. Anche la monarchia non sembrava più amata, e alla giovane regina Vittoria all'inizio del suo regno erano toccati i fischi della folla.

Già in epoca precedente, alla fine del lungo regno di Giorgio III, *"un folle impiccione"*², l'istituto monarchico era sembrato indebolito.

Tuttavia, un rafforzamento della legittimità della Corona era venuto dallo sgo-mento suscitato dalla Rivoluzione francese e dalle guerre napoleoniche. Il dibattito sugli avvenimenti di Francia fu anche il primo grande sommovimento dell'opinione pubblica insulare che portò nuovi sentimenti che non erano né in equilibrio né in armonia con le istituzioni costituzionali.

Nella prima metà del secolo, in Inghilterra e nel Galles, si era determinata una straordinaria crescita demografica che aveva raddoppiato la popolazione dell'isola. Questa fu certo tra le prime cause dell'incrinatura dell'antico ordine politico: proprio nel 1851 la popolazione dei distretti urbani superò quella dei distretti rurali.

Ciò significava che le ancora recenti circoscrizioni elettorali ridisegnate dal *Reform Act* nel 1832 non erano più "rappresentative", nemmeno rispetto ai labili parametri del sistema elettorale di quel tempo. L'ordine del regno della regina Vittoria si fondava su una complessa stratificazione sociale; al vertice di quel mondo vi era la ristretta élite dei *Landlords*. Le loro signorie avevano attraversato molteplici crisi finanziarie, ma i venti dell'assolutismo e della Rivoluzione non le avevano piegate.

* Università di Roma 'La Sapienza'.

¹ Cfr. W. BAGEHOT, *La Costituzione inglese*, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 9.

² *Ibidem*.

Montesquieu³ e Alexis de Tocqueville, Arthur Young e Edmund Burke ne avevano celebrato la grandezza, attribuendo loro la venerabile qualità di élite “aperta”.

Anche se questa *laudatio* dell’aristocrazia britannica non corrispondeva completamente alla verità, perché i grandi proprietari terrieri non cedettero mai o cedettero molto poco le proprie ricchezze materiali, essa aveva saputo servirsene non per esercitare l’opprimente dispotismo delle prerogative feudali, ma per garantirsi il diritto a comandare con il consenso dei sottoposti, come una qualsiasi aristocrazia del denaro. Nell’Inghilterra del Settecento e dell’Ottocento la mobilità sociale era scarsa rispetto alla Francia dell’antico regime, dove il meccanismo della venalità delle cariche stimolava e di fatto realizzava continui spostamenti. Inoltre, in Gran Bretagna nessuno pensava ai Lord come a dei “privilegiati”. Erano solo dei ricchi o, nel linguaggio dei romanzi, “i più fortunati”. Non vi era alcuna barriera giuridica, alcun privilegio legale o alcun diritto feudale che isolasse gli aristocratici nei loro castelli. Si trova qui un primo fondamento della Costituzione inglese: il *Common Law* britannico non garantiva privilegi, ma tutelava posizioni soggettive astratte.

Da questo punto di vista anche l’idea di un diritto penale repressivo solo contro i “non nobili” è una leggenda storiografica⁴. In Inghilterra era il sistema giuridico a garantire l’omogeneità di tutti i sudditi della Corona; ed è su questa uguaglianza giuridica che si poté fondare l’identità nazionale.

“*Civis romanus sum*”, dirà con cipiglio imperiale Lord Palmerston in una sua orazione parlamentare: un inglese ha dei diritti che ne costituiscono l’identità, qualunque sia la sua condizione sociale, politica e religiosa. Su questa base l’aristocrazia, che dal punto di vista giuridico è semplicemente un insieme di sudditi inglesi di particolare condizione sociale, non dotato in quanto tale di privilegi legali, sarebbe apparso un modello da imitare, anziché un gruppo di privilegiati da combattere.

L’aristocrazia inglese si affermò dunque come un modello collettivo che non impedì, anzi in qualche modo, favorì la creazione di un altro mondo: quello dell’aristocrazia industriale, finanziaria, commerciale, l’universo del capitalismo.

La Gran Bretagna aveva abbandonato molto prima dell’Europa continentale le rigide distinzioni giuridiche che rendevano impossibile il passaggio di ceti e di classe, trasformandosi in una comunità in cui il modello di vita dell’aristocrazia era anche la base del sentimento nazionale: “*I signori inglesi erano stati i primi ad abbandonare l’occupazione esclusiva della guerra e ad abbracciare come fatiche nobili il commercio e l’industria*”⁵.

L’imitazione delle *good manners*, l’inesistenza di barriere legali, il fatto che si potesse aspirare ad essere *gentleman* senza essere *landlord*, consentì che si stabilisse un’“altra” aristocrazia, titolare di una ricchezza non controllata dalla vecchia élite. La nuova legislazione, l’abolizione dei dazi doganali, insieme alla riforma elettorale, avevano dato un durissimo colpo alla “vita gloriosa” dell’aristocrazia rurale⁶.

³ CHARLES-LOUIS MONTESQUIEU, *Esprit des lois*; tr. it. di S. COTTA, *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino 1965, vol. I, parte II, libro XI, pp. 281-282.

⁴ L. STONE, J. FAWTIER, *Una élite aperta? L’Inghilterra fra il 1540 e il 1880*, Il Mulino, Bologna, 1989, p. 341.

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1921); tr. it. in J. ORTEGA Y GASSET, *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani, A. Cavicchia Scalamonti, Torino, 1979, p. 588.

⁶ Tra i provvedimenti più significativi si ricorda la *Anticorns Law*, con la quale si abolirono i dazi protettivi del grano, accogliendo in tal modo il principio del libero scambio nel commercio internazionale, e

Nonostante questa relativa riduzione dei redditi aristocratici lo stile nobiliare resterà il centro dell'immaginario politico inglese ancora per molti decenni. E sarà l'idea di una sorta di sacralità nobiliare ad influenzare tutte le riforme politiche del secolo e a condurre l'isola alla democrazia moderna: la reverenza verso le classi alte sarà strumento centrale della stabilità della Costituzione e delle sue stesse possibilità di cambiamento.

L'immenso edificio imperiale ed economico si reggeva sul miracolo di un sistema politico in realtà tumultuoso, impreciso nei suoi lineamenti, incerto nella sua evoluzione. Le inquietudini sotterranee della società inglese sembravano coperte da due splendidi schermi: la prosperità imperiale e la consapevolezza di aver raggiunto "l'età dell'equilibrio".

Le classi medie inglesi sembravano aver dimenticato le loro letture di un tempo, al cui centro vi era l'aspra critica che denunciava l'esistenza di "due nazioni", dei mondi contrapposti dei miserabili e degli ottimati, quale l'aveva compiuta nel 1845 il giovane Disraeli nel romanzo "sociale" *Sybil*:

*"La Regina d'Inghilterra regna su due nazioni: i ricchi e i poveri. Le classi sono sollevate le une contro le altre. Nei distretti industriali niente più società, nient'altro che un aggregato"*⁷.

Il sogno "neogotico" del futuro primo ministro della regina, ossia l'alleanza tra l'aristocrazia e il popolo minuto, venne sostituito dall'idea dell'equilibrio e dell'armonia; così al rancore antindustriale, in verità nostalgico dell'ordine feudale, si sostituì l'idea di una macchina politica risolutrice: la venerabile Costituzione britannica, fatta di un ordine politico oscuro e di previsioni indecifrabili, ma sempre provvidenziale nei momenti decisivi, diventa anche il segreto della vitalità del nuovo ordine industriale⁸.

Anche Walter Bagehot indicherà il segreto di tale sistema nella Costituzione o meglio, nell'incastarsi armonico delle parti che la compongono, la parte "efficiente" con il sistema del governo di gabinetto, e la parte "nobile" e "sentimentale" con la monarchia e i Lord:

*"Fin quando manterremo due tipi di istituzioni – uno solenne con il compito di impressionare le masse, e l'altro efficiente e con il compito di governarle – dovremo stare attenti che questi due tipi siano tra loro complementari e dovremo nascondere dove finisce uno e dove inizia l'altro"*⁹.

Il sistema britannico appariva enigmatico ed oscuro anche a qualche osservatore inglese, ma divenne canone per gli entusiasmi liberali del continente. La cultura politica europea aveva inseguito la sua Costituzione ideale per secoli tra Venezia, Ginevra e Londra. E proprio qui la ricerca si era fermata: l'apologia del modello inglese, iniziata da Montesquieu, era proseguita da Delolme e si era trasformata in argomento di propaganda con Mirabeau e Condorcet.

si rifiutò nel contempo ogni politica economica protezionistica. L'antagonismo fra interessi industriali ed agrari, fra *whigs* e *tories*, rese possibile l'approvazione di leggi in favore dei lavoratori: nel 1842 la legge sul lavoro nelle miniere e nel 1847 quella sulla riduzione della giornata lavorativa a dieci ore. L'avvento al governo delle forze politiche di ispirazione liberale, impersonate da Gladstone, rese possibile la seconda riforma elettorale del 1866, con la quale il diritto di voto venne esteso anche ai lavoratori non salariati dei centri urbani.

⁷ B. DISRAELI, *Sybil, or the Two Nations* (1845), citato in: R. ALTICK, *The English Common Reader. A Social History of the Mass Reading Public 1800-1900*, Chicago University Press, Chicago, 1957, pp. 70-71.

⁸ A. BRIGGS, *The Age of Improvement: 1783-1867*, Macmillan, London, 1979.

⁹ W. BAGEHOT, *La Costituzione*, cit., pp. 168-169.

Dopo la Restaurazione della monarchia di Luigi Filippo, Guizot e i "dottrinari" continuarono l'idealizzazione del sistema inglese e gli stessi scrittori britannici non si sottrassero alla costruzione del mito, a cominciare da Edmund Burke.

Era una lunga catena destinata a raggiungere l'altra sponda dell'Atlantico: Locke avrebbe influenzato Montesquieu, che a sua volta avrebbe influenzato Delolme e lo stesso Burke. E sarà ancora Montesquieu ad influenzare Blackstone, ispiratore dei Costituenti di Philadelphia. Gli scrittori inglesi coltivarono l'idea della superiorità della propria Costituzione parlando di cose che i continentali non comprendevano molto bene.

Si gloriavano di aver evitato l'assolutismo grazie all'esistenza di un sistema processuale arcaico e complicatissimo, fatto di giudici itineranti e di giudici di contea, del processo con giuria e di una corporazione di giudici disobbedienti a tutti, al re e al parlamento, ai Lord e al Cancelliere; fedeli solo alle proprie tradizioni e alle proprie scuole. E allo stesso scopo fu determinante il fatto che nell'isola non vi fu mai un esercito territoriale, strumento primo dell'oppressione assolutistica nel continente. Infine, l'assolutismo non poté trionfare perché la Costituzione è quella di una "monarchia mista" che fonde l'elemento "celtico" e quello "gotico", il popolo e i nobili, i conquistatori e i conquistati, i sassoni e i normanni.

Questa singolare combinazione di tradizioni storiche, di strutture sociali, di regole giuridiche, servì anche a fissare i limiti all'esercizio del potere. Limiti che non erano numerosi: sostanzialmente, fiscali e legislativi (consenso del parlamento), criminali e processuali (*habeas corpus*, processo con giuria, risarcimento). Questa visione troverà una sintesi nell'opera di Blackstone, per il quale la Costituzione è un equilibrio tra ceti e non ancora tra poteri costituzionali distinti:

*"In questo dunque consiste la vera eccellenza del sistema di governo inglese, che tutte le sue parti permettono un controllo reciproco l'una su l'altra. Nella legislatura, il popolo controlla la nobiltà e la nobiltà controlla il popolo...mentre il Re controlla entrambi e impedisce usurpazioni del potere esecutivo"*¹⁰.

Questa visione "sociologica" dell'equilibrio costituzionale avrà grande fortuna nel linguaggio politico e parlamentare inglese. Lentamente essa si trasformerà nell'idea dell'equilibrio tra i sentimenti delle classi, tra "l'influenza monarchica, l'orgoglio aristocratico, le illusioni popolari", come dirà William Pitt¹¹; infine, ma molto più tardi, nell'idea dei "poteri costituzionali". In verità gli inglesi (a cominciare da Burke) avevano coltivato una sorta di mistica costituzionale, secondo cui l'ordine politico britannico è superiore a tutti gli altri perché è il prodotto della provvidenziale accumulazione di meccanismi e di espedienti, di tradizioni e di diritti.

È proprio questa straordinaria sedimentazione a garantire due risultati altrimenti impossibili: obbedienza e adattamento. Obbedienza perché l'immemorabile autorità tradizionale, la venerazione sentimentale per la regina e per i Lord, fecero in modo che l'autorità fosse visibile e che ciò che essa rappresentava, la Costituzione, fosse oggetto di rispetto e fonte di obbligo. Adattamento perché sotto la veste dell'identità tutte le regole potevano essere trasformate da chi esercitava effettivamente i poteri di sovrano, il primo ministro. Non mancarono i critici di questa visione tradizionale, primo tra tutti Jeremy Bentham che nel 1817 scrisse:

¹⁰ W. BLACKSTONE, *Commentaries on The Laws of England*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, vol. I, pp. 150-151.

¹¹ A. BRIGGS, *L'età del progresso*, cit., p. 212.

*“Parlate di equilibrio: non funzionerà mai. Lasciatelo a Mamma Oca e a Mamma Blackstone”*¹².

Era però Bentham a non comprendere fino in fondo le dinamiche politiche: l'elemento mistico, “la reverenza”, si rivelerà essenziale per portare l'Inghilterra verso il risultato che gli stessi radicali auspicavano, la democrazia politica ed elettorale.

Fu un periodo tumultuoso della storia politica e civile della Gran Bretagna: il nuovo ordine si era appena consolidato, ma restavano i rimpianti per le solidarietà perdute, per la sicurezza della società immobile dei ranghi e delle prerogative. In parte si trattava di romantici sogni letterari, ma non è difficile rintracciarne l'eco anche nel razionalismo politico di John Stuart Mill e di Thomas Hare i quali sostenevano la necessità dell'adozione di un meccanismo elettorale proporzionale e della “rappresentanza personale”, proprio come rimedio alla disgregazione della società britannica e per la necessità di sostituire gli antichi rapporti sociali, ormai dissolti, con nuovi legami volontariamente assunti.

Il dibattito sulla democrazia politica e sul suffragio elettorale, che proseguirà fino al secondo *Reform Act*, del 1867, sostituiva quelli degli anni Quaranta sul libero-scambio e sulla *Poor Law*.

Questo difficile passaggio trasformerà completamente la società inglese, ma la comprensione di questa lunga fase fu comunque agevolata dalle attente testimonianze dei letterati, esploratori di “un'altra Inghilterra”, che ne espressero le ansie e le speranze meglio dei documenti ufficiali.

Alcuni rimpiansero le armonie perdute: una società idealizzata in cui aristocrazia e chiesa proteggevano i poveri; altri accusarono la “corruzione democratica” prodotta dall'estensione del suffragio e l'avvento della “plutocrazia”. Tra questi ultimi soprattutto Antony Trollope, autore di una sterminata produzione di cui si può ricordare *The World We Live Now* e *The Prime Minister*.

Com'è noto, un intenso fervore religioso caratterizzava quest'epoca, ma non produsse una moralità formalistica ed esteriore: fu un tipo di moralità collettiva, in qualche modo laica, che rivolse l'attenzione soprattutto agli atteggiamenti del cittadino, al rapporto dell'individuo con la comunità, difficilmente riducibile al solo puritanesimo della vita privata.

Fu insomma la trasformazione dell'antico culto britannico dell'autodisciplina del *gentleman*, che ritornava, dopo l'età della corruzione, prima di tutto politica, del periodo della Reggenza.

Fu il culto dell'autodisciplina aristocratica che divenne parametro della vita personale e dello stile di ogni inglese, in qualunque condizione sociale si fosse collocato¹³.

Naturalmente questa sorta di religiosità laica si accompagnava ad un vero *revival* mistico di tutti i tipi: ma vi fu anche l'esempio personale, visibile, che colpì e guidò quello che era già l'immaginario collettivo di una società di massa.

Fu l'esempio che venne dall'alto, dal rigore luterano mostrato all'Inghilterra dal principe tedesco Alberto di Coburgo-Gotha che sposò la regina. L'imitazione del

¹² J. BENTHAM, *Plea of Parliamentary Reform in the Form of a Catechism* (1817), in: *Works*, New York, 1962, vol. III, p. 450.

¹³ E. BURKE, *An Appeal from the new to the old Whigs, in consequence of some late discussion in Parliament, relative to the Reflections on the French Revolution* (1791), in: E. BURKE, *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino, 1963, p. 536.

vertice della piramide diventò il principio ispiratore della vita collettiva, lo spirito del tempo; la futilità, la dissipazione, la frivolezza apparvero a tutte le classi della società inglese come una violazione dell'ordine morale, e come un errore di stile.

Un ordine decoroso riempì le abitazioni della *middle class* e Buckingham Palace, la grandezza delle dimore aristocratiche e il ricostruito Palazzo di Westminster: coloro che continuavano a vivere come principi pensavano come borghesi.

La "vita gloriosa" fece posto quindi allo stile della democrazia moderna. Uno dei segreti dell'età vittoriana fu proprio la costruzione di una morale collettiva o, se si preferisce, di una disciplina sociale condivisa. Fu questo elemento, laico e religioso al tempo stesso, a controllare le turbolenze della società inglese e a consentire la trasformazione:

*"La nascita di una nuova classe media industriale favorì la diffusione della nuova moralità, che veniva insegnata nelle scuole domenicali religiose"*¹⁴.

Ed è la Costituzione (o meglio l'idea di Costituzione) a consentire questa moralità collettiva. Come dirà Lord Gladstone parlando della riforma elettorale, il problema era quello di "ammettere gli uomini retti nella sfera della Costituzione". Per fare ciò vi era una sola strada: estendere al massimo il suffragio universale.

Fu però enormemente difficile far penetrare nell'opinione pubblica il concetto di una riforma elettorale; gli inglesi delle classi povere non avevano l'idea di poter migliorare la loro condizione economica attraverso il voto: non vi era la mentalità del *welfare*, per la quale essere rappresentati significa avere la possibilità di partecipare alla distribuzione di quote della ricchezza pubblica.

I tre grandi problemi dell'Inghilterra, l'assistenza ai poveri, il sistema elettorale, il commercio internazionale, furono tutti risolti dal parlamento: la sua legislazione produsse una nuova, ma invisibile rivoluzione. In fondo non era altro che l'applicazione del vecchio principio della politica *whig*: andare avanti per non essere costretti ad arretrare, trasformare per non essere travolti; e ciò doveva essere fatto in modo da coinvolgere tutta la nazione.

Nell'elaborazione e nell'applicazione di questo principio risiedeva la genialità politica degli statisti dell'età vittoriana: plasmare dolcemente l'opinione pubblica e mutare tutto, a cominciare dagli antichi, ma fragili equilibri del sistema elettorale. Solo nel 1884, quando questo processo terminerà con la realizzazione dell'ultima delle grandi riforme elettorali, ritornerà la nostalgia del vecchio mondo, del "mondo che abbiamo perduto".

Ma questa nostalgia resterà, almeno in Inghilterra, confinata alle *rêveries* letterarie. Alla metà del secolo l'età vittoriana espresse quattro influenti personalità: John Stuart Mill, dominatore dell'opinione pubblica britannica; Lord Gladstone, "il dittatore del campo di battaglia elettorale", come lo definirà Weber; Walter Bagehot, il consigliere-ombra delle classi dirigenti, "il cancelliere segreto"; e James Bryce, considerato uno degli uomini più eminenti e rappresentativi dell'epoca, e addirittura come "il più grande inglese vivente", sebbene egli fosse nato a Belfast e avesse origini scozzesi¹⁵.

È quest'ultimo, forse meno celebrato dalla storiografia, a conoscere meglio, e a consentire anche a noi di apprendere i meccanismi meno visibili ma più efficaci della democrazia del suo tempo, e anche del nostro. Il nucleo del pensiero di Glad-

¹⁴ A. BRIGGS, *L'età del progresso*, cit., p. 83.

¹⁵ Cfr. E.S. IONS, *James Bryce and American Democracy 1870-1922*, Macmillan, London-Melbourne-Toronto, 1968, p. 16.

stone, Bagehot e dello stesso Bryce fu comune a gran parte della dottrina liberale del loro tempo: riuscire a mantenere i risultati dell'esperienza costituzionale britannica estendendo gradualmente le "libertà", in primo luogo il diritto di voto.

Le opinioni politiche e costituzionali di Bryce si collocano nell'ambito del pensiero liberale classico, definito anche "liberalismo aristocratico"¹⁶ ma il modo di pensare dello scrittore scozzese è caratterizzato da un paradosso, frutto dell'epoca vittoriana: la democrazia politica è un regime possibile solo all'interno di un'organizzazione della società che mantenga le "superiorità" di un gruppo di intoccabili, gli aristocratici.

La democrazia assoluta dei teorici e dei *philosophes* è una finzione dottrinale; la sola democrazia possibile è quella politica, a condizione che l'eguaglianza elettorale sia guidata dall'ammirazione delle disuguaglianze nel rango e negli onori. Il segreto della Costituzione inglese fu l'esistenza dei Lord, oziosi e inadatti agli affari di Stato, e della regina, una vedova in pensione: fu l'ammirazione per loro, la parte "nobile" della Costituzione, che garantiva l'obbedienza alle regole del Parlamento.

Nello straordinario periodo tra il 1832 e il 1867 si attuò quella che potremmo chiamare la terza rivoluzione inglese¹⁷.

Ciò che la Rivoluzione francese aveva compiuto nella notte del 4 agosto 1789 era già stato raggiunto lentamente, ma in modo irrevocabile, dalle Corti di giustizia britanniche: l'eguaglianza giuridica, la parità di tutti di fronte al diritto, senza distinzioni di ceto.

L'Inghilterra poté compiere la sua rivoluzione moderna, la rivoluzione politica, nel corso di trentacinque anni, gradualmente, anche se non senza traumi, affermando il principio dell'eguaglianza elettorale.

Lentamente nella gloriosa età del parlamento vittoriano si ruppe quel che restava della società dei ceti e del potere aristocratico: il legame tra appartenenza di ceto e diritti politici. La prima tappa era stata il *Reform Act* del 1832, che, se fu decisivo nell'avvio della nuova rivoluzione, non travolse il patriziato, limitandosi a ridisegnare le circoscrizioni elettorali, raddoppiando il numero dei votanti, ma soprattutto togliendo all'aristocrazia rurale il controllo delle elezioni e della composizione della Camera dei Comuni.

Nel 1867 il secondo *Reform Act* estese ulteriormente il suffragio, attribuendolo anche a gran parte delle classi lavoratrici urbane. Questa grande trasformazione poté compiersi in condizioni del tutto particolari: l'Inghilterra aveva un governo centrale con pochissimi strumenti di azione; l'amministrazione locale, esaltata con il nome di *self-government*, era affidata esclusivamente a "dilettanti"; l'esercito era numericamente trascurabile. Non vi era nemmeno l'ombra di ciò che consentiva

¹⁶ A.S. KAHAN, *Aristocratic Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

¹⁷ Il rinnovato sistema costituzionale inglese dimostrò la capacità di saper affrontare le nuove esigenze poste dall'avanzato processo di industrializzazione e dalla crescita dell'economia inglese, realizzando così quel programma di trasformazione della vita politica in senso liberale e democratico, che era nelle aspirazioni dei promotori del primo Reform Bill: nel 1884 fu, infatti, approvata la terza riforma elettorale con la quale fu esteso il suffragio elettorale alle altre categorie lavoratrici escluse nella precedente riforma. Dopo le elezioni del 1885 furono eletti ai Comuni undici rappresentanti delle Trade Unions (nate nel XVIII sec. come associazioni di mutuo soccorso si trasformarono in organizzazioni intese a contrattare le condizioni di lavoro e i salari per conto dei loro rappresentanti. La definitiva legalizzazione della loro esistenza si ebbe con il *Trade Unions Act* del 1871 e nel 1906 il movimento sfociò nella fondazione del partito laburista), che formarono un regolare gruppo all'interno del partito liberale. (M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine*, cit., p. 336); M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, ECIg, Genova, 2002, p. 336.

la sopravvivenza di molti governi continentali, una polizia efficiente e una rete di "agenti segreti". Vi era solo lo scheletro di una burocrazia statale composta di professionisti. Il parlamento e la monarchia erano tutto: furono questi gli attori della grande trasformazione inglese vissuta da James Bryce.

Nel Vecchio Continente la democrazia fu un sistema politico che si impose nei confronti delle articolazioni del corpo sociale, mentre al di là dell'Atlantico, in terra americana, fu anzitutto modo di essere della società che lo esprime.

Il progetto di scrivere un grande libro sulla "repubblica americana" maturò nel corso dei tre viaggi che James Bryce compì negli Stati Uniti tra il 1870 e il 1884.

Con *The American Commonwealth* (1888), Lord Bryce cercò di stabilire quali meccanismi avessero consentito agli Americani di costruire un sistema politico relativamente solido e duraturo, anche venendo meno ai principi della centralità parlamentare e della sovranità statale elaborati dalla tradizione europea.

Perché questo interesse per la democrazia americana? Per tre motivi fondamentali. Essa diede ampio credito alla tesi della sostanziale "unità anglo-americana", della strutturale continuità storica tra Gran Bretagna e America, contribuendo in tal modo a dissolvere nel Regno Unito il ricordo della repubblica sovversiva nata dalla rivoluzione e a diffondere una nuova percezione degli Stati Uniti quale paese alleato e amico proprio perché "essenzialmente inglese", e dunque anche "essenzialmente prudente e conservatore".

In secondo luogo, l'apprezzamento del modello federale americano conteneva in sé una precisa indicazione politica circa le soluzioni possibili della questione irlandese di cui Bryce dovette più volte occuparsi nel corso della sua vita. E, inoltre, perché proprio una delle parti più originali e più celebrate dell'opera – la sezione dedicata al tema dei partiti politici – sollevava una serie di interrogativi circa la natura e gli effetti di quelle forme di organizzazione politica (i moderni partiti politici di massa) che si erano andate affermando in Gran Bretagna all'indomani delle riforme elettorali del 1867 e del 1884.

Gli Stati Uniti, quindi, si presentarono come il "Nuovo Mondo", il Paese che era riuscito a raccogliere popoli lontani ed eterogenei in un'unica nazione, senza disporre di memorie storiche comuni, ma semplicemente "attraverso uno strumento di governo", grazie a quel principio di sovranità popolare che fece dell'opinione pubblica l'espressione fondamentale di una teoria politica più generale, con la quale spiegare i fenomeni di nazionalizzazione nel mondo orientale e in quello occidentale.

Il popolo americano, a differenza di quello inglese, era il "sovrano" indiscusso della propria Nazione: eleggeva legislatori e governatori, era giudice nei tribunali e, se lo riteneva opportuno, poteva persino modificare la costituzione. Come scrisse lo stesso Bryce, "l'opinione pubblica americana determina la direzione e il carattere della politica nazionale. È il prodotto di un numero di menti superiore di quelle di ogni altro paese, ed è più indiscutibilmente sovrana"¹⁸.

In questa prospettiva, della società come realtà eterogenea, gerarchica e conflittuale, Bryce fece sua l'espressione "classe politica" per indicare quel particolare gruppo di persone che in America deteneva ed esercitava di fatto il potere al duplice livello della politica federale e del governo degli Stati e costituiva una

¹⁸ JAMES BRYCE, *The American Commonwealth*, Macmillan, London and New York, 1888, vol. I, p. 8.

ristretta “minoranza”, sebbene più ampia di quella che operava in Gran Bretagna e negli Stati dell’Europa continentale.

A questo proposito – nel capitolo *Gli Uomini Politici*¹⁹ – tracciò l’importante distinzione tra gli *inner circle men* e gli *outer circle men*: tra coloro cioè che possono definirsi “politici di professione nel senso, ed in questo senso soltanto, che la politica è la principale, sebbene raramente l’unica occupazione della loro vita” e coloro che invece “non sono politici di professione in nessun senso, perché si occupano anzitutto del loro mestiere”, che di regola si dedicano solo “occasionalmente” alla politica e la cui azione principale si riduce di fatto a esercitare il diritto di voto²⁰. Erano gli “uomini del circolo interno” – a loro volta ulteriormente divisi tra “semplici soldati” e gli “ufficiali dell’esercito politico”²¹ – a costituire nell’America di Bryce la specifica “minoranza” che si consacrava al lavoro politico, determinandone in ampia misura gli indirizzi.

In virtù di tale superiorità, la *middle class* appariva come l’interprete naturale della volontà collettiva e, nello stesso tempo, come l’educatrice del popolo che, liberato dai pregiudizi e dalle false credenze, si sarebbe naturalmente opposto alle autorità politiche ed ecclesiastiche tradizionali.

Bryce, ritenne che questa minoranza traesse la propria forza dalla disciplina rigorosa, dalla coesione e soprattutto dalle risorse dell’“organizzazione”. In un duplice senso: per un verso, in relazione alla sua capacità di *auto-organizzarsi*, configurandosi in tal modo come una “minoranza organizzata”, dotata di una coesione e di poteri irresistibili; e per l’altro, riguardo alla sua capacità di *organizzare* a sua volta le masse sul grande palcoscenico della politica democratica.

È soprattutto su questo secondo aspetto che Bryce pose l’accento. A suo giudizio l’America aveva intuito “il segreto che l’Europa crede di avere oggi scoperto, cioè che nei paesi liberi a suffragio allargato, le masse non organizzate sono impotenti, mentre diventano onnipotenti con l’organizzazione”²².

Bryce si era concentrato, quindi, su ciò che “né i libri né gli Statunitensi in Europa” avevano mai descritto, ossia “le abitudini e il tipo degli Americani lavoratori”²³. Li aveva dipinti come gente efficiente e di poche parole, ispirata da un profondo senso pratico.

“I lavoratori più umili”, in particolare, “svolgono le proprie mansioni con risolutezza e sicurezza, come chi sente di svolgere la propria parte in una concezione più ampia e più alta della vita e, se si farà valere, godrà dello stesso benessere del suo cliente o sarà importante come lui”²⁴. Era gente guidata da insegnamenti morali e religiosi che consentivano di comprendere gli interessi nazionali e prendere parte alle decisioni pubbliche.

Così, da strumento di perfezionamento religioso delle classi medie, le virtù protestanti erano diventate il presupposto dell’ascesa politica delle classi operaie.

¹⁹ BRYCE, *La repubblica americana*, Utet, Torino, 1913-1916, vol. II, cap. LVII, pp. 883-885.

²⁰ *Ibidem*. Si introduce una distinzione poi ripresa da Weber: quella tra coloro che vivono “della” politica e “per la” politica. Per quanto riguarda la distinzione tra “circolo interno” e “circolo esterno” cfr. anche *ibidem*, pp. 1166-1167, dove Bryce, parlando della pubblica opinione, distingue non due, bensì tre diversi gruppi – i “politici pratici”, coloro che “vigilano con un certo interesse gli affari pubblici” e “tutti gli altri elettori” – salvo poi indebolire fortemente i confini tra il secondo e il terzo.

²¹ *Ibidem*, p. 894.

²² BRYCE, *op. cit.*, p. 835.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 431.

In Inghilterra, dove il potere era ancora stretto nelle mani delle aristocrazie, e il Parlamento era considerato espressione dello spirito nazionale, il processo imitativo agiva secondo una dinamica relativamente facile da ricostruire, perché le classi inferiori facevano propri i modelli di comportamento e le opinioni delle classi superiori, intellettuali o politiche che fossero²⁵.

In America, però, dove “la struttura aristocratica era stata dissolta” e nessun uomo “aveva il diritto di attribuire speciale valore alle proprie opinioni”, né si faceva intimidire dalle opinioni altrui, le cose erano più complicate.

Qui i giornali si limitavano a dare “più notizie che interpretazioni”²⁶, “le macchine” di partito anteponevano le attività elettorali e organizzative “alla pura manifestazione di opinione o di strumenti di educazione”²⁷ e, infine, i membri del Congresso si astenevano dall'intrattenere i propri elettori con i discorsi annuali che erano diventati così di moda in Inghilterra.

Esistevano, anche negli Stati Uniti, leader intellettuali e politici che influenzavano l'opinione e, in qualche modo, la istruivano²⁸, ma lo facevano in modo sottile, confondendosi con la gente comune e utilizzando i canali offerti dalla società civile più che i giornali o gli organi di partito²⁹.

L'influenza dei leader americani consisteva non tanto nel modellare le idee del popolo, quanto piuttosto nel tenere vivo il ricordo “dei sani principi della Costituzione”³⁰. Le idee tendevano a formarsi “spontaneamente e diffusamente tra la gente, anche se era molto difficile dire dove e come”³¹.

Ciò che distingueva il caso americano da quello inglese e, più in generale, europeo non era la qualità delle idee, ma il percorso attraverso il quale esse davano vita all'opinione pubblica. Se l'*english opinion* era il risultato di un processo verticale e discendente, che dalle classi superiori portava a quelle inferiori, e da Westminster si irradiava nei centri periferici, quella americana “non [era] fatta ma cresce[va] tra la gente e deriva[va] da un processo orizzontale”, per cui “un'idea spesso sembra[va] nascere spontaneamente, [come] creazione di molti piuttosto che di pochi”³².

L'America presentava dunque il caso curioso di una democrazia commerciale che fondava la propria libertà sulla saggezza delle classi lavoratrici di provincia invece che sullo spirito imprenditoriale delle classi cittadine medio alte.

²⁵ *Ibidem*, p. 102.

²⁶ “I giornali sono così poco influenti [...]. La fiducia nella veridicità dei giornali è così poco diffusa come il rispetto per il patriottismo e la conoscenza dell'uomo pubblico. L'americano [...] si aspetta che i giornali lo informino sulle notizie del giorno, sullo stato del mercato e così via” (Bryce, *A Glimpse*, cit., p. 438). Si confronti con Tocqueville: “Lo spirito del giornalista, in America, è di far leva grossolanamente, senza garbo né arte, sulle passioni di coloro ai quali egli si rivolge, di trascurare i principi per colpire gli uomini, seguirli nella loro vita privata e di metterne a nudo le debolezze e i vizi” (TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, BUR, Milano, 1999, p. 222).

²⁷ BRYCE, *American Commonwealth*, cit., III, p. 41.

²⁸ *Ibidem*, pp. 75-76.

²⁹ Il 16 febbraio 1886 Godkin scrisse a Bryce: “Quello che dici sulla capacità di apprendimento degli elettori americani è un soggetto ampio. Ciò che intendevo dire era che essi non sono disposti a essere indottrinati da oratori da comizio né da nessuno che appartenga all'arena politica...Lascia che ti ricordi, inoltre, che i Mugwumps dovevano la propria forza non alla propria superiorità culturale o morale, ma alla divisione netta dei partiti che, in qualche stato importante, permette ai pochi di rivesciare la situazione” (E.L. GODKIN, *The Gilded Age Letters of E. L. Godkin*, ed. by William M. Armstrong, New York, 1974, p. 338).

³⁰ BRYCE, *American Commonwealth*, cit., pp. 76-77.

³¹ *Ibidem*, pp. 30, 103-104, 122.

³² *Ibidem*, pp. 103-104.

E proprio il carattere rurale e localistico della società americana spiegava, secondo Bryce, il motivo per il quale “le influenze formative dell’opinione prodotte dalla vita cittadina, la presenza di leader politici, l’influenza che essi diffondono personalmente, la circolazione delle idee e la loro verifica nelle discussioni” potevano “essere meno significativi per gli Americani di quanto fossero per gli Inglesi, ammassati nella loro piccola isola”³³.

All’immagine di un uomo borghese dominato da pregiudizi e apprensioni, Bryce contrappose quella del “povero virtuoso” e lavoratore, dotato di “una certa semplicità e di un’apertura mentale” che gli permettevano di “compensare la mancanza di conoscenza”³⁴. Pur non essendo in grado di elaborare progetti politici sofisticati, o di giudicare questioni tecniche, egli sapeva distinguere “tra un grande uomo e un demagogo” meglio di quanto facessero gli uomini “ricchi e istruiti”³⁵.

Bryce tornò, così, alle concezioni più antiche di opinione popolare, vista come espressione di saggezza rudimentale e collettiva più che di un sapere raffinato da impartire al popolo. Era stato Aristotele a sostenere che “i molti” erano “*giudici* migliori dei singoli individui”, e che “i sudditi” erano “in grado di valutare la bontà dello stato meglio di quanto non facessero i governanti”.

Per Bryce, infatti, l’equilibrio di uno Stato dipendeva dal grado di coinvolgimento delle classi più povere nella gestione politica: Roma era caduta perché aveva diviso “ricchi e poveri in due campi ostili”³⁶, e le città-stato italiane erano degenerare in tirannidi perché avevano escluso le classi operaie dal potere³⁷. I “demagoghi peggiori”, secondo Bryce, erano stati portati al potere non dalla democrazia o dall’eguaglianza sociale ma dal “governo interessato di una classe superiore”³⁸, mentre le democrazie più autentiche, che avevano applicato i principi dell’eguaglianza sociale e politica, avevano posto le premesse per “una maggiore energia, più nobili virtù e una felicità ampiamente diffusa”³⁹.

Tuttavia, addentrandosi nel sistema partitico americano, Bryce si trovò di fronte a una struttura completamente nuova, costituita, da un lato, da un insieme di comitati permanenti che amministravano gli affari di partito e, dall’altra, da un insieme di assemblee temporanee che selezionavano i candidati⁴⁰.

I comitati permanenti dovevano svolgere una serie di compiti di carattere amministrativo all’interno dell’area elettorale ad essi destinata: procurarsi e gestire i fondi per le elezioni o per la propaganda politica, organizzare riunioni, preparare le

³³ *Ibidem*, p.46.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*. Su questo punto, a dire il vero, Bryce sembra avere idee piuttosto confuse. Più avanti avrebbe detto infatti che gli operai erano “in qualche modo più eccitabili e si facevano affascinare più di altri da un demagogo energico, come aveva dimostrato il successo del generale Benjamin F. Butler tra i calzalai del suo distretto del Massachusetts” (BRYCE, *American Commonwealth*, cit., p. 71). Alla fine avrebbe però affermato che le classi americane meno istruite erano anche quelle che “avevano mostrato [...] la capacità di rispondere agli appelli di leader coraggiosi e di nobili principi, una capacità che ha spaventato e frenato i politici delle *macchine*, e confortato i cuori di coloro che hanno fede nel governo popolare” (*Ibidem*, p. 80).

³⁶ “Vi erano soltanto due classi, i ricchi e i poveri; ogni classe era omogenea...” (BRYCE, *The Historical Aspects of Democracy*, in: *Essays on Reform*, a cura di G. Brodrick, Macmillan, London, 1867, p. 250).

³⁷ *Ibidem*, p. 261.

³⁸ *Ibidem*, p. 270.

³⁹ *Ibidem*, p. 265.

⁴⁰ “L’organizzazione dei partiti americani consiste di due colpi distinti, ma intimamente connessi, l’uno permanente e l’altro temporaneo. La funzione del primo consiste nel gestire gli affari di partito, e quella dell’altro di nominare i candidati di partito” (BRYCE, *American Commonwealth*, cit., p. 419).

liste dei votanti, tenere i rapporti con i giornali e, infine, occuparsi della concessione della cittadinanza agli immigrati e del loro inserimento nelle liste dei votanti.

Le assemblee temporanee invece avevano il compito di scegliere i candidati per le cariche del proprio distretto ed eleggere i delegati alle assemblee di aree più ampie. Si trattava di una struttura complicata da spiegare alla luce dell'armamentario convenzionale, perché la teoria politica corrente non riconosceva rilevanza politica alle associazioni extracostituzionali rivolte alla semplice prestazione di un servizio utile alla società, quale l'organizzazione del voto.

Bryce mostrò come esistesse almeno un settore dei partiti americani che, pur estendendosi al di fuori del parlamento, era in grado di svolgere la propria attività anche al riparo dall'influenza corruttrice dei boss.

E, in questo modo, pose le basi per confutare la contrapposizione tradizionale tra partito e fazione o, comunque, per mostrare come il partito ideologico inglese non costituisse l'unica alternativa possibile alla macchina. Tra i partiti costituzionali e governativi inglesi e le fazioni non costituzionali e corrotte americane, egli identificò la presenza di apparati extracostituzionali che non miravano né all'esercizio legittimo del potere, né a quello illegittimo, ma si limitavano ad agevolare le operazioni di voto, fornendo agli elettori indicazioni sui candidati e mettendo in contatto gente con idee simili.

Ciò che conferiva a queste istituzioni un carattere politico, per quanto fossero escluse dal parlamento e non ambissero all'esercizio del potere, era il fatto che uno stato grande come quello americano, nel quale vi era un "numero straordinario" di elezioni, ciascuna di esse si sovrapponeva all'altra e, soprattutto, gli elettori non avevano informazioni sufficienti per scegliere la propria classe di governo, un corpo specializzato che guidasse gli elettori nella scelta di candidati per lo più poco noti, "mettesse insieme" le idee affini sparse nel paese, e desse loro efficacia attraverso un'azione concordata⁴¹, rappresentava "un aspetto essenziale di una democrazia matura", senza il quale i più nobili ideali americani non avrebbero potuto realizzarsi.

Essi dunque erano non la forma degenerata dei vecchi partiti ideologici ereditata dall'Inghilterra, ma il frutto del loro adattamento naturale a una democrazia via via più ampia e più popolosa⁴².

Nell'*American Commonwealth* Bryce non si limitò dunque a sfatare il mito toquevilliano degli Stati Uniti come democrazia sfrenata e dispotica, o quello bagehottiano dell'America presidenziale e inerte, ma formulò schemi più articolati attraverso i quali classificare le diverse forme di organizzazione politica.

⁴¹ "Via via che la lotta di partito si faceva più dura, diventava necessaria un'organizzazione di partito, che soddisfacesse meglio le pretese dei piccoli leaders locali, che mettesse in contatto gli elettori di ogni distretto, mentre esprimesse l'assoluta eguaglianza di tutti gli elettori, e il diritto di ognuno di partecipare alla scelta del proprio candidato e del proprio programma di partito" (BRYCE, *American Commonwealth*, cit., p. 417). "Negli Stati Uniti, il bisogno di concentrare e disciplinare il potere elettorale nel quale risiede la forza dei partiti, venne percepito prima [che in Inghilterra], in primo luogo perché il numero dei votanti era, in proporzione alla popolazione complessiva, molto più ampio che in Inghilterra, e le elezioni erano molto più frequenti; in secondo luogo perché esisteva un sistema elettivo completamente popolare; in terzo luogo perché le elezioni di ogni tipo erano più frequenti; e in quarto luogo perché le cariche conferite per elezione popolare erano più numerose" (*ibidem*, cit., p. XLI).

⁴² Secondo Bryce, in America, tutto il lavoro politico ruotava intorno alla sola "selezione dei candidati", e consisteva nell'organizzazione delle assemblee elettorali di partito, nella raccolta di fondi, nella scelta del personale e così via (*ibidem*, p. 383).

Lo studio del popolo statunitense costrinse Lord Bryce a rivedere due capitoli importanti della storia del pensiero politico europeo: da un lato gli aveva rivelato che, accanto al concetto di repubblica come sistema equilibrato di distribuzione del potere e come entità ideale fondata sulle virtù civiche della vita *activa*, esistevano repubbliche egualitarie fondate su laboriosità e temperanza.

Dall'altro, l'esempio americano gli aveva mostrato che i partiti non erano necessariamente strumenti di potere nelle mani di élite politiche, come aveva sostenuto il pensiero politico tradizionale, ma potevano anche fungere da semplici agenzie di mediazione che, invece di forgiare le idee della gente o ispirare in essa nobili principi, si limitavano a dare forza elettorale a idee e principi già esistenti.

In un popolo come quello americano, in grado di interpretare autonomamente i fatti di interesse pubblico senza ricorrere all'aiuto di leader politici riconosciuti o di giornali, i partiti potevano anche mettere da parte principi o slogan pubblicitari.

Ad essi rimaneva la gestione delle elezioni e il coordinamento di ampie masse di votanti e, per realizzare questi scopi, erano necessarie strutture diverse da quelle più familiari al pubblico europeo: non rigide strutture elitarie per la diffusione del sapere alle masse o la mobilitazione parlamentare, ma comitati, organizzazioni fisse e temporanee per la selezione dei candidati.

L'esperienza politica americana, vissuta da Bryce, ci mostra quindi, un'America ottocentesca ad altissima affluenza elettorale e con saldi partiti politici così ben "accampati" nella società e nello Stato come "eserciti permanenti", da far dire all'autore dell'*American Commonwealth* che in America "il governo conta meno che in Europa, i partiti contano di più"⁴³.

Venata spesso di nostalgia per una partecipazione politica intesa come dovere civico e per dei partiti a volte clientelari ma anche agenti come canali di promozione sociale, questa riscoperta indicò un atteggiamento culturale più articolato da quello emergente dal contrasto tra un "modello" europeo e uno americano verso il ruolo dei partiti nella storia politica statunitense. Ma qual è la lezione che ne ricavò l'Europa dagli Stati Uniti in termini di rappresentatività, di democrazia e di ampiezza delle basi partecipative del potere?

Le risposte sono fondamentalmente due: l'una lodò il partito americano per la sua permeabilità a una società articolata, frantumata e molteplice, senza ingabbiarla ma, al contrario, esaltandone il pluralismo; l'altra affermò che la debolezza dei partiti porta alla vittoria politica degli interessi più forti, in particolare dei grandi interessi economici.

⁴³ BRYCE, *American Commonwealth*, cit., p. 534.

Teresa Serra*

Louis de Bonald

Pedante, noioso, ripetitivo, 'reazionario', di lettura non certamente gradevole nel suo stile, come poteva esserlo Joseph de Maistre, Louis de Bonald è uno scrittore di cui, malgrado tutto, vale la pena tornare ad occuparsi perché compaiono nelle sue opere, a più di due secoli di distanza, pensieri e riflessioni ancora suggestivi, o che, comunque, stimolano il pensiero.

Bonald scrive le sue opere più importanti dal 1791 in poi. Comincia a comporre la *Théorie du pouvoir* nel 1791 e la pubblica nel 1796 a Costanza. L'opera, condannata dal Direttorio, fu distrutta, come ci testimonia lo stesso autore, e se ne salvarono solo alcune copie¹. Nel 1800 pubblica l'*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* e nel 1802 *La Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*.

Sono anni di grande fermento e di grandi riflessioni sugli avvenimenti sbalorditivi che hanno toccato non solo la Francia ma 'il mondo intero'. Gli scritti di Bonald, coevi peraltro a tutto un pensiero cosiddetto controrivoluzionario, o antirivoluzionario², e che prenderà il nome, a torto o a ragione, di pensiero della Restaurazione, per ciò stesso appaiono, agli occhi del pensiero cosiddetto progressista, retrogradi e da esecrare. Eppure, a leggerli a distanza di due secoli, con animo sgombro da pregiudizi ideologici, ci si rende conto che occorre forse tornare a guardarli con occhio critico ma non pregiudizialmente giustiziere. Come è stato detto, Bonald "non sta tutto nella teocrazia di cui sogna... Ha altre dimensioni e i problemi che pone fanno risuonare mille echi nella coscienza del secolo XX"³.

* Università di Roma 'La Sapienza'.

Dedico queste riflessioni su Bonald all'amico Paolo Pastori al quale mi lega da sempre una comunanza di interessi su questi temi.

¹ Cfr. *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Leclère, Paris, 1817-1843, Librairie d'Adrien Lulère et cie, Paris, 1847, p. 54: "Quest'opera, che tratta non solo della costituzione delle società, ma dell'amministrazione degli Stati, malgrado le sue mostruose imperfezioni, ottenne consensi onorevoli; ma fu proscritta dall'inquisizione direttoriale, e solo pochissimi esemplari sfuggirono alle sue ricerche".

² Per una bibliografia sulla controrivoluzione, sui controrivoluzionari e in particolare su Louis de Bonald, cfr. L.F. MUGICA, *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1988; S. CHIGNOLA, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Milano, Franco Angeli, 1993; G. BARBERIS, *Louis de Bonald. Potere e ordine tra sovversione e Provvidenza*, Morcelliana, Brescia, 2007.

³ C. CAPITANT, *Avant propos* a L. de BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, UGE, Parigi, 1965.

L'analisi che Bonald fa degli avvenimenti del suo tempo conserva sia la forza di una testimonianza diretta sia alcuni scorci interpretativi e teorici che vanno decisamente al di là di un pensiero 'partigiano' e da esecrare *in toto* e che possono tornare ancora utili ai nostri giorni, nel momento in cui le democrazie rappresentative sembrano essere entrate in crisi⁴.

Certamente vi sono nell'organicità del suo pensiero troppe chiusure e troppi dommatismi che appaiono decisamente inaccettabili nel nostro mondo occidentale laicizzato e secolarizzato fin nelle sue più remote pieghe – si legga anche all'interno del pensiero che laico non si dichiara e che non dovrebbe esserlo per sua stessa essenza. E certamente vi è tutta una parte propositiva che è decisamente inaccettabile. Ma, a fronte della inaccettabilità di una prognosi, sta l'interesse di una diagnosi.

D'altra parte il pensiero di un autore non può mai essere considerato monoliticamente accettabile o rifiutabile in blocco, bensì va guardato per quegli aspetti che possono ancora parlare al presente e far intravedere linee di futuro. La domanda su ciò che è vivo e ciò che è morto nel pensiero di un autore resta ancora la domanda fondamentale se si vuol studiare in termini costruttivi il nostro passato. Si tratta di tener presente quanto lo stesso Bonald dice della sua *Théorie du pouvoir*, ma che può essere esteso a tutta la sua opera: "quest'opera risentiva meno probabilmente dei tentennamenti di un'opera nuova che delle penose circostanze nelle quali fu composta"⁵.

Secondo l'autore i fatti successivi, ricordiamo che scrive queste parole nel 1802, gli hanno dato ragione e molte delle 'congetture' che si trovavano nella sua *Théorie du pouvoir* si sono realizzate a fronte di altre decisamente smentite dal corso della storia. Ma, forse, da rileggere non è solo la parte relativa alle 'congetture' e alle previsioni quanto, piuttosto, l'analisi che egli fa in relazione ad alcuni aspetti importanti su cui ancora oggi si discute e che possiamo provare ad esplicitare: c'è, innanzitutto, il problema della definizione di una teologia politica, ma c'è anche una interessante riflessione sulla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, un momento decisivo del mondo rivoluzionario che gli dà agio di "dare un colpo d'occhio generale sulla legislazione francese successiva al 1789", ma che gli consente anche di scrivere pagine che potrebbero ancora oggi essere lette con profitto per entrare nel dibattito sui diritti dell'uomo e sulla retorica dei diritti umani.

C'è anche una disquisizione non priva di interesse sul rapporto tra legge positiva e legge fondamentale; c'è il discorso sul linguaggio, il discorso sul potere e

⁴ Come si esprime M. D'ADDIO, *Prefazione* a P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi. Primi saggi*, Milella, Lecce, 1997, p. 2: "un ritorno ricorrente alla tradizione esprime un 'disagio' culturale a fronte delle promesse non mantenute da una ragione alla quale erano state fideisticamente affidate le sorti progressive dell'uomo, nella certezza della linearità dello sviluppo, fondato sulla forza acclarante della razionalità e della capacità di questa di 'illuminare' i coni d'ombra, che ancora si frappongono alla totale chiarificazione (*Aufklärung*) degli eventi umani". Ricorda P. Pastori (*op. cit.*, p. 232): "Nella convinzione che fra quanti avversarono gli esiti radicali di una secolare resistenza al dispotismo, pur giusta ed urgente, Louis Gabriel de Bonald impersoni una delle voci più responsabili nel mostrare al suo tempo e al nostro la via della mediazione fra passato e presente, considero del tutto fondata l'ipotesi che proprio questo 'reazionario', fatto dalle storiografie dominanti titolare del ruolo di massimo apologeta dell'alleanza fra trono e altare, sia invece latore di una delle poche interpretazioni della rivoluzione capaci di sfuggire all'infausta dicotomia tra autorità e libertà, tradizione ed innovazione, disuguaglianze naturali (e giustamente acquisite) ed eguaglianza di misura morale, giuridica, politica. Va da sé che consimile spassionata testimonianza della 'necessità' della rivoluzione risulta in Bonald oltre la *congeries armorum* che egli mette assieme in funzione antigiacobina, e cioè oltre la polemica dettata dall'impellenza del conflitto ideologico, del resto da lui vissuto con molta misura e senza acrimonia".

⁵ *Législation primitive*, cit., p. 53.

sul politico. C'è, nello sfondo di tutto ciò, una riflessione sul rapporto tra essere e dover essere e una precisa considerazione della razionalità: un rifiuto della razionalità astratta per il privilegio dato alla vera ragione, che è storica e si sviluppa storicamente, "una razionalità acquisita nel tempo, custodita con cura nelle istituzioni, continuamente incrementata con i diuturni progressi nella secolare contesa contro l'irrazionale e il disordine"⁶. C'è, alla fine, una continua critica alla democrazia che può risultare interessante ai nostri giorni di crisi della democrazia, in quanto Bonald individua alcune delle derive della attitudine democratica che nel corso dei secoli si sono verificate.

Bonald non è un teologo, ma un uomo politico di chiari, anche se a volte personali, sentimenti cattolici⁷, un filosofo che si autoconsidera appartenente alla scuola teocratica, cioè alla schiera di quei pensatori che deducono "i principi del loro sistema da considerazioni di ordine religioso, volontà di Dio, piano provvidenziale"⁸. Il suo è un pensiero che si pone fortemente in antitesi contro ogni astrattismo e, quindi, anche contro l'astratto individualismo e che pone l'accento su una spiritualità e socialità inconciliabile con il predominio dell'individuo astratto, denunciando l'opera disgregatrice delle teorie utilitaristiche. Bonald critica l'empirismo e il razionalismo, l'elettismo e l'idealismo, ma conserva nei suoi scritti una notevole dose di aderenza alla realtà e un forte razionalismo; la sua critica è, infatti, rivolta a questi sistemi, ma solo in quanto tutti basati sull'individualità morale o fisica dell'uomo. È per questa ragione che "l'orientazione che egli propone per la filosofia non ha nulla di comune con quelle apportate dai diversi filosofi nel seno dell'empirismo e del razionalismo sempre sulla base dell'individualità; ma essa è veramente nuova e si ravvicina solo a quella di Vico, in quanto prende per suo punto di partenza l'uomo esteriore, la società, invece che l'individuo"⁹, e nel prendere come punto di partenza l'uomo esteriore o sociale si attiene all'esperienza storica. Il riferimento al rapporto con Vico è interessante, anche se è chiaro che il suo tentativo di fare una storia generale per grandi linee e grandi periodi non può

⁶ P. PASTORI, *Un Giano bifronte: la rivoluzione francese nella interpretazione di Louis de Bonald*, in: ID. *Tradizione e tradizionalismi*, cit., p. 235.

⁷ Osservava giustamente L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la Renaissance thomiste et dans son rapport avec elle*, Vrin, Parigi, 1955, p. 22: Bonald e Maistre si pongono non tanto come apologisti o come autori di una filosofia cristiana, né come teologi ma come "osservatori del cattolicesimo e dei suoi rapporti con la *civilisation*, con la vita delle nazioni uscite dallo stato selvaggio o dallo stato semplicemente incivilito".

⁸ Cfr. D. BAGGE, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, PUF, Parigi, 1952, p. 16; cfr. anche R. REMOND, *La droite en France, de 1815 à nos jours. Continuité et diversité d'une tradition politique*, PUF, Parigi, 1954, p. 26. Bonald distingue forse un po' sbrigativamente le correnti filosofiche dell'epoca in scuola materialistica, in cui ricomprende Volney e Destutt de Tracy, scuola teocratica o spiritualistica, in cui trovano collocazione lo stesso Bonald, Maistre, Lamennais e Eckstein, scuola spiritualistica-razionale, in cui rientrano Royer-Collard, Jouffroy e Cousin. E, naturalmente, se esalta la seconda in cui riconosce unità di vedute e di sistemi, critica le altre due: la scuola del Cousin perché, col suo elettismo, che è in realtà espressione di una eccessiva docilità al compromesso, appare lo specchio dell'incredulità dei tempi, la scuola materialistica perché unilaterale. Bonald dà sulla scuola spiritualistica un giudizio che vale la pena riportare: "il sistema religioso del cattolico è tanto positivo quanto è possibile esserlo, fondato su una rivelazione scritta, trasmessa fino a noi di epoca in epoca attraverso la tradizione, base universale della legislazione di tutti i popoli, conservata fedelmente dal più antico popolo ancora esistente, ricevuta dalle nazioni più illuminate e più forti, come il fondamento delle loro credenze, e difesa dai più grandi geni" (L. de BONALD, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, in: *Cœuvres complètes*, Leclère, Paris, 1817-1843, vol. XII, 1827, p. 417).

⁹ A. FALCHI, *Le moderne dottrine teocratiche*, Bocca, Torino, 1908, pp. 332-333. Per N. CIUSA, *Le ragioni del tradizionalismo nel sistema teocratico di Louis de Bonald*, in: "Rivista Internazionale di Filosofia del diritto", 1957, p. 203, "solo una sfumatura differenza Bonald dalla concezione della storia di Vico".

certamente avvicinarsi a quello vichiano, di cui Bonald non solo non può condividere a pieno l'equazione *verum = factum*, ma di cui soprattutto non possiede la stessa ricchezza intellettuale.

Lo studioso è mosso dall'ambizione di fondare un metodo positivo, e anche se non si può dire che egli vi riesca a pieno, occorre tuttavia riconoscere che ha dato in qualche modo l'avvio per una considerazione sociologica della realtà¹⁰, e che, malgrado incoerenze, ripetizioni, esagerazioni e talvolta assurdità, permangono nella sua opera molti spunti degni di essere esaminati. Forse ha ragione Chateaubriand quando afferma che, "come Montesquieu, egli ama fondare una grande verità su una piccola ragione. La definizione di una parola, la spiegazione di una etimologia, sono cose troppo curiose e troppo arbitrarie perché le si possa avanzare a sostegno di un principio importante", e quando riconosce che "è veramente nelle questioni particolari di ordine morale o di politica che Bonald eccelle. Egli porta dappertutto una moderazione profonda"¹¹, anche se bisogna aggiungere che né l'esigenza di fondare un metodo positivo, né la intuizione precomtiana di una scienza sociale, né il realismo, che pure lo sostiene, impediscono a Bonald e ai suoi amici 'teocratici' di arrivare a soluzioni intellettualistiche e utopistiche¹², troppo spesso caratterizzate da un forte dommatismo in cui si perde di vista la necessità di dare il giusto riconoscimento all'autonomia della politica pur in una concezione che riconosca la gerarchia dei valori.

Bonald fu maire de Millau per 5 anni, dal 1785 al 1790, e in quegli anni non si mostrò del tutto ostile alla rivoluzione. Nel 1789 "prese l'iniziativa di una federazione delle guardie nazionali di Millau e di alcune città circ vicine e nel 1790 fu eletto membro dell'Assemblea del dipartimento che aveva sede a Rodez, ...ma divenuto ben presto ostile all'opera dell'Assemblea Costituente, alla fine del 1791, dopo il voto della Costituzione civile del clero, emigrò in Germania"¹³. Si può considerare questo come il momento di cesura nella sua visione politica, un momento importante da cui scaturiscono le sue considerazioni sulla società e sul potere che poi saranno riproposte nella successiva partecipazione di Bonald alla vita politica, che lo vide militare fra gli ultras, anzi come uno dei più rappresentativi esponenti dei "teocratici" militanti fra gli ultras¹⁴.

Se, a prima vista, la posizione di Bonald sembra rientrare nella stessa linea politica degli ultras, in realtà essa è strettamente collegata a tutta una concezione che mira a separare l'uomo dalle istituzioni e che riconosce solo a queste un valore assoluto.

Per Bonald, che recupera la distinzione tra *munus* e *actio* del potere, solo il primo è sempre da Dio, mentre l'esercizio è soggetto alla fallibilità della natura umana. L'esigenza formale dell'autorità, tuttavia, obbliga, in qualche modo, ad

¹⁰ Cfr. su questo punto R. SPAEMANN, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione*, tr. it., Laterza, Bari-Roma, 2002.

¹¹ R. de CHATEAUBRIAND, *Mélanges politiques et littéraires*, Parigi, Librairie de Firmin Didot frères, 1845, pp. 414-415. Chateaubriand ritiene di rinvenire in Bonald la conferma di molti principi da lui stesso enunciati nel *Génie di Christianisme*. Anzi "egli va anche più lontano di noi per certi aspetti" (p. 431). Sul rapporto Chateaubriand-Bonald cfr. P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*, cit., pp. 11 ss.

¹² Cfr. T. SERRA, *L'utopia controrivoluzionaria*, Guida, Napoli, 1977.

¹³ G. VERUCCI, *La restaurazione*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, UTET, Torino, 1975, vol. IV, p. 882. Cfr. anche H. MOULINIÉ, *Louis de Bonald. La vie, la carrière politique, la doctrine*, Alcan, Parigi, 1916, p. 10.

¹⁴ Cfr. anche J. GODECHOT, *La contrerévolution. Doctrine et action*, PUF, Parigi, 1961, p. 4 e pp. 407 ss. Cfr., su questo punto, anche T. SERRA, *L'utopia controrivoluzionaria*, cit., pp. 36 ss.

una sua considerazione assolutistica, cui si sottrae, però, la *actio* stessa del potere, le cui manchevolezze è possibile correggere attraverso un'opera di chiarimento e precisazione che, pur senza ledere il principio formale dell'autorità, ne precluda ogni prevaricazione. Bonald opera anche una distinzione tra la costituzione, che è il modo stesso di esistenza della società, e il *governo*, che è la forma che riveste in ogni società la rappresentanza del potere, ma non si può dire che faccia procedere questa dagli uomini quanto piuttosto sempre dalla natura, se, nella sua *Théorie du pouvoir*, avverte che per ogni specie di società non c'è che una e una sola forma di governo necessario. Solo per le società che egli chiama non costituite, quelle società, cioè, che non hanno un potere conservatore, i governi mutano perché non corrispondono ai rapporti necessari e sono opera degli uomini. C'è da aggiungere ancora, che, se pure Bonald non sembra avere la consapevolezza del carattere temporale della struttura concreta dell'autorità, mitiga l'assolutezza della sua affermazione attraverso il continuo riferimento alla volontà generale organicamente intesa che, se è incarnata nel monarca, non lo è necessariamente nella volontà particolare del monarca¹⁵.

All'aspetto politico della Restaurazione, ambiguo nelle sue giustificazioni, oltre che nelle sue realizzazioni, nate e sviluppatasi sulla base di un compromesso che spesso dimentica i principi su cui dichiara di fondarsi, fa riscontro una reale esigenza degli animi di ritrovare il senso della comunità e un sincero bisogno di recuperare i valori dell'uomo e della comunità al di là di ogni espressione individualistica disgregatrice e di ogni assolutismo che si rifiuti di tener conto del fatto che la lotta individualistica, malgrado le sue punte più aspre, ha avuto storicamente una sua funzione positiva, nella sua forma giusnaturalistica, che porta a riconoscere al singolo un suo 'diritto' contro l'arbitrio del sovrano assoluto, anche se non nella forma contrattualistica che fonda la stessa validità dello Stato sul volere o sul consenso. Così, la stessa critica antirousseauiana dell'epoca è quasi sempre una critica imbevuta di motivi rousseauiani, e la utilizzazione della nozione di volontà è evidentemente quella stessa di una cifra fondamentale del pensiero illuministico; e va notato che, servendosene, Bonald, ad es., ritiene di recuperare il vero significato della distinzione rousseauiana tra quella volontà di tutti, che è un fatto puramente politico, e la volontà generale, che è un fatto morale¹⁶.

¹⁵ Infatti, la "volontà particolare dell'uomo-re non rappresentò la volontà generale", perché "la volontà di ogni uomo è essenzialmente senza regola: la sua forza particolare non poté rappresentare la forza generale, perché la forza di un uomo è fisicamente insufficiente; ma egli poté rappresentare l'amore che gli uomini in società devono avere gli uni per gli altri, essere il fine, il centro di questo mutuo amore, perché l'amore è buono per natura ed è necessariamente conservatore, quando è regolato da una volontà conservatrice. Il re non fu nella società né potere legislativo né potere esecutivo, né potere giudiziario, ma il potere generale o sociale conservatore che per fare eseguire le leggi, espressione della volontà generale conservatrice, agisce attraverso la forza generale... Dunque la volontà generale della società, o la natura, o la volontà di Dio stesso fu il sovrano; l'amore generale o il re fu il ministro o l'agente; la forza generale o gli uomini fisici furono il soggetto o lo strumento" (*Théorie du pouvoir*, cit., I, p. 136 e p. 1). Cioè a dire, "nelle società costituite il sovrano è la volontà generale o la natura, e il suo ministro è il monarca o il governo" (*Théorie du pouvoir*, I, cit., p. 426).

¹⁶ P. Pastori (*op. cit.*, p. 35) coglie una prossimità di Bonald a Rousseau per il fatto che il primo sottoscrive "la distinzione fra ragione particolare e ragione universale, ossia il riferimento ad un criterio della razionalità che non escluda l'individuo, ma ne faccia riconvergere l'intelligenza e la volontà ad una superiore misura, ad una razionalità globale, tale da affermare tutta la complessità dei rapporti tra individuo e società, fra tempo presente e continuità storica, tra attualità e progresso". Cfr., anche, G. BARBERIS, *op. cit.*, il quale pone in risalto come nel pensiero controrivoluzionario la figura del nemico abbia "un nome proprio e un preciso riferimento storico", e aggiunge: "se si cerca di dare un nome a questo *nemico*, la scelta più appropriata tra i numerosissimi riferimenti polemici del testo bonaldiano dovrebbe premiare in primo luogo Rousseau e il suo *Contrat social*". Sul rapporto Rousseau-Bonald molto si è scritto. Cfr., tra gli altri

Ciononostante, è proprio l'attitudine antikantiana e dichiaratamente anti-rousseauiana, che compare nel momento in cui si mira a recuperare il concetto della morale in un senso organicistico e 'oggettivo', ad accomunare pensatori per vari versi distanti – e non solo francesi, si pensi all'opera di Burke o ad uno Hegel; essa si presenta sostanzialmente come critica di un'epoca all'ideale morale astratto e soggettivo, al formalismo, al dogma ateo della sovranità popolare, alla concezione contrattualistica dello Stato, che portano a definire il rapporto sociale "alla stessa stregua di qualsiasi contratto concernente lo scambio di pepe, mussolina o tabacco"¹⁷. E Bonald, dal canto suo, può dire "si è giocato sulle parole e si è paragonata la società politica, che è una società necessaria, ad una società di commercio che invece è un'associazione contingente e volontaria. Si è preteso quindi che gli uomini abbiano messo in comune i loro interessi sociali come vi mettono i loro interessi pecuniari, il loro essere come il loro avere"¹⁸.

La critica bonaldiana – diretta contro le implicazioni negative delle teorie rousseauiane e contro tutti quei "politiques de comptoir" che non fanno attenzione che in una società commerciale gli uomini mettono in comune cupidigia per soddisfare la loro cupidigia e danaro per guadagnare danaro, mentre nella società "essi mettono ciascuno la loro cupidigia, il loro orgoglio, la loro ambizione, infine la loro passione, e deve risulterne un disinteressamento generale, un'obbedienza generale, una moderazione generale, una ragione generale infine che comprime tutte le passioni, e le passioni di tutti"¹⁹ – è intesa a riconoscere il vero significato della particolarità nel generale. L'esigenza che muove Bonald, nata dalla consapevolezza, cui la stessa Rivoluzione ha portato, che quando si riconosca valore ad un individuo, che si vuole affrancato dalla storia e dalla necessità, la società si sfalda e nasce la "furia della distruzione", è sostenuta da una ferma reazione all'astrattismo e all'individualismo che, in una chiara visione storicistica, tende a

meno recenti che non citiamo, M. FERRETTI, *Volontà 'générale' e 'liberté' nella 'Théorie du pouvoir politique et religieux' de Louis G. A. de Bonald*, in: "Annali del Dipartimento di Filosofia", Università di Firenze, 1991.

¹⁷ E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in: *Scritti politici*, UTET, Torino, 1963, p. 268. È Burke che parla, ma la stessa critica si ritrova in uno Hegel o in Bonald. La traduzione hegeliana di questi concetti suona: "Se si scambia lo Stato con la società civile, e la sua destinazione è posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, l'interesse del singolo, come tale, è il fine ultimo, nel quale essi sono unificati; e segue, appunto da ciò, che esser componente dello Stato è una cosa a capriccio. Ma esso ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; poiché esso è spirito oggettivo, l'individuo esso medesimo ha oggettività, verità ed eticità, soltanto in quanto è componente dello Stato. L'unione, come tale, è essa stessa il vero contenuto e il vero fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale; l'ulteriore loro particolare appagamento, attività e comportamento ha per suo punto di partenza e per risultato questa sostanzialità e validità universale" (G.G. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, par. 258). Curiosamente, leggendo A. Mac Intyre, troviamo alcune notazioni che ci ricordano queste espressioni quando l'A. parla del moderno stato nazionale che, di qualunque tipo esso sia, diventa una istituzione pericolosa e incontrollabile che si presenta sia come un "fornitore burocratico di beni e servizi" sia come un "depositario di valori sacri che di tanto in tanto ci invita a donare la nostra vita per lui" e aggiunge: "È come se ci fosse chiesto di morire per l'azienda telefonica" (A. Mc INTYRE, *A Partial Response*, in: J. NORTON, S. MENDUS, *After Mac Intyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair Mac Intyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 303). E non bisogna dimenticare il peso che nella cultura occidentale di stampo statunitense ha avuto il risveglio del pensiero conservatore nella sua forma meno economicistica di cui è stato parte attiva Russell Kirk, il quale negli anni cinquanta ha posto in risalto come il conservatorismo sia non solo una posizione rispettabile dal punto di vista intellettuale ma anche parte integrante della tradizione americana. (Cfr. H. REGNERY, *The Making of The Conservative Mind*, introduzione a R. KIRK, *The Conservative Mind. From Burke to Elliot*, Regnery Publishing Inc., Washington, D.C., 1995, p. 1).

¹⁸ *Essai analytique*, cit., p. 28.

¹⁹ *Ib.*, l.c.

potenziare l'uomo senza tuttavia affrancarlo dai suoi limiti ontologici e dalla sua dipendenza da Dio.

“Il faut marcher avec son siècle, dicono gli uomini che scambiano per un secolo i brevi momenti in cui hanno vissuto... Non è con un secolo, ma con tutti i secoli che bisogna camminare; spetta agli uomini, talvolta a un uomo solo, ricondurre il secolo a quelle leggi eterne che hanno preceduto gli uomini e i secoli, e che gli spiriti eletti di tutti i tempi hanno riconosciuto”²⁰, dice Bonald, precisando così la sua attitudine rispettosa di una tradizione in cui si ricomprenda la saggezza dei secoli passati pur nella continuità storica che apre alle trasformazioni e al futuro e riconoscendo anche all'uomo il dovere di far vivere sul piano storico concreto le leggi eterne. Tradizione come progresso di una rivelazione originaria che viene continuamente arricchita storicamente. Tradizione perennemente incompiuta “in continuo divenire nella forma, pur nella fissità dei rapporti fra l'uomo, la storia, il sovrumano”²¹.

Al progressivo laicizzarsi della mentalità e al progressivo sorgere di un umanesimo tutto terreno, contrappone una concezione che conserva all'uomo il suo slancio ultraterreno, anzi avverte il bisogno sociale di conservare questo slancio ultraterreno. Tuttavia l'imprescindibile esigenza della trascendenza, collegata, da un lato, al concetto di Provvidenza che fa accettare, in fin dei conti, tutte le manifestazioni storiche, e accomunata, dall'altro, al rispetto per l'uomo nella sua concretezza di essere spirituale, non permette al 'cattolico' Bonald un ritorno puro e semplice ad un passato che non tenga conto della dignità della persona umana, quale storicamente si è acquisita e cioè come risulta formata dalla stessa tradizione cattolica. Dall'idea della personalità cristiana deve sorgere una struttura del sociale che deve caratterizzarsi in senso finalistico, una struttura sociale che deve riconoscere alla personalità anche una sfera tutta intima, sottratta allo stato. E bisogna ricordare che c'è in Bonald un'esigenza di realismo che si esplica come critica a quelle concezioni filosofiche che allontanano gli uomini dalla realtà e tra le quali sono da considerare sia il razionalismo illuministico che l'idealismo²².

Tutto il contenuto della riflessione che va sotto la denominazione ampia di pensiero della Restaurazione, nel quale si inserisce anche la riflessione di Bonald, corrisponde sicuramente a una esigenza propria di un tempo lacerato da avvenimenti dirimpenti e da problemi inquietanti, che tuttavia non raggiungono la profondità e gravità degli attuali. Eppure, sin da allora il pensiero aveva avvertito, in maniera particolarmente stringente, la necessità di superare il relativismo e l'individualismo dissolvete pur riconoscendo quella centralità dell'uomo derivante dal suo

²⁰ L. De BONALD, *Pensées diverses*, in: *Œuvres complètes*, cit., tomo VI, p. 344.

²¹ P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*, cit., p. 304. La critica di Bonald, al pari, del resto, della critica del primo Lamennais o di Maistre, è volta però anche contro la filosofia che, tendendo a divinizzare l'uomo, in realtà gli disconosce la sua divinità. È Maistre a precisare: “Perché l'uomo agisce, egli crede di agire da solo, e perché ha la coscienza della sua libertà, dimentica la sua dipendenza. Nell'ordine fisico intende ragione... ma nell'ordine sociale, dove è presente e agente si mette a credere di essere realmente l'autore di tutto ciò che si fa per mezzo di lui: è, in un certo senso, la cazzuola che si crede architetto. L'uomo è intelligente, è libero, è sublime, indubbiamente, ma resta sempre un *outil de Dieu*, secondo la fortunata espressione di Plutarco in un bel passaggio che viene da solo a porsi qui”, J. de MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques* (1814), in: *Œuvres*, (1884) I, p. 244. Egli è, cioè, quella causa seconda di tutti gli effetti di cui parla Bonald (*Législation primitive*, pp. 254 ss.): “Nelle scienze puramente fisiche, si può rigettare come falso tutto quanto è anche più generalmente accettato e cercare in seguito la verità; nelle scienze morali, che trattano del potere e dei doveri, al contrario, bisogna rispettare ciò che si trova generalmente stabilito, per non ricominciare ogni giorno la società, salvo ad esaminare successivamente se non vi sia errore”.

²² *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, in: *Œuvres*, cit., 1858, p. 39.

statuto ontologico di creatura di Dio, fatta a sua immagine e quindi con vocazione soprannaturale e, in quanto tale, creatura degna di essere posta al primo posto nella scala degli esseri, e pur avvertendo la storicità del mondo, ma in un ordine eterno. Creatura peraltro libera e definita nella sua natura al punto che neanche Dio, suo creatore, potrebbe intervenire per modificarla senza modificare la natura stessa²³.

L. De Bonald, in ciò accomunato agli altri tradizionalisti, prevedeva, infatti, che ad essere in gioco non sarebbe stato solo il momento politico avulso da un problema giuridico in senso ampio, ma che problema di fondo restava quello di ribadire che per la stessa conservazione dell'uomo e della società non si potesse evitare di far riferimento all'ordine stesso delle cose, ad una legge fondamentale di conservazione che fosse immanente alla stessa definizione della vita degli esseri e che, definendone la vita, ne definisse anche la crescita. Una legge fondamentale che i rapporti storicamente realizzati esprimono. Quella crescita che nel laico Burke e nel cristiano Bonald significa cammino nella via che è propria dell'uomo, perché se la natura di un essere è la sua perfezione, la libertà di un essere non può che consistere nella facoltà di giungere al suo stato naturale. La libertà di un essere è, dunque, la stessa cosa che la sua perfettibilità²⁴. Con questa espressione Bonald ci indica la sua strada per trovare quel criterio che ci consenta di uscire dal dilemma se vi sia o meno sterilità nell'epoca contemporanea e sembra volerci avvertire che se si vuole superare la crisi dei nostri giorni occorre partire dalla situazione storica, coglierne i lati distruttivi e trarne quelle leggi di conservazione e crescita che, rivelate da Dio secondo Bonald, comunque appartengono alla tradizione occidentale che su questa Rivelazione si è formata e quindi possono essere prese in considerazione anche senza l'ulteriore passo verso la Rivelazione.

Né Bonald né gli altri tradizionalisti potevano rendersi conto fino in fondo della complessità della realtà sociale e delle conseguenze che sarebbero potute derivare dal riferimento al senso comune in un tempo accelerato in cui la stessa possibilità della ricostituzione del comune sentire diventa problematica perché problematico è il *con-venire*, vista la estrema mobilità delle cose e delle idee. Eppure ciò non toglie che possiamo trarre dalle esperienze dei teocrati della Restaurazione in positivo e in negativo degli insegnamenti nel riferimento alla tradizione e alla conservazione e al senso che essa deve avere.

La domanda che oggi ci poniamo è se sia possibile pensare ad una teologia che voglia dare immediatamente una assicurazione dogmatica nei confronti della società. E, correlativamente, se sia possibile, nella situazione del mondo occidentale, impedire che la teologia senta l'esigenza di dare un'indicazione normativa su come la società e gli uomini devono comportarsi. E se si riconosce la legittimità di questa esigenza non si deve anche riconoscere la positività del legame con la teologia morale? Si tratta di un legame peraltro imprescindibile come imprescindibile è il legame tra diritto e morale che sempre, nei tempi di crisi, si torna ad invocare. È solo così, d'altra parte, che la teologia può anche porsi come stimolo critico nei confronti di una realtà che si mostra disumanizzante ed alienante. In definitiva, se oggi si parla di una teologia del diritto è perché il diritto, come esperienza totale dell'umanità occidentale, richiede che si faccia una riflessione anche teologica sul

²³ Cfr. *Théorie du pouvoir*, cit., I, p. 193: "è vero che i rapporti di forma, di grandezza, di capacità, di peso ecc, che esistono tra i vasi, non dipendono più dal vasaio una volta che abbia fatto i vasi..."

²⁴ *Législation primitive*, cit., p. 203. È decisamente questo il punto in cui si riscontra una grande e basilare divergenza tra Bonald e Rousseau.

fatto giuridico, una riflessione che abbia come suo compito quello di dare forma allo stato presente della società alla luce della Rivelazione. E lo richiede non soltanto per un atto di fede, e per il conseguente compito che il teologo ritiene di dover svolgere, quanto per una consustanzialità della civiltà cristiana e della Rivelazione con la civiltà occidentale che è anche civiltà del diritto²⁵.

Peraltro il confronto con le culture non cristiane, che Bonald opera continuamente, anche se da un personalissimo punto di vista, comporta ancora oggi anche un riferimento, da un lato, all'ineludibilità dell'esistenza del religioso e, dall'altro, alla specificità delle finalità proprie della religione cristiana che conducono, alla fine, a palesare la diversità di precetti che apparentemente sembrano simili. E vien fatto di ricordare, qui, il confronto fatto da Bonald tra le varie religioni e il suo riconoscimento della superiorità della religione cristiana²⁶, che riporta a un concetto di umanità come storia che, pur quando si sia laicizzata, non ha potuto fare a meno di portare dentro di sé, nella sua memoria collettiva, Dio stesso e i concetti tutti della religione cristiana se pur cambiati di segno, primo fra tutti la dignità dell'uomo.

E ricompare anche il problema di un dover essere, di una dimensione ideale che serva da guida per la dimensione reale.

E, non a caso, il dualismo tra essere e dover essere, tra fatto e valore che anima il relativismo, e che si ripercuote anche nella visione del diritto, si precisa, nella visione del tradizionalista, in quanto per lui il rapporto con la tradizione, col problema della durata e del tempo, col sentire comune e, quindi, con l'esperienza sociale, è reso più complesso dal riferimento ad una Rivelazione che impone di inserire in un'ottica teologica il tentativo di cercare nella stessa struttura ontologica della società i suoi principi regolativi, la sua "costituzione", la legge intrinseca della natura delle cose. Per Bonald si tratta, cioè, di esser consapevoli della necessità di tener conto dei nessi sociali e quindi della realtà concreta, ma anche di non dimenticare che esiste una ulteriorità, che va al di là della semplice osservazione del dato di fatto, ma che proprio dall'osservazione del dato di fatto – ed è questo un dettame dei tradizionalisti della Restaurazione – trae conferma²⁷. È l'autorità dell'evidenza collegata però all'evidenza dell'autorità che, in una temperie cristiana, è il riflesso della grazia divina ed espressione della fecondità costitutiva di ogni realtà e che, in una temperie non soggetta alla mobilità estrema, è anche collegata alla evidenza del senso comune in quello che esso ha di universalmente riconosciuto. Dice Bonald: "il consenso, o sentimento comune, del genere umano mi sembra la prova più forte che si possa dare all'uomo in società dell'esistenza di Dio, perché non si può mai considerare l'uomo al di fuori dalla società naturale o politica: "Questa prova dell'esistenza di Dio è di una evidenza sociale; perché c'è una evidenza sociale come c'è una evidenza morale, fisica e metafisica, secondo la natura dei rapporti

²⁵ J. ELLUL, *Réalité sociale et théologie du droit*, in *Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf zum 60 Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a.M., p. 43: "Si l'impératif de valeurs issues du christianisme peut être reçu par la conscience d'un européen de XVIII siècle, c'est que, même non chrétien, celui-ci vit sur l'acquis d'une conscience formée par XV siècles de christianisme".

²⁶ *Théorie du pouvoir*, I, cit. Cfr. anche *Législation primitive*, cit., p. 226.

²⁷ J. ELLUL, *Réalité sociale et théologie du droit*, in: *Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf zum 60 Geburtstag*, cit., p. 42, "il faudrait qu'il y ait coïncidence entre ces valeurs et celles ressenties comme justes par les hommes de la société – à tout le moins, il faudrait qu'il y ait une commune mesure entre la réalité sociale (y compris les croyances) et les valeurs affirmées par les théologiens. On voit aisément comment on est spontanément conduit vers une doctrine du droit naturel. Les valeurs impliquées dans le christianisme, exigées par le théologien du législateur, les valeurs spécifiquement chrétiennes sont en même temps inscrites dans la nature de l'homme".

sui quali essa è fondata”²⁸. Da qui anche la necessità di un approccio sociologico, di una continua verifica delle proposizioni astratte sul campo della storia, perché “una proposizione astratta è una proposizione generale la cui verità deve essere dimostrata da una applicazione particolare... Si può dire che l’esistenza di Dio sia una verità astratta, di cui la creazione degli esseri visibili è, nei riguardi dell’uomo, l’applicazione e la prova. Le proposizioni generali o astratte che hanno a che fare con la società, cioè con l’uomo, non possono ricevere applicazione che dalla storia. O dall’azione degli uomini nella società. Così, quando io fondo un sistema di politica su proposizioni generali o astratte, e ne faccio l’applicazione attraverso la storia, per combatterle non basta opporre proposizioni a proposizioni, né ragionamenti a ragionamenti, ma bisogna anche opporre fatti a fatti, storia a storia”²⁹. È l’evidenza data dall’osservazione dei fatti a garantire le proposizioni astratte.

A dare uno sguardo alla situazione contemporanea è evidente che, da una parte, ci troviamo di fronte quasi agli stessi problemi su cui si arrovellava Bonald, ma, dall’altra parte, riscontriamo un approfondimento della mentalità secolarizzata, che sembra essere diventata senso comune, e che si accompagna ad una accelerazione dei tempi che mette in crisi il concetto stesso di durata, non consentendo più di vivere sulla base del *tempus longum*. La crisi in cui versano le categorie giuridiche è accompagnata dal tentativo di cancellazione della memoria storica dei popoli e dall’avvento di una società multimediale e tecnocratica che sembra spingere verso il rifiuto di un collegamento di tutta la problematica relativa all’uomo con una chiara antropologia. Rifiuto che forse è connesso proprio con la difficoltà di continuare a parlare in senso tradizionale di una antropologia nel momento in cui, con l’avvento della pervasività della tecnica, sul piano del biologico umano si individua la possibilità della creazione di un soggetto vivente che con l’uomo tradizionalmente inteso ha ormai poco da spartire. Se nell’epoca della Restaurazione era sorta una teologia politica che aveva posto il problema del rapporto tra la *veritas* e la dimensione del politico, e che si era definita come una linea alternativa all’immanentismo che si sarebbe affermato attraverso Hegel e Marx, forse possiamo capire perché oggi si ripropone una teologia giuridica che pone il problema del rapporto tra la dimensione del giuridico e la *veritas* trascendente³⁰. La teologia politica di Bonald e dei tradizionalisti aveva ben chiara la consapevolezza della necessità di un ritorno ad un concetto ampio di diritto che fungesse anche da istanza critica e imponesse, da un lato, di andare verso la definizione dell’esperienza comune come esperienza giuridica e, dall’altro, di collegare questa esperienza a quel concetto di verità che diviene sensibile nella realtà. Ma i tempi andavano nella direzione di un approfondimento del diritto nel senso di un positivismo giuridico. Il che per sé sarebbe stato, come in parte è stato, un reale approfondimento, che, però, alla fine, si è autodistrutto per il fatto di essere stato connesso al sorgere

²⁸ *Théorie du pouvoir*, I, cit., p. 118. Cfr. anche II, p. 8. L’evidenza sociale è diversa dall’autorità ma ha la sua autorità.

²⁹ *Théorie du pouvoir*, I, cit., p. 113. Cfr. anche J. De MAISTRE, *Il papa*, Rizzoli, Milano, 1984, p. 282: “fu una ridicola presunzione del secolo scorso il voler giudicare tutto in base a regole astratte, senza tener conto dell’esperienza; presunzione tanto più singolare in quanto questo stesso secolo non smise di urlare contro tutti quei filosofi che son partiti da principi astratti, invece di fondarsi sull’esperienza”. Per Bonald “la verità diviene sensibile nella realtà, e la realtà è, per così dire, il corpo e l’espressione stessa della verità”, per citare un passo tra i tanti (*Dissertation sur la pensée de l’homme e sur son expression*, in: *Essai analytique*, p. 312).

³⁰ Sulla complessità della teologia del diritto cfr. F. D’AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1995.

e consolidarsi di un mondo basato sulla categoria dell'aver e su una forma di progettualità umana che, trasferendo la felicità sul solo piano della vita terrena, comportava una desacralizzazione dello stesso diritto e, con esso, dell'uomo stesso che, senza il rapporto con il suo creatore, vale a dire con la sua stessa natura così come anche storicamente si è definita, perde la sua sublimità³¹.

Dice Bonald: le leggi positive sono "lois conséquences parce qu'elles doivent être la conséquence naturelle des lois fondamentales"³², facendo intravedere così che il diritto resta strettamente legato all'esperienza comune, che è anche storia e tradizione. Ma se ciò è vero che definizione dovremo darne quando questa esperienza comune sarà pienamente divenuta, come sembra avviata ad essere, una esperienza che tende ad escludere la stessa tradizione umana? Non danno i tradizionalisti anche una indicazione su come evitare l'accettazione acritica del fatto compiuto?

Nel contesto secolarizzato, dunque, la legge assume il significato di volontà umana. A questa affermazione reagisce il pensiero tradizionalista ricordando che solo se l'obbligo politico va inteso nei termini della teologia cristiana, connesso al rispetto di un ordine oggettivo di valori che la volontà umana non deve manomettere ma solo accogliere e promuovere, perché da ultimo fondato sullo stesso essere e volere di Dio, non si crea potere dell'uomo sull'uomo e, quindi, schiavitù dell'uomo³³.

Il volere di Dio è trasmesso da Dio stesso, come dice Bonald, quando ricorda che "la conoscenza dei rapporti veri tra gli esseri, rivelata o trasmessa dall'autorità, si chiama LEGGE, da legere, *lire*, perché questa trasmissione, fatta all'inizio con la parola alla prima società domestica, più tardi è stata fissata dalla scrittura per la prima società pubblica"³⁴. Ma, continua Bonald, "dove si trovano, si chiedono i filosofi moderni, queste leggi eterne, fondamentali di ogni legislazione civile e criminale, di cui chiedete la promulgazione solenne? Si trovano dappertutto, dovunque si scorga qualche vestigia di società, e tradizioni immemorabili, trasmesse di generazione in generazione ne hanno conservato delle tracce là dove un testo scritto non ne ha salvato il ricordo dall'alterazione"³⁵.

³¹ È Maistre a dire "l'homme en rapport avec son créateur est sublime, et son action est créatrice; au contraire, dès qu'il se sépare de Dieu et qu'il agit seul, il ne cesse pas d'être puissant car c'est un privilège de sa nature, mais son action est négative et n'aboutit qu'à détruire" (*Essai sur le principe*, cit., p. 136). Interessante, a questo riguardo, è il saggio di J. TRIGEAUD, *L'image sociologique de l'homme de droit et la pré-conception du droit naturel*, in: *Essais de philosophie du droit*, Studio editoriale di cultura, Genova, 1987, p. 232, il quale mette bene in evidenza il tragico della condizione umana ai nostri tempi di fronte alla tecnocrazia e ritiene che "la critica della tecnica e del positivismo pone infine il problema più grande della giustizia nella sua essenza. Poco importa il suo carattere obiettivo o soggettivo, perché, attraverso la giustizia, è l'essere che è in questione, questo essere che tormenta l'esistenza dell'uomo". Cfr. anche J. ELLUL, *Réalité sociale et théologie*, cit., p. 37: "L'esperienza del positivismo giuridico tende a dimostrare che questo atteggiamento porta ad una incoerenza notevole del diritto e alla sua impotenza di fronte alla realtà sociale... Se il diritto non è normativo, non è niente, e il normativo suppone un riferimento non ad una volontà transitoria dello Stato o a un valore sociologico, ma a un modo durevole, permanente, incontestato che l'uomo non possa modificare a suo piacimento. Il normativo del diritto implica l'esistenza di un valore che sfugge all'uomo. Il coattivo del diritto implica l'inserimento nella realtà sociale".

³² *Législation primitive*, cit., p. 157.

³³ D. FARIAS, *Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 241: in J. Maistre "il paolino *omnis potestas a deo* orienta tutto il suo pensiero politico, come quello di tutta la teologia cristiana precedente, in lui riceve anzi influenze teocratiche conservatrici particolarmente accentuate".

³⁴ *Législation primitive*, cit., p. 154.

³⁵ *Législation primitive*, cit., p. 99. Cfr. anche J. De MAISTRE, *Essai*, cit., p. 124, per il quale la crescita insensibile è il segno vero della durata in tutti gli ordini possibili delle cose.

Anche il problema delle fonti del diritto acquista così il significato di una via teologica, che però è suffragata sempre dalle prove storiche verso la comprensione di quelle leggi fondamentali la cui obiettiva esistenza fonda e legittima tutte le altre. Ma non si tratta soltanto dell'ampliarsi della funzione dell'interpretazione giuridica, che si indirizza verso la scoperta della normatività intrinseca ai rapporti sociali, che è la legge fondamentale data da Dio nell'atto della creazione, immutabile quanto ai principi che ne definiscono la durata eterna e modificabile quanto alle sue applicazioni, in quanto occorre distinguere tra eternità e temporalità e coordinare, anche se non identificare, l'*ordo boni* con la esistenza imperfetta dell'uomo³⁶.

Il richiamo alla garanzia data da Dio comporta anche la sublimazione della stessa legge umana che da quella legge fondamentale trae la sua forza. È ancora il problema della verità che il tradizionalista, forte di una sua concezione di tradizione, vede come storica e sociale, ma, contemporaneamente, dal momento che collega la storia e la società alla creazione e alla Rivelazione, come strettamente legata alla parola di Dio ed eterna³⁷.

Per Bonald, così come per Maistre, la realtà è nella storia e la stessa dipendenza dell'uomo da Dio si collega strettamente con la comunità nazionale e con la sua storia. È chiaro, del resto, che nel pensiero di questi teocrati "la società umana ha già una determinazione storica" che è la nazione – come avverte C. Schmitt, ma una nazione che "costituisce un corollario della riscoperta della società, della valorizzazione dei suoi meccanismi, delle sue forze, delle sue istanze, secondo prospettive che anticipano le più significative posizioni sociologiche e persino socialistiche del XIX secolo, come si può avvertire nelle opere di un attento lettore rivoluzionario di Bonald, ossia Pierre Joseph Proudhon"³⁸.

³⁶ Cfr. anche *Législation primitive*, cit., p. 146: "È perché le leggi hanno una origine comune e gli uomini ne hanno alterato la tradizione che si trovano dappertutto principi conformi e applicazioni diverse".

³⁷ Per Bonald, infatti, esiste uno stretto collegamento tra verità e tempo. La verità è chiamata *filia temporis*: è il tempo e non l'uomo che la scopre, essa è "al pari dell'uomo e della società un germe che si sviluppa col succedersi dei tempi e degli uomini, sempre antica nel suo cominciamento, sempre nuova nei suoi sviluppi successivi... se il tempo porta lo sviluppo della verità, l'uomo che la sviluppa oggi non ha più intelligenza di quello che l'ha sviluppata ieri; ma ha l'intelligenza di più verità, perché arrivato più tardi, trova più verità note, e si potrebbe anche pensare che man mano che la società avanza e che la verità si sviluppa, serva all'uomo meno intelligenza per far progredire la verità, perché si vede meglio per avanzare quando si è illuminati da più luce" (*Législation primitive*, cit., pp. 146-147). Restrittiva, a questo punto, sembra l'affermazione di Schmitt per il quale "il richiamo alla durata è il principale argomento dei conservatori e dei tradizionalisti. Soltanto una lunga permanenza giustifica un certo stato di cose, e il *longum tempus* è, come tale, il fondamento giuridico veramente decisivo; il valore della religione e della nobiltà per uno stato sta nel fatto che queste gli conferiscono durata, e, di conseguenza, vera e oggettiva realtà. Il tempo, in quanto storia, diviene una vera potenza creatrice: è la storia che porta alla grandezza i popoli e le famiglie, che forma le nazioni e gli individui, che fa crescer l'umanità" (C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 99). Occorre tuttavia tener presente che l'interpretazione che Schmitt dà degli scrittori della Restaurazione è del tutto personale. Sull'uso 'rovinoso' che Schmitt fa di questi pensatori, "trasformati in precursori lineari, per ascendenza diretta, del fascismo", cfr. F. MERCADANTE, *La democrazia plebiscitaria*, Giuffrè, Milano, 1973, p. 143. In realtà forse la durata ha un significato anche con riferimento al rifiuto dell'effimero che non può avere alcun futuro. Proprio nel concetto di durata passato e futuro sono strettamente collegati. Sulla durata cfr. anche le belle espressioni di E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, cit., p. 258: "E così il fatto che un sistema sia vecchio sembra loro buona giustificazione e sufficiente motivo per distruggerlo. Quanto all'edificazione di un nuovo sistema, non si prendono pena per la durata di un edificio costruito in fretta; perché la durata non può ovviamente costituire uno scopo per quanti ritengono che poco o nulla sia stato fatto prima di loro, per quanti ripongono tutte le proprie speranze in nuove scoperte. In loro il sospetto per quanto porti lo stampo della durata è stato eretto a sistema e si trovano quindi a menar guerra senza quartiere contro tutte le istituzioni". Cfr. anche J. De MAISTRE, *Considérations sur la France*, cit., p. 42, e *Essai sur le principe*, cit., p. 124.

³⁸ P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*, cit., p. 323.

Per questi pensatori si rendeva necessario anche il riferimento ad una costituzione come struttura dell'essere insita nella stessa realtà dell'essere e quindi necessariamente tale e che non può essere modificata a meno di non modificare la realtà stessa di questo essere. È così che il profilo 'costituzionale', pur non confondendosi col problema della legge fondamentale, vi si ricollega fungendo quasi da cerniera tra politico e giuridico: la legge fondamentale essendo infatti quella legge vigente fissata nell'anima di un popolo e che ne definisce la sua costituzione o, come si direbbe oggi, quella legge scritta nel codice genetico del loro essere popolo, un codice genetico che, pur conservando la sua caratteristica fondamentale, è suscettibile però di nuove manifestazioni che ne realizzano la crescita senza modificarne l'essere. Così Maistre può dire che la costituzione non può essere decisa dagli uomini ma "est l'oeuvre des circonstances et le nombre des circonstances est infini"³⁹. Se si amplia il riferimento superando il momento nazionalistico, ecco che la costituzione come legge vigente può essere solo quella fissata nel codice genetico dell'umanità di cui i singoli popoli sono una manifestazione.

In definitiva, a giocare un posto di primo piano è il concetto di umanità, quel concetto che "supporto necessario e primo degli esseri individuali che esso implica, ma suscettibile di essere considerato ancora come la sintesi dei loro diritti positivi... racchiude nella sua estensione tutte le personalità giuridiche e nella sua comprensione tutte le possibilità istituzionali; tanto che nell'umanità, e soltanto in essa, risiede 'la vera sovranità', diritto universale, da cui deriva il diritto particolare di ogni popolo. Il riferimento è a Lamennais per il quale il *summum genus* giuridico diventa uno degli attributi essenziali del soggetto sociale più estensivo: il genere umano, e Dio, nella sua anteriorità logica, che unisce soggetto e attributo, realizza egli stesso quel giudizio di cui costituisce il principio copulativo"⁴⁰.

È un fatto che il tradizionalista, come Maistre o Bonald, riconosca nella coscienza, non agganciata ad un dettame divino, un principio di relativismo pericoloso per le società e per l'uomo, così come riconosce nel giudizio umano avulso dalla Rivelazione, e quindi dalla Tradizione, l'origine di una superbia pericolosa; tuttavia la coscienza conserva in loro un grande valore così come lo conserva la capacità di giudizio. Solo che questa capacità, per essere costruttiva e poter conservare le società, deve essere inserita nel flusso della storia dell'umanità e non deve andare contro di essa. E non deve essere avulsa dal sociale, cioè da quella Rivelazione che nel sociale si manifesta. Se si toglie la datità, si toglie la Rivelazione

³⁹ J. De MAISTRE, *Essai sur le principe générateur*, cit., p. 117. Per D. FARIAS, *Idealità e indeterminazione dei principi costituzionali*, cit., p. 240, "questo argomento della complessità è in sostanza di natura epistemologica. Esso si fonda su un giudizio limitativo sulle capacità della ragione scientifica di accertare ed enumerare le cause della stabilità della prosperità e della decadenza degli stati".

⁴⁰ J. POISSON, *Le romantisme social de Lamennais. Essai sur la métaphysique des deux sociétés*. 1833-54, Vrin, Parigi, 1931, pp. 127-28. "Lamennais tuttavia, sotto la spinta bonaldiana, polemizza nel suo *Essai* col deismo e con la religione naturale, in realtà, poco interessato all'apparato teologico del cristianesimo si sofferma piuttosto sul suo aspetto morale e sulle sue finalità sociali" (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Parigi, 1817, I, p. 271), "restando poi egli stesso in qualche modo affascinato dal processo di umanizzazione della verità volge poco alla volta lo sguardo dal cielo alla terra e finisce quasi per confondere cristianesimo e civiltà, rivelazione soprannaturale e patrimonio morale comune della natura umana". È chiaro che, andando da Bonald a Lamennais, questo concetto di umanità assume un più ampio ma anche diverso rilievo, per cui A. Omodeo può riconoscere che in Lamennais si avverte il presentimento di ciò che nel nostro linguaggio "potremmo chiamare la storicità dello spirito; l'immanenza di tutto il passato nella coscienza che riconosce propria la diuturna opera dell'umanità. Ma nella sua genesi e formulazione tradizionalista tale germe restava incapace di sviluppo, poiché veniva disconosciuta l'iniziativa di incremento della coscienza" (A. OMODEO, *Studi sull'età della Restaurazione*, Einaudi, Torino, 1970, p. 161).

e allora si raggiunge una teologia del farsi di Dio attraverso la storia che è caratteristica dell'immanentismo. Di fronte alla storia l'uomo è interprete per quegli aspetti di eternità che non dipende dalla capacità umana svelare e modificare, è autore per la sua capacità di cogliere attraverso il suo rapporto con l'umanità, e quindi con la tradizione, quelle virtualità che devono essere portate ad effettualità. Da qui la necessità di un camminare in sintonia con la storia dell'umanità e la consapevolezza che il fatto morale o religioso non possa essere relegato nella sola zona della soggettività che, pur avendo il suo valore, deve restare privata. La morale acquista così un significato sociale e, dato lo stretto collegamento tra morale e diritto, anche la dimensione giuridica ha il suo pieno aggancio con la realtà sociale. Se si acquisisce la consapevolezza di questa visione della morale cristiana essenzialmente come morale sociale, le sue leggi non possono non essere leggi fondamentali su cui le norme di convivenza devono modellarsi perché sono le stesse leggi che consentono la convivenza e che si traggono dall'osservazione.

Con spirito profetico, in relazione alle difficoltà che potessero insorgere dall'assolutizzazione e secolarizzazione totale del diritto e della sua riduzione alla sola volontà del legislatore, espressione di una volontà umana che non ha attenzione né per la realtà storica e sociale né per i principi che in essa si manifestano, i tradizionalisti operano un riferimento alla creazione e alla Rivelazione che funge da discriminante nei confronti di tutte le teorie che nello stesso tempo si cominciavano a delineare in funzione antipositivistica⁴¹.

Il punto su cui il tradizionalista richiama l'attenzione è la nozione di ordine naturale⁴², una nozione in cui il significato di naturale non può essere scisso da quello di ordine e non può essere disgiunto nemmeno da quello di essere o essenza o da un riferimento alla storicità⁴³. E potremmo citare ancora una espressione di Louis De Bonald per il quale "la natura o l'essenza di ogni essere è ciò che lo costituisce quale è, essenza di che non sarebbe questo essere"⁴⁴, quindi la "libertà consiste

⁴¹ I teorici della controrivoluzione sono abitualmente divisi in due scuole, quelli della scuola teocratica e quelli della scuola storica. I primi fondano il loro sistema su considerazioni di ordine religioso, mentre i secondi si muovono nell'ambito della conoscenza positiva sperimentale e affermano i suoi principi unicamente sulla base dell'esperienza storica della società. La distinzione è di notevole importanza non solo per quanto attiene ai principi ma anche sul piano delle conseguenze politiche. La metastoricità della verità connessa all'idea di tradizione impedisce di accettare come valido qualunque dato storico. Si supera in tal modo nel tradizionalista il rischio di una accettazione acritica e pregiudiziale del fatto compiuto e forse questo è il punto in cui anche il tradizionalista potrebbe parlare di emancipazione – non dell'autorità ma dalla soggezione al fatto compiuto, quindi all'esistente, quindi alla forza.

⁴² Ci si può chiedere, a questo proposito, quanto di spinoziano permanga in questi autori. È stato notato che quando Maistre parla di una autorità che viene da Dio "la idea che egli ha di Dio è quella espressa nella definizione di Spinoza, *natura sive Deus*; la divinità non essendo altro che la sua necessità, la necessità che l'uomo sia governato, la necessità per l'esistenza dello stato, l'affermazione che l'uomo è un animale politico, l'identificazione di società e natura" (F. GIANTURCO, *J. Maistre e G.B. Vico*, New York, 1937, p. 3).

⁴³ Possiamo, a questo proposito, ricordare la classica definizione della giustizia come definizione dell'ordine presente in Sant'Agostino: "Parium dispariumque rerum, sua cuique loca tribuens, dispositio" (*De civitate Dei*, XIX, 13). Dice S. COTTA, *L'opposizione di Montesquieu a Hobbes*, in *Politica e diritto in Hobbes*, a cura di G. Sorgi, Giuffrè, Milano, 1995, p. 69: "Ordre et justice sont donc naturels, dans le sens que seul le premier nous rend raison de la réalité d'un monde subsistant en permanence et seule la seconde est le principe qui lui correspond".

⁴⁴ *Théorie du pouvoir*, cit., I, p. 133-134. "Così la natura dell'essere è indipendente da Dio soltanto nel senso che Dio non può cambiare la natura dell'essere senza cambiare l'essere stesso... La natura in questo senso è ciò che gli antichi intendevano, senza conoscerlo per destino, *fatum*". Cfr. anche F. De LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, cit., I, p. 221: "la natura, che è immutabile perché essa altro non è che l'ordine immutabilmente voluto da Dio, impone all'uomo leggi altrettanto immutabili; leggi necessarie, perché sono l'espressione dei rapporti necessari, leggi al di fuori delle quali non si trova né pace né felicità, perché al di fuori di esse non c'è ordine. Nessuno ne saprebbe assegnare l'origine o nominare l'inventore.

nell'obbedire alle leggi perfette o ai rapporti necessari derivati dalla natura degli esseri: dunque la perfezione degli spiriti e dei corpi è la loro libertà; dunque la loro conservazione o la loro esistenza nello stato più conforme alla loro natura non è altro che la loro libertà⁴⁵. Quindi, esclusione del trionfo dell'individualità che vuole essere legislatrice e contemporaneamente fuori dalla legge: la vera libertà consiste nell'integrazione sociale segnata dalla dignità umana e da un principio di solidarietà, dal compito del cristiano di fungere da cardine tra l'idea del giusto e la società, la cui storia questa idea gli rivela proprio attraverso una dialettica tra ordine e disordine, bene e male.

Le operazioni algebriche, le equivalenze rinviano ad una triplice implicazione: società, libertà, uomo sociale. La società 'vera' (politica e religiosa) libera l'uomo; la libertà vera è il pieno consenso alla volontà sociale; l'uomo non è veramente libero che nel suo essere sociale, vale a dire nel suo aderire alle leggi dell'umanità⁴⁶. La libertà bonaldiana si definisce, così, in termini di una partecipazione che è essenzialmente partecipazione morale.

Si chiede Bonald: "Che cosa è la conservazione di un essere? È la sua esistenza in uno stato conforme alla sua natura... lo stato conforme alla natura dell'uomo fisico è la libertà, poiché l'uomo fisico è potenza e forza... lo stato conforme alla natura di Dio è la perfezione, perché Dio è la perfezione stessa... Lo stato conforme alla natura dell'uomo intelligente è anche la perfezione, perché l'uomo intelligente è simile a Dio"⁴⁷. Ora, si domanda ancora Bonald, come può l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio creare disordine e quindi cessare di conservare Dio e l'uomo? E risponde mettendo a confronto l'amor di sé e l'amor degli altri. Il primo produce ma non conserva le società, il secondo le conserva, quindi l'uomo che non abbia che l'amor di sé pecca contro i rapporti necessari o le leggi. "Nell'essere intelligente e fisico l'azione risulta dall'accordo della volontà e della forza: dunque vi saranno delle azioni regolate e delle azioni senza regola, delle azioni buone e delle azioni cattive"⁴⁸. Da qui anche quell'atteggiamento pessimistico, o realistico, di chi non ritiene possibile una redenzione totale dell'uomo su questa terra.

Dalla natura e dall'ordine, inteso anche come organizzazione immanente, si sono allontanati gli uomini che hanno ritenuto possibile e anzi doveroso, a causa di una esaltazione di sé scissa dall'amore per gli altri, attraverso l'esaltazione del momento rivendicativo scisso dal momento della doverosità, attraverso la loro iniziativa personale, modificare le istituzioni, cioè la costituzione di un popolo, la sua stessa essenza; hanno ritenuto possibile creare nuove leggi che definissero un nuovo essere, pur non essendo in grado di creare nuovi esseri. Evidentemente, il tradizionalista della Restaurazione non aveva ancora presenti i problemi dell'ingegneria genetica e la visione della scienza contemporanea che rivaluta le leggi intrinseche del disordine. Ma se avesse avuto sentore di quello che si sarebbe preparato avrebbe a maggior ragione trovato proprio nella legge di conservazione degli esseri la necessità di ritornare a quelle leggi fondamentali che garantiscono la vita senza lederne i principi, che impongono il rispetto dell'essere che è ben di-

Le si riconosce facilmente dalla loro antichità, dalla loro universalità, da non so quale carattere di semplicità, di grandezza e di forza, che le distingue essenzialmente, e le conserva indistruttibili, in mezzo a rivoluzioni di costumi e a vicissitudini delle opinioni".

⁴⁵ *Théorie du pouvoir*, cit., II, p. 282.

⁴⁶ Religione e politica per Bonald devono essere collegate attraverso la consacrazione della politica non attraverso la civilizzazione della religione (*Législation primitive*, cit., p. 222).

⁴⁷ *Théorie du pouvoir*, cit., I, p. 125.

⁴⁸ *Théorie du pouvoir*, cit., I, p. 126.

verso dalla creazione di nuovi esseri che si dà quando non si rispettano i rapporti necessari e la natura delle cose.

Pedante, noioso, ripetitivo, 'reazionario', dunque, Bonald e molti dei suoi passaggi provocano rifiuto e critica talvolta suscitando anche sorriso. Eppure, a proposito di questo autore, sembra interessante seguire una linea interpretativa che metta in risalto i motivi suscettibili di sviluppo, o comunque degni di essere ridiscussi, piuttosto che criticare il negativo caduco; al di là, quindi, di quanto nei suoi scritti è da imputare ancora ad una reazione emotiva alle difficoltà dei tempi, oltre che ad un innegabile atteggiamento reazionario, fa riflettere la credenza nella metastoricità della verità che pure storicamente si rivela e nella sacralizzazione del passato come sacralizzazione dell'umano e della sua esperienza, nella riscoperta delle verità eterne necessarie, peraltro anch'esse storicamente rivelate, che consentono all'uomo di vivere. Tornare al corso naturale delle cose era, infatti, nella sua visione, anche tornare al corso naturale della storia. Fa riflettere il suo bisogno di trovare un accordo tra legge giuridica e legge fondamentale.

Non può esistere distinzione tra natura, società e storia perché la società è la sua storia e qui si innesta un concetto di natura che non equivale né alla fisicità né ad uno stato primordiale dell'uomo se, per lui, come per Burke, è naturale ciò che appare come il risultato di un lungo sviluppo storico, di una lunga abitudine. Solo che per Burke le cose hanno un modo naturale di operare che è rivelato dalla storia, mentre Bonald fa un passo ulteriore e precisa che questa rivelazione è sempre Rivelazione divina che si manifesta attraverso la storia umana. Il concetto di tradizione diverge così dal concetto di un semplice ritorno al passato ed anzi proietta la visione dell'uomo verso un più complesso rapporto col tempo che collega il presente, da un lato, al passato e, dall'altro, al futuro in una continuità storica che non ammette se non cesure temporanee dovute all'amor di sé che crede di poter innovare su tutto. Ora "la distanza che separa il pensiero conservatore più serio da quello reazionario sta proprio nel fatto che esso non confonda l'affermazione di principi soprastorici con l'immagine di una realtà storica realizzata per cui l'eternità dei principi non potrà mai escludere la novità dei problemi"⁴⁹. Anzi, è proprio il sorgere di nuovi problemi che si ripropongono a dimostrare la necessità delle stesse leggi fondamentali e l'importanza della tradizione che le rivela.

Il problema resta di natura metafisica, in quanto il pensare in rapporto all'attualità storica non vuol dire necessariamente negare l'eternità dei problemi metafisici, ma riconoscerla nel suo vero senso. Come è stato messo in evidenza, a proposito di Maistre, quanto alla tradizione "è del tutto gratuito confonderla con la routine e la servitù ignorante. Essa rappresenta, al contrario, il saldo di questa esperienza critica esercitata sulle idee dallo spirito umano allo scopo di mantenersi sano e prospero. L'errore è così senza forza e senza durata perché è senza radici nella creazione e perché il vero è nello stesso tempo l'utile", mentre l'errore "non riporta successi precari che in virtù di una somiglianza e di un equivoco"⁵⁰.

⁴⁹ F. TAMASSIA, *Augusto Del Noce e l'analisi storica: il problema del Risorgimento in A. Del Noce. Il pensiero filosofico*, a cura di D. Castellano, Napoli, 1992, p. 119.

⁵⁰ R. CHRISTOFLOUR, *Prophètes du XIX^e siècle*, La Colombe - Editions du vieux colombier, Parigi, 1954, p. 1. Cfr. anche J. de MAISTRE, *Considérations sur la France*, cit., p. 62: "Une autre erreur très funeste est de s'attacher trop rigidement aux monuments anciens. Il faut sans doute les respecter, mais il faut surtout considérer ce que les jurisconsultes appellent le dernier état. Toute constitution libre est de sa nature variable, et variable en proportion qu'elle est libre; vouloir la ramener à ses rudiments, sans en rien rabattre, c'est une entreprise folle".

Il Regno di Napoli nel decennio francese

1. *La situazione del Regnum*

Giuseppe Bonaparte ha ricevuto diversi appellativi: “re riluttante”, “re gentile”, e altri. Nomignoli assegnatigli più come re di Spagna, che come re di Napoli, una sede amata ma donde presto fu costretto ad andar via per insindacabile decisione dell’augusto fratello Napoleone. Fra i vari soprannomi, sicuramente preferito quello di “re filosofo”, in virtù della sua cultura, conseguente all’atmosfera che aveva respirato da adolescente nell’Università di Pisa. Infatti “Giuseppe del dottor Carlo Buonaparte di Aiaccio in Corsica” a vent’anni si laureava, il 24 aprile 1788, *in utroque iure*, avendo come relatore il professor Antonio Vannucchi, un distinto feudista, ormai anziano – anzi decrepito, secondo gli standard dell’epoca, perché sessantaquattrenne –, ma un punto di riferimento ancora in grado di catalizzare amici di varia estrazione. Radunava professori, letterati, studenti a casa propria, per discutere di filosofia, di diritto, di poesia; a distanza di mezzo secolo, qualche laureato pisano rammentava con nostalgico piacere quelle riunioni, esaltando il

* Università di Pisa.

Il testo qui pubblicato rispecchia pressoché fedelmente il discorso pronunciato il 3 maggio 2008 a Tolentino, nell’ambito delle celebrazioni dell’anniversario della famosa battaglia, ed è mantenuta la sua natura iniziale. Non si appongono note, in quanto ci si fonda su nozioni in genere reperibili senza grosse difficoltà; diamo comunque le seguenti indicazioni rispetto alle opere utilizzate: nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, voci A. SCIBILIA, *Caracciolo, Domenico*, 19, 1976, pp. 337-347; M. THEMELLY, *Cuoco, Vincenzo*, 31, 1985, pp. 388-402; C. D’ALESSIO, *Galdi (Galdo), Matteo Angelo*, 51, 1998, pp. 374-377; A. SCIROCCO, *Giuseppe Bonaparte*, 57, 2001, pp. 130-133; S. DE MAJO, *Gioacchino Napoleone Murat*, 55, 2000, pp. 70-78; inoltre G. ASTUTI, *Feudo*, ora in ID., *Tradizione romanistica e civiltà giuridica europea. Raccolta di scritti a cura di Giovanni Diurni*, vol. III, ESI, Napoli, 1984, pp. 2039-2041; D. BARSANTI, *Lauree dell’Università di Pisa, 1737-1861*, Università degli Studi, Pisa, 1995; ID., *L’Università di Pisa dal 1800 al 1860*, ETS, Pisa, 1993; M.R. DI SIMONE, *Istituzioni e fonti normative in Italia dall’Antico Regime all’Unità*, Giappichelli, Torino, 1999, pp. 103-141; F. CALASSO, *Rileggendo il “Liber Augustalis”*, in: ID., *Storicità del diritto*, a cura di P. Fiorelli, Giuffrè, Milano, 1966, pp. 299-314; M. D’ADDIO, *Prefazione*, in: B. TANUCCI, *Epistolario*, I (1723-1746), I, a cura di R.P. Coppini, R. Del Bianco, R. Nieri, Ediz. di storia e letteratura, Roma, 1980; C. GHISALBERTI, *Contributi alla storia delle amministrazioni preunitarie*, Giuffrè, Milano, 1963, in particolare *Dall’intendente al prefetto*, ivi, p. 3 ss.; ID., *Stato e costituzione nel Risorgimento*, Milano, Giuffrè, 1972, in particolare *Sulla formazione dello Stato moderno in Italia*, ivi, pp. 1 ss.; E. SPAGNESI, *Il diritto*, in: *Storia dell’Università di Pisa*, II, 1737-1861, Edizioni Plus, Pisa, 2000, pp. 470-473; *Le leggi penali di Giuseppe Bonaparte per il Regno di Napoli (1808)*, Cedam, Padova, 1998, in particolare F. VECCHIATO, *Il Regno di Napoli nell’età rivoluzionaria e napoleonica. Relazioni internazionali e tensioni sociali*, ivi, pp. XXVII ss.

maestro che aveva ricevuto lodi per i suoi versi dal Metastasio, dall'Algarotti, da Federico il Grande.

Idealmente collochiamo Giuseppe a frequentare questi cenacoli del Vannucchi, magari accompagnato da altri personaggi di spicco: un prossimo collaboratore suo, Cristofano Saliceti, conterraneo, laureatosi quattro anni prima di lui con quel Tosi stato uno dei principali collaboratori di Pietro Leopoldo, il fidato consigliere della celeberrima riforma abolitrice della pena di morte; e un futuro celebre professore di diritto criminale, Tito Manzi, cui nella primavera dell'89 avrebbe dato i gradi dottorali il Malanima.

Re filosofo, si diceva: perché Giuseppe senz'altro avrà voluto applicare, quando dal destino messo nell'occasione di farlo, il bagaglio culturale trasmessogli a Pisa, dove da vari maestri aveva imparato come il giurista dovesse "ricavare la sua scienza dai fondamenti dell'equità naturale" (per dirlo con le parole del Vannucchi), da quei principi, cioè, universalmente validi che nelle leggi umane, sebbene diverse perché accomodate ai tempi loro, pur si dovevano per forza trovare e dunque seguire.

A sciogliere qualcuno dei tanti difficili quesiti proponibili in merito a re Giuseppe ha contribuito, una decina d'anni or sono, un nutritissimo volume nel quale alcuni storici e storici del diritto analizzarono un campo da sempre rivelatore, ricostruendo partitamente l'operato suo in veste di legislatore penale. Per quanto concerne l'aspetto politico, da noi qui considerato, Francesco Vecchiato colse quell'occasione per tracciare un'esauriente sintesi delle vicende del *Regnum* appunto in età rivoluzionaria e napoleonica, dimostrando necessario tuttavia il ricordo di alcuni fatti storici essenziali, a partire dalla pace di Cateau-Cambrésis che nel 1559 determinava l'assetto della penisola italiana: pochi anni prima Carlo V aveva abdicato, ripartendo l'immenso dominio spagnolo tra il fratello Ferdinando I, destinato a diventare imperatore e signore dei domini tedeschi ed austriaci, e il figlio Filippo II, cui erano toccati i Paesi Bassi, la Spagna con le colonie, e mezza Italia.

Regno di Napoli, Regno di Sicilia, Regno di Sardegna ebbero quindi un proprio viceré, vivendo per quasi due secoli un periodo di stabilità politica, punteggiata magari da rivolte anche pericolose e sanguinose, come la rivoluzione di Masaniello, durata pochi mesi del 1647-48, e il tentativo repubblicano del duca di Guisa. Com'è noto, le cose non cambiarono fino ai trattati di Utrecht e Rastatt del 1713-14, a conclusione della tremenda guerra di successione spagnola, coi quali la Spagna si vide sostituire dall'Austria nella dominanza dell'Italia. In questo periodo decisivo, di rapide mutazioni determinate dalla progressiva debolezza di Madrid, al termine di aggiustamenti di varia natura e rilevanza, come la corona siciliana attribuita prima a Vittorio Amedeo II di Savoia e poi scambiata con quella di Sardegna, il trono napoletano pervenne, dal 1734, a Carlo di Borbone, inizialmente designato sovrano dei ducati di Parma e Piacenza e del granducato di Toscana.

Carlo, assunto il titolo di re delle due Sicilie, inaugurava un periodo fondamentale nella storia del meridione. Dapprincipio l'influenza della capitale Madrid fu grande, ed egli non volle o non seppe sottrarvisi; se la partita inizialmente venne giocata tra il "maggior-domo maggiore", *longa manus* della corte spagnola, il "primo segretario", responsabile di quasi tutti gli affari interni ed esteri, il "secondo segretario", cui era affidata la giustizia, e il "soprintendente generale delle rendite reali", con rapidità il sistema subì cambiamenti, da un lato complicandosi, dall'altro semplificandosi, attraverso l'abolizione di alcuni organi, come il Consiglio collaterale, e la creazione di altri, tipo la Camera di Santa Chiara: le competenze si aggrovigliarono, cercando ogni 'ministro', nella confusione, di strappare la posizione più

privilegiata. Non mi posso certo soffermare, dico solo che la storiografia riconosce al Settecento borbonico una notevole diversità rispetto al Vicereame del Seicento, dove la proliferazione caotica di infrastrutture e lo scoordinamento di centri di potere in pratica impedivano ogni tentativo di miglioramento; e tuttavia neppure in quest'epoca possono dirsi raggiunti dei risultati importanti, specie a causa della mancata valorizzazione del ceto borghese. Che d'altra parte risultava penalizzato, in sostanza, dall'intangibilità degli istituti fondamentali del diritto privato, quali la proprietà e le obbligazioni: come se tutti sapessero, e accettassero, quanto aveva lucidamente insegnato Jean Domat, scrivendo il celebre trattato *Les loix civiles dans leur ordre naturel*, che lo *ius publicum* fosse il campo d'intervento del legislatore, il cui piede doveva invece arrestarsi sulla soglia dello *ius civile* o privato, terreno riservato all'*interpretatio* dei giurisperiti.

A proposito di tale categoria. Il riformismo dei Borboni, che nonostante il legame dinastico con la Spagna cercava ispirazioni e appoggi più in Francia e in Austria, ebbe la fortuna della collaborazione di due personaggi cui si deve l'incoraggiamento ad uscire dalle palude delle tradizioni e dell'immobilità. Il primo è Bernardo Tanucci, grande uomo di Stato d'origine toscana, professore di diritto civile a Pisa per quindici anni, poi entrato al servizio di Carlo di Borbone per percorrere un *cursus honorum* di massimo prestigio, al cui culmine troviamo la reggenza; fedelissimo alla corona spagnola, attraverso le decine di migliaia di lettere da lui inviate e ricevute si ricava il polso autentico della situazione europea. Allievo del Tanucci e suo successore è il secondo personaggio di cui vogliamo fare breve ricordo, vale a dire Domenico Caracciolo, marchese di Villamarina, diplomatico e statista di molto valore, viceré di Sicilia dal 1781 e dall'86 primo ministro a Napoli: figura singolarissima, vissuto a Parigi come ambasciatore, in alcuni momenti caricaturale, ma capace di farci toccare con mano gli strettissimi legami tra Francia e *Regnum*, istituiti anche mediante tal genere di contributi 'folcloristici'.

Certo, quando si parla di strumenti dell'amministrazione, non si possono che annoverare le differenze tra il sistema francese delle intendenze, mediante le quali la corona controllava l'operato dei funzionari, e le regie udienze provinciali, con a capo i presidi, con vastissimi compiti soprattutto giurisdizionali, e con competenze limitate dalla regia camera della sommaria, peraltro scarsamente funzionante. Così Giuseppe Zurlo, sull'onda della rivoluzione del Novantanove, progettò un piano per affidare il governo delle province ad intendenti, la cui somiglianza con i modelli ispiratori, il francese e il subalpino, si fermava peraltro al nome, perché in sostanza si continuava in un solco di tradizione risalente addirittura alle tendenze accentratrici della monarchia normanna.

Il triennio giacobino ebbe rilevante importanza, ma l'evoluzione principale, quella che avrebbe assicurato l'attrezzo universalmente valido per il propagarsi e diffondersi ovunque del dominio francese, doveva ancora compiersi. I grimaldelli capaci di aprire tutte le porte si chiamano 'dipartimento' e 'prefetto', ovvero il suo capo; inventato con la legge del 7 febbraio 1800, cioè il 28 piovoso anno VIII, quando Napoleone è primo console. Il governo nomina prefetto e viceprefetti, capi dei distretti; al prefetto spetta la nomina dei sindaci e gli assessori, tranne per i casi di maggior importanza ed estensione territoriale, quando è riservata al governo. I consigli municipali hanno attribuzioni consultive e possono deliberare su questioni di portata limitata.

La rievocazione dei tanti fatti politici ovviamente ha, come deve avere, il ruolo maggiore, ma non ci fa dimenticare che Napoli fu, insieme con Milano, il centro motore dell'illuminismo italiano, e che il cuore di tale movimento batteva per la

Francia: nel '44 muore Giambattista Vico, genio solitario, ma anche rappresentante delle aperture a Cartesio; le nuove tendenze francesi sono presenti in Antonio Genovesi, primo cattedratico d'economia politica, tanto italiano da volere tener lezione nella lingua di Dante; ovviamente in Gaetano Filangieri, il grande autore della *Scienza della legislazione*, e poi nel più affrancesato di tutti, quel Ferdinando Galiani grande economista che nel 1770 pubblicò i *Dialoghi sopra il commercio dei grani* in cui sosteneva che il liberismo non andava bene per tutte le situazioni, ma bisognava accomodarlo a quelle di volta in volta esistenti nelle varie nazioni.

2. Giuseppe, un napoleonide ligio

Ma arriviamo al momento fatidico. Ferdinando IV di Borbone era costretto a rifugiarsi a Palermo dalle vittorie dei francesi di Napoleone I imperatore, il quale in un proclama ai soldati aveva dichiarato l'esistenza della "dinastia di Napoli" "incompatibile" "con la pace d'Europa e con l'onore della propria corona imperiale", del tutto ignorando un ultimo appello di Maria Carolina, che egli qualificava "donna criminale", violatrice di quanto è sacro per il genere umano. Iniziava quello che fu detto "decennio francese", da Giuseppe Bonaparte inaugurato forse *ob torto collo*, eppure destinato a proseguire; un nuovo corso, con la sicura saldatura tra il biennio del suo governo, 1806-08 e gli anni murattiani, accompagnato dalla problematica interazione tra gli ordinamenti dell'*Ancien régime* e quelli napoleonici: si delineano fenomeni complessi, sui quali il giudizio storiografico è ancora lontano dall'esser definitivo. Un discorso completo non è immaginabile; ciononostante, l'ideale quaderno d'appunti dove registrare anche soltanto i settori interessati dai cambiamenti fa presto a coprirsi di fatti qualificabili come altrettante tappe fondamentali della storia giuridica meridionale.

Espongo qualcuno di questi appunti. Comincio dal giudizio di Guido Astuti, autorevole studioso del fenomeno feudale, secondo il quale la riforma più importante in senso assoluto compiuta durante il decennio francese, come si trattasse per così dire della 'madre di tutte le riforme', da cui in certo senso dipendono tutte le altre, fu l'eversione della feudalità. La legge è quella di Giuseppe, che l'emanò a breve distanza dalla presa di potere, il 2 agosto del 1806. Ben pensata e strutturata, essa prevedeva la fine della giurisdizione dei baroni e delle *corvées* personali, e la cessione obbligatoria d'una parte delle terre, con indennizzo, la trasformazione in proprietà non feudalizzata. Una legge che sembrava perfettamente assistita, perché preceduta da due decreti coi quali si abolivano gli appalti delle imposte (cosiddetti arrendamenti), e seguita dalla legge dell'8 agosto per mettere in funzione un nuovo sistema di tassazione, che colpiva tutti i fondi terrieri, anche non coltivati; di più per l'attuazione dei provvedimenti fu istituita nel novembre del 1807 una commissione feudale. Ma quest'ottima impostazione non aveva avuto riscontri pratici, in pratica rischiava di restare lettera morta; fu Gioacchino a metterla in atto.

Quanto alla situazione costituzionale, dal 1796 al '99 s'era svolta l'esperienza fondamentale delle cosiddette Repubbliche giacobine, delle quali alcune furono del tutto allineate alle, o per meglio dire, dominate dalle, soluzioni costituzionali francesi, come la Cisalpina, la Lucchese, la Romana, mentre altre, come la Cispadana e la Bolognese manifestarono chiaramente la volontà di rispettare sì il modello della costituzione dell'anno III, ma di adattarlo in qualche misura alla situazione locale. Di queste, scelse d'andare contro la più o meno pedissequa imitazione constatabile

negli altri documenti costituzionali, la repubblica partenopea, sorta nel gennaio del '99, e che già nell'aprile presentava una propria costituzione caratterizzata da istituti peculiari, il più rilevante dei quali fu il tribunale degli efori. A questo organo, cui viene riconosciuto un ruolo precorritore dell'odierna corte costituzionale, è affidato il controllo della conformità delle leggi ordinarie al dettato della carta fondamentale. Si sa che dietro lo sfortunato esperimento, soffocato nel sangue, c'è la grande mente di Francesco Mario Pagano, presidente del comitato legislativo. Il passo successivo è dovuto proprio a Giuseppe Bonaparte, il quale nell'atto di partire per la Spagna, nel giugno del 1808 riesce a promulgare da Baiona un celebre Statuto costituzionale. Qui voglio ricordarne soltanto una particolarità del tutto originale, perché nel citato solco delle deviazioni dal modello si colloca quel parlamento nazionale destinato a prendere il posto del Senato di tipo francese. Nel maggio del 1815, quando ormai il suo destino è segnato, Gioacchino promulga una nuova costituzione, che prevede oltre al consueto senato di nomina regia un consiglio di notabili espresso dalle province, dalle Università e da altri enti.

In generale, l'amministrazione borbonica non è certo passata alla storia per efficienza e giustizia. I riformatori stavano attendendo da tempo il momento favorevole a mettere in atto i loro *desiderata*, ed a scalpitare erano personaggi come il già citato Zurlo, e il marchese di Gallo, cioè Marzio Mastrilli. E non restarono delusi. Risalgono a poco dopo la presa del potere dell'11 marzo del 1806, a fine mese già arrivano i primi provvedimenti. Quanto al faro del nuovo sistema, vale a dire la legge del piovoso, la normativa veniva applicata automaticamente allorché l'Impero inglobava gli Stati italiani; per Milano e per Napoli invece, dove gli ordinamenti rimasero sovrani, si rese necessaria l'opera di introduzione apposita. La data fatidica è quella dell'8 agosto del 1806, che vede la divisione del territorio in 14 province rette ciascuna da un intendente, in 42 distretti, in 495 circondari, in 2520 comuni. Per la prima volta le antiche ripartizioni baronali ed ecclesiastiche sono superate, abolite. Si tratta d'una rivoluzione paragonabile a quella che introdusse le misure decimali al posto delle braccia e dei piedi, delle pinte e delle once, delle staia e delle salme: sarà messa cioè la razionalità al posto della tradizione.

Si formeranno anche moderni ministeri, vi sarà una riorganizzazione dei tribunali; appena più tardi, come si è visto, giungerà l'imposta fondiaria, a seguito dell'eversione della feudalità. Ma ciò che impressionerà di più gli osservatori coevi e posteriori, per esempio Pietro Colletta, sarà proprio questo nuovo ordinamento, l'istituzione del Consiglio di Stato, nonché la trasformazione in Corte dei conti della Camera della Sommaria.

3. *Gioacchino, il re 'disobbediente'*

Come si è accennato, Gioacchino re prosegue il cammino su un percorso già tracciato. Un segno di discontinuità può vedersi nell'atteggiamento riservato al conterraneo e sodale di Giuseppe, il già ricordato Saliceti, personaggio "di fama varia", come scrisse Pietro Colletta, conosciuto come duro e spietato ministro di polizia: quando il sovrano propose il ministero della giustizia a Francesco Ricciardi, questi accettò solo dopo essersi assicurato che sarebbe stato proibito al Saliceti d'immischiarsi nelle cose giudiziarie. Un tratto d'unione fra i due sovrani è invece la figura di Vincenzo Cuoco, letterato molisano sul quale dobbiamo soffermarci un attimo: condannato all'esilio dopo i fatti napoletani del '99, trascorsi pochi

mesi del 1800 in Francia, era approdato nella Milano della Repubblica Cisalpina, dove dopo qualche anno riuscì ad entrare nelle grazie di Francesco Melzi d'Eril, vicepresidente dello Stato, e a mettersi in rilievo come progettista e direttore del *Giornale Italiano*, un foglio trisettimanale, organo ufficiale della Cisalpina voluto dal Melzi, ma soprattutto dal Cuoco concepito come strumento e mezzo d'elezione per tentare d'inculcare alcune idee nell'opinione pubblica. Secondo lui, tutti gli uomini di lettere dovevano collaborare per rendere Milano la sede della "mente universale della nazione"; ed era appunto il sogno nazionalistico quello che veniva posto al vertice di tutte le aspirazioni. A lato dell'attività di giornalista egli coltiva quella di scrittore, che negli anni 1804-1806 sfocia nei tre volumi di un libro, intitolato *Platone in Italia*, che può esser visto come indicativo del pensiero politico italiano sollecitato dalle imprese napoleoniche, disegnando la nascita e l'itinerario del futuro partito dei moderati, tanto importante per la storia d'Italia. S'immagina un regno che sappia unire ai "vantaggi della repubblica" la "forza del principato", ovviamente governato da un eroe. E il modello è quello dell'impero romano, dove esisteva l'eguaglianza civile, se non quella economica impossibile da raggiungere; dove la religione aveva una collocazione precisa e limitata e soprattutto c'era spazio per gli *homines novi* capaci di attuare le riforme necessarie. Finita l'esperienza milanese, il Cuoco accetta l'invito di re Giuseppe di fondare e dirigere un nuovo giornale nella capitale: sarà il *Corriere di Napoli*, durato cinque anni dal 1806 e poi diventato il *Monitore delle Sicilie*.

Il ruolo del Cuoco fu importantissimo come funzionario del Regno presente in tutte le imprese riformistiche del decennio francese. Fece parte delle commissioni incaricate nel 1807 di "adattare i codici francesi", e di riformare tribunali e magistratura secondo i dettami transalpini. Mi soffermo un momento solo su un settore che appare della massima importanza, quello dell'istruzione. Io credo che allora come oggi sia rivelatore delle qualità d'un determinato governo.

Anni prima, era avvenuto un tentativo del sunnominato Caracciolo, il quale aveva pensato di chiedere all'amico Angelo Fabroni, provveditore dell'Università pisana, gli Statuti di quella, per copiarli, eventualmente. Ma per la vera riforma, nel 1809, fu nominata una commissione da cui uscirono un *Rapporto* e un *Decreto*, dovuti al Cuoco, che non ebbero attuazione se non parziale, ma che chiariscono il concetto di progresso civile, la cui responsabilità viene affidata ad un cetto medio tutto da costruire nella consapevolezza della propria funzione. La scuola immaginata dal Cuoco ha tre ordini, elementare, medio e sublime, insegna la politica e la morale, sotto lo stretto controllo dello Stato; al di là delle osservazioni cui si presta il progetto, quel che appare notevole è la motivazione sottesa alla seconda delle tre categorie d'istruzione, quella per tutti, quella per molti, quella per pochi: i destinatari appartengono alla piccola e media borghesia della città e della campagna, e loro sarà il ruolo determinante d'intermediare tra il popolo e gli scienziati, in modo da fare capire a quello le apparenti astruserie di questi.

Il pensatore molisano, passato a guidare la tesoreria, sarà ancora protagonista del periodo successivo, prima e dopo la crisi tra Gioacchino e Napoleone; buona parte della storiografia moderna lo accredita d'essere stato se non l'ispiratore, almeno un forte sostenitore del programma murattiano d'indipendenza nazionale, e sottolinea la concordanza tra le espressioni del proclama di Rimini e le esortazioni passate e presenti del Cuoco. E chiaro parlano anche il declino e l'instabilità mentale che accompagnarono i suoi ultimi anni, quando rimase formalmente al servizio dei Borboni restaurati.

A questo grande intellettuale, per sviscerare tutti gli aspetti delle questioni legate all'istruzione, subentrò un altro d'altrettanta statura, Melchiorre Delfico, relatore del progetto di Giuseppe Zurlo giunto ad attuazione alla fine del 1811, anche lui con notevole mole di studi compiuti attorno allo scottante tema. Ma la soluzione del problema del sistema scolastico giunge solo quando alla direzione generale della pubblica istruzione Gioacchino chiama il salernitano Matteo Galdi, nel 1812: allora viene posto in essere quel progetto ch'era stato disegnato da questo allievo ideale del Tanucci, e fortissimo oppositore della presenza ecclesiastica nella scuola, nei *Pensieri*, profonda opera d'argomento pedagogico, dove tutti gli aspetti della questione vengono previsti, dalle scuole primarie a quelle che chiama "trascendentali", cioè universitarie, sciordinando calendari, numero delle Facoltà e dei docenti, e caldeggiando l'insegnamento delle lingue orientali, necessarie ad una nuova funzione del Regno nel Mediterraneo.

Lascio questo punto, ricordando che la riforma durò immutata fino al 1860, per accennare all'ultimo tema che non si può non toccare, quello dei Codici. La codificazione rappresentando uno dei punti di forza e un biglietto da visita conosciuto universalmente del movimento partito dalla Francia. Giuseppe cerca di attuare il programma legislativo del fratello, e dunque di mettere in vigore i codici francesi. La legge di promulgazione sarà fatta, ma toccherà a Gioacchino curare che venga attuata con quella moderazione da molti auspicata. Per il resto basta ricordare come nella restaurazione si procederà ad imitare la fondamentale struttura codificatoria svoltasi in Francia dal 1804 al 1811. Già nel marzo del '19 poteva essere messo in vigore il *Codice per lo Regno delle Due Sicilie*, diviso in cinque parti, che era destinato a servire da esempio e regola per il rinnovamento legislativo degli altri Stati.

Il lavoro svolto nel decennio francese trova un riconoscimento sostanziale nel fatto che al Borbone un trattato segreto del giugno 1815 con l'imperatore d'Austria aveva vietato d'introdurre cambiamenti traumatici rispetto ai regimi precedenti, e di cercare invece modi conciliativi.

Si possono anche citare segnali precisi di disagio e disadattamento. Tra questi, quanto viene fatto in un'ottica di secolarizzazione: si procede all'incameramento dei beni ecclesiastici, e all'espansione dello Stato in settori principali dell'amministrazione prima gestiti dalla Chiesa. Certo il popolo è molto attaccato a valori e simboli tradizionali: Giuseppe chiude i seminari, Gioacchino è costretto a riaprirne qualcuno, Giuseppe procede a confiscare le proprietà dei preti, Gioacchino ne restituisce qualcuna. Passo falso di Gioacchino, quando vuole imporre con decreto agli stranieri con impieghi civili nel Regno di chiedere la cittadinanza; i francesi si dimettono, Napoleone reagisce conferendo la cittadinanza di Napoli ai cittadini francesi; Gioacchino revoca la legge. Insomma è possibile verificare la verità di quanto risulta *aliunde*, per esempio dalla spedizione contro la Sicilia del 1810: l'imperatore desiderava non la formazione di Stati indipendenti, ma di enti satelliti. Era una politica di stampo coloniale, e fu merito di Gioacchino opporvisi per rilanciare il Mezzogiorno in conformità con la parte più nobile della sua tradizione, della sua storia. Scriveva alla moglie: "l'imperatore dev'essere il nostro mentore, non il nostro padrone. Non si è re per obbedire!".

Al tirare delle somme, Napoli e il suo Regno fecero più strada in un decennio di quanta non l'avessero fatta in secoli e secoli. Merito, ho cercato di accennarlo, d'una serie di fattori e di coincidenze: tra le quali vanno anche sottolineate le grandi possibilità date dalla compresenza di personaggi di grande valore e dottrina, in tutti i campi, conquistati dalle idee francesi, sì, ma anche disposti a met-

tersi al servizio di quanti avrebbero saputo fare il bene della patria, e quindi anche dei Borboni restaurati. Tra i politici il nome di spicco è quello di Marzio Mastrilli duca di Gallo, un diplomatico che attraversa le epoche col piglio sicuro del *grand commis* statale, al servizio prima dei borbonici, poi di Giuseppe e di Gioacchino, come ministro degli esteri. Un nome che si aggiunge a quelli già citati del Cuoco, del Delfico, del Galdi, a rammentarci che se nel quadro dell'Impero certamente ogni nazione ha una sua peculiarità, al Regno il rigoglio delle idee concepite ed alimentate all'ombra del Vesuvio conferisce una posizione del tutto speciale, per non farci meravigliare delle tendenze autonomistiche e patriottiche.

Su questo registro cioè sul fattore umano ho preferito insistere, per mostrare una certa qual complementarità tra il mite despota illuminato Giuseppe e il potente fortunato guerriero Gioacchino, tra il contemplatore incline a filosofeggiare e il generoso e ardimentoso mossiere di eserciti e di masse popolari. Così possiamo dire che il secondo sovrano avesse colmato, grazie all'altissima qualità dei collaboratori prescelti, il dislivello culturale rispetto al primo, educato e laureato alla scuola pisana. Dal Colletta in poi, gli storici hanno giudicato in sostanza che Giuseppe con tutti i suoi difetti seppe dare il via al riordinamento del Mezzogiorno, e Gioacchino spesso non fece altro che sviluppare le riforme del predecessore; è un rapporto in qualche modo richiamante quello esistente tra le facce della medaglia *Illuminismo*, quella della riforma e quella della rivoluzione, dell'avvicinarsi di ragione e azione. Ma io credo che nel territorio del *Regnum* napoletano – dove forse più di tutti quelli italiani si è visto, nelle tragedie e nelle vicissitudini, coltivare un'idea precisa d'unità nazionale, ad opera di spiriti generosi e cosmopoliti – si sia svolto un audace tentativo di costruire un ente definibile con Jacob Burckhardt "Stato come opera d'arte": un'immagine famosa in cui tuttavia chi valuti l'originale termine *Kunstwerk* trova un rinvio preciso non all'estro, all'ispirazione, o alla libera fantasia, ma ad una testarda volontà d'applicare una tecnica. In questo caso, tecnica di governo derivata dall'esperienza, dal lavoro fatto, specie dal sovrano Murat, sul territorio e sulla popolazione, per conquistarli entrambi a sé: e dunque sudato frutto di "calcolo e di riflessione", come dev'essere completata la citazione della celebre frase burckhardtiana. La quale, non dimentichiamolo, era riferita al grande autore del *Liber Augustalis*, eccelso monumento legislativo dovuto a Federico II, *rex Siciliae* ma anche *rex gentium*.

I tempi non erano giunti a maturazione, e il tentativo di Gioacchino Napoleone, generoso ed incompreso, s'infranse in Calabria: restarono consegnate alla storia, tuttavia, le parole con le quali agl'Italiansi si rivolse il proclama di Rimini del 30 marzo 1815:

dall'Alpi allo stretto di Scilla odasi un grido solo: l'indipendenza d'Italia... Italiani, stringetevi in salda unione, e un governo di vostra scelta, una rappresentanza veramente nazionale, una costituzione degna del secolo e di voi garantisca la vostra libertà e prosperità interna.

Loris Sturlese*

La dottrina eckhartiana del 'fondo dell'anima' intellettuale. Una lettura della Predica 17 Quint**

Qui odit animam suam in hoc mundo etc. Ich hân ein wort in latîne gesprochen, daz sprichet unser herre in sînem êwangelîô: 'swer sîne sêle hazzet in dirre werlt, der behüetet sie in daz êwige leben'.

Qui odit animam suam in hoc mundo etc. Ho detto una frase in latino che nostro signore dice nel suo vangelo: 'Chi odia la sua anima in questo mondo, la conserva nella vita eterna'.

"Chi odia l'anima sua in questo mondo, la conserva nella vita eterna" (Gv. 12,25). Non odio, ma amore, è il messaggio del Vangelo. Come può dunque succedere che Dio ordini all'uomo di odiare, e per di più odiare la sua anima – quanto di più prezioso egli possiede?

1. 'Durum videtur...': un paradosso?

"Questo è pesante da ascoltare" (*Onerosum ... audire*), nota Teofilatto nel suo commentario¹. "Sembra duro, che l'uomo odii la sua anima" ("Durum videtur quod homo habeat animam suam odio"), ripete Tommaso d'Aquino². Il drammatico discorso, con il quale Cristo annuncia la sua passione e nel quale incita alla sua imitazione, è effettivamente paradossale. Soltanto dalla morte potrà venire la vita. Anche il seme deve morire, per dar la vita a una nuova pianta con molti frutti. E "chi ama la sua anima, la perderà, e chi odia la sua anima in questo mondo, la conserva per la vita eterna".

Queste parole del Cristo sono state intese in modo diverso: da una esortazione al martirio o addirittura al suicidio – questa interpretazione letterale preoccupava ancora Agostino, che la rifiuta esplicitamente: "Guarda che non ti venga

* Università del Salento.

** Meister Eckhart, Pred. 17, hrsg. von J. Quint, DW I, pp. 281-293 (le opere di Eckhart vengono citate di seguito secondo l'edizione Stuttgart 1936 ss., e abbreviate rispettivamente DW [= Die deutschen Werke] e LW [= Die lateinischen Werke]. La traduzione della Predica 17 in italiano, riportata in sinossi, è mia.

¹ Citato in THOMAS DE AQUINO, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, in: Ioannem, c. 12, ed. A. Guarienti, Taurini, 1953, p. 496.

² THOMAS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 12 lect. 4, ed. R. Cai, 5. ed., Taurini, 1952, p. 308.

l'idea di volerti uccidere" ("Vide ne tibi subrepat ut teipsum interimere velis...")³ –, alla semplice conferma della morale tardoantica del distacco e del disprezzo del mondo, che i filosofi esercitavano da secoli. Fra i due estremi di una interpretazione fondamentalistica e di un ideale secolare di sapienza, si è sviluppata la spiritualità cristiana, alla costante ricerca di un difficile equilibrio. Al tempo di Eckhart questo equilibrio era stato trovato nell'ideale del disprezzo del mondo (*contemptus mundi*). Gesù avrebbe, con il suo detto, richiesto non il martirio, ma soltanto una presa di distanza dal secolo e dalle sue tentazioni. Così Tommaso d'Aquino⁴: "Questa lettera si può intendere in un duplice modo. In primo luogo così: "Chi ama la sua anima (aggiungi: semplicemente in relazione ai beni eterni), la perderà", cioè egli si esporrà alla morte per amor di Cristo. Questo però non è il vero senso. Perciò si dice: "Chi ama la sua anima (in relazione determinata ai bei temporali), la perderà" (semplicemente). Matt. 16,26: "Che cosa serve all'uomo di guadagnare tutto il mondo, se la sua anima subisce danno?" E la verità di questo senso risulta chiara da ciò che segue: "Chi odia la sua anima in questo mondo, la custodisce nella vita eterna", e dunque "chi ama l'anima sua in questo mondo", cioè in relazione ai beni mondani, "la perderà" quanto ai beni eterni". Il paradosso è eliminato, il luogo viene ora interpretato come legittimazione della vita di perfezione propria del clero ovvero della vita cristiana di virtù in generale.

Eckhart si è confrontato più volte con quello strano "comandamento dell'odio". Il risultato della sua riflessione in proposito è contenuto nella forma più sintetica nel *Commento al Vangelo di Giovanni*. Il luogo in questione contiene – come è annunciato dall'indice al luogo corrispondente – niente di meno che le tre regole d'oro per ottenere la vita eterna: "Là si trovano tre punti, che sono necessari a colui che vuole ottenere la vita eterna".

Il commento dice⁵:

Observa: colui che vuol ottenere la vita eterna deve odiare l'anima. Infatti l'anima, come dice Avicenna verso l'inizio del VI libro dei suoi Naturali, non è nome di natura, ma di funzione, in quanto cioè anima in corpo, ad esempio se qualcuno venga detto essere artefice, ovvero costruttore, pittore e simili. Queste cose e tutto ciò ch'è fuori e si riferisce agli inferiori, deve disprezzare colui che vuol ascendere... Inoltre, in secondo luogo, si deve odiare tutto quello che è proprio; il divino infatti, come tale, è sempre comune ed è derivato da altro, non suo o proprio a qualcosa di creato... Di nuovo, in terzo luogo, bisogna che colui che vuole conseguire la vita eterna odii il mondo.

³ THOMAS DE AQUINO, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, in: Ioannem, c. 12, p. 497.

⁴ THOMAS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 12 lect. 4, p. 308: "Potest ergo haec littera dupliciter intelligi. Uno modo sic: *Qui animam suam amat*, supple simpliciter ad bona aeterna, *perdet eam*, idest, exponet se morti propter Christum. Sed hic non est sensus verus. Et ideo dicitur: *Qui amat animam suam* secundum quid, scilicet ad bona temporalia, *perdet eam*, simpliciter scilicet. Matth. XVI, 62: *Quid enim proficit homini, si totum mundum lucretur, animae autem suae detrimentum patiat?* Et veritas huius sensus patet ex hoc quod sequitur: *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam*, igitur *qui amat animam suam in hoc mundo*, idest ad bona mundana, *perdet eam*, quantum ad bona aeterna".

⁵ ECKHART, *In Ioh.*, n. 528, LW III, pp. 459-460: "Nota: qui vult vitam aeternam adipisci, debet odisse animam. Anima enim, ut dicit Avicenna circa principium libri VI suorum Naturalium, non est nomen naturae, sed officii, inquantum scilicet animat corpus, puta si quis dicatur artifex esse, aedificator scilicet, pictor et huiusmodi. Haec autem et omnia, quae foris sunt et inferiora respiciunt, oportet contemnere qui vult sursum agere ... Item secundo oportet odisse omne quod proprium est; divinum enim ut sic semper commune est et ab alio est, non suum aut proprium alicui creato ... Rursus tertio oportet vitam volentem aeternam consequi odisse mundum ...".

Ora, è evidente già a prima vista che Eckhart non è interessato al contesto in cui il comandamento si trova. Egli piuttosto seziona la frase della Scrittura, secondo il suo metodo usuale e sperimentato, negli elementi che la compongono (“anima”, “proprio”, “mondo”), e poi domanda il senso di ciascun elemento. Il senso della frase risulta come somma dei sensi delle sue parti, di più Eckhart non dice. Questo tipo di esegesi può oggi apparire strana, perché decontestualizza il testo oggetto di analisi. Lasciamo perdere se questa procedura possa essere descritta come una “sottovalutazione o addirittura una disattenzione per il senso letterale di un testo scritturale”⁶: si potrebbe addirittura, come credo, sostenere la tesi esattamente opposta, e cioè che Eckhart prendere la lettera del testo implacabilmente sul serio – forse addirittura troppo implacabilmente.

Fatto sta che, letto nella forma proposta da Eckhart, il comandamento di Gesù recupera una radicalità che era andata perduta nell’interpretazione tradizionale. Tommaso distingue infatti fra un “odiare in relazione al bene terreno” (cioè “in questo mondo”) e un “odiare in relazione al bene celeste”. L’anima dev’essere odiata soltanto nel primo senso; si potrebbe dire in verità che, guardando meglio, questo “odio” sarebbe in verità la vera forma dell’amore. E infatti – così suona il presupposto dell’esegesi tomistica – l’anima è comunque un valore sommo in sé e per sé, e perciò è oggetto di amore. Amore e odio sono qui, in definitiva, il risultato di un calcolo razionale. Nel momento in cui Eckhart interpreta “anima” in senso assoluto, e la separa dalla determinazione “in questo mondo”, la frase recupera quel sapore paradossale e amaro, che la tradizione aveva annacquato. Eckhart accetta l’odio per l’anima, per così dire, in modo illimitato. Si deve semplicemente odiare l’anima: e questo significa che la tradizionale contestualizzazione del comandamento di Gesù intende realizzare una sorta di limitazione dei danni, e che disconosce il più profondo e più vero senso del paradosso nascosto nel testo biblico.

Eckhart ha sviluppato questa tesi in due diverse prediche. Una delle due è la predica tedesca 17 Quint, che sarà esaminata qui di seguito.

2. *L’esegesi del luogo in latino e in tedesco*

La pericope Giov. 14,25 (“Chi odia l’anima sua in questo mondo...”) viene – per quanto mi risulta –, ricordata nell’opera eckhartiana soltanto tre volte, e precisamente nel luogo corrispondente del *Commento a Giovanni* già sopra citato e come tema di due prediche: la predica tedesca 17 (DW I, pp. 281-293) e il Sermone latino LV, 4 (LW IV, pp. 458-465). Con questo testo, il domenicano tedesco aveva evidentemente un rapporto ambiguo: La pericope era per lui tanto importante, da indurlo ad un confronto ampio ed esplicito per ben tre volte; e tuttavia non trova una utilizzazione esegetica costruttiva in alcun’altra occasione nell’opera sua. Entrambe le cose sono strane. Da un lato queste “prediche doppie” in latino e tedesco sono estremamente rare in Eckhart, d’altro lato egli cita spesso e volentieri luoghi paralleli dalla Bibbia. Per averne un’idea: nell’indice delle citazioni bibliche dei primi

⁶ J. KOCH, *Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meister Eckharts*, in: ID., *Kleine Schriften*, I, Roma 1973, p. 400.

tre volumi delle opere latine sono registrati non meno di 4000 luoghi. Del luogo di Giov. 14,26 sull'odio dell'anima, però, non si parla mai.

Un secondo fatto è da notare, e precisamente la coerenza diacronica dell'esegesi proposta da Eckhart. Questa rimane sempre la stessa sino nei particolari – sia che egli scriva nella lingua materna, sia nella lingua dotta, sia che egli rediga un commentario, sia che tenga una predica. Un tale risultato contraddice la rappresentazione diffusa che vede in Eckhart una specie di giocoliere teologico, che avrebbe ridotto l'esegesi biblica ad un tipo di arbitrario gioco verbale. Proprio in relazione alla Predica 17 questo risultato acquista un significato particolare, perché il testo di questa predica è assai poco diffuso ed ha una trasmissione manoscritta di scarsa qualità, per cui il ricorso a testi paralleli (Sermo LV, 4 e Commento a Giovanni) è in questo caso, come vedremo, di notevole utilità. Josef Quint ha tratto da questa circostanza importanti conseguenze, e sulla strada da lui aperta cercheremo di fare qualche altro passo avanti.

Cercheremo perciò di trattare la Predica 17 non isolatamente, ma in modo comparativo e con l'occhio rivolto al Sermo LV,4 e al Commento a Giovanni. Ma è ora di procedere finalmente a trattare del testo della predica, e in primo luogo della sua struttura:

La Predica 17 e il Sermo LV, 4 sono strutturalmente assai simili: in entrambe le prediche Eckhart segmenta il tema: "Chi odia la sua anima in questo mondo la conserva per la vita eterna" nelle tre unità che conosciamo già dal Commento a Giovanni.

Si deve, in altre parole, stabilire "che cosa" ogni volta "nostro Signore intende, quando dice..."

1. "... che si deve odiare l'anima" (corrisponde a Sermo LV, 4 n. 547 ss.: In Ioh., n. 528, p. 459, 7-12).

2. "... perché si deve odiare l'anima sua" (corrisponde a Sermo LV, 4, n. 549; In Ioh., *ibid.*, S. 459, 12-460, 3).

3. perché "... in questo mondo" (corrisponde a Sermo LV, 4, n. 550-554; In Ioh., *ibid.*, p. 460, 3-6).

La frase "Ancora una parola dell'anima e poi niente più ..." introduce poi nella predica tedesca una sorta di appendice. I pensieri ivi articolati, che si riferiscono al testo di Cant. 1,4-5, non trovano più riscontro nel Commento a Giovanni, ma hanno una corrispondenza con il Sermo latino LV, 4, nel quale vengono introdotti dalla clausola: "Adhuc nota... ". La parte conclusiva del Sermo LV, 4 (n. 555-556) – 20 righe che sono dedicate specificamente alla spiegazione di "... la conserva per la vita eterna" (*in vitam aeternam custodit eam*) – non si trova nella predica 17.

Di seguito provo a presentare i principali contenuti e le argomentazioni principali delle tre parti della predica.

Al testo dell'appendice non dedicherò un commentario particolare perché non offre particolari difficoltà contenutistiche.

3. 'odiare l'anima...'

Nû merket an disen worten, waz unser herre meinet, daz er sprichet, man sol hazzen die sêle. Swer sîne sêle minnet in disem toetlichen lebene und als si in dirre werlt ist, der verliuset sie in dem êwigen lebene; swer sie aber hazzet, als si toetlich ist und in dirre werlt ist, der behûetet sie in daz êwige leben.

Zwô sache sint hie inne, war umbe er sprichet 'sêle'. Ez sprichet ein meister: daz wort sêle daz enmeinet den grunt und die natûre der sêle enrûeret ez niht. Dâ von sprichet ein meister: swer dâ schrîbet von bewegelichen dingen, der enrûeret die natûre noch den grunt der sêle niht. Swer nâch der einvalticheit und lûterkeit und blôzheit die sêle, als si in ir selber ist, nennen sol, der enkan ir enkeinen namen vinden. Sie sprechent ir sêle: daz ist, als der einen zimberman nennet, der ennennet in niht einen menschen noch Heinrich noch niht nâch sînem wesene eigenliche, mêr: man nennet in nâch sînem werke. Hie meinet unser herre: swer die sêle minnet in der lûterkeit, als der sêle einvaltic natûre ist, der hazzet sie und ist ir viênt in disem kleide, der hazzet sie und hât trûricheit und ist sêric, daz si alsô verre stât dem lûtern liehte, daz si in ir selber ist.

Unser meister sprechent: diu sêle heizet ein viur durch die kraft und durch die hitze und durch den schîn, der an ir ist. Die andern sprechent, si sî ein vûnkeln himelischer natûre. Die dritten sprechent, si sî ein lieht. Die vierden sprechent, si sî ein geist. Die fûnften sprechent, si sî ein zal. Wir envinden niht, daz sô blôz und sô lûter sî sô zal. Dâ von wolten sie die sêle nennen etwâ bî, daz blôz und lûter wære. In den engeln ist zal – man nennet einen engel, zwêne engel –, in dem liehte ist ouch zal. Dar umbe nennet man sie bî dem blœzesten und bî dem lûtersten, und ez enrûeret doch den grunt der sêle niht. Got, der âne namen ist – er enhât enkeinen namen –, ist unsprechelich, und diu sêle in irm grunde ist si ouch unsprechelich, als er unsprechelich ist.

Ora notate in queste parole cosa nostro signore intende, dicendo che si deve odiare l'anima. Chi ama la sua anima in questa vita mortale e come essa è in questo mondo, la perde nella vita eterna; ma chi la odia, come è mortale ed è in questo mondo, la conserva nella vita eterna.

Due motivi vi sono qui, per cui egli dice "anima". Un sapiente dice⁷: la parola "anima" non intende il fondo e non tocca la natura dell'anima. A proposito di ciò un sapiente dice⁸: "Chi scrive di cose in movimento non tocca né la natura né il fondo dell'anima. Chi deve nominare l'anima secondo la semplicità e purezza e nudità, come essa è in se stessa, non può trovarle alcun nome. La denominano "anima": questo è come quando si chiama qualcuno "carpentiere", che non lo si chiama né "uomo" né "Enrico" né propriamente secondo la sua sostanza, ma piuttosto lo si denomina secondo la sua azione. Qui nostro signore intende: chi ama l'anima nella purezza che è la natura semplice dell'anima, la odia ed è suo nemico in questa veste, la odia ed ha tristezza ed è turbato che stia così lontana dalla luce pura che essa è in se stessa.

I nostri sapienti dicono: l'anima si chiama un fuoco per la virtù e per l'ardore e per lo splendore che è in lei. I secondi dicono che sia una scintilla di natura celeste. I terzi dicono che sia una luce. I quarti dicono che sia uno spirito. I quinti dicono che sia un numero. Noi non troviamo nulla che sia così nudo e così puro come il numero. Perciò essi vollero denominare l'anima con qualcosa che fosse nudo e puro. Negli angeli c'è numero – si dice un angelo, due angeli –, pure nella luce c'è numero. Perciò la si denomina con il più nudo e il più puro, e tuttavia non si tocca il fondo dell'anima. Dio, che è senza nomi – egli non ha alcun nome –, è indicibile, e anche l'anima è indicibile nel suo fondo, come egli è indicibile.

⁷ AVICENNA LATINUS, *De anima*, I c. 1, ed. S. Van Riet, Louvain, 1968-1972.

⁸ *Ibid.*

Ez ist noch ein anderz, war umbe er sprichet, daz si hazzet. Daz wort, daz die sêle nennet, daz meinet die sêle, als si in dem kerker des libes ist, und dâ von meinet er, swaz diu sêle in ir selber ist, daz si noch bedenken mac, dâ ist si noch in irm kerker. Dâ si noch zuoversiht hât ze disen nidern dingen und si iht mit sinnen in sich ziuhet, dâ wirt si zehant enge; wan wort enmügen enkeiner natûre, diu ob ir ist, namen gegeben.

C'è ancora un altro motivo per cui egli dice che odia. La parola che denomina l'anima intende l'anima in quanto è nel carcere del corpo, e perciò egli intende che tutto ciò che l'anima è in se stessa, e che può ancora pensare, è ancora nel suo carcere. Ove essa ha ancora un'attesa nei confronti di queste cose inferiori e trae in sé qualcosa con i sensi, le sta subito stretto; perché le parole non possono dare un nome alla natura che sta sopra di lei.

Chiunque sa cosa è l'odio. Ma cosa intendeva un ascoltatore di Eckhart, agli inizi del Trecento, con il termine "anima"? Se era istruito, pensava forse di primo acchito alla definizione aristotelica: "Anima è il compimento temporaneo del corpo naturale che ha la vita in potenza"⁹ e la integrava con il detto di Giovanni Damasceno, che qualificava l'anima come una "sostanza vitale, semplice e spirituale"¹⁰. Sapeva poi che secondo Agostino nella parte superiore dell'anima (mens, Gemüt) sta l'immagine di Dio e il principio dell'uomo, indipendente dal corpo e immortale. L'ascoltatore istruito sapeva inoltre da dove si potevano trarre informazioni sulle opinioni dei filosofi a proposito dell'anima: e cioè dai capitoli dossografici di Nemesio di Emesa oppure dalle Summe che elaboravano i materiali di Nemesio (noto allora come Gregorio di Nissa). E l'ascoltatore non istruito? Probabilmente si limitava ad ammirare nelle pareti della sua chiesa gli affreschi che rappresentavano le anime come bambini nudi che uscivano dalla bocca dei moribondi come meravigliose farfalle dalle loro crisalidi, per spiccare il loro volo verso il cielo. Da queste realistiche rappresentazioni poteva desumere sicuramente l'idea della punizione dell'anima nell'inferno e del premio dell'anima nel cielo, ma anche – se il suo prete gli dava una mano – l'idea della sua autonomia, sostanzialità e della provvisorietà del suo legame col corpo. Dio ha creato la mia anima, è questa che importa, è questa che io posso salvare o perdere, in eterno – questo era la fede minimale di un tale ascoltatore.

Come reagivano dunque gli ascoltatori quando venivano confrontati con il comandamento di "odiare l'anima"? Alcuni più istruiti potevano forse pensare che in determinate circostanze il comandamento poteva non essere osservato. Quelli che erano versati nell'esegesi tomista potevano addirittura articolare queste circostanze. Ma la prima reazione, credo, era per tutti la perplessità. Considerando il fatto che Eckhart aveva un'ottima dimestichezza con l'esegesi biblica contemporanea e che redigeva i suoi commentari studiando sistematicamente le spiegazioni di Tommaso, c'è motivo di chiedersi come mai egli abbia imboccato una via così personale nell'esegesi di Giov. 14,25. E da ritenere che egli, da questa presentazione di un tale "novum et rarum" (1) si ripromettesse una sorta di effetto-sorpresa, che (2) intendeva strumentalizzare nell'ambito della sua strategia pastorale e retorica. Sarebbe tuttavia a mio parere erroneo intendere questa nuova esegesi come un puro strumento retorico. Infatti, molte altre prediche di Eckhart mostrano come egli abbia inserito la sua 'strategia della sorpresa' in un quadro motivato filosoficamente, e cioè con la antica e conosciuta funzione protettiva di mettere radicalmente in discussione la certezza del 'sano senso comune' e di mostrare la relatività di un'in-

⁹ ARISTOTELES, *De anima*, II, 1, 412a.

¹⁰ IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II 12, PG 94, col. 924B.

interpretazione del mondo e della vita basata esclusivamente sui dati dell'esperienza quotidiana (ovvero, se vogliamo formulare in modo teologico: di mostrare che il mondo terreno è ingannevole).

La dissertazione di Burkhard Hasebrinck¹¹ contiene importanti indicazioni in questo senso, ed io stesso ho cercato di individuare una simile strategia retorico-filosofica nell'opera giovanile di uno scolaro di Eckhart, Enrico Seuse¹². Ma seguiamo il filo logico della nostra predica 17:

a) La parola "anima" non designa, come dice un maestro [Avicenna], la sostanza ("natura") dell'anima. È infatti impossibile denominare la natura dell'anima.

b) La parola "anima" designa piuttosto un'azione, come ad esempio la parola "carpentiere" designa l'azione di un uomo di nome Enrico, e non la sua sostanza (uomo) e neppure la sua individualità (Enrico).

c) Perciò: amare "l'anima" significa amare l'azione come contrapposta alla sostanza. Ordinando di odiare l'anima, Cristo vuole riportare l'attenzione sulla *semplice sostanza* dell'anima.

d) Il fatto che i filosofi abbiano designato la sostanza dell'anima con i nomi più diversi è una conferma della sua innominabilità.

e) Come Dio nel suo fondo (cioè secondo la sostanza) non ha nome, così neppure l'anima, nel suo fondo ovvero sostanza non ha nome.

f) V'è un ulteriore motivo per odiare l'anima. La parola "anima" implica una relazione al corpo, e questo è piuttosto un carcere dell'anima, nella misura in cui questa viene considerata secondo la sua sostanza.

Come si può facilmente vedere, il ragionamento di Eckhart è molto più stringente di quanto la critica non sia abitualmente disposta ad ammettere. Egli si confronta con uno dei celebri cinque temi a cui dedicò (secondo una nota e frequentemente citata 'autointerpretazione') tutta la sua strategia pastorale, e precisamente con il "fondo dell'anima", che egli identifica ripetutamente in questa predica con in concetto di "sostanza (natura) dell'anima". Questo ragionamento viene messo in moto da una affermazione paradossale di Cristo, che ci induce a interrogarci su un fatto dell'esperienza quotidiana, cioè "l'anima". La conseguente riflessione razionale su ciò che usualmente viene chiamato "anima" mostra che attraverso questo termine viene designato solamente un complesso di funzioni, e porta alla scoperta che queste funzioni (ovvero "virtù") dell'anima presuppongono l'esistenza di un principio fondante. Questo principio è il fondo o essenza dell'anima. La successiva riflessione sul fondo dell'anima mostra tuttavia la sua parentela con Dio – un tema cui Eckhart accenna in questa predica soltanto attraverso il riferimento alla innominabilità che accomuna il fondo dell'anima a Dio.

Attraverso la sua particolare interpretazione di Giov. 12,25, dunque, Eckhart sembra voler costringere il lettore e l'ascoltatore a riflettere sul modo in cui nel mondo dell'esperienza quotidiana si parla e si vivono i fenomeni spirituali ("anima"), e sull'ingenuità del modo usuale e irriflesso di interpretarli. L'interpretazione 'empirista' dell'anima espressa dal senso comune ("anima" semplicemente come fascio di funzioni ovvero come descrizione di un agire) non è tuttavia, agli

¹¹ B. HASEBRINK, *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt*, Tübingen, 1992 (Texte und Textgeschichte 32).

¹² L. STURLESE, *Heinrich Seuse. Versuch einer "vernünftigen" Interpretation*, in: ID., *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, pp. 199-230.

occhi di Eckhart, una mera apparenza. La legittimità di una tale descrizione rimane indiscussa. Ma sarebbe erroneo considerare l'interpretazione dell'"anima" come fascio di funzioni come l'unica vera realtà, assolutizzando l'interpretazione 'empirista' senza più preoccuparsi di riflettere sulle condizioni della possibilità dell'agire dell'anima, su ciò che l'agire dell'anima presuppone. Soltanto un domandare conseguente e radicale può scoprire l'esistenza di un fondamento divino nell'anima. Questo domandare viene sì innescato e favorito dalle sorprendenti parole del Cristo, ma non è dipendente dalla Rivelazione: si tratta semplicemente del conseguente e radicale esercizio della ragione filosofica.

Ci troviamo di fronte ad una sovrainterpretazione del testo del Vangelo da parte di Eckhart? La questione mi pare piuttosto se non sia piuttosto, all'opposto, una 'sottointerpretazione' quella che ad esempio un Tommaso dà delle audaci parole del Cristo, appannandone il significato con un tenace riferimento all'ingenuità del senso comune. In fondo, per Eckhart si tratta di ritrovare il vero significato di una parola ("anima") che è stata detta dalla Verità in persona. E come si può far questo, se non attraverso l'indagine e la riflessione della ragione? Così Eckhart connette filosofia e studio della Scrittura e ci offre ancora una volta un contributo esemplare al suo piano espresso nel prologo al commento del Vangelo di Giovanni, che consisteva nello "spiegare la dottrina del Vangelo attraverso le ragioni naturali dei filosofi"¹³.

4. 'Odiare la propria anima...'

Nella seconda parte della predica, Eckhart analizza il rapporto fra uomo e Dio da un nuovo punto di vista. Dopo aver mostrato l'esistenza di un fondo dell'anima innominabile, che fonda la sostanza dell'uomo ed è affine a Dio, Eckhart sviluppa l'aspetto dinamico di questo rapporto.

Ez sint drî sache, war umbe diu sêle hazzen sol sich selber. Diu eine sache: als verre si mîn ist, sô sol ich sie hazzen; wan als verre si mîn ist, als verre enist si gotes niht. Daz ander: wan mîn sêle niht alzemâle in got gesast und gepflanzet und widerbildet ist. Augustînus sprichet: swer wil, daz got sîn eigen sî, der sol ê gotes eigen werden, und daz muoz von nôt sîn. Diu dritte sache ist: smecket diu sêle ir selber, als si sêle ist, und smecket ir got mit der sêle, dem ist unreht. Ir sol got in im selber smecken, wan er ist alzemâle ob ir. Diz ist, daz Kristus sprach: 'swer sîne sêle minnet, der verliuset sie'.

Vi sono tre motivi per cui l'anima deve odiare se stessa. Il primo motivo: nella misura in cui è mia, la devo odiare; perché nella misura in cui è mia, in tanto non è di Dio. Il secondo: perché la mia anima non è in Dio completamente posta e piantata e ri-formata. Agostino dice: Chi vuole che Dio sia suo proprio, deve piuttosto prima divenire proprio di Dio, e questo dev'essere di necessità. Il terzo motivo è: se l'anima gusta se stessa, come è anima, e Dio la gusta con l'anima, questo è sbagliato. Voi dovete gustare Dio in lui stesso, perché egli è completamente al di sopra di lei. Questo è ciò che Cristo disse: 'chi ama la sua anima la perde'.

¹³ *In Ioh.*, n. 2, LW III, p. 4.

Tre sono i motivi per cui Cristo dice che si deve odiare la p r o p r i a anima. a) Nella misura in cui è p r o p r i a, non appartiene a Dio, e b) non si è ancora trasformata in Dio. Inoltre c) nella misura in cui gusta s e s t e s s a, non gusta Dio completamente.

Si tratta qui della “contrapposizione fra ‘mio’ e ‘di Dio’” – come nota giustamente Niklaus Largier nel suo commentario¹⁴. Lo studioso svizzero interpreta il testo in senso mistico: “Sin quando l’anima appartiene all’uomo, manca Dio; lo coglie soltanto ove ha perduto se stessa e percepisce soltanto Dio” (ibid.). Al testo di Eckhart, a dire il vero, sono affatto estranei sia la metafora del “cogliere” e del “mancare”, sia anche l’idea del “perdere se stessi”. A me pare che il testo di Eckhart denunci nel “mio” la falsa illusione di una fondazione dell’uomo nella sua sostanza a prescindere da Dio, mentre nel “di Dio” egli veda la presa di coscienza della fondazione divina della sostanza dell’uomo attraverso il fondo dell’anima. Egli intende questa presa di coscienza come una “trasformazione”. Ritourneremo più sotto su questo teorema.

I temi qui accennati sono noti e non necessitano, credo, di particolari spiegazioni. Vengono documentati parola per parola nella predica latina parallela già citata (Sermo LV, 4 n. 549 “Suam propter tria” etc.) e nel Commento a Giovanni su questo luogo con citazioni dalla Bibbia e dallo pseudo-Agostino, e si ritrovano nell’opera di Eckhart. Ad esempio:

ad a) “Augustinus docet quod deus nullius proprius qui non sit sui, scilicet dei, proprius”: Sermo XLVII, 1 n. 485 (il luogo non si trova tuttavia nelle opere autentiche di Agostino);

ad b) transformatio: In Exod. n. 257, LW II, p. 206, 10–11: “Amor ... totum se transformat in amatum, deum scilicet, illi vivit, non sibimet ...”; In Sap. n. 64, LW II, p. 392, 6–8: “Est enim super hominem ... divinum ‘soli deo’ forma conformari et transformari in ipsum, secundum ipsum et ab ipso”; Pr. 6, DW I, p. 114, 4–5: “Got und ich wir sint ein in disem gewürke: er wûrket, und ich gewirde”.

ad c) Sermo LI n. 517, LW IV, p. 433, 1–2: “aliqui respiciunt aliquid extra deum sive praeter deum, alii deum in se ipsis, sed perfecti deum in se ipso”; 282, 7–11: “debemus enim solum deum intendere...”; Pr. 10, DW I, p. 164, 10–14 (con nota); Pr. 16b, LE I, p. 46, 39–40: “sô sol dîn herze beslozzen sîn vor aller geschaffenheit und solt got nemen, als er in im selber ist”.

Qui mi pare necessaria una breve digressione filologica. La predica è tramandata da sei manoscritti (quattro completi e due frammentari). L’editore Quint ha preferito la famiglia di codici Ba1, Str1 e Ka1, ritenendo che i rimanenti codici dipendano da un esemplare comune che tramandava un testo “non originario”. Il Quint non porta argomenti per questa sua tesi, e l’analisi delle varianti nell’apparato critico non conferma, a mio parere, questa sua convinzione. Non è qui il luogo per tentare una nuova edizione della predica, che comunque dovrebbe affrontare e risolvere problemi filologici di grande difficoltà. Una correzione del testo del Quint mi pare tuttavia irrinunciabile, e precisamente l’eliminazione della frase DW I, p. 286, 1 “Ez ... selber”. Questa suona, nel testo del Quint: “Vi sono due motivi per cui l’anima deve odiare s e s t e s s a...” (“Ez sint zwô sache, war umbe diu sêle hazzen sol sich selber”). Nel testo seguente vengono adottati però tre motivi, e non due, ed inoltre l’esegesi di “qui odit animam suam in hoc mundo” si concentra sul significato del termine *suam* (cioè: perché si deve proprio odiare la propria anima), cosa che ha poco a che fare con l’idea che l’anima debba odiare se stessa. Quint ha visto la difficoltà, ha corretto congetturalmente le *zwô sache* in *drî sache*, ma ha lasciato la lezione *hazzen sol sich*

¹⁴ MEISTER ECKHART, *Werke. Texte und Übersetzungen*, hrsg. von N. Largier, 2 voll. Frankfurt a. M., 1993 (Bibliothek des Mittelalters 20-21), I, p. 913.

selber. Il confronto con il testo latino parallelo e il fatto che due buoni codici (Str₃, Mai₁) omettano la frase, indicano a mio parere che questa fu aggiunta successivamente (forse da parte di un redattore che riferì erroneamente ai “motivi” un “2” che stava in margine riferito al secondo punto della divisione della Predica: si confronta il testo latino del commento a Giovanni: “In secondo luogo [!] deve odiare tutto quello che è *suo proprio*...”). Perciò ricostruisco e traduco questo luogo sulla base dei codici Str₃ und Mai₁ nel modo seguente: “Dar umb sprach unser herre. Man sol hassen sin sele als verre als si min ist. In dem das mein sele mein ist, so ist si gotes nit. Das ist ain sache warumb man die sele sol hassen”.

5. ‘Odiare i n q u e s t o m o n d o...’

La terza parte della predica sviluppa la seguente tesi: Cristo ha usato le parole “questo mondo” in consapevole opposizione a un “altro mondo”, per indicare l’“altro mondo” che si apre a colui che ha imparato a odiare “questo”. Ma che significa questa idea?

Swaz der sêle in dirre werlt ist oder in dise werlt luoget und swâ ir iht begriffen ist und ûzluoget, daz sol si hazzen. Ein meister sprichet, daz diu sêle in irm hœhsten und lûtersten sî ob der werlt. Niht entreget die sêle in dise werlt denne minne aleine. Etwenne hât si eine natürlîche minne, die si ze dem lîbe hât. Etwenne hât si eine gewillige minne, die si ze der créature hât. Ein meister sprichet: als wênic daz ouge ze tuonne hât mit dem gesange und daz ôre mit der varwe, als wênic hât diu sêle in ir natûre ze tuonne mit allem dem, daz in dirre werlt ist. Dar umbe sprechent unser natürlîchen meister, daz der lîchame vil mêr sî in der sêle dan diu sêle in dem lîbe. Als daz vaz den wîn mêr enthellet dan der wîn daz vaz, als ô heltet diu sêle den lîp mêr in ir dan der lîp die sêle. Swaz diu sêle minnet in dirre werlt, des ist si in ir natûre blôz.

Ein meister sprichet: der sêle natûre und natürlîchiu volkommenheit ist, daz si in ir werde ein vernünftgiu werlt, dâ got in sie gebildet hât aller dinge bilde. Swer dâ sprichet, daz er ze sîner natûre komen sî, der sol alliu dinc in im gebildet vinden in der lûterkeit, als sie in gote sint, niht als sie sint in ir natûre, mêr: als sie sint in gote. Noch geist noch engel enrüeret den grunt der sêle niht noch die na-tûre der sêle.

In dem kumet si in daz êrste, in den begin, dâ got ûzbrichet mit güete in alle créature. Dâ nimet si alliu dinc in gote, niht in der lûterkeit, als sie in ir natürlîcher lûterkeit sint, mêr: in der lûtern einvalticheit, als sie sint in gote. Got hât gemachet alle dise werlt als in einem kohn.

Ciò che l’anima in questo mondo è oppure in questo mondo guarda e ove qualcosa di lei viene preso e guarda all’esterno, essa lo deve odiare. Un sapiente dice che l’anima nel suo sommo e più puro sia sopra il mondo. Nulla attira l’anima in questo mondo se non il solo amore. A volte essa ha un amore naturale, che ha verso il corpo. A volte ha un amore volontario, che ha verso la creatura. Un sapiente dice: tanto poco l’occhio ha a che fare con il canto e l’orecchio con il colore, tanto poco l’anima ha a che fare nella sua natura con tutto quello che è in questo mondo. Perciò i nostri sapienti di scienze naturali dicono che il corpo è molto più nell’anima di quanto l’anima non sia nel corpo. Come il vaso contiene più il vino di quanto il vino contenga il vaso, così l’anima contiene in sé il corpo più di quanto il corpo l’anima. Di quello che l’anima ama in questo mondo, essa è priva nella sua natura.

Un sapiente dice: la natura e la perfezione naturale dell’anima è divenire un mondo intellettuale, ove Dio ha formato in lei l’immagine di tutte le cose. Chi dice di essere giunto alla sua natura, deve trovare tutte le cose immaginate in lui nella purezza in cui sono in Dio; non come sono nella loro natura, ma piuttosto: come sono in Dio. Né spirito né angelo tocca il fondo dell’anima né la natura dell’anima.

Là essa giunge nel primo, nel principio, ove Dio erompe con bontà in tutte le creature. Là esa prende tutte le cose in Dio, non nella purezza come sono nella loro purezza naturale, ma piuttosto: nella semplicità pura, come esse sono in Dio. Dio ha fatto tutto questo mondo come di carbone.

Daz bilde, daz in dem golde ist, daz ist vester, dan daz in dem koln ist. Alsô sint alliu dinc in der sêle lûterer und edeler dan sie sîn in dirre werlt. Diu materie, dâ got alliu dinc ûz gemachet hât, daz ist snæder dan ein kol wider dem golde. Der einen haven machen wil, der nimet ein wênic erde; daz ist sîn materie, dâ er ane wûrket. Sô gibet er im eine forme, diu ist in im, diu ist in im edeler dan diu materie.

Hie meine ich, daz alliu dinc unzellîche edeler sint in der vernünftigen werlt, diu diu sêle ist, dan sie sîn in dirre werlt; rehte als daz bilde, daz in daz golt gehouwen und durchgraben ist, alsô sint aller dinge bilde einvaltic in der sêle. Ein meister sprichet: diu sêle hât eine mûgelicheit in ir, daz aller dinge bilde in sie gedrûcket wirt. Ein ander sprichet: niemer ist diu sêle komen in ir blôze natûre, si envinde alliu dinc in ir gebildet in der vernünftigen werlt, diu unbegrîfelich ist; enkein gedank enhœret dar zuo. Grêgôrius sprichet: swaz wir von götlichen dingen reden, daz müezen wir stameln, wan man muoz im wort geben.

L'immagine che è nell'oro è più salda di quella che è nel carbone. Così tutte le cose sono nell'anima in modo più puro e nobile di come siano in questo mondo. La materia da cui Dio ha fatto tutte le cose, è più vile di carbone davanti a oro. Chi vuol fare un porto, prende un po' di terra; questa è la sua materia, nella quale egli opera. Allora gli dà una forma che è in lui stesso, che è in lui più nobile della materia.

Qui intendo che tutte le cose sono incomparabilmente più nobili nel mondo intellettuale che è l'anima di quanto siano in questo mondo; proprio come l'immagine che è impressa e scavata nell'oro, così le immagini di tutte le cose sono semplicemente nell'anima. Un sapiente dice: l'anima ha in sé una possibilità che le immagini di tutte le cose vengano impresse in lei. Un secondo dice: mai l'anima è pervenuta alla sua nuda natura, se non ha trovato tutte le cose immaginate in se nel mondo intellettuale che è incomprendibile; nessun pensiero vi appartiene. Gregorio dice: quello che diciamo delle cose divine lo dobbiamo balbettare, perché lo si deve esprimere in parola.

Sul fatto che esista "questo" mondo, non v'era allora, come non v'è neppure oggi, dubbio alcuno. È il mondo nel quale viviamo e che sperimentiamo quotidianamente. Più difficile è invece determinare cosa Eckhart intendesse con l'"altro mondo". Il suo pubblico, che era sicuramente abituato a considerare la vita terrena come uno stato di esilio (*in via*) in attesa del ritorno alla patria celeste (*in patria*), pensava senza dubbio al mondo dell'aldilà, al mondo spirituale degli angeli e dei diavoli, dei beati e dei dannati. Eckhart intendeva tuttavia, credo, qualcosa di completamente diverso. Sono anzi convinto che articolare la diversità di questo "altro mondo" fosse addirittura lo scopo principale della sua predica.

Ma cerchiamo in primo luogo di mettere in evidenza le linee della sua strategia argomentativa.

Partendo dal risultato già raggiunto, secondo il quale l'anima ha, al di là delle sue funzioni vitali, un fondo o sostanza di natura divina indipendente dal corpo, Eckhart si richiama all'autorità di due filosofi per sottolineare che l'anima nella sua parte superiore è al di sopra di questo mondo e che la sua sostanza non ha nulla a che fare col mondo. Ma se ciò è vero, come può accadere che l'anima venga attratta da questo mondo? Ciò avviene – è la risposta – a causa dell'amore e della volontà, e non in ragione della sua natura.

Con questa riflessione Eckhart suggerisce al suo pubblico un'assai particolare interpretazione dell'"altro mondo", del quale sta parlando. Non si tratta di un mondo futuro, ma del mondo presente. Non si tratta di un mondo che ci si aprirà dopo la morte, ma di una dimensione nella quale ogni uomo – ne sia consapevole o no – vive ed ha vissuto da sempre. L'"altro mondo" non è altro che il mondo dell'intelletto.

Eckhart sviluppa questo discorso confrontandosi con la dottrina di Avicenna. Il nome di Avicenna è ben noto ai lettori delle opere latine di Eckhart. Egli lo cita quasi cento volte, nella maggior parte dei casi positivamente, molto spesso

riferendo i suoi testi esattamente e di prima mano. Purtroppo questa dipendenza non è stata ancora fatta oggetto di studio analitico¹⁵, ma sarebbe sicuramente un compito proficuo, non foss'altro perché Avicenna è l'autore islamico di gran lunga più citato nell'opera eckhartiana (per avere un termine di confronto, si pensi che il numero delle citazioni di Averroè è meno della metà: 35 volte). Mi limiterò qui comunque alla fonte diretta della dottrina esposta nella predica 17. La quale è facile da individuare, perché viene ampiamente citata nella predica parallela latina di cui abbiamo parlato. Si tratta della *Metafisica* di Avicenna, libro IX, capitolo 7¹⁶. Riferisco di seguito il testo nella forma riferita nel Sermo LV, 4:

Dic illud Avicennae IX Metaphysicae capitulo ultimo, bene ante medium: "sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intelligibile et describatur in ea forma totius et ordo intellectus in toto et bonitas fluens in omne, et ut incipiens a principio totius procedat ad substantias" intellectuales, "excellentes, spiritales absolute et deinde ad spiritales, pendentes aliquo modo ex corporibus, et deinde ad animas moventes corpora et postea ad corpora caelestia, et ut haec omnia sint descripta in anima secundum dispositionem et vires eorum, quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis, et sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id, quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea insculpta exemplo eius et dispositione eius et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantiae eius".

"Sed hoc quomodo poterit comparari perfectionibus amabilibus aliarum virium?" Et infra: "quoniam istorum ad illa<m> comparatio nulla omnino <est> nec in perfectione nec in excellentia nec in multitudine". "Sed diurnitas aeternitatis quomodo potest comparari diurnitati variabili <corruptibili? Vel quae erit dispositio eius>, cuius applicatio est contingentia superficialium, comparatione eius, quod infunditur in substantia<m> sui receptibilis, ita quod sit ipsum idem sine discretione, quoniam intelligentia et intelligens et intellectum sunt unum vel paene unum?" Et infra: "anima rationalis plura numero apprehendit et plus scrutatur apprehensum; plus enim spoliatur illud" "et ipsa penetrat interiora apprehensi et exteriora". "<Sed> quia nos in nostro hoc saeculo et nostro corpore dimersi sumus", "ideo non sentimus illam delectationem" "nec allicimur ad eam, nisi prius deposuerimus iugum voluptatis a cervicibus nostris et irae et sorores earum et degustemus aliquid delectationis illius <et sic fortasse imaginabimur de illa> parum aliquid tamquam per interpositum".

Il significato e la importanza di questa lunga citazione letterale appaiono in tutta chiarezza se si considera che le prediche latine di Eckhart sono tramandate salvo poche eccezioni in forma di abbozzo. Di citazioni letterali vi se ne trovano poche, e sempre in forma abbreviata. Un estratto di tali dimensioni costituisce un *unicum* nel sermonario eckhartiano. Di fronte a questo lungo testo, sorge inevitabile la domanda: aveva veramente intenzione di leggerlo tutto, anche se nel contesto di un sermone latino 'da parata'? Mi par difficile. È piuttosto da ritenere che il luogo in questione fosse per Eckhart così importante da indurlo a trascriverlo per intero nelle sue carte private, in modo da averlo a disposizione in qualsiasi momento in forma integrale.

E in effetti si tratta di un luogo veramente importante, anche dal punto di vista storico-filosofico. Avicenna offre qui la più matura formulazione della sua dottrina della "beatitudine filosofica", e ciò in quattro momenti che costituiscono altrettante tappe nel processo di perfezionamento della vita intellettuale del filosofo e dello scienziato: 1) lungo studio e profonda ricerca delle leggi dell'universo (*forma*

¹⁵ È tuttavia in corso di pubblicazione un lavoro in proposito presentato da A. Palazzo al XII congresso della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Palermo, 2007.

¹⁶ AVICENNA LATINUS, *Metaphysica*, IX 7, ed. S. Van Riet, Louvain, 1977-1980, II, pp. 510-512.

totius) attraverso l'intenso esercizio della ragione filosofica conducono ad una intuizione dell'universo nelle sue leggi (il *saeculum intelligibile*). 2) Questa intuizione rende possibile un concetto sintetico della "disposizione dell'essere della totalità" (*dispositio esse universitatis*), che 3) conduce all'identificazione dell'intelletto con l'universo nei suoi principi (*saeculum intellectum*) e infine 4) all'identificazione con il principio dei principi dell'universo, ovvero Dio in quanto massima bontà e bellezza.

Questa dottrina è stata etichettata come "mistica filosofica". Una tale denominazione è bensì giustificata nella misura in cui qui non si parla di pensiero razionale-deduttivo, ma soltanto di intuizione. Tuttavia, per delineare più precisamente questa dottrina e per sgombrare il campo da eventuali equivoci che espressioni come "mistica" e "contemplazione mistica" possono ingenerare, vorrei far notare due cose:

1) nel discorso di Avicenna non v'è benché minima traccia di grazia divina e di autocomunicazione da parte di Dio;

2) l'intuizione dell'universo che Avicenna pone come scopo e culmine della vita filosofica, per quanto possa essere denominata una "intuizione mistica", è collegata chiaramente con le leggi scientifiche che governano i principi dell'universo.

Avicenna postula, in altre parole, la possibilità per il filosofo di scoprire una 'cifra', una 'formula' scientifica dell'universo, che sintetizza la molteplicità dell'esperienza in una unità superiore. In questo senso intese questa dottrina anche Alberto il Grande, come altrove ho cercato di dimostrare¹⁷. Ed è peraltro assai probabile che l'interesse di Eckhart ad Avicenna sia stato stimolato proprio dallo studio delle opere di Alberto.

6. '... giungere alla propria natura...'

Nella Predica 17, Eckhart si riferisce chiaramente alla dottrina avicenniana che abbiamo qui presentato, anche se la introduce in una forma anonimizzata ("Un sapiente dice ..."). Le tre righe nelle quali il lungo testo di Avicenna viene sintetizzato sono un esempio brillante di quanto Eckhart fosse abile nel porgere in volgare i difficili contenuti della filosofia. Detto fra parentesi, pur con la massima buona volontà mi è assolutamente impossibile trovare la benché minima differenza contenutistica fra la predica tedesca e quella latina corrispondente – cosa che smentisce la diffusa opinione che Eckhart abbia trovato nel volgare tedesco un mezzo espressivo molto più adeguato del latino scolastico per la formulazione delle sue dottrine. Nella sintesi della teoria avicenniana in volgare egli si concentra sui punti estremi che marciano il processo del perfezionamento dell'intelletto umano, e precisamente il *saeculum intelligibile* ("l'universo pensabile", cioè la totalità pensabile delle leggi dell'universo) e il *saeculum intellectum* ("l'universo pensato", ovvero la totalità delle leggi dell'universo, in quanto viene pensata nel suo più alto principio

¹⁷ L. STURLESE, "Intelletto acquisito e divino". La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana, in "Giornale critico della filosofia italiana", 83 (2003), pp. 161-189.

unitario, Dio). Eckhart traduce parola per parola in tedesco il testo di Avicenna, come risulta dalla sinossi seguente:

Pr. 17, Testo originale

Ein meister sprichet: der sêle natûre und natiurlîchiu volkomenheit ist, daz si in ir werde ein vernünftîgiu werlt, dâ got in sie gebildet hât aller dinge bilde.

Swer dâ sprichet, daz er ze sîner natûre kômen sî, der sol alliu dinc in im gebildet vinden in der lûterkeit, als sie in gote sint, nicht als sie sint in ir natûre, mêr: als sie sint in gote.

Avicenna, Met. IX c. 7

sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intelligibile et describatur in ea forma totius...

quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat in saeculum intellectum, instar esse totius mundi ..., fiat unum cum ea ..., conversa in similitudinem substantiae eius.

Ma cos'è la "natura dell'anima"? Cosa sono le "immagini di tutte le cose"? Cos'è la "purezza" in cui si trovano immaginate tutte le cose "come sono in Dio"? Qual'è la differenza fra la "natura propria" delle cose e la loro natura "in Dio"? Queste, e simili domande sorgono dalla lettura del luogo citato, ed è un po' troppo facile rispondere con un generico riferimento alla dottrina agostiniana della "esistenza esemplare di tutte le cose in Dio – ovvero nell'origine, nella *causa essentialis*, dalla quale traggono direttamente il loro essere..." (Largier)¹⁸.

Proviamo dunque a isolare gli elementi dell'argomentazione di Eckhart – ché di argomentazione a mio avviso si tratta, e non certo del tentativo di descrivere una ineffabile "intuizione mistica" –, e incominciamo dal concetto di "natura dell'anima", che gioca un ruolo centrale in questo discorso.

Si sarà notato che Eckhart rende il concetto avicenniano della *perfectio animae* con una doppia espressione: "der sêle natûre und natiurlîchiu volkomenheit" ("natura e perfezione naturale dell'anima"). Ponendo l'equivalenza fra "perfezione naturale" e "natura" dell'anima, Eckhart sposta l'accento sul *principio sostanziale* che fonda l'anima, e ciò in opposizione ad Avicenna, che sembra più interessato al *processo* che porta allo stato della perfezione. Nell'opera di Eckhart, "der sêle natûre" (natura dell'anima) corrisponde infatti al termine latino *essentia animae*, che designa il principio essenziale, costitutivo e naturale dell'anima e dell'uomo che la possiede. Eckhart sottolinea già nella prima parte della predica le difficoltà che minano la via di chi voglia comprendere la "natura dell'anima". Ora diffida dal credere che si possa comprendere la natura della propria anima pensando le "cose" "come sono nella loro propria natura". Si devono invece pensare le "cose" "come sono in Dio". Egli ripete e precisa questa importante idea dopo poche linee:

Qui intendo che tutte le cose sono incomparabilmente più nobili nel mondo intellettuale che è l'anima di quanto siano in questo mondo; proprio come l'immagine che è impressa e scavata nell'oro, così le immagini di tutte le cose sono semplicemente nell'anima. Un sapiente dice: l'anima ha in sé una possibilità che le immagini di tutte le cose vengano impresse in lei. Un secondo dice: mai l'anima è pervenuta alla sua nuda natura, se non ha trovato tutte le cose immaginate in se nel mondo intellettuale che è incomprendibile; nessun pensiero vi appartiene.

¹⁸ MEISTER ECKHART, *Werke*, I, p. 915.

In questo passo Eckhart indica le coordinate storiche della sua dottrina della "natura dell'anima". Sorprendentemente, egli non si richiama né a Platone né ad Agostino, ma collega esplicitamente la dottrina di Avicenna con la dottrina dell'intelletto di Aristotele. Il primo "sapiente" citato è infatti lo Stagirita: è sua la dottrina dell'intelletto possibile che "dev'essere in un certo modo tutto per poter essere tutto", e perciò "è la totalità"¹⁹. Ma ancora più sorprendente è il fatto che Eckhart non riferisce le parole di Aristotele alla realizzazione di intellezioni puntuali, quanto piuttosto come conferma dell'idea che l'intelletto possibile si può realizzare completamente. L'apertura dell'intelletto possibile è per lui non soltanto apertura a tutti i possibili contenuti pensabili, ma piuttosto apertura all'universo pensato come unità. La realizzazione dell'intelletto consiste in questo – e questo è, secondo Eckhart, il "mondo pensabile" di Avicenna. Il motivo: "le immagini di tutte le cose" (la *forma totius* avicenniana) sono "semplicemente nell'anima". Il collegamento con Avicenna risulta chiaro dalle linee successive, nelle quali Eckhart ripete quasi letteralmente quanto ha già affermato a proposito dell' "esser giunto alla propria sostanza" (la *conversio in similitudinem substantiae divinae* di Avicenna): questa avviene quando si pensa la *forma totius*, le "immagini di tutte le cose", in una unità superiore, e cioè secondo il modo semplice e incomprensibile in cui sono nella loro origine e causa, Dio (il *saeculum intellectum* avicenniano).

Si potrebbe collocare questa interpretazione di Aristotele e di Avicenna nell'orizzonte storico della discussione scatenata da Dietrich di Freiberg, che di Eckhart fu confratello, amico e collega. Tuttavia, Eckhart si rivolgeva con questa predica ad un pubblico dal quale non si poteva aspettare profonde conoscenze di storia del pensiero e neppure informazione sulle più attuali controversie teologiche – e infatti egli anonimizza accuratamente qualsiasi indicazione che in questo senso potrebbe aiutare i suoi uditori ("... un sapiente dice..." etc.). Non credo che con ciò Eckhart volesse impedire una lettura più profonda, 'professionale', della sua predica. Ma certo non predicava soltanto per colleghi. E se vogliamo provare a ricostruire il messaggio che questa predica trasmetteva (anche) ai 'non dotti', potremmo esprimerlo, credo, nel modo seguente:

L'anima, che ci si mostra nell'esperienza quotidiana come il principio del movimento dell'uomo, ha come condizione della sua possibilità un principio di natura intellettuale. Questo principio fonda la sostanza naturale dell'anima e con ciò la sostanza dell'uomo. E siccome questo principio rende possibile l'intellezione dell'universo, se ne deve concludere che è l'intuizione sintetica dell'universo ("immagine di tutte le cose"). Non si tratta beninteso di una visione dell'universo "dall'alto", ma del pensiero dell'universo come unità, cioè una sorta di 'formula' che sintetizza le leggi alla base dell'ordine del mondo. La 'formula dell'universo' è però anche in principio della creazione stessa. Raggiungere la "propria natura" significa dunque divenir consapevoli che la sostanza di noi stessi si fonda nella visione dell'universo e di Dio in quanto creatore, e la concorde testimonianza dei filosofi ci dice che questa dottrina è stata articolata attraverso la considerazione razionale filosofica del pensare umano.

I 'sapienti' che leggevano la predica di Eckhart non potevano peraltro non riscontrare la vicinanza di questa dottrina con la teoria dell'intelletto di Dietrich di

¹⁹ *De anima*, III 5, 430a14-15 e 8, 431b21-23; v. Gen. I n. 115, LW I/2, p. 270; Pr. 21, DW I, p. 370, 2: "Diu sêle ist alliu dinc".

Freiberg (penso soprattutto ai suoi trattati *De visione beatifica* e *De substantiis spiritualibus*), in particolare riguardo tesi caratteristiche come la inconsapevolezza della “nobiltà dell’anima”, la possibilità della sua scoperta attraverso l’autoriflessione razionale, la naturalità del principio della beatitudine, l’idea dell’intelletto come specchio delle leggi dell’universo e come microcosmo, e la convinzione che il pensiero umano non sia una cosa accanto e fra le cose del mondo, ma l’universo stesso in un modo particolare – in modo intellettuale. A questo punto tanto più strano apparirà il fatto che Eckhart – a differenza di Dietrich – abbia evitato di qualificare la “natura dell’anima” come *intellectus agens*, e di determinare l’intelletto, immagine di Dio, come unità relazionale dei suoi momenti (Dietrich: *memoria, intelligentia, voluntas*). Pare proprio che egli abbia preferito intendere il principio del pensare come una unità transrazionale (“è incomprendibile, nessun pensiero vi appartiene”), e questo conformemente alla sua teologia negativa, che di nuovo considera l’unità come supremo predicato della Deità (“Dio, che è senza nomi – egli non ha alcun nome –, è indicibile, e anche l’anima è indicibile nel suo fondo, come egli è indicibile”). Difficile è dire se Eckhart, su questo punto, sia stato influenzato dalla dottrina dell’*unum animae* di Proclo: alcuni testi potrebbero essere letti in questo senso. Una generazione dopo, sempre a Colonia, Bertoldo di Moosburg sosterrà comunque una dottrina simile nell’ambito di un rilancio esplicito della filosofia procliana²⁰.

7. ‘Ancora una frase sull’anima...’

La parte conclusiva della predica consiste in un’interpretazione di due versetti del *Cantico del cantico*:

Come si può desumere dal parallelo nella predica latina, Eckhart interpreta la sposa di Cant 1,4-5 nel senso del fondo intellettuale dell’anima, che si volge

Noch ein wörtelîn von der sêle und denne niht mêr: ‘Ir tœhter von Iêrusalem, niht enmerket mich, daz ich brûn bin! Diu sunne hât mich entverwet, und diu kint mîner muoter hânt wider mich gestriten’.

Hie meinet si diu kint der werlt; ze den sprichet diu sêle: swaz diu sunne, daz ist lust der werlt, swaz mich des beschînet und berüeret, daz machet mich dunkel und brûn. Brûn enist niht ein ganziu varwe; ez hât etwaz liehtes und ouch tunkelheit. Swaz diu sêle gedenket oder gewürket mit irn kreften, swie lieht daz in ir sî, doch ist ez gemenget. Dar umbe sprichet si: ‘diu kint mîner muoter hânt wider mich gestriten’.

Ancora una frase sull’anima, e poi niente più²¹: ‘Voi figlie di Gerusalemme, non considerate che sono bruna! Il sole mi ha scolorita, e i figli di mia madre hanno combattuto contro di me’.

Con questo ella intende i figli del mondo; ai quali l’anima dice: quello che il sole, cioè il piacere del mondo, mi illumina e mi tocca, mi fa scura e bruna. Bruno non è un colore completo; ha qualcosa di luce e anche di oscurità. Quello che l’anima pensa o agisce con le sue virtù, per quanta luce sia in essa, è tuttavia mescolato. Perciò ella dice: ‘i figli di mia madre hanno combattuto contro di me’.

²⁰ L. STURLESE, *Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg*, in: ID., *Homo divinus*, pp. 137-154.

²¹ Cant. 1,4-5: ... filiae Ierusalem ... Nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol: filii matris meae pugnaverunt contra me ...

²² Cant. 1,7 ... o pulcherrima inter mulieres, egredere, et abi ...

Diu kint, daz sint alle die nidern kreftē der sēle; die strītent alle wider sie und vehtent sie ane. Der himelische vater ist unser vater, und diu kristenheit ist unser muoter. Swie schōene und swie gezieret si sī und swie nütze mit irn werken, ez ist noch allez unvolkomen. Dā von sprichet er: 'ō schōeneste under den vrouwen, ganc ūz und ganc abe!' Disiu werlt ist als ein vrouwe, wan si krank ist. War umbe sprichet er aber: 'schōeneste under den vrouwen?' Die engel sint schōener und sint verre ob der sēle. Dar umbe sprichet er: 'schōeneste' – in irm natiurlichen liechte – 'ganc ūz und ganc abe': ganc ūz dirre werlt und ganc abe allem dem, dā dīn sēle noch zuo geneiget ist. Und swā ir iht begriffen ist, daz sol si hazzen.

Bittet des unsern lieben herren, daz wir unser sēle hazzen under dem kleide, als si unser sēle ist, daz wir sie behūeten in daz ēwige leben. Des helfe uns got. Âmen.

I figli sono tutte le virtù inferiori dell'anima; combattono tutte contro di lei e la impugnano. Il padre celeste è nostro padre, e la cristianità è nostra madre. Per quanto sia bella e ornata e per quanto sia utile con le sue opere, è ancora completamente imperfetta. Perciò egli dice²³: 'o più bella fra le donne, esci e vai via!' Questo mondo è come una donna, perché è debole. Ma perché egli dice: 'più bella fra le donne'? Gli angeli sono più belli e sono assai sopra l'anima. Perciò egli dice: 'più bella' – nella sua luce naturale – 'esci e vai via': esci da questo mondo e vai via da tutto quello al quale la tua anima ancora è inclinata. E ove qualcosa di lei è toccato, lo deve odiare.

Pregate il nostro amato signore che noi odiamo la nostra anima sotto la veste con cui è la nostra anima; che noi la conserviamo nella vita eterna. Dio ci aiuti. Amen.

al mondo in virtù di una decisione volontaria ("Adhuc nota: anima per suam substantiam et prout intellectus quidam voluntario trahitur in hunc mundum quasi decolorata") e trova impedimento alla purificazione da parte delle virtù dell'anima, orientate al mondo materiale ("...vires inferiores animae puritatem intellectus non nunquam impediunt")²³. La sostanziale convergenza del Sermone latino con la predica tedesca viene confermata anche in quest'ultimo caso.

²³ Serm. LV, 4, n. 554, LW IV, p. 454. Si veda l'interpretazione di un luogo analogo in A. BECCARISI, *Kommentar zu Pred. 1*, *Intravit Iesus in templum*, *Lectura Eckhardi*, hrsg. von G. Steer, L. Sturlese, II, Stuttgart, 2003, pp. 23-24.

Riccardo Tacchinardi*

Uno scritto politico sconosciuto di Nicolò Bettoni: Contributo al dibattito sui Comizi di Lione (1801-1802)

Il testo di cui intendo qui parlare non è, per la verità, del tutto sconosciuto alla ricerca storica di questi ultimi anni¹, ma fino ad oggi non era emerso nessun elemento che lo sottraesse all'anonimato, cui era consegnato, permettendo con certezza l'attribuzione del medesimo a Nicolò Bettoni il futuro tipografo dei *Sepolcri foscoliani*². Si tratta esattamente dell'"*Appello ai veri amici della patria, della libertà, e*

* Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

¹ Vi fa riferimento non casuale ANTONINO DE FRANCESCO, *Vincenzo Cuoco una vita politica*, Laterza, Bari, 1997, pp. 68 e 177 n. 57, e in gran parte sulla base di questo anche EUGENIO DI RIENZO, *Marc-Antoine Jullien de Paris (1789-1848). Una biografia politica*, Guida, Napoli, 1999, p. 218, n. 23.

² Un primo interesse bettoniano per le vicende istituzionali della Rivoluzione Francese è documentato in anni più giovanili (1793-1794 e dunque quando era ancora funzionario veneto a Verona o ad Udine) da una sua traduzione inedita dei v. 5, 6 e 7 de l'*Histoire de la Révolution de 1789, et de l'établissement d'une Constitution en France: précédée de l'exposé rapide des administrations successives qui ont déterminé cette Révolution mémorable par deux amis de la liberté* [di Kerverseau, F. e Clavelin, G.], chez Clavelin, Paris, 1790-1803, conservata in un manoscritto (pp. 1-335) nelle Raccolte Campori della Biblioteca Estense di Modena (CAMP. APP. 2178), già segnalato in *Nicolò Bettoni e il suo tempo Mostra iconografica*, Grafo edizioni, Brescia, 1979, p. 14. Così recita, alla p. 1, il progettato frontespizio del medesimo, in bella copia, predisposto, con gli opportuni capoversi, evidentemente per la tipografia: "Istoria della/Rivoluzione del 1789/e/del Stabilimento di una Costituzione in Francia/Preceduta da una breve esposizione dell'amministrazioni/successive che hanno determinato questa rivoluzione/memorabile/da due Amici della libertà/Tradotta dal Francese da me Nicolò Bettoni del Fù/Sig.r Gius.e Maria nell'anno 1793: in 1794:/Tomo Quinto 6 e 7/In Parigi/Stamperia di Clavelin Librajo Strada di Alta Foglia/Num. 5: Quartiere di S: Andrea delli Archi/1791". Tutto il testo che segue, non presentando correzioni, fa pensare ad una copia definitiva, predisposta per la pubblicazione, che non risulta essere avvenuta. Al momento pare difficile stabilirne l'autografia o no, non avendo per il periodo altri scritti di raffronto; peraltro la scrittura è assai diversa da quella propria di Bettoni maturo. Per questa si veda quanto dico nella nota filologica a *Il Carteggio Nicolò Bettoni – Giambattista Bodoni* di prossima pubblicazione. Un singolare documento più tardo, del 1805, di questo costante interessamento per il grande evento francese è costituito dall'edizione in traduzione italiana, curata dal medesimo Bettoni, ma uscito in forma anonima presso la Tipografia Dipartimentale (*Saggio sulla storia della Rivoluzione Francese, composto da una società di autori latini recato in Italiano dal Francese col testo latino e colla traduzione francese a fronte, ...* A Brescia, Presso la Piazza della Rivoluzione L'anno I. del Regno d'Italia), della curiosa operetta di ANTOINE-MARIE HÉRON DE VILLEFOSSE, *Essai sur l'histoire de la Révolution française...*, Paris, près du Jardin des Tuileries, an VIII (1800) (Cfr. *Catalogue de l'histoire de la Révolution Française* par André Martin et Gérard Walter, t. 2, *Écrits de la période Révolutionnaire*, Bibliothèque Nationale, Paris, 1938, p. 495). Trattasi di un ben costruito centone di passi da autori classici (Tito-Livio, Sallustio, Tacito, Cicerone ecc.) riferibili alle modalità dell'evento francese secondo una sorta di applicazione, di gusto neoclassicista, della machiavelliana "lezione degli antichi e dei moderni", caratterizzati da un forte collante anti-giacobino. L'attribuzione della pubblicazione alla officina bettoniana è resa certa dall'importante catalogo *Nota di alcuni libri impressi in questa Tipografia, li quali al prezzo medesimo si vendono anche in Milano dal Librajo Antonio Fortunato Stella* allegato in fondo al v. XVII de *La Storia Romana di Tito Livio coi supplementi del Freinsemio tradotta dal cavaliere Luigi Mabil*, Per Nicolò Bettoni, Brescia, MDCCCXIV. Do

della pace, ovvero *Quadro dei principali risultati dell'Amministrazione de' Consoli, e delle attuali risorse della Repubblica Francese*. Traduzione del cittadino N.B. con aggiunta di osservazioni, Milano, Dalla Stamperia e Fonderia al Genio Tipografico, Casa Crivelli, presso il ponte di S. Marco, N. 1997³. L'edizione si articola curiosamente in due volumi: il primo comprende la traduzione della monografia francese, citata sopra dal frontespizio principale, attribuibile ormai con certezza a Marc-Antoine Jullien detto de Paris, ex-giacobino amico di Babeuf,⁴ il secondo contiene, come riporta l'apposito frontespizio secondario od interno (che ripete l'intero titolo e relative note tipografiche), "le osservazioni e riflessioni del traduttore". Il traduttore ed autore del secondo volume di approfondimento che si nasconde dietro le iniziali "N.B."⁵ è l'ancora giovane funzionario della Repubblica Cisalpina, in servizio presso il Commissario Straordinario del Governo a Brescia, Nicolò Bettoni, da poco ispettore della Tipografia Dipartimentale del Mella⁶. Permette l'attribuzione certa

qui in Appendice la breve premessa bettoniana, perché nei cenni riferiti alla traduzione pare riecheggiare lo spirito apertamente cesarottiano, anti-cruscante estremo, proprio della nota del traduttore allo scritto politico del 1802, anch'essa ivi riportata.

³ L'edizione è posseduta in doppio esemplare (collocazioni: 4484 e Bert H 107-107bis) dalla preziosa Biblioteca del Museo del Risorgimento di Milano.

⁴ Il titolo originale è: *Appel aux véritables amis de la patrie, de la liberté et de la paix, ou Tableau des principaux résultats de l'administration des consuls et des ressources actuelles de la République française*, P. Léger, [Paris], an. IX (1801). Per una esatta contestualizzazione storico-ideologica dello scritto francese, nella nuova situazione della Seconda Cisalpina dopo Marengo, si veda E. DI RIENZO cit., pp. 217-218: per l'ex-babuvista, ora ufficiale napoleonico, che gode per il momento la posizione di consulente politico per l'Italia, si tratta di una fase di adesione tattica al cesarismo del corso, in attesa di nuovi sviluppi più favorevoli al ritorno ad un regime più democratico-repubblicano.

⁵ Con le medesime iniziali del proprio nome, in modo assai trasparente, firmerà poi altre traduzioni, nella fattispecie l'interessante *Dell'influenza delle scienze e delle belle arti sulla tranquillità pubblica* di KARL THEODOR DALBERG, Dalla Tipografia Dipartimentale, Brescia, MDCCCIII, su cui tornerò più avanti.

⁶ Non molto si sa della carriera amministrativa del futuro editore, al di là di quello che ci dice lui stesso nelle più tarde lettere autobiografiche (*Mémoires biographiques d'un typographe italien*, Par le typographe N. Bettoni, Paris, MDCCCXXV, pp. 21-24. Vi si accenna molto genericamente prima ai suoi incarichi di pubblico funzionario della Repubblica Veneta a Verona e a Udine e poi al trasferimento nella Repubblica Cisalpina, per sua libera scelta, e nominato come segretario presso il Commissariato straordinario del Governo a Brescia). Qualche ulteriore precisazione sul suo *cursus* cisalpino nel Dipartimento del Mella, che è quello che più ci interessa qui, si può ricavare dalla curiosa raccolta epistolare predisposta intorno al 1831, in funzione apologetica dal medesimo Bettoni, all'epoca della definitiva crisi economico-gestionale delle proprie imprese tipografico-editoriali: trattasi di lettere di personalità politiche, culturali ecc., tra Repubblica Cisalpina e Regno Italico ed oltre (1801-1823), allo stesso con attestazioni di stima (*Copia di lettere scritte al tipografo Nicolò Bettoni*, senza anno né note tipografiche). Il titolo è tratto da un semplice occhietto, che introduce la raccolta invece di un vero e proprio frontespizio, a segnare la particolarità dell'edizione. Vi fa cenno puntuale lo stesso Bettoni nei *Mémoires*, cit., pp. 10-11, definendola pubblicazione in pochi esemplari per gli amici, senza autorizzazione da parte della censura. Ne possiedo un esemplare reperito in antiquariato). Alle pp. 102-104 sono collocate, in maniera anomala (le lettere, numerate in un'unica serie da I a CLXXXV sono stranamente disposte in due diversi ordini cronologici di data, dalla I alla CVI 1806-1808, dalla CX alla CLXXXV 1804-1823), a metà edizione, tre lettere, la CVII-CVIII-CIX, che si riferiscono al 1801-1802. La prima, la CVII, del 20 giugno 1802 da Travesio (Treviso?), con suggestiva intestazione (*Ortis*), contiene la richiesta di raccomandazione per un posto di lavoro per un amico comune, presso chi sa essere in posizione autorevole per esaudirla. Le due successive riguardano proprio direttamente siffatta posizione di funzionario pubblico cisalpino in due momenti diversi del suo sviluppo. La CIX da Milano 17 fruttidoro anno 9 (4 settembre 1801) è la lettera di incarico di "segretario aggiunto alla Sezione III" presso "Giacomo Greppi Commissario straordinario del Governo nel Dipartimento del Mella" come recita formalmente l'intestazione. Questa è collocata erroneamente dopo la CVIII, missiva di "Giambatista Bodoni Tipografo di S. M. Cattolica" da Parma 3 agosto 1802, in cui si rende grazie per un intervento a suo favore presso il Prefetto Verri per il recupero di certi crediti da parte della Tipografia Dipartimentale (probabile fornitura di caratteri). Sui primi contatti con il grande tipografo-punzonista e sul prosieguo di un relazione di amicizia ed al tempo stesso professionale (Bodoni sarà fino alla sua morte il fornitore di caratteri delle tipografie bettoniane), rinvio alla pubblicazione del *Carteggio Bettoni-Bodoni* in corso di trascrizione. La prima missiva bettoniana pervenuta del *Carteggio* con Bodoni è datata 5 febbraio

al futuro editore la richiesta di sottoscrizione all'opera rivolta il 20 gennaio 1802⁷ al Ministero dell'Interno, che converrà riportare nella sua interezza:

Al Cittadino Canzoli⁸
Ministro dell'Interno

Il Cittadino Bettoni

Milano 30 nevoso an. X

Vi presento, cittadino Ministro, la traduzione d'un'opera che ha per titolo = appello ai veri amici, della Patria, della Libertà, e della Pace, ovvero quadro dei principali risultati dell'amministrazione de' Consoli, e delle attuali risorse della Repubblica Francese = Quest'opera interessante per se ho creduto di renderla più grata ancora agli italici, corredandola di note critiche, e di pratiche riflessioni sugli oggetti, e sul perfezionamento delle nostre amministrazioni. Quanto v'ha di mio si contiene nel secondo volume. Se ci sono compatibilmente riuscito nel mio assunto, non credo di lusingarmi di troppo, se mi figuro gradita l'opera mia al Governo, a cui deve star a cuore essenzialmente la buona gestione degli affari amministrativi. Oso per mezzo vostro di offrirne ad esso 300 copie. Ho ammirato la di lei animatrice generosità nell'acquisto che ha fatto di altre opere degne della sua attenzione: Sarei fortunato, se anche la mia potesse occuparlo un momento, e attirarmi un tratto della sua naturale generosità.

Salute e rispetto
Nicolò Bettoni

Vi è allegato il seguente *Avviso* a stampa:

È uscita dai Torchi della *Stamperia e Fonderia* al Genio Tipografico, in Casa Crivelli presso il Ponte di S. Marco, N. 1997, in Milano, un'Opera interessante tradotta dal Francese, e corredata di copiose annotazioni che ha per titolo: *Appello ai veri Amici della Patria, della Libertà, e della Pace, ovvero Quadro dei principali risultati dell'amministrazione dei Consoli, e delle attuali risorse della Repubblica Francese*. L'Opera è divisa in due volumi in piccolo 8°. Nel primo si dà la traduzione dell'originale Francese; e il secondo contiene le annotazioni del Traduttore.

Era importante di sviluppare, e di rettificare talora alcune idee del'Autore, e più importante era che ha fatto il Traduttore con una copia di lumi, con una sodezza di giudizi, e con una rapidità di stile, che lo mettono al paro dell'originale. I talenti amministrativi non sono ciò che meno manca nei nuovi governi, e questa universalmente sentita mancanza deve dare all'Opera che annunziamo, un carattere d'interesse egualmente pressante, che assoluto.

1802, vi si fa riferimento però ad "altra mia lettera relativa al credito che tenete verso questo Dipartimento" e soprattutto presenta una vistosa intestazione incisa a stampa, con figura femminile rappresentante la Repubblica Cisalpina con lancia, berretto frigio e fascio, calpestante corona e scettro, con la seguente sottoscrizione ufficiale "Nicolò Bettoni Ispettore della Tipografia Dipartimentale del Mella Brescia Li 5 Febbraro [il giorno e il mese aggiunti a penna] Anno X. Rep. [anche l'anno è corretto direttamente sopra a penna in Anno I, riferito alla nuova Repubblica Italiana nascente allora dai Comizi di Lione]". L'incarico presso la tipografia gli fu dato per l'esattezza dal commissario Greppi con atto del 25 novembre 1801, che pubblicherò in appendice al cit. Carteggio. Il decisivo passaggio nella carriera amministrativa bettoniana avvenne perciò direttamente dall'Ufficio del Commissario Straordinario, una sorta di pre-prefettura, prima della costituzione della Prefettura di Brescia vera e propria retta dal milanese Carlo Verri, con decreto del 6 aprile 1802. Per il contesto storico più generale di questo iter, basterà rinviare alle illuminanti pagine di L. ANTONIELLI, *I prefetti dell'Italia napoleonica Repubblica e Regno d'Italia*, Il Mulino, Bologna, 1983, pp. 39 ss e *passim*.

⁷ Tale data va quindi presa come termine cronologico *ad quem* per l'edizione non datata.

⁸ Sisto Canzoli milanese resse il Ministero degli Interni per un brevissimo periodo, dal 29 novembre 1801 al 4 febbraio 1802, in sostituzione del titolare impegnato ai Comizi di Lione, su questo T. CASINI, *Ritratti e studi moderni*, Società editrice Dante Alighieri, Milano-Roma-Napoli, 1914, pp. 402 e 434-435.

Il suo prezzo è di lire due Milanesi per volume. Chi volesse pertanto farne l'acquisto, si rivolga al Negozio del Cittadino Giuseppe Galeazzi nella Contrada di Santa Margherita in Milano, non che alla suddetta *Stamperia*⁹.

Il documento è inequivoco riguardo all'attribuzione e di un certo interesse per la ricostruzione dell'*iter* di funzionario cisalpino di Bettoni, che fu il percorso privilegiato, notoriamente, per il suo accesso alla attività tipografico-editoriale. Di questo primo 'passaggio' milanese bettoniano poco si sa e niente ci dice lo stesso futuro tipografo-editore¹⁰ e non a caso, visti i noti sviluppi della situazione politica del regime napoleonico in direzione sempre più autocratica. Lo scritto in oggetto si riferisce strettamente al movimentato periodo di transito dalla Seconda Repubblica Cisalpina alla costituzione della Repubblica Italiana, con sullo sfondo il complesso processo del consolidarsi del regime 'monarchico' napoleonico già nelle cose. I giorni sono quelli effervescenti dei Comizi di Lione¹¹, che si dovettero presentare come occasione unica di intervento politico per il giovane segretario del Mella, solo da poco trasferito nell'incarico di Ispettore della Tipografia Dipartimentale bresciana, che diventerà da allora la sua attività esclusiva di funzionario cisalpino.

Ma vediamo di inquadrare l'intervento bettoniano nell'ambito dell'intenso dibattito dell'epoca ed, al tempo stesso, di portare un primo contributo più documentato ad un passaggio cruciale della sua biografia rimasto fino ad oggi sconosciuto.

L'opera di Jullien era uscita per fare il punto politico, a nome del democratico neo-giacobino, sul futuro della Repubblica francese dopo il 18 brumaio e soprattutto dopo la nuova campagna in Italia e la vittoria di Marengo. Il titolo, sotto questo profilo, si rivelava assai esplicito: si trattava di promuovere una verifica politica ("Quadro dei principali risultati dell'Amministrazione dei Consoli, e delle attuali risorse della Repubblica Francese") sul nuovo regime consolare e di proporla come riflessione strategico-tattica ai difensori della Repubblica ("Appello ai veri amici della patria, della libertà, e della pace"). L'ufficiale napoleonico, fino ad allora suo consigliere per l'Italia, come molti ex-giacobini valutava indispensabile, in questa fase, l'appoggio a Bonaparte in funzione di una decisa difesa della Repubblica, in attesa di un'ulteriore estensione delle libertà democratico-

⁹ Archivio di Stato di Milano, *Studi P.M.*, Cart. 227. Sulla importante Stamperia e Fonderia al Genio Tipografico (tra l'altro pubblica, nel 1801, parte de *In morte di Lorenzo Mascheroni* di V. MONTI, l'edizione del 1802 dell' *Ortis* foscoliano, le *Opere* del Parini curate da Francesco Reina, oltre a varia pubblicistica politico-istituzionale pre- e post-Lione, quale il *Ragionamento sui destini della repubblica italiana* di M. GIOIA, nel 1803, preceduto dall'*Appello* proposto da Bettoni) non molto si sa e occorrerà un'ulteriore ricerca archivistica. Su di essa, si veda *Editori italiani dell'Ottocento Repertorio*, a cura di A. Gigli Marchetti, M. Infelice, L. Mascilli Migliorini, M.I. Palazzolo, G. Turi, Franco Angeli, Milano, 2004, v. 1, p. 506. Il primissimo ottocento milanese è tuttora, per ciò che concerne la storia tipografico-editoriale e non solo, un periodo in gran parte da ricostruire. Un parziale, ma importante contributo di prima mano ha dato il De Francesco nel suo *Vincenzo Cuoco una vita politica* cit., pp. 39 ss., per ciò che concerne la Tipografia Milanese, nata in gran parte per l'iniziativa dei rifugiati meridionali, rilevante soprattutto per la pubblicazione della edizione del 1801 del *Saggio* cuochiano e di altra pubblicistica di grande interesse politico-istituzionale, connessa con il dibattito pre- e post-lionese, propedeutico quindi anche alla comprensione dello scritto bettoniano in questione.

¹⁰ Sull'approdo definitivo a Milano nel 1818-1819 e sulle sue 'sortite' editoriali anticipate su quel mercato, fino ad allora a me note, rinvio a RICCARDO TACCHINARDI, *Niccolò Bettoni a Milano: editore neoclassico?*, in: "Paratesto rivista internazionale", 2, 2005, pp. 191-208.

¹¹ Opportuno ci pare rinviare alla consistente documentazione raccolta da Ugo da Como su quel complesso dibattito politico-istituzionale (*I Comizi Nazionali di Lione per la costituzione della Repubblica Italiana*, a cura di Ugo da Como, Zanichelli, Bologna, 1934-1940), nel cui contesto va senza dubbio inserito questo contributo bettoniano.

repubblicane, in più favorevoli circostanze¹². La stessa prospettiva proponeva ai “patrioti” italiani della Cisalpina, che in alcune loro frange erano stati tentati da aspirazioni indipendentiste anti-francesi: Napoleone fino a che difendeva le libertà repubblicane e la loro applicazione alla Seconda Cisalpina non doveva né poteva per loro come per il giacobinismo francese avere per il momento altre alternative¹³. Il complesso ruolo del primo console e presto presidente della Repubblica Italiana era già stato icasticamente delineato dallo stesso Jullien:

Bonaparte aussi a pris une part active et glorieuse à cette révolution, qui a été lancée dans l'univers et dont la destruction plongerait la terre dans l'esclavage et dans les ténèbres. Il doit en défendre les conquêtes, il le doit à la fois à sa gloire à son pays et à l'Italie, dont il a promis de venir partager le sort et conjurer les périls, si elle était menacée [...]¹⁴.

Lo stesso suo interprete italiano Bettoni condivide tale delicata ‘missione’, non si nasconde i rischi di involuzione dispotico-dittatoriale del nuovo regime:

La Francia è interessata all'esistenza del suo primo magistrato. Sì, è questo il voto di tutt'i veri ed illuminati repubblicani. Che siano lunghi e felici i giorni d'un eroe, ch'è figlio della rivoluzione e della libertà [...].

Questa nazione medesima [la Francia] gli affida il deposito sacro della sua libertà. Il suo primo dovere è quello di conservarla, e di rendere felici i suoi concittadini.

I filosofi, i repubblicani osservarono dapprima con qualche inquietudine quest'uomo superiore. Essi temevano la concentrazione del potere, benché fosse necessaria¹⁵.

Tale adesione più o meno condizionata al regime napoleonico individua una larga, complessa gamma di posizioni tra i fedeli ai principi repubblicani in quel passaggio importante del ripristinato stato cisalpino, che vede accomunati in questa fase ex-giacobini e non, tutti concordi nel giudicare necessaria una battuta d'arresto per consolidare quei principi. Su questo era stato esplicito anche il nostro funzionario-traduttore:

Mi è sembrato ancora, che quest'Opera esser potesse utile per calmare le inquietudini di alcuni troppo energici repubblicani, che credono perduta la causa della libertà; e per animare molti altri, che confondendo i mali necessari, che accompagnarono la rivoluzione, e gli orrori della

¹² Sul ruolo politico dell'ex-giacobino francese, diviso tra livello latomistico ed adesione tattica al Bonaparte, si veda ancora E. DE RIENZO cit., alla p. 218, n. 23, ove si fa risalire proprio a tale intervento, cioè al 1801, la risoluzione dei due piani contraddittori, con la caduta in disgrazia del Jullien come consulente del Primo Console, ormai sempre più orientato a perseguire il neo-giacobinismo, a liberarsi da ogni suo condizionamento nella sua costruzione della autocrazia. Anche le critiche bettoniane, cui accenniamo qui, paiono presupporre una parziale consapevolezza di questa nuova complessa situazione

¹³ Lo stesso Jullien aveva già dato ampia dimostrazione di abile duttilità tattica, nella collaborazione con il Bonaparte, all'epoca della sua prima campagna d'Italia, sempre nell'interesse strategico, di più lungo periodo, di un ripristino del repubblicanesimo democratico in stretto raccordo con il patriottismo giacobino italiano unitarista. Su questo precedente, si veda GIORGIO VACCARINO, *I Patrioti "anarchistes" e l'idea dell'unità italiana (1796-1799)*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 58-61, 113-115 e naturalmente JACQUES GODECHOT, *La Grande Nazione l'espansione della Francia nel mondo*, Laterza, Bari, 1962, pp. 334-336. Non va dimenticato l'importante suo ruolo di “segretario generale della Repubblica napoletana” messo in luce dalla nuova documentazione archivistica russa pubblicata in MARC ANTOINE JULLIEN, *Marc-Antoine Jullien, segretario generale della Repubblica napoletana: lettere e documenti*, a cura di Mario Battaglini, Vivarium, Napoli, 1997.

¹⁴ *Appel aux véritables Amis de la Patrie*, cit., pp. 19-20.

¹⁵ [Nicolò Bettoni], *Osservazioni e riflessioni del traduttore*, cit., vol. 2, pp. 6-7 e qui in Appendice alla p. 1025. D'ora in poi il secondo volume, tutta opera di Bettoni, sarà citato col solo sottotitolo.

guerra, coi risultati che devono attendersi dalla rivoluzione medesima, quando sarà stabilito un governo repubblicano, si abbandonarono ad un'apatia, che allontana dalla cosa pubblica molte anime oneste, pure e disinteressate¹⁶.

Ed a scanso di equivoci, Bettoni aveva ribadito anche all'inizio delle sue *Osservazioni* una decisiva critica, tra le altre, alle proposte di Jullien di "fusione di tutte le gradazioni di opinione in un sentimento unico e nazionale, l'amore e la gloria della patria", cui contrappone una linea meno intransigente:

È forse possibile la fusione delle opinioni? E se lo fosse, sarebbe utile? Mi sembra che si possa dimostrare ch'essa non è né possibile, né utile, e che se mai si tentasse, non potrebbero ottenersi che risultati fatali alla causa della libertà.

L'amico del dispotismo lo è per ignoranza, per errore, o per interesse. Ne' primi due casi conviene illuminarlo; nel terzo conviene sorvegliarlo e contenerlo colla severità delle leggi. Qualunque sia la gradazione delle opinioni che può aver luogo fra quelli che amano la repubblica e la libertà, questi possono bensì fra loro conciliarsi, ma non potranno mai avvicinarsi al partito del dispotismo. E se mai ciò fosse possibile, qual sarebbe il risultato di questa fusione? Che si avrebbero uomini immorali senza principj, né buoni sudditi, né buoni cittadini. E si può voler questo? Perché non si vuol piuttosto estinguere gli odj individuali, far cessar la lotta fra gl'interessi privati, o per dir meglio conciliarli coll'interesse pubblico? Non si potrebbero tener compressi gli anarchisti ed i realisti, e cercare all'ombra d'un governo saggio e moderato la diffusione de' principj della vera libertà, della giustizia, della morale?

Invece di fondere le opinioni, non vedo che un risultato da questo tentativo, e sarebbe l'apatia e l'indifferenza per l'interesse pubblico; risultato che pur troppo forse si va ottenendo, e che allarma più d'ogni altra cosa gli amici della libertà.

Una nazione indifferente alla libertà e al dispotismo non saprà a lungo garantirsi dai *re congiurati*¹⁷.

Qui ci pare particolarmente pronunciata la differenziazione tra Bettoni e il giacobino francese, di cui l'italiano pare a tratti cogliere le sottintese sfumature tattiche, anche se escluderei che il giovane funzionario fosse al corrente dei risvolti latomistici-buonarrotiani del suo ideale interlocutore. Sarebbe stato in contraddizione con lo spirito di positiva collaborazione con la nuova erigenda repubblica che caratterizza il contributo propositivo dello scritto bettoniano.

Esplicito è, subito dopo, a conferma di quanto detto sopra, il rifiuto dell'anti-intellettualismo pregiudiziale, di matrice estremistico-giacobina, del francese avverso alla funzione delle Accademie, tema assai attuale che allineerà presto di fatto¹⁸ il nostro futuro editore ad un altro transfuga dall'estremismo repubblicano,

¹⁶ *Appello ai veri amici della patria, della libertà, e della pace* cit., vol. 1, cc. [A4v]-[A5r]. Il brano è tratto dalla nota del traduttore, che riporto intera per prima in Appendice a p. 1023

¹⁷ [Nicolò Bettoni], *Osservazioni e riflessioni del traduttore*, cit., pp. 21-22 e qui in Appendice alle pp. 1027-1028

¹⁸ La critica bettoniana è riportata qui in Appendice, alle pp. 1028-1029. Nessun contatto diretto Bettoni-Cuoco ci risulta finora in termini di documentazione puntuale. Eppure la sua proposta 'moderata', per il nuovo assetto della Cisalpina è complessivamente assai vicina alle posizioni dell'esule napoletano. Sul tema concernente il rapporto intellettuale e politica, in particolare, si può notare una significativa convergenza, un preciso interesse per le stesse 'fonti'. Mi riferisco all'opuscolo di DALBERG *De l'influence des sciences et des beaux arts sur la tranquillité publique* recensito dal Cuoco sul "Redattore Cisalpino" del 9 febbraio 1803 (Rinvio per questo alla raccolta più completa fino ad oggi pubblicata di questo giornale (1801-1803): VINCENZO CUOCO, *Periodo milanese 1801-1806*, a cura di Maurizio Martirano, t. 1, pp. 765-766, in Idem, *Scritti giornalistici 1801-1815*, a cura di Domenico Conte e Maurizio Martirano, Fridericiana editrice universitaria, Napoli, 1999) come buon esempio di una strenua difesa di quell'importante rapporto, operata riproposta poco dopo in traduzione italiana, da lui stesso tradotta, con interessante ed impegnata sua premessa, presso la Tipografia Dipartimentale da lui diretta. Su questo, si veda SANDRO NUTINI, *Vin-*

Vincenzo Cuoco, anch'esso apparentemente trasferitosi, vuoi per necessità, vuoi per rinnovata valutazione della nuova situazione, sulle posizioni neo-moderate, anti-giacobine del progetto politico napoleonico della nuova Repubblica Italiana gestito dal Melzi, assai critico verso la tesi estremistica di una netta opposizione tra l'illuminismo dei filosofi e la rivoluzione, auspicando un nuovo rapporto tra intellettuali e potere politico¹⁹. Un esempio in piccolo di questo ricercato e diverso nuovo rapporto tra processo politico-istituzionale ed intellettuali era stato senza dubbio il *cursus honorum* del medesimo futuro tipografo-editore:

Tratto per una serie di combinazioni dalla mia favorita carriera degli studj nell'altra difficile e burrascosa de' pubblici affari, e restituito finalmente in parte alla prima che ha stretto legame colle cure tipografiche che in nome pubblico in ora sostengo.

Così Bettoni, in estrema sintesi, riassumeva in uno dei suoi primi 'dintorni del testo', nel gennaio 1804, in stretta coincidenza con l'avvio tipografico-editoriale più impegnativo, la voluminosa *Storia Romana* di Tito Livio, il passaggio decisivo da funzionario amministrativo ad ispettore della Tipografia del Mella²⁰. Non ci è dato sapere ancora le ragioni e modalità di questo, anche se si può azzardare l'ipotesi che l'incarico presso la tipografia dovette rappresentare una via d'uscita positiva nella drastica ristrutturazione dell'organico messa in atto dalla politica neo-moderata del Melzi sulla direttiva di Napoleone. Si trattò di un progressivo distacco dall'impegno politico, anche se solo relativo, in quanto tutta questa prima fase dell'attività editoriale permarrà in gran parte ancora 'pubblica' fino all'acquisto delle tipografia nel 1806. E del resto, nel contesto del nuovo stato, non poteva essere diversamente.

I passi fino ad ora ricordati dello scritto bettoniano sono tratti dalla prima parte, che è tutta data per intero in appendice, in quanto rappresentano una significativa premessa chiarificatrice sulle idealità repubblicane filo-moderate del medesimo tutte tese, come si è già riportato, "a tener compressi gli anarchisti ed i realisti, e cercare all'ombra d'un governo saggio e moderato la diffusione de' principi della vera libertà, della giustizia, della morale". La seconda parte, la più consistente anche in termini di pagine, si presenta come quella effettivamente propositiva: Bettoni a partire da alcuni spunti ed osservazioni del testo francese sulla politica del regime consolare in Francia, fornisce una serie di suggerimenti da applicare alla rifondanda Repubblica Cisalpina. È qui che è possibile misurare la volontà e la

cuoco Cuoco a Milano (1800-1806) *Inediti e rari*, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma, 1989, pp. 193 n. 65.

¹⁹ Su queste posizioni presenti nel Cuoco milanese, si veda ancora in particolare meglio di tutti S. NUTINI, *Vincenzo Cuoco a Milano (1800-1806) Inediti e rari*, cit., pp. 192-194. Ad ulteriore conferma di vicinanza di Bettoni a Cuoco, non però di diretta filiazione di idee necessariamente, vi è un certo interesse per il teatro patriottico da parte del napoletano (art. sul "Redattore Cisalpino", 13 aprile 1801, cit. da S. NUTINI, *op. cit.*, p. 194) che trova coincidenza con una parte importante delle *Osservazioni* dedicate al medesimo in uno spirito di collaborazione positiva tra intellettuali-letterati e nuova amministrazione cisalpina, in una nuova funzione pedagogico-politica del teatro (cfr. qui in Appendice il passo riportato su *Teatri. Spettacoli pubblici*), cui non fu estranea la committenza pubblica, ad esempio, del *Cajo Gracco* montano postasi in quel medesimo periodo.

²⁰ Su questo importante passaggio è uscito su "La Fabbrica del libro. Bollettino di storia dell'editoria in Italia", 12, 2, 2006, pp. 31-36 un mio intervento, *Dal Carteggio Bettoni-Bodoni (1802-1813) della Biblioteca Palatina di Parma*, in cui contestualizzo meglio il passo bettoniano, dando ivi una breve anticipazione dell'edizione complessiva del *Carteggio* già sopra ricordata.

qualità riformatrice del giovane funzionario e raffrontarla con il dibattito in corso, che precede i Comizi di Lione. In sostanza si tratta di prendere quale punto di riferimento quello che fino ad oggi è emerso sul riformismo filo-melziano di Vincenzo Cuoco. Si è già accennato che è nell'ambito della recente ricerca storica cuochiana il solo spunto reperito, di un certo interesse ed utilità per capire l'operetta politica bettoniana è stato fornito dal De Francesco, che nel suo interessante saggio biografico sul Cuoco²¹, vi fa un breve cenno, riportando il seguente passo

Se l'educazione pubblica preparerà una nuova generazione, se la Francia avrà un popolo nato ed allevato all'ombra dell'arbore sacra della libertà, se i costumi saranno depurati, se i pregiudizi spariranno dalla sua superficie, in allora una costituzione più repubblicana potrà esser sostituita a quella ch'era necessaria in questo momento per comprimere le fazioni interne²².

che va visto, in parallelo agli interventi, attribuibili al Cuoco, del nuovo organo ufficiale, il "Redattore Cisalpino"²³, oltre che naturalmente al *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* nella sua prima edizione milanese (Tipografia Milanese, 1801) (che resta notoriamente il testo di riferimento di fondo, anche se mai esplicitamente citato, di tutto il dibattito politico-istituzionale)²⁴, per avere la esatta percezione del clima politico, ma anche per ritrovare gli stessi temi ed argomenti di discussione e stabilire una sorta di tabella delle corrispondenze, che per la sua complessità sarà meglio rinviare ad altra più analitica occasione, ad una ripubblicazione integrale commentata dello scritto del Jullien e del consistente, interessante allegato di Niccolò Bettoni. Ma valgano per il momento le parziali anticipazioni date qui nel testo e nelle note aggiunte ai testi dell'Appendice.

Basti qui aver impostato ed indicato i prodromi di una più sistematica ricerca che dedichiamo, pur in questa forma provvisoria, all'amico Paolo Pastori, per festeggiarne la ricorrenza, nella occasione della accademica *Festschrift*, mantenendosi nei dintorni, per così dire, di una parte cospicua dei suoi interessi per la storia ideologico-istituzionale dell'età rivoluzionaria e napoleonica.

Appendice

Riporto una limitata scelta di testi tratti, in gran parte, dall'opera bettoniana in oggetto. Piccola antologia, che è stata concepita coll'intento di documentare, oltre che l'interesse ideologico-istituzionale illustrato da questo mio saggio, la non disprezzabile prosa politica di Bettoni, non priva di una sua perspicuità illuministico-amministrativa, spoglia qui della non sempre apprezzabile retorica ampollosamente neoclassica, a volte, dei suoi futuri scritti o di quelli di altri. Penso in modo particolare, per restare nell'ambito dei Comizi di Lione e dello stesso periodo, alla *Orazione a Bonaparte pel Congresso di Lione* di Ugo Foscolo, piccolo capolavoro di oratoria neoclassica ufficiale, che andrà anch'essa riletta in parallelo con questo più impegnativo scritto bettoniano.

²¹ A. DE FRANCESCO, *Vincenzo Cuoco una vita politica*, cit., pp. 68 e 177, n. 57.

²² Si veda il passo qui in Appendice, alla p. 1025.

²³ V. CUOCO, *Periodo milanese 1801-1806*, a cura di Maurizio Martirano, t. 1, pp. 681 ss., in ID., *Scritti giornalistici 1801-1815*, a cura di Domenico Conte e Maurizio Martirano cit.

²⁴ VINCENZO CUOCO, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Ristampa anastatica della prima edizione, a cura di Fulvio Tessitore, Itinerario, Napoli, 1988.

Quanto ai criteri di edizione dei testi qui trascritti, segnalo che tutto ciò che è in parentesi quadra è redazionale, sia nel senso di indicazione di omissione voluta ([...]) che per chiarimento esegetico. Le necessarie integrazioni redazionali sono segnalate entro parentesi uncinata (< ... >). Le note precedute da lettera alfabetica [= (a), (b) ecc.] sono originali, nell'uso tipografico-editoriale dell'epoca. Le altre senza lettera sono redazionali.

*Il traduttore ai liberi italiani*²⁵

Mostrare quali sono li veri interessi del popolo, e di chi lo governa; versare sui mezzi di assicurare l'interna prosperità degli stati, è questo un soggetto sì interessante, che ho creduto di far cosa grata alla porzione d'Italia a cui è promessa la libertà; offrendo la traduzione d'un'opera, che tratta appunto questo soggetto, e che presenta nel tempo stesso un animato quadro delle principali epoche della rivoluzione Francese, de' suoi effetti, e della sua influenza sulle altre nazioni.

Mi è sembrato ancora, che quest'Opera esser potesse utile per calmare le inquietudini di alcuni troppo energici repubblicani, che credono perduta la causa della libertà; e per animare molti altri, che confondendo i mali necessari, che accompagnarono la rivoluzione, e gli orrori della guerra, coi risultati che devono attendersi dalla rivoluzione medesima, quando sarà stabilito un governo repubblicano, si abbandonarono ad un'apatia, che allontana dalla cosa pubblica molte anime oneste, pure e disinteressate.

Finalmente mi sembrò, che le viste, ed i consigli dell'Autore sopra varj rami d'amministrazione esser potessero utilissimi anche a questa, ed alle altre rinascenti repubbliche, ch'esposte finora alle immense calamità della guerra hanno riposte tutte le loro speranze nell'avvenire.

Non ignoro, che la parte di traduttore non è la più brillante, e so che il pubblico non accorda che un minimo grado di stima a questo genere di fatica.

Ma ho voluto piuttosto esser utile che considerato, ed ho meno ascoltate le voci dell'amor proprio che quelle del patriottismo. Fu desso, che mi determinò pure ad aggiungere alcune osservazioni, che ho divise in due parti.

Le prime riguardano il testo. Mi sono permesso di analizzare alcune proposizioni dell'Autore, e di non essere qualche volta del suo parere. Dichiaro altamente, che ho creduto di rendergli un tributo di stima, imprendendo la traduzione della sua opera, e che mi sembra egli animato dal più puro, e dal più caldo amore per la sua patria.

Nella seconda parte delle osservazioni mi sono proposto di far conoscere l'applicazione, e le modificazioni che potevano farsi di alcuni progetti dell'Autore, e vi ho aggiunte alcune mie idee, che presento esitando a quelli che avranno l'augusto incarico di essere li fondatori della repubblica.

Pochi cenni ancora sulla mia traduzione. Mi sono in essa frequentemente discostato dalle regole ordinarie, ed avrò forse altamente offesi li puri grammatici, ed i ciechi adoratori dei primi padri della lingua italiana, che non ammettono al loro inesorabile tribunale, che li termini e le frasi usate dagli scrittori registrati nel libro d'oro della Crusca.

Io sono partito da principj diversi, ho creduto, che il momento della rivoluzione di un popolo, e del passaggio dalla schiavitù alla libertà, dovesse dare anche alla lingua un più libero sviluppo. Nuovi sentimenti, nuovi principj, e nuove idee devono necessariamente produrre nuove frasi, nuovi termini, e dev'esser questo un diritto de' popoli, e de' liberi scrittori.

²⁵ *Appello ai veri amici della patria, della libertà, e della pace, ovvero Quadro dei principali risultati dell'Amministrazione de' Consoli, e delle attuali risorse della Repubblica Francese.* Traduzione del cittadino N.B. con aggiunta di osservazioni, cit., vol. 1, cc. [A4r]-[A7v].

Che se questa lingua trovasi in analogia con l'altra di un popolo libero; se con questo popolo si ha una relazione d'interessi politici, commerciali, e scientifici, credo, che in tal caso si renda servizio ad ambedue le nazioni avvicinando possibilmente le due lingue, e cercando di rendere sempre maggiore la facilità d'intendere l'una per l'altra.

Conosco però il dovere di rispettare il genio ed il carattere di una lingua, e di conservare le sue bellezze, sicché le modificazioni ed i cambiamenti niente tolgano né alla forza e rapidità delle sue frasi, né alla sua armonia.

Del resto, se ne' miei principj o nella loro applicazione mi fossi ingannato, non avrò ancora perduta la speranza di essere stato utile, s'egli è vero, che innumerabili sarebbero le sciocchezze che si direbbero, se non fossero già state, per dir così, colte in anticipazione, e se per rinvenire la verità si convenisse forse agli uomini di percorrere prima una lunga serie d'errori.

*Osservazioni del traduttore*²⁶

1. *Oggetto delle osservazioni*

È sì facile il talento della critica, e se ne abusa sì spesso, ch'èitai se dovessi o no produrre la prima parte di queste osservazioni. Ma il solo amore della verità avendole dettate, ho creduto di obbedire ad essa pubblicandole. Potrei essermi ingannato: le questioni di morale e di politica sono suscettibili di sì molteplici punti di vista, che difficilmente si può aver la certezza di averli tutti considerati. Lontano però dall'aver una cieca confidenza in me stesso, mi lusingo che si riconoscerà non essere queste riflessioni dettate né dalla vanità, né dall'orgoglio; che io rispetto anzi l'autore, di cui esamino lo scritto, e che siamo due amici degli uomini occupati nel segnare alcuni punti interessanti della carriera che può condurli alla felicità.

Questo spirito mi animò ad estendere la seconda parte delle osservazioni che ho credute non inutili alle rigenerate, ed a questa rinascite repubblica.

Mi sono occupato di presentare verità piuttosto utili che nuove, persuaso che alcune di esse infeconde ne' tempi di generale torpore, o di troppa agitazione, fecondissime divengono, se per diffonderle si sappia scegliere più opportuno momento.

Del resto, avvezzo più ad agire ed a meditare che a scrivere, il mio stile mancherà di quell'amenità, di grazie, e di quell'animo colorito che si comincia ad esigere anche dagli scrittori che trattano i severi argomenti della morale, della politica, e della legislazione. Ma se sarò giunto ad esprimere le mie idee con chiarezza e precisione, crederò non ostante di aver toccata la meta, che unicamente mi sono proposta, di presentare cioè alcune verità non indifferenti alla felicità del popolo, che, rotte le catene della schiavitù, attende il dolce freno delle leggi sotto un libero illuminato governo.

Parte prima

2. *Parte prima. Esame di alcune proposizioni dell'autore*

Chiude l'autore la breve sua prefazione con due complicate proposizioni, che si suddividono in molte altre, e ch'egli chiama due verità, che presieder devono allo spirito generale

²⁶ *Appello ai veri amici della patria, della libertà, e della pace, ovvero Quadro dei principali risultati dell'Amministrazione de' Consoli, e delle attuali risorse della Repubblica Francese. Volume II. Conteneute le osservazioni e riflessioni del traduttore cit. pp. 3-27.*

delle nazioni europee. Sembrami ch'egli abbia unite alcune proposizioni evidenti ad altre molte dubbie, dettate piuttosto dall'amore della patria, che della verità.

Che la Francia sia essenzialmente interessata al mantenimento del sistema repubblicano (a),²⁷ nessuno più ne dubita. Ogn'individuo v'è interessato. Lo ristabilimento del trono non potrebbe aver luogo senza coprire la Francia di sangue, di proscrizioni, e d'un nuovo rovesciamento nelle proprietà.

Che la Francia sia interessata alla conservazione del governo consolare; se questa è una verità, non è peraltro applicabile a tutt'i tempi, ma solo al momento presente. Se l'educazione pubblica preparerà una nuova generazione, se la Francia avrà un popolo nato ed allevato all'ombra dell'arbore della libertà, se i costumi saranno depurati, se i pregiudizi spariranno dalla sua superficie, in allora una costituzione più repubblicana potrà essere sostituita a quella ch'era necessaria in questo momento per comprimere le fazioni interne, per ridonar la calma dopo lunghe violente agitazioni ad una nazione che per rigenerarsi ha dovuto combattere non meno gl'interni che gli esterni nemici.

Ciò che può convenire in un tempo non può estendersi a tutte le epoche, senzachè la verità si trasformi in errore.

L'autore stesso conviene di questi principj. *Abbiamo (ha egli detto in altro luogo) abbastanza gloria, abbastanza potenza, ma non abbiamo ancora né abbastanza spirito nazionale, né costumi abbastanza puri, né una organizzazione repubblicana abbastanza consolidata, per trascurare impunemente la nostra interna situazione (a)*²⁸.

La Francia è interessata all'esistenza del suo primo magistrato.

Sì, è questo il voto di tutt'i veri ed illuminati repubblicani. Che siano lunghi e felici i giorni d'un eroe, ch'è figlio della rivoluzione e della libertà. Una nazione libera gli affidò le sue armate, perché le conducesse alla vittoria, ed egli le ha condotte. Esse ritornarono nel seno della patria coronate d'alloro, ricoperte di gloria, e coll'ulivo della conquistata pace.

Questa nazione medesima gli affida il deposito sacro della sua libertà. Il suo primo dovere è quello di conservarla, e di rendere felici i suoi concittadini.

I filosofi, i repubblicani osservarono dapprima con qualche inquietudine quest'uomo superiore. Essi temevano la concentrazione del potere, benché fosse necessaria. È sì facile l'abusarne! ... (a)²⁹. Le lezioni del passato allarmavano (a)³⁰. Ma ciò ch'è vero riguardo agli

²⁷ (a) Prefazione ultima pagina.

²⁸ (a) Art. 26, p. 108.

²⁹ (a) "Ma in questi tempi il sistema della repubblica cangiò: i più potenti si fecero dare dal popolo straordinarie commissioni; cosa che annientò l'autorità del popolo e dei magistrati, e pose tutt'i grandi affari nelle mani di un solo, o di poche persone". "Fu d'uopo far la guerra a Satornio: se ne diede la commissione a Pompeo. Fu d'uopo farla a Mitridate; tutto il mondo gridò: Pompeo. Si ebbe bisogno di far venire biade a Roma; il popolo si crede perduto, se non se ne incarica Pompeo. Si vogliono distruggere i pirati, non vi è che Pompeo. Ed allorché Cesare minaccia d'invadere, il senato proclama alla sua volta, e non ispera più che in Pompeo". "Credo bene (diceva Marco al popolo) che Pompeo, aspettato dai nobili, amerà meglio assicurare la vostra libertà, che il loro dominio; ma vi fu un tempo, in cui ciascuno di voi doveva avere la protezione di molti, e non la protezione d'un solo, ed in cui era cosa inaudita, che un mortale potesse dare o togliere simili cose..." "Quando si accordano onori, si sa precisamente ciò che si dona, ma quando vi si unisce il potere, non si può dire a qual punto potrà esso esser portato". (Montesquieu, *considerazioni sopra le cause della grandezza de' Romani, e della loro decadenza*, cap. XI).

³⁰ (a) "I Romani avevano avuto da una dolorosa esperienza una grande lezione: essi sapevano che i comandanti militari accostumati all'obbedienza passiva delle armate, inebriati della loro riputazione, son in generale aristocratici nel cuore, ed implacabili nemici dell'eguaglianza. A misura che divengono illustri, sono tentati, sotto la plausibile apparenza di merito e di giustizia, di occupare prerogative di pericolosa conseguenza". "Il volgo gli adora con una stupida venerazione, che fu adeguata dai grandi uomini, e che fa temere ai veri amici della libertà la riconoscenza del popolo come un pegno della sua servitù: questa separazione fomentata esalta il loro orgoglio, ed il dispotismo s'innalza dietro al fumo dell'incenso che si abbrucia ai loro piedi". (*Esprit de Mirabeau*, p. I, ediz. Di Milano). "Ponete limiti al potere, se non volete che degeneri in tirannia per la tendenza delle cose e degli uomini. E se qualche cittadino straordinario vi rende importanti servigi, se anche vi salva dalla schiavitù, rispettate il suo carattere, ma soprattutto temete i suoi talenti. Guai, guai ai popoli riconoscenti! Essi cedono tutt'i loro diritti a chi fa loro ricuperarne un solo. Essi si fabbricano i ferri: corrompono con una eccessiva confidenza fino il grand'uomo, che avrebbero onorato colla loro ingratitudine". (*Esprit de Mirabeau*, p. 72).

uomini mediocri, agli ambiziosi, a quelli che non sanno estendere i loro desiderj al di sopra d'un trono, non è applicabile al genio superiore, che animato dalla più grande, dalla più nobile passione, dall'amor della gloria, non può essere abbagliato dall'effimero splendore d'un trono, né dai vani onori che lo circondano, e che gli sarebbero comuni con una serie di re, de' quali il nome di pochi appena fu conservato dalla storia.

Egli sa che un trono non difende dall'oblio, ma che per arrivare alla più remota posterità, conviene aver segnata una grand'epoca, ed aver operate grandi cose a vantaggio dell'umanità.

La rivoluzione ha aperta nuova carriera a tutte le nazioni. Abbiamo molti esempj nelle storie di popoli che, stanchi dell'oppressione e del dispotismo, ricuperarono la loro libertà, e seppero per qualche tempo conservarla contro gli sforzi de' tiranni. Amavano essi la libertà quasi per istinto, e più per sentimento che per ragione. Egli è questo il motivo per cui gli stessi popoli, quando i loro costumi furono corrotti, e ad ogni grado che fecero verso la civilizzazione, si avanzarono pure di nuovo verso il dispotismo. Era riservato alla filosofia ed alla ragione perfezionata il far nascere il desiderio della libertà in mezzo ad un popolo, dove la mollezza, la corruzione ed il lusso si erano già da molto tempo introdotti. Se in un tal periodo arriva a fondarsi il regno della libertà, sarà esso indestruttibile, e il nuovo edificio sociale prenderà una consistenza che resisterà agli urti di qualunque coalizione de' tiranni.

Un uomo nato in quest'epoca, portato al sommo della grandezza e degli onori, che col suo braccio ha difesa la causa della libertà, che l'ha resa sicura dai nemici esterni, ed a cui dalla nazione riconoscente è affidato l'augusto incarico di consolidare le interne basi della libertà e della felicità pubblica; un tal uomo potrà mai essere sì nemico del suo interesse e della sua gloria per tradire la causa della libertà, e per preparare de' ferri a' suoi concittadini? Vorrà egli azzardar tutto per degradarsi a' suoi proprj occhi, ed a quelli dell'universo?

Un tal uomo può egli voler che il suo nome sia confuso con quello di tanti conquistatori, di tanti re, di tanti usurpatori, piuttostoché abbia a segnare la più gran'epoca nel corso di tutt'i secoli?

È questa la gloria che attende il primo magistrato della gran nazione come l'amico della libertà, e fondatore della repubblica. Non so determinarmi a chiudere quest'articolo senza riportare alcuni periodi del genio sublime, e del più grande politico di cui si onora l'Italia.

“È impossibile che quelli che in istato privato vivono in una repubblica, o che per fortuna o virtù ne diventano principi, se leggessino le istorie, e delle memorie delle antiche cose facessero capitale, che non volessero quelli tali privati vivere nella loro patria piuttosto Scipioni, che Cesari; e quelli che sono principi, piuttosto Agesilai, Timoleoni o Dioni, che Nabidi, Falari, e Dionisj, perché vedrebbero questi essere sommamente vituperati, e quelli eccessivamente lodati. Vedrebbero come Timoleone, e gli altri non ebbero nella patria loro meno autorità che si avessero Dionisio e Falari, ma vedrebbero di lungo avervi avuto più sicurtà. [...] *E veramente cercando un principe la gloria del mondo, dovrebbe desiderare di possedere una città corrotta non per guastarla in tutto come Cesare, ma per riordinarla come Romolo. E veramente i cieli non possono dare agli uomini maggiore occasione di gloria, né gli uomini la possono maggiore desiderare. E se a voler ordinar bene una città, si avesse di necessità a deporre il principato, meriterebbe quello che non la ordinasse, per non cadere di quel grado, qualche scusa. Ma potendosi tenere il principato, e ordinarla, non si merita scusa alcuna. E insomma considerino quelli a chi i cieli danno tale occasione, come sono loro proposte due vie, l'una, che li fa vivere sicuri, e dopo la morte li rende gloriosi; l'altra li fa vivere in continue angustie, e dopo la morte lasciare di se una sempiterna infamia (a)”³¹.*

Ritorniamo al nostro autore. La seconda proposizione ch'egli enuncia come una verità, si è che *l'Europa intiera è essenzialmente interessata alla conservazione della repubblica Francese*. Le ragioni ch'egli accenna, sono, che la tranquillità dell'Europa non può essere consolidata che dalla durata della pace continentale e da un giusto contrappeso de' governi di differente natura.

³¹ (a) Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cap. X.

Se nelle direzioni politiche delle potenze dell'Europa si consultassero sempre gl'interessi de' popoli, la proposizione dell'autore sarebbe abbastanza evidente per non aver bisogno di prova. La pace sola può sviluppare i germi della prosperità e della felicità delle nazioni. Ma se la maggior parte di esse avvilita, e serve obbediscono ciecamente all'interesse di chi le governa, se alcune famiglie potenti dispongono a loro grado de' popoli soggetti, s'esse non veggono nella rivoluzione che una nemica eterna delle loro usurpazioni, in allora converrà accordare che non avrà sì presto fine la lotta cominciata da una parte fra' diritti del popolo proclamati dalla rivoluzione, e dall'altra fra l'ambizione di pochi potenti che tengono colla forza soggetto il popolo stesso.

Non abbiamo forse veduta una coalizione quasi generale di tutte le potenze dell'Europa contro la in allora nascente repubblica francese? Essa non ha dovuta la sua conservazione che al valore delle sue armate, e per avere la pace, ha dovuto conquistarla. La coalizione delle potenze nemiche non si è sciolta, che quando una replicata esperienza fece conoscere che le armate repubblicane erano invincibili, e quando queste precedute dalla vittoria minacciarono nel centro del loro impero quelli che le avevano provocate.

Quali sono dunque gli alleati sui quali può sicuramente contare in ogni tempo la Francia? Questi non possono essere che repubbliche, delle quali l'interesse politico sia unito a quello della nazione francese. Le repubbliche batava, ligure, elvetica e cisalpina non possono essere sicure di mantener la loro esistenza e la loro costituzione senza l'appoggio della Francia. Se ognuna di esse non è da per se abbastanza forte per difendersi da' nemici potenti, esse presentano però una fortissima linea di difesa prese collettivamente, e si possono contare come una validissima barriera, che, sostenuta dalla Francia, potrebbe essere insuperabile.

Ma se si vuole, ch'esse sviluppino tutta la loro energia, e tutta la forza di cui sono suscettibili, conviene definitivamente organizzare l'interna loro costituzione, non trattarle più come paesi di conquista, proteggere e non comprimere lo spirito nazionale, lasciare che gli uomini disegnati dalla pubblica opinione prendano le redini del governo, non paralizzare le più importanti operazioni invocate dalla nazione; fa d'uopo che le finanze siano organizzate, che la legge sola comandi, e non la volontà di chi soltanto dovrebbe essere destinato a farla eseguire. In allora la Francia potrà contare su quattro alleati fedeli ed utili, ed in allora si avrà durevole pace, perché in questo solo modo si potrà opporre una somma di resistenze e di forze superiori a qualunque nemica coalizione.

Non c'illudiamo dunque coll'admettere come verità, che l'Europa intiera sia interessata all'esistenza della repubblica francese. Questo errore politico potrebbe portare funeste conseguenze, o almeno far rinascere la guerra. Conosciamo piuttosto, che la causa delle repubbliche non sarà assicurata, che quando queste saranno unite fra loro con vincoli indissolubili, e quando avranno sviluppate tutte le risorse, di cui sono suscettibili gli stati liberi; risorse che mancano a quelli che gemono sotto il giogo della schiavitù.

È questo il solo mezzo di *sforzare i re a rinunciare ai loro progetti di distruzione contro la repubblica (a)*³².

Arrestiamoci ad altra proposizione dell'autore. *Egli crede necessaria la fusione di tutte le gradazioni di opinione in un sentimento unico e nazionale, l'amore e la gloria della patria (a)*³³.

È forse possibile la fusione delle opinioni? E se lo fosse, sarebbe essa utile? Mi sembra che si possa dimostrare ch'essa non è né possibile, né utile, e che se mai si tentasse, non potrebbero ottenersi che risultati fatali alla causa della libertà.

L'amico del dispotismo lo è per ignoranza, per errore, o per interesse <> Ne' primi due casi conviene illuminarlo; nel terzo conviene sorvegliarlo e contenerlo colla severità delle leggi. Qualunque sia la gradazione delle opinioni che può aver luogo fra quelli che amano la repubblica e la libertà, questi possono bensì fra loro conciliarsi, ma non potranno mai avvicinarsi al partito del dispotismo. E se mai ciò fosse possibile, qual sarebbe il risultato di questa fusione? Che si avrebbero uomini immorali senza principj, né buoni sudditi, né buoni

³² (a) Art. 4, p. 7.

³³ (a) Art. 4, p. 7.

cittadini. E si può voler questo? Perché non si vuol piuttosto estinguere gli odj individuali, far cessar la lotta fra gl'interessi privati, o per dir meglio conciliarli coll'interesse pubblico? Non si potrebbe tener compressi gli anarchisti ed i realisti, e cercare all'ombra d'un governo saggio e moderato la difusione de' principj della vera libertà, della giustizia, della morale?

Invece di fondere le opinioni, non vedo che un risultato da questo tentativo, e sarebbe l'apatia e l'indifferenza per l'interesse pubblico; risultato che pur troppo forse si va ottenendo, e che allarma più d'ogni altra cosa gli amici della libertà (a)³⁴.

Una nazione indifferente alla libertà e al dispotismo non saprà a lungo garantirsi dai re congiurati.

Questi, dopo di averla desolata, le daranno un governo. Essa dovrebbe ancora esser felice se fosse ammissibile il principio dell'autore, *che un governo è per sua natura tutto amore, tutto amministrazione, tutto conservazione* (a)³⁵. Ch'egli dovesse esserlo, noi siamo d'accordo. Ma il governo de' re era pure un governo. Era forse tutto amore, tutto conservazione?

Mi si dirà, che si parla di legittimo governo. Rispondo, che anche ad un governo legittimo si sono potuti spesso fare gravi rimproveri, e che l'arte di riunire irrevocabilmente l'interesse del governo a quello della nazione, resta ancora a trovarsi. Se l'interesse particolare non ha un freno, egli è quasi sempre contrario all'interesse pubblico. Il capo d'opera d'una costituzione sarà quello, che avrà sciolto il gran problema d'unire l'interesse del governo a quello della nazione.

Continuiamo ad arrestarci dove sembra che l'autore abbia smarrito il cammino della verità. Parla egli delle accademie (b)³⁶ come d'istituzioni più dannose che utili. Ciò potrà esser vero se saranno mal dirette, ma perciò non conviene abolirle, ma sistemarle. Esse possono divenire il centro de' lumi di una nazione, essere di un utile incoraggiamento alle scienze ed alle arti, che sono ancora ben lontane dalla loro perfezione. Pochi sono i genj che possano innalzarsi sopra la sfera ordinaria, ed aspirare alla celebrità, alla gloria ed all'immortalità. Questi medesimi non possono giungervi che allorché un'arte, o una scienza è, dirò così, dirozzata, e quando sono già preparati i principali materiali per formare un tutto suscettibile di punti di vista generali, che sono segnati dagli uomini di genio. Una folla di dotti, e d'uomini dedicati allo studio di tutt'i luoghi e di tutte le nazioni che formano in massa la repubblica delle lettere, non possono aspirare, per dir così, che ad una onorevole menzione negli annali de' progressi delle cognizioni umane, né sarebbe questo motivo sufficiente per animarli a faticose ricerche, se non fossero sostenuti dalla speranza d'una ricompensa. Un premio proposto, la lusinga di essere ammesso in un'accademia, ecco le molle che possono moltiplicare i coltivatori delle scienze e delle arti.

Gli scrittori e le persone che si dedicano allo studio, non sono una perdita, ma il più prezioso acquisto per la società. Pur troppo l'ignoranza e l'errore coprono ancora il mondo di densa caligine. Che si cerchi d'illuminarlo, né si tema che troppi coltivino le arti e le scienze.

Vi vuole una gran massa di lumi per diradare i generali pregiudizi. Se anche gli sforzi di alcuni scrittori sono inutili, e se anche molti non ripetono che ciò che fu detto, la verità è sempre utile, e le nuove opere che sono le più generalmente lette, servono a diffonderla.

Uno scrittore o un letterato sarà sempre più utile alla società, che se fosse restato lavoratore o artigiano. Finalmente, la storia ed i tempi presenti ci somministrano mille esempj, che provano che si può essere nel tempo stesso uomo di lettere e uomo di stato, e che gli uomini forse i più proprj a governare sono quelli che sono avvezzi alla meditazione ed allo studio. Non ricorderò che Machiavello, genio sublime, di cui si onora l'Italia, Federico il grande, re, generale, filosofo, scrittore, ed in questi nostri tempi il ministro Chaptal, che tiene un rango

³⁴ (a) Dimandare in uno stato libero uomini arditi in guerra e timidi in pace, egli è il voler l'impossibile, e per regola generale, tutte le volte che si vedrà tutto il mondo tranquillo in uno stato che si dà il nome di repubblica, si può essere sicuro che la libertà non v'è certamente. (MONTESQUIEU, *Grandezza e decadenza de' Romani*, cap. IX).

³⁵ (a) Art. 10, p. 29.

³⁶ (b) Art. 20, p. 68.

distinto nella repubblica delle lettere, e che si rende utile alla sua nazione non meno co' suoi scritti che colle sue operazioni come ministro.

Dopo la satira delle accademie non mi sarei atteso l'elogio in profilo delle monarchie. L'autore si è scordato il suo avvertimento di osservare *il rovescio della medaglia* <.> In politica non sono permessi i ritratti in profilo. Trovo però altrettanto rimarcabile e sensato ciò ch'egli aggiunge nella fine de paragrafo medesimo *Infelici i popoli, che non avendo né governo ereditario e che si creda proprietario, né governo nazionale e conservatore, sono abbandonati alle mani di avidi stranieri, che non vogliono che prendere e godere, devastare e distruggere, che non hanno alcuna idea di durata, nessun pensiero di sistema sociale, nessun interesse e nessuna cura di economizzare le risorse del suolo, né le fortune ed il sangue de' cittadini!* (a)³⁷ Oh come gl'Italiani devono sentire questa verità!!! Oh come sono giusti i loro voti per una pronta costituzione! In allora soltanto potranno essi conoscere ed apprezzare la grandezza del ricevuto dono della libertà, ed in allora sentiranno in tutta la sua estensione il dovere della riconoscenza.

Parte Seconda delle osservazioni

[...]

4. *Giornali*

[...]

Se di questi giornali si è in seguito fatto abuso (e di che non si abusa mai?) non possono che lodarsi le misure prese per diminuirne il numero eccedente, e per togliere ai malintenzionati quest'arma pericolosa, con cui si può dirigere, ma si può ancora corrompere la pubblica opinione.

[...]

Si tratta di creare una nuova nazione che può ben interessare le meditazioni dei saggi e dei filosofi. Le parti destinate a comporla appartenevano, alcune per un preteso diritto ereditario ad una famiglia di sovrani, altre ad un piccolo sovrano indipendente, altre ad un re, ed alcune infine alla più antica repubblica dell'Europa, che ha fatti vani sforzi per rigenerarsi, e la di cui esistenza fu offerta in sacrificio al nuovo sistema politico dell'Europa. Possa esso esser utile alla gran causa della libertà!

Convien dunque creare un nuovo spirito in queste popolazioni, fare ogni sforzo perché scordino le loro antiche abitudini, e volgano lo sguardo verso il nuovo centro che deve presiedere alla comune felicità. Fa d'uopo minare con destrezza l'attaccamento che conservassero per gli antichi loro governi ed istituzioni, conviene insomma far un tutto di molte frazioni, ed una sola massa coerente e regolare.

Non ci scordiamo mai questo interessante punto di vista, che ci obbliga a misure diverse da quelle delle altre rinascenti repubbliche, che formavano già prima una sola nazione, e non hanno in ora che modificato il patto sociale.

Alcuni dipartimenti esigono singolari avvertenze per farvi nascere lo spirito pubblico. Conviene che il governo si faccia più amare che temere, e che non pretenda tutto ad un tratto di sradicare le loro inclinazioni, ed antiche abitudini. Gli abusi stessi, i pregiudizi non possono essere levati che a poco a poco. Attaccandoli di fronte non si fa che prestar loro nuove forze.

Che il governo faccia sentire la sua voce a tutt'i membri della nuova repubblica, che non accordi preferenze nell'impiego de' cittadini perché siano piuttosto d'un dipartimento

³⁷ (a) Art. 23, p. 86.

che d'un altro, e che egli non tema di attrarre a se i loro sguardi. Egli è per questo che crederci utile l'animare piuttostoché frapporre impedimenti all'istituzione di più giornali nella repubblica, non però in numero eccedente, e ne crederci utilissimo uno particolarmente che fosse denominato il giornale del governo. Questo portar dovrebbe e diffondere in tutt'i dipartimenti i principali decreti e risoluzioni pubbliche. Dovrebbe con esso giustificare quelle fra le sue operazioni, che non comparissero abbastanza plausibili, ignorandosi le cause che le determinarono. Quante volte si loderebbe ciò che si condanna, se si conoscessero i motivi di alcuni atti di governo! Egli potrebbe ancora col mezzo del giornale progettato render universali alcune scoperte utili alle arti, all'industria, ed essere il registro delle virtuose e morali azioni de' cittadini. E chi sono gli uomini abbastanza virtuosi per saper e voler esserlo ai solo loro occhi! Non vi è mezzo più possente per far nascere le azioni virtuose, che di renderle pubbliche, né per chi le fa vi è maggior ricompensa. Sarebbe questo ancora un mezzo per disegnare nell'opinione pubblica i buoni, i virtuosi cittadini, che potranno divenir utili alla patria, innalzati alle varie funzioni amministrative.

Che questo giornale sia scritto da un filosofo, da un uomo di genio; ch'egli sappia unire alla solidità l'amenità; che esso sia compensato pubblicamente dal governo come ministro dell'opinione, ed in allora quest'istituzione repubblicana potrà essere d'un'utilità incalcolabile. È questo uno de' mezzi per favorire la *raccomandata propagazione de' lumi*, e per formare cittadini *che si nodriscono dei principj della repubblica*³⁸.

[...]

6. Scuole militari

Le popolazioni destinate a formare la nuova nazione cisalpina, ammolite da lunga pace, e dall'influenza de' deboli governi, a cui erano soggette, e la di cui politica esistenza non era appoggiata ad una forza reale, ma al sistema generale d'equilibrio dell'Europa, non avevano né istituzioni, né istituzioni, né spirito militare. Convieni in ora creare le une e l'altro, e deve esser questa la prima cura del governo.

[...]

L'organizzazione delle guardie nazionali potrebbe ampiamente compensare questa apparente inferiorità. Che tutt'i i cittadini siano soldati, che il titolo di cittadino sia sinonimo di difensore della patria, ed in allora *nessuna potenza della terra sarà abbastanza forte per toglierla la libertà*.

[...]

Non sarà di minore vantaggio per creare uno stato militare l'universalizzazione l'istituzione de' battaglioni della speranza.

Oh come è toccante lo spettacolo d'un battaglione formato di teneri giovinetti, vera speranza della patria, addestrati già al maneggio dell'armi! Quale fu l'ornamento maggiore

³⁸ Pare opportuno affiancare, per una certa comunanza di intenti, parte del *Prospetto* iniziale del 18 febbraio 1801 del "Redattore Cisalpino" di quasi sicura ispirazione cuochiana: "[...] In questi momenti appunto si offre al pubblico un giornale ufficiale col titolo di *Redattore Cisalpino*. L'oggetto di un giornale deve esser quello di diffondere nella nazione le più utili verità, e d'ispirare per mezzo di esse le virtù e l'amor di patria. Ma l'amor della patria è il risultato delle buone leggi e della saggia amministrazione; e colui più di ogni altro giova alla patria, che mostrando alla nazione le sagge intenzioni e le utili operazioni del governo, riunisce il governo agl'individui, e produce così quell'unità da cui solo si può sperare la forza politica. Non tutti forse [sic!] han compresa la sublimità dell'oggetto a cui deve tendere un giornale. Una collezione indigesta di nuove inverosimili, inesatte, inutili opinioni di sette; giudizi di partiti, non meritano certamente luogo in un'opera destinata a preparare il materiale ai storici che debbono un giorno giudicar noi ed istituire i nostri posteri. Il primo, il solo oggetto di un giornale è quello di render la nazione migliore[...]" ("Redattore Cisalpino", 18 febbraio 1801 ora in V. CUOCO, *Periodo milanese 1801-1806*, a cura di Maurizio Martirano, t. 1, pp. 681-682, in: ID., *Scritti giornalistici 1801-1815*, a cura di Domenico Conte e Maurizio Martirano, cit.

della memorabile festa della pace celebrata al foro Bonaparte³⁹ Il battaglione della speranza, risponderanno tutti quelli che portano il sacro titolo di padri e di madri. Io non sono padre, ma confesso che l'emozione la più deliziosa in quel giorno fu in me prodotta dalla vista del battaglione della speranza

Credo questi i principali mezzi per creare lo spirito militare, e per penetrarci del sentimento della nostra forza, e della dignità che conviene all'uomo libero. Possano non essere infruttuosi questi cenni dettati da vero amore della patria!

[...]

11. Feste nazionali

Si ama la patria per ragione e per sentimento. Si ama, perché garantisce ed assicura i nostri diritti, il libero godimento delle nostre proprietà, ed un pieno esercizio di far tutto ciò, che le leggi non vietano <.> Ma si ama ancora, e forse più, perché in essa si trovano gli oggetti delle nostre prime abitudini, perché ci rintraccia ad ogni momento qualche avvenimento interessante della nostra prima età, i nostri primi amici, le nostre prime amanti, ed il regolare ritorno di alcune feste, di alcuni spettacoli nazionali, che lasciarono nello spirito grata ed indestruggibile impressione. O voi, che per seguire la libertà avete abbandonati i luoghi, che vi hanno veduto nascere, che vi siete divisi dai più cari oggetti, dai genitori, dai fratelli, dagli amici, a voi mi appello! Non sentite ancora dolce soddisfazione, rimembrando le giornate ch'erano dedicate a qualche festività nazionale, ed il di cui annuo ritorno era atteso con particolare impazienza? E chi nato e cresciuto nella città, asilo un tempo de' liberi italiani, non ricorda con dolce commozione la giornata, in cui con solenne pompa si compiva annualmente una cerimonia rispettabile pel suo oggetto, e che ricordava un diritto prezioso sul mare della veneta nazione? La gioia universale, la singolarità dello spettacolo, tutto rendeva questa festa nazionale cara a tutt'i veneti, che non la ricorderanno mai con indifferenza. Io mi sovvegno ancora di un'altra più semplice, ma che pur era legata al sentimento dell'amore della patria. Numeroso stuolo di giovinetti attendeva con impazienza la giornata de' 25 aprile, in cui era loro permesso, precedendo festiva processione, di portare le bandiere repubblicane, che facevano sventolare con lieti evviva, e con festose grida, viva la repubblica veneta, viva S. Marco.

Ho ricordate le feste nazionali della repubblica veneta, perché essa sola, e quella di Genova conservavano ancora alcune istituzioni repubblicane, mentre il resto dell'Italia era soggetto a' governi di diversa natura, che avevano quasi estinto l'amor patrio e nazionale.

[...]

16. Educazione delle donne

[...]

Le donne virtuose che ammiriamo devono forse quasi tutte le loro virtù ad un lodevole amor proprio, ed alla stima che hanno di se stesse. La loro immaginazione più attiva della nostra rende forse questa molla dell'amor proprio più efficace in esse che negli uomini.

Io tengo che saranno inutili tutte le declamazioni sulla corruzione della società, finché non si attaccherà il male nella sua sorgente, finché le donne non ritorneranno nel sentiero dell'onestà e della virtù.

³⁹ Si tratta della Festa della Pace tenuta a Milano il 30 aprile 1801, in cui si ebbe la posa della prima pietra del Foro Bonaparte. Costituisce un preciso termine *post quem* dell'operetta bettoniana, l'altro *ad quem* è costituito dalla richiesta di sottoscrizione al Canzoli (20 gennaio 1802) richiamata sopra.

Esse si abbandonano generalmente alla galanteria ed a tutte le gradazioni del libertinaggio, perché non hanno altra risorsa per rendersi interessanti, né conoscono, dirò così, o hanno a loro disposizione altre vie che conducano al piacere, Abbiamo di ciò una prova negli uomini. Quelli che per mancanza di educazione non hanno altre risorse che la voluttà, si abbandonano ad essa intieramente, e vi sacrificano la loro fortuna, il loro tempo, e la loro salute.

Gli altri che per una miglior educazione e per favorevoli circostanze possono dedicarsi ad affari, o intraprendere la carriera degli onori, o della gloria, conoscono bensì i piaceri della voluttà, ma sanno sobriamente gustarli, e sanno dar ad essi dignità e delicatezza.

Io non coltivo la chimera di una completa pronta riforma ne' costumi e nel sistema della società. Se ne' miei anni giovanili, quando meno conosceva gli uomini e le cose, ho creduto che si potesse rapidamente passare dalla corruzione alla virtù, in ora son ben convinto, particolarmente dopo le lezioni della rivoluzione, che nel corso delle umane cose, come in tutte le altre della natura, niente si fa per salto, ma conviene assoggettarsi ad una necessaria gradazione. Lungi perciò dal supporre che tutto ad un tratto la società si popolasse di donne virtuose, non credo d'ingannarmi nell'asserire che le donne rese più colte ed illuminate, più non violerebbero impudenteramente i più sacri doveri, e non porterebbero in trionfo il loro disonore con fatal effetto per la morale pubblica: ma se pur si abbandonassero qualche volta alla seduzione del loro cuore, si avvolgerebbero possibilmente in densa nube, e finalmente isdegnerebbero di cedere a chi non avesse altri titoli e talenti che quelli della frivolezza, e l'arte di adornarsi, di lasciarsi e di seguire con iscrupolosa esattezza le variazioni troppo spesso ridicole della moda⁴⁰.

[...]

17. Teatri. Spettacoli pubblici

Gli spettacoli pubblici sono ben lungi nella nostra Italia dal grado di perfezione, che da molto tempo si desidera, e ch'esser dovrebbe la conseguenza della diffusione de' lumi, e de' progressi fatti nelle arti e nelle scienze.

Abbiamo, è vero, alcuni capi d'opera in ogni genere di composizioni teatrali. Maffei il primo, quindi Alfieri, Pindemonte ed altri ci sorpresero colle produzioni del loro genio. Goldoni e Metastasio portarono pure quasi alla perfezione i due diversi generi da essi coltivati, e ci livellarono forse in questa parte alle altre nazioni, ma ciò non basta. Noi abbiamo bisogno di una frequente riproduzione di questi capi d'opera per soddisfare al bisogno di varietà e di novità, ch'è d'essenza degli spettacoli teatrali. Quindi in questa nuova repubblica, dove essi formar devono parte dell'educazione (a)⁴¹, sarebbe necessario che il governo in particolar modo stimolasse gl'ingegni verso questo genere non meno difficile che interessante. Il nuovo ordine di cose che si va sviluppando, apre ampia carriera ai liberi scrittori italiani

⁴⁰ "Io perdono a' Francesi il loro sistema di municipalità: essi non ne avevano giammai avuto, né ne conoscevano altro migliore: forse non era né sicuro né lodevole passar di un salto e senza veruna preparazione al sistema nostro. Ma quella stessa natura che non soffre salti, non permette né anche che si retroceda [...]" (V. CUOCO, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Ristampa anastatica della prima edizione, a cura di Fulvio Tessitore, cit., p. 493. Si tratta del nota petizione filosofico-politica, fondante il riformismo cuociano, contenuta nei *Frammenti di lettere a Vincenzo Russo* annessi al t. 3 della edizione del 1801. Il contesto cui la applica il Bettoni è, naturalmente, meno solenne e importante).

⁴¹ (a) Per rigenerare un popolo è assolutamente necessario rigenerare gli spettacoli ... Le composizioni, delle quali abbiamo bisogno, sono quelle in cui la virtù, il patriottismo, brillando d'un nuovo splendore, fossero sempre ricompensate, in cui il vizio, l'anarchia, il vile regalismo, il furto, la rapina, la bassa adulazione, l'imbecille vanità, lo sciocco orgoglio, lo strisciante intrigo, la ridicola opinione di se, fossero sempre puniti, in cui dal dispregio fosse incessantemente percosso il ridicolo.... (*Portafoglio politico pubblicato da Lebrun di Grenoble. Parigi anno 9° repubblicano*).

per scegliere argomenti nuovi, interessanti e degni d'essere presentati ai popoli, che, rotte le troppo a lungo portate catene della schiavitù, giurarono amore e fedeltà alla repubblica sul sacro altare della libertà.

Vi voleva l'anima romana, ed il coraggio di Bruto per azzardare prima d'ora, come ha fatto Alfieri in Italia, la pubblicazione di tragedie di libertà, dove s'ispira l'orrore e l'odio più inteso alla tirannia, ed uno sviscerato ed ardente amore per la patria.

Le barriere del dispotismo più non esistono; già possiamo almeno pensare e scrivere liberamente, ed affrettare per quanto è in noi la fondazione della repubblica.

Al poeta tragico è riservata la legislazione del cuore; legislazione forse non meno importante dell'altra, che si stia impazientemente attendendo, e che deve assicurare i diritti sacri della libertà ad una prediletta porzione dell'Italia.

Non mancano, no, nelle preziose raccolte delle vicende delle nazioni, sublimi fatti, eroiche azioni e modelli di virtù, degni d'essere presentati ai liberi popoli. La nostra patria, l'Italia ce ne offre numero ben lusinghiero, che soddisfare deve il nostro orgoglio nazionale; orgoglio ben commendevole, se ha per base la virtù, e l'amor della patria. Ma noi non avremo che pochi scrittori, finché non saranno ricompensati, e molto meno ne avremo finché le compagnie teatrali saranno abbandonate al disprezzo, all'indigenza, ed al disonore.

Imitatori come siamo delle mode non meno di abbigliamento che di politica di una nazione, cominciamo almeno ad esserlo ancora di ciò ch'è marcato in essa coll'impronta della perfezione. Affrettiamo alcune non difficili riforme, e mentre conviene riservare a migliori e più felici momenti alcune altre che dipendono da un generale sistema per ora ineseguibile, non omettiamo di fare ciò che non ci è vietato da verun interno ed esterno ostacolo, e che pur in se racchiude i più interessanti oggetti; la creazione dello spirito pubblico ed il mezzo sicuro d'ispirare per sentimento l'amore della patria e della libertà.

Accennerò rapidamente le più urgenti e necessarie riforme che si desidererebbero ne' teatri, e negli altri spettacoli d'Italia.

La costruzione de' teatri e la loro forma, gli ordini di polizia da osservarsi, la formazione ed organizzazione delle compagnie degli attori, la qualità ed il carattere delle composizioni teatrali, ecco i numerosi soggetti che si affollano, e che si suddividono in altri non meno interessanti, se esaurirsi dovesse questo argomento.

Non può negarsi che l'attuale forma de' nostri teatri non sia generalmente comoda in alcuni rapporti, combinando i doppi piaceri della privata società, e d'un pubblico trattenimento. Ma potrebbero d'altra parte ben facilmente provare, che per ciò appunto s'introdussero i più gravi disordini che ritardarono forse finora i progressi del teatro italiano.

Che la sala teatrale sia suddivisa in numerose private loggie, egli è questo un ritrovato per esser solo in mezzo a numerosa assemblea, o di non aver con se che persone di sua conoscenza, ed una scelta società, senza essere astretto ad incomodi riguardi, ed a pesanti convenienze.

Ma egli è forse a questa pretesa comoda istituzione che noi dobbiamo pure l'indisciplina così generale delle sale teatrali; lo schiamazzo che disturba quasi continuamente e gli attori. E gli spettatori; lo sviluppo di partiti che raddoppiano il disordine; la moda che sempre più si avvanza, di affettare disattenzione allo spettacolo, e di convertire il teatro in una sala da giuoco o di conversazione. Lo spirito di galanteria, causa ed effetto di demoralizzazione, trova nell'attuale comparto delle sale teatrali un immenso pascolo. Si vola dall'una all'altra loggia ora usando le frasi del sentimento e di una falsa delicatezza, ora passando alla più sfrenata indecenza, ed ai più scandalosi e lubrici dialoghi: né forse a ciò soltanto si limita l'impudicizia ed il libertinaggio. Chi conosce i teatri sa che io stendo in questo momento denso velo sovra una parte dei disordini, che non avrebbero luogo, se favoriti non fossero dalla costruzione materiale delle sale teatrali. Essi sanno come le donne non si portano spesso al teatro che per riscuotere gli omaggi de' loro adoratori; e che nelle loggie si raffinano le arti della civetteria, e si ascoltano proposizioni che in altri luoghi non sarebbe stato forse permesso neppure di azzardare. Finalmente l'uso delle loggie private rende comune anche alle donne di perduta fama, e marcate d'ignominia, il diritto d'intervenire agli spettacoli pubblici, e di godere un trattenimento a pari situazione delle donne, che intatta conservano la loro fama ed onore.

L'opinione che pur esercita ancora il suo impero nella società, se costringe il giovine libertino a non comparire in pubblico con una donna che appartiene a tutti, non può più far sentire la sua voce, mentre in oscura loggia accoglie al teatro questa medesima donna.

Ma forse si crederà ch'io ricominci la satira dei teatri, e se ciò supponesse, male mi si avrebbe inteso. Protesto di essere appassionato per gli spettacoli teatrali, e ch'io li credo degni di essere il favorito trattamento de' cittadini. Gli esposti gravissimi disordini hanno la loro sorgente soltanto nella costruzione delle sale teatrali, né sarebbe difficile una riforma in questo rapporto.

Non condannerò assolutamente l'uso delle loggie, ma credo che potesse essere utilmente modificato. Ch'esse non siano più una privata proprietà, o il gabinetto di una donna, ma comprenda ognuna di esse lo spazio almeno di quattro loggie, sicché molte siano le persone, che possano in ognuna delle medesime raccogliersi (a)⁴². I biglietti d'ingresso per le loggie siano marcati col numero di quella in cui si è autorizzato d'entrarvi, ed in questo modo potranno bensì alcune loggie essere da qualche compagnia esclusivamente occupate, ma nelle altre si troveranno molte persone che fra loro non si conoscono, e che però scambievolmente si rispetteranno.

Sia finalmente per sempre abolito il barbaro costume de' palchi sulla scena che confondono gli attori cogli spettatori, che raddoppiano l'indisciplina del teatro, e distruggono l'illusione, ch'è l'anima di qualunque teatrale spettacolo. Non si troveranno oppositori a questa riforma che pochi dissipati e sciocchi giovani, che si danno in ispettacolo, e formano un soggetto di ridicolo, ed alcune donne che non conoscono che le arti della civetteria e della vanità.

Amerei ancora, giacché pur devo esporre intiero il mio progetto, che la metà almeno della platea fosse costruita a guisa di arena, od anfiteatro, con alcuni gradini, locché renderebbe il colpo d'occhio dello spettacolo più imponente, e combinerebbe ancora il maggior comodo degli spettatori, mentre si dovrebbe poter sortire col mezzo di aperture distribuite a guisa dell'antico romano monumento che immoto resiste all'urto dei secoli nella città di Verona.

Sarebbe finalmente desiderabile, che siccome l'arte della pittura delle scene ha quasi toccata la perfezione, e giunge ad una completa illusione, non ne fosse diminuito, e bene spesso levato l'effetto dall'imperfezione e dall'inesattezza nei combinamenti delle scene stesse, o dalla comparsa di serventi sulla scena per riporre o per levare un qualche mobile, come in ora succede con iscandalosa frequenza.

Dopo queste riforme non resterebbe che di fissare le discipline teatrali, ed affidarne a pochi scelti individui la rigorosa esecuzione. Non conviene far grazia, quando si vuole che le leggi siano eseguite, ed il rigore dappprincipio è tanto utile, quanto sarebbe la clemenza dannosa.

Non pretendo di aver proposto il miglior progetto, o che sia esso senza inconvenienti. Forse ne saranno presentati molti migliori, ed in tal caso sarò ben contento che il mio sia obbliato.

[...]

⁴² (a) Sarebbe desiderabile che fosse questo progetto adottato dalla società del teatro patriottico di Milano. La costruzione della sala lo permetterebbe, e ne renderebbe facile l'esecuzione. Le loggie attuali che non sono divise che per fila ossia per ordine, recano imbarazzo, confusione ed incomodo, raccogliendosi in esse un eccedente numero di spettatori; ma il maggiore si è, che per assicurarsi di un posto è indispensabile concorrere al teatro un'ora e più prima della rappresentazione. Se fosse accolta la proposta misura, il biglietto indicherebbe la loggia, in cui si ha il diritto di aver posto, ed ai diligenti che anticipassero, non resterebbe che il vantaggio da scegliere la miglior posizione. Posso assicurare che il disordine accennato è il principale motivo, per cui molti colti spettatori non intervengono al teatro patriottico, che pur ne formerebbero l'ornamento, ed influirebbero a rendere lo spettacolo sempre più interessante, e che forse sarebbe preferito a quello dell'opera. Non so dissimulare la mia sorpresa, perché non sia stata ancora eseguita questa riforma. Mi chiamerò ben fortunato, se questi cenni potranno affrettarla.

*Tavola delle materie contenute nel secondo volume*⁴³

1. Oggetto delle osservazioni p. 3
2. Parte prima. Esame di alcune proposizioni dell'autore p. 5
3. Parte seconda delle osservazioni. Proclama di Bonaparte al popolo cisalpino p. 28
4. Giornali p. 30
5. Industrie e manifatture p. 36
6. Scuole militari p. 39
7. Amministrazione militare p. 43
8. Strade p. 46
9. Burocrazia, o sulla semplificazione dell'amministrazione p. 48
10. Leggi p. 52
11. Feste nazionali p. 56
12. Religione p. 62
13. Rifugiati p. 67
14. Emigrati p. 74
15. Università, collegi, accademie, pubblica educazione p. 77
16. Educazione delle donne p. 95
17. Teatri, spettacoli pubblici p. 115
18. Libertà della stampa p. 142
19. Imposte, Finanze p. 162
20. Colpo d'occhio generale p. 166
21. Conclusione p. 182

*L'editore e traduttore*⁴⁴ italiano

Nell'offerire al Pubblico questa Operetta, che mal sarebbe giudicata dalla sua tenue mole, riputai di far cosa grata agli amatori della Storia. E s'egli è vero, che le più importanti lezioni che dallo studio di essa si ritraggono, sono di giudicar sanamente del presente col confronto del passato, e di poter anche spingere le proprie riflessioni nell'avvenire, egli è certo, che sotto questo punto di vista è interessante la Collezione che si offre, per cui sono avvicinati, e potrebbero quasi dirsi combaciati gli antichi ai moderni avvenimenti.

E forse, se la scienza delle probabilità, di cui l'umano ingegno non giunse finora a segnare che le prime linee, può mai fare qualche progresso, esso non può certamente sperarsi che dall'avvicinamento dell'epoche più interessanti della Storia.

Non arderei pronunziare quale spirito abbia guidato nella sua fatica l'Autore di quest'Opera, o se avesse egli potuto scegliere alcuni tratti di Storia antica, piuttosto che altri, per contrapporli in qualche modo ai recenti Fatti. Forse una simile Collezione, che si dovesse ad un altro Partito, sarebbe in gran parte diversa. Basta intanto che il Lettore giudizioso sia convinto, che non era possibile ottenere una identità di combinazioni e di avvenimenti, e che però alcuni tratti di Storia antica o sono troppo esagerati, o alcune volte troppo deboli per descrivere i moderni avvenimenti.

Devo ancora alcuni cenni come Traduttore. Conoscendo le mie forze, non avrei osato d'intraprender la traduzione del testo latino. I più brevi squarci di Sallustio, Tacito, di Livio, hanno spesso imbarazzati gli uomini più versati nelle due lingue, ed io ben sento la distanza che mi divide da questa rispettabile classe di Letterati. Avrei perciò abbandonata questa

⁴³ *Appello ai veri amici della patria, delle libertà, e della pace...*, Volume II. Contenente le osservazioni e riflessioni del traduttore cit. Ritengo utile riportare per intero l'indice finale del volume bettoniano.

⁴⁴ *Saggio sulla storia della Rivoluzione Francese, composto da una società di autori latini recato in Italiano dal Francese col testo latino e colla traduzione francese a fronte, ... cit.*, pp. [9]-15.

qualunque siasi intrapresa, se non mi fosse sembrato, che la natura dell'Opera richiedesse piuttosto la versione della traduzione francese, come quella, che non essendo rigorosamente attaccata al testo latino, ha riempite le lacune, che dovevano necessariamente trovarsi nella serie degli squarci latini fra loro ingegnosamente innestati.

Come Traduttore mi sarò forse attirati i rimproveri dei puristi, dei custodi, e, voleva quasi dire, dei sacerdoti del tempio consacrato agli autori di Crusca: né io voglio o so giustificarmi, benché potrei riflettere, che il genio delle lingue è soggetto a continue modificazioni, e che non vi è lingua, che non siasi arricchita colle spoglie di un'altra. Bensì confesso, che m'incontrai spesse volte in alcuni passi, che non ho saputo tradurre senza adottare una frase che ricordava la francese. Se ciò è avvenuto per mancanza in me di cognizione della mia lingua, io sarò grato a chiunque vorrà onorarmi di una moderata critica, in cui sia rimarcato il mio errore. Né io addurrò a mia giustificazione i vantaggi che potrebbero ritraersi dall'avvicinamento delle due lingue, ora che le due Nazioni dipendenti da un medesimo Capo, e costituite quasi colle medesime leggi, non formano più che una sola grande famiglia. Mi si opporrebbe, e giustamente, ch'io voglio innestare alla letteratura la politica, e che queste imprese non sono permesse che ai pochi Genj che brillano, e danno l'impronta al loro secolo.

Circoscrivendomi pertanto nei moderati confini di Editore, io spero, che in questa parte si troverà aver io impiegato ogni studio, perché all'esattezza ed alla nitidezza dell'edizione sia congiunta una certa venustà, di cui l'Aldo di Parma ci offre tanti perfetti modelli.

Riccardo Tagliaferri*

Brevi cenni sul riparto di competenze Stato-Regioni nel demanio marittimo

1. È certamente per me un grande piacere contribuire con queste poche righe a “celebrare” (il termine, sono certo, non gli sarà gradito) l’amico Prof. Paolo Pastori e la sua corposa ed illuminante produzione scientifica.

Nelle nostre piacevoli “chiacchierate” il filo conduttore è sempre stato il desiderio di ricerca di una sintesi, spesso assai difficile, delle vicende umane e delle problematiche che negli ultimi secoli si sono presentate a ciascuno di noi ed in particolare a chi, come il sottoscritto, si è avvicinato al mondo del diritto.

Il mio maestro, Paolo Grossi, ha detto: *“il diritto non è mai una nuvola che galleggia sopra un paesaggio storico. Esso stesso è paesaggio, o, se vogliamo, sua componente fondamentale e tipizzante. Ed è per questo che farà i conti con i tempi e gli spazi più diversi, che avrà diverse manifestazioni a seconda delle diverse esigenze dei climi storici in cui si immerge, manifestazioni che vanno interpretate e applicate affinché divengano concreto tessuto storico”*¹.

E questo è il difficile compito che ogni giorno cerco di assolvere nella mia professione di avvocato.

1.1. Quando ho cominciato a muovere i primi passi nel mondo dell’avvocatura amministrativa, una quindicina di anni fa, mi ricordo che venne allo studio del prof. Morbidelli di Firenze, ove io svolgevo la mia attività a fianco dell’Avv. Righi, una giovane avvocatessa statunitense nel contesto di un master che prevedeva un periodo di affiancamento con un importante studio italiano per studiare il nostro sistema giudiziario, ed in particolare la giustizia amministrativa.

Dopo qualche tempo la giovane collega, avvezza ai sistemi di *Common Law*, mi disse: *“Invero, Riccardo, mi pare che il vostro ordinamento e il vostro sistema giudiziario agevolino moltissimo il compito dell’operatore del diritto, potete, infatti fare affidamento su testi di legge e codici chiari ed immutabili, che semplificano certamente lo studio e l’attività dell’avvocato”*.

Mi piacerebbe che l’amica statunitense fosse presente quest’oggi per capire quanto poco corretta fosse stata la sua affermazione.

1.2. Uno dei temi che più avvalorano la mia convinzione è certamente quello relativo al riparto di competenze tra Stato e Regioni nel demanio marittimo, di cui offrirò in queste poche righe brevi e schematici cenni, nelle more di una riforma

* Firenze.

¹ P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 43.

normativa che possa risolvere i molteplici problemi che si pongono agli operatori in *subiecta* materia, consapevole che queste poche righe saranno ormai superate al momento della pubblicazione del libro.

2. La nozione di demanio marittimo riguarda l'intero complesso dei beni destinati a soddisfare i pubblici usi del mare, soprattutto nell'ambito della navigazione e del traffico marittimo. Sebbene siano disciplinati puntualmente dal codice della navigazione e dal relativo regolamento di esecuzione, occorre anzitutto inquadrarne l'individuazione all'interno della categoria generale del demanio e di quella ancora più vasta dei beni pubblici.

Questi ultimi trovano ordinaria regolamentazione nel libro III, titolo I, capo II del codice civile ("dei beni appartenenti allo stato, agli enti pubblici e agli enti ecclesiastici") nonché legittimazione ancora più solenne nella prima parte, titolo III della Costituzione ("rapporti economici").

In particolare, l'art. 42 Cost.² al primo comma, chiarisce l'esistenza di una proprietà pubblica accanto ad una proprietà privata.

2.1. Ebbene, scendendo all'interno del nostro sistema gerarchico delle fonti, una puntuale disciplina dei beni pubblici è contenuta nel codice civile agli articoli da 822 a 830, con la loro molteplicità di funzioni e di relativi regimi giuridici.

Si spazia, infatti, dalle opere per la difesa nazionale a quelle di riconosciuta valenza storica o culturale, dalle vie di comunicazione al demanio forestale, dalle navi da guerra agli edifici sede di uffici pubblici, dal demanio idrico a quello, per l'appunto, marittimo. Caratteristica comune per tutti questi beni, resta comunque l'appartenenza allo Stato o ad altri enti pubblici (criterio soggettivo) in stretta correlazione con un'utilità, un servizio o un più generico interesse pubblico (criterio oggettivo). Inoltre, il loro regime giuridico si differenzia da quello dei beni privati – a cui sono assimilati anche i beni patrimoniali disponibili – derogando così alle regole di godimento e circolazione previste dal diritto comune.

La serie così variegata dei beni pubblici deve essere distinta in due grandi gruppi: da una parte la categoria dei beni demaniali, formata esclusivamente da immobili o universalità di mobili appartenenti ad enti pubblici territoriali; dall'altra il patrimonio indisponibile, comprendente anche beni mobili tali da poter appartenere a qualsiasi ente pubblico.

I beni demaniali racchiudono al loro interno il così detto demanio marittimo, come sopra definito.

2.2. La qualificazione di tali beni ha certamente determinato problematiche di carattere ermeneutico, ma il problema che più spesso ha accompagnato lo studio di questa materia afferisce alla "gestione" del demanio marittimo.

E ciò discende dalla complessa stratificazione normativa e giurisprudenziale intervenuta in materia, nel corso degli anni, che è andata via via mutando i poteri e gli assetti in ordine alle competenze legislative ed amministrative in materia.

² Art. 42 Costituzione: "La proprietà è pubblica o privata. I beni economici appartengono allo Stato, ad enti o a privati.

La proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge, che ne determina i modi di acquisto, di godimento e i limiti allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti.

La proprietà privata può essere, nei casi preveduti dalla legge, e salvo indennizzo, espropriata per motivi d'interesse generale.

La legge stabilisce le norme ed i limiti della successione legittima e testamentaria e i diritti dello Stato sulle eredità".

3. Ripercorrendo diacronicamente, ma in modo schematico, l'evoluzione legislativa in tema di demanio marittimo si ricorda, in sintesi, che l'originaria disciplina codicistica sul demanio marittimo ha dovuto fare i conti, nel corso degli anni, con diverse altre tematiche giuridiche che ne hanno di volta in volta scalfito l'unitarietà: la prima di esse in ordine cronologico – grazie alla legge n. 1150 del 1942 – è stata l'urbanistica.

Con l'avvento di quest'ultima e delle sue evoluzioni normative, infatti, le Autorità marittime statali hanno iniziato a perdere il monopolio nella gestione e nella disciplina dell'uso del demanio marittimo, a beneficio degli enti locali maggiormente toccati dalle vicende dello stesso: i comuni.

Ci troviamo in una fase temporale – intorno agli anni '60 – in cui le regioni a statuto ordinario sono ancora “congelate” all'interno del testo costituzionale; per questo gli interessi localizzati nelle aree marittime trovano voce unicamente nell'attività dei comuni, alcuni dei quali iniziano ad interferire nel potere regolatorio sul demanio marittimo tramite la pianificazione urbanistica.

3.1. La successiva rilevante modifica legislativa in materia è stata offerta dalla legge 6 agosto 1967 n. 765 (c.d. *legge-ponte*) con cui è stata modificata ed integrata la legge urbanistica del 1942 allo scopo di risolvere i maggiori inconvenienti del sistema vigente, costituiti soprattutto dalla mancanza di piani regolatori, dalla inadeguatezza delle loro previsioni, dalla lentezza della loro procedura d'approvazione e dall'abusivismo dilagante nel campo dell'edilizia.

3.2. Continuando la nostra diacronica disamina è certamente di primaria rilevanza il processo che ha visto il coinvolgimento delle regioni nelle più disparate attività amministrative di tradizionale competenza statale, che ha subito una netta accelerazione grazie al D.P.R. 24 luglio 1977 n. 616, in attuazione della delega di cui alla legge del 22 luglio 1975 n. 382.

I settori organici in cui interviene il D.P.R. n. 616/1977 sono quattro e s'identificano nei rispettivi titoli, così denominati: ordinamento e organizzazione amministrativa (Titolo II); servizi sociali (Titolo III); sviluppo economico (Titolo IV); assetto e utilizzazione del territorio (Titolo V). Ognuno di loro contiene una pluralità di materie, aventi come fattore unificante gli stessi obiettivi programmatici da raggiungere, grazie all'opera di decentramento dallo Stato al sistema regioni-enti locali.

Senza dubbio innovativo rispetto alla tradizionale disciplina in tema di demanio marittimo (nonché lacuale e fluviale), è l'articolo 59 del citato D.P.R. n. 616/1977 in quanto ha il merito di rafforzare le funzioni regionali in materia, in parte già coinvolte nel D.P.R. n. 8/1972.

3.3. Successivamente, non può non ricordarsi la cd. “riforma portuale” introdotta con legge 28 gennaio 1994 n. 84, che ha determinato una svolta essenziale in materia portuale, modificando la configurazione dei piani regolatori portuali, cui è stata affidata anche la precisazione degli assetti funzionali delle aree e delle infrastrutture di servizio.

3.4. L'anno successivo alla riforma portuale del 1994, l'attenzione del legislatore – *rectius* del Consiglio dei Ministri – si sposta sull'intero ambito del demanio marittimo, per dare finalmente un concreto significato all'ormai quasi ventennale articolo 59 del D.P.R. n. 616/1977, adattato a sua volta in attuazione dell'articolo 1 della legge 22 luglio 1975 n. 382.

È stato dunque approvato il D.P.C.M. 21 dicembre 1995, recante l'identificazione delle aree demaniali marittime che restano escluse dalla delega alle regioni ai sensi dell'art. 59 cit. del D.P.R. n. 616/1977.

3.5. Successivamente debbono segnalarsi le “riforme Bassanini” introdotte dalla legge 15 marzo 1997 n. 59 e dai suoi decreti attuativi, in base ai quali le competenze amministrative sono da attribuire ai livelli istituzionali territorialmente più bassi ovvero maggiormente vicini ai cittadini.

3.6. Ma particolare attenzione merita certamente la riforma costituzionale introdotta dalla l. cost. 18 ottobre 2001 n. 3.

Tale riforma, per quanto qui interessa, ha modificato il titolo V della Cost. ed in particolare gli artt. 117 e 118 di essa, stravolgendo il tradizionale riparto di potestà legislative tra Stato e Regioni, così come impresso negli articoli 117 e 118 della Carta Costituzionale.

Questi ultimi, nella loro formulazione originaria, prevedevano un elenco di materie in cui le regioni potevano emanare “norme legislative nei limiti dei principi fondamentali stabiliti dalle leggi dello Stato”, sempreché le stesse non contrastassero con l’interesse nazionale e con quello di altre regioni. Lo stesso elenco indicava i settori d’intervento per le funzioni amministrative regionali, salvo quelle di interesse esclusivamente locale, che potevano essere attribuite dalla legge della Repubblica alle Province, ai Comuni o ad altri enti locali.

Le tematiche coinvolte nella lista, quindi, erano sottratte alla potestà legislativa statale, che d’altra parte godeva di un vastissimo piano d’azione individuato in via residuale. Tra le suddette materie, ai fini della nostra disamina, hanno assunto rilievo senza dubbio, l’urbanistica e il turismo. Di contro, allo Stato era riservata la potestà legislativa sui porti marittimi in genere.

La riforma costituzionale del 2001 – modificando gran parte del titolo V – ha sovvertito le previsioni dei due articoli descritti, attribuendo alle Regioni tutta la potestà legislativa che residua da quella che lo Stato è chiamato ad esercitare in modo esclusivo oppure limitatamente alla determinazione dei principi fondamentali. Di conseguenza, i due nuovi elenchi dell’articolo 117 Cost. riguardano materie di competenza statale – esclusiva o concorrente – lasciando l’intervento delle Regioni in balia d’un criterio residuale ed indeterminato, che permette loro un raggio d’azione più vasto del precedente.

Ebbene, come si può comprendere, tale nuova previsione ha determinato molteplici problemi interpretativi soprattutto in ordine ai rapporti tra le fonti.

3.6.1. Ed infatti, mentre le materia dei porti, del turismo e del governo del territorio sono inserite nell’elenco di quelle materie che rientrano nella potestà legislativa dello Stato in via concorrente, la materia della navigazione *latu sensu* non rientra nella potestà legislativa dello Stato né in via esclusiva, né in via concorrente; sembra quindi che la relativa disciplina sia affidata alle leggi regionali, fermo restando il limite costituito dal “rispetto della costituzione, nonché dei vincoli derivanti dall’ordinamento comunitario e dagli obblighi internazionali” ex articolo 117, primo comma, Costituzione.

Come per la materia della navigazione, neppure il settore dei beni demaniali marittimi è incluso in uno degli elenchi dell’articolo 117 Cost., fatta eccezione per la competenza concorrente in materia di porti e grandi infrastrutture di trasporto. Quanto detto sembra così indicare il trasferimento alle regioni delle funzioni di gestione anche sul demanio marittimo portuale che, pur restando vincolato alla funzione che gli è propria, potrebbe essere disciplinato da una legislazione regionale sostitutiva di quella statale.

3.6.2) Il nuovo articolo 118 della Costituzione, d’altra parte, conferma i principi di sussidiarietà, differenziazione ed adeguatezza – già presenti nella legge Bassanini – ed affida le funzioni amministrative “ai comuni salvo che, per assicurarne l’esercizio unitario, siano conferite a province, città metropolitane, regioni e stato”.

Gli enti locali minori, perciò, diventano “titolari di funzioni amministrative proprie e di quelle conferite con legge statale o regionale, secondo le rispettive competenze”.

4. Le problematiche derivanti dal prefigurato assetto “caotico” delle funzioni amministrative (confermate dal continuo insorgere di conflitti di attribuzioni tra Stato e Regioni) sono state affrontate dalla Corte Costituzionale in una serie di rilevanti pronunce, di cui mi limito ad offrire schematici riferimenti:

4.1. Nella sentenza n. 242 del 18 luglio 1997³ la Corte ha ribadito il principio di leale collaborazione non solo con riferimento al riparto di competenze per materia, di cui al titolo V della costituzione, ma all’intero “arco delle relazioni istituzionali fra stato e regioni”, senza differenziare competenze legislative esclusive, ripartite o integrative, o fra competenze amministrative proprie e delegate.

4.2. Nella sentenza n. 322 del 21 luglio 2000⁴, la Corte ha dichiarato inammissibile la questione proposta – per carenza di interesse a ricorrere da parte della regione Liguria – escludendo che l’articolo 105 del decreto legislativo n. 112 del 1998 possa avere in qualche modo ripristinato l’efficacia sul territorio ligure del decreto ministeriale del 1995, dallo stesso collegio già parzialmente annullato.

4.3. Nella sentenza n. 511 del 4 dicembre 2002⁵ la Corte ha ritenuto compatibile – con le funzioni attribuite alle regioni, modellate sul criterio funzionale dell’utilizzazione del demanio marittimo a fini turistici o ricreativi – “una aprioristica e totale esclusione dalla operatività della delega medesima di tutti i porti”, riferendosi non tanto agli scali “di rilevanza economica regionale ed interregionale”, quanto a quelli aventi funzione “turistica e da diporto”.

4.4. Le sentenze n. 89 e n. 90 del 10 marzo 2006⁶ sono sentenze estremamente rilevanti. La Corte ha escluso la competenza statale in ordine a porti (si tratta del

³ Sentenza resa nel giudizio promosso con ricorso della Regione Liguria, notificato il 1° marzo 1996, depositato in Cancelleria il 14 successivo, per conflitto di attribuzione sorto a seguito del decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri, di concerto con i Ministri della difesa, dei trasporti e della navigazione e delle finanze del 21 dicembre 1995, comunicato con nota del Commissario del Governo della Regione Liguria n. 2452 del 29 dicembre 1995, con il quale è stato definito l’elenco delle demaniali marittime escluse dalla delega di cui all’art. 59 del D.P.R. 24 luglio 1977, n. 616 per quanto riguarda le aree site nella Regione Liguria.

⁴ Sentenza resa nel giudizio di legittimità costituzionale dell’art. 105, comma 2, lettera l, secondo periodo, del decreto legislativo 31 marzo 1998, n. 112 (Conferimento di funzioni e compiti amministrativi dello Stato alle regioni ed agli enti locali, in attuazione del capo I della L. 15 marzo 1997, n. 59), promosso con ricorso della Regione Liguria, notificato il 20 maggio 1998, depositato in cancelleria il 28 successivo.

⁵ Sentenza resa nel giudizio per conflitto di attribuzione sorto a seguito della nota del Ministero dei trasporti e della navigazione: Unità gestione infrastrutture per la navigazione e il demanio marittimo, protocollo Dem 2°-2400 del 16 ottobre 2000, avente ad oggetto: “Porto turistico di Lavagna – autorizzazione al subingresso ex art. 46, comma 2, cod. nav. a favore della Porto di Lavagna s.p.a.”, promosso con ricorso della Regione Liguria notificato il 23 novembre 2000, depositato in cancelleria il 29 successivo.

⁶ Sentenze rese rispettivamente, la n. 89/2006 nel giudizio per conflitto di attribuzione sorto a seguito delle note del Ministero delle Infrastrutture e dei trasporti, Capitaneria di porto di Viareggio, in data 12 e 26 febbraio 2003, delle note dello stesso Ministero, Direzione generale per le infrastrutture della navigazione marittima ed interna, in data 31 gennaio e 4 febbraio 2003, nonché del parere della seconda sezione consultiva del Consiglio di Stato n. 767 del 15 maggio 2002, con le quali si riassumevano in capo allo stato le competenze in materia di concessioni sui beni del demanio marittimo portuale, con specifico riguardo al porto di Viareggio, promosso con ricorso della Regione Toscana, notificato il 31 marzo 2003, depositato in cancelleria il successivo 8 aprile; la n. 90/2006 resa nel giudizio per conflitto di attribuzione sorto a seguito della nota del Ministero delle infrastrutture e dei trasporti, Direzione generale per le infrastrutture della navigazione marittima ed interna, in data 12 marzo 2003, con la quale si richiede al Comando generale del Corpo della Capitaneria di porto di Napoli di procedere agli adempimenti amministrativi relativi al rilascio delle concessioni demaniali in ambito portuale, considerando ascritti alla competenza statale, oltre ai porti e alle aree ricomprese nella giurisdizione delle autorità portuali, anche i porti – di qualunque tipo – indicati nel d.P.C.m. 21 dicembre 1995, promosso con ricorso della Regione Campania, notificato il 16 maggio 2003, depositato in cancelleria il successivo 23 maggio.

porto di Viareggio e dei porti campani) non di rilevanza nazionale e internazionale, e ciò indipendentemente dalle previsioni del D.P.C.M. 21 dicembre 1995. Viene dunque messa in dubbio per la prima volta la vigenza del medesimo D.P.C.M.

4.5. La sentenza n. 255 del 6 luglio 2007⁷ si allinea alle precedenti sentenze relativamente al porto di Cattolica;

4.6. La sentenza n. 344 del 19 ottobre 2007⁸ ribadisce il medesimo principio e costituisce una sorta di accertamento indiretto in ordine alla natura dei porti toscani. Si afferma infatti che *“va dichiarato che non spettava allo Stato affermare la propria competenza nella materia delle concessioni sui beni del demanio marittimo portuale nei porti turistici e commerciali di rilevanza economica regionale ed interregionale siti nella Regione Toscana, ulteriori rispetto al porto di Viareggio (porti di Marciana Marina, Campo nell’Elba, Porto Azzurro, Rosignano Marittimo, Cecina, San Vincenzo, Scarlino, Castiglione della Pescaia, Monte Argentario, Isola del Giglio), con la conseguenza che deve essere annullata la impugnata nota del Ministero delle infrastrutture e dei trasporti del 21 marzo 2006, nella parte in cui si invita la Direzione marittima di Livorno ad evidenziare agli uffici marittimi dipendenti che la sentenza n. 89 del 2006 non riguarda i porti diversi da quello di Viareggio”*.

5. Tentando dunque di tracciare una schematica sintesi conclusiva per cercare di offrire un quadro generale sul riparto di competenze amministrative venutosi a formare in un settore così complesso e differenziato, nelle more di un’organica riforma in *subiecta* materia, è possibile affermare che:

5.1. gli aspetti dominicali del Demanio restano anzitutto di esclusiva competenza statale;

5.2. ogni funzione amministrativa in tema di demanio marittimo per uso turistico-ricreativo, all’interno del litorale marittimo di una determinata regione, è di competenza regionale con sub-delega ai comuni interessati. La suddetta competenza – generale sia per materia sia per territorio – perde tuttavia efficacia nelle seguenti ipotesi:

a) all’interno di aree identificate dal D.P.C.M. 21 dicembre 1995, in quanto riconosciute di preminente interesse nazionale, in merito agli interessi della sicurezza dello stato ed alle esigenze della navigazione marittima. esse infatti possono essere affidate alla competenza dello stato o della relativa autorità portuale;

b) all’interno d’un territorio compreso nella circoscrizione di un’autorità portuale, in cui essa ha competenza generale ed esclusiva per ogni finalità d’utilizzazione del demanio marittimo;

5.3. Ogni funzione relativa al rilascio di concessioni di beni demaniali marittimi e di zone del mare territoriale, per qualsiasi finalità, è conferita ai comuni, salve le seguenti ipotesi:

⁷ Sentenza resa nel giudizio per conflitto di attribuzione tra enti sorto a seguito della nota dell’allora Ministero delle infrastrutture e dei trasporti – Direzione generale per le infrastrutture della navigazione marittima ed interna (MINFRTRA/DINFR/34) del 3 aprile 2006 avente ad oggetto “Porto di Cattolica – Collaudo nuova darsena turistica interna – prima riunione Commissione di vigilanza e collaudo ex art. 8, comma 2, del D.P.R. n. 509/97”, promosso con ricorso della Regione Emilia-Romagna notificato il 6 giugno, depositato in cancelleria l’8 giugno 2006.

⁸ Sentenza resa nel giudizio per conflitto di attribuzione tra enti sorto a seguito della nota del Ministero delle infrastrutture e dei trasporti – Direzione generale per le infrastrutture della navigazione marittima ed interna, Divisione 6^a, prot. numero MINFRTRA/DINFR/2580, in data 21 marzo 2006, depositato in cancelleria il successivo 23 maggio.

a) le concessioni finalizzate all'approvvigionamento di fonti d'energia – sia nelle aree demaniali marittime sia nel mare territoriale – riservate allo stato;

b) le concessioni nei porti di rilevanza economica nazionale o internazionale, nonché nelle aree d'interesse nazionale individuate nel D.P.C.M. 21 dicembre 1995, riservate allo stato;

c) le concessioni per qualsiasi finalità nei porti e nelle aree comprese nella circoscrizione di un'autorità portuale, di cui al punto i, b).

5.4. Le funzioni in merito alle strutture dedicate alla nautica da diporto – porti turistici, approdi turistici e punti di ormeggio – si possono ripartire in una struttura a cascata di tre distinte ipotesi.

a) Se la struttura ricade all'interno di una circoscrizione d'Autorità portuale, è quest'ultima ad esercitarvi ogni funzione.

b) Nel caso di struttura compresa in porti di rilevanza economica internazionale o nazionale, nonché nelle aree d'interesse nazionale individuate dal D.P.C.M. 21 dicembre 1995, ogni funzione è riservata allo Stato.

c) In qualsiasi altra ipotesi, le funzioni amministrative fanno capo al comune interessato.

5.5. In conclusione, dunque, lo stato attuale della competenza in materia è tracciato all'attualità dalle più volte citate sentenze della Corte Costituzionale degli anni 2006 e 2007. Per usare le sue più recenti argomentazioni, infatti, la Corte stessa *“ha già avuto modo di chiarire che il richiamo effettuato nell'art. 105 del d.lgs. n. 112 del 1998 al predetto D.P.C.M. non conferisce a quest'ultimo “efficacia legislativa” né è atto a “sanare i vizi di legittimità che lo inficiano o comunque attribuire ad esso, in quanto tale, una nuova o diversa efficacia”*. E ha, altresì, chiarito come *“In altri termini il richiamo dell'atto amministrativo vale semplicemente a definire per relationem la portata del limite introdotto dal decreto legislativo al conferimento di funzioni, ma con riferimento al contenuto dell'atto richiamato quale esiste attualmente nell'ordinamento, e nei limiti in cui l'efficacia ad esso propria tuttora sussista”*. In buona sostanza, *“il nuovo sistema delle competenze, introdotto dalla legge costituzionale 18 ottobre 2001, n. 3, impedisce che possa attribuirsi attuale valenza all'inserimento dei porti turistici e commerciali, di rilevanza economica regionale ed interregionale, nel D.P.C.M. 21 dicembre 1995, ai fini del riparto delle funzioni amministrative in materia portuale”*. *“Quanto sin qui affermato, d'altronde, [...] non esclude che lo Stato possa procedere, per il futuro, con la necessaria partecipazione della Regioni interessate in ossequio al principio di leale collaborazione, a riconoscere a taluni porti, [...] per la loro dimensione ed importanza, quel carattere di rilevanza economica internazionale o di preminente interesse nazionale, che sia idoneo a giustificare la competenza legislativa ed amministrativa dello Stato sui porti stessi e sulle connesse aree portuali”*.

In ultima analisi, non può non cogliersi il suggerimento della Corte Costituzionale (ribadito in ogni pronuncia suindicata) secondo cui il criterio guida nell'individuazione della natura delle aree demaniali e delle competenze amministrative ad esse afferenti non può che restare, il principio di leale collaborazione tra Enti.

6. Ebbene, e tornando all'aneddoto iniziale, dopo questa schematica disamina, ho la certezza che se l'amica statunitense fosse una dei lettori di queste poche righe non esiterebbe a dirmi: *“caro Riccardo, quel giorno temo di aver detto una sciocchezza!”*.

Nella materia oggetto di queste sintetiche riflessioni la caotica stratificazione normativa e giurisprudenziale ha infatti certamente reso la vita molto difficile agli operatori del settore.

E, non può non riecheggiare nella mente di chi scrive il commento del maestro, secondo il quale *“il mestiere di giurista non sarà agevole nell'immediato futuro, ma dovrà essere affrontato con la carica interiore di speranza e di fiducia propria di colui che sa di avere riconquistato un ruolo centrale nella società. Di quell'insostituibile riordinatore che è il giurista ci sarà parecchio bisogno domani. A una condizione però: che egli deponga la veste dell'ancillare esegeta di un testo legislativo scambiato per un testo sacro e si senta realizzatore di quella storia vivente che è il diritto”*⁹.

⁹ P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, cit., p. 112.

Alessandra Taiuti*

Il socialismo di Édouard Berth (1901-1935)

1. *Il socialismo dottrina di libertà*

Camille Berth, detto Édouard¹, allievo di Sorel e maggior interprete del socialismo, fu scrittore, funzionario pubblico e pensatore politico. Animato da una profonda fede nel socialismo, subì il fascino del pensiero di Pascal, Proudhon, Nietzsche e Bergson, per il quale ebbe una profonda ammirazione, tanto da evocarlo spesso a sostegno delle sue tesi.

Sebbene Berth sia stato uno dei teorici più in vista del sindacalismo rivoluzionario, insieme a Sorel e Lagardelle, la sua opera è stata resa oggetto in Italia di pochi studi e non sistematici². Eppure la sua esistenza fu scandita da una notevole attività intellettuale, decisiva per la diffusione del pensiero di Sorel sia in Francia, sia in Italia.

* Università di Firenze.

¹ Berth nacque a Jeumont, in Francia, il 1° luglio 1875. Dopo aver compiuto gli studi liceali a Douai, si recò a Parigi per conseguire la laurea in Filosofia. Alcune difficoltà finanziarie e familiari l'obbligarono ad abbandonare il progetto dell'esame di concorso per accedere all'insegnamento della Filosofia nella scuola superiore. Tornò quindi al Nord, dove prese parte al movimento socialista – era quella l'epoca dell'Affaire Dreyfus – e pubblicò i suoi primi articoli nei giornali e nelle riviste locali. Nel 1898 fece ritorno a Parigi e trovò lavoro dall'editore Jacques, presso il quale Sorel pubblicò molte delle sue opere. L'anno seguente sposò la giovanissima Jeanne Rency, appena sedicenne, dalla quale ebbe tre figlie. Nel 1903 vinse il concorso presso l'Assistenza pubblica e fu nominato addetto alla contabilità; in seguito, divenne economo di diversi ospedali parigini. Nonostante la poca attrattiva che egli attribuiva al suo lavoro, Berth fu un funzionario scrupoloso e puntuale, e ricoprì il suo ruolo con coscienza e dignità. Sopraggiunta la guerra, e malgrado il desiderio di partire per il fronte, fu trattenuto a causa dell'età e del suo carico familiare per tutto il periodo delle ostilità. Nel 1921, dopo un lungo periodo di silenzio, riprese il suo lavoro di scrittore socialista. Berth morì a Neuilly, il 25 gennaio 1939. Per maggiori notizie biografiche su Berth si v.: P. ANDREU, *Bibliographie d'Édouard Berth*, in: "Bulletin of the International Institute for Social History", vol. VIII, 1953, pp. 196-204; R. SIMON, *Édouard Berth, disciple de Georges Sorel, anti-intellectualiste et antidémocrate de gauche*, Mémoire de DES, Faculté de Droit de Paris, Paris, 1961; J. LEVEY, *The Sorelian Syndacalists: Édouard Berth, Georges Valois and Hubert Lagardelle*, Tesi di Dottorato, Columbia University, New York, 1967, pp. 33-34, 38-44, 241-250; P. ANDREU, *Introduction a Lettres de Georges Sorel à Édouard Berth. 1904-1908*, in: "Cahiers Georges Sorel", vol. 3, 1985, pp. 77-100.

² L'unica studiosa che si è occupata in modo più specifico dell'argomento è Alessandra La Rosa che ha scritto il saggio *Il sindacalismo rivoluzionario e la sua riformulazione: Berth e Valois*, in: P. Pastori, G. Cavallari (a cura di), *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Atti del Convegno internazionale *Georges Sorel nella Crisi del Liberalismo Europeo*, (Camerino, 22-23 febbraio 1999), Università di Camerino, Dipartimento di Scienze giuridiche e politiche, Ancona, 2001, pp. 161-190.

Dal 1899 al 1909 Berth collaborò alla rivista "Le Mouvement socialiste", fondata da Hubert Lagardelle³.

Nel 1901 fissò i principi del suo socialismo nell'importante volumetto intitolato *Dialogues socialistes*⁴, concepito come un dialogo immaginario tra quattro personaggi, Ferron, Dortal, Brosier e Darville (così si firmava Berth), che gli permise di mettere sotto accusa la democrazia e di elogiare i valori di azione, energia, movimento e potenza. Berth si poneva innanzitutto un problema fondamentale: "Dans quelles mesure le socialisme est-il capable de hausser l'énergie industrielle, esthétique et morale de l'humanité?"⁵. O, piuttosto, le aspirazioni ugualitarie di cui il socialismo era espressione profonda avrebbero diminuito questa energia?

A questi interrogativi egli rispose con un attacco al liberalismo borghese, "un faux libéralisme", e alla democrazia borghese, "une fausse et mensongère démocratie". La libertà non si sarebbe realizzata se non con il socialismo, affermava, la democrazia non sarebbe stata "sincère et vraie" nei sistemi democratici ma nel socialismo⁶. Questa sua aspirazione riduceva parzialmente l'importanza del concetto di uguaglianza – ben inteso, senza privarlo del suo significato più profondo – rispetto a quello di libertà. La borghesia, una volta al potere, aveva stabilito un'antinomia tra libertà e uguaglianza, ma i suoi più grandi pensatori, quelli del diciottesimo secolo, non separavano mai i due termini e credevano che la libertà fosse possibile soltanto nell'uguaglianza. L'opposizione che si era sempre veduta vedere tra ugualitarismo e individualismo era falsa; l'individualismo borghese era la negazione dell'individualismo proletario. Una vera libertà sarebbe stata impossibile se le inuguaglianze economiche e sociali fossero rimaste troppo diffuse⁷. Il socialismo, secondo Berth, apparteneva alla sana tradizione libertaria e lottava per abbattere uno schema fondato sulla libertà borghese che implicava necessariamente la "servitude ouvrière". Soltanto la cancellazione di questo rapporto di sudditanza avrebbe portato all'affrancamento universale, alla libertà "pour tous". Si trattava di un annullamento prima politico, poi economico e sociale dello Stato tradizionale: la democrazia operaia escludeva la democrazia pluralista⁸. Il socialismo era dunque "une doctrine de liberté" che non soltanto assicurava a ciascuno uomo l'indipen-

³ Hubert Lagardelle (1875-1958) passò attraverso varie esperienze: fu guesdista, membro del P.O.F., dreyfusardo come Sorel e Berth, si batté poi nel 1900-1902 contro il millerandismo e il nazionalismo per l'unità socialista. Nel 1902 era già un soreliano convinto, anche se non si interessava alle questioni sulla civiltà che invece appassionavano Sorel. Al congresso socialista di Nancy del 1907, attaccò Jaurès, Guesde e Vaillant pronunciando un discorso che può ritenersi un vero e proprio manifesto politico del sindacalismo rivoluzionario. Tra il 1906 e il 1907 il gruppo della *Nouvelle École* (Sorel, Berth e Lagardelle) coronò i propri sforzi riuscendo, al congresso di Amiens, a far accogliere molte delle proprie teorie nella celebre Carta di Amiens, proclamando in particolare l'intenzione rivoluzionaria del sindacalismo francese e la sua volontà di voler rimanere staccato dai partiti politici. Ma la S.F.I.O. e gli altri partiti socialisti non avevano alcuna intenzione di adeguarsi alla politica dei sindacalisti; la C.G.T., da parte sua, era più interessata alla politica delle otto ore lavorative e alle riforme sociali. Mentre Sorel e Berth perseverarono nelle loro intenzioni e si separarono da "Le Mouvement socialiste" – il primo alla fine del 1908 e l'altro all'inizio del 1909 –, Lagardelle tornò al guesdismo. Nel 1911 Lagardelle attaccò Sorel che progettava di lanciare la rivista "La Cité française", e poi le due riviste italiane del socialismo nazionale, "La Lupa" e "Pagine Libere". L'ultimo numero de "Le Mouvement socialiste" uscì nel giugno del 1914.

⁴ É. BERTH, *Dialogues socialistes*, IV, coll. "Bibliothèque d'études socialistes", Librairie G. Jacques et Cie, Paris, 1901.

⁵ Ivi, p. IX.

⁶ Ivi, p. X.

⁷ Ivi, pp. 75-76.

⁸ A. LA ROSA, *op. cit.*, pp. 163, 168.

denza economica, la quale non era che il lato negativo della libertà, ma anche “*la liberté positive et concrète*”⁹.

2. L'applicazione del sorelismo

Dopo la pubblicazione dei *Dialogues socialiste*, Berth iniziò ad avvicinarsi al sindacalismo rivoluzionario. L'interesse per esso si manifestò già nei primi articoli scritti per “Le Mouvement socialiste” nel 1903¹⁰, divenne poi seguace di Georges Sorel di cui accentuò gli aspetti sociali, antistatali ed operaisti. Uniti dalle comuni idee morali, Sorel considerò sempre Berth – di trent'anni più giovane – come un figlio, come l'amico più caro e fidato¹¹. Quanto a Berth, l'ammirazione che provava per il suo maestro risaliva al 1898, l'anno in cui, alla Sorbona, aveva ascoltato la prima lettura de *L'Ancienne et la Nouvelle métaphysique*¹², e visse volontariamente all'ombra di Sorel per lo meno fino alla Prima guerra mondiale¹³. Ma anche Sorel ebbe da imparare da lui: ad esempio, nel 1907, per scrivere una serie di articoli sull'*Evolution créatrice* di Bergson, Sorel si rivolse a Berth, a sua volta marxista e bergsonian, e lo pregò di suggerirgli delle idee. L'anno seguente, mentre lavorava alla prefazione di *Karl Marx* di Arturo Labriola e trovandosi in difficoltà, Sorel chiese nuovamente aiuto a Berth¹⁴.

Dal 1905 Berth divenne uno dei protagonisti del dibattito francese sul sindacalismo, ma il suo socialismo mistico, vicino a quello di Sorel o di Charles Peguy, lo portò ad oscillare dalla sinistra estrema ai *royalistes*, secondo le diverse circostanze politiche.

Tra il 1907 e il 1914 la sua riflessione fu particolarmente intensa e le sue osservazioni stimolarono reazioni e dibattiti. Berth illustrò le sue tesi a più riprese in numerosi articoli, saggi ed alcuni testi fondamentali tra cui *Marchands, intellectuels et politiciens* (1907)¹⁵, *Les Nouveaux aspects du socialisme* (1908)¹⁶, ripreso, ampliato e

⁹ É. BERTH, *Dialogues socialistes*, cit., pp. 66-67.

¹⁰ É. BERTH, *Socialisme ou étatisme*, “Le Mouvement socialiste”, n. 111, gennaio 1903, pp. 1-18; É. BERTH, *Catholicisme social et socialisme*, in: “Le Mouvement socialiste”, n. 130, 15 novembre 1903, pp. 321-350.

¹¹ Ciò è documentato anche dal contenuto delle lettere che Sorel inviò a Berth nel periodo 1904-1922. La corposa corrispondenza è stata pubblicata in quattro fasi: P. ANDREU (a cura di), *Lettres de Georges Sorel à Édouard Berth. Première partie: 1904-1908*, “Cahiers Georges Sorel”, vol. 3, 1985, pp. 77-152; P. ANDREU, M. PRAT (a cura di), *Lettres de Georges Sorel à Édouard Berth. Deuxième partie: 1909-1910*, “Cahiers Georges Sorel”, vol. 4, 1986, pp. 79-139; P. ANDREU, M.L. NETTER, M. PRAT (a cura di), *Lettres de Georges Sorel à Édouard Berth. Troisième partie: 1911-1917*, “Cahiers Georges Sorel”, vol. 5, 1987, pp. 143-204; P. ANDREU, W. GIANINAZZI, M. PRAT (a cura di), *Lettres de Georges Sorel à Édouard Berth. Quatrième partie: 1918-1922*, in: “Cahiers Georges Sorel”, vol. 6, 1988, pp. 101-163. Le lettere di Sorel a Berth costituiscono un documento interessante e ancora poco indagato sulla vita intellettuale di quell'epoca, mentre risulta purtroppo venduto e disperso l'archivio di Berth.

¹² G. SOREL, *L'Ancienne et la Nouvelle Métaphysique*, in: “L'Ére nouvelle”, marzo 1894, pp. 329-351; aprile 1894, pp. 461-482; maggio 1894, pp. 51-87; giugno 1894, pp. 180-205.

¹³ É. BERTH, *Avant-Propos* a G. SOREL, *La Ruine du Monde antique*, Deuxième édition, Marcel Rivière, Paris, 1925, p. II; É. BERTH, *Avant-Propos* a G. SOREL, *D'Aristote à Marx (L'Ancienne et la Nouvelle Métaphysique)*, Marcel Rivière, Paris, 1935, p. 8.

¹⁴ Si veda: G. SOREL, *L'évolution créatrice*, in: “Le Mouvement socialiste”, cit.; G. SOREL, *Préface* a A. LABRIOLA, *Karl Marx, l'économiste, le socialiste*, Marcel Rivière, Paris, 1910, pp. I-XXXVIII.

¹⁵ É. BERTH, *Marchands, intellectuels et politiciens*, in: “Le Mouvement socialiste”, 15 luglio 1907.

¹⁶ É. BERTH, *Les Nouveaux aspects du socialisme*, VI, coll. “Bibliothèque du mouvement socialiste”, Marcel Rivière, Paris, 1908.

ripubblicato con il titolo de *Les Derniers aspects du socialisme* (1923)¹⁷, e *Les Méfaits des intellectuels* (1914).¹⁸ Dieci anni più tardi, nel 1924, Berth confermò le sue tesi nell'importante testo *Guerre des États ou guerre des classes*¹⁹.

Seguendo la lezione di Sorel, Berth vide nel sindacato quel luogo dove una nuova libertà, assai diversa da quella derivata dalla Rivoluzione francese, avrebbe potuto sorgere, e la identificò nell'autonomia delle istituzioni proletarie, autonomia che si sarebbe costruita sulla socialità e sulla moralità operaia. Ma per essere libero, il produttore avrebbe dovuto sostituire il capitalista alla direzione della fabbrica, secondo un'etica fondata sull'amore per il lavoro e per la disciplina. Rificendosi sempre a Sorel, Berth affermava che occorreva essere un poco "mystique" nel pensare che il movimento operaio sarebbe rimasto autonomo sia rispetto allo Stato, sia rispetto alla direzione degli intellettuali. Tuttavia, rispetto al suo maestro, Berth insisteva sul rispetto delle gerarchie presenti nel mondo del lavoro, fondate sulla competenza, e non parlava di un'uguaglianza che avrebbe finito per livellare ogni capacità del singolo. Le differenze tra gli individui, secondo la loro capacità ed esperienza, erano lotta per la vita; il nuovo diritto delle istituzioni operaie doveva fondarsi sul governo di un'"élite" culturale, operaia, dei più capaci, dei migliori. Oltre a Proudhon, che aveva compreso il valore sublimante della guerra, Berth citava Bergson, che aveva distrutto l'intellettualismo²⁰, e Nietzsche dal quale aveva derivato, sia pur in forma superficiale, l'esaltazione del "superuomo", colui che avrebbe potuto "aderire al socialismo rivoluzionario"²¹.

La critica dello Stato presso i teorici della *Nouvelle École* (Sorel, Berth e Lagardelle) prese l'aspetto d'una critica molto viva della democrazia e delle sue istituzioni. Il giudizio di Berth era stato influenzato da fonti diverse: dal saggio *Sulla questione ebraica* (1844)²² di Marx, aveva ripreso la distinzione tra "citoyen" e "bourgeois" in senso organicista; la comunità sociale era stata distrutta dal borghese, e Berth ne deduceva l'impossibilità per la democrazia di restaurare una comunità. Da Proudhon derivava le posizioni federaliste; federalismo e decentralizzazione dunque, ma per distruggere prima di tutto lo Stato il cui potere era estraneo al controllo e al vissuto degli operai. Scriveva Berth: "*Ce que j'aime avant tout dans Proudhon c'est le révolutionnaire – c'est à dire le critique âpre – et combien juste et combien profond! – de la démocratie [...] c'est à dire l'antiétatiste, celui qui a le mieux vu – peut être – de tous les socialistes l'antinomie fondamentale du producteur et du citoyen, de l'économique et du politique, et le mieux dénoncé le caractère anti-ouvrier de tout gouvernement, y compris le gouvernement démocratique, qu'il n'est pas faux considérer comme le pire de tous. Voilà le Proudhon qui prépare vraiment les négations hardies du syndicalisme révolutionnaire actuel*"²³.

¹⁷ É. BERTH, *Les Derniers aspects du socialisme. Édition revue et augmentée des "Nouveaux Aspects"*, XVII, coll. "Études sur le devenir social", Marcel Rivière, Paris, 1923.

¹⁸ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, XIII, coll. "Études sur le devenir social", Préface de G. Sorel, Paris, Marcel Rivière, 1914.

¹⁹ É. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, XVIII, coll. "Études sur le devenir social", Marcel Rivière, Paris, 1924.

²⁰ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels* in: cit., pp. 59-69.

²¹ É. BERTH, *Notes bibliographique*, "Le Mouvement socialiste", n. 179, ottobre 1906, p. 183; É. BERTH, *Les "Considération inactuelles" de Nietzsche*, in: "Le Mouvement socialiste", n. 200, 15 luglio 1905, pp. 52-63.

²² K. MARX, *Zur Judenfrage*, in: "Deutsch-Französische Jahrbücher", Paris, 1844.

²³ Lettera di É. Berth a É. Droz, Ivry, 4 juillet 1908, in G. BORDET, *À propos de Proudhon. Correspondance de Georges Sorel et Édouard Berth avec Édouard Droz*, in: "Mil neuf cent", vol. 10, n. 1, 1992, p. 149.

Lo Stato, dunque, è l'ostacolo al ristabilimento di una nuova comunità; i partiti, il sintomo dello svilimento di una comunità. Berth si riferisce soprattutto allo Stato democratico fondato sul suffragio universale, oppure allo Stato socialista auspicato dai riformisti. In questa visione Berth non propone mai la scomparsa dello Stato e della sua autorità; pensa piuttosto ad una sorta di trasferimento dell'autorità statale al sindacato. Non riconosce alcuna "libertà assoluta e trascendentale"²⁴, ed arriva perfino a negare l'esistenza "di un'antinomia astratta tra l'autorità e la libertà, tra lo stato e l'individuo"²⁵. Sostiene anzi che il popolo si percepisce come un essere collettivo, un "être social". Per Berth, come già per Proudhon "l'essere è il gruppo"²⁶.

3. Dalla 'Cité heroïque' alla 'Cité socialiste'

In tale prospettiva, Berth si allontanava da Marx, cui diceva di ispirarsi, giungendo ad una forma di organicismo.

Secondo Berth, all'interno di un "organisme social" fondato sul potere del lavoro, l'autorità e la disciplina sono necessarie a causa della stessa natura degli uomini che, se lasciati a se stessi, tendono a ritornare ad uno stato animale e vegetativo²⁷. Il sindacato è "un organismo volontario"²⁸, il corpo che rappresenta la volontà generale di fronte alla quale la libertà dell'individuo non è più neanche presa in considerazione; questa nuova comunità è fondata sulle abilità nel lavoro e sulla gerarchia stabilita in relazione alle diverse pratiche lavorative. L'autorità sociale del sindacato trae la sua legittimazione dal "travailleur social" – completamente dell'"animal politique" di Aristotele –, cioè colui che lavora in fabbrica. E la fabbrica, afferma Berth, è la nuova cellula sociale e politica, "le centre et l'âme de la Cité"²⁹. Nella "Cité héroïque", antica e "militaire", quella dei greci, "la guerre était vraiment l'institutrice et l'âme"; nella "Cité socialiste", moderna e "ouvrière", il "Travail" e le sue istituzioni saranno veramente la "base" e il "ciment"³⁰. L'"idea sociale", com'era per Sorel, non può essere "borghese", non può che assumere due forme: quella "militare" o quella "operaia"³¹.

Nell'antica Grecia il concetto di cittadinanza era fondato sull'impegno dell'individuo nell'attività militare, dal momento che l'entità collettiva era prioritaria sul singolo, la guerra il principio e la fonte di ogni virtù. La "Cité héroïque" si dissolse il giorno in cui si fiaccò l'ideale eroico e guerriero³². Come Sorel, Berth non ama la cultura socratica, e ritiene che Socrate sia il primo "decadente", il "distruttore della civiltà ellenica, eroica e guerriera"³³.

Con questi pensieri, Berth si domanda, utilizzando un'espressione di William James, se il lavoro possa essere "l'équivalent moral" della guerra e, per tutta rispo-

²⁴ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., pp. 282-283.

²⁵ É. BERTH, *Les Nouveaux aspects du socialisme*, cit., p. 34.

²⁶ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., p. 286.

²⁷ É. BERTH, *Dialogues socialistes*, cit., p. 58.

²⁸ É. BERTH, *Socialisme ou étatisme*, cit., p. 11.

²⁹ É. BERTH, *Les Derniers aspects du socialisme*, cit., p. 36.

³⁰ É. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, cit., p. 32.

³¹ É. BERTH, *Socialisme ou étatisme*, cit., p. 12.

³² Ivi, pp. 12-13.

³³ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels* cit., pp. 258-260.

sta, effettua un suggestivo parallelismo tra guerra e lavoro. C'è da dire che già Proudhon, nell'*Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* (1851), aveva parlato di "compagnie ouvrières" sostitutive delle "armées permanentes":

Enfin, apparaissent les *compagnies ouvrières*, véritables armées de la Révolution, où le travailleur, comme le soldat dans le bataillon, manoeuvre avec la précision de ses machines; où des millions de volontés, intelligentes et fières, se fondent en une volonté supérieure, comme les bras qu'elles animent engendrent par leur concert une force collective plus grande que leur multitude même. N'est-ce pas là une parfaite transposition de ce qu'on pourrait appeler l'ordre militaire à l'ordre ouvrier?³⁴

Attraverso il lavoro, scrive invece Berth, "l'homme [...] s'élève d'une existence animale à une existence humaine"³⁵. E nella "Cité socialiste" ciascun lavoratore si sentirà parte di un'entità sociale dalla quale trarrà ricchezza e gioia interiore: "La morale socialiste ne sépare pas l'individu de la Cité [...]. Elle ne conçoit l'homme qu'en société et l'âme individuelle est pour elle un résultat sociale. [...] Dans la Cité socialiste, chaque citoyen se sentira 'membre'; il aura conscience d'ajouter, par son labeur quotidien, quelque chose à la richesse, à la beauté de la Cité. [...] Et quelle joie de travailler à la fois pour soi et pour un vaste ensemble dont on fait partie!"³⁶.

Il proletariato, la classe rivoluzionaria per eccellenza, è la sola in grado di realizzare il socialismo "qui sera la socialisation, non seulement des biens, mais aussi des âmes". Nella "Cité socialiste" ci sarà "création continue" e, più l'individuo sarà "socialisé", più la sua individualità sarà "riche"³⁷. Non bisogna fare "de la vie un méditation de la mort, mais, selon les sublimes paroles de Spinoza, une méditation de la vie. Rendre la vie sociale et individuelle de plus en plus riche, de plus en plus noble, de plus en plus belle: accroître sans cesse la richesse collective, matérielle et spirituelle de l'humanité, tel est, désormais, le Devoir"³⁸.

Berth crede in un'unificazione morale e intellettuale della società, la quale, sbarazzatasi del capitalismo corruttore, diverrà, grazie al socialismo, "une vérité et une beauté". Una condizione che favorirà – Berth ne è convinto – "la renaissance glorieuse" dell'arte³⁹. A suo avviso, questa unificazione non potrà compiersi se non a seguito di una grande trasformazione sociale⁴⁰. Quella del proletariato, sarà "la révolution de l'immense majorité en faveur de l'immense majorité, qui transformera à fond le régime économique et le régime politique". Il socialismo, al mondo moderno, apparirà come un fenomeno tanto originale quanto lo fu il cristianesimo per il mondo antico. Il socialismo tende, come il cristianesimo, "à un renouvellement total et intérieur, et si le christianisme a régénéré l'art, que le goût académique avait stérilisé à la fin de la civilisation romaine, pourquoi le socialisme, par le bouleversement social qu'il accomplira, ne jouerait-il pas un rôle semblable?"⁴¹.

³⁴ P.J. PROUDHON, *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Garnier, Paris, 1851, p. 232.

³⁵ É. BERTH, *Dialogues socialistes*, cit., pp. 25-26.

³⁶ Ivi, pp. 166-170.

³⁷ Ivi, p. 171.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. 206.

⁴¹ Ivi, pp. 210-218: nella sua evoluzione, prosegue Berth, il proletariato provocherà un rinnovamento dell'atmosfera intellettuale e estetica, nella quale si manifesteranno "des formes originales d'art et de pensée". Con il trionfo del proletariato si avrà "l'irruption de la nature et de la société dans l'art", in maniera armoniosa, serena, sociale. L'artista, non dipendendo più da alcuna classe sarà "plus libre et plus solidarisé". L'arte, quando non ci sarà più nessuna classe trascendente, diverrà "immanent à la société et à la nature", e avremo "un art réellement social, réellement humain".

Berth pensa ad una società fatta di uomini “*mêlés intimement les uns aux autres, tous producteurs et travaillant à la fois des mains et de l’esprit*”⁴², nella quale l’arte sarà “*un harmonieux mélange de réalisme et d’idealisme*”⁴³. La condizione essenziale dell’arte è la libertà, e il socialismo realizzerà le circostanze migliori per la sua libertà⁴⁴: nel socialismo, “*l’esprit sera libre*”: “*l’Esprit, c’est-à-dire la science, l’art, la religion, ce que Hegel appelait l’Esprit absolu, se réalisera avec un entière liberté*”⁴⁵. La vita economica esigerà sempre “*une discipline*”, ma la vita spirituale sarà completamente sganciata da ogni pressione esterna e sociale; l’artista sarà “*un homme libre*” e si avrà veramente “*l’art pour l’art*”⁴⁶, così come aveva scritto Proudhon⁴⁷.

4. L’operaio-artista

Per Berth, come in guerra, così anche nel lavoro la materia prima della battaglia, “*sa principale dépense*”, è sempre “*le sang humain*”⁴⁸; e il “*Travailleur social*” sarà “*tout dévoué à son travail, comme le soldat à son pays*”⁴⁹. Egli pone l’accento sulla funzione essenzialmente morale dell’arte che ritiene debba fungere da alternativa alla contemporanea cultura borghese dominante⁵⁰, per cui si avrà una nuova legge morale fatta di “*travail, sobriété, pauvreté*”. Nell’ordine di un vasto organismo collettivo, la fabbrica, l’operaio non si sentirà “*noyé ou perdu*”: il lavoro ha una dimensione qualitativa superiore, per cui egli sarà un “*ouvrier supérieur, extraqualifié*” che conserverà “*son individualité, sa personnalité, sa liberté par conséquent*”⁵¹. Il “*travailleur social*” non è subordinato a nessuna volontà umana superiore ma “*à l’oeuvre*”, e questa subordinazione “*est volontaire, réfléchie, intelligente: l’ouvrier comprend et aime son oeuvre; c’est avec joie qu’il ramasse autour d’elle tout son être et toute sa vie et qu’il en fait le centre de son existence; et sa fierté de travailleur est égale à son amour du travail*”⁵².

Berth ritiene che l’arte sia una forza capace di proporre nuovi valori, di suggerire nuove forme di organizzazione che meglio rispondono ai bisogni dei lavoratori. Il suo concetto di lavoro non contempla la condizione dell’alienazione dell’uomo rispetto al prodotto della sua attività ad opera della specializzazione del macchinismo moderno. Il lavoro non è “*routine*” ma “*art*” che esalta la creatività individuale. La verità, afferma Berth, è che bisogna, con Sorel, considerare l’arte come una “*anticipation*” della più alta produzione; il vero “*artiste*” è un “*ouvrier*”

⁴² Ivi, p. 229.

⁴³ Ivi, p. 231.

⁴⁴ Ivi, p. 233, 239-240: secondo Berth, con il capitalismo le attività economiche sono libere ma lo spirito è asservito; lo Stato e la Chiesa, trascendenti e superiori alla società, strumenti della dominazione sociale nelle mani di una classe, monopolizzano l’intera vita morale e politica. Con il socialismo, al contrario, non esistono più classi e lo Stato e la Chiesa sono riassorbiti nella stessa società e lasciano il posto a “*des activités libres*”.

⁴⁵ Ivi, p. 240.

⁴⁶ P.J. PROUDHON, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, vol. I, in: P.J. PROUDHON, *Oeuvres complètes*, Introduction et notes de Roger Picard, Slatkine, Genève-Paris, 1982, p. 162.

⁴⁷ É. BERTH, *Dialogues socialistes*, cit., p. 243.

⁴⁸ É. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, cit., pp. 169-170.

⁴⁹ Ivi, p. 365.

⁵⁰ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., pp. 113-114.

⁵¹ Ivi, pp. 152-154.

⁵² Ivi, p. 156.

*extra-qualifié*⁵³. Il lavoratore fa parte di una “*force collective*”, la fabbrica moderna dei produttori liberi, fondata su un “*self-government*” che è la premessa necessaria alla “*marche du socialisme*”, il cui punto d’arrivo sarà un “*atelier sans maître*”, unione intima di “*discipline*” e di “*liberté*”. La disciplina sindacalista non è costrizione ma è una disciplina “*toute intérieure au processus même de la production*”, e i lavoratori sono liberi perché proprietari dei mezzi di produzione. Questa disciplina fa sembrare la fabbrica una sorta “*d’orchestre*”, dove ciascuno fa la sua parte sotto la direzione di un capo che non è più un “*patron*” ma semplicemente l’espressione della “*force collective ouvrière*” portata, attraverso una direzione meramente tecnica, al massimo della sua potenza. Questa è la condizione essenziale affinché si realizzi la conquista della libertà sociale, cioè la “*capacité scientifique*”⁵⁴.

5. *Il sindacalismo rivoluzionario*

Nel periodo attorno al 1905 Berth considerò il compito dei sindacati massimamente distruttivo. Una distruzione che non era l’effetto meccanico della “fatalità capitalista” che donava alla classe operaia “il regalo della Rivoluzione”, ma un atto libero di una classe cosciente ed organizzata. La rivoluzione era uno sforzo volontaristico dell’azione operaia, il sindacalismo un’idea “essenzialmente operaia”⁵⁵.

Quando i sindacalisti presentarono una strategia autonoma dal partito socialista e si costituì la S.F.I.O., Berth attaccò i socialisti svalutando la funzione del partito: la C.G.T. avrebbe dovuto sostituirsi alla S.F.I.O. alla rappresentanza del proletariato. Una nuova morale del proletariato si sarebbe diffusa nella società soltanto attraverso la lotta di classe contro i padroni⁵⁶. Fu l’influenza di Berth e quella di

⁵³ É. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, cit., pp. 390-391.

⁵⁴ Ivi, pp. 203-204; É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., pp. 152-156: Berth crede che nella fabbrica capitalista non siano realizzate le condizioni di una filosofia socialista della vita, per cui sussiste “l’antique divorce de la théorie et de la pratique” e la libertà resta negativa, astratta, sospesa. L’individuo non vede il lavoro quale “centre de sa vie” e l’atelier è considerato non più “qu’une chose”. Le cose cambiano radicalmente, per l’uomo, “se trouve réalisée, au contraire, la compénétration de la pensée et du travail, si le travail est tel que l’individu s’y livre tout entier, avec amour, avec joie, en artiste; et [...] c’est précisément le cas de l’ouvrier de la grande industrie moderne perfectionnée”. L’operaio-artista moderno trova nella fabbrica “la condition toute prête de son travail, un vaste organisme collectif, scientifiquement agencé, et dont la mise en oeuvre exige une coordination parfaite des tâches et des efforts”; è un “ouvrier supérieur, extraqualifié, qui sans cesse doit se mettre au niveau de techniques plus délicates [...]”. L’usine n’est plus une caserne; c’est une association de travailleurs libres; et quand aura disparu le caractère capitaliste de la production, quand les travailleurs seront maîtres de cet atelier où la volonté extérieure et transcendante du capital les rassemble encore, le socialisme sera pleinement réalisé”. Berth si rivela ottimista e antimaterialista quando scrive che per questa strada che egli ha tracciato si arriva esattamente al contrario di ciò che prevedeva la concezione del “marxisme orthodoxe”.

⁵⁵ É. BERTH, *Révolution sociale ou évolution juridique?*, in: “Le Mouvement socialiste”, 15 novembre 1904, pp. 122-123.

⁵⁶ Secondo Berth, la proposta dei socialisti era una mistificazione poiché aveva un compito principalmente ricostruttivo. Le radici di queste sue posizioni affondavano in quelle idee che circolavano fin dal 1830 nel linguaggio operaio francese e si ritrovavano nelle discussioni sul controllo del lavoro e delle fabbriche. Dal 1848 Proudhon, opponendosi alla statalizzazione delle imprese, teorizzò la partecipazione del lavoratore alla gestione della fabbrica in qualità di produttore associato, affinché potesse riappropriarsi della sua dignità di uomo e di cittadino: P.J. PROUDHON, *Idée generale de la Révolution...*, cit., pp. 276-277. Dopo la scomparsa di Proudhon l’idea del controllo si diffuse nelle Bourses du Travail, in Pelloutier e anche nella C.G.T. Tuttavia già negli anni Novanta Pelloutier e le Borse presero coscienza della inevitabile sparizione di questo tipo di lavoratore. Ma per Berth questa era un’immagine di lavoratore su una base di tipo culturale. L’idea di un forte mondo operaio rappresentato dal sindacato gli fece credere che sarebbe

Lagardelle che permise a Sorel di comprendere l'importanza della C.G.T., di riflettere sulla sua funzione e maturare così il suo pensiero, anche se egli non era ancora pronto ad opporre altrettanto radicalmente il sindacalismo alla democrazia.

Nel 1905 tra le pagine de "Le Mouvement socialiste" si aprì una discussione sulla questione del partito che vide coinvolti Lagardelle, i guesdisti e Berth. Quest'ultimo, in particolare, reagì agli attacchi dei guesdisti che lo accusavano di aver abbandonato il marxismo per l'anarchismo. Il sindacalismo, rispose Berth, non era proprio né della tradizione anarchica né di quella marxista, entrambe viziate da elementi tradizionalistici ed illuministici, che pure potevano dar vita ad una nuova ed originale sintesi. Nelle fabbriche emergeva una nuova socialità in cui la libertà invocata dagli anarchici abbracciava la necessità degli operai di associarsi tra loro⁵⁷.

Gli anni 1906 e 1907 videro il gruppo della *Nouvelle École* coronare i propri sforzi. Mentre Sorel assurgeva quale teorico più importante del sindacalismo rivoluzionario, su "Le Mouvement socialiste" dominavano i suoi articoli e quelli di Berth, ostili alla democrazia, al socialismo, alla Repubblica. Tra il 1907 e il 1908 molti dei loro pezzi e delle loro recensioni riguardarono argomenti filosofici ed ebbero come protagonisti Bergson, Nietzsche e Rousseau⁵⁸.

Nel 1907, nel saggio *Marchands, intellectuels et politiciens* (anche sulla scorta della filosofia bergsoniana) la critica dello Stato inizia a prendere la forma di una critica vivace della democrazia e delle sue istituzioni. Qui, Berth avanza una critica serrata agli intellettuali considerati alla stregua dei mercanti, entrambi responsabili, a suo dire, della nascita dello Stato, quello Stato democratico e politico che non dava coesione alla società, ostacolava l'interesse dei produttori e favoriva, appunto, mercanti e intellettuali.

In questo testo Berth difende Bergson da coloro che affermano che egli nega la necessità dei "concepts". Questa è un'interpretazione inesatta della sua filosofia, dichiara Berth, Bergson vuole che trascendiamo i concetti, vuole "qu'appuyés sur la science, nourris d'elle profondément, et préalablement affranchis par elle du chaos sensible, nous retrouvons le réel et la vie profonde – la durée vécue – par cet effort sui generis qu'il appelle l'intuition philosophique"⁵⁹. Secondo Berth, tra il concetto, quale manifestazione dell'attività intellettuale dell'uomo, e lo Stato, quale manifestazione dell'attività politica, ci sono delle analogie. Il "concept" è una "libération", che però rischia di asservire, a meno che non lo si trascenda; così lo Stato moderno, che ha liberato la vita sociale, deve essere superato per evitare la nuova schiavitù creata dalla centralizzazione statale. Il compito del sindacalismo, distinto sia dalla concezione politica dello statalismo, sia da quella dell'anarchismo, vuol ritrovare "l'universal concret, la vie syndicale".

È una posizione identica, afferma Berth, a quella che Bergson ha adottato nella sua filosofia. Bergson, appoggiandosi sulla scienza, vuol ritrovare "la vie profonde dénaturée et faussées sous les exagérations conceptuelles". Il sindacalismo rivoluziona-

stato possibile controllare l'intera società politica attraverso forme di sindacalismo. Egli arrivò a pensare alla sparizione del politico in una società futura; in essa l'attività politica si sarebbe fusa con la produzione e le fabbriche sarebbero diventati luoghi di decisione politica.

⁵⁷ É. BERTH *Anarchisme individualiste, marxisme orthodoxe, syndicalisme révolutionnaire*, in: "Le Mouvement socialiste", 1 maggio 1905, pp. 9-14.

⁵⁸ M. GERVASONI, *Georges Sorel, una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della Belle époque*, Edizioni Unicopli, Milano, 1997, pp. 341-342.

⁵⁹ É. BERTH, *Marchands, intellectuels et politiciens*, cit., p. 5.

rio, restando sul terreno dello Stato moderno, vuol ritrovare "la vie sociale, défigurée et étouffée sous les exagérations étatistes"⁶⁰.

Aggiunge Berth, proseguendo nella sua trattazione, che una nuova società organica e una nuova coesione devono essere realizzati prima di tutto con lo sciopero generale (del quale coglie l'aspetto più vitalistico e dinamico) che abatterà lo Stato, poi con l'organizzazione sindacale. Egli formula una teoria del sindacalismo che non ha niente a che vedere con il contesto reale ma si esaurisce in una sorta di mistica dell'azione; il tema della decadenza, poi, ripreso dai nazionalisti, lo avvicina a Barrès. Ecco cosa scrive Berth: "[...] di fronte all'intellettualizzazione crescente, vale a dire alla materializzazione crescente della nuova decadenza, come un tempo il cristianesimo di fronte alla decadenza romana [...] di fronte a questo dissipamento, a questa polverizzazione, a questa atomizzazione in cui non esiste più nulla di sociale, alcuna unità spirituale, nessuna comunità, nessun diritto, un popolo si forma di nuovo attorno agli atelier, nei sindacati, negli scioperi, un popolo, vale a dire un'unità spirituale, una città nuova, un diritto nuovo, una civiltà nuova"⁶¹.

Berth individua il limite del sindacalismo rivoluzionario che è quello di essere diffuso soltanto in Francia, e ciò dipende dal carattere del popolo francese, della classe operaia nazionale, artistica, creativa, anti-intellettualistica.

Sorel ne *Les Illusions du progrès* (1908)⁶² aveva scritto che gli illuministi, nel diciottesimo secolo, avevano creato appropriate immagini della società per edificare l'ideologia borghese dell'*ancien régime*, facilitandone la nascita come gruppo sociale. Aveva parlato anche di borghesia produttiva, ma Berth accolse solo l'idea di stato democratico come strumento dei mercanti. Sorel, poi, identificava l'individuo con il produttore. Il borghese, figura privata, doveva scomparire e il cittadino, figura pubblica, sarebbe stato sostituito dal produttore che avrebbe riassunto le due immagini abolendo così anche la distinzione tra comunità politica e comunità di lavoro. I suoi seguaci, però, non ricalcarono il suo pluralismo e si fecero sostenitori di un organicismo operaista rifiutando i diritti di cittadinanza a chiunque non fosse il produttore, sino a rigettare i diritti dell'uomo.

6. I fondamenti etici del socialismo

Nel saggio intitolato *Essais et combats* (1908), secondo la triade socialismo utopico, socialismo scientifico, socialismo etico, Berth tracciò il parallelismo tra quest'ultimo e la fede di Paracleto:

Nous sommes entrés 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'encarnant finalement dans le syndicalisme révolutionnaire, seul héritier légitime du marxisme authentique⁶³.

⁶⁰ Ivi, p. 6.

⁶¹ Ivi, p. 222.

⁶² G. SOREL, *Les Illusions du progrès*, Marcel Rivière, Paris, 1908.

⁶³ É. BERTH *Essais et combats*, in: "Le Mouvement socialiste", 1^{er} février 1908.

Berth formulò, inoltre, una nuova ipotesi sulla religione – un'idea che avrebbe riproposto anche nei primi anni Venti: una religione della terza Persona, quella dello Spirito, fatta di amore e carità, il regno di Paracleto annunciato dallo stesso Cristo, avrebbe portato la Chiesa alla perfezione⁶⁴. Credeva Berth che la religione della seconda Persona, quella del Figlio (cioè il cristianesimo), che già era successa alla religione della prima Persona, quella del Padre (il giudaismo), fosse in declino storico. L'avvento della Chiesa di Paracleto avrebbe consacrato contemporaneamente l'instaurazione di un socialismo etico e del regno dello Spirito.

7. La lotta di classe e l'idea dello sciopero generale

Sempre nel 1908, l'anno in cui Sorel pubblicò le *Réflexions sur la violence*⁶⁵ e *La Décomposition du marxisme*⁶⁶, Berth diede alle stampe *Les Nouveaux aspects du socialisme*, nel quale evidenziò l'originalità del sindacalismo rivoluzionario rispetto alle antiche forme della rivolta operaia, guesdismo e anarchismo. La convinzione che la lotta di classe fosse la ragione d'essere del socialismo – in contrapposizione alla democrazia, incline ad annullare i conflitti –, lo condusse a criticare il marxismo ortodosso rappresentato da Guesde, e a condannare tutte le forme di socialismo parlamentare e l'anarchismo, in quanto dottrina essenzialmente individualista. "Un vero e proprio abisso", precisava Berth, separava le idee sindacaliste da quelle anarchiche⁶⁷.

La decadenza in cui affondava la società della Terza Repubblica poteva essere arrestata soltanto dall'azione violenta⁶⁸. Si trattava di individuare il soggetto sociale a cui spettava capovolgere questo stato di cose all'interno dello schema della lotta di classe. Il fatto incontrastabile è che l'"*antagonisme*" universale è la "*loi de l'humanité et de la nature*", della stessa vita⁶⁹, dice Berth appellandosi a Proudhon de *La guerre et la paix* (1862)⁷⁰, e tra la classe operaia e la classe borghese non può esserci una conciliazione⁷¹. Non c'è bisogno di un proletariato che rifiuti "una *lotta di classe* degna di questo nome", o che si inserisca nelle "rivalità oscure e sterili dei *clan démocratiques*", dove dominano le "dispute sulla mangiatoia, sempre troppo poco riempita, dello stato-provvidenza"⁷².

Soltanto un proletariato unito e compatto può eliminare la borghesia, e il compito di mobilitare queste masse operaie è proprio dell'*élite* che proviene dal proletariato. Il sindacato, per Berth, "è il governo della massa da parte dei capaci,

⁶⁴ Ivi, pp. 365-366. Questa idea non era nuova e risaliva a Gioacchino da Fiore e agli spirituali francescani che nel tredicesimo secolo la avevano opposta al papato, e comunque Berth l'aveva ritrovata in Italia nell'opera di Alfredo Oriani (*La rivolta ideale*, R. Ricciardi, Napoli, 1908).

⁶⁵ G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Librairie de "Pages libres", Paris, 1908.

⁶⁶ G. SOREL, *La Décomposition du marxisme*, Marcel Rivière, Paris, 1908.

⁶⁷ É. BERTH, *Les Nouveaux aspects du socialisme*, cit., p. 5.

⁶⁸ Si veda J. DARVILLE [É. BERTH], *Satellites de la plutocratie*, in: "Cahiers du Cercle Proudhon", Cinquième et sixième cahiers, 1913, in: A. DE BENOIST (a cura di), *Cahiers du Cercle Proudhon*, Avataréditions, Paris, 2007, pp. 252-278.

⁶⁹ É. BERTH, *Catholicisme social et socialisme*, cit., p. 300; É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., p. 207.

⁷⁰ P.J. PROUDHON, *La guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, Dentu, Paris, 1862.

⁷¹ É. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, cit., p. 167.

⁷² É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., pp. 290-291.

dei migliori, dell'"élite" operaia"⁷³. In questa affermazione è da sottolineare come l'élitismo, uno dei tratti tipici del sorelismo, emerga con forza e venga legato all'idea di lotta. Secondo Berth, questa "élite" ha l'obiettivo di far passare il proletariato, ancora privo di una coscienza di categoria, "de la passivité à l'activité"⁷⁴, e, per adempiere a tale compito, da un lato può servirsi dell'"action directe", d'altro lato dello sciopero generale. Il sindacalismo si appella all'energia, all'iniziativa, all'audacia di ogni lavoratore per costituire, nella libertà di ciascuno, un corpo unico, vivo, vibrante, le cui singole parti sono trascinate da "un élan irrésistible", finché il proletariato non formi altro che "une tête et un coeur"⁷⁵.

Berth sembra chiedere una nuova filosofia con una nuova gerarchia di valori al vertice della quale c'è l'azione. Ecco perché, per correggere Marx, va a rintracciare in Nietzsche e Proudhon precise suggestioni. Per Berth la grandezza di Marx non sta nell'aver posto il problema della proprietà ma di aver collocato grazie alla teoria della lotta di classe "l'azione, la vita e il divenire al di sopra dell'astrattezza"⁷⁶. Lo sciopero generale, ci tiene a precisare Berth, ha una sua specifica connotazione: "[...] est un phénomène de vie et de psychologie collectives; ici entrent en jeu des sentiments collectifs très puissants, très contagieux, presque électriques; que la masse reste à l'état indivis, à l'état de masse, et conserve son unité spirituelle originelle profonde, et chaque ouvrier a sa volonté noyée, absorbée dans cette unité: l'égoïsme individuel, l'intérêt privé [...] disparaissent; il n'y a plus qu'une masse électrisée, une personnalité collective complexe tout entière transportée, d'un seul élan unanime et puissant, aux plus hauts sommets de l'héroïsme et du sentiment du sublime"⁷⁷.

Il momento dello sciopero generale, dunque, esprime la "résurrection d'un peuple" che prende coscienza di se stesso, della sua unità spirituale, della propria personalità, come un "tout indivisé"⁷⁸. Non ci troviamo in presenza di un partito, chiarisce Berth, ma "d'une classe", pienamente autonoma, "se donnant à elle-même sa loi, sans aliéner sa puissance entre les mains d'aucun chef, d'aucun état-major, d'aucune faction, en un mot d'aucun État"⁷⁹.

Lo sciopero svolge la stessa funzione morale della guerra, e attraverso la sua forza mobilitante, rende l'uomo più grande di quanto non lo sia per natura. Dalla rivoluzione e dalla sua violenza scaturiscono quei valori etici che salvano la società dalla decadenza e che caratterizzeranno la futura società dei produttori⁸⁰.

Berth collega la liberazione del proletariato non al progresso ma al primato del momento culturale unito a quello politico, caratterizzato dalla lotta, la quale genera un nuovo diritto. Scrive: "Le droit ouvrier est la négation radicale du droit bourgeois"⁸¹. Il momento culturale significa non promuovere comunque soltanto un'educazione morale, ma anche un'educazione tecnica dei lavoratori. La "philosophie de producteurs", infatti, si fonda sull'autogestione e presuppone adeguate capacità tecniche, così come richiesto dall'industria moderna.

⁷³ É. BERTH, *Socialisme et étatisme*, cit., p. 11.

⁷⁴ É. BERTH, *Les Derniers aspects du socialisme*, cit., p. 75.

⁷⁵ Ivi, pp. 67-69.

⁷⁶ "É. BERTH, *Revue critique*, in: "Le Mouvement socialiste", n. 144, 1° dicembre 1904, p. 104; É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., p. 124.

⁷⁷ Ivi, p. 238.

⁷⁸ Ivi, p. 289.

⁷⁹ É. BERTH, *Les Derniers aspects du socialisme*, cit., p. 69.

⁸⁰ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., pp. 344-345.

⁸¹ É. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, cit., p. 102.

8. *Les Nouveaux aspects du socialisme*

Uno dei più originali commenti a *Les Nouveaux aspects du socialisme* si ebbe da parte di Daniel Halévy⁸² che nell'ottobre 1909 pubblicò sulla rivista "Pages Libres" un articolo dal titolo omonimo, *Les nouveaux aspects du socialisme*⁸³. Halévy criticò l'idea di una "organisation libertaire des ateliers" dove avrebbero regnato il lavoro libero e volontario come risultato di uno sviluppo della produzione industriale liberata dalla costrizione capitalista⁸⁴. La classe operaia, scriveva Halévy, era molto lontana dall'esser portatrice di una nuova "morale des producteurs" ma, al contrario, aveva perduto il suo connotato di classe produttrice; quell'amore per il lavoro, quel desiderio di una produzione più intensa descritto da Berth ormai non esisteva più se non nei capi d'industria, negli ingegneri, nei tecnici, mentre negli operai stava morendo. Tra l'altro, Halévy era convinto che il modello del capitalismo statunitense avrebbe finito per trionfare anche in Europa. Il sistema capitalista, proseguiva, aveva finito per consolidarsi e costretto il movimento operaio ad integrarsi nella società. A dispetto delle sue occasionali violenze, il sindacalismo rivoluzionario era lo specchio di un processo d'integrazione che vedeva gli operai "se ranger dans les cadres de la société qu'ils n'ont pu détruire". In Berth, dominava l'immagine estetica dell'uomo inteso come produttore e anche se le masse "restent hantées par l'ancienne espérance par les anciens mythes", quest'ultimi, come il collettivismo integrale, non rimanevano che come simboli di fede e visioni consolatrici. Tutto questo era ben lontano dallo spirito del movimento socialista che intendeva proteggere i diritti e i valori umani, e Halévy si chiedeva se quello di Berth non avrebbe finito per diventare involontariamente "un hymne au triomphe du capitalisme"⁸⁵.

Per Halévy, questa era una errata visione della realtà sociale – Berth la fondava su un approccio sbagliato alle *Réflexions sur la violence* –, che egli decisamente ricusava. Berth, invece di considerare l'opera di Sorel come quella di un moralista che si serve della teoria e dei fatti come pretesto per sviluppare le sue considerazioni sul mondo, vi intuiva l'espressione di un movimento storico reale. Era così che "l'épopée d'un proletariat animé d'un grand esprit travailleur et guerrier, chassant rudement ses maîtres indignes et continuant leur travail", frutto del mondo interiore "si riche de pensées véhémentes et lyrique" di Sorel, diveniva una possibilità storica. Ora, le *Réflexions* soreliane erano per Halévy il più bel trattato sulla morale, sui costumi, che fosse stato scritto in quegli ultimi anni, ma egli riteneva che tutto ciò

⁸² Daniel Halévy (1872-1962) letterato, drammaturgo, storico, politico francese, fratello di Élie Halévy, storico del socialismo, venne attratto dal socialismo fin dalla giovinezza, ma fu il sorgere dell'Affaire Dreyfus che portò una decisiva evoluzione nella formulazione del suo pensiero sociale e politico. Egli, allora, si avvicinò al movimento operaio, e fu tra gli intellettuali che sostennero l'innocenza del capitano Dreyfus. Daniel Halévy appartenne al gruppo di Charles Peguy e dei "Cahiers de la Quinzaine", presso i quali frequentò Berth e Sorel. Insieme a Charles Guieysse (1868-1920), ex ufficiale e dreyfusardo, fu l'animatore della rivista "Pages Libres". In Italia ebbe contatti con gli scrittori del gruppo de "La Voce". Fortemente impressionato dal pensiero soreliano, contribuì in maniera decisiva alla scoperta di Sorel da parte del grande pubblico, finanziando in parte la prima edizione delle *Réflexions sur la violence*. Scrisse, fra l'altro: *Essais sur le mouvement ouvrier en France* (1901); *La vie de Frédéric Nietzsche* (1909); *Apologie pour notre passé* (1910), un'analisi sull'Affaire Dreyfus; *Charles Peguy et les Cahiers de la Quinzaine* (1919).

⁸³ D. HALÉVY, *Les nouveaux aspects du socialisme*, in: "Pages Libres", IX, n. 457, 2 ottobre 1909, pp. 367-379.

⁸⁴ Ivi, p. 372.

⁸⁵ Ivi, pp. 378-379.

fosse ben lontano dalla realtà del movimento sindacalista, e rifiutava di vedere in Sorel un capo scuola⁸⁶.

Berth preferì rispondere privatamente all'affondo di Halévy, con una lunga lettera datata 23 novembre 1909, senza però entrare nel merito delle critiche che l'altro gli aveva indirizzato⁸⁷. Precisò alcuni punti, ne rettificò altri, ma sostanzialmente riaffermò la sua speranza in una "*renaissance révolutionnaire*" anche se, dichiarò, la sua fede sindacalista era stata singolarmente "*ébranlée*" in quell'ultimo periodo.

Successivamente, ne *Le Derniers aspects du socialisme* (1923), in un periodo di massimo rinnovamento del suo messianismo rivoluzionario a seguito della Rivoluzione russa, Berth riformulò la sua risposta ad Halévy. Allontanando l'interpretazione di quest'ultimo, che gli aveva attribuito "*des illusions libertaires*", Berth ribadì la sua concezione dell'"*atelier syndicaliste*", una comunità organica nella quale l'individuo potesse potenziare le sue forze, e la sua fede nella possibilità della formazione di una "*élite ouvrière*" animata da un grande "*enthousiasme pour le travail*"⁸⁸. Sorel attribuiva alla guerra tra classi la capacità di generare questa *élite* che tanto ricordava gli artigiani del Medioevo, costruttori di cattedrali, o i soldati dell'anno 2. Halévy non riconosceva questa virtù alla classe operaia, anzi, sembrava credere che l'esaltazione del "*producteur*" dovesse nuocere a quella de "*l'homme*", e attribuiva a Berth un "*enthousiasme tout américain pour une civilisation toute industrielle*". Invece, insisteva Berth, "*la vie de l'esprit libre*" gli era altrettanto cara ed egli non credeva affatto che al mondo esistesse soltanto la produzione. Secondo Berth, si trattava del vecchio rimprovero fatto ai marxisti, accusati di essere moralmente e metafisicamente dei materialisti; il materialismo non impediva il più alto sviluppo di ciò che Hegel chiamava "*l'esprit libre ou absolu*", anzi, ne era la condizione preliminare. La speranza di Berth era precisamente un'altra: "*que dans une société reposant sur une large assise économique constituée par une fédération d'ateliers où des ouvriers libres seraient animés d'un vif enthousiasme pour la production, l'art, la religion et la philosophie pourront prendre un essor prodigieux et que le même rythme ardent et frénétique emportera vers les hauteurs*"⁸⁹.

10. La sintesi del socialismo nazionale

Come si evince dalla corrispondenza che ebbe con Sorel, Berth non entrò in rapporto con i nazionalisti prima del 1909. Sviluppò anzi autonomamente certi aspetti del suo pensiero in una forma molto vicina a quella nazionalista: la critica al dreyfusismo che negava il culto della patria, il risalto dato al legame tra il sindacalismo e la "latinità"⁹⁰, la rappresentazione organicista della società, la critica al socialismo tedesco tradotta in una critica alla "germanità", molto simile a quella avanzata dai nazionalisti. Ai mercanti e ai politici – già aveva esaltato la guerra

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Lettera di É. Berth a D. Halévy, Ivry, 23 novembre 1909, in M. PRAT, *Une lettre d'Édouard Berth à Daniel Halévy sur les "nouveaux aspects du socialisme*, in: "Mil neuf cent", n. 1, 1999, pp. 91-102.

⁸⁸ É. BERTH, *Les Derniers aspects du socialisme*, cit., pp. 73-74.

⁸⁹ *Ivi*, p. 75.

⁹⁰ É. BERTH, *Le système historique de Renan de Georges Sorel*, in: "Le Mouvement socialiste", 15 agosto-15 settembre 1907, p. 193.

militare come portatrice di sublime – egli contrappose “il guerriero” semplificando così Sorel, che invece aveva parlato di guerra sociale. Il tema dell’anti-intellettualismo proveniva da Barrès (più che da Sorel), il quale aveva sviluppato una sua critica contro i nemici della società, mentre l’immagine del capitalismo non era così distante da quella di Maurras che parlava di “plutocrazia”⁹¹.

L’ultimo contributo di Berth per “Le Mouvement socialiste” risale al gennaio del 1909. Nel 1911 egli finì per aderire con fervore all’esperienza del *Cercle Proudhon*, al fianco dei monarchici dell’*Action française*. D’altronde, era stato lo stesso Sorel a spingerlo verso Georges Valois e compagni⁹². Nel 1908, infatti, Sorel aveva manifestato una certa simpatia per Charles Maurras, e aveva preso parte al lancio di una nuova rivista sindacalista-monarchica, “La Cité française”, accettando di far comparire il suo nome tra quelli dei redattori insieme a Berth, Pierre Gilbert, Georges Valois e Jean Variot. Occorre comunque distinguere: Berth partecipò effettivamente all’impresa, mentre con ogni probabilità Sorel pensò inizialmente alla possibilità di una collaborazione senza compromissione, progettando di pubblicare un’opera fatta di quegli articoli che insieme a Berth avrebbe scritto per la rivista⁹³. In ogni modo, “La Cité française” non vide mai la luce e la sua prima uscita, prevista per il luglio del 1910, fu annullata a causa di alcune divergenze sorte tra Valois e Variot.

Bisogna ricorrere ancora alla corrispondenza privata di Sorel per scoprire le sue reticenze: nel 1911, quando i *royalistes* fondarono il *Cercle Proudhon*, Sorel mise in guardia Berth e lo sconsigliò di aderire ad un “affaire” che non avrebbe portato “de bons résultats”⁹⁴. In verità, le posizioni del *Cercle* poggiavano già sulla base di un socialismo nazionale o di un nazionalismo radicale che ben poco avevano da spartire con il liberalismo conservatore di Sorel.

Da parte sua, Berth criticò ancor più severamente la relazione dei socialisti con le istituzioni democratiche; fondò con Valois i “Cahiers du Cercle Proudhon”, tentò di proporre una sintesi tra sindacalismo rivoluzionario e corporativismo, e rifiutò la democrazia corruttrice nel nome di un’esigenza religiosa. Berth conservò immutati alcuni tratti fondamentali della sua riflessione, anche se ne rafforzò gli accenti, ad esempio attribuì significato alla libertà solo in opposizione allo Stato, tanto più se democratico. E ancora, affermò l’opzione per un federalismo che prevedeva l’esistenza di comunità di lavoro disposte in un quadro gerarchico e corporativo nel rispetto delle autorità sociali (di cui Maurras e compagni si ponevano come restauratori). Un federalismo che dapprima si connotò a sinistra, e poi a destra, quando le forze operaie gli apparvero troppo deboli o piegate a un progetto riformista. Anche in Berth, come è stato sottolineato da Patrice Rolland, rinveniamo quella “critique ultra-démocratique de la démocratie représentative”⁹⁵ che egli stesso ebbe a chiarire:

Le tout [...] est de s’entendre sur l’expression du mot “démocratique”: il est impossible sans doute de transformer Proudhon en un aristocrate; il est peuple et “populaire” jusqu’au bout des

⁹¹ C. MAURRAS, *L’avenir de l’intelligence*, in: C. MAURRAS, *Oeuvres capitales. Essais politiques*, Paris, Flammarion, 1954, p. 102, cit. in: M. GERVASONI, *Georges Sorel...*, cit., p. 398.

⁹² Lettera di G. Sorel a É. Berth, 27 marzo 1910, in: P. ANDREU, M. PRAT (a cura di), *op. cit.*, p. 104.

⁹³ Lettera di G. Sorel a É. Berth, 27 novembre 1910 e lettera di G. Sorel a É. Berth, 5 décembre 1910, in: P. ANDREU-M. PRAT (a cura di), *op. cit.*, p. 128.

⁹⁴ Lettera di G. Sorel a É. Berth, 24 décembre 1911, in P. ANDREU, M.L. NETTER, M. PRAT (a cura di), *op. cit.*, p. 168.

⁹⁵ P. ROLLAND, *Georges Sorel et la démocratie au XX^e siècle. Une critique politique de la démocratie*, in: “Mil neuf cent”, vol. 8, n. 1, 1990, p. 140.

ongles. Mais précisément je nie que la démocratie soit un régime populaire; j'affirme, avec P.J., que ce n'est qu'une aristocratie déguisée, et la pire de toutes, l'aristocratie des pires, des médiocres, des canailles, en tout genre, *in omni genere et modo*⁹⁶.

Quando nel 1914 Berth pubblicò *Les Méfaits des intellectuels*, appellandosi a una sintesi tra le idee di Sorel e di Maurras quali maestri della rigenerazione francese ed europea, Sorel gli scrisse una prefazione che è considerata tra le sue pagine più belle⁹⁷. Eppure Sorel non credeva alla possibilità di una restaurazione monarchica, ma lasciava il giovane Berth libero di inseguire le proprie idee, anche quelle più estreme. *Les Méfaits*, infatti, rappresentava anche il perfezionamento e la sistematizzazione della politica del *Cercle Proudhon*. Contro la decadenza borghese e contro il pacifismo tipicamente borghese si pronunciava Berth, convinto che la borghesia dell'*Action française* fosse portatrice di valori eroici, di un'etica alternativa che avrebbe portato alla rinascita della civiltà e al risveglio della nazione:

De l'alliance fraternelle de Dionysos et d'Apollon, est sortie l'immortelle tragédie grecque; le XVII^e siècle français a vu, lui aussi, l'extraordinaire conjonction de la raison classique et de l'esprit chrétien, celui-ci ne faisant qu'ajouter à la sagesse antique ses vertus surnaturelles. De même, l'*Action française* qui, avec Maurras, est une incarnation nouvelle de l'esprit apollinien, par sa colusion avec le syndicalisme qui, avec Sorel, représente l'esprit dionysien, va pouvoir enfanter un nouveau grand siècle, une de ces réussites historiques qui, après elles, laissent le monde longtemps ébloui et comme fasciné⁹⁸.

Ne *Les Méfaits des intellectuels*, Berth critica con severità il pacifismo dei "démocrates" che hanno perduto il senso "de la mission guerrière de l'État"⁹⁹, e l'utopia democratica che si manifesta nel concetto della volontà generale e in quello di cittadino: "la démocratie [...] ne connaît que l'individu abstrait [...]; la société démocratique n'est que la juxtaposition de ces unités individuelles abstraites que sont les citoyens; et le suffrage universel n'est que le moyen d'en faire la sommation"¹⁰⁰. Ora, scrive Berth mostrando di far proprie le idee di Bergson, tutte le epoche di decadenza sono caratterizzate da un'intellettualizzazione crescente, una secolarizzazione, una laicizzazione, una statalizzazione, o meglio, da una "matérialisation croissante". Si hanno "État abstrait, droit abstrait, moral abstraite, éducation abstrait; tout devient abstrait, laïque, démocratique et obligatoire"; c'est la mort du mythe"¹⁰¹. E la moltiplicazione delle funzioni dello Stato causa un asservimento progressivo. La borghesia è divisa in due gruppi fondamentali, "marchands" e "intellectuels"¹⁰², autori diretti dello Stato moderno¹⁰³, "les premiers érigeant l'État à la hauteur d'une Idée, d'un concept, d'une entité métaphysique, les seconds en faisant l'instrument de leurs intérêts matériels"¹⁰⁴. L'uomo della società borghese è la base, la condizione dello Stato

⁹⁶ Lettera di É. Berth a É. Droz, Paris, 10 janvier 1913, in: G. BORDET, *op. cit.*, p. 156.

⁹⁷ G. SOREL, *Préface* a É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, Marcel Rivière, Paris, 1914.

⁹⁸ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., p. 355.

⁹⁹ Ivi, p. 235.

¹⁰⁰ Ivi, p. 232.

¹⁰¹ Ivi, p. 241.

¹⁰² Ivi, pp. 162, 171.

¹⁰³ Lo Stato, così come lo intende Berth, è costituito da tre fattori: "1^e un être mystique, un mythe de la conscience populaire non encore "parvenue à entendement", comme dit Marx; 2^e un conseil d'administration des intérêts capitalistes, où le matérialisme bourgeois a trouvé son expression adéquate; et 3^e une Idée, un concept, dont les intellectuels de la bourgeoisie ont fait la théorie: mysticisme populaire, matérialisme bourgeois, idéalisme politique": ivi, p. 163.

¹⁰⁴ Ivi, p. 167.

politico; si tratta di un uomo “politique, artificiel, abstrait, un personnage allégorique, un citoyen abstrait”. Ma la vera emancipazione dell’umanità, asserisce Berth, si avrà soltanto quando “l’homme individuel et réel”, riassorbendo in sé il cittadino astratto, diverrà “un être social”¹⁰⁵.

Le tre manifestazioni dell’attività intellettuale, politica ed economica dell’uomo “politique” sono “le concept, l’État et l’échange”. Scrive Berth, riprendendo le tesi già espresse nel saggio *Marchands, intellectuels et politiciens* (1907): “si le concept est pour l’esprit une libération, il faut se hâter d’ajouter que c’est là une libération qui asservit, une libération qui risque de créer une nouvelle servitude, si l’esprit ne prend aussitôt sur lui de réagir contre l’organe même de son affranchissement”¹⁰⁶. Ora, continua Berth, così come Bergson non vuol distruggere la scienza, il sindacalismo non vuol distruggere lo Stato nel senso negativo e reazionario che ci si immagina, e ribadisce: “M. Bergson veut, tout en s’appuyant sur la science, retrouver la vie profonde dénaturée et faussée sous les exagérations conceptuelles”, e il sindacalismo “retrouver la vie sociale défigurée et étouffée sous les exagérations étatistes”¹⁰⁷.

La filosofia bergsoniana aiuta Berth nella critica dei sistemi politici e sembra indicare la direzione nella quale cercare la soluzione a tutti questi problemi. Ne *L’évolution créatrice*, dice Berth, Bergson oppone ad un “ordre géométrique” un “ordre vital” – il quale, erroneamente, è considerato pari al disordine e all’anarchia –, che è invece di molto superiore a quello geometrico¹⁰⁸. Per analogia, si potrebbe dire “que l’ordre gouvernemental est, dans le domaine politique, l’analogue de l’ordre géométrique; [...] et que l’anarchie [...] est [...] l’analogue de l’ordre vital”¹⁰⁹. La società deve essere un’anarchia positiva, un ordine libero, “l’ordre vital” di Bergson.

È ancora Bergson dell’*Évolution créatrice* che fornisce a Berth l’appoggio per “une philosophie de producteurs”, per l’esaltazione del produttore, l’uomo concreto, “l’homme non théorique, l’antithèse de l’intellectuel, la vivante contradiction de l’alexandrin”¹¹⁰.

Intanto, l’11 settembre 1914, mentre le sue condizioni di salute cominciavano a peggiorare, Sorel scriveva a Berth una lettera singolare, pervasa da un profondo disfattismo:

[...] je suis un homme d’un autre temps qui ne comprend pas ses contemporains et qui ne peut plus être compris par eux. Nous entrons dans un ère qui pourrait être assez bien caractérisée par le nom de la vieille Antioche: Renan a fort bien décrit cette métropole de courtisans, de charlatans et de marchands. Alexandrie avait un certain caractère scientifique, qui manquait presque totalement à Antioque. Le triomphe de la Russie, alliée à l’Angleterre d’Edouard VII et à notre démocratie va achever tout ce qui demeurerait encore de sérieux, de grand et de romain en Europe¹¹¹.

Qualche giorno più tardi, Sorel scriveva anche a Croce:

Gli avvenimenti mi sopraffanno: sento che entriamo in un’era più nuova di quanto non sia stata quella della Rivoluzione. [...] l’intera Europa è occupata a rigettare quel che le resta delle

¹⁰⁵ Ivi, pp. 166-167.

¹⁰⁶ Ivi, p. 169.

¹⁰⁷ Ivi, p. 172.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 277-278.

¹⁰⁹ Ivi, p. 278.

¹¹⁰ Ivi, p. 268.

¹¹¹ Lettera di G. Sorel a É. Berth, Ambérieu-en-Bugey, 11 septembre 1914, in: P. ANDREU, M.L. NETTER, M. PRAT (a cura di), *op. cit.*, pp. 190-191.

istituzioni che Renan amava; i politici giacobini, i finanzieri e i vitaioli delle grandi metropoli non troveranno più viva nessuna forza che rimproveri loro la loro bassezza. [...] Stiamo per rivedere qualcosa di simile alla guerra di Giudea: quale sarà il poeta, lo storico, o il filosofo di questa spaventosa catastrofe?¹¹²

In quel periodo, Sorel aveva intrapreso una rilettura dell'opera di Renan, e stava preparando una prefazione per la traduzione italiana de *La Réforme intellectuelle et morale* (1871)¹¹³. La traduzione dell'opera non fu mai pubblicata, mentre Croce fece uscire la prefazione di Sorel su "La Critica" soltanto nel 1931, con il titolo *Germanesimo e storicismo di Ernesto Renan*¹¹⁴.

La rilettura della *Réforme intellectuelle et morale* di Renan aveva convinto Sorel del fatto che ormai l'Europa fosse sull'orlo di un abisso, e a considerare la Germania quella nazione capace di conservare vive "les traditions nationales". Nella *Réforme*, Renan oppone il "germanisme" allo spirito "gaulois" che, nel corso del diciannovesimo secolo, ha fatto sparire il primo dalla cultura francese. Per Sorel, lo spirito "gaulois" ha i tratti caratteristici della democrazia ed è il trionfo della decadenza, o meglio, della democrazia sull'aristocrazia, del materialismo e della mediocrità sulla virtù. La democrazia è rifiutata quale specchio di una certa condizione dei costumi morali. Le qualità dell'uomo "germain" lo rendono libero, capace di resistere allo Stato, alla massa e all'opinione democratica: secondo Renan, l'indipendenza, l'individualità, l'irriducibilità, sono le caratteristiche di quest'uomo, così come della monarchia¹¹⁵. Sorel, nella sua prefazione, ricorda come già nelle *Réflexions* avesse già paragonato i "Romains" agli "Allemands", per la loro capacità di accettare la disciplina, l'ineguaglianza, e la tenacità. Sorel segnala ancora come la monarchia di Renan contempra un ordine sociale pieno di quelle qualità morali proprie del "germanisme". Secondo Renan, questa monarchia presenta i tratti sociologici e politici di un sistema sociale aristocratico, così come lo intendeva Tocqueville. Il "germanisme", dunque, non è proprio di una razza ideale, né di una storia particolare, ma è un ideale morale contrapposto ai costumi democratici: grandezza e originalità contro uguaglianza e conformismo, senso del sublime e virtù contro gli appetiti materiali, individualismo contro la massa¹¹⁶.

Nel 1915 Sorel, registrando "les horribles massacres" cui dava luogo la guerra di trincea, si augurò una pace rapida¹¹⁷. Berth, da parte sua, cominciò ad allontanarsi dall'*Action française* che predicava la guerra ad oltranza e si convertì al cattolicesimo.

¹¹² Lettera di G. Sorel a B. Croce, 22 settembre 1914, in: S. ONUFRIO (a cura di), *Georges Sorel. Lettere a Benedetto Croce*, De Donato, Bari, 1980, p. 203.

¹¹³ E. RENAN, *La Réforme intellectuelle et morale*, Michel Lévy frères, Paris, 1871.

¹¹⁴ G. SOREL, *Germanesimo e storicismo di Ernesto Renan*, in: "La Critica", XXIX, 1931.

¹¹⁵ P. ROLLAND, *Sorel et Renan*, in: PASTORI P., CAVALLARI G. (a cura di), *op. cit.*, p. 212.

¹¹⁶ Ivi, p. 213: Rolland ha efficacemente messo in luce come questa linea soreliana sia molto affine alla distinzione tocquevilliana tra aristocrazia e democrazia, con la differenza che Tocqueville ha piena coscienza della natura della sua opposizione, mentre ciò non sembra essere ben chiaro a Renan e Sorel.

¹¹⁷ Lettera di G. Sorel a É. Berth, 18 juin 1915, in: P. ANDREU, M.L. NETTER, M. PRAT (a cura di), *op. cit.*, p. 197.

11. La sensibilità religiosa

Il 18 giugno 1915, Sorel scriveva a Berth: “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”¹¹⁸.

Berth, in quel tempo, non la pensava molto diversamente dal suo maestro: ne *Les Méfaits des intellectuelles* (1914) non aveva esitato a criticare la religione, evidenziando la stretta connessione che legava tra loro “le christianisme, la démocratie parlementaire et l’échange”. Tuttavia, si era affrettato a chiarire di riferirsi soprattutto al cristianesimo “bourgeois”, cioè al protestantesimo e al deismo¹¹⁹.

La sua critica rimaneva comunque incisiva e talvolta contraddittoria: da un lato riconosceva al cristianesimo di aver dato un significato nuovo all’idea di libertà, dall’altro lato affermava di non vedere niente altro nella Chiesa se non un governo di intellettuali e si affrettava a condannare ogni regime clericale e teocratico.

Occorre dire che Berth, come Sorel, non giunge mai a tracciare un confine netto tra la religione e la politica. In Sorel, esse si intrecciano costantemente¹²⁰, ma la medesima commistione si trova nel suo discepolo, nella ricerca comune degli assoluti etici.

All’inizio del 1912, nel primo numero dei “Cahiers du Cercle Proudhon”, nell’articolo intitolato *Proudhon* e firmato con lo pseudonimo di Jean Darville, Berth aveva distinto nel cristianesimo tra una corrente “rural”, più paesana e concreta, che identificava con il cattolicesimo, e una corrente “urbain”, più borghese e astratta, tendente al protestantesimo. Egli si diceva più vicino al cristianesimo rurale, “plus concret, plus beau, chargé de plus d’éléments sensibles”¹²¹.

Ne *Les Méfaits des intellectuels* Berth ricordava che Proudhon, come Marx, considerava il cristianesimo “comme une religion abstraite, une religion de la ville, la religion de la bourgeoisie marchande”¹²². E, infine, riprendeva a suo modo l’analogia soreliana tra “conquête chrétienne” e “conquête syndicaliste”¹²³: entrambi, cristianesimo primitivo e movimento operaio, per trionfare, dovevano tenersi radicalmente lontano dalla società del loro tempo¹²⁴.

Sorel, nella sua *Préface* a *Les Méfaits*, scrisse che lo studio del cristianesimo permetteva di riconoscere “comment des convictions absolues peuvent se maintenir

¹¹⁸ Ivi, p. 198.

¹¹⁹ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., p. 181.

¹²⁰ In una delle lettere a Croce, verso la fine del 1914, Sorel palesava le sue preoccupazioni per “la rovina delle religioni popolari” e si diceva d’accordo con quanto Croce gli aveva scritto in precedenza, cioè che uno dei problemi più grandi del loro tempo era quello di “vivere senza religione”. Croce, pubblicando la lettera di Sorel, scriveva in una nota: “Per chiarimento di queste parole, è da avvertire che io avevo scritto al Sorel che il secolo decimonono, e l’età nostra, era la prima che nella storia si provasse a fondare la sua vita sopra una base non più religiosa, di trascendente religiosità: che val quanto dire sopra una religione spirituale e puramente umana; e la difficoltà di adottare questa nuova base produceva pessimismo, materialismo, cinismo, esasperato sensualismo di varia sorta, avventurismo e tutti gli altri fatti morbosi, che conveniva vincere con tenace lavoro, senza cullarsi nella speranza di poter mai tornare artificialmente a basi di religioni oltrepassate, che esse stesse diventavano morbose e sensualistiche, quali non erano state nel loro tempo schietto e virile. È, del resto, questo, un mio vecchio convincimento, più volte manifestato e ragionato”: Lettera di G. Sorel a B. Croce, 14 novembre 1914, in: S. ONUFRIO (a cura di), *op. cit.*, p. 205.

¹²¹ J. DARVILLE [É. BERTH], *Proudhon*, in: “Cahiers du Cercle Proudhon”, Premier cahier, janvier-février 1912, in: A. DE BENOIST (a cura di), *Cahiers du Cercle Proudhon* cit., p. 130.

¹²² É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., p. 196.

¹²³ Ivi, p. 244.

¹²⁴ *Ibidem*.

dans notre âme, en dépit des habitudes créées par la vie ordinaire"¹²⁵. Parallelemente si potrebbe rileggere il passo in cui Berth, sempre ne *Les Méfaits*, affermava:

Le 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 un pureté et un vigueur qui on assuré son succès historique¹²⁶.

Sorel aveva paragonato i militanti del movimento operaio, vittime della repressione statale, ai primi martiri del cristianesimo. Berth, con lo stesso spirito, aveva reso Sorel "*le Tertullien du socialisme*"¹²⁷.

Per meglio comprendere l'evoluzione della sensibilità religiosa di Berth occorre brevemente accennare anche alla sua vita familiare e personale¹²⁸.

Come ipotizza Pierre Andreu, nel 1915 Berth, fin lì anticlericale e rivoluzionario, seguì probabilmente l'esempio di sua moglie Jeanne e si convertì al cattolicesimo¹²⁹. L'ipotesi di Andreu si fonda sulla lettera con la quale Sorel rispondeva a M.me Berth, che lo aveva avvertito della conversione del marito: "*L'événement dont vous me faites part, ne m'a pas surpris; depuis longtemps j'étais certain qu'il se produirait*", ed aggiungeva, "*le moment actuel serait mal choisi pour moi, alors qu'on exploite, avec tant de fracas et si peu de pudeur, les conversions*"¹³⁰. Una conversione che Berth mantenne viva fino al 1923, quando, forse a causa dell'ammirazione che provava per la Rivoluzione russa, egli interruppe ogni pratica religiosa.

Nel 1916 Sorel non inviò a Berth neppure una lettera, soltanto una nel 1917 a M.me Berth, finché la corrispondenza riprese, nel febbraio 1918. Per Sorel, a causa delle malattie che lo oppressero, fu un periodo particolarmente difficile. Ma, nonostante fosse stanco e malato, egli riprese fiducia nel movimento operaio con l'avvento della Rivoluzione russa, e pensò di scrivere "*un pladoyer pour Lénine*"¹³¹.

13. Il dopoguerra

Nella primavera del 1918 Sorel non mostrava già più alcun riguardo nei confronti dei monarchici. Berth, invece, ancora nel 1919 collaborò alla stesura di un testo commemorativo su Charles Maurras. Da lì a poco si separò dall'*Action française* per consacrarsi al leninismo. Iniziò, quindi, una militanza nelle file del giovane partito comunista e collaborò a "*Clarté*".

Berth e Sorel si ritrovarono uniti, così come lo erano stati nel 1905.

¹²⁵ G. SOREL, *Préface* a È. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., p. XXXII.

¹²⁶ È. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, cit., p. 246.

¹²⁷ È. BERTH, *Le Tertullien du socialisme*, in: "La Rivoluzione Liberale", (I), n. 37, 14 dicembre 1922, pp. 139-140.

¹²⁸ A. DE BENOIST, *Les sentiments religieux d'Édouard Berth*, in: A. DE BENOIST (a cura di), *Édouard Berth. Les Méfaits des intellectuels*, Krisis, Paris, 2007, pp. 365-380.

¹²⁹ Si v. a tal proposito P. ANDREU, *Introduction*, in: P. ANDREU (a cura di), *Lettres de Georges Sorel à Édouard Berth. Première partie: 1904-1908*, cit., p. 82.

¹³⁰ Lettera di G. Sorel a J. Berth, 25 juillet 1915, in: P. ANDREU, M.L. NETTER, M. PRAT (a cura di), *op. cit.*, p. 200.

¹³¹ Lettera di G. Sorel a È. Berth, 2 octobre 1918, in: P. ANDREU, W. GIANINAZZI, M. PRAT (a cura di), *op. cit.*, p. 115.

Nell'estate del 1921, dopo un periodo di silenzio, Berth si ripresentò al pubblico francese con un *Avant-Propos*¹³² alla traduzione francese del saggio *Giorgio Sorel*¹³³, scritto da un giovane intellettuale ferrarese, Max Ascoli, nel quale l'autore non nascondeva la sua ammirazione per il pensatore francese e per Proudhon¹³⁴. Ascoli aveva spedito a Sorel il testo di una conferenza che aveva tenuto all'Università di Ferrara l'11 marzo del 1920, intitolata appunto *Giorgio Sorel*¹³⁵. Sorel, da parte sua,

¹³² É. BERTH, *Avant-Propos* a M. ASCOLI, *Georges Sorel*, Delesalle, Parigi, 1921.

¹³³ M. ASCOLI, *Giorgio Sorel*, in: "Pagine Libere", a. VII, n. 12-13, serie IV, 31 luglio 1920, pp. 295-312.

¹³⁴ Max Raoul Moïssè Ascoli nacque a Ferrara il 25 giugno 1898 da Enrico e Adriana Finzi. Dopo gli studi liceali frequentò la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Ferrara, dove si laureò il 10 luglio 1920 discutendo una tesi in Filosofia del diritto. Ascoli seguì inizialmente gli insegnamenti di Alessandro Levi, esponente di spicco del positivismo giuridico italiano, che a quel tempo insegnava a Ferrara, ma fu attratto ben presto dalle idee di Croce, legandosi alla sua scuola, pur non condividendo in pieno i principi dell'idealismo italiano. In questo ambito disciplinare Ascoli intraprese la carriera universitaria ma non raggiunse la cattedra a causa delle persecuzioni poliziesche che subì per il suo crescente impegno politico di antifascista. Ascoli, parallelamente all'attività scientifica, collaborò alle più importanti riviste del primo antifascismo, da "La Rivoluzione Liberale" a "Il Quarto Stato". Il 24 novembre 1926 Ascoli sposò la poetessa Anna Maria Cocchetti. Fu professore incaricato di Filosofia del diritto all'Università di Camerino (1926-'28) e Cagliari (1928-'30). Dopo un primo arresto e una condanna al confino, nel '28, e vistosi preclusa la carriera accademica, Ascoli lasciò l'Italia nel 1931 per trasferirsi a New York grazie ad una borsa della Fondazione Rockefeller. Dal 1933 al '58 fece parte della Graduate Faculty della New School for Social Research, di cui nel 1939 divenne il *Dean*. Ascoli occupò un ruolo importante anche nella rivista "Social Research", pubblicata a partire dal 1934 dalla stessa facoltà, e collaborò a molte altre riviste come "The Atlantic Monthly" e "The Nation". Nel 1939 ottenne la cittadinanza americana e il 5 ottobre 1940 sposò in seconde nozze Marion Rosenwald Stern, figlia del grande filantropo ebreo Julius Rosenwald. L'ingresso alla New School e l'elevata ed influente posizione sociale dei Rosenwald consentirono ad Ascoli di accelerare il suo inserimento nella società americana e di stabilire solidi rapporti con il mondo politico ed economico americano. Conobbe importanti personaggi dell'amministrazione Roosevelt, come Adolf A. Berle jr., assistente Segretario di Stato, e Felix Frankfurter, studioso e giudice della Corte Suprema degli Stati Uniti nonché consigliere di Roosevelt. Ascoli, per la notorietà di cui godette e per i diversi ruoli che ricoprì, divenne il punto di riferimento per gli esuli italiani e il personaggio chiave della battaglia antifascista condotta negli Stati Uniti. Dal 1940 al 1943 fu presidente della Mazzini Society, il più importante e attivo gruppo di antifascisti militanti che riuniti a New York la maggior parte dei fuoriusciti italiani di tradizione repubblicana e antifascista di matrice non comunista. Dal 1941 al '42 lavorò anche per il governo degli Stati Uniti come consulente dell'ufficio del Coordinator of Inter-American Affairs del Dipartimento di Stato, il potente Nelson Rockefeller, di cui fu stretto collaboratore. Alla fine della guerra Ascoli si ritirò dall'attivismo politico militante e riprese ad insegnare. Nel 1945, a New York, fondò e presiedette la fondazione Handicraft Development Inc. (H.D.I.), tesa all'assistenza della ripresa dell'artigianato italiano d'esportazione. Nell'estate del '45 tornò in Italia e a Firenze fondò la Commissione Assistenza Distribuzione Materiali Artigianato (C.A.D.M.A.), quale fiduciaria della Handicraft per la realizzazione del suo programma in Italia, diretta per tre anni dallo storico e critico d'arte Carlo Ludovico Ragghianti. Nel secondo dopoguerra l'attività di Ascoli si concentrò prevalentemente sul quindicinale "The Reporter", da lui fondato nel 1949 e diretto fino al 1968, che per quasi vent'anni fu uno dei più apprezzati periodici d'informazione sulla politica nazionale e internazionale, esemplificando l'ideologia americana anti-comunista. La rivista divenne la voce principale del pensiero politico *liberal* e fu molto letta, a Washington e anche in Europa. Max Ascoli morì a New York, il 1° gennaio 1978, mentre stava lavorando alla stesura delle sue memorie. Tra i suoi numerosi scritti ricordiamo: *Giorgio Sorel* (1920); *Intorno alla concezione del diritto nel sistema di Benedetto Croce* (1925); *Saggi Vichiani I. La filosofia giuridica di Emanuele Duni* (1928); *La interpretazione delle leggi: saggio di filosofia del diritto* (1928); *La giustizia: saggio di filosofia del diritto* (1928); *Intelligence in Politics* (1936); *Political and Economic Democracy* (1937), insieme a Fritz Lehmann; *Fascism for whom?* (1938), insieme ad Arthur Feiler; *The Power of Freedom* (1949). Per queste ed ulteriori notizie su Ascoli mi permetto di rimandare ad A. TAIUTI, *Un antifascista dimenticato. Max Ascoli fra socialismo e liberalismo (Con lettere inedite)*, Regione Toscana, Firenze, Consiglio regionale, 2006 (rist. Polistampa, Firenze, 2007).

¹³⁵ Scrive Sorel a Croce in una lettera del 1920: "Ho ricevuto una conferenza letta da un giovane che è, credo, Suo amico, Max Ascoli; l'autore è stato così amabile verso di me che temo venga accusato di aver oltrepassato la misura": Lettera di G. Sorel a B. Croce, 1920, in S. Onufrio (a cura di), *op. cit.*, p. 290. Sempre nel 1920 Sorel aveva inviato una lettera anche a Mario Missiroli chiedendo informazioni su Ascoli: "Non so se vi dissi che ho ricevuto una conferenza tenuta a Ferrara da un giovane di nome Max Ascoli sull'opera mia. Avete notizie circa questo giovane scrittore ebreo, che sembra simpatizzare molto con le posizioni

nel successivo mese di maggio, aveva chiesto a Berth di prendere contatto con Ascoli che stava cercando di pubblicare il suo saggio¹³⁶. Berth, dunque, fu in rapporto epistolare con Ascoli fin da questo periodo, ancor prima di avvicinarsi a Gobetti, nell'autunno del '22, e di iniziare la sua collaborazione a "La Rivoluzione Liberale". Intanto, in prima battuta la rivista "Minerve" rifiutò la conferenza¹³⁷, allora Ascoli inviò il *Giorgio Sorel* alla rivista "Pagine Libere" sulla quale uscì nel luglio 1920.

In settembre, Sorel si preoccupava sempre della sorte del testo ascoliano che, come scriveva a Berth, avrebbe potuto costituire un ottimo lancio per le riedizioni delle sue opere, i *Matériaux d'une théorie du prolétariat*¹³⁸ e le *Illusions du progrès*, curate dall'editore parigino Marcel Rivière¹³⁹. Ancora in novembre Sorel chiedeva a Berth notizie del saggio¹⁴⁰.

Il *Giorgio Sorel* fu finalmente pubblicato in Francia da Paul Delesalle, amico di Sorel¹⁴¹, nel 1921, tradotto da Berth e preceduto da una sua prefazione. Dopo la sua pubblicazione Sorel scrisse a Delesalle: "*Je viens de recevoir la brochure d'Ascoli, qui me semble être encore plus flatteuse pour moi que n'était le manuscrit. Il est à craindre que les lecteurs ne voient dans cette conférence et dans l'avant-propos de Berth trop de camaraderie. [...] peut-être ne serait-il pas mauvais d'envoyer un exemplaire à M. Bergson*"¹⁴².

Quando scrisse l'*Avant-Propos* al saggio ascoliano, Berth si trovava nel suo periodo di "comunismo ortodosso". La delusione nei confronti della destra nazionale dell'*Action française* lo aveva portato a farsi sostenitore della Rivoluzione bolscevica. La Grande guerra aveva mostrato come la democrazia borghese potesse facilmente riassorbire in sé quei movimenti di idee che sembravano opporvisi totalmente, come quelli della *Action française* o del sindacalismo. D'altronde la guerra non era stata "[...] *qu'en phénomène essentiellement démo-ploutocratique, capable seulement de porter à leur maximum de démence et de nocivité les utopies humanitaires et de plonger le monde dans un prostration morale e inouïe*"¹⁴³.

14. L'*Avant-Propos* al *Giorgio Sorel* di Max Ascoli

L'*Avant-Propos* al *Giorgio Sorel* di Ascoli ha un ruolo importante nello sviluppo del pensiero di Berth. Con questo scritto Berth riprendeva la sua opera di scrittore socialista, e qui manifestava la propria posizione che non poteva essere più netta:

La guerre et la Révolution russe ont seulement donné à l'opposition une extension et une ampleur internationales [...]; le duel de la Bourgeoisie et du Prolétariat est devenu vraiment eu-

d'avanguardia (come spesso accade tra la gioventù ebrea colta)?: Lettera di G. Sorel a M. Missiroli, in: M. MISSIROLI (a cura di), *Da Proudhon a Lenin/Giorgio Sorel*, L'Arco, Firenze, 1949, pp. 286-287.

¹³⁶ Lettera di G. Sorel a É. Berth, 15 mai 1920, in P. ANDREU, W. GIANINAZZI, M. PRAT (a cura di), *op. cit.*, pp. 137-139.

¹³⁷ Lettera di G. Sorel a É. Berth, 3 juillet 1920, *ivi*, p. 142.

¹³⁸ G. SOREL, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Marcel Rivière, Paris, 1919.

¹³⁹ Lettera di G. Sorel a É. Berth, 21 septembre 1920, *ivi*, p. 143.

¹⁴⁰ Lettera di G. Sorel a É. Berth, 4 novembre 1920, *ivi*, p. 145.

¹⁴¹ Paul Delesalle (1870-1948) fu dirigente sindacalista rivoluzionario, redattore e collaboratore di numerose riviste, italiane e francesi. Si ritirò progressivamente dalla militanza sindacalista ed aprì una libreria, a Parigi, alla quale diede il suo nome e che divenne un punto d'incontro per gli amici di Sorel.

¹⁴² Lettera di G. Sorel a P. Delesalle, 9 juin 1921, in G. SOREL, *Lettres à Paul Delesalle 1914-1921*, *Avant-propos* de Jean Prugnot, Grasset, Paris, 1947, p. 231.

¹⁴³ É. BERTH, *Les Méfaits des intellectuels* *cit.*, p. 20.

ropéen; l'Europe a désormais deux pôles: Londres, centre du capitalisme, et Moscou, tête et cœur de la Révolution prolétarienne¹⁴⁴.

Berth citava l'opera di Sorel, affermando che quest'ultimo avrebbe potuto rinfiacciare alla Francia di non volergli accordare quel credito cui egli aveva diritto; anche Jaurès aveva battezzato Sorel "*métaphysicien du syndacalisme*", credendo di sminuirlo e in realtà rendendogli il giusto onore. In realtà, scriveva Berth, non c'era niente "*de plus grand ni de plus réel que la métaphisique*"¹⁴⁵. Prima della guerra, continuava Berth, con la pubblicazione delle *Réflexions* Sorel aveva iniziato a far presa sul mondo conservatore. Dopo l'armistizio egli aveva pubblicato due volumi, i *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, nel quale aveva dichiarato la sua fedeltà al proletariato rivoluzionario, e la quarta edizione delle *Réflexions sur la violence*, accompagnata addirittura da un "*plaidoyer*" per Lenin¹⁴⁶. Da allora un silenzio "*hérmetique*" era sceso sul suo nome, che nessuno osava più pronunciare¹⁴⁷.

L'accusa di Berth era rivolta agli intellettuali francesi i quali, ora che la Germania era vinta, si credevano chiamati alla dittatura spirituale dell'Europa come i protagonisti di un nuovo rinascimento classico nella tradizione di Atene e Roma¹⁴⁸.

Berth, invece, invitava i lettori del *Giorgio Sorel* ascoliano a riflettere sul nono studio della *Justice* di Proudhon, – di cui espressamente citava alcuni brani –, nei quali l'autore, dopo aver scritto sul ciclo omerico e su quello virgiliano, parlava del ciclo francese come del ciclo rivoluzionario:

Je l'affirme donc sans hésiter, comme l'Enéide avai évincé l'Iliade, il était nécessaire qu'une autre épopée chassât le cycle virgilien; qu'à l'ordre hiérarchique et sacerdotal, inauguré par les Césars, transformé par l'Église, repris par Charlemagne, soutenu par Charles-Quint et Louis XIV, succédât un ordre de liberté, d'égalité, de travail, de science et de paix. Cette nouvelle épopée, nous en connaissons le sujet et l'objet: c'est la Révolution. Qu'est-ce que la Révolution? La fin de l'âge religieux, aristocratique, monarchique et bourgeois; l'équation de l'homme et de l'humanité. C'est le règne de la vertu sans la grâce, la justification sans sacrements, la prépondérance définitive du droit sur l'idéal, la souveraineté du travail comme condition et sujet de l'art¹⁴⁹.

Di questa nuova epopea, per Proudhon, i grandi scrittori classici francesi erano i messaggeri e gli attori. La Rivoluzione, che era diventata europea ed aveva coinvolto tutti, era opera dei letterati francesi dell'epoca che andava da *Gargantua* al *Mariage de Figaro*, dal 1533 al 1788. Il diciannovesimo, invece, era stato un secolo di reazione e di decadenza¹⁵⁰. Ma il ciclo rivoluzionario che Proudhon aveva dichiarato ancora aperto era in una fase decisiva: si trattava di creare una civiltà fondata "*sur le Travail*", la "*civilisation des producteurs*"¹⁵¹.

Sorel, proseguiva Berth nell'*Avant-Propos*, si era convertito al bolscevismo con entusiasmo, così come nel 1904 aveva abbracciato il sindacalismo rivoluzionario.

¹⁴⁴ É. BERTH, *Avant-Propos* a M. ASCOLI, *Georges Sorel*, cit., p. 10.

¹⁴⁵ Ivi, p. 3.

¹⁴⁶ Scrive Berth: "On imagine facilement l'ahurissement, le désarroi, la stupeur de tous ceux qui avaient cru discerner chez Sorel je ne sais quelle "évolution" et qui découvraient ainsi tout à coup qu'il se convertissait au bolschevisme": ivi, p. 4.

¹⁴⁷ Ivi, p. 3.

¹⁴⁸ Ivi, pp. 5-6.

¹⁴⁹ Ivi, p. 7.

¹⁵⁰ Ivi, pp. 7-8.

¹⁵¹ Ivi, p. 10.

L'ammirazione di Berth andava tutta agli intellettuali italiani, ai quali riconosceva un'attitudine maggiore a comprendere Sorel, e si estendeva all'autore del *Giorgio Sorel*, Max Ascoli, il quale aveva scritto:

[...] il est certain qu'entre la conception révolutionnaire de Sorel et la pratique révolutionnaire des bolchevistes, il y a de telles analogies qu'il est vraiment stupéfiant que [...] personne ne lui ait pas encore donné tout le développement qu'elle comporte¹⁵².

Un'affermazione che aveva fatto esclamare a Berth:

Le bolschevisme n'est pas autre chose [...] qu'une renaissance du socialisme [...]. C'est ce qu'a parfaitement compris un jeune intellectuel italien, M. Ascoli, dont j'ai l'honneur de présenter au public français une conférence sur Sorel, qui m'a paru si intelligente et si pénétrante que je n'ai pu résister au plaisir de la traduire. L'Italie, on peut le dire, a adopté Sorel, et c'est avec un intérêt et un curiosité sans cesse éveillés et toujours sympathiques qu'elle accueille ses travaux¹⁵³.

Ascoli, dunque, giovanissimo, sosteneva già un primo ruolo internazionale rivelandosi ispiratore di Berth. Il fatto è che, come sosteneva Berth, in Italia esisteva un nucleo di intellettuali hegeliani cresciuti sotto l'influenza di Croce, tra cui lo stesso Ascoli, che avevano un'attitudine maggiore a comprendere Sorel rispetto a quelli francesi, improntati ad un'educazione astratta, generica:

Que nous sortions, en effet, d'un institut ecclésiastique ou d'un institut universitaire [...], notre éducation spirituelle est empreinte de ce caractère abstrait, général, formaliste, anti-historique, beaucoup plus convenable à des discoureurs de salon, destinés à vivre dans des régions transcendantes au monde du devenir social et de la production, qu'à des hommes qui voudraient prendre l'univers une connaissance réaliste, pleine, historique¹⁵⁴.

Questo spiegava, secondo Berth, il poco successo ed approfondimento della cultura marxista e dell'influenza proudhoniana tra i socialisti francesi. Proudhon e Marx erano figli spirituali di Hegel, del quale gli intellettuali francesi non avevano riconosciuto né il valore, né la grandezza. Pertanto, il socialismo francese risultava astratto, utopico, anti-storico, appena scalfito dall'influenza marxista. La stessa cosa poteva dirsi per il nazionalismo francese, che mostrava lo stesso carattere astratto e superficiale¹⁵⁵.

C'era per fortuna un'altra Francia, più segreta, più nascosta, quella evocata da Nietzsche, e che non era quella dove "*le bourgeois démocrate*" occupava il primo posto, e di cui, come scriveva Max Ascoli, Sorel faceva parte accanto a Pascal, Proudhon e Flaubert¹⁵⁶: Pascal, e il suo "*pessimisme chrétien*", la sua ardente "*passion chrétienne*", contraria all'ottimismo mondano dei gesuiti; Proudhon, e la sua "*passion*

¹⁵² M. ASCOLI, *Georges Sorel*, cit., p. 17.

¹⁵³ É. BERTH, *Avant-Propos* a M. ASCOLI, *Georges Sorel*, cit., p. 11.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ivi*, pp. 11-12.

¹⁵⁶ Scrive Ascoli nelle prime pagine del *Giorgio Sorel*: "La Francia è per la maggior parte di noi la terra classica dove una cultura intensa e continua di mediocrità tiene luogo, soprattutto presso i beoti di fuori, della mancanza di grandi espressioni geniali: la terra dove ogni libro sembra un libro di testo, e ogni uomo che viva in qualsiasi modo di vita pubblica, si attegga a figurino di Parigi, perché sa che in tutto il mondo ci sono degli sciocchi che vivono per imitarlo. Probabilmente, tutto questo è falso: due o tre strade di Parigi nascondono la Francia agli occhi del mondo e, di tratto in tratto, a rivelarcelo, sorge un Pascal, un Proudhon, un Flaubert, un Sorel. E uscendo da un lunghissimo silenzio di elaborazione e di lavoro, la voce di Sorel sembra portarci un'eco di una Francia ignota": M. ASCOLI, *Giorgio Sorel*, cit., pp. 297-298.

révolutionnaire”, il suo spirito di “*Romain*”, contrario alla facilità dei rivoluzionari democratici; Flaubert, e il suo culto frenetico dell’arte e la “*passion esthétique*”¹⁵⁷.

Tre geni “*absolus*”, dunque, espressione dell’“*absolutisme chrétien*”, dell’“*absolutisme révolutionnaire*” e dell’“*absolutisme esthétique*”, e Berth ringraziava Ascoli che aveva avuto il coraggio di accostare i loro nomi a quello di Sorel e perché, attraverso il suo saggio, il genio di Sorel si sarebbe riaffermato in Francia passando per l’Italia¹⁵⁸.

15. ‘*Intuition créatrice*’ e ‘*haute production*’

Nell’agosto del 1922 Sorel morì; allora Berth dedicò ogni suo scritto alla memoria del maestro scomparso. Su “*Clarté*”, la rivista di area comunista alla quale aveva iniziato a collaborare, pubblicò un’apologia¹⁵⁹ di Sorel, scontrandosi con Agostino Lanzillo, primo biografo italiano di Sorel¹⁶⁰.

Nel mese di settembre Berth accettò l’invito di Piero Gobetti e contribuì a scrivere il numero unico de “*La Rivoluzione Liberale*” del successivo 14 dicembre con l’articolo intitolato *Le Tertullien du socialisme*, nel quale la teoria soreliana veniva interpretata secondo il modello della tradizione cristiana.

Nel 1923 Berth pubblicò *Les Derniers aspects du socialisme*¹⁶¹, l’edizione rivista de *Les Nouveaux aspects du socialisme* cui aveva aggiunto la prefazione *Bolscevisme et Syndacalisme*, nella quale si mostrava convinto, come Sorel, che la Rivoluzione russa annunciassero l’alba di una nuova era. Pertanto, Berth si rivolgeva direttamente al proletariato francese e italiano, che esortava ad unirsi all’alleanza della Russia e della Germania proletaria¹⁶². Nel solco del “*germanisme*” di Sorel reclamava un “*1813 européen*” che unisse, per la salvezza del mondo, “*l’Allemagne de Marx, la Russie de Lénine et la France de Proudhon et de Sorel*” e, aggiungeva, “*l’Italie de Sorel*”¹⁶³. Berth diceva anche di credere in una classe operaia capace di elaborare una propria ideologia, di edificare “*une culture de producteurs*”¹⁶⁴, fondata sulla totale libertà, che è ispirazione intellettuale, creazione artistica, traduzione estetica degli istinti naturali (alla libertà, alla rivolta...), contro ogni specie di “*mécanisation*” dell’uomo.

Tra il 1923 e il 1924, Berth pubblicò su “*Clarté*” quattro importanti studi su Renan, Bourget, Barrès e Pascal¹⁶⁵, poi riuniti nel volume intitolato *La fin d’une culture* (1927)¹⁶⁶. Qui, Berth riflette sulla piena decadenza della cultura borghese,

¹⁵⁷ É. BERTH, *Avant-Propos* a M. ASCOLI, *Georges Sorel*, cit., pp. 12-13.

¹⁵⁸ Ivi, p. 13.

¹⁵⁹ É. BERTH, *Georges Sorel*, in: “*Clarté*”, n. 21, 1922, pp. 495-496.

¹⁶⁰ Agostino Lanzillo (1886-1952) fu avvocato, economista, professore universitario e collaboratore de “*Il Divenire sociale*”. Si laureò a Roma con una tesi su Proudhon. Aderì quindi al movimento sindacalista rivoluzionario, attratto dalla figura e dall’opera di Georges Sorel con il quale avviò rapporti epistolari diventando in Italia il suo principale traduttore e divulgatore. A Lanzillo si deve la prima opera critica d’insieme su Sorel, il volumetto intitolato *Giorgio Sorel* (Roma, Libreria editrice romana, 1910).

¹⁶¹ É. BERTH, *Les Derniers aspects du socialisme*, cit.

¹⁶² Ivi, p. 28.

¹⁶³ Ivi, p. 29.

¹⁶⁴ Ivi, p. 37.

¹⁶⁵ Si tratta di: *Renan et...Nous*, marzo 1923; *Sus à Pascal?*, giugno 1923; *Du “Génie du Christianisme” au “Génie du Rhin”*, 15 febbraio 1924; *Un dernier “Prophète du Passé”*; luglio 1925.

¹⁶⁶ É. BERTH, *La fin d’une culture*, XXI, coll. “*Études sur le devenir social*”, Marcel Rivière, Paris, 1927 [d’ora in avanti cito da questa edizione].

ipotizza una possibile rigenerazione della società richiamandosi a Nietzsche, Proudhon e Marx, gli unici in grado di discernere il movimento rigeneratore, “*le rythme puissant de la liberté créatrice*”, e arriva addirittura ad immaginare la nascita di un’Europa proletaria come una “*chrétienté nouvelle – la chrétienté socialiste*”¹⁶⁷. Secondo Berth, mentre gli scrittori reazionari hanno una concezione statica della società, i rivoluzionari ne hanno, al contrario, una concezione essenzialmente “*dinamique*”. Egli li definisce “*les mystiques de la liberté*”¹⁶⁸. Quanto al motore primo di ogni rivoluzione, esso è il bisogno irriducibile di libertà, la rivolta contro ogni specie di “*mécanisation*” dell’uomo, perché l’uomo, afferma Berth, è prima di tutto “*un être libre*” e come tale un fine, non un mezzo¹⁶⁹. La società umana è un “*tentative*” sempre rinnovato dove la libertà spirituale procede a dei continui “*remaniements révolutionnaires*”¹⁷⁰. Berth, riprende e sviluppa tutte quelle idee già abbozzate nei suoi testi giovanili – *Marchands, intellectuels et politiciens* (1907) e *Les Méfaits des intellectuels* (1914). Si riferisce soprattutto, con ammirazione, alla gerarchia bergsoniana “*instinct, intelligence, intuition*” de *L’évolution créatrice* (1907) a cui fa corrispondere, per darne un’illustrazione sociale e storica, l’istinto feudale (la vita agricola), l’intelligenza borghese (l’esistenza urbana) e l’intuizione proletaria (la vita dei produttori moderni). Per Berth, si tratta di capire quale sia il ruolo dell’intelligenza¹⁷¹, posta tra l’istinto e l’intuizione, così come la civiltà borghese (a tendenza razionale, giuridica e meccanica) è posta tra la civiltà feudale e quella proletaria, la prima, fondata sull’istinto, la seconda, su quello che sarà lo sforzo fondato sull’intuizione¹⁷².

Ora, l’umanità va senza posa dall’istinto all’intelligenza, ma secondo la legge di Vico, alla quale Berth esplicitamente si richiama, una tale situazione storica può risolversi con un “*retour à l’instinct*”¹⁷³. Per fortuna, su questa strada dell’intelligenza, ci sono dei ricorsi, dei “*recommencements*”. Si trovano sempre forze nuove, “*barbares*”, atte a compiere un ricorso, un ritorno all’istinto, alla forza, al sublime. Oggi tuttavia, scrive Berth, questa riserva di forze vive sembra essersi esaurita, per cui non rimane altro che tentare “*le passage à l’intuition*”, che consiste nel trascendere “*le concept, l’échange et l’État*”¹⁷⁴.

Nella civiltà feudale, un “*Moyen-Age*”, predomina l’istinto, perché l’artigiano, il guerriero, il paesano, hanno un’attività, cioè una “*finalité instinctive*”. Nella civiltà borghese, una “*Renaissance*”, predominano l’intelligenza e lo spirito critico, e la ragione rimpiazza la fede, lo Stato la Chiesa; tale civiltà è caratterizzata dall’egemonia dei “*marchands*”, degli “*intellectuels*” e dei “*politiciens*”, ed è quella dove il cittadino, il borghese, la cui attività è astratta, crea una società a sua immagine e un tipo di operaio particolare, che Berth chiama “*le type démocrate*”, cioè un operaio le cui idee democratiche astratte rimpiazzano le idee di mestiere¹⁷⁵.

¹⁶⁷ Ivi, p. 149.

¹⁶⁸ Ivi, p. 207.

¹⁶⁹ Ivi, p. 208.

¹⁷⁰ Ivi, p. 211.

¹⁷¹ Ivi, p. 213.

¹⁷² Ivi, p. 212.

¹⁷³ Ivi, p. 215.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 216-217.

¹⁷⁵ Ivi, p. 217.

Invece, secondo Berth, l'attività del tipo nuovo di lavoratore postulato dal sindacalismo rivoluzionario, "*le travailleur social*", non sarà più regolata né dall'istinto, né da concetti astratti, ma da "*un rythme d'intuition créatrice*" dove la profondità e la stabilità dell'istinto, sublimata dall'intelligenza, si alzerà su un piano superiore. L'attività di un essere istintivo è stabile, regolare, ordinata; un essere intelligente ha in sé di che superarsi, ma è sottomesso al ritmo del progresso perpetuo. Per il primo, si può dire che ancora il tempo non esiste perché è fissato nell'istinto immobile, per il secondo il tempo non esiste più, è divenuto astratto schematico. Per Berth, si tratta di passare al regime di quello che Bergson chiama "*durée vécue*" o del "*temps concret*", quale sintesi di passato e presente. Questo sarà il carattere della civiltà proletaria, che assicurerà il dominio del "*producteur*" o del "*travailleur social*", una sintesi di "*noble*" e di "*bourgeois*". Solo con un vigoroso sforzo rivoluzionario, conclude Berth, l'umanità si eleverà sul piano della "*intuition créatrice*", ritroverà il senso del reale e allo stesso tempo un nuovo ideale¹⁷⁶.

Nel 1924 Berth ristampò nel volume *La France au milieu du monde*¹⁷⁷ tre articoli precedentemente apparsi su "La Rivoluzione Liberale", nei quali egli considerava la situazione francese e le prospettive della lotta politica in Francia¹⁷⁸. È nell'articolo *Mesure de la France. II. Anticipations proudhoniennes* (1923) che Berth apre una lunga parentesi per sottolineare l'aspetto più "sinistro" del progresso dell'industrialismo, ed affermare che se il mondo moderno appare ancora sotto un aspetto così "*hideux*" è perché "*la ploutocratie gouverne encore le monde en maitresse presque absolue – et que, par la grande guerre – [...] la Ploutocratie [...] a consolidé encore sa domination et fait rétrograder le capitalisme à des formes usuraires qui semblaient dépassées*"¹⁷⁹. Berth critica il capitalismo nel quale distingue due tendenze: la prima, "*purement commerciale et usuraire, ploutocratique*", che tende ad abbruttire l'operaio con un regime di bassi salari e di lunghe giornate, contro la quale gli operai, attraverso il movimento sindacale, hanno reagito e continuano a reagire, che si propone una produzione "*par grandes masses d'une qualité inférieure*"; la seconda, più propriamente "*industrielle*", che riconosce un regime di corte giornate e di alti salari, il cui scopo è "*une production soignée, de qualité supérieure*", che tende a fare dell'industria "*un art perfectionnée*" ed esige degli operai "*qualifiés*". Quest'ultima tendenza – della quale auspica il trionfo sulla prima senza però indicare una confacente strategia politica – fa sì che l'atelier moderno, prodotto del capitalismo industriale, si sbarazzi della tutela capitalistica emergendo "*dans tout l'orgueil d'une force libérée, et où les travailleurs ont l'ambition de hausser jusqu'à la hauteur d'un Art*"¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Ivi, pp. 219-222.

¹⁷⁷ É. BERTH, *La France au milieu du monde*, Piero Gobetti Editore, Torino, 1924.

¹⁷⁸ Si tratta più precisamente di: É. BERTH, *Mesure de la France. I. Économie malthusienne et culture alexandrine*, in: "La Rivoluzione Liberale", (II), n. 22, 17 luglio 1923, p. 91; É. BERTH, *Mesure de la France. II. Anticipations proudhoniennes*, in: "La Rivoluzione Liberale", (II), n. 23, 24 luglio 1923, p. 95; É. BERTH, *Mesure de la France. III. La France au carrefour: Rome ou Chartage*, in: "La Rivoluzione Liberale", (II), n. 24, 28 agosto 1923, p. 99: Berth riteneva che la Francia fosse in decadenza e legava il suo futuro all'ingresso in una sorta di "Santa Alleanza" proletaria tra i "grandi popoli proletari", Germania, Italia e Russia, contro i "paesi del Capitale"; l'obiettivo, come per Sorel, era di fomentare uno spirito di "*scission*" nelle masse proletarie francesi.

¹⁷⁹ É. BERTH, *Mesure de la France. II. Anticipations proudhoniennes*, cit., p. 95.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

16. La rinascita del socialismo

Dal 1920, come si è visto, sollecitato da Sorel, Berth era entrato in contatto con Max Ascoli. Essendo andato disperso l'archivio personale di Berth, non è possibile attingere al loro dialogo epistolare ma si può intuire che i due discutessero quei temi che entrambi, in quel momento, sentivano profondi e urgenti: la questione della decadenza della società moderna, la critica al socialismo riformista, il rapporto tra cristianesimo e socialismo¹⁸¹. È certo che l'*Avant-Propos* al saggio di Ascoli su Sorel continuò ad esercitare un influsso significativo sul pensiero di Berth il quale, nel corso degli anni 1919, 1920, 1921, e 1922 scrisse *Guerre des États ou guerre des classes* (1924) quale "*développement de cet avant-propos*"¹⁸². Mentre pensava questo libro, Berth aveva continuato a riflettere sul problema del rapporto tra socialismo e cattolicesimo, a come poter conciliare la sua fede cattolica e quella nei Soviet, sinceramente convinto che la Rivoluzione russa avrebbe permesso il risveglio della coscienza religiosa nell'umanità.

In *Guerre des États ou guerre des classes* Berth muove da un assunto fondamentale ripreso dall'*Avant-Propos* del '21, cioè che "*Le bolschevisme n'est pas autre chose [...] qu'une renaissance du socialisme [...]*"¹⁸³, e su questo punto eleva la sua riflessione. L'idea essenziale del libro è che la Rivoluzione russa ha cominciato "*une ère nouvelle*" che dovrà porre fine a "*l'ère ploutocratique*", mentre la Grande guerra è stata "*un accident énorme*" che ha fatto precipitare "*la dissolution du monde moderne*"¹⁸⁴. Il problema fondamentale è capire se dal proletariato potrà sorgere "*une élite nouvelle*" capace di rimpiazzare la borghesia, e la questione del miglior modo di selezione di questa *élite* proletaria – sindacato o partito – divide il mondo rivoluzionario¹⁸⁵. Berth sostiene che il sindacalismo è la vera "*épine dorsale*" del movimento operaio rivoluzionario, "*la pepinière*" da cui può uscire la nuova *élite* proletaria. Da una parte c'è chi sostiene che il fatto importante sia stato la Rivoluzione bolscevica del 27 ottobre 1917, parteggia per "*la guerre des classes*", si schiera nettamente dalla parte del proletario rivoluzionario, e pertanto può dirsi "*communiste*"¹⁸⁶. Dall'altra parte in Italia e in Spagna sembra trionfare una "*contre-Révolution*" per cui il fascismo, scaturito dalle classi medie e imbevuto di retorica classica, pretende di resuscitare la grandezza romana e di ricostituire "*la Cité héroïque*". Approfondendo ciò che aveva detto ne *Les Derniers aspects du socialisme*, Berth afferma che "*la Révo-*

¹⁸¹ Come risulta dal carteggio Ascoli-Gobetti, Berth rimase in contatto con Ascoli anche negli anni successivi. In una lettera del 7 maggio 1925 Ascoli riferiva a Gobetti che Berth gli aveva scritto parecchie volte per informarlo del fatto che in Francia si stava costituendo un comitato per onorare la memoria di Sorel con un ricordo marmoreo. Berth avrebbe desiderato dar vita a un'iniziativa del genere anche in Italia e, a tal proposito, aveva scritto anche a Mario Missiroli: lettera di M. Ascoli a P. Gobetti, Roma, 7 maggio 1925, dattiloscritta inedita. Questa e le altre lettere che Ascoli inviò a Gobetti tra il 20 aprile 1924 e il 7 maggio 1925 sono conservate presso l'archivio del Centro Studi "Piero Gobetti", Fondo Piero Gobetti, *Corrispondenza, Altri a P.G.*, u.a. Max Ascoli, Torino.

¹⁸² Il nome dell'intellettuale ferrarese è citato in un passaggio in cui Berth riconosce ad Ascoli il merito di aver perfettamente compreso "*la profonde unité logique*" del pensiero soreliano. Berth, poi, esordisce nel primo capitolo con la frase "*Nul n'est prophète en son pays*", e si scusa con i lettori per questo aforismo che è lo stesso scritto per l'introduzione al saggio di Ascoli. E continua: "*l'on ne s'étonnera pas par conséquent d'y retrouver jusqu'à certaines phrases*"...: É. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes* cit., pp. 20, 39 n. 1.

¹⁸³ É. BERTH, *Avant-Propos* a M. ASCOLI, *Georges Sorel*, cit., p. 11.

¹⁸⁴ É. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, cit., pp. 6-8.

¹⁸⁵ Ivi, pp. 11-12.

¹⁸⁶ Ivi, pp. 12-13.

lution russe est faite; la Révolution allemande se fera; la coalition germano-russe [...] se consommera; les classes ouvrières de France et d'Italie [...] se réveilleront à leur tour; et la Révolution européenne mettra fin à l'ignoble ère ploutocratique"¹⁸⁷. La "renaissance" del socialismo è già cominciata e arriverà¹⁸⁸.

C'è da dire che l'anno seguente, deluso dal bolscevismo, Berth si riavvicinò al sindacalismo soreliano e interruppe la collaborazione a "Clarté". In Francia, il partito comunista e i suoi sindacati gli sembrava fossero divenuti "un parti de sous-offs et de mercenaires"; egli non credeva più alla Rivoluzione russa che non aveva permesso d'instaurare una vera civiltà dei produttori, e dove i "Soviet on été escamotés par la bureaucratie de Staline".

A partire dal 1925, Édouard Berth fu in corrispondenza con M.me Mariette Legraye, di Liegi, una persona molto devota, alla quale confidò di essere rivoluzionario ma non antireligioso, e di aspettarsi dalla rivoluzione "des perspectives spirituelles"¹⁸⁹:

Je suis révolutionnaire, Madame, 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! [...] 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... ne n'ose¹⁹⁰.

Quanto ai cattolici moderni, costoro gli apparivano troppo "bourgeois" mentre non c'era niente di meno borghese dello spirito di Cristo. Scriveva Berth: "le catholicisme a des aspects sublimes, mais je ne l'aime pas sous l'aspect gendarmerie sacrée!"¹⁹¹. Inoltre, il modo in cui la Chiesa sembrava mettersi al servizio dei potenti lo turbava profondamente: "Malheureusement, l'Église semble lier son sort aux classes riches", si doleva Berth in un'ulteriore lettera¹⁹². Egli non chiedeva certo alla Chiesa "de prêcher la lutte des classes", ma riteneva che i cattolici, accettando l'ingiustizia sociale, costringessero i rivoluzionari "à devenir anticléricaux à outrance"¹⁹³.

Berth non parteggiava per il modernismo che, a suo dire, aveva "manqué la profonde mystique", e non aveva simpatia per la Scolastica: egli auspicava che la teologia cristiana, che aderiva alla filosofia dell'Essere e concepiva l'Essere "comme un être en repos", si aprisse un poco alla filosofia del Divenire che ispirava i rivoluzionari:

L'ancienne métaphysique et l'ancienne théologie sont une métaphysique et un théologie *statiques*, où le repos est divinisé, hypostasié – mais la métaphysique moderne conçoit l'Être 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 vie¹⁹⁴.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 14-15.

¹⁸⁸ Ivi, p. 184.

¹⁸⁹ Lettera di É. Berth a M. Legraye, 22 janvier 1925, cit. in: A. DE BENOIST, *Les sentiments religieux d'Édouard Berth...*, cit., p. 368.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ Ivi, p. 369.

¹⁹² Lettera di É. Berth a M. Legraye, 29 janvier 1925, cit. in: A. DE BENOIST, *Les sentiments religieux d'Édouard Berth...*, cit., p. 369.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Ivi, p. 370.

Il giudizio di Berth era prima di tutto politico, poi religioso. Avversario di ogni idealismo, egli non professava neanche un profondo spiritualismo; la rivoluzione, per Berth, non doveva né essere antireligiosa né diffondere l'ateismo, ma richiedeva piuttosto un'evoluzione in senso spirituale e mistico del cristianesimo. Nel 1925, egli si diceva convinto di un fatto: "*nous sommes à la veille de grands changements historiques, qui amèneront forcément de grandes transformations religieuses*". Intanto, i cattolici dovevano "*juger des questions sociales avec moins de préjugés, et plus de sens historique*"¹⁹⁵.

In definitiva, ciò che egli avrebbe voluto – e lo sosteneva già da qualche tempo – era vedere la Chiesa evolversi e adattare le sue posizioni alle sue aspirazioni politiche: l'idea era che il cristianesimo dovesse trasformarsi per divenire la religione dello Spirito. Un concetto che Berth aveva già espresso in *Guerre des États ou guerre des classes* (1924) dove, citando Hegel, aveva affermato: "*pas de révolution [...] sans réformation*"¹⁹⁶. Tutto sembrava annunciare che ad un profondo rinnovamento sociale sarebbe corrisposto un profondo rinnovamento religioso. E Berth si domandava:

[...] 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 également¹⁹⁷?

E così, come aveva fatto nel 1908 in *Essai et combats*, prospettava ancora l'ipotesi di una nuova religione, quella dello Spirito, che avrebbe condotto la Chiesa alla perfezione.

Se il cristianesimo si era adattato alla società feudale – scriveva Berth a M.me Legraye in un'altra lettera – e poi alla società borghese, non c'era ragione perché non si adeguisse alla futura società proletaria:

Nous sommes à la fine 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 un société de producteurs révolutionnaires¹⁹⁸.

D'altronde lo stesso Proudhon aveva scritto in un passo che Berth non aveva mancato di leggere: "*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*"¹⁹⁹.

17. Proudhon, Marx, Sorel e Bergson, precursori di una nuova metafisica

Nel 1932 Berth raccolse tutti gli articoli pubblicati tra il 1926 e il 1929 (oltre ad un saggio su Lenin) nel volume *Du "Capital" aux "Réflexions sur la violence"*²⁰⁰. Scriveva Berth: "*On a trop cru que le matérialisme historique impliquait le matérialisme*

¹⁹⁵ Lettera di É. Berth a M. Legraye, 8 mars 1925, cit. in: A. DE BENOIST, *Les sentiments religieux d'Édouard Berth...*, cit., p. 369.

¹⁹⁶ É. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, cit., p. 367.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Lettera di É. Berth a M. Legraye, 29 janvier 1925, cit. in: A. DE BENOIST, *Les sentiments religieux d'Édouard Berth...*, cit., p. 372.

¹⁹⁹ P.J. PROUDHON, *Correspondance*, Paris, 1875, vol. 13, p. 217.

²⁰⁰ É. BERTH, *Du "Capital" aux "Réflexions sur la violence"*, XX, coll. "Études sur le devenir social", Marcel Rivière, Paris, 1932.

moral et métaphysique et supposait le déterminisme absolu"²⁰¹. Il marxismo storico di Marx esigeva un coronamento non materialistico, ed era nella filosofia di Bergson che occorreva cercarlo: quella fondata da Proudhon, Marx e Sorel, di cui Marx aveva tracciato il primo solco. Era tempo, adesso, di elevarsi ad una "*métaphysique de la liberté*", meno "*mécaniste*"²⁰². Non per caso Sorel si era appellato a Bergson, cioè alla filosofia che aveva combattuto il meccanicismo e rilevato in filosofia "*le drapeau de la liberté*". Aggiungeva Berth: "*Hegel fu le philosophe de Marx*", e "*Bergson est à Sorel ce que Hegel fu à Marx*". In questa equazione stava "*le sens de la révolution spirituelle, qui doit s'accomplir au sein des nouvelles générations ouvrières si elles veulent être à la hauteur de la destinée prolétarienne*"²⁰³. Non vedeva un mezzo migliore, Berth, per risvegliare la passione rivoluzionaria, se non quello di porre il sindacalismo sotto l'egida dello spirito dei tre più grandi socialisti dell'Occidente (Proudhon, Marx e Sorel). Soltanto allora sarebbe iniziata la fase del divenire proletario, che Berth chiamava "*la phase de l'éthique vivante*", compiendosi il passaggio verso il polo della libertà operaia. Si trattava di realizzare un nuovo socialismo:

Il s'agit qu'il devienne le pragmatisme d'un prolétariat révolutionnaire, parvenu à la personnalité libre, guéri de toute utopie et détaché de toute dogmatique, et qui s'avance sur la scène de l'histoire comme le principal acteur d'un drame, où il ne joue plus le rôle d'un simple figurant ou d'un pantin dont on tire les ficelles dans la coulisse, mais le rôle du Héros sur les épaules de qui reposent les destinées d'un monde nouveau²⁰⁴.

18. *Materialismo e spiritualismo: la sintesi tra Marx e Bergson*

Nell'ultimo periodo della sua vita, Berth cercò di dare al movimento operaio una filosofia non materialista, pur accettando sul piano economico l'analisi marxista, e ne difese l'ispirazione contro tutte quelle interpretazioni in senso fascista che diventavano sempre più forti, sia in Francia, sia in Italia. Tornarono alla ribalta anche i problemi spirituali.

Alla fine del 1935, Berth decise di ripubblicare, con il titolo *D'Aristote à Marx*, l'antico saggio filosofico di Sorel, *L'Ancienne et la Nouvelle métaphysique* (1894). Nell'importante prefazione di ottantacinque pagine premessa a questa riedizione, e considerata a ragione il suo testamento spirituale, Berth tentò una sintesi originale tra Marx e Bergson. Berth, che aveva scritto questa prefazione dopo l'uscita di *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932)²⁰⁵ di Bergson, credeva come Sorel che una china naturale conducesse la società alla decadenza e alla morte, e sosteneva con Bergson la necessità di dare al mondo moderno, minacciato da un materialismo integrale, un supplemento d'anima. Il materialismo di Marx e lo spiritualismo di Bergson erano un materialismo e uno spiritualismo nuovi; e, se si contrapponevano il materialismo di Marx al materialismo astratto del diciottesimo secolo e lo spiritualismo di Bergson allo spiritualismo inconsistente degli inizi del diciannovesimo secolo, niente di inconciliabile sembrava separarli ma, tra i due, occorreva stabilire delle necessarie relazioni.

²⁰¹ Ivi, p. 44.

²⁰² Ivi, p. 43.

²⁰³ Ivi, pp. 44-45.

²⁰⁴ Ivi, pp. 67-68.

²⁰⁵ H. BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1932.

Ponendo di nuovo l'accento su alcune pagine de *L'évolution créatrice* (1907), quelle famose sull'*homo faber*, Berth individuava tra le due dottrine delle vere e proprie affinità: materialismo storico e spiritualismo bergsoniano riconoscevano rispettivamente la materia e lo spirito ma erano le due facce della metafisica dei nuovi tempi:

[...] l'originalité du *nouveau spiritualisme*, – scriveva – tel qu'il se dégage du bergsonisme, est d'avoir fait voir que le corps se trouve sur le chemin qui mène à la vie de l'esprit et qu'il est nécessaire de rattacher la vie spirituelle à ses conditions matérielles, au lieu de l'en détacher et de lui faire courir le risque de passer pour un simple mirage: le *postulat marxiste* serait ainsi à la base de ce nouveau spiritualisme²⁰⁶.

Come per Bergson ne *Les Deux sources*, anche per Berth la Chiesa cattolica rappresentava la sola ed autentica forza spirituale. Il cristianesimo contemporaneo, in concorrenza con il socialismo e sotto la sua stessa influenza, stava per trasformarsi in maniera profonda; la Chiesa avrebbe assunto un contenuto sociale e quella "*direction sociale*" che i tempi moderni richiedevano, fino ad incontrare il marxismo e il socialismo²⁰⁷. Berth – probabilmente lo scenario dell'epoca e gli scacchi del socialismo lo incitavano a riprendere speranza in Dio – si augurava che si potesse finalmente stabilire una sorta di collaborazione fraterna tra un nuovo cattolicesimo, una Chiesa liberata e un socialismo aperto ai problemi spirituali:

[...] et qui sait si nous ne verrons pas, finalement, s'établir un 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, réclame²⁰⁸.

Forse, concludeva Berth, sarebbe stato possibile conciliare due miti, quello greco e quello romano, fino a quel momento nettamente opposti:

Le Christ sur la croix, ou Prométhé sur son rocher, ce sont les deux symboles de la Passion humaine, le mythe chrétien, comme le mythe grec, exprimant, chacun à sa manière la tragédie de l'humanité et ce qu'elle a dû supporter jusqu'ici de souffrance indicible dans sa marche vers la délivrance²⁰⁹.

²⁰⁶ É. BERTH, *Avant-Propos* a G. SOREL, *D'Aristote à Marx...*, cit., pp. 45-46.

²⁰⁷ Ivi, p. 41.

²⁰⁸ Ivi, p. 43.

²⁰⁹ Ivi, p. 77.

Donato Tamblé*

Esercito ed economia militare nello Stato Pontificio (secoli XVI-XIX). Profilo storico e fonti nell'Archivio di Stato di Roma

1. La storia degli eserciti preunitari così come veniva intesa agli inizi del Novecento, quando fiorivano i primi grossi studi, ricchi di dati e di informazioni puntuali rispetto alle forme materiali ed agli aspetti quotidiani e concreti degli eserciti stessi, oltre che alle ricostruzioni delle campagne militari e delle battaglie, era tuttavia carente per quanto attiene alla diacronia delle strutture ed agli aspetti evolutivi delle istituzioni.

Ciò è particolarmente manifesto per la storia dell'esercito pontificio che pur avendo visto i corposi lavori sulle milizie dello Stato romano nei secoli XVII-XVIII di Andrea Da Mosto¹ – il quale si era occupato in due articoli anche dei secoli precedenti² – e quelli di Attilio Vigevano sulle ultime vicende dell'esercito pontificio³, non trovava in queste opere uno studio esaustivo e soprattutto trascurava, nonostante l'esistenza di rilevanti fonti documentarie, come quelle conservate nell'Archivio di Stato di Roma e nell'Archivio Segreto Vaticano, le questioni finanziarie, legislative, gli aspetti logistici e oltretutto non prendeva in considerazione i rapporti fra le istituzioni militari e quelle politiche, né il quadro sociale complessivo in cui si inserivano tali istituzioni.

Particolarmente significativi per colmare le lacune sopraenunciate nonché rilevanti per il nuovo e moderno taglio metodologico, sono stati proprio gli studi di Virgilio Ilari, che coprono vari aspetti e vicende dell'esercito pontificio specie per i secoli XVIII e XIX⁴.

* Roma.

¹ A. DA MOSTO, *Milizie dello Stato Romano (1600-1797)*, in *Memorie storiche militari*, X, Città di Castello, 1914.

² A. DA MOSTO, *Ordinamenti militari delle soldatesche dello Stato Romano dal 1430 al 1470*, in: *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 5, 1902, pp. 19-34; ID., *Ordinamenti militari delle soldatesche dello Stato Romano nel secolo XVI*, in: *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 6, 1903, pp. 72-133.

³ A. VIGEVANO, *La fine dell'esercito pontificio*, Roma, 1920.

⁴ Ricordiamo fra l'altro: V. ILARI, C. PAOLETTI, P. CROCIANI, *Bella Italia militar. Eserciti e Marine nell'Italia pre-napoleonica*, Roma, 2000; V. ILARI, G. BOERI, C. PAOLETTI, *Le armate terrestri e navali italiane nelle guerre del primo Settecento (1701-1732)*, Ancona, 1996; V. ILARI *Gli antenati della Gendarmeria pontificia: il battaglione de' Corsi e poi de' soldati in luogo de' Corsi*, Roma, 1984; ID., *L'esercito pontificio nel XVIII secolo fino alle riforme del 1792-93*, Roma, 1986; ID., *I tentativi di riforma dell'esercito pontificio nel 1792-98*, Parte I, Roma, 1987 e parte II, Roma, 1988 (in: «Rivista storico-militare» ad annum).

Ci sembra che proprio in questo senso siano state finalmente messe in luce alcune questioni di fondo da tener presenti preliminarmente quando ci si occupa di storia dell'esercito pontificio o di storia militare dello Stato pontificio.

Un problema che vale la pena di considerare è quando e in che misura si può incominciare a parlare di esercito nel senso moderno del termine nello Stato pontificio.

Il problema può essere visto secondo vari aspetti: numerico, qualitativo, di equipaggiamento e armamento. È un problema di grande interesse per la storia dell'economia militare in questo Stato.

Un primo episodio da considerare è certamente quello della difesa dai Turchi agli inizi del Cinquecento. Infatti in quel momento di grave crisi internazionale, mentre i Turchi invadevano l'Ungheria e il Pontefice doveva rifugiarsi in Castel Sant'Angelo si era dimostrata tutta la debolezza della difesa dello stato. Clemente VII dava inizio al Debito pubblico proprio per sostenere spese militari. Il Monte della Fede, un vero e proprio prestito pubblico, veniva eretto il 19 agosto 1526.

Il secondo momento da prendere in considerazione è posteriore di circa un secolo.

Il vasto riarmo promosso da Urbano VIII, che poco dopo la sua elezione aveva nominato il proprio fratello Carlo Barberini capitano generale della Chiesa, condusse alla più grande prova ed al più considerevole impiego di forze nella storia militare pontificia nella prima guerra di Castro (1642-43) quando scesero in campo trentamila uomini, oltre alla mobilitazione delle milizie cittadine. L'allestimento dell'ingente armata era durato vent'anni ed era costato 8 milioni di scudi solo nei primi dieci anni. Il comando effettivo come luogotenente generale era stato affidato nel 1641 dal Papa a Luigi Mattei duca di Belmonte, con una retribuzione di 343 scudi al mese. In tale occasione l'armata papale sostenne l'offensiva di quattro eserciti coalizzati: quelli del Ducato di Parma, del Ducato di Modena, del Granducato di Toscana e della Repubblica di Venezia. In questa circostanza fu anche sperimentata per la prima volta l'artiglieria pesante da campo e da assedio (22 pezzi). Quanto alle armi è noto che, sempre sotto il pontificato di Urbano VIII, avvenne il passaggio dalle sorpassate armi bianche e da fuoco, tipo archibugi, ai moschetti, su incitamento e consiglio del generale delle armi di Ferrara, Mario Farnese.

Già dal 1629 esistevano fonderie di cannoni a Roma, Ancona e Bologna. Dal 1625 si ebbe l'impiego di bronzo del Pantheon per la fusione di cannoni (80 con le armi di Urbano VIII). L'artiglieria peraltro fu regolata nei calibri solo agli inizi del XVIII secolo. La realizzazione dei pezzi, affidata inizialmente a varie fabbriche riunite in *Confraternita dei bombardieri*, fu data in privativa nel XVIII secolo alla famiglia Giordani.

Altro aspetto è quello delle fortificazioni, che sin dal secolo XVII ebbe i suoi punti di maggior rilievo e modernità in Ferrara, Civitavecchia e Ancona.

A Roma nella seconda metà del Seicento si riscontra la maggiore concentrazione di truppe: tre compagnie a cavallo (175 unità) e otto a piedi (1400 uomini) con una spesa complessiva che si aggirava intorno a 100.000 scudi a fronte di un bilancio di circa 300.000 scudi per tutte le spese militari dello Stato. La sola guarnigione di Castel Sant'Angelo costava alla Camera Apostolica 2.0556,60 scudi l'anno, la compagnia di corazzieri circa 10.000 scudi, la Guardia svizzera 12.250 scudi, le unità di cavalleria della guardia del corpo pontificia circa 16.000 scudi. Le guarnigioni delle sette torri costiere della cosiddetta Spiaggia romana, ovvero il litorale tirrenico dello Stato pontificio, costavano un migliaio di scudi l'anno⁵.

⁵ Cfr. D. TAMBLÉ, *La difesa della Spiaggia romana da Niccolò V a Pio VI*, Strenna dei Romanisti, 2005, pp. 725-747.

La guarnigione di Civitavecchia contava una cinquantina di uomini nel Forte e una compagnia in città che variava da 150 a 350 uomini a seconda delle circostanze e dei periodi dell'anno (in primavera e in estate veniva di solito rinforzata per il maggior pericolo di scorribande dei saraceni) e il costo complessivo era tra i 19.000 e i 28.000 scudi l'anno.

La guarnigione di Ferrara contava 900 effettivi distribuiti fra una compagnia a cavallo e quattro di fanteria, per un costo globale di 41.600 scudi circa l'anno. Il forte Urbano di Bologna, fatto edificare da Urbano VIII, comprendeva 500 uomini suddivisi in tre compagnie di Fanteria e costava 1.900 scudi al mese, circa 23.000 scudi l'anno di sole paghe e mantenimento, mentre il totale delle spese militari per il Forte giungeva quasi a 30.000 scudi.

Un posto a sé aveva la guarnigione di Avignone, un migliaio di uomini che costavano intorno a 47.000 scudi l'anno, mentre il totale delle spese militari relative ad Avignone variava da una media di 61.000 scudi sotto Gregorio XIII e Sisto V a 68.000 sotto Clemente VIII, con una punta massima di 69.000 scudi nel 1585 ed una minima di 57.600 per il 1619.

La milizia, o meglio le milizie, dello Stato pontificio, che comprendevano tutti i sudditi abili alle armi fra i 18 e i 45 anni, era suddivisa in tre categorie: i milizioti scelti, i volontari, gli ordinari (milizia territoriale secondaria). La ripartizione territoriale di queste truppe ausiliarie era in dieci governatorati delle armi di tipo provinciale, la cui contabilità può risultare dall'esame dei registri delle Tesorerie provinciali. Per la tenuta delle milizie alla fine del Cinquecento era stata istituita una tassa straordinaria, la "tassa delle milizie" che successivamente divenne ordinaria. Nel 1619 il gettito di tale tassa nelle varie province, con l'esclusione di Ferrara e Roma, fu di 16.662,40 scudi⁶.

Un discorso a parte era quello del contingente speciale in Dalmazia a partire dal 1641 con l'assedio di Candia da parte dei Turchi, che aveva visto l'appoggio del Papa a Venezia in difesa di quella costa. Si trattava di quattro compagnie di fanteria (circa 700 uomini) che costavano 47.360 scudi annui, al netto delle spese di armamento, equipaggiamento e alloggio, sostenute direttamente dalla Repubblica di Venezia.

Le cosiddette *Soldatesche*, aggregate formalmente alla fanteria acuartierata a Roma, erano assegnate alle galere pontificie di stanza a Civitavecchia, in aggiunta allo specifico equipaggio. Si trattava di un corpo di circa 300 uomini al comando di un capitano o di un alfiere, che veniva impiegato nelle battaglie navali o in operazioni di sbarco, e che costava tra i 18.000 e i 20.000 scudi l'anno, presi dal bilancio delle galere che in totale si aggirava sui 100.000 scudi l'anno. I costi erano coperti in parte dalla apposita "tassa delle galere" gestita dalla "Depositaria delle galere", istituita alla fine del Cinquecento integrata di solito per circa due terzi dalla Depositaria generale della Camera Apostolica.

Dalla metà del Seicento l'amministrazione delle galere fu caratterizzata dal sistema dell'appalto quadriennale ad assentisti delle galere cui si aggiunse nel 1756 un "assenso delle navi" per i velieri guardacoste.

Complessivamente nel Seicento il bilancio militare generale ordinario dello Stato pontificio era in media di 400.000 scudi l'anno. Solo quello dell'esercito nel 1667 il solo bilancio dell'esercito fu di 333.830 scudi più 428.705,29 scudi per le galere.

⁶ W. REHINARD, *Papstfinanz und Nepotismus unter Paulus V*, Stuttgart, 1974, pp. 270-334.

2. Molti aspetti del tema “esercito pontificio” sollecitano domande storiografiche e stimolano la ricerca, ma in questa sede ci sembra utile proporre un breve quadro storico istituzionale dello Stato pontificio che permette di avvantaggiarsi del materiale documentario e delle sue potenzialità di studio, su cui costruire progetti di studio ed ipotesi di lavoro.

L’approccio metodologico alle fonti richiede infatti, come è noto, di considerare le strutture istituzionali militari dello Stato pontificio, la cui conoscenza permette di utilizzare convenientemente le fonti documentarie relative conservate nell’Archivio di Stato di Roma.

Vediamole dunque per sommi capi.

Nello Stato pontificio la gestione dell’amministrazione militare dipendeva dalla Reverenda Camera Apostolica e quindi faceva normalmente capo al Tesoriere generale ed a chierici di camera appositamente deputati come Commissario generale delle armi⁷, Commissario del mare e Prefetto di Castel Sant’Angelo.

Le massime cariche effettive militari erano quelle di Capitano generale di Santa Chiesa, che di solito era attribuita con criteri nepotistici dai pontefici e di Tenente generale. Nel 1634 (11 febbraio) Urbano VIII prese lo spunto dall’elezione a cardinale del Tesoriere generale Mons. Durazzo per scindere dal Tesorierato la Soprintendenza alle armi e per costituire una nuova carica di Provvisore e conservatore generale delle fortezze, armi e munizioni dello Stato ecclesiastico, attribuita ad un chierico di camera sottoposto comunque al Capitano generale della milizia equestre e pedestre, che era allora il nipote Taddeo Barberini. Da tale carica si evolveranno le due magistrature di Commissario generale delle armi e di Commissario del mare e Prefetto di Castel Sant’Angelo che comunque nel Seicento e nel Settecento per un certo periodo furono ancora assunte congiuntamente dal Tesoriere generale (in particolare dal 1692 al 1708 e dal 1718 al 1743). Restava tuttavia per le truppe mobilitate un Commissario generale, che si avvaleva di vari funzionari ausiliari: il collaterale, il pagatore, il computista, il controllore, il provveditore alla soldatesca e altri commissari diversi con compiti specifici – ai viveri, alle armi, alle munizioni da guerra, ai foraggi, ecc. L’amministrazione dei fondi spettava alla Computisteria generale.

Va sottolineato peraltro che l’evoluzione delle alte cariche militari dello Stato Pontificio si deve in larga misura al provvedimento di Innocenzo XII contro il nepotismo. La bolla “*Romanum decet Pontificem*” del 1692, come è stato autorevolmente dimostrato, ridimensionando gli uffici per arginare lo sperpero delle risorse finanziarie dello Stato, colpiva prevalentemente il settore militare.

Ciò comportava una trasformazione dell’organizzazione militare pontificia, che al risparmio economico di circa 80.000 scudi⁸ accompagnava una razionalizzazione istituzionale.

La riforma contemplava l’abolizione della carica di Capitano generale di Santa Chiesa (detto anche Generale della Chiesa) ovvero di comandante supremo delle armate pontificie di terra e di mare; quella del Capitano generale del Mare ovvero il Generale della flotta delle Galere pontificie e quella del suo vice e sostituto, il

⁷ La carica di Commissario generale delle Armi fu separata nel 1655 da quella di Tesoriere generale. Mentre al Commissario generale delle Armi facevano capo le truppe di leva, al Tesoriere generale rispondevano il presidio di Castel S. Angelo e quello delle Torri e fortezze marittime. I soldati italiani in luogo dei corsi dipendevano invece dal Segretario della Sacra Consulta.

⁸ G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, LXXIV, Venezia, 1855, p. 306.

Luogotenente generale del Mare; quella del Sovrintendente generale, che curava l'approvvigionamento e l'equipaggiamento delle truppe e che aveva alcune speciali competenze in materia di torri e fortificazioni; quella del Prefetto generale delle guardie pontificie e del suo luogotenente; quella del Castellano di Castel Sant'Angelo e dei Castellani delle fortezze di Perugia, Ancona e Ascoli Piceno ed infine quella del Governatore di Civitavecchia.

L'esercito e la marina del Papa venivano così ricondotte, anche quanto al loro vertice, nell'ambito della Camera apostolica, l'organo centrale di amministrazione dello Stato della Chiesa. Così i ministri in campo militare erano: il chierico di Camera con l'attribuzione del Commissariato delle armi, per quanto riguardava esercito e fortificazioni e il Tesoriere generale, in qualità di Commissario del Mare, per quanto riguardava soldatesche e galere pontificie, fortificazioni costiere e Castel Sant'Angelo. Li coadiuvavano un luogotenente generale dell'esercito e un capitano della marina.

La Camera apostolica passava quindi da un ruolo sussidiario e ausiliario di mero gestore di risorse economiche militari, ad un ruolo attivo e dirigenziale al più alto livello del settore cui quelle risorse erano destinate. La custodia degli atti contabili, amministrativi, finanziari, giudiziari del settore, che già avveniva per conto delle magistrature militari, prive di proprie strutture archivistiche, divenne la custodia delle proprie scritture per il settore militare.

Con il *motu proprio* di Benedetto XIV del 28 dicembre 1740 fu precisata stabilmente la struttura delle forze armate pontificie e soprattutto la *chain of command*.

Sappiamo così che il *Maggiordomo* manteneva autorità sulle compagnie di cavalleggeri e svizzeri addetti al servizio diretto del Papa e dei Palazzi apostolici; il *Commissario generale* si occupava del reggimento delle guardie comprendente parte delle guarnigioni di Roma, dei presidi delle piazzeforti (Civitavecchia, Ancona, Ferrara, Forte Urbano, Comacchio, Perugia, San Leo, Anzio) delle compagnie di cavalleggeri al servizio di cardinali legati, dei corazzieri a cavallo, delle milizie provinciali e civiche; il *Tesoriere generale* presiedeva alle guarnigioni delle fortezze di Castel Sant'Angelo, Civitavecchia e Ancona e altre minori unità di fanteria e bombardieri di supporto alle artiglierie ed alla truppa di finanza; il *Segretario di Consulta* provvedeva al battaglione dei Corsi dislocato parte a Roma (in particolare per la difesa delle porte) ed il resto diviso fra postazioni di confine e località centrali.

Sotto Pio VI, che con *motu proprio* del 19 maggio 1784 riattribuì in perpetuo al Tesoriere generale le cariche di Commissario del mare e Prefetto di Castel Sant'Angelo, venne altresì istituita una stabile Congregazione militare che iniziò a custodire anche la propria contabilità, precedentemente conservata nell'archivio della Computisteria – Divisione VIII.

Tale congregazione era presieduta dal Segretario di Stato e ne facevano parte un assessore e sei membri selezionati fra nobili e ufficiali.

I regolamenti emanati il 1 maggio 1797 assegnarono a questa magistratura il comando delle truppe di linea, delle milizie urbane e della marina.

Nella sua prima composizione fu chiamato come assessore Monsignor Consalvi e ne furono membri il generale Gaddi, il connestabile Colonna, il colonnello Colli ed i marchesi Massimo, Patrizi ed Ercolani.

Alle carenze di vario genere dell'esercito pontificio si cercò di porre rimedio con i tentativi di riforma del 1792-93, esaurientemente analizzati da Virgilio Ilari nei vari aspetti giuridici, sociali e della organizzazione militare, nei ben documentati saggi apparsi sulla rivista "Studi storico militari".

Nel 1794 le funzioni di Commissario delle Armi passarono ad un General Comando.

Va ricordato infine che nello Stato pontificio non c'era una leva militare, ma l'esercito era sostanzialmente volontario. L'arruolamento sino alla fine del Settecento avveniva mediante la collaborazione dei privati (sia per quanto riguardava il reclutamento che per gli aspetti finanziari) con il metodo dell'assoldamento da parte di ingaggiatori sino alla metà del XIX secolo. L'incentivo all'operazione si basava, oltre che su premi per le reclute, sulla concessione di gradi militari da ufficiali (o sull'avanzamento di carriera per coloro che già lo fossero) a chi procurava un certo numero di soldati. Peraltro la credibilità militare delle forze papali, di cui nella prima metà del secolo XVII ancora si lodavano l'ardimento e la scaltrezza (e che Vincenzo Scampoli aveva come cardine del suo *Discorso apologico in difesa della milizia ecclesiastica*⁹), ebbe una parabola discendente, anche in seguito al crescente impiego di mercenari stranieri dalla cattiva reputazione.

3. L'invasione francese dello Stato della Chiesa e la successiva occupazione di Roma portarono nel 1798 allo scioglimento dell'esercito pontificio. Il nuovo Papa Pio VII nel 1800 con la bolla *post diuturnas* annullò i privilegi di foro privativo nelle cause civili (come Benedetto XIV) e riorganizzò una forza armata.

Pio VII nel 1800 riconfermò la congregazione militare alle dipendenze del Cardinale Segretario di Stato e nel 1801 istituì la Guardia nobile pontificia. Peraltro gli effettivi dell'esercito furono ridimensionati in relazione all'intervenuta riduzione delle province.

In questo periodo fu ben strutturata la Scuola speciale di artiglieria sotto la direzione e gli insegnamenti del colonnello Angelo Colli, comandante dell'artiglieria e di Castel Sant'Angelo.

Nel 1804 al posto delle antiche milizie urbane fu istituita la truppa provinciale (*Motu proprio*. 5 dicembre 1803).

Nel 1808 Pio VII, poiché i francesi che avevano invaso lo Stato pontificio avevano adottato la coccarda gialla e rossa (ovvero i colori imperiali porpora e oro propri del papato) cambiò la coccarda in bianco e giallo. Colori che suscitarono la canzonatura del popolino, recepita dal Belli nel famoso verso che la dipingeva come "coccarda der mezz'ovo tosto".

Dopo la nuova occupazione francese (che vide le truppe pontificie incorporate dal governo militare francese) e la nuova restaurazione del 1814 si provvide alla riorganizzazione dell'esercito con il commissario provvisorio, allora Monsignore poi Cardinale Sanseverino e con la guida esperta del tenente generale conte Bracci.

Con la restituzione delle legazioni e di parte delle Marche nel 1815 i contingenti furono aumentati di numero ed alla fine del 1817 furono emanati nuovi regolamenti militari.

Nel 1816 era stato frattanto istituito il primo battaglione dei carabinieri (con regolamento del 22 ottobre 1816) e nel 1817 il secondo, corpo scelto e di rigorosa disciplina con compiti di polizia al posto dei birri. Anche i carabinieri furono sotto

⁹ V. SCAMPOLI, *Discorso apologico in difesa della milizia ecclesiastica*, Foligno, 1644. Degna di considerazione è anche la letteratura militare pontificia tra il XVI ed il XVII secolo, a cominciare da L. GORGIERI, *Trattato della guerra, del soldato, del castellano et come ha da essere uno general di esercito*, Pesaro, 1555 fino al marchese A. FRANGIPANI, *Istruzione dell'arte e disciplina militare*, pubblicato a Roma in due parti (1755 e 1759) e riedito ad Assisi nel 1786 in due tomi.

la dipendenza del Segretario di Stato, ebbero a capo due colonnelli e furono suddivisi in *a piedi* e *a cavallo*.

Ai carabinieri si affiancarono le già esistenti truppe dipartimentali, stanziate nelle legazioni e nelle Marche ed uno squadrone di gendarmi.

La truppa di linea era divisa in fanteria, genio, artiglieria e dragoni, aveva quattro colonnelli ed a capo un tenente generale.

Anche la truppa di finanza – sei corpi a piedi e a cavallo dipendenti dal Tesoriere generale – venne adeguatamente ampliata con il Tesoriere generale Mons. Guerrieri che nel 1817 emanò un regolamento disciplinare e di servizio e suddivise il corpo in compagnie e tenenze distribuite nel territorio. Inoltre, nei porti di Ancona e Civitavecchia, furono poste navi guardacoste e *scorridori* doganali per reprimere il contrabbando nonché brigate di cavalleria per la sorveglianza interna del litorale.

Intanto per difendere dai briganti le province di Marittima e Campagna era stato istituito il corpo dei bersaglieri (detto anche dei centurioni o cacciatori), mentre la truppa provinciale, estesa anche alle province di seconda recupera, veniva stabilita in diciannove reggimenti.

A Roma e a Bologna venivano riorganizzati due corpi speciali, rispettivamente di truppa civica il primo, al comando di un brigadiere generale, e di cannonieri e pompieri urbani il secondo, con il ruolo di guardia d'onore del cardinal legato.

Civitavecchia e Ancona ebbero due compagnie di guardiaciurme per i condannati alle galere, dipendenti dal Tesoriere generale.

Le due precedenti compagnie di deposito o di veterani confluirono nel battaglione dei veterani, che ebbe l'amministrazione delle prigioni e dei neoistituiti ergastoli militari.

Intorno al 1818 la Congregazione militare era composta dal cardinale Segretario di Stato, dall'assessore (prelato ma non chierico di camera), dal connestabile Colonna, dal tenente generale, da cinque brigadieri generali, due tenenti colonnelli, un segretario generale, dal commissario di guerra, dall'uditore generale, dal fiscale della truppa provinciale, dal capitano aiutante della congregazione.

Agli inizi del 1822, sempre sotto Pio VII, si emanò un piano di riorganizzazione dell'esercito, particolarmente per la truppa di linea. Il numero complessivo di fanteria, cavalleria e artiglieria fu fissato a 9.000 uomini e vennero ridistribuiti salari e compiti, abolendo anche molti comandi di piazze e trasferendo i comandanti. Questi provvedimenti erano chiaramente effetti dei moti del 1821.

Nel 1823, in seguito all'incorporazione delle guardie ai dazi e consumi, la truppa doganale fu portata a 1.600 effettivi, divisi in nove compagnie e tre tenenze, dipendenti dal Tesoriere generale (allora Monsignor Cristaldi) e dal direttore generale delle dogane.

Leone XII nominò nel 1824 (settembre) una commissione costituita da Nicola Maria Nicolai, chierico di camera, dal marchese Carlo Giberti Mattoli e dal computista Angelo Galli, con il compito di riformare l'amministrazione. Tale commissione preparò allora una "Memoria preliminare alla discussione sul piano di riforma della truppa pontificia, e metodo di amministrazione".

Poco dopo, essendo stato promosso prefetto dell'annona l'assessore alle armi Domenico di Simone, il pontefice soppresse la congregazione militare che sino al 1828 aveva amministrato l'esercito anche sotto il profilo contabile e con *motu proprio* del 17 marzo, riportò la contabilità militare al computista della Camera apostolica.

Per gli altri compiti della congregazione soppressa, Leone XII istituì la Presidenza delle armi, con a capo un presidente chierico di camera (il primo fu Mons. Giuseppe Ugolini) aiutato da tre consiglieri e dal generale comandante.

Per gli affari amministrativi speciali che esulavano dalle competenze rispettivamente del presidente, per la truppa di linea, del governatore per i carabinieri e del tesoriere per i finanziari, il Papa istituì il Consiglio economico militare presieduto dal cardinale Segretario di Stato, dal computista della Camera come consulente e dal segretario della presidenza.

Nel luglio 1830 il nuovo pontefice Pio VIII fece restituire alla truppa di linea il dettaglio della contabilità militare, da esibirsi poi in computisteria.

Gregorio XVI, divenuto pontefice durante i moti del 1831, aumentò le milizie papali anche con mercenari stranieri, per aver ragione delle province insorte. Nel 1831, il bando emanato per aumentare di 8.000 uomini gli effettivi delle forze armate, assicurava la nomina a tenente a chi avesse portato 100 soldati, a capitano per 200, a maggiore per 600, a tenente colonnello per 800 e a colonnello per 1.600 reclute. Si aggiungeva comunque ai comuni di portare una recluta ogni 500 abitanti, facendo all'occorrenza una sorta di coscrizione attraverso la cosiddetta "leva forzata degli oziosi" ovvero, in ultima analisi una estrazione a sorte fra gli idonei¹⁰. A partire proprio dal 1831 si vennero costituendo poi anche unità straniere, cominciando da quelle svizzere e di consistenza sempre crescente, con premi di ingaggio superiori a quelli per i soldati nazionali.

Con provvedimento del 1 giugno 1831 furono unificate nella Presidenza delle armi tutte le amministrazioni militari, con esclusione solo della guardia di finanza, della guardia civica e dei guardiaciurme. Il regolamento del 26 settembre 1832 istituì un Consiglio militare di ausilio al Presidente, di cui facevano parte un prelado quattro militari e un segretario.

Il 13 giugno 1840 fu varato il regolamento del corpo sanitario militare e fu affidato all'Ordine gerosolimitano l'ospedale militare che nel 1844 fu riportato a Santo Spirito in Saxia.

Il Consiglio militare della presidenza delle armi venne aumentato con l'aggiunta di un sostituto commissario di camera vice fiscale alle armi, del direttore della sanità militare, e dell'ispettore centrale.

Gregorio XVI supplì inoltre alla mancanza di un codice penale militare emanando il 1 aprile 1842 il *Regolamento di giustizia criminale e disciplina militare*.

Uno specifico regolamento "per la truppa pontificia permanente", noto come Regolamento Lambruschini, fu emanato il 16 dicembre 1844.

Fra il 1845 ed il 1850 vengono meno le assegnazioni di gradi per gli ingaggiatori, cui restano solo premi in denaro, sia pure in misura ridotta rispetto ai periodi precedenti.

Anche Pio IX istituì una commissione per le riforme militari composta dal presidente delle armi, dai principi Rospigliosi, Barberini e Gabrielli, da un colonnello e da un segretario.

Con il *motu proprio* istitutivo del Consiglio dei ministri del 12 giugno 1847 il Papa stabilì che ne facessero parte il governatore di Roma, il Tesoriere generale ed il presidente delle armi; passò dal tesoriere al presidente delle armi l'armeria pontificia; distribuì equamente fra i tre ministri le proposte di nomina degli ufficiali,

¹⁰ Cfr. circolare del Cardinale Bernetti del 2 luglio 1831, in Archivio di Stato di Roma – *Bandi*, busta 201 e circolare della Segreteria di Stato del 13 settembre 1831, *Ibid.*, che prevede una specie di imposta sostitutiva alla fornitura di reclute, stabilita in 20 scudi per soldato.

riservando al Presidente delle armi quelle dei membri del consiglio, degli ispettori, dell'uditor generale e degli uditori divisionari, dei verificatori, del direttore dell'armeria, degli ispettori di sanità, dei generali e di tutti gli ufficiali sino al grado di maggiore, nonché le destinazioni dei comandanti dei corpi e dei forti.

Si decise quindi di restaurare e ampliare la guardia civica di Roma e ne venne messo alla testa il principe Giulio Rospigliosi che già l'aveva diretta sotto Pio VII. Il 30 luglio 1847 fu emanato il regolamento per la Guardia civica di tutto lo Stato.

Il *motu proprio* del 29 dicembre 1847 istituì il Ministero delle Armi al posto dell'omonima Presidenza.

Dopo la caduta della Repubblica Romana la politica militare fu quella di "organizzare una milizia atta a mantenere l'ordine interno"¹¹.

La riorganizzazione dell'esercito si stabilizzò con l'ordine del giorno del proministro delle armi Mons. Farina, del 1° giugno 1852, che precisò il vertice di comando militare nel Ministero delle armi, in ufficiali generali, corpo di stato maggiore e stato maggiore di piazza. In quella occasione vennero stabilite tre divisioni militari territoriali – Roma, Ancona e Bologna – e diciotto piazze.

Nel 1854 vennero emanate delle "Istruzioni generali e particolari per il reclutamento volontario della truppa di linea"¹² che davano un assetto chiaro e definitivo alla materia ed indicavano anche i requisiti fisici e morali indispensabili degli arruolandi.

Nel 1860 il nuovo proministro cardinale De Merode si rivolse al Lamoriniere per rafforzare e ristrutturare l'esercito di fronte alle nuove minacce esterne, preparandolo ad una guerra. Si ebbe una sorta di crociata cattolica di arruolamento in Europa e come risultato dell'operazione il 1° settembre 1860 fu pubblicato il quadro delle forze. Da una divisione centrale a Roma dipendevano cinque circoli e cinque suddivisioni con ulteriori circoli subordinati. Tuttavia l'esercito pontificio, pur compatto, non era particolarmente efficiente¹³.

Un nuovo ordinamento fu tentato, dopo la partenza delle truppe francesi nel dicembre 1865, dal ministro Kanzler, che il 1° giugno 1866 emanò un nuovo piano organico che suddivise l'esercito per reparti e specializzazioni ed aumentò gli effettivi dei corpi di fanteria, portando le forze a 12.000 uomini.

I nuovi arruolamenti e l'abbassamento del limite di età a diciassette anni con ordine del 20 maggio 1868, portò nel 1870 le truppe a 13150 effettivi, costituenti un'unica divisione, ripartita in due brigate e in corpi fuori brigata e rango.

4. Questo, a grandi linee, è il quadro storico istituzionale nel quale dobbiamo studiare i complessi documenti conservati nell'Archivio di Stato di Roma.

Uno dei fondi più rilevanti per la storia dell'esercito pontificio, specie per il periodo più antico, è quello denominato *Soldatesche e galere* che consiste di 774 buste e 41 registri. Gli atti vanno dal 1431 al 1841 e comprendono in larga misura documentazione contabile. Si tratta sostanzialmente di un fondo camerale che proviene dalla Computisteria. Quanto al contenuto è disposto in serie omogenee per argomenti. Si va dagli inventari delle fortezze e galere, che occupano le prime 14 buste, alle *Mura e fortificazioni di Roma* per le successive 4 buste, per passare ad 11 buste di *Lavori e munizioni in Castel S. Angelo* (1530-1809) e quindi agli atti con-

¹¹ VIGEVANO, *La fine dell'esercito pontificio*, Roma, 1920.

¹² Cfr. Archivio di Stato di Roma, *Bandi*, busta 264.

¹³ Il Vigevano (*op. cit.*) lo giudica "un organismo nella maggior parte improvvisato" nella campagna del 1860.

tabili dell'Armeria vaticana (1683-1743) per 16 buste. Seguono l'*entrata e uscita delle soldatesche* dal 1615 al 1727 (216 buste), le *tasse e la contabilità sulle galere* (dal 1541 al 1743) 223 buste, le *soldatesche di Roma* (1627-1643) 22 buste, le *soldatesche varie* (1701-1815) 76 buste, una miscellanea cronologica (1546-1841) di 128 buste ed infine 41 registri (1747-1815) di ruoli in varie località dello Stato, Patenti, mandati, ordini, prospetti. La documentazione successiva al secolo XVIII, compresa quella prodotta dalla congregazione militare si trova nei fondi *Computisteria generale della Camera apostolica*, *Tesorerato generale della Camera apostolica*, e *Ministero delle armi*.

Della *Congregazione militare* che, come si è detto fu istituita da Pio VI nel 1797, l'Archivio di Stato di Roma (oltre alla parte conservata nelle *Soldatesche e galere* e nel *Camerale II* – voce *Sanità*, nonché nella *Computisteria generale della Camera Apostolica*) conserva 169 buste di atti amministrativi che vanno dal 1823 al 1828.

Altri atti, carteggi di gabinetto, contabilità e contratti, protocolli, rubriche, nonché le matricole degli ufficiali e della truppa sono confluite, assieme agli analoghi titoli della successiva *Presidenza delle Armi* (istituita al posto della soppressa congregazione il 17 marzo 1828) nella serie del Ministero delle Armi. Anche per la Presidenza si conservano atti amministrativi: 1.060 buste, che vanno dal 1828 al 1847.

Il *Ministero delle Armi* è il fondo militare più ingente dell'Archivio di Stato di Roma. Si compone infatti di ben 3.155 buste e di 1.811 fra registri di protocollo, rubriche e registri matricolari. Gli atti vanno dal 1801 (essendo confluita documentazione dei precedenti uffici con le stesse attribuzioni) al 1880 (con le carte dell'ufficio stralcio). Fino al 1848 gli atti amministrativi sono divisi in due dipartimenti, uno per l'artiglieria e genio, l'altro per la marina. Dal 1849 al 1870 gli atti sono divisi in tre direzioni ordinate cronologicamente. Dipendevano dal Ministero i corpi di linea, del genio e dell'artiglieria, l'armeria e le polveriere, le fortezze militari compreso Castel Sant'Angelo, le scuole e istituti militari, le caserme, gli ospedali militari, i lavori di difesa militare. L'Archivio comprende anche diversi affari speciali (fra cui progetti di riforma e legislazione, ordini del giorno, udienze del pontefice, consiglio economico militare, ordini del giorno, reclutamento, cadetti, armeria vaticana, artiglieria, genio, sanità, tribunale militare, truppa provinciale, marina militare, corpi vari, truppe estere, decorazioni e onorificenze, prigionieri e morti in guerra, disertori e brigantaggio), contabilità dal 1817, corrispondenza di gabinetto dal 1822, Comando della prima divisione militare (Roma), Stato maggiore dal 1860, Comando generale delle truppe nel 1860, Registri di contabilità nonché i registri matricolari di tutte le armi e l'Ufficio stralcio (sino al 1880).

Si tratta un archivio molto utilizzato, non solo per gli studi storico-militari, ma anche per ricerche biografiche e di storia di famiglie. Sono frequenti le richieste, specie dall'estero, di notizie su antenati dei quali è stata tramandata, spesso solo verbalmente e talora in modo piuttosto vago, l'appartenenza a corpi dello Stato pontificio¹⁴.

Anche nel fondo del *Ministero dell'Interno pontificio* può trovarsi documentazione militare in quanto al Cardinale Segretario di Stato faceva capo il Consiglio d'Armi ed a lui spettavano le questioni generali d'amministrazione e disciplina delle forze armate dello Stato. Dal Ministero dell'Interno dipendevano inoltre i

¹⁴ Fra gli studi storici che hanno utilizzato questa serie ricordiamo in particolare il saggio di E. LODO-LINI, *Volontari del Canada nell'esercito pontificio (1868-1870)* in: «Rassegna storica del Risorgimento», LVI, fasc. IV, ott.-dic. 1969, e quello di A. MANCINI BARBIERI, *Nuove ricerche sulla presenza straniera sull'esercito pontificio (1850-1870)*, *Ibid.*, LXXII, fasc. II, aprile 1986.

corpi militari di polizia, gli agenti di sicurezza pubblica nonché la direzione superiore e l'amministrazione delle carceri.

Numerosi altri documenti di interesse storico militare si trovano nei seguenti fondi e collezioni dell'Archivio di Stato di Roma:

Computisteria generale – La riforma della Computisteria attuata con chirografo del 18 marzo 1746, comportava la tenuta di quattordici libri mastri intorno a ciascuno dei quali venivano elaborati dei libri subalterni. In particolare, il secondo libro detto delle «soldatesche» conteneva la registrazione di tutte le spese per le guardie e le soldatesche di Roma, per le fortezze, le torri e i presidi di tutto lo Stato pontificio; il tredicesimo libro delle armi che esistevano nelle armerie, nei presidi e nelle fortezze di Roma e di tutto lo Stato; il quattordicesimo libro trattava delle polveri che servivano ai presidi, alle fortezze e alle torri. Sono da tener presenti anche le cosiddette *Serie rossa* – Libri mastri generali 1600-1814 – e *Serie viola* – fortificazioni 1744-1820.

Tesorerie provinciali – I registri di queste Tesorerie divisi in serie relative alle rispettive province sono conservati nell'Archivio di Stato di Roma ed offrono un quadro economico di particolare rilievo: si tratta di oltre settemila registri comprendenti anche libri di conti di dogane, salare, e appalti particolari e locali (come il Forte urbano di Bologna). Dei tre originali di tali registri che le leggi prescrivevano di redigere, si è salvato, salvo rare eccezioni, solo l'esemplare che veniva esibito in camera apostolica per essere assoggettato al sindacato da parte dei Chierici di Camera.

Da questi registri possono essere seguiti per più di tre secoli i conti dei tesorieri, il gettito delle diverse imposte, le spese per le milizie, le fortificazioni, le rocche, le fabbriche di interesse generale per lo stato e perciò ripartite nelle spese fra tutti i comuni, come la Fabbrica di Civitavecchia.

Il fondo, diviso in 15 serie, comprende i registri di entrata e uscita e, a datare dal pontificato di Pio IV, le relative giustificazioni dei Tesorieri provinciali, i registri degli esattori di particolari gabelle e tasse e dei pagatori di particolari servizi, come i pagatori delle soldatesche, i quali, nelle province, dipendevano direttamente dal Tesoriere provinciale.

Per esempio i conti dei pagatori delle soldatesche di Avignone, Ferrara, Bologna, dettagliano mese per mese spese, ruoli e organico (si vedano in particolare le bb. 64-80).

La serie camerale *Giustificazioni di tesoreria* contiene invece le giustificazioni dei conti delle soldatesche e galere fra cui i mandati di pagamento per le soldatesche ed i conti degli artigiani per commissioni di lavori eseguiti militari. Fra l'altro si trova documentazione su Castel S. Angelo, torri e fortezze dello Stato, amministrazione dei corpi non soggetti al Commissario generale delle Armi.

Nel fondo *Camerale II*, fra le varie serie per materia, sotto la voce *Arti e mestieri* si trova documentazione relativa alla confraternita dei Bombardieri di Castello, a quelle dei ferrari e degli spadari.

La serie XI dell'archivio della *Congregazione del Buon Governo*, che, come è noto, comprende oltre 450 pezzi di conti e tasse diverse, dalla fine del Cinquecento al 1854, di cui circa la metà relative a spese strettamente militari. Si va dalle imposizioni di Clemente XI (chirografo 20 ottobre 1706) per il rimborso delle spese di acquartieramento a Ferrara e tassa del milione (chirografo 26 agosto 1708) per l'arruolamento di 20.000 uomini, alle spese per i frequenti passaggi di truppe estere, che specie dal 1707 al 1746 prostrarono l'economia dello Stato pontificio sia a livello centrale – per la costituzione di un pesante debito pubblico destinato

a protrarsi per tutto il Settecento – che locale, a causa delle imposizioni e delle ripartizioni.

Molte sottoserie riguardano spese per le milizie pontificie in relazione alla leva e all'armamento ed approvvigionamento negli anni 1701-1709 (volumi 36-38) alla tassa del milione e al relativo ripartimento comunitario dal 1708 al 1733 (volumi 434-437) ed alle spese per i due passaggi di truppe alemanne (1707-11 e 1718-32 registri 76-77, volumi 80-104 e busta 179). Altre spese per passaggi di truppe furono causate nel 1734-36 durante la Guerra di successione polacca (1733-38), quando le truppe austriache e spagnole, oltre a stabilirsi temporaneamente, cercarono di reclutare forzatamente nell'armata spagnola sudditi romani, con conseguente incidente diplomatico con la Spagna. Anche la Guerra di successione spagnola (1740-48), per il transito di soldati stranieri dal 1742 al 1746, comportò gravami particolarmente onerosi per le comunità: circa tre milioni di scudi ripartite a livello generale, più un conto separato di spese sostenute nelle Legazioni di Bologna e Ferrara. Fu addirittura costituita una apposita Congregazione deputata detta "dei passaggi", i cui atti sono nell'archivio del Buon Governo e comprendono anche le quietanze ("contente") dei prelevamenti di beni sul territorio pontificio, rilasciate dai comandanti delle truppe estere a singoli e comunità. Tali cedole sono scritte (spesso in modo rozzo e sgrammaticato) a seconda dei casi in tedesco, in latino o in italiano.

Per lo studio delle truppe straniere nello Stato pontificio si deve citare anche la serie *Casermaggio estero* del già citato archivio del Ministero dell'Interno (buste 2.076-2.235)¹⁵. I problemi relativi alla liquidazione di tali truppe rimasero a carico dello Stato italiano unitario almeno sino al 1895¹⁶.

Un altro aspetto che si può studiare attraverso le fonti documentarie conservate nell'Archivio di Stato di Roma è quello della giustizia militare e dei relativi costi.

Per la parte precedente all'Ottocento la documentazione di questo tipo va ricercata in vari fondi in relazione alla giurisdizione criminale per i reati militari, esercitata dal Commissario generale delle Armi, dal Tesoriere generale come Commissario del Mare e dai loro uditori e fiscali. La principale fonte normativa della disciplina militare in epoca moderna è il bando generale 28 giugno 1682, ripreso più volte (1° luglio 1700, 24 gennaio 1724), cui fanno seguito le costituzioni di Benedetto XIV del 27 febbraio 1742 e del 2 dicembre 1743, che limitavano la giurisdizione alle vere e proprie cause militari, con esclusione del privilegio anche del foro civile e criminale (ripristinato poi in parte per le cause criminali ordinarie con il *motu proprio* di Clemente XIII del 26 maggio 1762).

Con le riforme del 1792-93 si passarono al Commissario delle Armi anche le competenze giurisdizionali militari del Tesoriere generale, e da allora gli ordini del giorno del Comando generale regolarono in modo più chiaro ed uniforme le procedure in materia, classificando e separando i reati comuni commessi da militari e circoscrivendo la giurisdizione militare agli "individui militari" con esclusione dei borghesi complici.

Si viene altresì individuando una vera e propria magistratura militare, l'Uditorato criminale di guerra, che nel secolo XIX sarà chiamato Uditorato generale militare.

¹⁵ Cfr. A. LODOLINI, *Gli stranieri nello Stato pontificio* in: «Nuova Antologia», Roma, 1915.

¹⁶ Cfr. ASR, *Ministero dell'Interno*, busta 2.076.

L'archivio di tale dipartimento, dal 1814 al 1870 comprende 1.642 buste e 91 registri (rubriche e protocolli) oltre a quelli conservati nel Ministero delle armi (dal 1822 in poi).

È da notare, quanto alle pene, che solo con il *motu proprio* di Leone XII in data 5 ottobre 1820 (articolo 100) vennero aboliti i tormenti e le corde, prima adoperati in modo particolarmente crudele, nonché le cosiddette "pene ad arbitrio".

Nel 1831 e nel 1832 si ebbero i nuovi regolamenti rispettivamente procedurale e penale ed il 9 ottobre 1840 un regolamento a stampa della Segreteria di Stato specificò nuovamente le circostanze e le azioni che potevano dar luogo all'applicazione di "pene militari".

Il primo aprile 1842 la *Segreteria di Stato* emanava un "Regolamento di Giustizia criminale e disciplinare militare". Fori speciali rimanevano solo per la guardia di finanza e per le truppe estere.

L'*Uditorato generale militare* era una corte suprema militare e funzionava come Consiglio di guerra d'appello o tribunale militare di seconda istanza.

In prima istanza si avevano uditorati militari e livello divisionario, come quello della I Divisione (Roma) il cui archivio comprende 52 buste e 9 registri e quello della seconda Divisione (Ancona) trasferito dall'Archivio di Stato di Roma all'Archivio di Stato di Ancona, che comprende 36 buste.

La documentazione della *Gendarmeria pontificia* il corpo inizialmente detto dei *carabinieri* e dipendente in parte dalla Direzione generale di polizia ed in parte dall'autorità militare, è suddivisa in vari archivi: il Comando della *gendarmeria* (293 buste dal 1816 al 1870), il *Protocollo segreto* (13 buste dal 1851 al 1860) conservato con gli atti della *Direzione generale di polizia*, il *Carteggio della Gendarmeria di Roma* (16 buste del Comando di Roma) ed una Miscellanea detta dei *rapporti politici* di 244 buste (dal 1819 al 1870) divisa in due parti, la prima in ordine cronologico, la seconda per province.

Un altro fondo miscelaneo è quello denominato *dei Volontari del 1848-49*. Versato all'Archivio di Stato di Roma nel 1893 dall'allora Ministero della Guerra ed integrato nel 1904 con le carte Gualterio, permette di studiare l'organizzazione militare e le vicende dei vari corpi, Reggimenti e legioni della Repubblica Romana, nonché questioni del Ministero delle Armi pontificio da cui proviene parte della documentazione.

A questa miscellanea va affiancato lo studio di quella della *Repubblica Romana del 1849* che comprende anch'essa carte di organi centrali.

Per questo periodo sono da considerare anche la *Miscellanea del periodo costituzionale (1848-49)* e la serie *Prigionieri garibaldini*.

Il fondo dell'*Ospizio di San Michele* offre preziose notizie sul vestiario militare prodotto dai laboratori di tessitura dello stesso.

Vanno inoltre tenuti presenti gli archivi gentilizi, che comprendono carteggi e documenti sulle cariche militari ed i conseguenti servizi resi dagli appartenenti alle famiglie.

Dobbiamo citare, sia pur brevemente, per la necessaria sintesi di questa relazione, l'importanza delle fonti notarili anche per la storia militare; ricordiamo in particolare i *Notai segretari e cancellieri della R.C.A.*, dove si possono trovare strumenti pubblici fatti per l'esercito – contratti, appalti, inventari di armerie e fortezze, ecc.

Nella miscellanea *Collezione disegni e piante*, divisa in tre serie per località, si possono trovare piante di interesse storico militare, progetti di edifici militari, caserme, carceri, ponti, porti.

Fra i fondi compositi vanno senz'altro considerati la miscellanea di *Carte politiche e riservate*, la miscellanea dei *Paesi stranieri*, la *miscellanea della Soprintendenza* (specie per documenti normativi e per il vestiario) ed infine quella degli *Acquisti e doni*.

Nella biblioteca dell'Archivio di Stato di Roma, infine, si può ricostruire la storia della legislazione militare pontificia, sia consultando la *Raccolta delle leggi emanate dallo Stato pontificio o ad esso relative*, che attraverso la corposa serie documentaria dei *Bandi* emanati dalle diverse autorità dello Stato.

Stefano Testa Bappenheim*

'Morgen, Morgen! Nur nicht heute!' Il lavoro dei religiosi secondo la legislazione tedesca

Contro un legame lavorativo o paralavorativo parla, oltre alla realtà dei fatti, anche l'art. 5 Abs. 2 nr. 3 *BetrVG*, secondo il quale chi svolgesse attività per motivi religiosi o caritativi non andrebbe considerato un lavoratore dipendente¹.

Fra le altre, anche la *LSG* della Baviera ha stabilito che il particolare legame fra un Istituto religioso ed i propri componenti non abbia natura lavorativa². I religiosi non appaiono, infatti, obbligati ad una specifica mansione lavorativa, ma sono a disposizione del loro Istituto: fra questo ed i suoi componenti non pare esservi, secondo la giurisprudenza tedesca, un legame di natura lavorativa³.

Una differenza sostanziale fra un datore di lavoro laico ed uno religioso non è innanzi tutto da stabilire, se il lavoratore è un religioso, ed a prescindere dalla giurisdizione del Vescovo diocesano con l'assunzione o la conclusione di un ufficio ecclesiastico⁴ con religiosi. Le disposizioni fondamentali del lavoro ecclesiastico, nell'ambito di legami di lavoro ecclesiastici, esentano di norma i religiosi dalla validità di queste disposizioni⁵.

La professione religiosa sottintende l'adesione ad un modo di vita basato sui consigli evangelici. Essa è, *in primis*, un atto religioso, attraverso il quale viene creato un particolare legame fra il professo e Dio; ma, *in secundis*, è anche, sotto un duplice punto di vista, un atto giuridico: come atto costitutivo e come atto d'incorporazione⁶.

* Università di Camerino.

¹ G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, Paderborn, 1956, p. 14; W. HERSCHEL, *Der Ordensvertrag*, in *BarbBl*, 1957, pp. 754 ss.

² Bay. *LSG*, Breithaupt 54 (1965), pp. 916 ss.

³ *BStGE* 40, pp. 179 ss. e p. 182; *SozR* 4100 § 36 AFG nr. 8, 15, 17; *Kirche*, XV (1980), 21, 24; RAG ERAG/LAG 12, 450, 451; BAG, in *NJW*, XLIII (1990), pp. 2082 ss.

⁴ Per l'impostazione teorica generale, v. M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *La parrocchia prima e dopo il Concilio Vaticano II*, in *Studi in onore di P.A. D'Avack*, I, Milano, 1976, pp. 206 ss.; V. DE PAOLIS, CS, *Schema-tipo di convenzione per l'affidamento delle parrocchie ai religiosi*, in *Informationes SCRIS*, XII (1986), pp. 133 ss. e 233 ss., F. Coccopalmerio, *De Parocchia*, Roma, 1991.

⁵ Art. 3: "Sotto queste disposizioni non rientrano i collaboratori che siano attivi per legami di servizio in quanto sacerdoti o appartenenti ad un istituto religioso". Si tratta delle disposizioni emanate dai Vescovi cattolici della Germania, in vigore dal 1 gennaio 1994: v. *Amtsblatt des Erzbistums Köln*, Stück 25, n. 198, pp. 222-224. Cfr. G. THÜSING, *Das Arbeitsrecht in der Kirche – Ein Nachtrag der aktuellen Entwicklungen*, in *NZA*, 2002, pp. 306 ss.

⁶ V.S. TESTA BAPPENHEIM, *La vita fraterna. Fenotipi storico-canonistici dei consacrati a Dio*, Lecce, 2006.

Atto costitutivo, nella misura in cui fosse costitutiva, per il professore, d'un nuovo *status* nella Chiesa, con diritti e doveri previsti dal Codice di diritto canonico⁷.

Atto d'incorporazione, nella misura in cui desse vita ad un legame fra professore ed Istituto religioso, in virtù del quale quello sia incorporato in questo, e da quest'incorporazione conseguano diritti e doveri specifici⁸.

A differenza degli altri istituti di vita consacrata, nei quali la professione dei consigli evangelici può attuarsi mediante altri vincoli sacri⁹, nella vita religiosa tale professione esige l'assunzione dei consigli mediante voto pubblico¹⁰. Ciò comporta, da un lato, che, in quanto voto, il vincolo con cui il religioso si impegna ad osservare i consigli evangelici sia quello più stabile, e che, in quanto pubblico, la professione religiosa sia ricevuta dal legittimo superiore, in nome della Chiesa¹¹. Perciò la professione religiosa è sempre un atto pubblico, fatto dinanzi alla Chiesa, che colloca la persona del fedele in una posizione nella quale questi dovrà testimoniare, anche pubblicamente, la propria consacrazione. La professione religiosa non è solo l'atto con il quale il candidato diventi membro dell'Istituto (giacché, in tal caso, si tratterebbe solo dello strumento per l'incorporazione in un'entità associativa¹²), bensì, principalmente, un atto di consacrazione a Dio, di donazione totale, con una particolare rilevanza pubblica. Perciò la professione si fa *coram Ecclesia*, in una cerimonia liturgica¹³, è ricevuta dal Superiore legittimo in nome della Chiesa, e non solo in nome dell'Istituto¹⁴. La professione, dunque, innanzitutto consacra la persona a Dio, e, poiché non esiste vita religiosa senza Istituto religioso¹⁵, simultaneamente incorpora la persona nell'Istituto. Quest'atto d'incorporazione all'Istituto genera un rapporto giuridico fra l'Istituto ed il singolo professore, che troverà concreta traduzione in diritti e doveri specifici.

Dal canto proprio, l'Istituto ha l'obbligo di prendersi cura dei propri membri, anche in vecchiaia e malattia, nonché di mettere a loro disposizione tutte quelle cose che, a norma delle costituzioni, siano necessarie per realizzare il fine della loro vocazione¹⁶.

Da parte del professore corrisponde l'obbligo di osservare la norma sulla "*cassa communis*", come dispone il CIC¹⁷: "*Quidquid religiosus propria acquirit industria vel ratione Instituti, acquirit Instituto. Quae ei ratione pensionis, subventionis vel assecurationis quoquo modo obveniunt, Instituto acquiruntur, nisi aliud iure proprio statuatur*"¹⁸.

⁷ Cann. 662-672.

⁸ P. BELLINI, *L'autonomia privata nei rapporti fra ordinamento canonico ed altri ordinamenti*, in AA.VV., *La norma en el derecho canónico, Actas del III congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona, 1979, pp. 710 ss.; G. GÄNSWEIN, voce *Treueid*, in A. VON CAMPENHAUSEN – I. RIEDEL-SPANGENBERGER – R. SEBOTT, *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Schönning, Paderborn – Wien – München, 2002; R. PUZA, voce *Inkardination*, in *Lexikon des Mittelalter*, München – Zürich, 1980.

⁹ L.F. NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*, Roma, 2000, p. 134.

¹⁰ Cann. 607, § 2, e 654.

¹¹ Can. 1192, § 1.

¹² V., per l'impostazione teorica generale, M. TEDESCHI, *Preliminari a uno studio dell'associazionismo spontaneo nella Chiesa*, Milano, 1974; J. RATZINGER, voce *Fraternité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, pp. 1953 ss.

¹³ *Ordo professionis religiosae, prae-notanda*, nn. 1-8, promulgato dalla SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, decreto del 2 febbraio 1970, Città del Vaticano, 1975, pp. 7-9.

¹⁴ Il can. 654 sottolinea, infatti, che "con la professione religiosa i membri... sono consacrati a Dio mediante il ministero della Chiesa e vengono incorporati all'Istituto".

¹⁵ L.F. NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*, cit., p. 135.

¹⁶ Can. 670. Cfr. M. TEDESCHI, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Torino, 2004, pp. 178 ss.

¹⁷ Cfr. M. TEDESCHI, *La codificazione canonica. Problemi metodologici*, in *Dir. eccl.*, CII (1992), pp. 113 ss.

¹⁸ Can. 668, § 3: "Tutto ciò che un religioso acquista col proprio lavoro o a motivo dell'Istituto, rimane acquisito all'Istituto stesso. Ciò che gli proviene come pensione, sussidio o assicurazione, a qualunque titolo, resta similmente acquisito all'Istituto, tranne che sia disposto diversamente dal diritto proprio".

Ne consegue che, nell'ambito giusciviltistico e giuslaburistico tedesco, il paradigma contrattuale migliore per regolare i rapporti di lavoro dei religiosi sia il *Gestellungsvertrag*.

Un contratto individuale fra una suora ed un ospedale, riguardante l'attività di quest'ultima come infermiera stabile, non viene di norma preso in considerazione, stante lo *status* di suora che ha fatto voto di povertà. Perciò viene stipulato un c.d. *Gestellungsvertrag*, dove la controparte contrattuale dell'ospedale sarà l'Istituto religioso, e non la singola suora. L'Istituto religioso si obbliga, per esempio, ad inviare all'ospedale quattro suore come infermiere, senza però indicarle nominalmente. Lo stipendio spetterà all'Istituto religioso, non alle singole suore. Questo tipo di contratto, chiamato, appunto, *Gestellungsvertrag*, viene considerato ideale per regolare il lavoro dei religiosi. Laddove esso, per una qualsiasi ragione, non fosse possibile od opportuno, oppure laddove venisse richiesto uno specifico religioso, a causa di una particolare qualificazione professionale, verrà certo posto in essere un contratto individuale, ma contemporaneamente, attraverso accordi interni all'Ordine, verrà assicurato che lo stipendio dell'interessato venga versato all'Istituto religioso.

I. *Indicazione ad alcune questioni che si possono porre relative ad aspetti tributari o di previdenza sociale*

Le disposizioni tributarie e di previdenza sociale sono naturalmente differenti nei vari *Länder*. In Baviera, *ad ex.*, il compenso del *Gestellungsvertrag* è pressoché esente da tassazione. In determinati casi, inoltre, i religiosi sono anche esentati dai pagamenti per la previdenza sociale obbligatoria¹⁹, esenzione che, però, può presentare anche svantaggi: nel caso d'espulsione dall'Istituto, agli interessati non spetterebbe alcuna pensione; quindi l'essenza del *Gestellungsvertrag* è che la controparte non sia un singolo lavoratore, ma l'Istituto, che di norma può sostituire il religioso Tizio con il religioso Caio²⁰. Per questa ragione ci si può chiedere, di fronte all'età media dei componenti di molti Istituti religiosi ed alle sempre crescenti problematiche per il mantenimento economico di molti religiosi anziani, se i vantaggi di un normale contratto di lavoro non possano forse diventare preferibili²¹.

¹⁹ "Esenzione dalla previdenza sociale sussiste per i religiosi, se essi come impiegati od in qualche modo occupati dello Stato federale, di un Land, di un comune o di un'unione di comuni, di enti di diritto pubblico, istituti, fondazioni o unioni di enti di diritto pubblico, secondo le disposizioni normative degli impiegati, in caso di malattia hanno diritto a sussidi... Esenti sono anche i componenti di ordini religiosi cattolici, le diaconesse protestanti e le persone equiparabili, se essi prevalentemente per motivi ideali o religiosi sono impegnate nella cura dei malati, nell'insegnamento od in altre attività di interesse sociale, e non ricevono nulla più del semplice mantenimento o un piccolo stipendio": B. PRIMTSHOFER, *Kirchenspezifische Dienstverhältnisse, III Religiösen*, in *Handbuch des Vermögensrecht der kath. Kirche*, Regensburg 1993, p. 725; R. PUZA, *Ordensstand und Treuhand. Überlegungen zur Rechtsstellung des Ordensangehörigen*, in P. LEISCHING, F. POTOTSCHNIG, R. POTZ (a cura di), *Ex aequo et bono. W.M.Plöchl zum 70. Geburtstag*, Innsbruck, 1977, p. 423 ss.; H.S. GLENSKI, *Die Stellung der Ordensangehörigen in der Krankenversicherung*, Köln, 2000, *passim*.

²⁰ R. HENSELER, CSSR, *Ordensrecht*, in K. LÜDICKE (a cura di), *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Essen, 1985, 30. Erg.-Lfg. Dez., 1998, pp. 19 ss.

²¹ Per far fronte a questa situazione è stato fondato, il 19 novembre 1991, a München, da parte della VOD (*Vereinigung Deutscher Ordensoberinnen*), della VDO (*Vereinigung Deutscher Ordensoberer*) e dalla VOB (*Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen*), il "Solidarwerk der Katholischen Orden

Secondo l'opinione dominante, i religiosi non sono da considerare, proprio in virtù del loro legame religioso, come lavoratori dipendenti o similari²².

Ciò emerge dalla riconoscibile volontà del legislatore, secondo la quale i religiosi non fanno parte del novero di persone occupate dietro retribuzione salariale²³.

Fra un Istituto religioso ed i suoi componenti sussistono solamente legami parafamiliari²⁴, poiché non si tratta d'una semplice attività lavorativa, ma d'un "intreccio fra i legami personali con l'Istituto e l'attività lavorativa basata sulla comunità di vita parafamiliare dell'Istituto"²⁵.

I religiosi sono da considerare come un gruppo particolare di persone²⁶, alla base della cui attività si trova una motivazione religiosa, e non il desiderio di guadagno²⁷.

Questo appare dalle disposizioni normative d'ogni Istituto religioso, teleologicamente preordinate all'adempimento dei doveri religiosi²⁸.

Tillmann, a questo proposito, sostiene come il lavoro dei religiosi non si trovi in un rapporto sinallagmatico con l'obbligo di mantenimento che, nei confronti dei propri componenti, ha l'Istituto religioso: quelli, infatti, non adempiono i compiti affidati loro per ottenere in cambio il semplice mantenimento, ma presteranno la propria opera sulla base della loro posizione parafamiliare nell'Istituto²⁹.

Deutschlands"; v. R. HENSELER, CSSR, *Ordensrecht*, in *Müncherischer Kommentar zum CIC*, Essen, 1985, can. 670 n. 5; W. SCHUMACHER, *Kommentar zur Satzung des Solidarwerks der katholischen Orden Deutschlands*, in OK, XXXIII (1992), pp. 179-198.

²² BSG, in *KirchE*, XV (1978), pp. 21 ss.; BAG AP § 5 ArbGG n. 1; BayLSG, in *Breithaupt*, LIV (1965), pp. 916 ss.; ed ivi, LIX (1970), pp. 651 ss.; ed in *KirchE*, XXVI (1988), pp. 395 ss.; G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, Paderborn, 1956, pp. 14 ss.; A. SCHEUERMANN, *Die Lohn- bzw. Einkommensteuerverpflichtung von Ordensangehörigen aus der Sicht des kirchlichen Rechts*, in *AfkKR*, CXXX (1961), pp. 325 ss.; W. RÜFNER, *Zur vermögensrechtlichen Stellung der Ordensleute nach dem staatlichen Recht der Bundesrepublik Deutschland*, in OK, XV (1974), pp. 50 ss.; H. GRENZ, *Zur Krankenversicherung von Ordensmitgliedern in gesetzlichen Krankenkassen insbesondere zur Frage: Wie sind die Beiträge zu berechnen?*, ivi, XXII (1981), pp. 35 ss.; E.D. MENGES, OCist, *Die vermögensrechtliche Auswirkung der Mitgliedschaft in einem kanonischen Lebensverband*, ivi, XXXIV (1993), pp. 171 ss.; G. OPPINGER, *Die Rechtsstellung der Ordensmitglieder*, ivi, XXII (1981), pp. 181 ss.

Cfr. anche G. DOLE, *Les professions ecclésiastiques*, Paris, 1987, *passim*; M. TEDESCHI, *Associazioni ecclesiastiche e autonomia negoziale*, in *Dir. eccl.*, CIV (1994), pp. 533-556; M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *Il lavoro delle suore negli ospedali: rapporto di pubblico impiego in illecito appalto di manodopera?*, in *Temi rom.*, 1978, pp. 207 ss.; EADEM, *Natura della retribuzione percepita dai sacerdoti per l'attività di culto*, ivi, 1977, pp. 519 ss.; EADEM, *Licenziamento determinato da ragioni di credo politico o fede religiosa nelle c.d. organizzazioni di tendenza*, ivi, 1980, pp. 310 ss.; M. DE STEFANO, *L'ente ospedaliero quale illegittimo datore di lavoro del personale religioso*, in AA.VV., *Studi in onore di P.A. D'Avack*, II, Milano, 1976, pp. 33 ss.; M.G. BELGIORNO DE STEFANO - M. DE STEFANO, *Rilevanza ed effetti dell'onerosità nelle prestazioni lavorative del personale religioso*, in *Dir. eccl.*, LXXXIX (1979), pp. 239 ss.; J.I. ARRIETA OCHOA DE CHINCHETRU, *Fattori territoriali e personali di aggregazione ecclesiale*, in *Ius Ecclesiae*, XIV (2002), pp. 23 ss.; R. BOTTA, *Il lavoro dei religiosi*, Padova, 1984, *passim*; P.L. CONSORTI, *La remunerazione del clero*, Torino, 2000.

²³ Relazione del Governo federale in merito alla materia pensionistica, del 31 agosto 1970, *Deutscher Bundestag*, 6. Wahlperiode, Drucks, VI/1126, pp. 44 ss.

²⁴ LSG NRW, in: *D AngVers*, VII (1960), pp. 332 ss.; BayLSG, in: *Breithaupt*, LIV (1965), pp. 916 ss.; NayLSG, in OK, XXII (1981), pp. 184 ss.; BayLSG, in *KirchE*, XXVI (1988), pp. 395 ss.; H. GRENZ, *Zur Krankenversicherung von Ordensmitgliedern in gesetzlichen Krankenkassen insbesondere zur Frage: Wie sind die Beiträge zu berechnen?*, cit., pp. 35 ss.; G. OPPINGER, *Die Rechtsstellung der Ordensmitglieder*, cit., pp. 181 ss.

²⁵ BayLSG, 17 luglio 1980, Az. L 11 An 114/78, in: G. OPPINGER, *op. cit.*

²⁶ BayLSG, in *KirchE*, XXVI (1988), pp. 395 ss.; H. GRENZ, *Zur Krankenversicherung von Ordensmitgliedern in gesetzlichen Krankenkassen insbesondere zur Frage: Wie sind die Beiträge zu berechnen?*, cit., pp. 35 ss.

²⁷ BSG, in: *KirchE*, XV (1975/76), pp. 21 ss.; OLG Celle, 3 dicembre 1987, 5 U 299/86, ivi, XXV (1987), pp. 386 ss., ed in: *NJW*, 1988, pp. 2618 ss.; BayLSG, in *KirchE*, XXVI (1988), pp. 395 ss.

²⁸ BAGE, II, pp. 289 ss.; BSGE, XIII, pp. 76 ss., ed in: *KirchE*, V (1959/61), pp. 222 ss.; BSGE, XXI, pp. 247 ss.; ed ivi, XXV, pp. 24 ss.; ed in: *KirchE*, VIII (1966), pp. 76 ss.

²⁹ R. TILLMANN, *Die Krankenversicherungspflicht der Mitglieder von geistlichen Gnossenschaften*, in: *SGb* 1999, pp. 450 ss.

Viene, inoltre, rifiutata la comparazione delle attività interne al convento con quelle proprie d'una casalinga, poiché queste ultime costituiscono l'adempimento dei doveri di mantenimento stabiliti per legge, mentre il religioso si vincola ad attività non pagate sulla base delle disposizioni normative dell'Istituto e dei voti³⁰.

Schulin è, però, dell'opinione secondo la quale il legame fra l'Istituto ed i suoi componenti mostri, dal punto di vista delle leggi statali della sicurezza sociale, tutte le caratteristiche d'un legame lavorativo. Egli ritiene, in particolare, che la dipendenza d'un religioso dalla sua comunità sia maggiore di quella nascente da un legame lavorativo civile, poiché ne deriverebbe una totale inclusione dei religiosi nella struttura dell'Istituto.

Il diritto al mantenimento da parte dell'Istituto, conseguito con la professione, configurerebbe, perciò, il concetto di retribuzione *ex* § 14 Abs. 1 SGB IV.

Sarebbe, quindi, da considerare come avente natura retributivo-salariale ogni entrata, ordinaria o straordinaria, derivante da un'attività, a prescindere, sussistendo il diritto giuridicamente fondato alla retribuzione, da quale denominazione avesse o dalla forma con cui venisse corrisposta, nonché dal fatto ch'essa fosse successiva o contemporanea alla prestazione.

Il concetto di compenso ricomprende, secondo il legislatore, "ogni bene, espresso od esprimibile in denaro", e può anche venir pagato in natura³¹.

L'utilizzo della teoria familiare non potrebbe portare a negare un legame occupazionale rilevante ai fini della sicurezza sociale, e quindi a sottrarre i religiosi alla protezione della GKV³²; in caso contrario verrebbe rovesciata nel suo contrario l'originaria funzione della teoria familiare, ovvero quella di garantire la sicurezza sociale dei suoi componenti³³.

Il legislatore, secondo la teoria di Schulin, avrebbe, in riferimento con la posizione dei religiosi nella GKV, riconosciuto l'evidenza, ossia che si tratterebbe d'un rapporto lavorativo fondamentalmente soggetto alle leggi sulla sicurezza sociale³⁴.

A ciò sarebbe conforme la preparazione del contratto di professione religiosa secondo il diritto canonico, che illustra un contratto bilaterale sinallagmatico.

All'aspetto religioso potrebbe avvicinarsi nell'ambito dei diritti sociali solo il valore d'un motivo non osservabile, rilevante solo nell'ambito canonico³⁵.

Questa teoria, però, non trova nessun riscontro nelle normative laburistiche tedesche, dal momento che al diritto degli Istituti religiosi viene riconosciuta priorità, *ex* art. 137 Abs. 3 WRV i.V.m. Art. 140 GG³⁶.

Schulin, inoltre, richiama l'attenzione su alcuni elementi comuni fra i legami religioso-parafamiliari e quelli impiegatizi. L'impiegato dello Stato si trova per la maggior parte della vita in rapporti tali con il proprio datore di lavoro da mettere l'intera capacità lavorativa personale a disposizione di quest'ultimo³⁷.

³⁰ OLG Celle, 3 dicembre 1987, cit.

³¹ BT-Drucks, 7/4122, 32 sul § 14.

³² B. SCHULIN, *Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Bereich des Sozialversicherungsrechts*, in W. GITTER, W. THIEME, H. F. ZACHER (a cura di), *Festschrift für Georg Wannagat*, Köln, 1981, pp. 521 ss.

³³ ID., *Fragen der gesetzlichen Krankenversicherung bei Ordensleuten unter besonderer Berücksichtigung des Problems der Beitragsbemessung*, in: VSSR, VIII (1980), pp. 165 ss.

³⁴ ID., *Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Bereich des Sozialversicherungsrechts*, cit., p. 538.

³⁵ ID., *Fragen der gesetzlichen Krankenversicherung bei Ordensleuten unter besonderer Berücksichtigung des Problems der Beitragsbemessung*, cit., p. 174.

³⁶ BayLSG, in *Breithaupt*, LIV (1965), pp. 916 ss., ove l'applicabilità dei concetti di lavoratore e di datore di lavoro è esclusa con riferimento ai legami religiosi.

³⁷ W. RÜFNER, *Zur vermögensrechtlichen Stellung der Ordensleute nach dem staatlichen Recht der Bundesrepublik Deutschland*, cit.

Tuttavia, mancando un tipico rapporto sinallagmatico, non si tratta d'un tradizionale legame di lavoro, ma d'un legame giuridico *sui generis*. Ragione fondamentale del mantenimento è che il funzionario si dedichi totalmente al servizio dello Stato³⁸.

Herschel vuole trarre conseguenze giuridiche dal fatto che una gran parte dei religiosi oggi svolga attività lavorativa presso terzi sulla base d'un semplice *Gestellungsvertrag*. Egli argomenta, quindi, che, derivandone un effetto ben preciso, vi sia bisogno d'una armonizzazione fra l'ambito giuridico canonico e quello civile³⁹.

La formulazione da lui scelta rivela come anch'egli abbia sostanzialmente la stessa posizione di Schulin.

Questa formula viene criticata da Schnizer⁴⁰, secondo il quale l'opinione di Schulin non persuaderebbe sino in fondo. Fondamentalmente gli occupati dietro compenso sono obbligati alla previdenza sociale in ogni ambito del diritto del lavoro, *ex* § 2 Abs. 2 SGB IV. Ma il legislatore non ha esteso questa conseguenza agli appartenenti ad un Istituto religioso, dal che si desume che questo non volesse venissero considerati come lavoratori.

Secondo la formulazione del § 5 Abs. 1 Nr. 7 SGB V, il fatto che persone "che si occupino in attività" (nel senso della parallela formulazione nel § 172 Abs. 1 Nr. 6 RVO) siano libere dall'obbligo della previdenza sociale, evidenzerebbe come in questo caso non si stesse parlando di lavoratori dipendenti o di attività da lavoro dipendente, non essendo il verbo stato usato nella forma passiva (persone "che vengano occupate")⁴¹.

A favore di quest'interpretazione depone anche il § 1 S. 5 i.V.m. S. 1 Nr. 4 SGB VI, secondo il quale il componente d'una comunità religiosa "è da considerare, ai fini della legge", come un impiegato, espressione che evidenzia trattarsi d'una finzione giuridica⁴².

II. Nessun legame di lavoro con i contratti di servizio

Come *Gestellungsverträge* si intendono i contratti con terzi esterni all'Istituto, sulla base dei quali i religiosi svolgono attività a favore di questi ultimi.

Ogni singolo religioso, quindi, agirà secondo le istruzioni del proprio superiore, ponendo se stesso a disposizione, senza nessuna influenza sul contenuto del contratto, come il luogo, il tempo, il modo della attività o l'ammontare della controprestazione che il terzo farà a favore dell'Istituto.

Tipici casi sono, *ad ex.*, quello dell'insegnante di religione o dell'infermiera⁴³.

Convento ed impresa possono essere contrattualmente legati in molti modi differenti, ma vi sono fondamentalmente due modelli: la comunità religiosa può sia inviare un numero prefissato di propri membri per l'adempimento dei compiti assegnatile, sia farsi carico da sola dell'intero adempimento.

³⁸ C.H. ULE, *Zur verfassungsrechtlichen Zulässigkeit einer sozialversicherungsrechtlichen Lösung der Beamtenversorgung, Geistliche und Kirchenbeamte in der Angestelltenversicherung*, in: VSSR, I (1973), pp. 1 ss.

³⁹ W. HERSHEL, *Der Ordensvertrag*, in: *BArbBl*, VIII (1957), pp. 754 ss.

⁴⁰ H. SCHNIZER, *Arbeitslohn von Ordensleuten*, in: *Rechtssubjekt, Rechtswirksames Handeln und Organisationsstrukturen*, Freiburg in der Schweiz, 1995, pp. 595 ss.

⁴¹ H. GRENZ, *Zur Krankenversicherung von Ordensmitgliedern in gesetzlichen Krankenkassen insbesondere zur Frage: Wie sind die Beiträge zu berechnen?*, cit., pp. 35 ss.

⁴² H. SCHNIZER, *op. ult. cit.*

⁴³ B. HEGEMANN, *OP, Die Stellung der Orden in Staat und Kirche*, in: *OK*, X (1969), pp. 289 ss.

In quest'ultimo caso, l'impresa terza potrà addossarsi in prima persona solo la gestione complessiva, affidando l'attività pratica della prestazione all'Istituto, oppure integrare il personale religioso unendovi altri addetti, non facenti parte dell'Istituto, al quale spetterebbe, perciò, solo una parte del lavoro complessivo⁴⁴.

L'istituto giuridico del *Gestellungsvertrag* ha riscosso favore crescente nelle comunità religiose, dal momento che oggi il lavoro dei religiosi si svolge in gran parte in strutture non appartenenti ad Istituti religiosi (ospedali, case di riposo per anziani, scuole, etc.)⁴⁵.

Sussiste, tuttavia, anche la possibilità che i singoli religiosi si impegnino, sulla base di contratti individuali, ad attività lavorative nei confronti di soggetti terzi e laici⁴⁶, quantunque, ad onore del vero, il numero di questi contratti individuali sia relativamente esiguo⁴⁷.

Il *Gestellungsvertrag* ha riscosso il plauso dell'assemblea plenaria delle diocesi tedesche, che ne ha predisposto un prototipo e ne ha raccomandato l'utilizzo⁴⁸.

II. 1. Requisiti per l'Istituto

I requisiti necessari per la stipula d'un *Gestellungsvertrag* dipendono, per quanto riguarda l'Istituto, da quale fenotipo questo abbia.

Da un lato vi sono entità federali (*ad ex.*, gli Ordini monastici), con singoli conventi indipendenti (*ad ex.*, i Trappisti ed i Benedettini), dall'altro vi sono entità centralizzate, che sono articolate in Generalati, Province e singole case (*ad ex.*, i Francescani ed i Gesuiti)⁴⁹.

Se un Istituto volesse concludere un *Gestellungsvertrag*, esso dovrebbe in ogni caso prima aver riflettuto sul fatto che ai suoi componenti venga consentita una vita conforme alle costituzioni, vale a dire che siano effettivamente garantite la vita comunitaria e l'adempimento dei doveri connessi con il loro apostolato. L'accettazione d'un'attività in una struttura esterna all'Istituto non permette di esonerare i religiosi dagli obblighi connessi al loro *status religiosus*⁵⁰.

Nell'esecuzione dell'attività affidata, il componente d'un Istituto religioso può recarsi in una struttura ad esso esterna, e poi ritornare al convento, oppure il datore di lavoro può concedere ai religiosi attivi presso di lui spazi per la conduzione della loro vita comunitaria e l'adempimento dei loro obblighi religiosi.

Quest'ultima possibilità non trova nessuna menzione nell'idealtipo di *Gestellungsvertrag*, o MG^V⁵¹: dovrà, dunque, esservi apportata una modifica, cosa possibile *ex § 7 Abs. 3 MG*^V.

A questo scopo deve venir prevista la costruzione d'una struttura che valga come sezione distaccata del convento.

⁴⁴ A. FEHRINGER, *Klöster in nichteigenen Anstalten*, Paderborn, 1956, pp. 18 ss.

⁴⁵ K. SIEPEN, *Vermögensrecht der klösterlichen Verbände*, Paderborn, 1963, pp. 109 ss.

⁴⁶ V. O. FUMAGALLI CARULLI, *I laici nella normativa del nuovo Codex Iuris Canonici*, in: *Mon. Eccl.*, CVII (1982), pp. 491 ss.; R. PUZA, *Der Laie im neuen Codex Iuris Canonici*, in: *ThQ*, CLXIV (1984), pp. 88 ss.

⁴⁷ J. LISTL – D. PIRSON (a cura di), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 1. Bd., 2. Aufl., Berlin, 1994, pp. 841 ss.

⁴⁸ J. PFAB (a cura di), *Mitteilungen der Ordenskorrespondenz*, in: *OK*, XXXIII (1992), pp. 336 ss.

⁴⁹ R. SEBOTT, *Ordensrecht*, Frankfurt am Main, 1995, can. 596.

⁵⁰ Per l'impostazione teorica generale v. G. DOSSETTI, *Il concetto giuridico dello 'status religiosus' in Sant' Ambrogio*, in: *AA.VV., Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano, 1940.

⁵¹ J. PFAB (a cura di), *Mitteilungen der Ordenskorrespondenz*, cit.

Il concetto di sezione distaccata d'un convento non si trova nel *CIC*, tuttavia vi è una dichiarazione della Congregazione dei Religiosi, secondo la quale si tratterebbe d'una succursale senza propria comunità e proprio patrimonio; la sezione distaccata del convento è da considerare, perciò, come una parte non autonoma od indipendente d'un convento vero e proprio, che non viene tuttavia creato, perché non opportuno⁵².

III. *Natura giuridica del Gestellungsvertrag*

Secondo l'opinione dominante, il *Gestellungsvertrag* sarebbe da qualificare come contratto d'opera ex § 631 *BGB*, impegnandosi l'Istituto religioso a raggiungere un determinato risultato, ovvero ad adempiere ad un concordato compito, ed a questo scopo mettendo a disposizione propri membri.

Pare irrilevante se debbano venir obbligati membri dell'Istituto nominativamente e personalmente indicati nel contratto, oppure indistintamente e genericamente determinati⁵³.

Decisivo è, invece, il fatto che la classificazione giuridica consideri rilevanti solo il legame, fondamentalmente di diritto civile, fra un terzo e l'Istituto.

Nei *Gestellungsverträge* è chiaro come il religioso inviato dall'Ordine al lavoro non debba né voglia diventare un dipendente del terzo⁵⁴.

In massima parte, d'altronde, neanche il terzo desidera venga considerato sussistente un legame di lavoro, con le conseguenze giuridiche di diritto del lavoro, della previdenza sociale, *etc.*⁵⁵

D'altro canto, nemmeno il religioso vuole dar vita ad un legame di lavoro, dal momento ch'egli non mette a disposizione del terzo la propria attività lavorativa per un corrispettivo economico, ma per svolgere la propria missione apostolica⁵⁶.

Nell'ambito del diritto del lavoro, il motivo per il quale le persone lavorassero non avrebbe rilevanza, ma proprio esso porta qui ad escludere ci si trovi nell'ambito del diritto del lavoro⁵⁷.

I religiosi svolgono il loro lavoro sulla base del vincolo associativo canonico-religioso, e non sulla base d'un contratto individuale⁵⁸.

Questo appare chiaramente dalla professione religiosa⁵⁹, con la quale il professo mette la propria attività a disposizione dell'Ordine.

⁵² AAS, XVI (1924), p. 95.

⁵³ BFH, in *KirchE*, VI (1962/63), pp. 84 ss.; FG Karlsruhe, *ivi*, pp. 140 ss.; A. SAILER, *Die Stellung der Ordensangehörigen im staatlichen Sozialversicherungs- und Vermögensrecht*, Berlin, 1996, pp. 224 ss.; A. SCHEUERMAN, *Die Lohn- bzw. Einkommensteuerpflicht von Ordensangehörigen aus der Sicht des kirchlichen Rechts*, cit.; B. HEGEMANN, OP, *Die Stellung der Orden in Staat und Kirche*, in: OK, X (1969), pp. 289 ss.; B. SCHULIN, *Fragen der gesetzlichen Krankenversicherung bei Ordensleuten*, cit., pp. 165 ss.

⁵⁴ A. OFNER, *Spitaldefizit und katholische Restauration, Geistliche Gemeinschaften und Innovation in Öffentlichen Krankenanstalten*, in: ÖAKR, XL (1991), pp. 70 ss.

⁵⁵ BFH, in *KirchE*, VI (1962/63), pp. 84 ss.

⁵⁶ A. OFNER, *Spitaldefizit und katholische Restauration, Geistliche Gemeinschaften und Innovation in Öffentlichen Krankenanstalten*, cit., p. 86.

⁵⁷ BVerwG, 29 aprile 1966, AP nr. 1 zu § 3 PersVG Baden-Württemberg; LAG Hamm, in *DB*, 1972, pp. 295 ss.; BAG, in: *NZA*, 1986, pp. 690 ss.

⁵⁸ *BAGE*, XXX, pp. 247 ss.

⁵⁹ B. HEGEMANN, OP, *Die Kranken- und Altersversorgung der Ordensleute*, in: AA.VV., *Ecclesia et ius, Festgabe für Audomar Scheuermann*, München 1968, pp. 339 ss.

Dal *Gestellungsvertrag* non trae origine nessun legame di lavoro mediato od indiretto⁶⁰: una cosa del genere avverrebbe se venisse concluso un contratto di lavoro fra un terzo come datore di lavoro ed un'interpostasi persona come intermediario, in nome proprio, sulla base del quale la forza lavoro procurata al terzo dovrebbe considerare quest'ultimo come proprio datore di lavoro, *ex* § 242 BGB⁶¹.

Questo non è però il caso del *Gestellungsvertrag*, giacché il terzo non appare come datore di lavoro del religioso.

Non vi è nessun legame contrattuale fra un componente dell'Istituto ed il terzo, neppure un legame di fatto, dal momento che il religioso lavora, spinto dai voti professati, solo per l'Ordine.

Ogni altra interpretazione della realtà di fatto disconoscerebbe la particolarissima natura della professione religiosa.

La stipula d'un *Gestellungsvertrag* non significa che un legame di lavoro fra il membro dell'Istituto religioso ed il terzo sia stato creato⁶².

Se si desiderasse cercare in un libro di diritto del lavoro il concetto di *Gestellungsvertrag*⁶³, non si troverebbe probabilmente nessuna informazione⁶⁴. O il concetto non emerge nemmeno nell'indice, oppure viene, assai brevemente, spiegato come, attraverso i *Gestellungsverträge*, vengano introdotte infermiere in ospedali dal loro Istituto religioso o dalla loro organizzazione femminile, oppure che i *Gestellungsverträge* vengono posti in essere in relazione ad un rapporto di lavoro in prestito⁶⁵. La bibliografia relativa è veramente esigua, e risale, di norma, a tesi degli anni '60⁶⁶ ed a sentenze della Corte federale del lavoro, le quali prioritariamente trattano questioni inerenti il sindacato dei lavoratori⁶⁷. Oppure si trova negli scritti che s'occupano della cessione di lavoratori, notando come i *Gestellungsverträge* di suore non rappresentino una figura giuridica ulteriormente trattata⁶⁸. Verrà, quindi, ripreso il tradizionale ambito d'applicazione dei *Gestellungsverträge*.

⁶⁰ BFH, in *KirchE*, VI (1962/63), pp. 83 ss.; A. SCHEUERMANN, *Die Lohn- bzw. Einkommensteuerverpflichtung von Ordensangehörigen aus der Sicht des kirchlichen Rechts*, cit., pp. 325 ss.

⁶¹ LAG Düsseldorf, in: *DB*, 1961, pp. 1459 ss.

⁶² LAG Hamm del 9 settembre 1971, AP Nr. 3 zu 611 BGB *Ordensangehörige*; BAG, in *NZA*, 1986, pp. 690 ss.; BVerwG del 3 settembre 1990, AP Nr. 2 zu § 4 BPersVG; in: merito al § 172 I Nr. 6 RVO, v. K. BRACKMANN, *Handbuch der Sozialversicherung einschließlich des Sozialgesetzbuchs und angrenzender Gebiete*, 11. Aufl., St. Augustin, 1989, pp. 322 ss.; G. TRIESCHMANN, *Die Gestellungsverträge der Schwesternorganisationen*, in: *RdA*, 1955, pp. 454 ss.; G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, cit., pp. 11; A. FEHRINGER, *Klöster in nichteigenen Anstalten*, cit., pp. 51 ss.; H. GRENZ, *Zur Krankenversicherung von Ordensmitgliedern in gesetzlichen Krankenkassen insbesondere zur Frage: Wie sind die Beiträge zu berechnen?*, cit., pp. 35 ss.

⁶³ G. RAUFUß, *Der Gestellungsvertrag*, Bonn, 2000, *passim*.

⁶⁴ Cfr. U. BATTIS, *Beleihung anlässlich der Privatisierung der Posterunternehmen*, in *Unternehmen, Recht und Wirtschaftsordnung*, in: AA.VV., *Festschrift für Peter Raisch*, Köln, 1995, *passim*; H. BENZ, *Die Verfassungsrechtliche Zulässigkeit der Beleihung einer Aktiengesellschaft mit Dienstthernenbefugnissen*, Frankfurt am Main, 1995, *passim*; T. BLANKE, D. STERZEL, *Privatisierungsrecht für Beamte*, Baden-Baden, 1999, *passim*.

⁶⁵ G. SCHAUB, *Arbeitsrechtshandbuch*, 8. Auflage, München, 1996, § 120 I 7 a; W. ZÖLLNER, K.G. LORITZ, *Arbeitsrecht*, 4. Auflage, München, 1992, § 27 V 1.

⁶⁶ K. BROSIUS, *Die Rechtstellung der Rotkreuz-Schwester aus arbeitsrechtlicher Sicht*, Köln, 1968, *passim*; J. KNUTH, *Die arbeitsrechtliche Stellung der Rotkreuzschwester*, Köln, 1968, *passim*; W. VON TEICH, *Die Rechtstellung der Krankenschwestern und Krankenpflegehelferinnen in ihren Verbänden und in der Krankenanstalt*, Würzburg, 1972, *passim*; L. VON REHREN, *Die arbeitsrechtliche Stellung von Krankenschwestern*, Hamburg, 1960, *passim*.

⁶⁷ BAG, 18 febbraio 1956 – 2 AZR 294/54, in: *BAGE* II, pp. 289 ss.; BAG, 3 giugno 1975 – 1 ABR 98/74, in: *BAGE* XXVII, pp. 163 ss.; BAG, 4 luglio 1979 – 5 AZR 8/78, AP nr. 10 zu § 611 BGB Rotes Kreuz; BAG, 20 febbraio 1986 – 6 ABR 5/85, AP nr. 2 zu § 5 BetrVG Rotes Kreuz; BAG, 6 luglio 1995 – 5 AZB 9/93, AP nr. 4 zu § 5 BetrVG 1972 Rotes Kreuz.

⁶⁸ S. ROSENSTEIN, *Die Abgrenzung der Arbeitnehmerüberlassung vom Fremdfirmeneinsatz aufgrund Dienst- oder Werkoertrags*, Konstanz, 1997, pp. 88 ss.

Oggi questa forma contrattuale emerge in un contesto completamente nuovo: con la privatizzazione nel diritto pubblico e nell'amministrazione pubblica. Il personale desidera spesso, nonostante la privatizzazione del posto di lavoro, restare nel pubblico impiego – sicurezza del posto di lavoro, forme d'assistenza aggiuntive, protezione dal licenziamento, *etc.* Per i datori di lavoro pubblici si delineano difficoltà di svolgimento (selezione con la parziale privatizzazione del posto di lavoro, dipendenti inamovibili). Con i *Gestellungsverträge* questi problemi dovrebbero poter essere risolti. Il privato svolge un lavoro pubblico e lo Stato gli 'presta' il personale allo scopo. Nella dottrina non sono fino ad oggi apparse, sul tema dei *Gestellungsverträge*, ampie pubblicazioni. Non c'è nessuna ricerca conosciuta che si occupi della loro essenza. I contributi nei quali si trovano riferimenti al *Gestellungsverträge* se ne occupano, di regola, solo parzialmente, oppure analizzandone soprattutto gli aspetti sociali⁶⁹, o quelli relativi alla privatizzazione⁷⁰. In massima parte, poi, solo dal contesto si può capire se vi sia un *Gestellungsvertrag*; su questo tema, e sulla natura giuridica di questo istituto, non vi sono, infatti, scritti. Anche la giurisprudenza se ne s'occupa raramente. Le differenti varianti dei *Gestellungsverträge* saranno analizzate per capire se si tratti d'un tipo di contratto autonomo non giuridicamente disciplinato con caratteristiche definite, oppure se d'un *unicum*.

I *Gestellungsverträge*, che gli Istituti religiosi cattolici e le diaconesse protestanti stipulano con istituti di cura, in larghissima misura concordano nel loro contenuto, e potranno, nel prosieguo, venir trattati insieme⁷¹.

Il loro contenuto essenziale ricomprende punti già sopra trattati relativi ai diritti ed agli obblighi delle parti contrattuali. In relazione agli obblighi finanziari della direzione dell'oggetto terzo, però, vige una differente regola. Quella, come verrà in seguito meglio illustrato, deve pagare all'Istituto non un compenso per le prestazioni delle suore interessate dal *Gestellungsvertrag*, ma un c.d. 'contributo all'Istituto'⁷². Questo contributo è un importo fisso, basato sul numero di suore impiegate.

Degno di nota è il lato canonico dei contratti conclusi da Ordini cattolici. Per la durata dell'attività di cura dei malati delle suore nell'ospedale viene, di norma, fondata una sede conventuale dell'Istituto religioso, descritta anche come 'filiale del convento'⁷³. In ragione di questa particolarità è stato ripetutamente proposto

⁶⁹ W. BITTER, F. HEUWERTH, *Krankenpflege- und Heilhilfspersonal*, in: AA.VV., *Arbeits-Recht-Blattei, Systematische Darstellungen, Krankenpflege- und Heilhilfspersonal*, 43. Lieferung, juli 1997, Rdnr. 25 ss.; E. MOLLITOR, *Rahmenverträge über die Beschäftigung von Krankenschwestern*, in: AA.VV., *Festschrift für Alfred Hueck zum 70. Geburtstag*, München-Berlin, 1959, pp. 1 ss.; E. SAVAËTE, *Die Rechtsstellung der auf Grund von Gestellungsverträgen in Krankenanstalten tätigen Krankenschwestern*, in: *AuR*, 1959, pp. 5 ss.; G. TRIESCHMANN, *Die Gestellungsverträge der Schwesternorganisationen*, in: *RdA*, 1955, pp. 52 ss.; F. VON MALTZAHN, *Nochmals: die Gestellungsverträge der Schwesternorganisationen*, *ivi*, pp. 454 ss.

⁷⁰ T. BLANKE, *Personalüberleitungs- und Personalgestellungsverträge bei der Privatisierung öffentlicher Einrichtungen*, in: *Der Personalrat*, 1996, pp. 49 ss.; ID., *Personalrechtliche Aspekte*, in: T. BLANKE, R. TRÜMMER, *Handbuch Privatisierung*, Baden-Baden, 1998, Rdnr. 872 ss., e 943 ss.; ID., *Arbeitnehmerrecht im Privatisierungsfall*, in: *Die Mitbestimmung*, 1+2/1998, pp. 53 ss.; T. BLANKE, A. GEBHARDT, M. HEUERMANN, *Leitfaden Privatisierungsrecht*, Baden-Baden, 1998, Rdnr. 40, pp. 350 ss.; T. BLANKE, D. STERZEL, *Probleme der Personalüberleitungs im Falle einer Privatisierung der Bundesverwaltung (Flugsicherung, Bahn und Post)*, in: *AuR*, 1993, Rdnr. 57 ss., e 347 ss.

⁷¹ W. VON TEICH, *Die Rechtsstellung der Krankenschwestern und Krankenpflegerinnen in ihren Verbände in der Krankenanstalt*, Würzburg, 1972, *passim*.

⁷² G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, *cit.*, p. 47.

⁷³ A. FEHRINGER, *Klöster in nichteigenen Anstalten*, *cit.*, p. 24.

d'utilizzare per questi *Gestellungsverträge* il concetto di *Ordensvertrag*⁷⁴. Poiché, però, con questo, come con tutti gli altri *Gestellungsverträge* di religiosi, l'oggetto contrattuale più importante è la messa a disposizione di suore come infermiere in un ospedale⁷⁵, dovrebbe venir applicato in modo unitario il concetto di *Gestellungsvertrag* anche qui.

Se essi fossero contratti di noleggioro dei lavoratori e legami di lavoro in prestito, allora:

- l'Istituto dovrebbe avere diritto d'impartire comandi solamente sul modo e la durata dell'impiego delle suore,
- e gli obblighi di pagare il salario,
- e sussisterebbe un diritto di licenziamento solo nel legame fra Istituto e suore;
- il terzo dovrebbe avere un diritto d'impartire comandi sul modo d'adempiere alla cura dei malati,
- dei quali dovrebbe prendersi cura, nella misura in cui l'attività delle suore riguardasse il suo istituto ospedaliero;
- la suora dovrebbe essere inserita nella struttura del terzo durante il periodo della sua attività infermieristica,
- ed essere tenuta a rispettare un obbligo di lealtà nei confronti del terzo durante il periodo della sua attività infermieristica.

Un'analisi dei *Gestellungsverträge* degli Istituti mostra come non mostrino questi presupposti in alcuni punti essenziali, e contengano, viceversa, fondamentalmente, norme differenti.

L'Istituto non ha solo un diritto d'impartire comandi sul modo e la durata dell'impiego delle suore, ma ha, invece, un completo diritto d'impartire disposizioni in merito all'impiego lavorativo delle suore. Ciò deriva, non ultimo, dal fatto che, accanto alle suore infermiere, venga sempre inviata anche una superiora come rappresentante dell'Istituto religioso, la quale controlla l'intero impiego lavorativo delle sue consorelle, avendo ella sola potere direttivo in ambito lavorativo e personale su costoro. A ciò non si oppone il fatto che ai medici dell'ospedale venga attribuito il diritto d'impartire, limitatamente all'ambito medico-specialistico, ordini alle religiose. Questa normativa del diritto ad impartire disposizioni non è conforme ai legami di lavoro in prestito, ma, invece, a quelli di 'lavoratore imprenditore'.

All'Istituto spetta solo l'obbligo di 'pagare il salario' alla suore. Non si può, però, parlare, con delle suore, d'un 'lavoro' o di 'salario lavorativo'. Esse ricevono comunque una somma per le piccole spese, il cui ammontare, tuttavia, può venir variato dal diritto proprio. D'un obbligo di pagare il salario non si può, perciò, parlare, giacché le suore non sono lavoratrici dipendenti del loro Istituto. Le prestazioni in natura concesse alle suore da parte del terzo (alloggio, vitto, *etc.*) si basano sul contratto concluso da quest'ultimo con l'Istituto religioso, *ex artt.* 328 ss. *BGB*⁷⁶. Questo pagamento del salario e la concessione di prestazioni in natura sono possibili tanto per i lavoratori in prestito quanto per i 'lavoratori-imprenditori', cosicché non sarà qui possibile trarre nessuna risposta alla questione originaria.

⁷⁴ G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, cit., p. 24; A. FEHRINGER, *Klöster in nichteigenen Anstalten*, cit., p. 27; W. HERSCHEL, *Der Ordensvertrag*, cit., pp. 754 ss.

⁷⁵ G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, cit., p. 51; F. GIRGENSOHN, *Die arbeitsrechtliche Stellung der Krankenschwestern*, Diss., Köln, 1962, p. 119.

⁷⁶ MOLITOR, KUHNS, *Das gesamte Recht der Heilberufe*, I/791.

Il terzo non ha nessun diritto di licenziare o allontanare una suora. Egli può solo chiederne alla superiora l'allontanamento. La conclusione dell'attività d'una suora viene decisa dall'Istituto religioso, ed il terzo avrà, a questo riguardo, solo un influsso indiretto. La superiora, tuttavia, terrà conto dei desideri del terzo, ma in ciò non deve essere visto nessun diritto di licenziamento. D'un 'diritto di licenziamento' non si può parlare nemmeno a proposito dell'Istituto, giacché fra questo e la suora non intercorre nessun legame lavorativo. La fine dei rapporti fra Istituto ed una religiosa trova la propria regolamentazione giuridica esclusivamente nel diritto canonico.

Al terzo non spettano gli obblighi d'assistenza d'un datore di lavoro durante l'attività infermieristica della suora nel suo ospedale. Gli competono, però, particolari obblighi di protezione ed assistenza, provvedendo ad una sufficiente protezione delle suore dai pericoli presenti nello spazio lavorativo di sua competenza.

Le suore non sono incardinate nell'organizzazione del terzo, non fanno parte dei suoi dipendenti, né sono sottoposte alle disposizioni aziendali. Esse, invece, sottostanno unicamente alle disposizioni della 'filiale conventuale', o direttamente dell'Istituto. A ciò non si oppone il fatto che esse – come chiunque – debbano fare attenzione al regolamento interno della struttura ove lavorassero. In virtù del proprio potere direttivo, la superiora potrà predisporre l'organizzazione del lavoro e le disposizioni quotidiane delle suore, in modo che lo scopo del contratto – la cura dei malati – ed il suo adempimento vengano perseguiti nel miglior modo possibile.

Sulla base del *Gestellungsvertrag* e del modo e maniera dell'impiego delle suore, non pare accettabile il fatto che ad esse, durante la loro opera infermieristica, spetti l'obbligo di lealtà d'un lavoratore dipendente. Verranno, però, accettati determinati obblighi di lealtà come frutto del contratto concluso fra l'Istituto religioso e il terzo.

Si può, in conclusione, osservare che i legami giuridici basati su un *Gestellungsvertrag* non saranno gli stessi d'un legame di lavoratori in prestito.

III. 1. Terminologia

Il concetto di *Gestellungsvertrag* viene fatto discendere dal legame di due parti contrattuali: una parte mette a disposizione dell'altra terze persone⁷⁷. All'inizio della ricerca debbono venir, innanzitutto, spiegati i concetti del tema; perciò la definizione molto generale suesposta deve, *in primis*, chiarire come siano da individuare le persone interessate dal *Gestellungsvertrag*.

L'ambito tradizionale d'applicazione del *Gestellungsvertrag* si trova nel settore sociale. Spesso essi vengono stipulati fra amministrazioni ospedaliere ed organizzazioni femminili, Istituti religiosi o diaconie protestanti, con le quali queste organizzazioni assumano l'obbligazione di mettere a disposizione dell'ospedale il personale richiesto⁷⁸. Come l'enumerazione delle organizzazioni già indica, i *Gestellungsverträge* vengono considerati necessari da tutte le associazioni attive

⁷⁷ W. HAMANN, *Erkennungsmerkmale der illegalen Arbeitnehmerüberlassung*, in: *Form von Scheindienst- und Scheinwerkverträgen*, Münster-Berlin, 1995, p. 38.

⁷⁸ *Münchener Handbuch zum Arbeitsrecht*, Band I, *Individualarbeitsrecht* I, München 1992, § 23, RdNR. 111, 113.

nell'ambito della cura dei malati, a prescindere dalla ragione fondamentale per la quale l'organizzazione diventi attiva: per esempio il cristiano amore verso il prossimo per suore cattoliche e diaconesse protestanti, o la cura dei malati come tali per le crocerossine⁷⁹. Le stesse organizzazioni, inoltre, mettono a disposizione anche ostetriche, persone che s'occupano d'anziani, *etc.*

Accanto a questo classico ambito d'applicazione si trovano anche *Gestellungsverträge* con religiosi. Vengono svolti da queste persone, dunque, compiti di cura d'anime, ecclesiastici, caritativi o totalmente civilistici. Spesso la Chiesa od un Istituto concludono un *Gestellungsvertrag* con l'amministrazione d'una scuola, perciò i religiosi diventano attivi come insegnanti⁸⁰. Questo ambito non è, tuttavia, da considerare in maniera diversa da quello dei *Gestellungsverträge* nell'ambito socio-assistenziale.

III. 2. *Gestellungsvertrag*: costruzione illegale o contratto sui generis?

La natura giuridica dei *Gestellungsverträge* nell'ambito socio-assistenziale, ove, per esempio, le controparti siano un Istituto femminile come associazione registrata e l'amministrazione d'un ospedale, è senza dubbio di natura giuridica civilistica. La circostanza che, con i contratti di privatizzazione, una delle parti contraenti sia un'amministrazione pubblica (*ad ex.*, un comune) non porta, però, all'adozione d'un contratto di diritto pubblico: l'art. 54 s. 1 VwVfG parla, nella definizione legale dei contratti di diritto pubblico, d'un 'legame giuridico nell'ambito pubblico'. Ciò dipenderà dal fatto che il contratto abbia un contenuto, un oggetto, di carattere giuridico pubblico⁸¹.

La cessione di prestazioni di servizio non rientra nell'ambito giuridico pubblicistico. Non, quindi, norme di diritto pubblico, bensì di diritto civile vengono applicate; i *Gestellungsverträge*, di conseguenza, non sono contratti di diritto pubblico, ma semplicemente di diritto civile. In virtù della natura giuridica privatistica, infatti, si trovano le regole del diritto civile alla base dell'esecuzione di tutti i *Gestellungsverträge*. Vige nel diritto civile, fundamentalmente, la libertà contrattuale: ciò significa che le parti contrattuali possono disciplinare le loro reciproche controprestazioni come esse stesse meglio desiderino. Questa libertà viene garantita dalla Costituzione, art. 2 Abs. 1⁸². Esse non sono assoggettate all'obbligatorietà di determinati contratti d'un certo tipo. Anche contratti non disciplinati per legge possono, quindi, venir conclusi, a meno che l'immoralità (art. 138 BGB) o la forma obbligatoriamente scritta (134, 226, 242 BGB) non lo vietino⁸³.

Se un religioso assumesse, al di fuori delle istituzioni del proprio Istituto un'attività di cura d'anime, o caritativa, od anche puramente civile, allora quest'attività

⁷⁹ Cfr. W. VON TEICH, *Die Rechtsstellung der Krankenschwestern und Krankenpflegehelferinnen in ihren Verbände und in der Krankenanstalt*, cit.

⁸⁰ BverwG, Beschluß vom 3.9.1990 – 6 P 20/88, EzAÜG nr. 377; OVG Lüneburg, Beschluß vom 21.3.1990 – 18 L 36/89, EzAÜG nr. 376; W. HAMANN, *Erkennungsmerkmale der illegalen Arbeitnehmerüberlassung, in Form von Scheindienst- und Scheinwerkverträgen*, cit., p. 39.

⁸¹ H. MAURER, *Allgemeines Verwaltungsrecht*, 12. Auflage, München, 1999, § 14 Rdnr. 10 ss.

⁸² BVerfG, Urteil vom 16.5.1961 – 2 BvF 1/60, in: *BVerfGE*, 12, 341 (347); BVerfG, Urteil vom 19.10.1983 – 2 BvR 298/81, in: *BVerfGE*, 65, 196 (210); BVerfG, Urteil vom 4.6.1985 – 1 BvL 12/84, in: *BVerfGE*, 70, 115 (123).

⁸³ W. GRUNSKY, *Vertragsfreiheit und Kräftegleichgewicht*, 1. Auflage, Berlin-New York, 1995, p. 5; K. SCHELLHAMMER, *Zivilrecht nach Anspruchsgrundlagen*, Heidelberg, 1996, Rdnr. 1896.

farebbe seguito, di regola, non ad un contratto di servizio concluso *uti singuli* fra il religioso ed un terzo, ma ad un c.d. *Gestellungsvertrag*⁸⁴.

Come abbiamo detto, si tratta d'un accordo contrattuale fra un Istituto ed una persona giuridica ad esso esterna (Diocesi, *Land*, amministrazione d'un ospedale, *etc.*), attraverso il quale quello s'obbliga a mettere a disposizione di questa un determinato numero di propri componenti, provvisti della qualificazione necessaria⁸⁵, mentre la controparte contrattuale ha l'obbligo di pagare una cifra stabilita.

I contratti stipulati fra i religiosi ed un terzo esterno all'Istituto religioso non sarebbero da qualificare come *Gestellungsvertrag* se l'Istituto s'obbligasse ad una cessione in usufrutto che esso stesso potrebbe stabilire⁸⁶; un *Gestellungsvertrag* si ha anche quando si riferisca ad alcuni religiosi ben determinati⁸⁷.

Per la nascita d'un *Gestellungsvertrag* non è sufficiente che il religioso divenga attivo presso un terzo con l'assenso, l'autorizzazione o finanche l'approvazione del proprio Ordine, né che la sua prestazione di servizio abbia luogo 'in accordo' fra questo ed il terzo: è, invece, sempre necessario che, per il modo e la durata dell'attività, siano determinanti solo accordi fra il terzo e l'Istituto⁸⁸.

Sotto l'aspetto giuridico-civiltistico, la forma contrattuale del *Gestellungsvertrag* è una particolare forma dei contratti di procacciamento di manodopera, simili ai contratti di noleggio di manodopera⁸⁹.

La legge sui contratti di noleggio di manodopera non è, però, applicabile ai *Gestellungsverträge*, giacché un religioso non è un lavoratore dipendente dell'Istituto religioso⁹⁰. Nella prassi ci si orienta, si quasi sempre, per la conclusione di *Gestellungsverträge* conformi a quello approvato dall'assemblea plenaria dell'Unione delle Diocesi tedesche svoltasi il 25 novembre 1991⁹¹.

Accanto alla determinazione degli obblighi delle parti, tale normotipo di *Gestellungsvertrag* contiene, all'art. 1 Abs. 2, l'essenziale disposizione secondo la quale i religiosi rimangono sottoposti, personalmente e per quanto riguarda i loro legami con l'Istituto, ai loro superiori religiosi, e quindi da questi possono venir richiamati e sostituiti con altri religiosi.

Ex art. 2 Abs. 2 del normotipo *de quo*, inoltre, i religiosi sono tenuti a svolgere i loro compiti nell'osservanza delle disposizioni canoniche, delle direttive dell'ordinario del luogo e delle disposizioni dei rispettivi superiori⁹², per cui sono da prendere in considerazione le esigenze del religioso nascenti dall'appartenenza all'Istituto. Le disposizioni canoniche, ex art. 2 Abs. 1 del normotipo di *Gestellungsvertrag*, non vengono toccate dalla convenzione, e debbono essere osservate da entrambe le parti.

⁸⁴ G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, cit., pp. 24 ss.; A. FEHRINGER, *Klöster in nichteigenen Anstalten*, cit., p. 27.

⁸⁵ BSGE, 53, 278, 280, ed in: *KirchE*, XX (1987), pp. 45 ss., ed in: *OK*, XXIV (1983), pp. 189 ss.

⁸⁶ BFHE, 75, 112, 117; *BStBl*, XII (1962), III, 310, 311, ed in: *KirchE*, VI (1969), pp. 83 ss., ed in: *OK*, III (1962), pp. 213 ss.

⁸⁷ FG Karlsruhe, in: *KirchE*, VI (1969), pp. 140 ss. ed in: *OK*, III (1962), pp. 322 ss.

⁸⁸ BSGE, 53, 278, 280 (Anm. 14); J. LISTL, D. PIRSON (a cura di), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, cit., p. 858.

⁸⁹ BFHE, 75, 112, 118 (Anm. 16); G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, cit., pp. 19 ss.; A. FEHRINGER, *Klöster in nichteigenen Anstalten*, cit., p. 50 ss.

⁹⁰ Bay LSG, in: *Breithaupt*, LIV (1965), cit., pp. 916 ss.

⁹¹ In: *OK*, XXXIII (1992), pp. 336 ss., ed in H. HEIMERL, H. PREE, B. PRIMETSHOFER, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg 1993, Rdn. 6/201 ss.

⁹² Cfr. P. VALDRINI, *Charge pastorale et communautés hiérarchiques. Réflexions doctrinales pour l'application du c. 517 § 2*, in: *Année can.*, XXXVI (1994), pp. 25 ss.; ID., *Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs*, ivi, XXVIII (1984), pp. 83 ss.

In particolar modo, per l'utilizzo di religiosi in istituzioni diocesane, ex art 3 Abs. 1 Satz 2 del normotipo di contratto, è stato stabilito che l'ammontare dell'indennità da pagare all'Istituto venga calcolato secondo le disposizioni dell'Ordinario del luogo, e sia reso noto attraverso il bollettino ufficiale ecclesiastico. Queste indennità debbono esser calcolate sulla base di quanto concordato nella medesima assemblea plenaria dell'Unione delle Diocesi tedesche⁹³, e dipenderanno dal tipo di qualificazione assegnata al religioso⁹⁴.

IV. Cambiamenti della giurisprudenza

Il trattamento impositivo dei proventi dei *Gestellungsverträge* è caratterizzato da una giurisprudenza che ha più volte cambiato parere sul fatto che i compensi percepiti dall'Istituto per le attività svolte da un suo religioso siano da considerare come un guadagno del religioso o dell'Istituto: muterebbe, infatti, chi sarebbe tenuto a pagarvi le imposte.

IV. 1. Giurisprudenza del Reichsfinanzhof

Dapprima il RFH approvò l'obbligo tributario dei religiosi per i guadagni ricevuti svolgendo le attività contemplate nel *Gestellungsvertrag*⁹⁵. Esso motivò quest'interpretazione con il fatto che fra il religioso e il terzo fosse sorto un rapporto di lavoro, quantunque gli accordi fossero stati conclusi dall'Istituto, e questo incassasse il corrispettivo pagato dal terzo. L'Istituto compare, in questi casi, come sostituto facente funzione del religioso, in modo tale da concludere contratti relativi alla sua persona⁹⁶. Il fatto che il religioso non guadagni per sé ma per l'Istituto, ex can 580 § 2 CIC/1917 e can. 668 § 3 CIC, non è rilevante per il diritto patrimoniale tedesco, ex art. 310 BGB.

Il RFH, poco tempo dopo, allargò questa giurisprudenza, ricomprendendovi anche i casi in cui vi fosse un guadagno del religioso a seguito d'attività svolta presso un terzo non dal religioso in quanto tale, ma per un incarico assunto collettivamente dall'Ordine, a condizione che tale guadagno fosse comunque conseguente all'attività prestata dal singolo religioso ed ad esso tributariamente riferibile⁹⁷.

Se un professore fosse diventato attivo all'esterno dell'Istituto religioso in un'attività professionale, allora avrebbe dovuto venir trattato come un lavoratore laico, con cui fosse da stipulare un contratto di lavoro valevole, dal quale derivassero guadagni ed obblighi tributari.

Nella medesima ottica il RFH decise alcuni casi comparabili, nei quali diaconesse protestanti e crocerossine della Croce rossa tedesca erano attive sulla

⁹³ In: *OK*, XXXIII (1992), p. 335; H. HEIMERL, H. PREE, B. PRIMETSHOFER, cit., Rdn. 6/198 ss.

⁹⁴ I religiosi vengono raggruppati in tre categorie: con studi universitari, con studi superiori, con differente formazione scolastica: a queste tre categorie venivano riconosciuti, nel 1994, per quanto riguarda l'Arcidiocesi di München - Freising, rispettivamente 84000, 62400 e 48600 DM annui: v. *Abl Erzbistum München und Freising*, 1994, pp. 321 ss.

⁹⁵ In: *RStBl*, XXI (1931), pp. 663 ss., ed in: *RFHE*, 28, 270 ss.

⁹⁶ Ivi.

⁹⁷ RFH, in: *RStBl*, XXII (1932), pp. 497 ss., ed in: *AfkKR*, CXII (1932), pp. 654 ss.

base d'un *Gestellungsvertrag*⁹⁸. L'onere tributario per la 'casa madre' viene dal RFH fatto risalire al fatto che fra questa ed ogni singola crocerossina sussista un legame di lavoro. Il RFH, inoltre, considera acclarato che gli incassati proventi di *Gestellungsverträge* sarebbero stati trasmessi dalla 'casa madre' in importi misurabili e tassabili al singolo religioso. Nella prassi accadeva, però, che i guadagni dei *Gestellungsverträge* venissero utilizzati per le necessità generali della 'casa madre'; essi tornavano, perciò, a profitto d'ogni singola crocerossina, quindi le prestazioni di mantenimento e d'assistenza della 'casa madre' non erano in relazione con i pagamenti incassati per l'attività delle crocerossine.

A questo riguardo, però, il RFH non prese in considerazione il fatto che per i legami giuridici fra la 'casa madre' ed ogni singola diaconessa protestante o crocerossina non fosse rilevante il fatto che questa fosse attiva all'interno od all'esterno della 'casa madre' stessa. La qualificazione di questo legame come rapporto di lavoro era, in ogni caso, esclusa⁹⁹.

Con la sentenza del 23 dicembre 1940, il RFH decise che i guadagni, che fossero stati pagati per l'attività d'un religioso, fossero da considerare direttamente come guadagni dell'Istituto. La circostanza che questi fossero, infine, attinenti alle relazioni dell'Istituto, giustificava che non venissero trattati come guadagni tassabili del religioso. Questo varrebbe egualmente se le entrate sui conti del religioso fossero state trasferite all'Ordine, poiché in ciò si avrebbe il riconoscimento indubbio che il religioso dovesse aver potuto disporre del trasferimento¹⁰⁰.

Questa giurisprudenza si basava sulla c.d. "teoria familiare"¹⁰¹, sviluppata dal *Finanzverwaltung*, secondo la quale i religiosi non sono lavoratori né dell'Istituto né del terzo presso il quale lavorino. Essi avrebbero con il loro Istituto religioso, ormai, un legame parafamiliare, indipendentemente dal fatto che siano attivi al suo interno od all'esterno. Secondo la 'teoria familiare', deriva dalle norme canoniche del diritto degli Ordini e dall'autonomia d'ogni religioso il fatto che costoro si siano volontariamente uniti per tutta la vita in un'indissolubile 'famiglia dell'Ordine'. Dai voti di povertà ed ubbidienza consegue che il singolo religioso rinunci ad ogni autonomo legame di lavoro ed al pagamento dell'opera svolta.

Perciò è sempre l'unione di persone in quanto tale ad essere, in qualche maniera, l'elemento essenziale, dietro il quale i singoli religiosi scompaiono¹⁰².

A favore di quest'interpretazione parla anche la normativa sull'assicurazione sanitaria e sugli incidenti *ex art. 172, nr. 4 e art. 554 nr. 6 RVO*, che, nei casi di malattia od incidente, ammette un'assistenza interna attraverso la famiglia. La teoria familiare esplica chiaramente che i singoli religiosi non si trovano nei confronti dell'Ordine come dei terzi estranei, ma sono una parte d'esso; perciò viene talvolta data una valutazione tributaria del legame giuridico fra religioso ed Istituto che si discosta dalla situazione giuridica civilistica¹⁰³.

⁹⁸ RFH, in: *RStBl*, XXII (1932), pp. 467 ss.; RFH, *ivi*, XXIV (1934), pp. 615 ss.; RFH, *ivi*, XXV (1935), pp. 1339 ss.

⁹⁹ BAG 2, 289 ss.; v. B. HEGEMANN, *OP, Einspruch gegen die Lohnsteuerpflicht eines Ordensmannes*, in: *OK*, II (1961), pp. 226 ss.

¹⁰⁰ In: *RFHE* 49, pp. 334 ss. (s.o. Anm. 6).

¹⁰¹ Cfr., per l'impostazione teorica generale, M. TEDESCHI, S. CICCARELLO, *Comunità familiare e status personali*, in: AA.VV., *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica*, Milano, 1981, pp. 1028 ss.; M. D'ARIENZO, *Confessioni religiose e comunità*, in M. TEDESCHI (a cura di), *Comunità e soggettività*, Cosenza, 2006, pp. 279 ss.

¹⁰² H. KRATZ, *Grundsätzliches zur Besteuerung geistlicher Orden und Kongregationen*, in *DStZ*, XXIX (1940), p. 221.

¹⁰³ V. BFH, in: *BFHE* 55, pp. 192 ss.

IV. 2. Giurisprudenza del Bundesfinanzhof

L'incerta separazione, fra la valutazione tributaria e quella civilistica, del legame fra un professore ed un terzo estraneo all'Istituto, a favore del quale quello sia attivo, è stata dal BFH affrontata decidendo che le norme giuridico-civili fra Istituto e terzo ad esso estraneo, concordate ed attuate delle reciproche parti in un *Gestellungsvertrag*, siano fundamentalmente valide anche per le disposizioni giuridico-tributarie sugli stipendi. Siffatti accordi non avrebbero fondato almeno nessun legame di lavoro *ex art. 19 EStG*, se l'Istituto non avesse avuto da inviare uno specifico, ben preciso e determinato religioso, e gli interessati non avessero voluto far nascere legami giuridico-civili fra il terzo estraneo all'Istituto religioso ed il religioso incaricato¹⁰⁴.

La libertà di forma giuridico-civile non potrebbe venir limitata dal fatto che le forme giuridiche non fossero state prese in considerazione, oppure male interpretate. Nell'interesse della sicurezza del diritto, il diritto civile ha una funzione regolamentare per l'intero ordinamento, compreso il diritto tributario. La vera applicazione giuridico-civile dei legami giuridici non potrebbe venir celata per simulare uno stato di cose che gli interessati non avessero creato. Anche se il concetto di legame lavorativo tributariamente inteso non corrispondesse pienamente con quello del diritto civile, esso non potrebbe venirne completamente distaccato¹⁰⁵.

Le sentenze della giurisprudenza statale dovrebbero eventualmente riuscire, se non vi fosse un *Gestellungsvertrag*, a trattare gli altrimenti derivanti obblighi tributari dei religiosi. Questo sarebbe, *ad ex.*, il caso che potrebbe aversi se l'Istituto donasse i guadagni derivanti dal *Gestellungsvertrag* d'un religioso a quest'ultimo, come prestazione di mantenimento. L'aggiramento degli obblighi tributari attraverso l'abuso delle possibilità del diritto è previsto dall'art. 42 AO.

Di norma, però, gli Istituti religiosi fanno, con la conclusione d'un *Gestellungsvertrag*, solamente uso d'un istituto tributariamente favorevole. Questo tipo di contratto è conforme, più delle forme contrattuali dei singoli accordi, all'autonomia dell'Istituto, perciò i religiosi si pongono incondizionatamente a disposizione di questo per il suo scopo ed obiettivo, e – con lavori interni od esterni allo stesso – diventano attivi solo per l'adempimento di questa missione dell'Istituto. Con i *Gestellungsverträge* l'attività diventa non più 'diretta', ma 'sotto l'Ordine'¹⁰⁶.

Il diritto del lavoro conosce certo la figura giuridica del legame di lavoro indiretto, nel quale è da comprendere un legame di lavoro concluso sulla base d'un contratto fra un datore di lavoro ed un intermediario in proprio nome, e con il quale le forze lavoro procurate si trovino in rapporti giuridici diretti¹⁰⁷.

¹⁰⁴ In *BFHE*, 75, pp. 112 ss.; in: *BVerfGE*, 13, pp. 331 ss.; in: *BStBl*, XII (1962), I, 500. V. anche KIRCHHOFF, SÖHN, GILOY, *Einkommensteuergesetz*, Heidelberg, 1995, art. 19, Rdn. B 78, B80, B600; LADEMANN, SÖFFING, ALTEHOEFER, *Kommentar zum Einkommensteuergesetz*, Stuttgart, 1995, art. 19, Rdn. 45; HARTMANN, BÖTTCHER, NISSEN, BORDEWIN, *Kommentar zum Einkommensteuergesetz*, Heidelberg, 1995, art. 19, Rdn. 38; BLÜMICH, THÜRMER, *Einkommensteuergesetz – Körperschaftsteuergesetz – Gewerbesteuergesetz*, Kommentar, München, 1995, art. 19, Rdn. 120.

¹⁰⁵ In: *BFHE*, 75, pp. 112, 117, 119; in: *BFHE*, 141, pp. 405 ss.; in: *BFHE*, 65, p. 172; in *BFHE*, 119, p. 135; in *BFHE*, 115, p. 251; in: *BVerfGE*, 13, p. 331; in: *BFHE*, 75, p. 112.

¹⁰⁶ G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, cit., p. 18; B. HEGEMANN, *OP, Einspruch gegen die Lohnsteuerpflicht eines Ordensmannes*, cit., p. 226.

¹⁰⁷ LAG Düsseldorf, in: *DB*, XIV (1961), 1459 m.w.N.

IV. 3. La prassi dell'autorità finanziaria

L'autorità finanziaria ha, nella prassi, cambiato la nuova giurisprudenza del BFH, e, in una serie di decreti e disposizioni, ha disposto di considerare i *Gestellungsverträge* come contratti d'opera, con i quali non venga fondato nessun legame di lavoro fra religioso ed istituzione esterna all'Ordine¹⁰⁸.

Questo deve valere anche se il terzo s'obbligasse a concedere direttamente ai religiosi determinate prestazioni (vitto e alloggio, denaro per le piccole spese). L'applicazione di questi principi non resta limitata ai casi in cui i *Gestellungsverträge* si riferissero a religiosi indefiniti ed interscambiabili¹⁰⁹, ma anche a quelli in cui i religiosi da impiegare venissero nominativamente indicati¹¹⁰.

I religiosi sono da considerare come lavoratori presso un terzo nel caso in cui, sia sotto il profilo giuridico-civile, sia realmente, attraverso accordi fra il terzo ed il religioso, fossero stati direttamente concordati i diritti ed i doveri tipici d'un rapporto di servizio¹¹¹.

V. Aspetti prettamente giuridici dei *Gestellungsverträge*

Qui si tratta d'un'analisi dal punto di vista del diritto civile; lo scopo della trattazione non è illustrare i legami di diritto canonico¹¹². L'odierno sistema del diritto statale aspira a ricomprendere ogni cosa nella società umana, esso vuol essere universale¹¹³. Le succitate relazioni degli Istituti religiosi con ospedali, quindi, vengono analizzate nell'ambito giuridico del diritto statale, e le sue standardizzazioni rivestono un grande significato per il loro giudizio. Fondamentalmente non fa alcuna differenza se queste relazioni sussistano nell'ambito canonico od extracanonico. L'essenza degli Istituti religiosi è una realtà religiosa nell'ambito della Chiesa Cattolica, e questa circostanza si ripercuote anche nell'ambito del diritto civile. L'Istituto religioso ed i suoi componenti ricevono dal diritto canonico, particolarmente dal diritto degli Istituti religiosi, una precisa struttura. Essa si mostra se l'Istituto religioso instaura relazioni giuridiche con un terzo. I legami giuridico-canonici rivestono, perciò, grande significato nell'ambito del diritto statale. In merito alla portata dei voti religiosi nell'ambito civile, Stillhart dice: "Anche se il diritto statale non volesse attribuire ai voti religiosi nessuna efficacia giuridica, il giudice statale non potrebbe però ignorare i legami di fatto che i voti religiosi fanno nascere"¹¹⁴. Essi danno forma, per così dire, ad una situazione di fatto che

¹⁰⁸ Decreti: FM Bad.-Württ., 2 gennaio 1963, in *OK*, IV (1963), p. 144; FM Bay., 18 marzo 1963, *ivi*, p. 145; FM Hess., 9 gennaio 1963, *ivi*, p. 146; FM Nieders., 21 febbraio 1963, in: *Az.* S-2220-46-31 4; FM Schl.-Holst., 25 marzo 1966, in: *Az.* S 22201295 II 32; FM Brem., 28 marzo 1966, in: *Az.* 912-S 2220-A 1/St. 41. Disposizioni: OFD Kiel, 31 marzo 1963, in: *Az.* S 2220 A-St 12/121; OFD Düsseldorf, 5 giugno 1963, in: *DB*, XVI (1963), p. 913. V. anche *BFHE*, 55, pp. 192 ss.

¹⁰⁹ KIRCHHOF, SÖHN, GILOY, *Einkommensteuergesetz*, cit., art. 19 Rdn. B 80 e B 528 ss.

¹¹⁰ OFD Düsseldorf, in: *DB*, XVI (1963), pp. 913 ss.

¹¹¹ HERRMANN, HEUER, RAUPACH, *Kommentar zur Einkommensteuer und Körperschaftsteuer*, Köln, 1995, art. 19 EStG, Rdn. 40; BLÜMICH, THÜRMER, *Einkommensteuergesetz – Körperschaftsteuergesetz – Gewerbesteuersteuergesetz*, *Kommentar*, cit., art. 19, Rdn. 120.

¹¹² G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, cit.

¹¹³ G. ANSCHÜTZ, *Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919*, 14. Aufl., Berlin, 1933, art. 137, Anm. 5; K. RADBRUCH, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, Stuttgart, 1952, pp. 201, 210, 214.

¹¹⁴ F. STILLHART, *Die Rechtspersönlichkeit der klösterlichen Verbandsformen*, München, 1976, p. 173.

dev'essere valutata dal diritto civile. I legami giuridico-canonici, in altre parole, stabiliscono relazioni giuridiche che sono da valutare da parte del diritto civile sulla base del fatto ch'esse siano da esso intese come fondamenti *de facto*. Non si tratta qui dei motivi, che sarebbero giuridicamente privi di significato¹¹⁵. Gli Istituti religiosi appaiono, al contrario, proprio come Istituti religiosi. Il principio del giudizio sull'oggetto controverso della fattispecie data è da sviluppare partendo dal diritto civile. Per l'interpretazione d'una manifestazione di volontà è determinante "desumere la volontà da un comportamento inequivocabilmente concludente"¹¹⁶.

La regola d'interpretazione *ex art. 133 BGB*, sulla base della quale l'interpretazione d'una manifestazione di volontà dell'effettiva, reale volontà è da esaminare a fondo, "ha il suo posto nell'intero ambito giuridico, e quindi non solo come l'interpretazione di singoli negozi giuridici, ma anche d'ulteriori azioni giuridiche"¹¹⁷. Per l'interpretazione debbono venir prese in considerazione le circostanze concomitanti¹¹⁸. "Le circostanze del fatto sono tutte decisive"¹¹⁹. A completamento dell'art. 133 *BGB*¹²⁰, ed in sua aggiunta, l'art. 157 *BGB* destina all'interpretazione del contratto¹²¹ il fatto ch'esso sia da interpretare nel modo in cui la buona fede, alla luce della consuetudine, lo esiga. Tutte le circostanze, quindi, sono nuovamente da prendere in considerazione¹²². Il fatto che il criterio di misura della consuetudine da trarre dall'esperienza sia esercizio realmente dominante il rapporto, non dovrebbe, nel nostro contesto, non venir preso in considerazione¹²³. Soprattutto il principio, dominante l'intero *BGB*, di buona fede, tenendo conto delle consuetudini, impone obbligatoriamente la considerazione delle condizioni poste dal diritto canonico¹²⁴. L'ordinamento giuridico statale riconosce queste condizioni, del resto, anche espressamente. Non diversamente è da intendere il fatto che, *ex art. 4 Abs. 2 Buchst. D BetrVerfG*, non siano da considerare lavoratori dipendenti nell'ottica delle *Betriebsverfassungsgesetzes* quelle persone la cui attività lavorativa sia prevalentemente caratterizzata da natura caritativa o religiosa. Ciò dipende dal fatto che queste determinate ragioni dell'operato sussistano o meno con le persone attive in un'impresa¹²⁵. L'essenza canonicamente formata degli Istituti religiosi e la regolata posizione dei loro comportamenti mostrano così, in modo evidente, di non poter venire ignorate. Già la precedente legge sul consiglio di fabbrica del 4 febbraio 1920 conteneva, nel suo art. 10 Abs. 2, una disposizione corrispondente all'art. 4 Abs. 2

¹¹⁵ STAUDINGER, LORENZ, *Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*, 12. Aufl., Berlin, 1980/93, Vorbem. §§ 104 ss., Anm. VI F; PALANDT, *Bürgerliches Gesetzbuch*, 54. Aufl., München und Berlin, 1995, Überbl. §§ 104 ss., Anm. 3 e.

¹¹⁶ SOERGEL, *Bürgerliches Gesetzbuch*, I, Stuttgart – Köln, 1952, *BGB*, 8. Aufl., Vorbem. §§ 116 ss.

¹¹⁷ AA.VV., *Das Bürgerliche Gesetzbuch, Kommentar herausgegeben von Reichsgerichtsräten und Bundesrichtern (RGR Komm. BGB)*, Berlin, 1953, 10. Aufl., § 133 Anm. 1; STAUDINGER, LORENZ, *Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*, cit., § 133, Anm. 10.

¹¹⁸ AA.VV., *Das Bürgerliche Gesetzbuch, Kommentar herausgegeben von Reichsgerichtsräten und Bundesrichtern (RGR Komm. BGB)*, cit., *ivi*.

¹¹⁹ SOERGEL, *Bürgerliches Gesetzbuch*, I, cit., § 133, Anm. 4.

¹²⁰ STAUDINGER, LORENZ, *Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*, cit., § 133, Anm. 3.

¹²¹ PALANDT, *Bürgerliches Gesetzbuch*, cit., § 157, Anm. 2a.

¹²² STAUDINGER, LORENZ, *Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*, cit., § 157, Anm. 2.

¹²³ STAUDINGER, LORENZ, *Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*, cit., § 157, Anm. 3; SOERGEL, *Bürgerliches Gesetzbuch*, I, cit., § 157, Anm. IVc.

¹²⁴ AA.VV., *Das Bürgerliche Gesetzbuch, Kommentar herausgegeben von Reichsgerichtsräten und Bundesrichtern (RGR Komm. BGB)*, cit., § 242, Anm. 1.

¹²⁵ R. GALPERIN, *Kommentar zum Betriebsverfassungsgesetz*, Heidelberg, 1953, 2. Aufl., § 4, Anm. 21; J. DIETZ, *Betriebsverfassungsgesetz mit Wahlordnung*, München – Berlin, 1955, 2. Aufl., § 4, Anm. 67.

della BetrVerfG¹²⁶. È stato, quindi, sistematicamente devoluta all'analisi dei legami *de quibus* l'esclusione delle condizioni religiose e canoniche. Ciò viene con chiarezza sostenuto da Scheuermann¹²⁷: se l'Istituto religioso si comporta come Istituto religioso, ed i suoi religiosi come religiosi, ciò dev'esser preso come un dato di fatto, chiaramente comprensibile per ogni soggetto terzo.

Un'attività degli Istituti religiosi negli ospedali è possibile in diversi modi. È comprensibile che l'Istituto stesso sia controparte dell'ospedale, tanto nel caso in cui esso ne fosse proprietario secondo il diritto civile, quanto in quello in cui l'ospedale si trovasse in amministrazione fiduciaria dell'Istituto. Quest'ultimo è, di regola, il caso con beni a destinazione vincolata. La struttura ospedaliera è di proprietà d'un Istituto religioso, ma ha particolari obblighi. Ancora differente è l'ulteriore caso d'un patrimonio che fosse stato donato all'Istituto religioso con la disposizione che venisse destinato ad uno scopo specifico¹²⁸. Secondo il diritto civile la proprietà è in ogni caso dell'Istituto religioso. Più difficile è comprendere che l'Istituto religioso non sia il proprietario dell'ospedale, ma ne sia il gestore.

Se l'Istituto fosse proprietario del nosocomio, non vi sarebbe nessuna relazione giuridica del tipo qui dibattuto. Ciò varrà anche se un ospedale fosse costituito da un patrimonio particolare a destinazione vincolata, e fosse stato ricondotto all'Istituto religioso con l'affidamento d'un compito, o l'Istituto, come nel caso dell'affitto, esercitasse con l'ospedale un'attività rientrante nella propria sfera. In nessun caso Istituto religioso e struttura sanitaria sussistono come soggetti giuridici differenti; in ogni momento, invece, quello è *dominus* di questa.

È indifferente il fatto che l'Istituto religioso od un singolo convento siano una persona giuridica secondo il diritto statale. Secondo le circostanze, solo l'Istituto religioso od il singolo convento appaiono come il gestore dell'ospedale. Istituto religioso o convento sono, eventualmente, da considerare come associazioni non riconosciute o società di diritto civile. Va, poi, menzionato anche il fatto che gli appartenenti all'Istituto religioso non saranno né lavoratori dipendenti dell'Istituto religioso, né, comunque, persone a questo legate da vincoli di lavoro. Questo appare tanto più chiaro considerando la professione religiosa non come una forma di contratto sinallagmatico, bensì come incorporazione¹²⁹.

Ma anche se la professione religiosa venisse vista come un contratto sinallagmatico fra professore ed Istituto religioso¹³⁰, sarebbe impossibile definire la posizione d'ogni religioso come in qualche modo di natura giuslavorista. Il professore diventa, in ogni caso, componente dell'Istituto religioso, che lo incorpora in quanto tale¹³¹. "Questo [l'Istituto religioso] accoglie i voti [del professore] e si obbliga secondo le regole e le consuetudini a sostenerlo ed a mantenerlo. L'Istituto religioso ha diritto all'attività lavorativa del religioso, il religioso ha diritto al mantenimento da parte dell'Istituto religioso"¹³². Secondo Jone, del resto, anche considerando la profes-

¹²⁶ J. FLATOW, *Betriebsrätegesetz vom 4. Februar 1920* (Komm. BRGes.), Berlin, 1931, § 10, Anm. 8d; Mansfeld, § 10, Anm. 3d5.

¹²⁷ A. SCHEUERMANN, *Die Lohn- bzw. Einkommensteuerverpflichtung von Ordensangehörigen aus der Sicht des kirchlichen Rechts*, cit., Abschn. I Ziff. 2.

¹²⁸ H. HANSTEIN, O. SCHÄFER, *Ordensrecht*, 2. Aufl., Paderborn, 1958, pp. 106 ss.

¹²⁹ A. SCHEUERMANN, *Gutachten zur Frage des Verhältnisses von Ordensangehörigen zu ihrem Ordensverband und zu ordensfremden Anstaltsleitungen vom 12. März 1949*, sl, sd, Abschn. II.

¹³⁰ H. HANSTEIN, O. SCHÄFER, *Ordensrecht*, cit., p. 147; EICHMANN, MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Paderborn, 1959, p. 479.

¹³¹ H. HANSTEIN, O. SCHÄFER, *Ordensrecht*, cit., ivi.

¹³² EICHMANN, MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, cit., ivi.

sione religiosa come un contratto bilaterale¹³³ si produrrebbero i medesimi effetti che considerandolo come incorporazione: "Da ciò [dall'essenza della professione religiosa] deriva che le relazioni che con la professione sussistono fra il religioso e l'Istituto religioso o fra il religioso ed il suo superiore sono relazioni come quelle che sussistono fra un arto ed il corpo, fra un arto e la mente"¹³⁴.

I legami di diritto canonico formano, per il diritto civile, una fattispecie di fatto significativa: "Il componente d'un Istituto religioso non è, né secondo il diritto canonico, né secondo il diritto civile, un lavoratore dipendente dell'Istituto religioso. Il legame non appartiene né al diritto del lavoro né al diritto del pubblico impiego, e non dovrebbe nemmeno venir indicato come legame di lavoro o di servizio"¹³⁵.

Sono possibili anche legami di prestazione di servizi non di natura giuslavorista, quali, *ad ex.*, un contratto d'opera, un legame societario. Non bisogna prendere in esame le ragioni che dovrebbero far ritenere che un religioso individualmente e singolarmente operante non sia assoggettato alle norme relative del diritto civile. Un'autorizzazione od un comando del superiore religioso hanno valore solo per i legami interni fra religioso ed Ordine. La conferenza dei procuratori degli Istituti religiosi maschili, in una lettera del 30 dicembre 1949 all'*Oberfinanzpräsident* di Colonia, afferma chiaramente, a riguardo del diritto tributario, come lo stretto legame fra il religioso ed il suo Istituto religioso non ammetta un'attività di quest'ultimo che sia giuridicamente da intendere come autonoma ed individuale. La necessità d'una distinzione, fra il legame interno all'Istituto religioso da un lato, e l'attività verso terzi dall'altro, non viene vista. Il legame giuridico, poiché vale il principio costituzionale della libertà contrattuale, fra un religioso operante individualmente e singolarmente ed un terzo, con riferimento al collegamento canonico d'una delle parti, può venir formato con un particolare oggetto. Questa creazione, però, si fonda sulla libertà contrattuale come su d'una massima del diritto statale. Quale che sia la forma del legame fra il religioso ed il terzo, viene stabilito sulla base dell'oggetto del contratto e delle circostanze del singolo caso.

V. 1. *Questioni giuridiche generali sulla costituzione aziendale relativa all'attività dei professi in un istituto estraneo all'Ordine*

Tutte le prescrizioni della legge sulla costituzione aziendale e sulla rappresentanza personale non trovano, *ex art.* 81 Abs. 2 *BetrVerfG*, ed art. 96 *PersVertrG*, nessuna applicazione alle comunità religiose né alle loro iniziative caritative ed educative, a prescindere dalla loro forma¹³⁶. L'art. 81 Abs. 2 *BetrVerfG* si riferisce all'ambito della rappresentanza aziendale, l'art. 96 *PersVertrG* a quello della rappresentanza personale¹³⁷.

Il fatto che la Chiesa Cattolica, nell'ambito di queste disposizioni, rappresenti una comunità religiosa è, con tutte le differenze sulla portata di questo concetto,

¹³³ H. JONE, *Gesetzbuch des lateinischen Kirche*, 2. Aufl., Paderborn, 1950, p. 557.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 558.

¹³⁵ H. HANSTEIN, O. SCHÄFER, *Ordensrecht*, cit., p. 317. V. anche il giudizio del Reichsfinanzhof del 23 ottobre 1940. Per le diaconesse v. RG Bensch. Samml. Bd. 8, p. 48, e Bd. 12, pp. 450/51.

¹³⁶ G. MÜLLER, *Zum Recht des Ordensvertrages*, cit.

¹³⁷ FITTING, HEYER, *PersVertrG*, § 96 Anm. 1.

generalmente accettato¹³⁸. Alle iniziative caritative della Chiesa appartengono, senza dubbio, anche gli ospedali ecclesiastici¹³⁹, che, quindi, non sottostanno alla *BetrVerfG* né alla *PersVertrG*, anche se avessero un autonomo titolare. “La norma dell’art. 81 Abs. 2... include tutti gli istituti ed imprese che siano emanazione organizzativa di comunità religiose e da queste siano gestite o controllate”¹⁴⁰. “Per queste iniziative non viene quindi fondamentale formato nessun consiglio di fabbrica”¹⁴¹. Questo significa, fra l’altro, che la *BetrVerfG* e la *PersVertrG* non trovano applicazione. Questo vale anche se, cosa che l’art. 96 della *PersVertrG* prevede espressamente, rappresentanze di lavoratori fossero state formate su base volontaria¹⁴². È da concludere, in generale, che per i qui menzionati istituti non sussista per legge nessuna *Betriebsverfassung* e nessuna *Personalvertretung*, né, quindi, ogni conseguenza di queste leggi. A questo proposito, se la fattispecie dell’art. 81 Abs. 2 *BetrVerfG* fosse data o meno, il tribunale del lavoro deciderebbe ex 82 Abs. 1 lit. 1 *BetrVerfG* in caso di contenzioso secondo il rito del lavoro.

¹³⁸ J. DIETZ, *Betriebsverfassungsgesetz mit Wahlordnung*, cit., § 81 Anm. 19; R. GALPERIN, *Kommentar zum Betriebsverfassungsgesetz*, cit., § 81 Anm. 21; FITTING, KRAEGELOH, *Betriebsverfassungsgesetz*, Berlin – Frankfurt am Main, 1953, § 81, Anm. 18; FITTING, HEYER, *PersVertrG*, § 96, Anm. 2.

¹³⁹ J. DIETZ, *Betriebsverfassungsgesetz mit Wahlordnung*, cit., § 81, Anm. 21; R. GALPERIN, *Kommentar zum Betriebsverfassungsgesetz*, cit., § 81, Anm. 22.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*, § 81, Anm. 20.

¹⁴² *Ibidem*, § 81, Anm. 21; H. GANZOW, in: *RdA*, 1950, pp. 300 ss.

Alex Sceberras Trigona*

Pena di Morte: buone prospettive diplomatiche per la moratoria ONU

Vorrei incominciare con un ritratto storico del tema proprio da Malta.

Appena fu eletto Presidente del Consiglio nel 1971 Mintoff abolì la pena di morte a Malta. Non era una sorpresa. Lui aveva già proposto nelle consultazioni del 1963 a Londra che questo diritto fondamentale sia inserito nella nuova Costituzione per Malta Indipendente con l'Articolo 16: "A nessuna persona sarà tolta la vita eccetto che in esecuzione di una sentenza di morte secondo le leggi marziali applicabili in tempo di guerra. Salvo questo caso la pena di morte è abolita" (*Blue Book*. H.M.S.O. Cmnd. 2121.)

Però il governo nazionalista, rigettando questa proposta, inserì soltanto la propria versione dell'Articolo 16 nella Costituzione d'Indipendenza del 1964: "A nessuna persona sarà tolta la vita eccetto che in esecuzione di una sentenza di un tribunale per un atto criminale secondo la legge di Malta." Così la pena di morte fu anche costituzionalmente salvaguardata nel Codice Criminale. La pena di morte era applicabile all'omicidio, al reato di togliere la vita di Sua Maestà la Regina Elisabetta Seconda o il suo erede o ad altri reati contro la sicurezza dello Stato come l'insurrezione, il colpo di stato, armandosi contro il governo di Malta, armandosi al servizio di una Potenza estera contro Malta o aiutando i nemici di Malta.

Nel 1970 con il nuovo atto legislativo regolando le Forze Armate di Malta anche un atto di tradimento da parte dei membri delle Forze Armate e certi reati connessi, come aiutando il nemico, furono dichiarati punibili con la pena di morte da una Corte Marziale. Quest'istanza di pena di morte fu abolita 8 anni fa.

Tutto questo dimostra che il dibattito tra abolizionisti e ritenzionisti sulla pena di morte non è, e non deve essere, condotto ristrettivamente dall'aspetto soltanto dell'individuo e se la propria vita gli sia tolta giustificatamente o no, con criteri legali, morali, etici e magari anche metafisici. Questo approccio "micro" è troppo limitato e limitativo.

Il dibattito deve più correttamente essere allargato al contesto "macro" sulla giustificazione pure legale, morale, etica e magari anche metafisica dell'uso della forza dallo Stato contro non soltanto una persona ma anche contro numerose persone.

In quel contesto, gli sforzi storici e progressive mirati a regolare e restringere la pratica costante di Stati a scegliere la Guerra come politica estera, marcati prima

* Repubblica di Malta.

con le Convenzioni dell'Aja del 1907, col Patto della Lega delle Nazioni, e poi col Trattato di Parigi del 1928. Rinunziando alla Guerra, meglio conosciuto come il Patto Kellogg-Briand, benché frustrate catastroficamente dalla Seconda Guerra Mondiale, hanno finalmente trovato la loro apoteosi nella famosa ("Mai più!") proibizione della minaccia dell'uso e dell'uso proprio della forza da stati, tanto in conflitti di Guerra quanto in conflitti fuori Guerra, nel trattato storicamente più largo che è mai esistito: la Carta delle Nazioni Unite (A.2.4).

Il fatto che questa proibizione dell'uso della forza si sta violando ora molto più frequentemente e senza alcune giustificazioni valide ma sfacciamente sulla base di nuove dottrine fasulle di diritto di attacco preventivo (*pre-emptive*) o intervento umanitario selettivo articolati dagli USA ma seguita con poche qualifiche dall'Unione Europea (UE) con la Strategia Comune di Sicurezza, dimostra un declino netto del significato della proibizione dell'uso della forza non soltanto in teoria ma anche purtroppo in pratica. È giusto allora che ci chiediamo se questo declino nel rispetto alla proibizione di uso statale della forza potrà affliggere anche l'altissimo livello di consensi ottenuti dagli abolizionisti dicembre scorso all'ONU per la moratoria alla pena di morte.

In altre parole, quale è il migliore piano diplomatico per la fase prossima per gli abolizionisti? Sarà utile che gli abolizionisti cerchino di allargare di più i consensi ottenuti nel Dicembre scorso con più conversioni, come se questa causa della moratoria fosse un valore veramente universale? O dobbiamo prima prendere atto di un livello più cinico del dibattito? Noi nella lobby per la moratoria, siamo forse criticabili come un conveniente paravento moralistico, o addirittura una copertura anche per tante pene di morte causate da tanti Stati che sono scesi in conflitti contemporanei?

La Farnesina, insieme ai gruppi della società civile che l'appoggiavano, ha avuto un grande successo storico con la Risoluzione ONU 2007 chiedendo una moratoria sulle esecuzioni. La Risoluzione chiama tutti gli Stati che ritengono ancora la pena di morte a ridurre progressivamente l'uso della pena di morte e a ridurre il numero di reati per cui può essere imposta.

Due proposte simili arrivarono fino all'Assemblea dell'ONU nel 1994 e nel 1999; nel primo caso fu sconfitta con solo otto voti, mentre nel secondo caso fu ritirata all'ultimo momento. Allora per una corretta analisi diplomatica si deve chiedere se lo sfondamento del Dicembre 2007 era solo un colpo di fortuna. E la seconda, forse più importante domanda, è se questo successo può essere diplomaticamente sostenuto.

Si deve incominciare con un esame che confronti i voti ottenuti per la moratoria nell'intenso e pungente dibattito su due giorni lo scorso novembre al Terzo Comitato dell'ONU (Sociale, Umanitario & Culturale) con i voti ottenuti lo scorso dicembre alla sessione Plenaria dell'Assemblea Generale dell'ONU.

C'era un piccolo ma importante aumento di voti per la Risoluzione benché la resistenza era dura: 99 pro; 52 con; 33 ast; in novembre 104 pro; 54 con; 29 ast; in dicembre è sicuramente indicativo dell'ascendenza e influenza diplomatica del gruppo di 87 paesi sponsor.

Vediamo ora come i paesi ritenzionisti hanno articolato la loro resistenza nella plenaria di dicembre. Antigua & Barbuda argomentando anche a nome di Bahamas, Barbados, Belize, Dominica, Grenada, Guyana, Jamaica, Saint Kitts e Nevis, Saint Lucia, Saint Vincent e le Grenadines, Suriname, Trinidad e Tobago, hanno trovato che le sezioni della Risoluzione erano "sbilanciate e contrarie al diritto internazionale". Si sono anche rammaricati della riluttanza di tanti paesi

abolizionisti ad intraprendere una discussione produttiva e collaborativa che potrebbe indirizzare meglio i temi complessi di criminalità e la loro prevenzione, e le cause radicali che mettono a repentaglio i diritti fondamentali dei cittadini. Concludendo, ci sembra che ci sia scarso interesse nella collaborazione con i paesi dei Caraibi per trattare non solo i sintomi della criminalità ma anche gli stimoli socio-economici ci invita o ci provoca ad interpretarla come quasi un'offerta per un affare che potrebbe vedere anche questi 14 stati dei Caraibi cambiare voto alla prossima sessione dell'Assemblea!

Ma il rappresentante delle Barbados ha aumentato il prezzo con una dichiarazione schiacciante contro un paese sponsor molto prominente, la Gran Bretagna. Spiegava come proprio il *British Privy Council*, che fu fino al 2005 la loro più alta Corte d'Appello, aveva deciso nel 2004 che la pena di morte negli statuti del Barbados era legale e conforme con la Costituzione. Inoltre dichiarò che la pena di morte non era proibita dal diritto internazionale e che Il Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici ritiene che "Nei paesi che non hanno abolito la pena di morte, questa si può imporre solamente per i reati più seri secondo la legge vigente al momento della commissione del reato e non contraria agli articoli del presente Patto e la Convenzione sulla Prevenzione e Punizione del reato di Genocidio" (*resolution 2200 A (XXI), annex, International Covenant on Civil and Political Rights, part III, article 6, paragraph 2*).

Poi ha sottomesso che La Dichiarazione Universali dei Diritti Umani non proibisce la pena di morte, insistendo che ciò che trovava interessante era che molti dei paesi sponsor che avevano firmato la Dichiarazione nel 1948 avevano ritenuto la pena di morte come legge e la avevano anche implementata. Molto dopo hanno scelto di abolirla e così hanno fatto come è il loro sovrano diritto di fare.

Dall'Asia il rappresentante del Singapore era molto più intransigente. Manteneva che nella loro dichiarazione di "vittoria, gli sponsor hanno asserito che i valori dell'Unione Europea diventavano sempre più valori universali. Ma se guardiamo la realtà in faccia, un numero significativo non ha votato per la Risoluzione. Questo dimostra che non c'è un consenso internazionale." Protestava fortemente che, "hanno votato 'en masse' contro i nostri emendamenti. Hanno soppresso gli sforzi dei paesi ritenzionisti di esprimersi e hanno fatto ricorso a tattiche e *demarches* con pressione inaccettabile". "Gli sponsor celebreranno la loro vittoria pirrica; ma non dobbiamo dimenticare che il prezzo di questa vittoria era l'atmosfera pungente nel Terzo Comitato e il senso minato della co-operazione e comunaltà che dovrebbero caratterizzare il nostro lavoro all'ONU. Ci saranno delle conseguenze per la rilevanza del Terzo Comitato."

Dall'Africa un'intransigenza più profonda ha caratterizzato la posizione della Nigeria. "La mia delegazione non può accettare l'inferenza della Risoluzione che la pena di morte mini la dignità umana e nemmeno l'obbligo su Stati che ritengono la pena di morte a restringer loro l'uso. Non accettiamo che una moratoria servirebbe la sicurezza del nostro paese." "Dunque, in vista della sua soggettività e inflessibilità voteremo contro."

Più significativo del dibattito all'Assemblea era l'aumento sicuro dei voti per la Risoluzione nel Terzo Comitato. Ogni emendamento dei ritenzionisti fu abbattuto sicuramente. Così sugli emendamenti del Barbados mirati ad indebolire la Risoluzione i voti erano 78 con; 66 pro; 17 ast; aumentandosi a 82 con; 59 pro; 19ast; e poi a 83 con; 68 pro; 15 ast; aumentandosi ancora di più a 86 con; 67 pro; 17 ast. Questo progresso degli abolizionisti fu registrato anche contro tattiche diverse e divisive come l'emendamento dell'Egitto di proibire anche l'aborto in questa Risoluzione

che ha trovato 83 con; 28 pro; 47 ast; aumentandosi a 84 vs; 26 pro; 46 ast. Gli abolizionisti hanno avuto successo anche contro la tattica della Malaysias che cercava di riconsiderare la Moratoria solo nel 2012: 85 con; 68 pro; 16 ast. Infine, il Barbados ha dichiarato che forse sarà meglio rivedere questo tema in un altro Comitato. Il sesto, nel Comitato Legale; ma questo fu rigettato dalla Francia come 'ostile'!

Benché nessuno degli emendamenti fosse stato accettato, i voti per la Risoluzione aumentavano di turno in turno. Ma allora si può costatare se siamo al limite oltre cui non ci saranno più voti da ottenere? Ci si deve chiedere e controllare se ci siano ancora più paesi che possono cambiare voto. Ci sono più 'swing-states'? Non è probabile. I ritenzionisti duri erano così intransigenti nel reiterare che la loro posizione era perfettamente valida secondo il diritto internazionale che si sono mossi in contro-attacco condannando la Unione Europea per osare di insegnar loro il diritto. Difficilmente allora a vederli come 'swing states'.

L'opposizione ferma dei maggiori, più popolati, paesi ritenzionisti si deve calcolare non solo per il proprio grosso peso ma anche come fattore moltiplicatore influenzando gli altri. La Cina riteneva che il voto finale non si poteva interpretare come un nuovo consenso internazionale perché ogni paese ha il diritto di scegliere il sistema giudiziario proprio. La Cina si è dichiarata spiacente che si sono sprecati due giorni interi di dibattito aumentando la tensione e dirigendo verso un maggiore confronto. La Cina non poteva accettare che gli Sponsor avessero applicato delle pressioni su altri paesi membri e non voleva vedere una ripetizione di questo processo.

Gli Stati Uniti più sottilmente riconoscevano che gli sponsor hanno 'posizioni di principio ma ritenevano che il diritto internazionale non proibisce la pena capitale. Il Patto Internazionale dei Diritti Civili e Politici riconosceva esplicitamente il diritto di imporre la pena capitale per certi reati. Appellavano ai paesi ritenzionisti di imporre la pena capitale soltanto in conformità con gli obblighi dei diritti fondamentali e non in modo sommario o extra-legale.

E allora, se gli stati dell'UE e gli altri co-sponsor della Risoluzione per la Moratoria persistono a cercare più voti d'appoggio negli anni prossimi sembra che sarà una missione diplomatica molto ardua. Sarà più difficile per l'UE convincere quelli che si astengono tanto meno quelli che votano contro la Moratoria. Questo è applicabile alla UE se continua ad allinearsi con le politiche di attacchi di prevenzione (*pre-emption*) degli USA. Ed è ancora più applicabile alla UE se continua a sviluppare le sue macchine belliche sotto la pretesa dell'Agencia di Difesa Europea non più limitata agli incarichi di Petersberg ma allargandosi a nuovi incarichi diretti verso la Difesa Comune, incluso l'attacco preventivo, come sta facendo di già, benché derivi la sua autorità precariamente o da un Trattato Costituzionale defunto o da un Trattato di Lisbona ancora da ratificarsi in Irlanda, Gran Bretagna, e dopo le riserve della Lega Nord al governo – anche in Italia.

Eccellenze, Signore, Signori, è veramente un onore per me quest'opportunità di indirizzare questa conferenza Internazionale di Corrispondenti Diplomatici perché il compito davvero essenziale dei diplomatici è di lavorare per la Pace. La Pacifica Risoluzione delle Vertenze è l'incarico principale Diplomatico. È stipulato come principio fondamentale nella Carta dell'ONU. Un intero Capitolo VI è dedicato alla pacifica risoluzione delle vertenze. Sussidiariamente, e soltanto come eccezioni alla proibizione generale dell'uso della forza, il Capitolo VII lo permette solo in casi di auto-difesa o quando è autorizzato dal Consiglio di Sicurezza dell'ONU.

È da ricordare l'atto coraggioso di Papa Giovanni Paolo II alla vigilia dell'attacco in Iraq mandando il Cardinale Pio Laghi – che fu anche *Cardinal Patronus* del

Sovrano Militare Ordine di Malta (SMOM) – dal Presidente Bush a dissuaderlo dalla Guerra col messaggio che “il dialogo, non le armi” deve essere utilizzato per risolvere la crisi sull’Iraq. Laghi ha poi svelato che Bush gli ha risposto “Non deve preoccuparsi, Eminenza. Saremo rapidissimi e andremo bene in Iraq”. Sfortunatamente non fu ne l’una ne l’altra!

Faccio quest’appello a tutti i diplomatici a ridedicarsi con maggiore impegno a risolvere pacificamente le sfide del secolo 21esimo. Dobbiamo cercare quale dei mezzi pacifici sia apposito alla crisi in questione e applicarlo. I Buoni uffici, la mediazione, la riconciliazione, le inchieste e altri mezzi sono tutti elencati nel Capitolo VI per quelli che cercano veramente soluzioni pacifiche. Se l’UE dedicasse il nascente Servizio Diplomatico a questi ideali allora sì che le credenziali dell’UE sostenendo più appoggio per la Moratoria saranno più persuasivi, convincenti e stimati.

Altrimenti la salutare clemenza mostrata nel recente Statuto di Roma siglato nel 1998 su iniziativa Italiana, fra altri, fondando la Corte Criminale Internazionale con l’abolizione della pena di morte anche per i reati gravissimi come reati contro l’umanità, incluso il genocidio, apparrebbe come fosse un imbroglio in quanto contrastato con il proficuo commercio e manifattura di armi sofisticati e il ricorso sempre più crescente all’uso illegale e tragico della forza nella lotta globale per il potere e le risorse primarie.

Dovremmo essere sorpresi allora se un ritenzionista deridesse le abilità diplomatiche straordinarie dei predecessori storici dello Sponsor Italiano nel resistere l’instaurazione di un Tribunale di Roma per i crimini di guerra nel 1945 sulle linee del Tribunale di Norimberga e il Tribunale di Tokyo?

Dovremmo essere sorpresi allora se un altro ritenzionista screditasse la procrastinazione mostrata dalle alte autorità dello Sponsor Italiano per ratificare il Protocollo 13 del Consiglio d’Europa che proibisce la pena di morte in tutte le circostanze e non solo in tempi di pace, già regolato dal Protocollo 6?

Dovremmo essere sorpresi allora se ancora un altro ritenzionista ricordasse allo Sponsor Italiano quando le sue autorità più alte rigettavano di negoziare effettivamente condannando alla pena di morte Aldo Moro?

Nel 1977 quando Malta ospitava ancora le basi militari della NATO e della Gran Bretagna ci siamo incontrati nello studio del Presidente Moro. Con tutto la sua consapevolezza e il suo appoggio fui autorizzato dal Premier Mintoff a lanciare le discussioni Italo-Maltesi mirate ad un Accordo di Riconoscimento e Appoggio Italiano per la Neutralità che proponevamo di assumere dopo di chiudere le basi militari. Non posso mai dimenticare né il nostro primo incontro alla Farnesina nel febbraio 1978 accadendo quella stessa mattina che Moro fu rapito; né il secondo incontro alla Farnesina nel Maggio 1978 quando il suo corpo fu trovato sprezzantemente messo in un luogo equidistante da Piazza del Gesù e dalle Botteghe Oscure. Forse la visione strategica di Moro per una Malta veramente indipendente e neutrale conteneva anche elementi di una visione per l’Italia, e anche proprio per l’Europa.

Entro il 1979 da parte nostra avevamo chiuso completamente le basi militari e unilateralmente dichiarato la nostra Neutralità. Entro il 1980 le nostre discussioni dettagliate con l’Italia culminavano nell’Accordo di Neutralità, registrato all’ONU.

Quest’accordo storico sosteneva le nostre relazioni per il beneficio mutuo dei due popoli. Ci dà una eccellente piattaforma per attività diplomatiche congiunte per la pace e per la sicurezza. Malta può contribuire molto. Malta può compiere meglio queste imprese con le credenziali di una repubblica pacifica neutrale senza nessuna complicità in operazioni militari, che hanno imposto la pena di morte gratuitamente su tantissimi.

In questo modo il contributo di Malta, come genuinamente neutrale, a qualunque attività diplomatica congiunta con l'Italia – incluso il promuovere della Moratoria sulla pena di morte – aggiunge molto più valore diplomatico a questa *lobby* anziché il fatto che Malta sia soltanto una sosia o clone dell'Italia imitandola pappagallescamente.

Il potenziale per attività congiunte è immenso.

Perciò dobbiamo impegnarci a lavorare molto di più insieme, dialogando e contribuendo reciprocamente in ciò in cui eccelliamo, per il bene dei nostri popoli!

Dobbiamo lavorare insieme di più, molto di più, per la Pace!

Tommaso Briganti di fronte alla feudalità

Rimeditare la feudalità nel Regno napoletano significa, verso la fine del Settecento, iscriversi in correnti diverse di pensiero; e tra queste, anzitutto due di conio novatore che affrontano, entrambe, l'assetto della feudalità nella sua relazione con gli altri poteri (*pouvoirs*): il progetto di riforma istituzionale e quello di riforma economica¹. In entrambe le linee, indicate in via generalissima, è all'opera anche una prospettiva di Stato. Ora, una prospettiva nuova di Stato presuppone uno Stato da riformare, ed è anzitutto su questo terreno risalente ma fondativo del pensiero riformatore che gravano dubbi (Monarchia feudale² o Stato togato) che ad ogni modo sfumano le loro ragioni nel punto fermo del ritorno al Regno nel 1734. Da allora la 'società d'ordini' (qualunque fosse il suo precipitato statale in età di Viceregno), nelle sue parti, feudale e ministeriale, dirige sulla presenza del Re, la ricerca d'equilibrio binario, ancora dettato, indubbiamente, dalla costituzione mista³, capace di ritradurre nel proprio interno le mutazioni sociali (come la questione, da ricalibrare strutturalmente, della formazione della borghesia) e le evasioni istituzionali (ad esempio il tema, non pienamente sfruttato, della rifeudalizzazione); e che ora proprio la presenza del Re orienta invece, o si pensa che possa farlo, al superamento, appunto istituzionale e sociale, della 'costituzione' stessa degli ordini, e di quello feudale in particolare. La riforma istituzionale deve porsi sul fondamento d'una riforma costituzionale. Si può anzi dire, ed è stato detto, che proprio dal ritorno del Re, inizia la scissione all'interno della cultura giuridica meridionale⁴, sospingendo una frangia su posizioni avanzate, scaturigine poi del 'partito degli intellettuali' come è stato chiamato⁵. Senza entrare nella questione

* Università del Salento.

¹ Uso qui la prospettiva sintetica presente in G. GALASSO, 'Galanti: storiografia e riformismo nell'analisi dell'ultimo feudalesimo' (1983), in: *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento* (Napoli 1989), pp. 485-506; e ad esempio, in A. RAO, *L'amaro della feudalità. La devoluzione di Arnone e la questione feudale a Napoli alla fine del '700* (Napoli, 1984), pp. 67, 84, 127 ss.

² L'espressione, ch'è già nel Filangieri, serve in Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto* [1821; tr. it. F. Messineo, Bari, 1913] § 273 [p. 238]) per indicare, e sottoporre a critica, quel che egli ritiene l'idea di costituzione di Montesquieu: quella in cui "i rapporti del suo diritto statale interno sono concretati in proprietà privata giuridica e in privilegi di individui e corporazioni".

³ Su questo tema è in corso di pubblicazione un mio volume.

⁴ R. AJELLO, *Il Preilluminismo giuridico* (Napoli, 1965), pp. 50, 52.

⁵ Come l'ha chiamato GALASSO, *Il Mezzogiorno nella storia d'Italia* (1977; Firenze, 1984), pp. 287 ss.; e 'Illuminismo napoletano e Illuminismo europeo', in: *La filosofia*, pp. 52 ss.

dei criteri distintivi, o meno, tra Preilluminismo e Illuminismo, a me interessa piuttosto notare come anche il movimento politico, a prescindere dall'efficienza su di esso di una 'cultura di governo' di provenienza culta, resta funzione primaria, resistente e di lunga durata dell'assetto costituzionale, dirò così, cetuale, nel senso appunto di costituzione mista. Ed insomma, per quanto i progetti di riforma istituzionale animino il dibattito della politica ed anche operazioni temporanee e marginali di riforma, il movimento politico reale e spesso sinergico degli antichi ordini riesce ad arginare sussulti radicali. Certo, man mano che avanza il secolo la feudalità sarà sempre più al centro di critiche profonde, che negheranno la compatibilità delle sue attribuzioni col gran corpo amministrativo del Re, e poi anche indicheranno i suoi freni al progresso della società; ma questo non indica una crisi della feudalità come 'potere' sul territorio. La 'questione feudale' che è, naturalmente questione europea, è piuttosto la crisi del potere feudale nella relazione con gli altri poteri; è crisi del disegno costituzionale. Si trattava ormai, fu detto, di orientare "la *balance of power* sulla *balance of property*"⁶ e dunque di esprimere al potere le forze della società emerse dal terreno economico della produzione invece di quelle definite dal regime giuridico degli ordini. Un tale risultato sarà successivo; e la via napoletana, che poi incontrerà il parto napoleonico dello 'Stato amministrativo', ancora negli anni '90 proverà a espandere la prassi tanucciana di riformismo minuto, cauto e strisciante⁷, nell'idea forte di 'Monarchia regolare' del Filangieri⁸, che sotto la maschera dell'abolizione della giurisdizione feudale cela nemmeno tanto occultamente proprio l'esigenza dell'abolizione della feudalità per riconvertire al monarca i poteri posseduti a titolo originario – e non delegato (questa è la considerazione teoricamente più corretta) – dai corpi intermedi. E dico Filangieri perché in fondo egli è, tra gli Illuministi meridionali, se non l'unico, il più organico, autore che eleva il progetto riformatore al suo punto politico; ed è l'unico, così, che consente di canalizzare molti degli esperimenti, o anche solo dei progetti, di riforma istituzionale, e diversi anche tra quelli di riforma economica, verso una compatibile teoria della Stato.

Tengo, tuttavia, a fare una distinzione, perché se la teoria e la prassi della riforma economica son proprie del conio illuministico, non altrettanto può dirsi del progetto di riforma istituzionale.

In verità, ci vorrà il Genovesi e la complessa scuola genovesiana per sostenere con matura chiarezza che "la condizione politica" ora dev'essere "coordinata al bene pubblico ed all'ordine sociale" (endiadi per 'pubblica felicità'); quindi anche a "lo stato civile delle persone e delle cose", perché "l'agricoltura e l'Economia sieguono il carattere costituzionale degli Stati"⁹, ed è da questa prospettiva che si raggiunge, al di là poi dei diversi progetti economici, la teoria filangeriana; solo con l'89, il modello di riscontro, per alcuni, muterà¹⁰. Per quel che riguarda

⁶ G. GIARRIZZO, 'La questione feudale nel '700 europeo', in: *Diritto e potere nella storia europea. Atti... in onore di B. Paradisi* 2 (Firenze, 1982), pp. 755-774: 759.

⁷ Per un tal riformismo nei confronti d'una delle due componenti 'naturali', il ceto nobile, delle città meridionali – indubbio corpo intermedio – rinvio a G. VALLONE 'Tanucci e i patriziati cittadini del Regno di Napoli', in: AA.VV., *B. Tanucci nel terzo centenario dalla nascita 1698-1998* (Pisa, 1999), pp. 231-242.

⁸ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, III, I, 18 (ed. critica [a c. di vari autori; dir. da V. Ferrone] vol. III [Venezia, 2003] p. 174).

⁹ I brani sono tratti da M. DELFICO, *Riflessioni su la vendita de' feudi* (Napoli, 1790), pp. 3, 7.

¹⁰ G. VALLONE, 'Il pensiero giuridico meridionale', in: AA.VV., *Storia del Mezzogiorno* 10 (Napoli, 1992), pp. 34-36 (dell'estratto, che corregge i molti errori di stampa del volume); e 'Evoluzione giuridica ed istituzionale della feudalità' in AA.VV. *Storia del Mezzogiorno* 9 (Napoli, 1993), pp. 71-119: 103-104.

invece la questione della riforma istituzionale della feudalità, è certo comprensibile che il progetto radicale della sua abolizione affiori, nel Regno, soltanto in età illuministica¹¹, perché è allora che può concretamente essere pensato uno Stato senza feudo; questo però non deve indurre l'errore di rinchiudere ogni progetto di riforma antifeudale nell'età dei Lumi. E non si tratta di censire, prima, gli umori antifeudali dei giuristi, che magari lamentano proprio la tracotanza delle giurisdizioni feudali. Va detto che c'è assai di più: ci son teorie profonde che velano un progetto. Addirittura ci sarà la proposta di privare i baroni della loro giurisdizione; ma qui si tratta d'un momento, il momento di Masaniello, e d'una idea, che appassisce già durante quel momento¹², perché manca un raggiungibile modello di Stato capace di tanta esclusione. Sappiamo che lo stesso ministero togato riluttò sempre ad appoggiare linee politiche, ma anche teorie, antifeudali¹³. Più concrete, più calibrate sul fatto della presenza forte della feudalità nello Stato, chiamiamola pure Monarchia feudale, sono non già le varie reazioni normative e dottrinali (spesso di dottrina togata) contro gli abusi feudali. Non è qui il progetto di riforma, perché eliminare l'abuso vuol dire pur sempre restituire la feudalità al suo ordine naturale, che è prospettato nella teoria, ch'è però una teoria nata dalla prassi, della *cohaerentia territorio* della giurisdizione civile¹⁴; ch'è quanto dire fare della feudalità potere originario nelle relazioni di potere (e originario è quel potere che il diritto statale dichiara nei suoi limiti, senza fondarne l'esserci; non è dunque né indipendente né pariorinato)¹⁵. Almeno due sono le linee secentesche di reazione a questa situazione: la critica dell'equazione – questa sì teoria priva di prassi – tra baroni e *regii officiales*¹⁶, che mira a respingere la superficiale confusione tra ordini; e soprattutto la distinzione più tarda, ma in sistema pieno con la precedente, tra *iurisdiction* e *territorium*¹⁷, che appunto mira a privare il territorio feudale del necessario ed originario suo connotato giurisdizionale, benché questo non significhi fare del feudo un *officium*. Certo io rimango perplesso, quando alcuni storici tornano

¹¹ A me sembra ancora un non inutile punto di partenza, l'esame delle teorie 'antifeudiste' di R. TRIFONE, *Feudi e demani. Eversione della feudalità nelle provincie napoletane* (Milano, 1909), pp. 47-135, ch'è invecchiata anzitutto nei rinvii a teorici più antichi oltreché nell'articolazione settecentesca del 'dibattito', per il quale, a prescindere da altri scritti che userò, indico i diversi interventi di P. Villani. Per l'esperienza repubblicana del '99: GALASSO, 'La legge feudale napoletana del 1799' (1964), in: *La filosofia*, pp. 633-660.

¹² Vedi i testi in R. VILLARI, *Ribelli e riformatori* (Roma, 1979), pp. 64-66; e VALLONE, 'Profili di costituzionalismo municipale', in: AA.VV., *Ceti dirigenti e poteri locali nell'Italia meridionale. Secoli XVI-XX* (Pisa, 2003), pp. 19-42: 36, nt. 83.

¹³ R. AJELLO, *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel Regno di Napoli durante la prima metà del secolo XVIII* (Napoli, 1961), pp. 104 ss.; e AJELLO, *Il Preilluminismo giuridico*, pp. 80 ss.; pp. 94 ss.; pp. 98 ss.; pp. 113 ss.

¹⁴ G. VALLONE, *Iurisdiction domini. Introduzione a Matteo d'Affitto ed alla cultura giuridica meridionale tra Quattro e Cinquecento* (Lecce, 1985), pp. 110 ss.; pp. 138 ss. e *ad indicem*; ed anche *Istituzioni feudali*, pp. 210-213 e *ad indicem*.

¹⁵ Considerando tra i 'corpi intermedi anche l'istituzione cittadina, come fa Montesquieu (E II, 4), è importante notare il caso della Toscana medicea, dove prevale la dottrina, ma anche la pratica giurisdizionale, d'un potere normativo 'naturale' (*in re propria*) dei comuni assoggettati al Principato mediceo: L. MANNORI, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici. Sec. XVI-XVIII* (Milano, 1994), pp. 97-136: 113-123. la questione è proposta in via generale in L. MANNORI, B. SORDI, *Storia del diritto amministrativo* (Bari, 2003²), pp. 22-31; ed è giusto, ma la stessa considerazione va fatta per il feudo, in base alla dottrina della *cohaerentia territorio* della giurisdizione civile.

¹⁶ VALLONE, *Iurisdiction domini*, pp. 159-169 e *ad indicem*, s. v. *baro regius officialis*; anche G. VALLONE, 'Il pensiero giuridico meridionale', pp. 1-36; e 'Evoluzione giuridica ed istituzionale della feudalità', pp. 103-104.

¹⁷ VALLONE, *Istituzioni feudali dell'Italia meridionale tra Medioevo ed Antico Regime. L'area salentina* (Roma, 1999), pp. 216-217.

a sostenere, per l'età vicereale, la quasi identità strutturale di feudi ed uffici ed anche, per diffusione dallo stesso più remoto errore¹⁸, di "feudi come "organi dello Stato dotati di poteri delegati"; e certo si vorrà notare, ed altrove noterò, che delega di potere ed anche struttura dello Stato sono figure proprie dell'ufficio e non del feudo; anche se l'osservazione di fondo è un'altra. Illustri storici hanno sostenuto che tra queste istituzioni v'è rapporto di 'mediazione' o addirittura di 'convenzione', e, certamente, un tal tipo di relazione definisce non solo il movimento politico; quanto anche la costruzione 'costituzionale', il modo stesso della costituzione d'una società d'ordini. Ora queste 'convenzioni' o 'mediazioni', per quanto diversamente pensate, hanno almeno un punto in comune, intervengono tra istituzioni che non possono essere 'strutturalmente' identiche, ma sono invece necessariamente diverse. In effetti ognuna delle due istituzioni è potere rilevante nel quadro 'generale' dei poteri; tuttavia i modi del potere son diversi: ne è cioè diverso il rispettivo regime. Così se la relazione tra poteri è in ragione della loro conservazione, e non può non esserlo, questa conservazione (attraverso una relazione) è garantita soltanto dal presupposto ineliminabile della diversità di regime. Una consulta della Real Camera, datata al 1753, mostra bene come la differenza di regime sia la 'cosa' stessa della costituzione d'ordini, ed al tempo stesso evidenzia il muro che i riformatori sperano, con la presenza del Re, di diroccare da un lato interno: non è vero" che i Baroni abbiano la giurisdizione in amministrazione, imperciocché è cosa pur troppo nota che gli ufficiali abbiano la giurisdizione in tal maniera; ma all'incontro i Baroni, siccome dei feudi ne hanno l'utile dominio, così ancora collo stesso posseggono la giurisdizione"¹⁹. Potrebbero esserci, certo, consulte ispirate da principî diversi²⁰; ma sarebbero descrittive della 'cosa'? Potremmo sostenere mai che lo Stato del Vicereame e poi del Regno non ha nessun motivo di tendere al monopolio della forza legittima, avendolo già raggiunto? Ufficio e feudo son diversi, e i baroni non sono regi ufficiali. Filangieri, e non è né il primo né il solo, lo dice ad ogni passo. Soprattutto va capito che l'Illuminismo accende un percorribile progetto di riforma della feudalità; certo non fonda la diversità del corpo amministrativo da quello feudale: cosa che poi farebbe al solo fine narcisistico di operarne la riforma.

Aver posto la giurisdizione feudale al centro della relazione tra feudalità e magistrature togate è un modo di affrontare la questione secondo natura, dato che questa giurisdizione pone la feudalità in relazione con gli altri poteri appunto secondo il potere. Tuttavia a me par giusto voler misurare l'età dei Lumi nel Salento proprio sul punto della giurisdizione feudale: intanto perché il mito d'una condizione locale dei feudi oppressiva al punto da pretendere ogni terra allodiale sottoposta a decima, ha comunque prodotto effetti gravosi. Inoltre l'estrema periferia vive come assolutamente preminente questa giurisdizione, avendo per

¹⁸ Vedine un primordio in S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento* (Firenze, 1965), p. 56, con rinvio errato ad un'opera dell'Alianelli.

¹⁹ R. AJELLO, *Il problema della riforma giudiziaria*, p. 136, nt. 94.

²⁰ Una tarda consulta (del 1795) definisce i baroni titolari di giurisdizione penale come "ufficiali della Corona per lo bisogno pubblico" (RAO, *L'amaro della feudalità*, pp. 140, 150 e nt. 279); ma qui si pensa al 'pubblico' in senso oggettivo, e non soggettivo (p. 136), ch'è distinzione ben nota ai giuristi secenteschi, e non c'è analogia con la linea di pieno inserimento del feudo all'interno della struttura amministrativa del Regno, ch'è, di suo, un'invenzione di conio verbale.

balance una sola corte regia d'importanza, la Regia Udienza di Lecce, derivata, con importanti significati simbolici, dall'antico tribunale centrale orsiniano; e poi, sperdute nel gran territorio feudale, le corti di città demaniali, come Gallipoli, patria dei giuristi Briganti. Non saprei se connettere quest'intensa feudalizzazione, che d'altra parte è quella comune delle province meridionali, ad un certo orientamento mite che gli autori salentini d'età illuministica e di prospettive aperte mostrano nei confronti della giurisdizione feudale e dell'istituto del feudo in generale. Ora, la comprensione della questione feudale, e in essa del tema giurisdizionale, in Tommaso Briganti, va collegata ad un fatto relativamente nuovo, e cioè alla possibilità di usare un altro suo testo, la *Prattica civile del foro provinciale*, che Aldo Vallone pubblicò in minima parte, nel 1983, da un manoscritto d'archivio privato²¹, e che io leggo da alcune fotocopie d'allora che danno testo più largo dell'edito ma inferiore all'intero²². È opera che Vallone dice redatta fino al 1746 con aggiunte tra il 1747 e il 1751²³. Son date ben credibili che servono ad escludere un'edizione dell'altra *Prattica* (quella criminale) nel 1747; ed anzi suggeriscono che la redazione di quest'ultima a quell'anno fu largamente rivista e ripensata almeno nella fondamentale 'Prefazione' (forse del 1750)²⁴, perché è tale la distanza culturale delle due opere, o parti di esse, che difficilmente possono esser maturate entrambe nel giro d'un anno (tra il 1746 e 1747). Certo ci sono elementi comuni e ne va forse sottolineata l'originalità del taglio: entrambe le opere sono scritte, con profili di larghissima esperienza nel mestiere, 'ad uso de' suoi figlioli', ch'egli già prefigura o vede nelle carriere di avvocati, consultori e giudici²⁵; dunque nelle carriere possibili ad un giurista restando in provincia, e nel segno di un orgoglio cetuale ricalibrato sulla avvocatura ("nell'esercizio della professione si distinguerà assai bene il nobile dal plebeo")²⁶, e che poi riposa su una genealogia di giuristi messa a fuoco nel padre di lui, Domenico, che fu in studio con Francesco d'Andrea²⁷; ed anche questo vuol dire qualcosa. C'è orgoglio: un orgoglio familiare di conio professionale²⁸; è però un orgoglio non fine a se stesso e il cui fondamento ultimo scopriamo leggendo alcuni brani della *Prattica civile* omessi nel riutilizzo fattone poi nella 'Prefazione' alla *Prattica criminale* edita nel 1755. Così, di fronte alla 'gran copia de' libri di pratiche', egli avverte i figli:

"almeno fossero questioni necessarie. Saran necessarie per i supremi tribunali...A voi, dunque, che esercitar vi dovrete nelle nostre Corti, vi è superfluo il saperle. All'incontro vi necessita il sapere quel che nelle Corti Inferiori praticar si deve, e l'autori stampati o affatto non ne parlano o ne vanno proferendo qualche motto disperso di qua e di là come per incidenza"²⁹.

²¹ A. VALLONE (a c. di), *Illuministi e Riformatori salentini. Tommaso e Filippo Briganti e altri minori* (Milella, Lecce, 1983), pp. 91-186: 123-150.

²² Conservate nell'archivio familiare (= AFV).

²³ VALLONE, *Illuministi*, p. 110.

²⁴ T. BRIGANTI, *Prattica criminale delle Corti regie e baronali del Regno di Napoli (Napoli, 1770²)*, p.18a, nr. 28: "sono ormai trascorsi anni 35 dal 1715". Il brano è già stato notato da R. AJELLO, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano* (Napoli, 1976), p. 30, nt. 5.

²⁵ Così nella *Prattica civile* in A. Vallone *Illuministi* 148.

²⁶ T. BRIGANTI *Prattica civile*, in :A. Vallone *Illuministi*, pp. 126, e 124, 127.

²⁷ T. BRIGANTI *Prattica criminale*, p. 84b, nr. 40.

²⁸ Dice nella *Prattica civile*: "vi aggiungerò quel che io ho appreso col lungo esercizio in queste Corti di anni 24 e quel che mi addottrinò mio padre per tradizione orale, che per un mezzo secolo avea esercitato le cariche tutte di un buon dottore di provincia" (in: AFV, c. 46v, e c. 28r e altrove).

²⁹ T. BRIGANTI, *Prattica civile*, in: A. VALLONE, *Illuministi*, p. 149.

Qui c'è già l'uomo nel suo profilo etico, nel suo fondo scettico³⁰, capace di riflettere con pragmatico distacco su se stesso orientando da quest'interno la sua posizione nel mondo. La rinuncia, sua e dei figli, a Napoli, dove pure fu avvocato in ruota con Presidente l'Argento³¹, la stessa rinuncia ad un sapere inutile, e forse la stessa disincantata indicazione di quel ch'è utile od inutile sapere, allora non sono più sorprendenti; né lo è l'occultamento dell'anticurialismo giovanile sotto il manto del concordato del 1741³² e senza mai "dimenticare le regole della prudenza"³³. La riserva mentale abita la cautela. Più che Hobbes o Locke o Montesquieu, tutti presenti anzitutto nell'ultima opera, è Montaigne l'autore di Briganti. Lo è per istinto ed anche per cultura, ch'è quella del tardo cultismo giuridico napoletano educato alla scuola del realismo³⁴ e delle prime delusioni, spesso proprio sul punto feudale, del riformismo borbonico³⁵. Ora, se prendiamo a modello la lettura di Briganti della polemica tra Muratori e Rapolla su 'gli espedienti di riforma...del foro'³⁶ il profilo che ne deriva è piuttosto netto; egli è contro, o oltre, la tradizione pratica³⁷; ma tra l'intervento legale auspicato dal Muratori e la rideterminazione del senso autentico della legge, previa congrua istruzione, ch'è del secondo Rapolla³⁸ e che anzi proprio Rapolla applicherà contro la feudalità³⁹, Briganti sceglie una via 'interinale' (detta prudenzialmente 'provvisoria')⁴⁰. Egli affida al 'vaglio della ragione' il compito di prescegliere 'gli insegnamenti de' nostri dottori'⁴¹, e qui, ed in altri autori, per 'ragione' s'intende una funzione 'raziocinativa', "la quale consiste nel ragionare e discorrere per gli veri principj (legali), e per le massime certe e inalterabili della giurisprudenza, contra le quali gli Dottori non possono parlare senza manifesto errore"⁴². Dunque una funzione oggettivata in direzione della 'legge' e questa va indubbiamente ed esclusivamente intesa per legge positiva⁴³, a prescindere dai rapporti suoi con la ragione naturale⁴⁴, ma soprattutto, come si vedrà, una funzione oggettivante in direzione della *lex nova*. Questo tipo di ragione, insomma, è guisa del retto intendimento della norma, e con un'esigenza poi d'"ordine"⁴⁵ che,

³⁰ Riflettono sulle prospettive della posizione scettica nella cultura giuridica precedente l'età dei Lumi alcune pagine di R. AJELLO, *Il collasso di Astrea. Ambiguità della storiografia giuridica italiana medievale e moderna* (Napoli, 2002), pp. 256 ss.

³¹ T. BRIGANTI, *Prattica civile*, c., pp. 147r-147v (in: AFV).

³² Sul punto, un cenno di AJELLO, *Il problema della riforma giudiziaria*, p. 81; e riscontri applicativi in: T. BRIGANTI, *Prattica civile*, c., pp. 41v-44v (in: AFV).

³³ T. BRIGANTI, *Prattica civile*, in: A. VALLONE, *Illuministi*, p. 146.

³⁴ R. AJELLO, *Il Preilluminesimo giuridico*, pp. 32 ss.

³⁵ Considerazioni generali, tratte proprio da testi del Briganti in AJELLO *Il problema della riforma giudiziaria*, pp. 128, 140-145 e T. BRIGANTI, *Prattica criminale*, pp. 227a-228b.

³⁶ T. BRIGANTI, *Prattica criminale*, p. 43s: 43a, nr. 114. Su questa polemica BIROCCHI 'Giurisprudenza umanistica e diritto patrio in F. Rapolla (1701?-62)', in: AA.VV., *Iuris vincula. Studi in onore di M. Talamanca I* (Napoli, 2001), pp. 237-282 ed è in corso di pubblicazione un volume di Natale Vescio.

³⁷ R. AJELLO, *Il Preilluminesimo giuridico*, p. 133 e *Il problema della riforma giudiziaria*, p. 6.

³⁸ R. AJELLO, *Il Preilluminesimo giuridico*, pp. 130-132, 162. BIROCCHI 'Giurisprudenza umanistica', p. 260.

³⁹ G. VALLONE, 'Il pensiero giuridico meridionale', p. 34 (il Rapolla, nei *Commentaria* "sostenne il principio, esplosivo, dell'assenza nelle concessioni in feudo di qualsivoglia implicita concessione di giustizia" con riferimento alla lettera di *const. I 49 Ea quae* [I, II, 13, 9-10, ed.1778, pp.154-157]), ed è questo, forse, il punto più alto e lucido di polemica antif feudale del Rapolla nei *Commentaria de jure Regni Neapolitani*. Riflessioni in BIROCCHI, 'Giurisprudenza umanistica', pp. 273-274.

⁴⁰ T. BRIGANTI, *Prattica criminale*, p. 44b, nr. 120.

⁴¹ T. BRIGANTI, *Prattica criminale*, pp. 4a, 44b-45, nr. 120-126.

⁴² T. BRIGANTI, *Prattica criminale*, p. 26a, nr. 4.

⁴³ T. BRIGANTI, *Prattica criminale*, p. 18b, nr. 30, 19a, nr. 32-33.

⁴⁴ T. BRIGANTI, *Prattica criminale*, p. 19a, nr. 34.

⁴⁵ T. BRIGANTI, *Prattica criminale*, p. 2a.

se Briganti fosse stato attratto dal diritto romano, avrebbe forse prodotto una generale ricaduta sistematica⁴⁶: questa, d'altra parte, è tendenzialmente evidente – e proprio col concetto d'ordine romanistico – nella sua idea di codificazione delle prammatiche⁴⁷. Non mancano, naturalmente, larghi squarci d'attenzione storica, a volte letteralmente ripresi dal Giannone⁴⁸ o smarginati fino all'elogio del Cujacio⁴⁹; ma la storia è sempre iscritta nel percorso stesso della ragione⁵⁰. E la ragione anche 'vaglia' e affina con una 'critica' (d'ispirazione graviniana)⁵¹ le stesse tradizioni pratiche, misurandole su quella sostanza di 'principi legali' che costituisce la 'ragione' stessa⁵², preconstituendo anche, ed è quello che ora interessa, un tessuto capiente per l'inquadramento (recettivo o anche critico) della *lex nova* (quella del nuovo Re Borbone). Questa inclinazione all'apprezzamento delle norme 'nuove' è, in certa misura, indotta dall'interventismo del nuovo Re, ma, soprattutto, dalla circostanza che il regime delle Corti 'inferiori'⁵³, per le quali Briganti scrive, è costantemente integrato da norme regie, benché di natura secondaria⁵⁴: ne fanno piena prova le inedite aggiunte alla *Pratica criminale* che Briganti ebbe cura costante, fin quasi alla morte, di predisporre per una nuova edizione dell'opera⁵⁵, e che sono per lo più motivate dall'emanazione di 'regali dispacci'. Anche così, necessitata dalla natura dell'oggetto, l'attenzione di Briganti alle novità normative è notevole, se si pensa alla difficoltà con la quale la tradizione culta dei giuristi napoletani aveva vissuto, fino al ventennio antecedente, ed oltre, l'intervento legislativo, e al carattere in certa misura avveniristico, e destinato a lungo isolamento (per il prevalere rinnovato della corrente sistematica nel cultismo), degli spunti in contrario offerti allora dal Rapolla giovane⁵⁶. E tuttavia, prima di pronunciarsi su questo dato, bisogna notare che la 'Pratica criminale', a ben vedere, è scritta soltanto per istruire sulle differenze di procedure tra Corti⁵⁷, ed anzi presupponendo come naturale e necessaria questa differenza, ed inserendola come sostanza stessa della 'ragione'; e dunque senza adottare affatto la prospettiva – indubbiamente di conio garantistico ed illuministico – dell'omogeneità del regime procedurale in ogni Corte, e

⁴⁶ R. AJELLO, *Il Preilluminismo giuridico*, p. 125, a proposito dell'Auliso e del Gravina.

⁴⁷ T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 18a, nr. 28.

⁴⁸ Ad es. T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 225, nr. 26s (in tema di quattro lettere arbitrarie').

⁴⁹ T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 33, nr. 61 (indistintamente accomunato con Donello, Duareno e Molineo).

⁵⁰ In generale, con cenni ad un'influenza giusnaturalistica che in Briganti sembra ormai superata, R. AJELLO, *Il Preilluminismo giuridico*, pp. 130-131 ss.

⁵¹ T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 5, nr. 8.

⁵² Si possono addurre ad esempio 'le cinque eccezioni cardinali limitanti la regola generale che in Regno non si possa (nelle Corti inferiori) procedere *ex officio*' elaborate e proposte dallo stesso T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, pp. 54b-56a, nr. 6-18.

⁵³ Briganti intende per 'corti inferiori' sia le corti feudali sia le corti (regie) demaniali cittadine della provincia, con esclusione delle Corti regie dalla Regia Udienza Provinciale (tribunale d'istanza superiore a tutte le precedenti) fino alle Grandi Corti napoletane.

⁵⁴ Lo si dichiara già nell'*Economia dell'opera*: T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 2a (con accenno anche a 'reali dispacci non dati alle stampe').

⁵⁵ Sono accolte in quattro pagine manoscritte di *Appendice*, poste in calce alla copia personale del Briganti della prima edizione (1755) della *Pratica criminale* che si conserva ora nella Biblioteca Interfacoltà "T. Pellegrino" dell'Università degli Studi del Salento. Le date emergenti vanno dal 1727 al 1759; si tratta dunque di materiali sfuggiti o successivi alla prima edizione; questo significa che l'autore non volle o non riuscì a pubblicarli neanche come aggiunta ad essa, pur continuando a raccogliarli; ed anche i curatori della seconda edizione (1770) li lasciarono manoscritti. Li pubblico qui come *Appendice*.

⁵⁶ R. AJELLO, *Il Preilluminismo giuridico*, pp. 132, 135, 138 ss.; *Il problema della riforma giudiziaria*, 3.

⁵⁷ T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, ad es. p. 212, nr. 114-115, 331bs (dell'indice) e, per profili più ristretti p. 21, nr. 9, 24, nr. 29 e già nell'*Economia dell'opera*, pp. 1b-2a.

della conseguente certezza del diritto. Per la verità, in un punto 'civilmente' alto Briganti critica la giurisdizione feudale – e quindi il potere fondante delle Corti baronali – non nei suoi eccessi, ma nelle sue attribuzioni, e in specie nel potere di transazione giudiziale delle pene da delitti⁵⁸, e giunge quasi a proporre, sul punto specifico di regime⁵⁹, le Corti regie come modello delle Corti feudali⁶⁰. E tuttavia lo spunto non viene elevato a sistema di pensiero, e invece vale in generale la posizione che Briganti assume di fronte ad una serie di regi interventi dal 1738 al 1753 contro le inibitorie da gravame ingiusto officiate anzitutto dalle Regie Udienze Provinciali nei confronti dell'attività esperita dalle Corti inferiori in base al loro regime⁶¹ il quale è invece sostenuto dal Briganti nel nome della giustizia⁶², non senza, anche qui, una difesa di principio dei 'dottori provinciali': "non è il luogo che fa gli uomini dotti, né l'aria forestiera"⁶³. Insomma, quel che può significare la *lex nova* di storicamente emergente – ad esempio un progetto largo di riforma – è comunque infrenato dalla ragione giuridica, che si dispone a guaina dell'accadimento legislativo secondo una logica di 'principi legali' e più sottilmente costituzionali; questo impedisce ogni sollecitazione alla frattura dell'ordine storico preconstituito e, almeno in via generale, dello stesso ordine giuridico.. Siamo lontani dalla forza giannonica che dalla storia faceva erompere la 'critica del potere'⁶⁴. Lo scetticismo naturale di Briganti è rimasto in lui istintivo ed empirico, ed in certo senso egoistico, surdeterminato, forse dalla dimensione provinciale; non s'è eretto contro la formazione acquisita e la cultura tradata; non ha costruito, facendo largo critico tra i materiali della conoscenza, lo spazio necessario per rifondare culturalmente il divenire. Qui l'uso storico e la ragione sono incapaci di pensare in generale la riforma⁶⁵. E la prova si dà proprio per il sistema delle Corti feudali che un Briganti inedito descrive come corpo od ordine da riportare ad una sua propria natura, definita da un regime giuridico che resta traguardo:

"Contrasterete col Barone perché, a riserba di buoni e timorosi di Dio, che sono pochi, e però bisogna molto stimarli, vi son taluni che figurandosi Regoli e senza riguardo veruno del retto et onesto, voglion tutte le cose a modo loro, senza osservare le leggi di Dio, né quelle del Mondo et allettano i loro Consultori a farli i decreti a compiacenza, scrivendoli anco la formola e mandandoli i sborri dei decreti, cosa indegnissima per il Barone che la chiede, e più detestabile

⁵⁸ Così come derivato dalle cd. 'quattro lettere arbitrarie', cioè nella "potestà di componere, di transiggere e di aggraziare": T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 226b, nr. 39; mentre il profilo critico emerge da tutto il contesto, e in particolare p. 227a, nr. 42, 228b, nr. 55 (è il celebre brano sul "mistero..nelle materie di Stato" che a mio modo di vedere evidenzia, nello stesso Briganti, la stanchezza per la costituzione mista, e ch'è notato, con riflessioni generali, in AJELLO, *Il problema della riforma giudiziaria*, p.145).

⁵⁹ Un regime che lo stesso Briganti sa bene (*Pratica criminale*, p. 225a, nr. 23) esser fondato sul peculiare titolo d'acquisto del potere feudale, con le naturali e basilari distinzioni delle quali non poteva che esserci piena coscienza: alludo, ad esempio alla consulta del 1753 indicata da Ajello (*supra* alla nt. 19).

⁶⁰ Argom. da T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 225a, nr. 25 e altrove. Sembra condivisa anche una presunzione generale di 'maggior rigore' e migliore amministrazione della giustizia nei 'tribunali collegiati' (Corti regie superiori) rispetto alle corti feudali: *Pratica criminale*, pp. 57b-58a, nr. 28.

⁶¹ T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, pp. 244-245.

⁶² T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 244a: è una giustizia che si rispecchia nella tessitura di 'corpi' o 'ordini destinati a convivere nel sistema dei loro poteri' (originari o derivati, come insegna Montesquieu), e che è la costituzione mista.

⁶³ T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 245, nr. 18-21: nr. 21.

⁶⁴ R. AJELLO, 'Stato e società nell'istoria civile', in: AA.VV., *P. Giannone e il suo tempo* (Napoli, 1980), pp. 352-353, 365; e le riflessioni di GALASSO 'Giannone: crisi della coscienza europea e Stato moderno', in: *La filosofia*, pp. 315 ss.

⁶⁵ Si noti che spesso, in Briganti, l'idea di riforma su punti specifici, si riduce all'esigenza di rimuovere l'abuso per ripristinare l'osservanza della legge.

per il Consultore che condiscende. Ambidue costoro si han perso l'anima, et abbracciati caleranno nell'abissi dell'Inferno. Il Barone deve riflettere che egli è un idiota ignaro delle leggi, né deve operar di suo capriccio, ma rimettersi al consiglio del suo Consultore; e quando anco il Barone fosse Giuriconsulto non può egli far decreti né amministrar Giustizia nel suo feudo, ma per necessità vien forzato ad eleggere il Consultore *ad iustitiam ministrandam*, non potendo egli per sé esercitar Giurisdizione, né in quella inserirsi, benché sia della Giurisdizione il Padrone et Officiale Regio e perpetuo; ma deve tutta trasmetterla e comunicare nell'Officiali da lui creati; et il Barone resta spogliato dell'esercizio di quella, restando in lui solamente la Giurisdizione in potenza et in frutto, e non in esercizio (...). Tanto vero che né tampoco può il Barone dar la patente al Consultore con Giurisdizione limitata e diminuta con quelle clausole che abusivamente sogliono alcuni Baroni inserire: "nelle cause criminali non procediate senza farne intesi noi etc."; perché si fatte clausole o *habentur pro non appositis*, o s'interpretano *ad sensum iuris*, impropriandosi così che non procedano *inaudito Coadiutore pro interesse Camerae Baronalis*, o che l'officiali non possano far composizioni, transazioni e grazie delle pene fiscali in pregiudizio del Barone, (o) non inteso il Barone (...). Et essendo il far decreti effetto della Giurisdizione in esercizio e non in potenza, non aspetta al Barone, ma al Consultore decretare, il quale ne dovrà conto a Dio et al Mondo. Quindi più detestabile si è per il Consultore, che condiscenda all'ingiuste pretese del Barone, facendosi tirar per naso come bufalo ad un atto tanto indegno, e di poco suo decoro; esclama la Giustizia, esclamerà l'oppresso, il Cielo, il Mondo, e tutti l'elementi contro di lui. Ove è la costanza del Giudice ove è il petto, la resistenza, il coraggio? Né per danaro, né per rigali, né per promesse né per tutto il Mondo dovete tradir la Giustizia. Non per minacce, né per cere torbide, né per timor di perdere la carica, dovete condiscendere ad iniquità; ma resistere, e mostrar fronte e risoluzione; e quando conoscerete che il Barone via più si ostina né con vostre prudenziali persuasioni vi è riuscito di farlo entrar nell'intelligenza del retto, rinunciate la carica, e ritornateli la patente: *noli esse iudex nisi valeas resistere iniquitati*. Così sarete benedetti dal Cielo, lodati dal Mondo, e forse dall'istesso Barone che prenderà maggior concetto di voi. Non poche volte a me è convenuto di sofferir questi imbarazzi, né mai sono stato flessibile alle voglie ingiuste de'Baroni, a quali ho sempre resistito colla patente in sacca et alle mani; ad alcuni l'ho restituita, e si l'hanno presa, et si hanno eletto altro Consultore, che il compiacesse, e l'han ritrovato; e buon pro li faccia. Altri non solo che non han voluto ripigliarsela, ma mi han lodato et abbracciato, et poi in mia assenza et a sangue freddo, han fatto perpetui loggi di me; verificandosi quel detto delle sacre pagine: *non vidi iustum derelictum*"⁶⁶.

C'è qui una concretezza, e c'è un realismo nati dalla pratica delle cose e superiori, forse, a quelli dello stesso Rapolla, ma in larga misura coincidente con quello di Rapolla il quale rivendicando in pieno la giurisdizione feudale all'ambito del diritto pubblico, tanto da trattarne separatamente dalla stessa parte feudistica dei suoi *Commentaria*, ritiene garanzia sufficiente del carattere 'pubblico' di questa giurisdizione, il divieto ai feudali di giudicare 'per se ipsos in causis vasallorum' con l'obbligo connesso d'affidare l'*exercitium jurisdictionis...peritis in iudicando*⁶⁷, senza per nulla attaccare il principio in sé della giurisdizione feudale o, tantomeno, il principio della separazione nel titolo istitutivo delle giurisdizioni. E neanche il Briganti riesce a ridefinire fino alla radice il 'pubblico' in senso soggettivo (i togati come ceti e quindi la stessa magistratura feudale)⁶⁸ con il 'pubblico' in senso oggettivo (cioè con un regime esclusivamente pubblicistico della giurisdizione)⁶⁹; non vi riesce neanche sulla scorta di brani invitanti di Locke, pur espressamente citati⁷⁰. Quel che indubbiamente prevale in lui è la necessità degli ordini, quello feudale e

⁶⁶ T. BRIGANTI, *Prattica civile* (in: AFV), c. 11v-12v.

⁶⁷ RAPOLLA, *Commentaria*, I, II, 13, 10, pp. 156-157.

⁶⁸ Si noti che la disponibilità di Briganti, nel lungo brano riportato, a distinguere tra giurisdizione in atto (degli officiali feudali) e in potenza (che è propria dei feudali), è la condivisa opinione da quale Rapolla aveva elaborato la sua idea di magistratura come indistinto 'pubblico'.

⁶⁹ Lo farà ad esempio il FILANGIERI: *supra* nel testo.

⁷⁰ T. BRIGANTI, *Prattica criminale*, p. 260a, nr. 46.

quello togato, e la necessità, anche, d'equilibrio costituzionale tra essi; un equilibrio che ribadisce le sue ragioni, evidentemente risalenti, e che oppone alla feudalità, ed alla sua giurisdizione, una sola possibile critica: l'evadere da quelli indicati come i suoi 'legitimos fines'⁷¹. Nel Briganti l'analisi della feudalità è di fondo cetuale, ed esperta nel particolare e, certo, più fondata di altre riflessioni sul particolare. Briganti critica, sì, l'evasione dal giusto ordine del corpo baronale; e lo fa in confronto d'un altro cetto, quello dei "signori dottori provinciali"⁷², che sanno invece come orientarsi sulla sostanza etica del loro ruolo. Sia l'uno che l'altro cetto, sia il loro stesso interno confine, sono fondati su un regime preesistente maturato in costituzione mista, ed è su questo fondamento che vanno misurati gli abusi del Barone verso il giudice o consultore, che sono anche lesioni dell'ordine cetuale. Non Locke allora, o tantomeno Hobbes, ma piuttosto Montesquieu dà il giusto senso al celebre brano che fu indicato alcuni anni fa: la giurisdizione è "materia tra' Baroni più gelosa dell'onore delle mogli; i più bravi de' quali consentono tutti che venti libbre di sangue cavato dalla miglior vena della vita, sarà bene impiegato per difendere o per acquistare una sola oncia di giurisdizione; e che colui che si truova aver la spada in mano per lo manico, dandola al nemico per poscia doverla da lui ricevere per la punta, patisca di quella infermità che suole curarsi coll'elleboro"⁷³.

Ironia indubbia che non si tramuta in progetto politico o in principio abolitivo, ma solo tenta di eliminare sul punto specifico di diritto alcune caratteristiche o almeno alcuni eccessi (in tema di transazione giudiziale delle pene o in materia testimoniale⁷⁴ e altri). E, per altro verso, il fatto che Briganti sia assai avanzato su alcuni profili 'civili' (l'abolizione della tortura giudiziale⁷⁵, ovviamente; le carcerazioni arbitrarie⁷⁶, ma anche, indicata di recente, la materia indiziaria⁷⁷) non riesce a rideterminarsi al pensiero organico d'una società in progresso.

Appendice

Aggiunte inedite di T. Briganti alla *Pratica Criminale*⁷⁸

1. Al titolo II § I n. 12 fol. 56⁷⁹. Aggiungete che S.R.M. a 12 d'Aprile 1753 con Real Dispaccio per Segreteria di Giustizia diretto alla Regia Udienza di Lecce, ordinò, che acca-

⁷¹ Il primo di questi confini di legittimità, che sono i margini di esistenza 'costituzionale', è il titolo della feudalità limitato soltanto a quella giurisdizione espressamente concessa (v. *supra* nt. 39), ch'è la vera novità rispetto al passato ed alla pratica della *cohaerentia territorii* della giurisdizione, come altrove si dimostrerà.

⁷² T. BRIGANTI, *Prattica civile*, in: A. VALLONE, *Illuministi*, pp. 124, 126 e (in: AFV) c. 27v, 46v.

⁷³ T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 60b, nr. 1; AJELLO, *Il problema della riforma giudiziaria*, p. 121.

⁷⁴ T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 73a, nr. 23, 152 b, nr. 28.

⁷⁵ Il celebre capitolo, tratto dalla *Pratica criminale*, si può leggere anche in A. VALLONE, *Illuministi*, pp. 151-186.

⁷⁶ T. BRIGANTI, *Pratica criminale*, p. 115b, nr. 1s: nr. 23 (p. 118a); AJELLO, *Il problema della riforma giudiziaria*, pp. 119-120.

⁷⁷ Da C. COGROSSI, 'Alle origini del libero convincimento del giudice. La morale certezza in T. Briganti trattatista del primo Settecento', in: AA.VV., *Amicitiae Pignus. Studi in ricordo di A. Cavanna*, I (Milano, 2003), pp. 475-544, con interessanti riflessioni sui rapporti col Beccaria.

⁷⁸ Indicate *supra* nt. 55.

⁷⁹ Si comprende da varie constatazioni che Briganti pensava di disporre le aggiunte di seguito al paragrafo indicato con numero arabo. Indico invece la posizione di pagina dell'intero paragrafo nelle due edizioni settecentesche della *Pratica criminale*. Nella I ed. (1755) p. 56b, nella II ed. (1780) p. 55b.

dendo delitti di stupri con gravidanza, ed aborti, ne meno si possa procedere *ex officio*, ma che sia necessaria la precedente querela della parte lesa.

2. Al titolo III n. 16 fol. 73⁸⁰. Si aggiunga che S.R.M. con suo dispaccio de 6 di Luglio 1748 in decidendo le differenze vertite tra il Governatore e Giudice di Taverna, ordinò che le querele si possano ricevere dal Governatore; ma prima di procedere alla cattura dell'informazione, debbano passare per decreto e voto del Giudice. E che l'informazioni criminali accapar si debbano dal Governatore, e Giudice.

3. Al titolo III n.111 fol. 107⁸¹. Soggiungete il Real Dispaccio di S.R.M. de 19 Luglio 1755 dove spiega l'altri casi quando lo stupratore possa carcerarsi, di cui avete l'intero tenore nel fol...

4. Al titolo III § IV n. 115 fol. 107⁸². Si aggiunga che avendo preteso la G.C. della Vicaria che S.R.M. le dia facoltà che concorrendo nei furti di strada pubblica il conqwesto di un solo dirubato, procedesse a quanto era di giustizia con pena straordinaria. Rispose S.R.M. con Dispaccio per Segreteria di Giustizia datato a 22 di Luglio 1752 ordinando che restino ferme le leggi nella loro osservanza, in cui stanno, senza venire su di ciò a dar ordine veruno. E con altro Dispaccio de 11 Luglio 1750 per Segreteria di giustizia fu ordinato alla Regia Udienza di Lecce, che tutto quanto aveano scritto li Dottori su le Pramatiche del Marchese del Carpio sotto il titolo *de exulibus*, resti abolito; e volle che si osservino liberamente, e non si ammettino interpretazioni; che se mai accadesse dubio, se ne chieda l'interpretazione alla M.S.R.

5. Al titolo IV § II n. 35 fol. 114⁸³. Vedete un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia al Preside di Trani sotto le 27 di Aprile 1737 ordinando che una sola volta si conceda la solita dilazione al reo assente per poter comparire, se il delitto sia grave e capace di pena afflittiva di corpo.

6. Al titolo IV § II n. 27 fol. 115⁸⁴. Aggiungete un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia sotto le 27 di Aprile 1727 al Preside di Trani, in cui ordinò che l'inquisiti assenti non possano ottenere grazia di loro contumacia; però essendo presenti debbano esser abilitati a riceverla; e tal grazia debba esser moderata e fatta con giusta ragione, e senza espressa contraddizione del Fisco.

7. Al titolo IV § III n. 30 fol. 121⁸⁵. Aggiungasi un Real Dispaccio di S.M. per segreteria di Giustizia sotto le 3 Gennajo 1739, diretto al Preside di Trani, che l'ufficiali delle Corti Regie e Baronali, qualora per loro particolari passioni carcerano e rimettono alla Regia Udienza alcune persone, senza mandar li processi de pretesi delitti de quali vengono incolpati, e senza bastante fondamento di procedere a tali carcerazioni, non soffrendo la M.S. che l'innocenti si soggettino a pene che non meritano, obbligasse questi ufficiali a sodisfare del proprio tutte le giornate che han patite l'indebitamente carcerati, e che l'istesso corra per li Caporali di Campagna che procedono a consimili carcerazioni senza bastante motivo.

8. Al titolo IV § III n. 36 fol. 121⁸⁶. Aggiungete un Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia de 6 Luglio 1748 ove decidendo le differenze vertite tra il Governatore e Giudice

⁸⁰ Nella I ed. (1755) p. 73ab, nella II ed. (1780) p. 72ab.

⁸¹ Nella I ed. (1755) pp. 106b-107a, nella II ed. (1780) pp. 105-106b.

⁸² Nella I ed. (1755) p. 107b, nella II ed. (1780) p. 106b.

⁸³ Si tratta, in realtà, della p. 115: nella I ed. (1755) p. 115b, nella II ed. (1780) p. 114b.

⁸⁴ Dovrebbe trattarsi, in realtà, del §. 37 a p. 116: nella I ed. (1755) p. 116a, nella II ed. (1780) p. 114b.

⁸⁵ Si tratta, in realtà, della p. 120: nella I ed. (1755) p. 120a, nella II ed. (1780) p. 119a.

⁸⁶ Nella I ed. (1755) p. 121a, nella II ed. (1780) pp. 119b-120a.

di Taverna, ordinò che il Governatore non debba ingerirsi nelle carcerazioni e scarcerazioni dell'inquisiti, le quali debbano passare per decreto e voto del Giudice.

9. Al titolo VI n. 43 fol. 139⁸⁷. Supplite con un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia in data de 10 di Febrajo 1748 diretto al Preside di Matera a cui ordina che invigili acciò nelle cause civili e criminali la Regia Udienza facci osservare, nella esazione dei dritti, la Pandetta della G.C. Vicaria, e che si noti in piedi di ogni atto la somma del deritto che si deve pagare, per evitare le frodi. Et a 4 di Maggio 1737 con altro Dispaccio per l'istessa Segreteria avea ordinato alla Regia Udienza di Trani che facessero osservare l'istessa Pandetta da tutte le Corti Regie e Baronali, e la tenessero affissa nelle loro Corti acciò ogni litigante possa sapere il diritto che deve pagare, e che così si osservi inviolabilmente. Ricorsero a Reali Piedi varii Governatori demaniali e baronali supplicando che si degnasse spiegare la sua Real Mente, se ancor essi doveansi sentir compresi all'osservanza della Pandetta della G.C. Vicaria, e S.M. con altro Dispaccio de 7 di Settembre 1738 diretto al Preside di Trani per l'istessa Segreteria, confermando il surriferito real Dispaccio de 4 Maggio, ordinò che si osservi la Pandetta della G.C. Vicaria per li deritti del Mastrodatti in tutte le Università del Regno nelle quali non vi sia Pandetta particolare legittimamente fatta; et ove vi sia Pandetta particolare, quella debba osservarsi. Ma per i deritti de Governatori e Giudici e Consultori, de quali non ha potuto disporre la pandetta della G.C. Vicaria, si osservino le Capitulazioni, se vi fossero legittimamente formate, e dove non vi sono, si osservi il solito che ha praticato per lo passato. E sentendosi qualche Università gravata per esser esorbitante il solito, ricorra alla Regia Udienza, alla G.C. Vicaria et al S.R. Consiglio, e così si eseguisca nelle Corti Regie e Baronali tutte.

10. Al titolo VII n.16 fol. 141⁸⁸. Si aggiunga un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia de 1 Agosto 1739, che sotto rigorose pene li Baroni non potessero tenere Luogotenenti nelle loro Corti, ma Governatori che siano annali.

11. Al titolo VII n. 23 fol. 143⁸⁹. Supplisca un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia sotto le 20 di Ottobre 1736 in cui si ordina al Preside di Trani che non si permetta a Scrivani e Mastrodatti, legar le mani e batter l'inquisiti, in tempo de loro deposizioni, senza ordine del Tribunale.

12. Al titolo VII n. 34 fol. 144⁹⁰. Fu spedito per Segreteria di Giustizia Dispaccio di S.M. a 4 di Agosto 1736 diretto alla Regia Udienza di Cheti, dove dissaprò la morte di un inquisito per aversi deferito ad una confessione inverisimile e non verificata *per signa*.

13. Al titolo XIII n. 94 fol. 213⁹¹. Aggiungete che S.M. con suo Dispaccio per Segreteria di Giustizia nel 1741 ordinò al Preside di Udienza di Montefusco, che contro il decreto di tortura, ammettano le nullità che produce l'inquisito, e si discutino dall'istesso Tribunale.

14. Al titolo XIV § 1 n.2 fol. 219⁹². Aggiungasi un Real Dispaccio per Segreteria di Giustizia, in data de 15 Maggio 1731, dove dichiarò che al fine la legge obblighi all'osservanza, sia necessaria la pubblicazione nelle forme e nei luoghi soliti.

15. Al titolo XV § IV n. 9 fol. 228⁹³. Si aggiunga il Real Dispaccio di S.M. de 16 di Genajo 1751 spedito per Segreteria di Giustizia alla Regia Udienza di Lecce, disapprovando la

⁸⁷ Si tratta, in realtà, della p. 138: nella I ed. (1755) p.138b, nella II ed. (1780) p. 137a.

⁸⁸ Nella I ed. (1755) p. 141b, nella II ed. (1780) p. 140a.

⁸⁹ Nella I ed. (1755) p. 143a, nella II ed. (1780) p. 141b.

⁹⁰ Nella I ed. (1755) p. 144b, nella II ed. (1780) p. 143a.

⁹¹ Nella I ed. (1755) p. 213b, nella II ed. (1780) p. 209ab.

⁹² Nella I ed. (1755) p. 219a, nella II ed. (1780) p. 214ab.

⁹³ Nella I ed. (1755) p. 228b, nella II ed. (1780) p. 223b.

transazione col Barone di Collepasso senza la remissione dei querelanti, allegando la ragione perché tenendo il dritto la parte lesa sopra la persona del querelato, acciò sia castigato, cercando il reo evitare il castigo con la transazione, è molto ingiusto liberarsi senza il consenso dell'offeso; e sodisfacendo il Fisco per via di transazione, dovesse poi la parte offesa soggettarsi al peso di formare altro giudizio per ristorarsi li danni patiti. Quindi ordinò S.M. che la Regia Udienza facci Giustizia al querelante a spese del Fisco, e l'Avvocato de Poveri difenda la parte offesa; e questo fra due mesi, decorsi li quali dia conto dell'operato.

16. Al titolo XV § IV n. 20 fol. 229⁹⁴. Dee operarsi un Real Dispaccio, spedito a 19 di Maggio 1739 per Segreteria di Giustizia al Preside ed Udienza dell'Aquila, che si ammettano a transazione quelli rei che non (h)anno inferito offese reali senza aver bisogno della parte lesa, purché facessero deposito e pagassero le spese fatte dal querelante, acciò costui non sia obbligato a sostenere un litiggio civile per ricuperarle. Ivi stesso aggiungasi altro Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia in data de 5 di Agosto 1747, ordinando al Preside di Matera che li rei, contro de quali ha proceduto la Regia Udienza senza querela di parte, godino dell'Indulto Generale senza bisogno di remissione.

17. Al titolo XV § IV n. 22 fol. 230⁹⁵. Aggiungasi un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia datato sotto le 27 di Aprile 1737 ordinante che non si transiggano né si compongano l'inquisiti di omicidio di qualunque genere, di falsità, di furti che siano veramente tali, di ferite con armi proibite, di asportazione, detenzione, et fabrica di esse. E con altro Dispaccio de 6 Agosto 1740, per l'istessa Segreteria, ordinò al Preside e Regia Udienza di Matera, che neppure ammetta a transazione gli atti d'imperio.

18. Al titolo XV § IV n. 63 fol. 135⁹⁶. Supplisca un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia de 27 di Aprile 1737 al Preside di Trani, in cui ordinò che nei delitti di ferite fatte con spada o altri istromenti non proibiti, in vista, si possa far transazione, chiedendosi dal reo; e non chiedendosi, se li dia un poco di pena, senza aggraziarlo di fatto col decreto *non molestetur o fiat gratia*.

19. Al titolo XV § IV n. 86 fol. 237⁹⁷. Aggiungete un altro Dispaccio di S.M. de 6 Luglio 1748 per Segreteria di Giustizia, nel quale decidendo le differenze tra il Governatore, e Giudice di Taverna, ordinò che il Governatore non proceda a transazione dell'inquisiti senza il voto e consulta del Giudice.

20. Al titolo XV § VI n. 4 fol. 242⁹⁸. Aggiungete che S.R.M. con suo Dispaccio per Segreteria di Giustizia diretto al Preside ed Udienza di Trani in data de 12 Settembre 1739, dichiarò di voler mantenere e fortificare le Giurisdizioni Locali, Demaniali e Baronali; et a tal uopo ordinò che queste Corti avisassero il Fiscale Provinciale dei loro rei, che non sono nel loro territorio, per carcerarli; et i Fiscali diano in nota a Squadre di Campagne questi rei, per carcerarli. Et in caso che poi le Corti Locali l'avranno assoluti o aggraziati, mandino l'avviso al Fiscale. A tal effetto ancora con altro Dispaccio de 17 di Settembre 1739 per Segreteria di Giustizia ordinò al Preside di Matera che li rei di omicidio inquisiti nelle Corti Baronali, che prende la Squadra di Campagna girando per la Provincia, si rimetta alle Corti Locali per aversi la giustizia. Et a tal fine di fortificare la giurisdizione delle Corti inferiori, con altro dispaccio per Segreteria di Giustizia in data de 11 Aprile 1739, ordinò al Preside di Matera che tutte le Squadre che manderà nei luoghi della Provincia, si debbano presentare avanti il Governatore locale. E con altro Dispaccio per l'istessa Segreteria in data de 17 di Settembre

⁹⁴ Nella I ed. (1755) p. 229b, nella II ed. (1780) p. 224b.

⁹⁵ Nella I ed. (1755) pp. 229b-230a, nella II ed. (1780) pp. 224b-225a.

⁹⁶ Si tratta in realtà della p. 235: nella I ed. (1755) p. 235ab, nella II ed. (1780) p. 230a.

⁹⁷ Nella I ed. (1755) p. 237a, nella II ed. (1780) p. 231b.

⁹⁸ Nella I ed. (1755) p. 242a, nella II ed. (1780) p. 236b.

1735, avea ordinato al Preside di Trani, che li subalterni della Regia Udienza, venendo *in partibus*, debbano render visibili le loro commissioni al Governatore locale, replicato all'istesso Preside con altro Real Dispaccio de 28 di Ottobre 1735. Et per lo medesimo fine con altro Real Dispaccio de 28 di Maggio 1746 per Segreteria di Giustizia ordinò S.M. al Preside e Regia Udienza di Matera che le cause tutte *per saltum* introdotte al S.R.C(onsiglio) si rimettano alle Corti locali, indi alla Regia Udienza e dopo al S.R. C(onsiglio). Altro Dispaccio de 27 di Febrajo 1745 all'istesso Preside ed Udienza, per la medesima Segreteria, che non si pratici veruna ampliazione della *l. unica C. quando Imperator*⁹⁹ se non che alle persone in questa legge espresse. Li Dispacci de 25 Maggio 1750 inseriti nella nostra *Pratica* fol. 250 n.15¹⁰⁰, quello de 24 Aprile 1751 fol. 250 n. 17¹⁰¹, l'altro del 1744 fol. 233 n. 54¹⁰², e l'altro de 9 Marzo 1747 fol. 253 n. 25¹⁰³, che tutti han dato polso e sostegno alla giurisdizione de Corti Regie e Baronali vilipesa e forse totalmente distrutta dalle molte abusive inibitorie e restrizioni.

21. Al titolo XV § VI n. 15 fol. 243¹⁰⁴. Aggiungasi un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia diretto al Preside di Regia Udienza di Catanzaro, in cui ordinò che alli condannati a remare non si ammetta veruna scusa, né attestati di medici che siano inabili alla galea, ma che tutti si rimettino in Napoli, ove non mancherà in che impiegarli per il tempo di loro condanna.

22. Al titolo XV § VI n. 20 fol. 244¹⁰⁵. Vedete una Lettera del Capo di Rota della G. C. Vicaria, il Regio Consigliero Giuseppe Andreassi, diretta al Fiscale di Matera in data de 29 di Giugno 1743, ove ordina che, mandando colla catena i condannati alla G.C., mandi ancora li processi originali, e non già le copie.

23. Al titolo XVI n. 9 fol. 249¹⁰⁶. Si aggiunga un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia al Preside di Trani, sotto le 27 Aprile 1737, in cui ordinò che l'inquisiti assenti di qualunque delitto, benché leggiero, la di cui pena non sia maggiore dell'esilio o di poco tempo di carcere, non si possano visitare colla solita decretazione: *stante partis remissione non molestetur*, senza prima presentarsi o pondersi *sub iudice*.

24. Al titolo XVI n. 34 fol. 253¹⁰⁷. Aggiungete che S.R.M. con Dispaccio per Segreteria di Giustizia, in data de 10 Marzo 1739, dichiarò che la Vicaria proceda nei delitti dell'Officiali Regi e Baronali in prima istanza *privative* etc.; ma essendo inobedienti all'ordini della Regia Udienza, o delinquendo in cosa che tenga dipendenza dalla Regia Udienza, proceda essa Regia Udienza dando luogo all'appellazione alla G.C. Vicaria; et offerendosi qualche grave disordine, dia la Regia Udienza provvista economica, passando ancora a carcerare l'Officiali Baronali, ma non dà alla Regia Udienza facoltà di carcerare l'Officiali Regi.

25. Al titolo I della Miscellanea sotto il n.5 fol. 263¹⁰⁸. Aggiungete che S.M. con Dispaccio de 6 Luglio 1748, decidendo le differenze vertite tra il Governatore, e Giudice di Taverna, ordinò che le querele possa riceverli il Governatore; ma prima di passare alla cattura dell'informazione, debbano passare per decreto e voto di Giudice.

⁹⁹ *Cod. 3, 14*: istituisce la categoria tutelata delle *miserabiles personae*.

¹⁰⁰ Nella I ed. (1755) p. 250b, nella II ed. (1780) p. 244b.

¹⁰¹ Nella I ed. (1755) pp. 250b-251a, nella II ed. (1780) pp. 244b-245a.

¹⁰² Nella I ed. (1755) p. 233b, nella II ed. (1780) p. 228ab: si parla, in realtà di una regia prammatica.

¹⁰³ Si tratta, in realtà, del nr. 35: nella I ed. (1755) p. 253b, nella II ed. (1780) p. 247b.

¹⁰⁴ Nella I ed. (1755) p. 243ab, nella II ed. (1780) p. 237b.

¹⁰⁵ Nella I ed. (1755) p. 244a, nella II ed. (1780) p. 238ab.

¹⁰⁶ Nella I ed. (1755) p. 249b, nella II ed. (1780) p. 243b.

¹⁰⁷ Nella I ed. (1755) p. 253b, nella II ed. (1780) p. 247ab.

¹⁰⁸ Nella I ed. (1755) pp. 262b-263a, nella II ed. (1780) p. 256a. Il testo corrisponde a quello *supra*, alla nt.2.

26. Al titolo I § III della Miscellanea fol. 283¹⁰⁹. Si aggiunga un Real Dispaccio di S.M. per Segreteria di Giustizia al Preside di Matera sotto le 29 Agosto 1752, ordinante che per le ferite pericolose di morte, si estragga dalla Chiesa l'inquisito, secondo li Concordati, e si attenda l'esito delle ferite, che se il ferito non morrà, si restituisca alla Chiesa.

27. Al titolo III n.64 della Miscellanea fol. 327¹¹⁰. Aggiungete che S.M. con suo Dispaccio per Segreteria di Guerra datato a 20 Agosto 1749 ordinò che non si devastino i boschi per ridurli a coltura, senza sua espressa licenza, e con Lettera del Signor Luogotenente della Regia Camera de 24 di Giugno 1752, furono rinnovati questi ordini e banditi nella nostra Provincia di Lecce.

(28). Il duca d'Alessano essendo ricorso a S.R.M. lagnandosi che la Regia Audienza di Lecce inibiva la sua Corte baronale nella esecuzione di provisioni de' Supremi Tribunali coll'*exhibeat ad finem recognoscendi*, a 24 Febrajo 1759 ottene Real Dispaccio a detta Regia Audienza, ordinante che osservi esattamente la Real Costituzione del 1738, e detto Dispaccio esiste registrato in detta Regia Audienza¹¹¹.

¹⁰⁹ Non c'è indicazione di numero, che potrebbe essere il 50: nella I ed. (1755) p. 283ab, nella II ed. (1780) p. 275b

¹¹⁰ Nella I ed. (1755) p. 327a, nella II ed. (1780) pp. 316b-317a.

¹¹¹ Questa è l'ultima aggiunta scritta, senza numero d'ordine da mano diversa dalla precedente, e probabilmente autografa del Briganti. Non c'è alcuna indicazione di collocazione; potrebbe aggiungersi in molti luoghi, ad es. nella I ed. (1755) p. 252a, nr. 25, nella II ed. (1780) p. 246a, nr. 25.

Piero Vassallo*

Il contributo di Paolo Pastori al rinnovamento della cultura politica

I. Paolo Pastori è uno fra i più acuti studiosi che hanno affrontato seriamente lo spinoso problema del rapporto tra tradizione e progresso. Filo conduttore dei suoi avvincenti saggi sull'opera del padre teatino Gioacchino Ventura (Palermo 1792, Versailles 1861) è, infatti, un approfondimento delle ragioni che, prima di deragliare nell'estremismo rivoluzionario e di essere assorbite e vanificate dal progetto tardo illuminista e giacobino inteso al totale annientamento del Cattolicesimo, alimentavano la polemica tradizionalista contro le degenerazioni e gli abusi del potere¹.

Stancamente allineata con la retroguardia ideologica, la storiografia ufficiale ha cancellato le tracce di quella fedeltà alla tradizione politica medievale e contro-riformista, che intorno al 1789 avversava e neutralizzava le ostinate e fuorvianti suggestioni *codine*, avviando il pensiero del primo De Bonald alla lucida resistenza all'assolutismo monarchico e alla critica del centralismo burocratico.

Il cammino di ricerca, intrapreso da Pastori alla luce di principii conciliabili con il pensiero tradizionalista, conduce a un nuovo e fecondo approccio alla censurata e "sbianchettata" scuola di pensiero, che contrastò l'assolutismo prima della rivoluzione senza nulla concedere (anzi...) alla filosofia dei lumi.

Di qui l'ardimentoso e per molti aspetti interessante tentativo di correggere l'indirizzo del cattolicesimo liberale, un'impresa che inizia dalla legittima ricerca, nelle idee che precedettero la rivoluzione del 1789, di segni riferibili ad una *pars construens* estranea se non contraria alla *pars destruens* rappresentata dall'assolutismo democratico e dal giacobinismo.

Per una seria valutazione della novità introdotta da Pastori è dunque necessario rammentare che il cattolicesimo liberale errava ammettendo l'esistenza di una valida ragione – *un germe buono* – nel movimento rivoluzionario.

Mediante una puntuale analisi degli aspetti salienti dell'opera di Ventura – la critica al cattolicesimo liberale di Lamennais e la revisione del tradizionalismo bonaldiano – Pastori dimostra la necessità di fare un passo indietro, per scoprire finalmente il *germe buono* nelle motivazioni del dissenso cattolico nei confronti dell'assolutismo, propriamente detto *dispotismo illuminato*.

* Facoltà Teologica del Nord-Italia, sede di Genova.

¹ Cfr.: GIOACCHINO VENTURA DI RAULICA, *Gli scritti del 1820 Dall'adesione alla rivoluzione costituzionale al deluso riflusso conservatore*, a cura di Paolo Pastori, con una premessa di Mario d'Addio, Vetus ordo novus, Firenze, 2005.

Quando si leggono i testi di Ventura alla luce dei commenti di Pastori appare evidente che – stabilita la consapevolezza delle verità sul diritto naturale – si può rinunciare senza rimpianti al contributo illuministico e giacobino al progresso della libertà.

Le ragioni della libertà politica, che i cattolici liberali nell'Ottocento e i democristiani nel Novecento hanno affannosamente inseguite nelle idee rivoluzionarie, si trovano, infatti, nelle intuizioni dei pensatori che contrastarono il razionalismo illuministico e la rivoluzione.

L'avanguardia del cattolicesimo e il futuro della onesta politica ha dunque radici nella tradizione piuttosto che in quelle improbabili scoperte del "bene" contenuto dagli errori del mondo moderno. Errori che hanno dato una fama immeritata ai negatori della Cristianità medievale: Lamennais, Maritain, Mounier, Dossetti.

Lo schema manicheo, che impone, a destra e a sinistra, l'immagine illusoria della santa guerra giacobina contro l'antico regime, è finalmente sostituito da una figura conforme alla realtà storica, ossia da un complicato intreccio che coinvolge i protagonisti dell'antico regime, gli esponenti del dissenso tradizionalista e l'oligarchia rivoluzionaria.

Pastori non fa illogiche concessioni alla moda dell'et... et... buonista, anzi propone una dialettica di più ampio respiro, che affronta il labirinto del XVIII secolo avendo chiara la disposizione delle forze realmente attive.

Il risultato è un'esatta visione della complessità del "moderno". Scrive dunque Pastori: *"Ancora nel 1771 si era prodotto il colpo di Stato neo-assolutista del cancelliere Maupeou, al quale lo stesso Voltaire aveva fornito una copertura politica con la sua Histoire du parlement. Una ricostruzione ideologica, questa del padre della nozione di philosophie de l'histoire molto criticata... per le infamie addebitate alla gloriosa istituzione che ancora nel XVIII secolo stava arginando, assieme alle tendenze dispotiche della monarchia, sia le risorgenti tentazioni integralistiche della nobiltà che l'acribia scettico-critica del radicalismo innovativo dei cosiddetti philosophes. Un accanimento che, va detto, questi palesavano nei confronti del costume e della religione tradizionale, per il resto dimostrando il più totale ossequio al da loro definito ed esaltato dispotismo illuminato"*.

In questa posizione, purtroppo, era nascosta la tendenza a gettare il bambino (cioè la migliore tradizione monarchica) con l'acqua sporca della deviazione assolutista. Sottomesso all'invincibile pregiudizio anticesarista e spiazzato dalla giustificata avversione a Voltaire, Padre Ventura non ha affrontato con mezzi adeguati il problema di salvaguardare l'insostituibile funzione civilizzatrice che è assegnata al principato. Secondo la *Storia del mondo moderno* della Cambridge University, infatti, René-Nicolas-Charles-Augustin de Maupeou, sostenendo le plausibili ragioni della monarchia tradizionale *"Aveva l'intenzione di riformare completamente e di rendere più umano tutto il sistema processuale. Il suo segretario Lebrun poté attingere ampiamente dall'opera di Maupeou quando, sotto il consolato di Bonaparte, preparò il nuovo codice e riformò la procedura finanziaria"*.

Maupeou aveva tentato semplicemente di opporsi alla persecuzione dei gesuiti, persecuzione che era promossa da una forsennata e criminosa oligarchia settaria, alla quale non era estraneo Voltaire.

Ora la persecuzione dei gesuiti fu l'antefatto della rivoluzione giacobina. Il film *"Mission"*, che gli spettatori progressisti, ingannati da rustici argomenti, hanno delibato come espressione del loro glorioso passato, narra invece (non senza imprecisioni, per la verità) la vicenda dei gesuiti, che il tradizionalista De Maupeou tentò di sottrarre alla persecuzione.

In questa prospettiva, l'incerta dottrina politica di Gioacchino Ventura può diventare materia di una profonda riflessione sulle alternative non reazionarie al radicalismo illuministico e alle sue appendici cattoliberali e democristiane.

Ventura, infatti, si volse al tomismo e alla lezione di Vico per riformare il rigido tradizionalismo bonaldiano e per trovare il filo della tradizione politica interrotta dalle cesure monarchico-assolutiste.

Dopo il cedimento delle illusioni moderne sotto le macerie del paradiso sovietico, l'attualità del tradizionalismo è dimostrata dall'audace rivendicazione della *rivoluzione per continuità con la tradizione precedente l'assolutismo*.

Ventura, secondo Pastori, proponeva uno sviluppo dell'istituzione monarchica contrario a quello attuato prima dall'assolutismo poi dal radicalismo borghese degli orleanisti.

L'opera di Pastori, pertanto, si raccomanda come una guida spregiudicata all'innovativo viaggio nelle idee politiche, che i cattolici militanti nella destra devono intraprendere per riconquistare l'egemonia culturale scialata durante gli anni dello sterile dialogo con l'errore moderno.

II. Nell'importante e ponderoso saggio sulla filosofia politica di Carlo Curcio, pubblicato con i tipi di *"Vita e Pensiero"* nel 2002, Paolo Pastori, esamina un precedente storico che potrebbe persuadere le diverse anime della destra italiana a cercare un ragionevole e fecondo accordo sui principi del decentramento amministrativo².

Fra i documenti a favore delle autonomie amministrative, Pastori cita, infatti, una singolare scritto in cui il filosofo neohegeliano Silvio Spaventa attribuisce la sconfitta subita (nel 1876) dalla destra risorgimentale all'incomprensione e al rifiuto delle istanze autonomiste.

L'interpretazione di Silvio Spaventa, fatta uscire dalla nube storiografica, stesa a protezione dei settari intesi ad avvolgere nel bianchetto progressista tante memorie italiane, sprona alla revisione dello schema quasi manicheo, che contempla il rigido ma inverosimile quadrato delle culture patriottiche (di destra) intorno al vessillo della burocrazia centralista e uniformista.

Vessillo che sarebbe assediato dagli oscuri e malevoli nemici di *"Roma capitale"*³.

Pastori scopre e propone alla riflessione degli studiosi di scienze politiche, il paradosso costituito da una ardimentosa (e perciò rimossa) corrente del pensiero di destra, e di quella destra storica che in nessun modo può essere accusata di nostalgia per l'Italia degli antichi regni.

È dunque accertata la legittimità dell'anomalia culturale di un movimento tradizionalista, che può leggere senza imbarazzi codini e senza nostalgie liberali le luminose pagine che Giovanni Gentile aveva dedicato al *"Misogallo"* dell'Alfieri e alle insorgenze popolari antigiacobine⁴.

² Cfr.: *La via media nell'itinerario filosofico-politico di Carlo Curcio*, Vita & Pensiero, Milano, 2003.

³ Secondo la classica analisi di Francisco Elias de Tejada, il centralismo burocratico e l'uniformismo giuridico, costituivano l'orizzonte della paradossale (e perciò inavvertita) convergenza dell'assolutismo borbonico del giacobinismo e dell'imperialismo napoleonico.

⁴ Cfr., ad esempio, le interessanti osservazioni che si trovano in *Rosmini e Gioberti*, vol. XXV dell'Opera omnia, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 21 e ss. Opportunamente, Pastori (*op. cit.*, p. 13) sottolinea il fatto che Giovanni Gentile, nel suo *Rosmini e Gioberti*, aveva fatto proprie le esigenze di rinnovamento espresse a suo tempo dai cattolici Gino Capponi e Raffaello Lambruschini.

Un tradizionalismo finalmente capace di disobbedire alle convergenti suggestioni dell'assolutismo e del giacobinismo.

Alla cultura italiana si offre la possibilità di procedere nella direzione opposta a quella indicata dai teorici del centralismo burocratico e dell'uniformismo giuridico. Sollecitato e ispirato dalle intuizioni di Giovanni Gentile sulla necessità di recuperare la tradizione culturale antigiacobina (dimostrazione che il filosofo di Castelvetrano aveva colto gli errori di certa politica risorgimentale), Carlo Curcio, affrontò i nodi della storia italiana moderna, giungendo ad una sorprendente conclusione: la debolezza della destra storica *perdente* dipendeva dall'incapacità di raccogliere e mettere a frutto il lascito della cultura autonomista.

La necessità intuita da Curcio coincideva con il problema di affrancare l'Italia dall'ipoteca che il giacobinismo aveva acceso sul risorgimento, problema che discendeva dallo sferzante giudizio di Alessandro Manzoni sulla rivoluzione del 1789: "*Il dispotismo sulle persone non era possibile in Francia, che sotto il nome di libertà*"⁵.

Nel 1921, Curcio scriveva, infatti: "*Perché nel 1876 cade la destra dal governo? Perché ha errato, lo riconosce Silvio Spaventa. Il suo errore è stato appunto di aver tralasciato di considerare un insieme di istanze che rimanevano legate alla tradizione autonomista, alla quale andava data una nuova forma di partecipazione e di espressione*".

Di seguito Curcio precisava il suo pensiero: "*Qual è la ragione per cui Spaventa, come parecchi uomini della vecchia Destra, concepivano la vera amministrazione dello Stato soltanto nell'amministrazione comunale e provinciale? Una ragione di ordine spirituale e ideale: quest'amministrazione è la forma più alta della vita umana, che, dice Silvio Spaventa, di sua natura deve essere lasciata all'attività libera di privati cittadini, collegati insieme dai rapporti della vicinanza e del possesso*"⁶.

È quasi inutile rammentare che, dal punto di vista della pura filosofia, Silvio Spaventa era (come saranno in seguito Gentile e Curcio) estraneo a quella tradizione cattolico – tridentina, che aveva giustificato e alimentato le istanze autonomiste quali espressioni genuine dell'opposizione all'assolutismo monarchico e alla sua metastasi giacobina. Ed è appena il caso di sottolineare che Silvio Spaventa non apparteneva ai circoli che avevano suggerito a Ferdinando II di Borbone l'adesione al progetto che contemplava l'unità federalista d'Italia.

Spaventa, al pari del fratello Bertrando, condivideva il culto hegeliano dello stato e partecipava alle passioni unitarie del risorgimento. Curcio tentò, invece, di far passare il filo del discorso liberale attraverso la difficile cruna della suggestione decisionista.

Se non che l'attenzione alla realtà, e la disposizione al dialogo, le qualità essenziali – *classiche* – della mentalità di destra, inclinavano i due studiosi ad esaminare senza pregiudizi, ad apprezzare e finalmente a condividere (almeno in parte) l'eredità storica del cattolicesimo politico.

La rivendicazione delle ragioni dell'autonomia da parte di Spaventa è dunque da accogliere come un segno di apprezzabile sensibilità nei confronti della storia italiana.

Al proposito è opportuno rammentare che Pastori, in un saggio pubblicato recentemente, ha dimostrato che il "*patriottismo municipale*" era una delle motivazioni delle insorgenze antifrancesi che incendiarono l'Italia tra il 1797 e il 1799.

⁵ Cfr.: *La rivoluzione francese*, in: "*Opere*", vol. III, Rizzoli, Milano, 1961, p. 995.

⁶ Citato da PAOLO PASTORI, *op. cit.*, p. 23.

L'insorgenza ligure, ad esempio, "vede coinvolta l'intera popolazione, inquadrata dalle proprie autorità locali, e determinata alla difesa della tradizione repubblicana e di una repubblica che riconosceva la Madonna come propria regina"⁷.

Adottate da Spaventa (e in seguito da Gentile e da Curcio), le ragioni della resistenza cattolica all'uniformismo giuridico e al centralismo burocratico furono condivise da alcuni esponenti della destra laica, coscienti del policentrismo culturale dell'Italia moderna. Ad esempio da Giuseppe Prezzolini, che nel saggio sulla "Cultura italiana" del 1923, riconosceva la forza della genuina tradizione italiana, che si esprimeva nel "regionalismo, persistente sotto l'uniformità burocratica dello Stato unitario"⁸.

Purtroppo la dottrina autonomista non persuase la classe politica, che, al seguito di Benedetto Croce, abbandonò l'Italia in preda alle soffocanti istituzioni – strutturalmente anti-italiane – concepite dagli autori della *mala unità*⁹.

Per valutare l'importanza di questo "passaggio" cruciale, si deve rammentare che, dopo il Concilio tridentino, la scolastica neotomista (Suarez, De Vitoria, Bellarmino, De Mariana, Ribadeneira) suscitata dalla riforma cattolica, tentò disperatamente di contrastare il disastroso orientamento centralista insinuato nei consiglieri delle monarchie dalla lettura gregaria dei testi dell'assolutismo (di Jean Bodin e di Thomas Hobbes, in special modo). Le scuole controriformiste elaborarono e proposero una dottrina politica, che, alla luce della tesi tradizionali sulla natura socievole dell'uomo, confutava Hobbes definendo lo stato come potere inteso a coordinare le preesistenti comunità locali, e non come fonte prima ed assoluta della vita socialmente ordinata. Tesi che sarà magistralmente sviluppata da Giorgio Del Vecchio, nel saggio "Lo Stato", edito da Studium nel 1953.

L'influenza della dottrina controriformista è chiaramente visibile nell'ordinamento della monarchia ispanica (che Francisco Elias de Tejada e Silvio Vitale definirono puntualmente *federazione coronata di repubbliche*) oltre che nella gelosa difesa delle autonomie da parte degli stati italiani. Difesa che, lo ha dimostrato Paolo Possenti nella splendida "Storia d'Italia", edita dalla milanese *Effedieffe*, impegnò strenuamente anche il beato Pio IX, durante la prima fase del suo pontificato, quando non era ancora evidente l'intenzione eversiva dei piemontesi.

Ora un'eco della dottrina autonomista tradizionale si trova negli scritti politici di Vincenzo Gioberti, di Carlo Cattaneo e, appunto, di Silvio Spaventa e Carlo Curcio. Quest'ultimo dimostrò di aver inteso ed apprezzato le profonde ragioni della cultura tradizionale, riconoscendo che il luogo eminente della politica è l'amministrazione locale, dove i cittadini sono consapevoli di contribuire alla formazione e all'esecuzione delle leggi.

Fedeltà senza riserve alla tradizione autonomista è invece manifestata da due eminenti filosofi del diritto, schierati con la destra tradizionale del secondo dopoguerra: Giorgio Del Vecchio e Francisco Elias de Tejada, autori di opere magistrali, che rivendicano la priorità (rispetto allo stato) e l'insostituibile funzione delle comunità locali. L'elenco non può, infine, dimenticare l'apporto di Luigi Sturzo¹⁰.

⁷ Cfr.: *Frammenti di un altro 1799*, Giappicchelli, Torino, 2003, p. 88.

⁸ Citato da GABRIELE TURI, *La marcia su Roma degli intellettuali*, in: "Millenovecento", n. II, Dicembre 2002.

⁹ Al riguardo cfr. la relazione di De Tejada al IV convegno internazionale (Il risorgimento italiano) promosso a Roma nel 1977 dall'associazione dei giusnaturalisti cattolici e pubblicato da Tommaso Romano nel 1982. Cfr. anche: GIOVANNI TAIBI, *L'incandescente chiarore*, a cura del Comune di Baucina, Baucina, 2000.

¹⁰ Di GIORGIO DEL VECCHIO cfr. *Lo Stato*, Studium, Roma, 1952.

Quando, tolti i paraocchi del nazionalismo ottocentesco, si considerano seriamente i diversi quadri culturali di riferimento per la politica autonomista – dagli oppositori tridentini all'assolutismo a Gioberti, da Cattaneo a Spaventa, da Rosmini a Gentile, da Del Vecchio a Sturzo, da De Tejada a Gianfranco Miglio, da Giuseppe Capograssi a Francesco Mercadante – si è costretti a riconoscere che l'autentica tradizione politica della nostra patria indirizza, in maniera univoca ad una risoluta e illuminata azione autonomista.

Alla luce della storia italiana, la regione del contendere tra i cattolici, gli eredi della destra storica, e i nuovi autonomisti si rivela un malinteso prodotto e strumentalizzato dal partito laicista degli anti-italiani e (purtroppo) preso sul serio dall'ignoranza delle vere fonti, ignoranza che è il prodotto della storiografia intossicata e oscurata dal bianchetto.

Chi riesce a superare le barriere elevate dalla frenesia oscurantista (o bianchetista) dei Camera-Fabietti, scopre, invece, che niente può unire le anime della destra italiana meglio della "soggiacente" continuità delle tradizioni autonomiste.

Francesco Zamponi*

Il disegno politico di Al Qaeda

Per chi si cimenta nell'analisi della formazione terroristica di *Al-Qaeda*, diviene quasi naturale dedicarsi esclusivamente all'aspetto operativo relativo ai metodi terroristici, tralasciando l'ambito della dottrina politica, pur essendo vero che, a differenza di altre formazioni, per *Al-Qaeda* l'azione terroristica sembrerebbe essere l'unica opzione. Tuttavia, non ci si può dimenticare che l'attentato terroristico rappresenta pur sempre un mezzo per raggiungere i propri scopi e non un fine.

Al-Qaeda è stato giustamente definito un "animale politico"¹, capace di influenzare il voto in occasione di elezioni politiche, come avvenuto in Spagna nel 2004, ove gli attentati precedettero immediatamente la competizione elettorale condizionando il voto.

Si pensi inoltre che, durante il periodo di permanenza in Afghanistan, *Al-Qaeda* era strutturata su un direttorio, un consiglio consultivo, quattro commissioni (rispettivamente per gli affari militari, religiosi, finanze e propaganda).

È naturalmente impossibile ipotizzare una partecipazione di *Al-Qaeda* ad elezioni politiche, come avviene ad esempio per i movimenti di *Hamas* o *Hizballah*, nei quali è chiaramente possibile individuare (a fianco di un braccio militare che si macchia di attacchi terroristici), un'organizzazione politica che si presenta in competizioni elettorali e da sempre impegnata alla creazione di servizi sociali per i propri "fratelli", come la sanità e l'istruzione, contribuendo ad accrescere consensi e ad esaltarli tra la popolazione civile. *Hamas*, in particolare, è un esempio di quel consenso della società, che legittima gli attacchi suicidi accrescendo il proselitismo ed il reclutamento fra i giovani.

Tornando ad *Al-Qaeda*, c'è chi ravvisa in essa una sorta di Stato virtuale, de-territorializzato (in quale Stato potrebbe concorrere alle elezioni?) ed in Dottrina² viene spesso dipinta come un'impresa multinazionale tendente a delocalizzare i propri siti di produzione (ossia campi di addestramento, basi logistiche, ecc.) per ragioni connesse alla non sostenibilità delle condizioni presenti nei Paesi ove ha

* Università di Roma Tre.

¹ Così S. CARRARO, *Al Qaeda. Da creatura della guerra fredda a competitore globale*, articolo pubblicato il 7 dicembre 2005 sulla Rivista *Contropiano* al sito internet www.resistenze.org.

² Vedi in particolare S. TORELLI, *Se anche Al-Qaeda de localizza la sua 'impresa'*, articolo inserito il 5 febbraio 2010 sulla rivista *"Lo spazio della politica"* pubblicata sul sito internet www.lospaziodellapolitica.com, che ravvisa una sorta di crisi e deve riallocare le risorse.

iniziato l'attivismo, confermando così la sua vocazione internazionalistica (anche per la multinazionalità dei suoi *leader* storici). In sostanza, essendo una rete "leggera" si sposta verso realtà locali dalle istituzioni più deboli, con minori vincoli legali, facilità d'infiltrazione nel tessuto economico-sociale e militanti maggiormente disponibili.

L'obiettivo più o meno esplicitamente dichiarato di *Al-Qaeda* è di influenzare tutte le organizzazioni del terrore, quanto meno quelle con rivendicazioni nazionaliste di matrice islamica, per porsi alla testa di un movimento globale che – a differenza di quanto troppo superficialmente si ritiene – ha un chiaro disegno politico, ossia la ricostituzione del califfato pan-islamico mediante un conflitto generalizzato di lunga durata, arrivando a prevedere una guerra di civiltà nel tentativo di divenire un *network* che svara dalla sfera pubblica a quella privata³.

Al-Qaeda, ed in particolare il suo *leader* Osama bin Laden, è di osservanza *wahabita*, corrente estremista, chiusa e fanatica dell'*islam*, che accusa gli altri di eresia.

In pratica, *Al-Qaeda* detta le linee generali d'azione e può essere raffigurata come una federazione, in cui i vari gruppi localmente dislocati si trasformano e si affiliano ad essa: sono esempi significativi *Al-Qaeda* nel Maghreb Islamico (AQMI), *Al-Qaeda* nel paese dei Due Fiumi (nota come *Al-Qaeda* in Iraq), *Al-Qaeda* nella Penisola Araba (AQAP) o la componente più estremista dei nuovo talebani in Pakistan.

Si assiste ad un'evoluzione in un'entità politica transazionale o *network*⁴, capace di attrarre nella propria orbita la costellazione di gruppi terroristici animati da una medesima ideologia, stringendo alleanze con il coinvolgimento nelle campagne antiamericane e antioccidente in genere, ma sostenendo anche le cause locali da cui hanno avuto origine le organizzazioni stesse.

La dottrina politica immediata di *Al-Qaeda* (ed in particolare del suo fondatore Osama bin Laden), va individuata nella liberazione dei Paesi musulmani dall'occupazione degli Stati Uniti e dei loro alleati⁵: occupazione da non intendere solo a livello fisico, ma più in generale come influenza nelle tradizioni, nel modo di vivere, nell'economia e negli altri settori della vita sociale. Ed ecco allora la concentrazione di azioni terroristiche in Iraq ed Afghanistan, dove è massima l'esposizione al mondo Occidentale con la presenza militare, ma anche l'individuazione nel territorio di Stati Uniti ed Europa obiettivi altamente remunerativi, come dimostrano gli attentati dell'11 settembre, di Madrid e di Londra. Queste ultime due azioni terroristiche (a fianco di quelle in Arabia Saudita e Marocco del maggio del 2003) testimoniano l'intenzione di *Al-Qaeda* di allargare il fronte della campagna di liberazione.

Ma *Al-Qaeda* ha successivamente sposato l'elemento rivoluzionario delle organizzazioni terroristiche locali che cercano di rovesciare i governi secolari per instaurare regimi islamici.

Gli analisti del Centro Alti Studi per la lotta contro il terrorismo⁶, per voce del Presidente sen. Maurizio Calvi, scorgono da qualche anno due fenomeni integrati del terrorismo islamico: da un lato la crescente militarizzazione movimentista nelle

³ Cfr. S. TORELLI, *Arabia felix, nel nome dell'Islam – Al-Qaeda e gli altri (1)*, articolo inserito il 5 febbraio 2010 sulla rivista "Lo spazio della politica" pubblicata sul sito internet www.lospaziodelapolitica.com.

⁴ Vedi D. TOSINI, *Terrorismo e antiterrorismo nel 21° secolo*, Laterza, Bari, 2007, p. 72.

⁵ Tale progetto è chiaramente rinvenibile nel testo della *Dichiarazione del jihad contro gli americani che occupano il paese dei due luoghi sacri* (La Mecca e Medina).

⁶ M. CAPPUSI, *Attentati terroristici in India. Dietro c'è Al-Qaeda e bin Laden?*, pubblicata il 29.11.2008 sul sito internet www.unmondoditaliani.com.

diverse aree del territorio saldamente controllato dalle organizzazioni; dall'altro quando il terrorismo islamico si lega a movimenti di opposizione violenta già esistenti, si trasforma in movimento insurrezionale capace di aggredire intere città per dimostrare il loro grado di controllo della vita quotidiana.

Il disegno ultimo rimane comunque di natura quasi imperialista, mediante la rappresentazione di un grande Stato islamico sul modello dell'antico califfato pan-islamico sunnita (la *Umma*) espandendo il potere oltre i propri confini, dopo aver liberato i Paesi musulmani dalle contaminazioni dell'Occidente, disegno *neo-wahabita* di integrazione dell'integralismo sunnita a livello planetario. La sua è una visione globale nel raffigurare la *Umma* universale senza passare per la tappa intermedia dello Stato islamico.

Per *Al-Qaeda* il primo passo deve essere la presa del potere e solo dopo la costituzione del Califfato potrà avvenire l'islamizzazione della società.

In realtà, questo progetto politico appare utopistico se si pensa alla tradizionale frammentazione di molte confessioni coraniche: storicamente l'*islam* si è diviso in tante osservanze, il che ha provocato anche sanguinose guerre. Del resto, è ancora impossibile per *Al-Qaeda* insediarsi in alcuni luoghi-simbolo come la Palestina, ove è fortemente osteggiata da *Hamas* (organizzazione islamista e non laica come *Al-Fatah* che tuttavia rivendica una visione nazionalista ma non una guerra santa planetaria) anche per il timore che la propria causa possa essere strumentalizzata. Ecco perché il rischio è rappresentato da una deriva nichilista di *Al-Qaeda* in cui viene cercato solamente il caos, trasformando i suoi eclatanti attentati terroristici da strumento per il raggiungimento dei propri obiettivi a fine.

Dunque, è vero che *Al-Qaeda* non cerca voti, ma a parere di chi scrive sembra essere troppo semplicistica la conclusione che non sia anche un movimento politico alla ricerca di consensi, come da più parti sostenuto. Forse in passato l'Occidente ha mostrato poco interesse alle questioni di politica internazionale verso Paesi ove era in atto questa forte spinta ideologica.

La contraddizione di *Al-Qaeda* è ravvisabile nella sua ideologia di opposizione all'Occidente simbolo della modernità, perché utilizza proprio i suoi strumenti ed esiste grazie ad essi che gli consentono di perseguire il disegno globale non altrimenti inseguibile (ad esempio l'assiduo uso di *internet* che svolge la funzione di amplificatore della propaganda, di proselitismo e di addestramento mediante la presenza di manuali per il combattente).

Seguendo la meticolosa analisi effettuata in Dottrina⁷, la peculiarità di *Al-Qaeda* risiede nel ruolo di piattaforma ideologica e di dottrina politica comune per tutte le organizzazioni terroristiche affiliate che ne subiscono l'influenza. Rappresenta più un supporto a livello informativo e militare che istruisce il terrorismo, qualificandosi come una multinazionale del terrore, un movimento transnazionale costituito da vari gruppi che cooperano contro gli Stati Uniti ed i suoi alleati attraverso i propri militanti sparsi in tutto il mondo e non solo nell'area islamica.

Ecco perché *Al-Qaeda* può considerarsi più come un movimento politico – anziché un gruppo – la cui struttura si articola su tre livelli: una prima componente è costituita dal nucleo ristretto gerarchicamente strutturato in cui figurano militanti a contatto con i suoi *leader*. Qui si annida l'*élite* del terrore che ricopre i determi-

⁷ Vedi in particolare D. TOSINI, *op. cit.*, pp. 78 ss.

nanti ruoli nella pianificazione degli attentati, nel loro finanziamento, nella logistica e nella propaganda.

Il secondo livello è composto dalla citata costellazione di gruppi affiliati ad *Al-Qaeda*, anche se tali relazioni non sempre risultano stabili ed a volte fonti di scontri. In pratica, *Al-Qaeda* rappresenta una sorta di “ombrello”⁸ per il coordinamento, l’addestramento ed il supporto di altre organizzazioni subordinate, semi-autonome ed autonome (con obiettivi primari tipicamente regionali). A questo livello, delinea direttrici generali e propone o delega attività, come anche può appoggiare le iniziative dei gruppi regionali con finalità eminentemente rivoluzionarie di rovesciare i regimi laici al governo.

Questa alleanza conviene ad entrambe le parti: infatti, *Al-Qaeda* – in cambio della manodopera per la realizzazione di attentati terroristici ad obiettivi occidentali – può offrire a tali organizzazioni armi, finanziamenti, addestramento e sostegno logistico in genere, tutti prodotti che possono essere utilizzati anche per perseguire i propri obiettivi interni. Qualche Autore si è spinto a parlare di *Al-Qaeda* come “un marchio di fabbrica”⁹.

L’ultima componente, quella che forse oggi rappresenta la maggiore minaccia, è rappresentato dal fenomeno spontaneistico tipico degli episodi isolati (voluti da *Al-Qaeda* dopo la sua trasformazione) da parte di cellule (più o meno dormienti) polverizzate su tutto il territorio mondiale a cui appartengono non solo gli islamisti fondamentalisti (quelli di 2^a generazione, nati e/o cresciuti in Occidente), ma anche i convertiti all’Islam radicale.

In conclusione, le rilevanti perdite subite da *Al-Qaeda* a seguito alle operazioni condotte dalle forze della coalizione, hanno indebolito la struttura di vertice, forse non più capace di organizzare eclatanti e catastrofici attentati come quelli dell’11 settembre 2001, ma non hanno sfibrato l’azione di propaganda che, soprattutto attraverso il *web*, ha saputo creare una realtà flessibile e leggera ma in grado di rappresentare una minaccia che (ancora più che in passato) non dà punti di riferimento.

⁸ Definizione di PISANO V., PICCIRILLI A., *op. cit.*, p. 179.

⁹ Così F. SCAGLIONE, *Le minacce ai mondiali di calcio in Sudafrica*, articolo apparso il 10 aprile 2010 sul quotidiano *Avvenire*.

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 EIFELD, *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