

Anno V, n. 1 – 2013

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Studi Europei (D.E.M.S.)

Anno V n. 1 Gennaio-Aprile 2013

Ricerche/Articles

Anna Li Donni – Carmelo Provenzano
Reciprocity as source of Coordination and Spontaneous Cooperation 1

Francesco Tigani
Pantopia. Nella trama di utopie, totalitarismi e internet 27

Piero Venturelli
Tassonomie delle forme di governo... considerazioni critiche sull'Esprit des lois di Montesquieu. 71

Interventi/Remarks

Gabriella Portalone Gentile
Chiesa e Mafia 112

Note e discussioni/ Notes and Discussions

Terenzio Maccabelli
Duce dell'economia? L'antisemitismo di Maffeo Pantaleoni 151

Maria Lepori
Banditismo e fazioni nobiliari nella Sicilia del Seicento 167

Recensioni/Reviews

F. Lucarini, *La carriera di un gentiluomo. Antonio Salandra e la ricerca di un liberalismo nazionale (1875-1922)*, (S. Ciurlia); H. Bergson, *Il significato della guerra*, (M. Corselli); B. Gariglio, *I cattolici dal Risorgimento a Benedetto XVI. Un percorso dal Piemonte all'Italia*, (R. Marsala); M. T. Giuffrè, *Per vie di Mistero. Angelina Lanza Damiani e la scrittura di sé. Novecento rosminiano in Sicilia*, (C. Giurintano); Stefania Panebianco and Rosa Rossi (edited by), *Winds of Democratic Change in the Mediterranean? Processes, Actors and Possible Outcomes*, (O. Urso); G. Palombella, *È possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo*, (L. Martines). 179

Dalla quarta di copertina/ Back cover

200

Ricerche/Articles

ANNA LI DONNI AND CARMELO PROVENZANO

RECIPROCITY AS SOURCE OF COORDINATION AND SPONTANEOUS COOPERATION

1. *Introduction*

Many economic contracts are incomplete and problems of potential opportunism arise (MacLeod and Malcolmson 1998). A contract is incomplete if important aspects are not contracted in a way that can be verified by a third party. For example, in many labour relationships performance is to a large degree not enforceable. Facing such a problem, standard economic theory appears inadequate to offer optimal solutions. These solutions may be found by raising interest in anthropological and social presupposition of the economic theory.

The diffusion of the use of reciprocity as an alternative or complementary category to standard economic behaviours is connected to the creation and development, during the last thirty years, of experimental economics and behavioural economics (Bruni 2006). In reality, apparently unselfish actions have been regarded for a long time in economics as selfishly motivated, for example Pantaleoni's concept of the "selfishness of the species" introduced at the end of the 19th century, to explain apparently altruistic actions, which he held to be also to the greater personal good in the future (Pantaleoni 1889). Moreover, such behaviours were not considered of significance to explain economic interactions, since in the study of economics the actions considered relevant were always those directed towards self-interest.

The characteristics of the standard idea of economic rationality can be artificially laid out by looking at the assump-

tions which are usually implicit in the most famous “game” in economics: The Prisoner’s Dilemma. This explains by way of example the problem of coordination, which has always constituted a major theme in economics. In this game, the economic agents do not achieve the optimal outcome by behaving rationally, even though this outcome is achievable. The moral is that selfish behaviour does not always lead us to a better situation. In reality, the Prisoner’s Dilemma is played out in countless situations: pollution, traffic congestion, and, in general, to the difficulty of cooperation without contracts (which we may define as spontaneous).

However, the aim of this essay is not to represent the Prisoner’s Dilemma as a demonstration that the failure of reciprocity leads to spontaneous cooperation, quite the opposite. The game tells us that interaction leads us to non-reciprocity specifically because the players, being selfish, do not manage to sign a contract. The Prisoner’s Dilemma is thus praise of reciprocity rather than criticism of it.

Among the first laboratory experiments, which deserve mention, are those which tend to reproduce interactions like those in the Prisoner’s Dilemma where the results obtained show that certain agents defect and others cooperate (Samuelson 2005). Moreover, other thorough and far-reaching experimental-economic analyses have discussed the concept of traditional individual rationality and have presented behaviours motivated by reciprocity as relevant and not marginal. (Fehr *et al.* 1993; 1997; Fehr and Falk 1999; Fehr and Gächter 2000; Gächter and Falk 2002; Croson 1996; Guth, Klose, Königstein and Schwalbach 1998; Keser and Winden 2000). Among these, the Gift-Exchange game introduced by Fehr *et al.* (1993) shows reciprocity is an important governance device.

In the following section the concept of reciprocity as a source of spontaneous cooperation is dealt with in more detail, and following that, in the third section, the Prisoner’s Dilemma and the Gift-Exchange Game will be considered. In the fourth section, the interplay between reputation and reciprocity is analysed. The fifth section suggests a theoretical approach based on frames and relational signals in order to un-

derstand the difference between gain-maximiser agents and agents oriented towards the norms of reciprocity. Lastly, the fifth section draws certain conclusions.

2. Reciprocity as a source of coordination and cooperation

Trust plays a crucial role in agents' different interaction strategies. There is, however, no unanimous consensus in economic and sociological literature about the meaning of the term trust. There is some consensus that trust is an instrument for the governance of relations, which contributes to prosperity by reducing transaction costs, but this is not a rigorous definition of the concept. It is actually an important function of trust. The general notion of trust may, rather, be composite and it is close to the notion of uncertainty or risk in the sense of the possibility that things could go wrong, as is usual in literature. Trust may mean to accept risk or uncertainty about the quality of goods, competence or the intentions of other persons as well as about anything that might arise in the future and increase one's own vulnerability. The object of trust may be the systems of nature, God or other institutions, and then it is called confidence: whereas when agents trust in people, we are then in the presence of behavioural trust (Luhmann 1979; 1995; Zucker 1986).

In this chapter, I will concentrate specifically on behavioural interpersonal trust in a specific other agent, that in a first approximation may be identified as the « willingness to increase one's vulnerability to another whose behaviour is not under one's control » (Zand 1972:30). This means that generalized trust is left out of consideration. Furthermore, I will deal with trust in relation to the possibility of opportunism. Indeed another important distinction in behavioural trust is that between competence trust and intentional trust. Trust in a person's ability to provide a technically competent performance has to be distinguished from trust in a person's character or moral disposition, because unlike the latter, the former kind of trust is not directly related to the concept of opportunism. If a worker does not honour his commitment, it may be from incompetence or force majeure or from opportu-

ism, and whatever action on the part of his manager may be appropriate depends on which. For example, a manager may develop a worker's skills by training, or may improve his motivation, or exert control.

I focus on this last type of trust (intentional trust) which consists of accepting or neglecting the possibility that the other party may exploit opportunities for opportunism even if it is in his interest to do so. In other words, one party trusts in the intentions of the other if he believes that the party being offered temptations to defect do not lead to reductions in the partner's trustworthiness (Nooteboom 1996; 2000). Here, the distinction introduced from Noorderhaven (1996) between situational trust and character trust is relevant. "Situational trust" can be associated with the "opportunistic-core model" developed by Traditional Economics and it is based on the perception that the other party cooperates because it in his interest to do so. This kind of trust depends on the characteristics of the situation rather than those of the other party, who is assumed opportunistic. This notion is close to the concept of "reputation", which is also incorporated in an "opportunistic-core" theory like Transaction Cost Economics. Agents guard their reputation because it influences future trading opportunities, and it has this influence because agents guard it (Axerlod 1984). "Character trust" is based, instead, on the perception that other party is inherently trustworthy and that he will discharge fiduciary obligations and responsibilities he has taken on because he has made a commitment. In such a concept, trustworthiness is identified as a tendency to live up to explicit and implicit commitments expressed, respectively by written or oral communication or by merely being present at a specific place and time.

Thus, human beings are not only opportunistic, but are also inherently trustworthy and vary in decency, fairness, and moral commitment, and these variations will presumably lead to character trust differentials. As a result, one cannot trust everybody because this is not rational.

Moreover, trust has been defined as to accept risk, vulnerability and uncertainty, as well as a subjective probability that something will not go wrong but trust is not perfectly calcula-

ble. In other words, trust is not only blind; it also does not always obey traditional axioms and neoclassical calculation rules. Trust can also be based on things like friendship and kinship as well as reciprocity arising from relational investment. If an agent makes a gift to another, he has effected an investment in a relationship, which has an immediate return in the form of a relationship credit. Indeed, his counterpart feels obliged to return this favour. Generally, the social contract relies on unspecified implicit obligations between people, which depend on shared systems of meaning, belief, and ethics. Economic exchange includes non-contractual elements and trust may be defined as “reciprocal trust” (or “trust based on reciprocity”). This notion, a graduation of the “character trust” concept, emphasizes the relationship between trust and relationship investment and lies primarily in the anthropological and sociological meanings of reciprocity.

Kolm (1994) defines reciprocity as a series of bi-directional transfers independent of one another yet interconnected. Independence requires that each transfer is in itself voluntary, in the sense that no one transfer is a prerequisite for the occurrence of the next, as there is no external obligation whatever in the mind of the transferring agent. This feature differentiates reciprocity from economic exchange, where the agents are not free, but are obliged by law or third parties to comply with contract obligations. Moreover, reciprocity should be distinguished from acts of pure altruism, which consist in isolated and one-directional transfers. Reciprocity leads us to the strategic dimension of the interaction between agents. If agents do not receive reciprocity, they will end all relationships. In this case, unlike in the case of exchange, the logic of the transfer is changed. On the contrary, in the exchange relationship, the transaction is effected only after the parties have achieved an agreement and have determined the price of equilibrium. In the relationship of reciprocity, one transfer is made (in place and time) before the other transfer, and the parties acting in this way have simply an expectation, not a right, to receive the transfer. One could say that reciprocity takes the intermediate position between economic exchange and pure altruism and that reciprocal trust lies between blind

trust and perfect rational trust. In summary, the idea that reciprocal trust is a relationship between agents characterized by reciprocity – in the sense both of mutual commitment and of freedom - radically changes the nature of interaction strategy.

Aristotle uses the term “antipeponthós” to communicate the concept of commercial relationships and relationships between citizens, because in all the relationships within the *polis* (or city-state) the idea of proportionality and conditions is involved.

As Gloria Vivenza explains very well:

Aristotle uses the term reciprocity (antipeponthós, in Nicomachean Ethics) to talk about exchange in general. But in all the forms of counter-exchange there is a clear meaning of the term relativity: to give back in proportion (precisely antipeponthós) holds the community (koinonía) together (sunéchei). In short, then, the factor which binds together the relationships between citizens or participants in the same community is giving back in proportion to how much one has received; commercial exchange is a particular category of this reciprocity (Vivenza 2004: 78.)

Another word used by Aristotle with the meaning of reciprocity is “antiphílesis” or “antiphilía”, which denotes reciprocal affection, feelings, or requiting love with love of the same kind and intensity. The prefix anti- always denotes a response.

The Latin etymology is similar: “reciprocation” or “reciprocus” derive, in fact, from “reci-pro-cum”, where the three components are “procus” (“that which stands before”), “recus” (“that which comes from behind”) e “cum” (“with”). Other etymologies connect it to the words “recuperate” and “procarí” (“ask for, request”), but the meaning remains the same.

On the basis of these etymologies it is clear that reciprocity and the typical economic exchange comprise a two-way exchange involving giving and giving back, even though the economic transaction is differentiated by the fact that a third party can render the giving back obligatory whereas in simple reciprocity the return gift is not obligatory. Relationships, which are based both on contracts and on reciprocity, contribute to achieving individual and collective results effective-

ly. All the same, cooperation based on reciprocity is more complex than contractual cooperation, because it is formed on the basis of the mutual consideration of personal interests and tends to be overlaid with the typical relational logic of friendship (“*philia*”) even when such behaviour could appear contrary to the personal interests of the individual for a brief period of time. Again Aristotle, in the *Nicomachean Ethics*, created the paradigm of the theory of friendship (intended as a form of reciprocity) in Western culture:

- a) “Equivalence”: the first characteristic of “reciprocity-*philia*” is equivalence, not necessarily intended in the mathematical sense but in the sense of justice or equity, since associated friendship with justice.
- b) “Equality”: Aristotle denied that friendship could exist between a free man and a slave. This was because there was effectively an inequality between the participants and the rules of the game tend artificially to re-establish the equality which is lacking.
- c) “Liberty”: For Aristotle only the free man could have friends. One initiates a friendship freely and one terminates it freely.
- d) “Non-transferability”: friendship is not transferable in the sense that if X is a friend of Y and Y is a friend of Z then X will not necessarily be a friend of Z. According to Aristotle, it is not possible to be friends with lots of people.
- e) “Conditionality”: the logic of “reciprocity-*philia*” is that in friendship one makes the first move and one grants the other party a trust based on prior actions, and one is inclined to forgive, but for the reciprocal relationship to continue over the course of time the other party must reciprocate the treatment. In practical terms, in a relationship based on “*philia*” (that is, on friendship in the sense restricted to meaning the internal dynamics of a team of colleagues) one does not calculate the costs and benefits of a single act and one even tolerates actions which are wrong, and is inclined to forgive: however the friendship is terminated when we see the willingness to be a friend cease on the part of the

other party, or in other words we realise that he does not wish to continue the relationship of friendship.

Sugden (1984; 1993; 2000) identifies the definition of rationality of the group (which he distinguishes from the egotism of the group) in the concept of “team thinking” and of “membership”. By this latter term, he means something similar to the original meaning by which the arms and legs are the members of the body. To act as members of the team means to act as a component of the team. In addition, acting according to a coordinated plan, carrying out one’s role within that plan without making demands for oneself, given the actions of others, one’s own actions may or may not contribute to the team’s objectives. It is sufficient for the members of the team to know that the plan has been conceived to achieve the objectives of that team: the objective will be achieved if each one plays his own part. The concept of “membership” has the effect of making a person motivated to adopt a “we-mentality”. The motivation, which governs the actions of a person who forms part of a team relationship, is not primarily instrumental: instead, it is explained in terms of giving a “sense of belonging”, to the desire to obey social norms, to duty, to trust or to reciprocity (Sugden 1984; 1993; 2000).

On this point, Aristotle, in the *Nicomachean Ethics*, describes three types of friendship: friendship based on pleasure, friendship based on convenience and friendship based on virtue. The real distinction is between friendship based on pleasure or convenience on the one hand, and friendship based on virtue on the other hand. What the first two types of friendship have in common is the fact that they are instrumental, egocentric and not interested in the underlying motives: the friendship is not an end in itself, but essentially a means because the individual can obtain pleasure and convenience, and for this reason Aristotle believes that friendships based on convenience or pleasure are always temporary and unstable.

The first two types of “*philia*” belong to the family of strategies founded on situational trust, whilst a friendship based on virtue is founded on reciprocal trust and this is an intrinsic

value when it is reciprocated. In other words, one way of expressing reciprocity as a type of “philia” would be to say that a person who chooses to behave in a cooperative way as the expectation that the other party will also be disposed to act in the same way. Disposition is not action, in that what counts is the intention and not only the action. This is why, even when an individual does not reciprocate, he is easily forgiven by his counterpart because the counterpart demonstrates that it was not his intention to abandon his expectations.

3. Coordination in the Prisoner’s Dilemma and in the Gift-Exchange Game

The Prisoner’s Dilemma demonstrates how, even in situations where cooperation would be advantageous to all concerned, their interaction instead leads them not to cooperate. In other words, the Prisoner’s Dilemma explains, by means of an example, the problem of coordination, which has always been a major theme in economic thought.

The economic agents do not obtain the optimal outcome in the game by behaving in the most logical manner, even though this is achievable. The lesson to be learned from this is that individual selfishness does not necessarily bring us to an optimal-outcome situation. To be specific, the game represents a one-shot interaction (that is, not repeated) between two or more individuals, A and B, who have to choose the best strategy in an interdependent situation independently of each other, in which each one knows that he is dealing with an individual identical to himself, with the same preferences, who knows the structure of the game (or rather the pay-off structure associated with the outcomes) and who knows that his result also depends on the course of action which the other pursues.

Each player has two available choices, that of not confessing (NC) and of confessing (C). Strategy C is the dominant one for both players and this determines a Nash equilibrium in which both choose to confess (C, C). However, the payoffs associated with the Nash equilibrium are an inferior outcome compared to that which the individuals could achieve if both

chose not to confess (NC, NC) (coordination). Nash's equilibrium in the game represents a dilemma because the outcome of the game is non-cooperation when actually each player, individually, prefers mutual cooperation.

All of the above tells us that the solution to the game, and the outcomes of the participants, depend substantially on two base hypotheses regarding rationality and one regarding interaction. The first is individualism, that is, reasoning in terms of "which choice is best for me" and not, for example, which is the best choice "for us". If, in other words, we were to hypothesise that the choice were made by a "collective agent", it is obvious that the rational choice in the prisoner's dilemma would be to cooperate. The second hypothesis is instrumentality, which means that the action is made to maximise the result (the pay-off) as distinct from the act itself; this behaviour is not therefore in itself useful and has no intrinsic value. It is interesting to reveal that the cooperative outcome of the game, as Bacharach (2005) demonstrated very well, depends above all on how the game is presented: "In one prisoner's dilemma the players can see alone, or with a greater power, the characteristics of the common interest and of reciprocal interdependence on the main diagonal. Nevertheless, they can also see the problem in other ways.

The player in the prisoner's dilemma knows that the counterpart with whom he is dealing is a human being with his own set of morals and his own psychological profile. Since both are familiar with the environment in which they find themselves (that is, they know the rules of the game and the system of pay-offs) each one could develop a behaviour which is not necessarily selfish. Thus when the prisoner makes his decision, he bears in mind that the other may behave in a moral fashion. In other words, he develops a set of expectation of the other party, which could involve greater or lesser trust.

Therefore, players will choose C, if they totally distrust the other party. The results of the game may be different, if, on the other hand, each agent supposes that the other party will reciprocate his behaviour. In other words, prisoner's behaviour may be based on cautious reciprocity or a *philia-reciprocity* where the main expectation is that the other party

will confess if he confesses and that the other party will not confess if he does not. In this case, both prisoners may choose NC, unlike the outcome predicted by the traditional study of the Prisoner's Dilemma.

We can conclude that the total lack of trust and reciprocity is one the main causes of traditional result of the game. Mutually optimum outcomes may be achieved if prisoners are not only selfish, but they act also according the norm of reciprocity.

As mentioned above, previous studies show reciprocity is an important governance device. In particular, Fehr *et al.* (1993) elaborate the economic experiment of gift exchange game (Akerlof 1982; Akerlof and Yellen 1990) in order to test the potential role of reciprocity in a one-shot gift exchange game. In particular, this basic version of the game investigates the empirical importance of reciprocity through a two-player sequential move game that consists of two stages. In the first stage, a "firm" offers its "worker" a wage w . In the second stage, the worker can either accept or reject the offer. A rejection ends the game and results in zero profits for both players. Upon acceptance, the worker has to choose the effort level e . The higher the effort level, the higher are the associated effort costs, $c(e)$. More precisely, in the one-shot gift-exchange game, the standard prediction under the assumption of common knowledge of rationality and selfishness is the minimum effort level and the lowest wage (w^* and e^*). However these resulting equilibrium payoffs, are Pareto-dominated by more cooperative play. Thus there is considerable scope for cooperation to achieve joint improvements.

Economic experiments (Fehr *et al.* 1993; 1997; Fehr and Falk 1999; Fehr and Gächter 2000; Gächter and Falk 2002; Croson 1996; Guth, Klose, Königstein and Schwalbach 1998; Keser and Winden 2000) have shown that many people are reciprocally motivated and that w^* and e^* are not likely to be the prevalent outcome.

The main result of experiments is that both average wages and effort levels clearly exceed the predicted levels, i.e., compared to the reference outcome (w^* and e^*) there is a strong and systematic deviation. Thus the reciprocity Hypothesis is

confirmed. Wages and effort levels are positively correlated. Obviously, firms pay “generous wages” ($w > w^*$) and worker reciprocate by providing $e > e^*$, both trading partners greatly improve their payoffs compared to subgame-perfect play. Thus, efficiency is considerably increased relative to the reference outcome. Thus reciprocity is capable of supporting cooperative play, thereby ensuring mutual benefits.

4. Reciprocity and Repeated interactions

Can the inherent limits of the Prisoner’s Dilemma game can be overcome based on the logic of individual instrumental rationality if the game is repeated? In this case there arises the possibility that the parties coordinate between themselves, for example making indications of situational trust which, even though not advantageous in the immediate future, could be understood as investments in the medium-term future and could produce results in the longer term.

In this section we ask if “situational trust”, or what economists term a “reputational mechanism”, could be an effective instrument to achieve spontaneous coordination (cooperation) in the absence of enforcement. In other words, what we wish to understand is if repeating the game, in the absence of an inherent value associated with reciprocity, could lead selfish agents to pursue the optimal communal outcome.

On this topic Robert Sudgen (2004) presents the example of Bob, an American university professor and Anna, an English colleague. They are both on a sabbatical year and each one is visiting the other’s university. Even though they do not actually know each other they agree to swap houses. At the end of the year abroad, Bob wants to invite a group of friends for a party and Anna wants to do the same for a group of her new American friends.

They both know that their counterpart could cause damage to their host’s house, but they know that they cannot be held to account for the damage (so long as it is not excessive) because they will never see each other again in the future and probably, in their respective university departments, they will

never have any contact again. Therefore we are looking at a one-shot game, which Sugden calls the “Exchange-Visit Game”, like the Prisoner’s Dilemma game. The solution to the game is thus that of non-cooperation: the two colleagues hold their parties and both cause damage. The same non-cooperative solution would also have come about if the game involved the entire academic community where each person played the game repeatedly but anonymously, (I play with n players $n > 2$, but not repeated). Even in this case the two colleagues would be better off if both restrained themselves from celebrating their departure but, because of the type of interaction and the rationality that guides them in this game, they do not do so.

Nevertheless the situation of the two colleagues can change if we hypothesise that there exists a positive probability that the two players may meet again. If we suppose that at the end of the first round of the game (the first year of the exchange) there is the probability $(1-p)$ the game will not continue, thus the opposite case is that there will be a second round (with the probability $p > 0$). We can deduce immediately that the “game” between the two colleagues is radically altered. In general, we can note that just because cooperation emerges, it does not mean we should hypothesise that the game continues forever, but more simply that in no phase of the game do the players know that they are playing the last round. Actually the common knowledge that in the last round both the players are better off not cooperating means that Nash’s equilibrium (in a structure like the Prisoner’s dilemma) is not to cooperate right from the first move (Bruni 2006). In this type of interaction the structure of the game is not the same as that of the contract: Here there is no guarantee of sanctions and there is no anonymity. Further, we are in a real situation where interactions can be personalised, there are specific learning points for successive rounds and where the contract with enforcement cannot be signed. At the same time we retain a kind of “situational trust”, because cooperation could emerge simply from each player considering his own interests. Thus, one can reasonably assume, as Axelrod (1984) has demonstrated, that in an infinitely repeated game the dilem-

ma can be avoided and cooperation can arise if the current value of unlimited cooperation exceeds the one-shot profit of defection on the assumption that in the last case the game finishes forever. If on the other hand the game is repeated, but not infinitely, and the probability that it will continue is not too low (a conclusion in line with the so-called “folk theorem”) then the participants can spontaneously reach cooperation (or coordination). Technically, the probability that the game be repeated for an additional period is equal to the total discounted, in any case the difference lies in the emphasis placed upon the player’s word, a probability meant as the expected incidence of post-contractual opportunism.

If we assume, in line with the decision-making rules already established, that the prevailing rule is tit-for-tat where each player cooperates if the other has cooperated and defects if the other has defected, and the players both know that they both know that the cooperation is not infinite, but will last a finite number of times (even though they do not know exactly how many), the repeated game achieves the choice of spontaneous cooperation if this can guaranty that the players obtain the maximum net total payoff expected.

In light of these points one can understand how, in the negotiations between the players to determine if they will achieve expected payoffs, they can validate (motivate and reinforce) coordination, and so their conditions, and arrival at agreement. In similar interaction there is no enforcement but cooperation emerges, even when it is not necessary to hypothesise as to any mechanism of reciprocity or character trust. Thank to the expectation that the game will last a reasonable amount of time and the fact that the players do not know when they are nearing the end, there is therefore the possibility of cooperation.

Nobody can assure us, however – and this is the point – that cooperation will indeed emerge during the game. Why? Above all because the probability (p) is a subjective estimate and in certain situations it can be perceived as decidedly low. In other words, so long as spontaneous cooperation can arise based on the mechanisms of repeated gaming interactions, it is important not only that the game is objectively able to cre-

ate cooperation but also that the players subjectively perceive that, in the game they are playing, a situation of cooperation is clearly a better outcome than non-cooperation. Therefore in a given situation cooperation arises only if the players manage to portray their interactions in the game as mutually advantageous.

In labour relations people interact repeatedly, which provides them many potentials for reciprocation, reputation formation, and social exchange. The mix of reciprocal and economic incentives to cooperate may actually have interesting interaction effects. Some people even those who are totally selfish may have economic incentive to cooperate.

Thus it is very important to understand how reciprocal and selfish subjects behave in the repeated interaction. The most important question is whether the mere fact of repeated play can actually help to solve the efficiency problem. The experiments by Gächter and Falk (2002), address exactly this question in the context of the gift exchange game. As already mentioned, in the latter the baseline treatment was a so-called “One-Shot treatment”, which is a sequence of one-shot games, played in each period by different worker-firm pairs. In the second treatment, each pair of subjects play ten repeated versions of the same game. In this “repeated game treatment” since a pair of subject has a common history, both reciprocity and some repeated game effects are possible.

The comparison of these two treatments allows the separation of the impact of a repeated interaction with the same opponent on cooperation from a pure reciprocity effect.

In other terms, Gächter and Falk (2002) do not only analyse the role of genuine reciprocity (in the OS treatment) but attempt to investigate the empirical importance of incentive contracts and long-term contracts (RG treatment), i.e., repeated interactions.

An overall conclusion of their results is not only that reciprocity matters but, that it depends on the details of the interaction.

More precisely, in the finitely repeated gift-exchange game, it is difficult to obtain a specific theoretical prediction. If there are indeed some reciprocal people whose preferences are not

entirely captured by those induced in the experiment, we are likely to be in an incomplete information framework with different “types” as modelled by e.g. Kreps, Milgrom, Roberts and Wilson (1982).

If there is only a small probability that the adversary is, for instance, a “tit-for-tat” player, cooperative play can be supported until the final period(s) (Kreps, Milgrom, Roberts and Wilson 1982). Furthermore, even with complete information but with multiple equilibria in the stage game, cooperative equilibria exist in which wages and efforts above w^* and e^* are observed for all but the last period; see Beniot and Krishna (1985). Boundedly rational play may also guide to repeated game effects; see Selten (1978) and Selten and Stoecker (1986).

These sources suggest that we observe wages and effort levels that are at least as high as w^* and e^* . A “repeated game effect” can therefore be defined as the difference between observed behaviour in the RG treatment and in the OS treatment. Hence, the change in reciprocity in the RG treatment relative to that observed in the OS treatment determines the extent to which reciprocal behaviour is altered by some repeated game effects.

The goal of Gächter and Falk (2002) is mainly to determine the change in reciprocity in the RG treatment relative to that observed in the OS treatment determines the extent to which reciprocal behaviour is altered by some repeated game effects. As in the OS treatment, both average wages and effort levels exceed the subgame perfect levels in the RG treatment., i.e., compared to the reference outcome (w^* , e^*) there is a strong and systematic deviation. This deviation is persistent across all periods. These data show that both reciprocity and repeated game effects matter.

Wages in all periods are rather similar between the two treatments and reciprocity is relevant in their experiment, however, workers’ behaviour is more cooperative in the RG treatment (which shows higher effort levels). The common history of an employer-employee and reputation effect matter. Relative to the OS treatment, efficiency is improved through repeated play.

In both treatments, they find subject who are motivated by reciprocity. Moreover the repeated game nature of RG treatment disciplines some selfish individuals who would – in the absence of repeated interaction – play uncooperatively (just as in the OS treatment).

Furthermore, there is an “endgame effect”, i.e., a considerable drop in effort levels in the final period. Although wage did not fall (it does not result in effort levels of e^*) the average effort fell to about the levels of the one-shot game. Average effort levels in the last period of the RG treatment are lower than in the other previous periods.

5. Frame, Relational signals and Reciprocity

The experimental results, including those by Fehr and Gächter (2002) and my own research, allow us to deduce that the behavioural hypotheses upon which the traditional prediction is based are wrong and should therefore be scrapped and rejected as simplistic.

The actual behaviours, which are quite different from these hypotheses, are not symptomatic of irrational behaviour, as one may be tempted to comment, but of a behaviour which is rational yet based upon different behavioural schemes. For this reason, it would be useless to approach this problem using logical tools, which are clearly inadequate.

Lindenberg’s theory of frames and relational signals is an approach which explicitly considers the difference between gain-maximiser agents and agents oriented towards the rules of relationships.

On the basis of this theory (Lindenberg, 1989; 1993; 1998; 2000), the company’s decision-making process in relation to stipulating conditions and respecting the agreement depends on the way in which it creates its frames, that is, in which it defines and represents collaboration.

The essence of the agreement here is seen both as an economic relationship and as a social relationship in which the parties involved in the agreement are not only motivated merely by the economic considerations of the game as described above but may also be influenced by social rules and

customs which may alter their way of interpreting external relationships with other companies.

Agents who are characterised by a “loss frame” are strongly influenced by the negative effects of loss which they do not merely consider a negative profit, in the sense that it drives the behaviour of the agents with the same intensity but in the opposite direction to positive earnings. Instead, their perception of a potential loss or damage is more closely related to the emotional or cognitive components of these agents characterised by a loss frame, and this derives from the fact that these people perceive the level of p – the probability that the game will repeat – as very low, and consider that t – the termination of the agreement, is imminent. Faced with a short-term golden opportunity, an opportunity which is less advantageous when viewed with a longer-term perspective and on the basis of reputational mechanisms (tit for tat), these people most probably influenced by a loss frame will abandon the agreement and take advantage of such an opportunity. One thus faces a problem of opportunism which is not strategy related, but rather shortsighted, and which we can define as “myopic opportunistic behaviour”.

For example, a person mired in a series of economic problems may be obsessed with the aim of making money and evaluate his alternatives purely on the basis of immediate profits, without taking into account the risks and negative repercussions which derive from violating the agreement as described in the tit-for-tat model. According to this mode of thinking, net expected long-term earnings do not enter into the person’s “focal frame” and will be perceived as low. Therefore people subject to shortsighted opportunistic acts have difficulty stipulating or fulfilling agreements. Such people, even when they have formed an agreement, will very likely deviate from the contract to take advantage of a short-term “golden opportunity”.

These situations are serious and important relationship-poverty traps, which recall many of the real we find ourselves in every day. Interactions with people motivated by selfish frames or loss frames lead to the behaviours of moral hazard or of free-riders. In these situations, therefore, agents moti-

vated by mechanisms of philia-reciprocity, characterised by a we-rationality or team reasoning, are needed. In other words, there is a need for agents with normative frames, whose main objective is to 'act appropriately' in accordance with shared values and rules. That is, agents who attribute a lesser importance to the economic costs and benefits of applicability and conformity to the agreement.

If the perception that the agent has of the other party is influenced by a strong relational frame (or normative frame), he will urge the other party to cooperate spontaneously, ignoring the possibility of the behaviour of free-riders. The adoption of a normative frame by the parties to the agreement does not necessarily lead to the increased vulnerability of the agent to opportunistic actions by his partner, who may feel himself less closely monitored given the increased level of trust placed in him by his counterpart. This is because, when the positive expectations of a person with a normative frame are not reciprocated, more extreme behaviours than those resulting from the tit-for-tat policy analysed in the model can result. Economic agents who feel themselves betrayed, swindled and offended can undertake punitive actions even when these are not to their economic advantage. For this reason it is more credible that the other party will be more reluctant to deviate from the agreement, even though he is driven by opportunistic motives, given the other party's threat to return the damage done, independent of the costs and opportunities deriving there from.

Normative frames which feed philia-reciprocity and, in the ultimate analysis, spontaneous cooperation thus become crucial, even though they can be precarious and changeable during the course of the interactions (rendering the future course of the action less reliable).

The nature of economic relationships between agents is dynamic and requires a type of cooperative agreement which has to update over the course of time and has to adapt itself to the changing frames and the changes in the objectives of the agents involved in the collaboration.

The agents know the precariousness of the normative frames and, being influenced by the fear of loss, will continu-

ally search for confirmation in the positive signals given out by cooperative behaviour of the other party. Such information on the actions and omissions on the part of businesses are the relational signals, that is, signals carrying information about the nature and intentions of the agents. It is a requirement that both parties continually signal the intentions to conform to the rules implicit in the agreement. As Milgrom and Roberts (1988; 1992) defined it, signalling is acting in a manner that demonstrates one's intentions, abilities or some other characteristic of the person to others, in the case in which the person has private information which is not verifiable.

In the case of relations signalling, the signal relates to the relevance of the relational frame of the agent, and to his interests regarding a relationship of weak solidarity and to his own capacity to conform to relationship norms. Positive relational signals indicate a disposition of collaboration acting especially in a cooperative manner (Lindenberg 1996: 6).

The more positive these signals are, the more stable the normative frame and the more trustworthy the partner (Wielers 1993). Furthermore, by means of these signals the agent can check up on other contractual behaviours and economise on the costs of checking.

In any case the economic agent will not merely limit himself to checking, but will also signal *ex-ante* his interest in his partner's relational frame, (that is, he will try to convince his partner of his intentions from the outset of the contractual relationship, which also means during the negotiation process and during the checking of the terms and conditions of the contract) and he will try to establish compatible expectations. Once such a relationship is initiated, the company will try to maintain the cooperative attitude of its partner. This involves above all credibly and consistently demonstrating a concern for the general norms of relational exchanges, such as honesty, loyalty, equality etc.

The way in which a relational signal will change the trust placed in the interests and relational integrity of the agent depends, thus, on the value of the relational signal and the reliability and value of that signal. The value of the relational sig-

nal positively correlates to the level of vulnerability and the uncertainty of the company in relation to the relational orientation of the other party to the contract. Such vulnerability is a signal of total trust in the agreement.

Furthermore, the credibility of the signal is endangered by any inconsistency in the behaviour of the parties to the agreement. Whereas when an action of the partner is in line with his decisions regarding other situations, the company attributes greater credibility to his signals. An appropriate theory of framing and of relational signals can connect the mechanism of *philia*-reciprocity to the mechanisms of traditional economics.

6. Conclusions

The experimental results of the one-shot game have shown one significant outcome: the median salaries and effort levels are significantly far from the extremes of the range in which they could have varied. One can deduce from this that human behaviour is characterised by a positive level of trust but not blind faith. Let us imagine, rather more sensibly, that the employer has positive expectations of his worker's behaviour, but that he realises that he will obtain a level of effort which increases in proportion to his salary offer. In other words, he expects the worker to reciprocate his generosity and be that much more willing to work the higher his salary may be.

It is also possible that during the course of a game the parties may have more chance to get to know each other, learn how to manage their relationship and send each other signals. The experimental data from the repeated game confirms this hypothesis, in that the parties obtained superior performances.

Furthermore, from analyses of the results of the preceding games, it emerges that the participants spontaneously respect agreements if the earnings expected in accordance with the agreement are higher than the potential loss. In any case, a more thorough study may reveal that, like this model, the influential considerations which derive from it (meant in precise terms of incentive alignments) may not be adequate to explain

the complexity of the agreement. The net expected earnings, even though they can justify the agreement economically, may not be sufficient to trigger the formation of the agreement itself. The agents are not just motivated by merely economic considerations partly because it is not always possible in a radically uncertain environment to pin down the incentive alignments of the agreement, and partly because they can be influenced by relational mechanisms derived from informal codes of behaviour implicit in the agreement.

A relational strategy based upon a cognitive-relational structure of agreement assumes, on the other hand, that the participants share not only the traditionally intended payoffs, in order to attain spontaneous coordination, but also social values and norms and that, out of respect for these, they will be willing to forsake their own personal interests.

Let us consider, for example, a contract of a certain duration and let us try to imagine it as a team whose individual actions are ruled by a “we-mentality”. The team comprises parties employed by contract, and the objective is to achieve an outcome that benefits all those who are party to the contract, on condition that each one fulfils his role (set of actions) even when, in a certain action, it could be to his greater convenience not to cooperate. In team-reasoning the guaranty that the other will not defect at a certain point in the game is not as a result of the sanctions (in fact there are none) but results from the fact that each one has a good attitude to the others, as if he felt a part of the team. Sincerity, genuineness or sacrifice exist in choosing, at a certain point in the game, a strategy to overcome defection in the trust that the others will choose the same course of action, as thus they will be able to achieve, all together, a better outcome.

Thus mechanisms of *philia*-reciprocity, similar to friendships, are created in the team, where the participants perceive their relationships as cooperative (even though, as we have just seen, there is no enforcement). Further, given the precariousness of the frames, the level of applicability of the relational codes of behaviour thus depends on the ongoing replication of a situation of reciprocal dependence, where the good will of the parties concerned in the exchange relationships is

based on a constant mobilisation of the parties' motivations to restrain themselves from achieving their own selfish interests. Experiments show that reciprocity is steeper in the RG treatment than in the OS treatment. Hence it appears that the social norms of reciprocity and repeated game incentives are complementary forces. Together reciprocity and repeated game incentives have considerable efficiency-enhancing effect on performance despite contractual incompleteness.

References

- AKERLOF G., 1982, "Labor Contracts as a Partial Gift Exchange", *Quarterly Journal of Economics*, n.97, pp. 543-569.
- AKERLOF G. AND YELLEN J., 1990 "The fair Wage-effort Hypothesis and Unemployment" *Quarterly Journal of Economics* n.105, pp. 255-283.
- ARISTOTELE, 1979, *Etica Nicomachea*, Rusconi, Mulino.
- AXERLOD R., 1984 *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York.
- BACHARACH M., 2005, *Beyond Individual Choice: Teams and Frames in Game Theory*, Princeton.
- BENOIT J.P. AND KRISHNA V., 1985, "Finitely Repeated Games", *Econometrica* n.53, pp. 905-922.
- BRUNI L., 2006 *Reciprocità: Dinamiche di cooperazione economia e società civile*, Mondadori: Milano
- CROSON R., 1996 "Partners and Strangers Revisited", *Economics Letters* n. 53, pp. 25-32.
- DOREIAN P. AND FARARO T.J. (eds), *The problem of Solidarity: Theories and Models*, Amsterdam: Gordon and Breach, pp. 61-112.
- FEHR E., KIRCHSTEIGER G. AND RIEDL A., 1993, "Does Fairness Prevent Market Clearing? An Experimental Investigation", *Quarterly Journal of Economics* n.108, pp. 437-460.
- FEHR E., GÄCHTER S. AND KIRCHSTEIGER G., 1997, "Reciprocity as a contract enforcement device: experimental evidence", *Econometrica* n. 65(4), pp. 833-860.
- FEHR E AND FALK A., 1999 "Wage Rigidity in a Competitive Incomplete Contract Market", *Journal of Political Economy*, n. 107, pp.106-134.
- FEHR E. AND GÄCHTER S., 2000 'Fairness and retaliation: the economics of reciprocity'. *Journal of Economic Perspectives*, n. 14, pp. 159-181.
- GÄCHTER S. AND FALK A., 2002, "Reputation and Reciprocity: Consequences for the Labour Relation", *Scand. J. of Economics* n.104(1), pp. 1-26.
- GUTH W., KLOSE W, KONIGSTEIN M. AND SCHWALBACH J., 1988, "An Experimental Study of a Dynamic Principal -Agent Relationship", *Managerial and Decision Economics* n.19, pp. 327-341.

- KESER G. AND VAN WINDEN F., 2000 "Conditional Cooperation and Voluntary Contributions to Public Goods", *Scandinavian Journal of Economics* n.102, pp. 23-39.
- KOLM S., 1994, "*The Theory of Reciprocity and the choice of Economic Systems: an introduction*" *Investigaciones economicas*, n.18, pp. 67-95.
- KREPS D., MILGROM P., ROBERTS J. AND WILSON R., 1982, "Rational Cooperation in the Finitely Repeated Prisoners Dilemma", *Journal of Economic Theory* n.27, pp. 245-252.
- LINDENBERG S., 1989, Choice and culture: the behavioural basis of cultural impact on transactions, in HAFERKAMP H. (ed.) *Social Structure and Culture*, Berlin: de Gruyter.
- LINDENBERG S., 1993 Club hierarchy, social metering and context instruction: governance structures in response to varying self-comand capital in LINDENBERG S. AND SCHREUDER H. (eds), *Interdisciplinary Perspectives on Organization Studies*, Oxford: Pergamon Press, pp. 195-220.
- LINDENBERG S., 1996, *Short-term prevalence, social approval and the governance of employment relations*, Mimeo: Gronigen University.
- LINDENBERG S., 1998, Solidarity: its microfoundations and macro-dependence.
- LINDENBERG S., 2000, 'It takes both trust and lack of mistrust: the workings of cooperation and relational signaling in contractual relationships', *Journal of Management and Governance*, n. 4, pp. 11-33.
- LUHMAN, N., 1979, *Trust and Power*, Cirenster: Wiley.
- LUHMAN, N., 1995, *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.
- PANTALEONI M., 1889, *Principi di Economia Pura*, Barbera: Firenze.
- MACLEOD, B. AND MALCOMSON J., 1998, "Markets and Motivation", *American Economic Review* n.88, pp. 388-411.
- MILGROM, P. AND ROBERTS J., 1988 *An economic approach to influence activities in organizations*, *American Journal of Sociology* n. 94 S154-S179.
- MILGROM, P. AND ROBERTS J., 1992, *Economics, Organizations and Management*, Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.
- NOOTEBOOM B., 1996 Towards a Learning Based Model of Transactions' in GROENEWEGEN J. (ed) *Transaction Cost Economics and Beyond*, Kluwer Accademic Publisher, pp. 225-247.
- NOORDERHAVEN N.G., 1996 *Opportunism and Trust in Transaction Cost Economics*, in GROENEWEGEN J. (ed) *Transaction Cost Economics and Beyond*, Kluwer Accademic Publisher, pp. 105-128.
- RABIN, M., 1993, "Incorporating Fairness into Game Theory and Economics", *American Economic Review* n. 83, pp. 1281-1302.
- SAMUELSON L., 2005, "Foundations of Human Sociality. A review Essay", *Journal of Economic Literature*, vol XLIII, pp. 488-479.
- SELTEN, R., 1978, "The Chain Store Paradox", *Theory and Decision* n.9, pp. 127-159.
- SELTEN, R. AND STOECKER R., 1986, "End Behaviour in Sequences of Finite Prisoner's Dilemma Supergames. A Learning Theory Approach", *Journal of Economic Behavior and Organization* n.7, pp. 47-70.
- SUDGEN R., 1984, "Reciprocity - The supply of Public Goods through Voluntary Contributions", *Economic Journal*, vol. XCIV, 772-787.
- SUDGEN R., 1993, "Thinking As a Team: Toward an Explanation of Nonselfish Behaviour", *Social Philosophy and Policy*, vol. X, 69-89.

- SUDGEN R., 2000, "Team Preferences", *Economic and Philosophy*, vo. XVI, pp. 175-204.
- SUDGEN R., 2004, *The Economics of Rights, Cooperation and Welfare*, Palgrave-Macmillan, New York.
- VIVENZA G., 2004, "Per una teoria dell'interpretazione del concetto di reciprocità", *Etica ed Economia*, n. 2, pp. 73-100.
- WIELERS R., 1993, 'On trust in employment relationships: The case of child-minders. The Netherlands' *Journal of Social Sciences* n. 29, pp. 46-63.
- ZAND, D., 1972 "Trust and managerial problem solving" *Administrative Science Quarterly* n.17 (2), pp. 229-239.
- ZUCKER L., 1986, "Production of Trust: Institutional Sources of Economic Structure 1940-1920", *Research in Organizational Behaviour* n. 8, pp. 53-111.

Abstract

RECIPROCITY AS SOURCE OF COORDINATION AND SPONTANEOUS COOPERATION

Keywords: Reciprocity, Coordination, Cooperation

JEL classification codes: B00

The diffusion of the use of reciprocity as an alternative or complementary category to standard economic behaviours is connected to the creation and development, during the last thirty years, of experimental economics and behavioural economics. This paper analyses, the concept of reciprocity as a source of spontaneous cooperation in the Prisoner's Dilemma and in the Gift-Exchange Game (both in the one-shot and repeated game versions). In order to attain spontaneous coordination a relational strategy based upon a cognitive-relational structure of agreement assumes, that the participants share not only the traditionally intended payoffs, but also social val-

ues and relational norms and that, out of respect for these, they will be willing to forsake their own personal interests.

ANNA LI DONNI
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze Economiche
Finanziarie e Statistiche
anna.lidonni@unipa.it

CARMELO PROVENZANO
Università Kore di Enna
carmelo.provenzano@unikore.it

EISSN 2037-0520

FRANCESCO TIGANI

*PANTOPIA. NELLA TRAMA DI UTOPIE,
TOTALITARISMI E INTERNET*

1. Il mondo di Internet tra realtà e utopia

Internet è il mondo del presente. Una realtà di cui tutti facciamo parte e da cui siamo condizionati, volenti o nolenti. Se questo sia un bene o un male, lascio le conclusioni al lettore, rimandando al termine della breve dissertazione che mi accingo a svolgere in merito.

Innanzitutto va riconosciuto che Internet riveste un ruolo unificante all'interno di un vasto panorama di culture e di situazioni politiche e sociali molto diverse fra loro. Internet ha reso il mondo *un* mondo, un organismo vivo e palpitante dove non esistono più antipodi o posti remoti, poiché nella sua trama ogni luogo è vicino a un altro e immediatamente accessibile mediante una serie di innumerevoli e invisibili connessioni. Un mondo che evolve con una rapidità assoluta, svincolata dalle leggi del tempo e della contingenza, relativizzando il concetto di novità e radicalizzando quello di obsoleto. Prossimo e lontano, vecchio e nuovo sono categorie che si assottigliano fino a scomparire nel flusso rapidissimo e inarrestabile dei dati forniti da Internet. Se il Novecento è stato un «secolo breve» (Hobsbawm 1996), il Ventunesimo si avvia a essere fulmineo a causa degli sviluppi esponenziali della tecnologia, della quale Internet è la massima espressione.

Il suo già citato ruolo unificante, che di per sé avrebbe sicuramente un valore positivo, di interscambio, assume nondimeno una piega *totalizzante*, che desta – o dovrebbe destare – forti perplessità in un osservatore attento.

Con la sua struttura evanescente, Internet ha permeato e ricordato quella pluralità di microcosmi che da tempo immemorabile costituiscono il mondo come noi lo conosciamo, portando a compimento la prospettiva olistica per cui il «tutto

è più della somma delle sue parti»: Internet si identificherebbe appunto con lo scarto qualitativo, col *plusvalore* che tiene insieme i frammenti dispersi e incongrui della realtà.

Solo che Internet *non* è reale. La sua è una realtà astratta, che sussiste unicamente per essere riconosciuta dagli uomini, e si colloca in una dimensione parallela, virtuale. È un sogno che è uscito dalla mente e ha assunto una sostanza propria, un «castello in aria» che è improvvisamente calato dal cielo e ha trovato le sue fondamenta sulla Terra. O meglio, è cominciato come un sogno, ma adesso sta per sostituirsi pericolosamente alla realtà.

A mio avviso, Internet ha una valenza analoga a quella del «mondo vero» di cui parla Platone, il mondo delle idee, rispetto al «mondo apparente» dei fatti. Si può dire che con Internet l'*iperuranio* sia entrato nella storia, e gli effetti di questa prodigiosa inclusione si possono cogliere a occhio nudo. È in atto una riforma epocale della mentalità e del modo di essere in quanto soggetti che si pongono in relazione con altri. Una riforma di portata ecumenica e dalle ripercussioni inimmaginabili, se si considera che è appena iniziata.

Il riferimento a Platone potrebbe far pensare a qualcuno che l'ingresso di Internet nella storia corrisponda al ritorno dello schiavo fuggito nella caverna, dove sono incatenati al buio gli altri schiavi che lui tenterà inutilmente di liberare. Che non sia così lo si capisce subito, considerando che, mentre gli schiavi sono riluttanti ad ascoltare le parole del compagno e all'occorrenza saranno pronti a ucciderlo se insisterà nel suo proposito di sottrarli alla loro "impressione" della realtà (*Rep.* 515d-516a), gli uomini contemporanei hanno accolto favorevolmente il messaggio di Internet e si sono adeguati alla sua "verità".

Ma Internet ha reso davvero il mondo più libero e consapevole? O ha inaugurato una nuova forma di schiavitù e costruito un'impalcatura di sapere non meno rigida, nella sua tensione globale, della vecchia e tarlata Tradizione dalla quale gli Illuministi pretendevano di affrancare l'umanità?

Internet non solo sta colonizzando il mondo, ma sta *sostituendosi* ad esso.

Forse la caverna di Platone non aveva nessuna via d'uscita e la porta vista dallo schiavo era un *trompe-l'œil*, una sagoma affrescata su un muro. Internet potrebbe essere un'ala della caverna, allestita con una scenografia più realistica. Un'impostura per menti più complesse, che hanno metabolizzato i condizionamenti derivati da un'immagine palesemente fittizia e sono pronte per sperimentare un'illusione più sofisticata.

L'universo platonico di Internet ha diversi punti in comune con quello borgesiano degli scacchi (Borges 1980: 101-103): un giocatore muove una pedina credendo di dominare il gioco, ma ignora di essere egli stesso una pedina su «un'altra scacchiera di nere notti e di bianchi giorni», mossa da un ennesimo giocatore che è a sua volta mosso da un giocatore superiore, e così via, all'infinito...

È un'idea estrema e profondamente inquietante, tuttavia non bisogna considerarla come un semplice esercizio intellettuale o un vano paradosso eristico.

Se Internet sembra la rappresentazione tangibile dell'utopia, è opportuno chiedersi quanto vi sia di positivo in questo, partendo dal concetto stesso di utopia, che nel XX secolo si è apparentato col suo opposto, la distopia, o "utopia negativa".

Il termine utopia indicherebbe appunto «un luogo felice», una meta per l'umanità, una lieta alternativa ai mali della società. Ma siamo certi che sia proprio così?

Per comprenderlo dobbiamo risalire alle origini della parola e provare ad analizzarla etimologicamente, ricorrendo cioè all'unico metodo sicuro per cautelarsi dai tranelli del linguaggio.

2. Il nome dell'utopia: una controversia filologica o un problema semantico?

Cominciamo subito col dire che il termine viene coniato nel 1516 da Thomas More, che lo usa nel suo capolavoro, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*¹: un'opera

¹ More, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, Lovanio 1516, prima edizione; poi

allegorica e politica che inaugura la modernità, innovando lo spirito con cui l'individuo si rapporta al mondo – un mondo che nel volgere di pochi anni è cambiato drasticamente, rivelandosi molto più grande e misterioso di quanto si credeva che fosse.

Il *Mundus Novus* di Amerigo Vespucci (1507) ha definitivamente attestato la scoperta di un altro continente al di là dell'oceano, cancellando secoli di cartografia imperniata sulla centralità di Gerusalemme e densa di riferimenti favolosi a regni leggendari, come quello del Prete Gianni nell'Estremo Oriente. Ai confini immaginari di terre selvagge, segnate semplicemente con la legenda *hic sunt leones*, si sostituiscono la morfologia e il resoconto di una terra reale rappresentata e descritta da un navigatore "intellettuale" del calibro di Vespucci². Ciò rende plausibile l'esistenza di un luogo sul pianeta dove gli uomini vivano felici, al riparo dagli altri e da se stessi, estranei ai conflitti e alle ingiustizie sociali (Firpo 1987: 813): l'Utopia di More si colloca da qualche parte nel Nuovo Mondo, la Città del Sole di Campanella (1602) sorge su un'isola al largo dell'India, Taprobana, e la Bemsalem di Bacon (1627) è nel Pacifico.

Ma che cosa significa esattamente utopia? *Tópos* in greco vuol dire «luogo», e siccome l'utopia è il *non-luogo* per antonomasia, «il luogo che non c'è» (ivi: 811), convenzionalmente s'interpreta così il suo nome, leggendo la *u* come la contrazione del dittongo *ou*, che esprime una negazione. Solo che questa regola vale per i verbi, non per i sostantivi, ai quali tocca invece l'alfa privativo. Dunque la forma corretta sarebbe *Atopia*.

ripubblicata nell'edizione definitiva a cura dell'autore nel 1518. L'edizione critica dell'opera è contenuta in *The Complete Works of St. Thomas More*, IV, ed. by E. Surtz and J.H. Hexter, New Haven and London 1965. Fra le prime edizioni italiane del Novecento, quella a cura di A. Savinio, tradotta da R. Bartolozzi (1945); per un'edizione critica più recente si rimanda a quella curata da Luigi Firpo (1979).

² Corna Pellegrini (2004: 35-38). Scrive l'autore: «Vespucci fu grande navigatore, abile e spregiudicato commerciante, ma fu anche un intellettuale colto, capace di abbandonare gli antichi pregiudizi medievali e proporre una lettura diretta, semplice e coraggiosa del mondo che aveva conosciuto [...]».

Come mai More non vi ha fatto ricorso? Forse perché la parola ha un diverso significato?

Già i contemporanei di More hanno rilevato la strana aporia insita nel termine e hanno dibattuto sulla sua etimologia. Germain de Brie, autore di un trattatello polemico, l'*Antimorus* del 1519, obiettò all'umanista inglese che ci sarebbe stata anche un'altra forma corretta, oltre *Atopia*, per designare un non-luogo, ossia *Udepotia*, e si chiese se fosse proprio questo il senso che More voleva dare alla sua invenzione linguistica (Quarta 1991: 8, n. 6).

In effetti, esiste la possibilità che il prefisso *u* non derivi dalla contrazione di *ou* ma di *eu*, «bene», con la conseguenza che *Utopia* significherebbe «luogo felice» (*Ibidem*).

È lo stesso More a suggerire questa pista ermeneutica. Nell'edizione definitiva del 1518, impressa a Basilea con l'aggiunta di nuovi testi, è acclusa un'epigrafe firmata da un tale Anemolio, «poeta laureato, nipote di Itlodeo per parte di sorella», parente cioè di quel Raffaele Itlodeo protagonista del romanzo. È chiaramente uno pseudonimo dietro il quale si nasconde l'autore, che avvalendosi di questo espediente ci dice:

Gli antichi mi chiamarono *Utopia* per il mio isolamento; adesso sono emula della repubblica di Platone, e forse la supero (infatti ciò che quella a parole ha tratteggiato, io sola lo attuo con le persone, i beni, le ottime leggi), sicché a buon diritto merito di essere chiamata *Eutopia* (Pozzoli 1992: 130-131).

Ma il fatto che More citi a sua volta il nome *Eutopia* accanto a quello di *Utopia* non spiega perché non lo abbia impiegato da tutto principio per designare il suo mondo immaginario. Qualcuno ha postulato che sia stato influenzato non tanto dai testi antichi, ma da un'opera mistica del Trecento, *The Cloud of Unknowing* (*La nube della non-conoscenza*), redatta da un anonimo in Middle English (Quarta: 8, n. 6). Se tale ipotesi consentirebbe di risolvere l'ambiguità semantica del nome *Utopia*, di contro non terrebbe nella debita considerazione lo spirito puramente umanistico di More, che ripudia la cultura medievale per recuperare l'integrità della civiltà classica. Un'integrità rappresentata dal *continuum* che unisce la

filosofia di Platone – che More legge in lingua originale nelle edizioni aldine – e la teologia di Agostino, suo primo grande epigone del mondo cristiano nonché vero istitutore del cattolicesimo che More cerca strenuamente di difendere.

Ragion per cui, ritengo più probabile che la genesi del termine non esuli dall'alveo della lingua greca, e nello specifico sono propenso a credere che la *u* derivi dall'avverbio di tempo *nūn*, «adesso», che vi darebbe l'accezione di *luogo prossimo venturo*: qualcosa di remoto nello spazio, un'isola lontana, ma non altrettanto nel tempo. Uno Stato, una realtà da attuarsi subito, al più presto, senza ginguarsi.

Sono due i motivi che mi orientano verso questa lettura.

Il primo è di ordine filologico. La parola, che è un neologismo di ispirazione greca, fa la sua *entrée* in un testo redatto in latino, dove sarebbe stato lecito aspettarsi un equivalente in lingua romana, per esempio *Nusquam*, da *nusquam*. Peraltro, dallo scambio epistolare fra More ed Erasmo, apprendiamo che More chiama inizialmente così la sua isola. Un nome, come sostiene Kristeller (*cit.*), che More avrebbe desunto direttamente da Platone, traducendo dal greco quel passo della *Repubblica* (592ab) in cui si afferma che la forma statale testé illustrata non esiste «in nessun luogo della terra» (*ghês ghe oudamoû*).

Ma allora per quale motivo avrebbe cambiato idea?

Sempre dal carteggio moriano – stavolta da una lettera indirizzata all'amico umanista Pieter Gilles, a cui è dedicato il libro – sappiamo che l'autore «non avrebbe mai usato nomi come *Utopia*, *Anidro*, *Amauroto*, *Ademo*, che sono “barbari” e “privi di senso”, se non fosse stato costretto dalla “fedeltà storica”» (Quarta: 7).

Ciò significa che la scelta del nome è stata ponderata a lungo da parte di More, il quale era ben consapevole di coniare un barbarismo e di esporsi alle critiche di eventuali detrattori: cosa che è puntualmente avvenuta. Insomma, il titolo dell'opera appare come un microcosmo che racchiude un elemento estraneo. C'è da chiedersi il perché, e mi viene da pensare che il contrasto greco-latino risenta di una mediazione anglofona. *Nūn* ha una pronuncia affine a *new*. *Utopia* potrebbe essere un termine ambivalente, un *double*

entendre, giocato su un confronto interlinguistico nella zona d'ombra dell'assonanza: in tal caso significherebbe «luogo presente», ma anche «luogo nuovo».

Oltre al suddetto motivo di ordine filologico, come ho anticipato, ce n'è un altro che mi spinge *a fortiori* verso tale interpretazione, ed è di natura storica. Il testo di More viene composto in un preciso momento, il biennio 1515-16, con un taglio polemico che trova puntuale rispecchiamento nella realtà di quegli anni. Consta di due libri che sappiamo redatti in maniera autonoma e discontinua: More scrive inizialmente il secondo, incentrato sulla descrizione del paese immaginario, mentre si trova all'estero, per dedicarsi al primo una volta tornato in patria.

Quest'ultimo è una spietata analisi sociologica dell'Inghilterra dell'epoca, nella quale sta avvenendo una profonda trasformazione economica che genera spaventose ingiustizie sociali. La causa è la massiccia conversione dei terreni agricoli in aree deputate all'allevamento del bestiame minuto, in seguito alla pressante richiesta sul mercato di manufatti di lana, il cui commercio rende cinquanta volte tanto quello dei cereali. Così i grandi latifondisti sono diventati allevatori e hanno espulso i contadini dalle terre, recintandole per commutarle al pascolo (*enclosures*). Adesso un solo mandriano è sufficiente a badare alle pecore, a fronte di molte maestranze sottratte all'agricoltura. Di conseguenza la disoccupazione nel settore del bracciantato ha raggiunto livelli iperbolici.

Tracciando questo *excursus*, More offre la principale chiave di lettura del suo libro, quella realistica, che è propedeutica all'affresco del suo Stato ideale. Ma lo sguardo dell'autore si mantiene puntato sull'attualità, non è mai retrospettivo. Con la sua opera, come ribadisce Luigi Firpo, egli intende proporre

all'Europa colta un nucleo di serie e coraggiose critiche alle strutture vigenti dell'aggregato politico sociale e insieme un radicale progetto di riforma della convivenza umana ispirato agli ideali della famiglia patriarcale, della sana fatica educatrice, della cultura diffusa, della comunanza dei beni materiali, in vista di una vita semplice, sobria, serena, in

armonia con la felice spontaneità della natura (Firpo 1979: 15).

In ciò consiste la fondamentale differenza fra l'utopia e i miti sull'Età dell'oro, a partire da quello di Atlantide, riportato da Platone nel *Timeo* e nel *Crizia*: i miti si collocano nel *prius*, l'utopia nel *nunc et post*.

Per il suo singolare statuto epistemico, Raymond Ruyer ha coniato la definizione di «esercizio sui possibili laterali» (Ruyer 1950), intendo con ciò la caratteristica dell'utopia di ribaltare la prospettiva vigente aggiungendovi un punto di vista immaginario, che diventa tuttavia reale all'atto in cui si contempla. Costituirebbe allora un modo di

sperimentare il futuro come se fosse *l'hic et nunc*, e ciò accade allorché una condizione futura sia anticipata nella propria esperienza con tale pienezza, da essere il futuro soltanto «obiettivamente», vale a dire quale fatto esteriore, non già per l'esperienza soggettiva. Hanno questa natura le utopie genuinamente tali (in contrasto con i sogni a occhi aperti a contenuto utopico); è questo il fondamento della fede genuina, la quale non ha bisogno della realizzazione esterna «nel futuro» perché la sua esperienza diventi reale (Fromm 1976: 143).

Già Karl Mannheim, in uno studio della fine degli anni Venti (Mannheim 1929), aveva notato che «la mentalità utopica ha per presupposto non solo di essere in contraddizione con la realtà presente, ma anche di spezzare i legami dell'ordine esistente. Non è soltanto pensiero, e tantomeno fantasia, sogno da gustare in piedi: è un'ideologia che si realizza nell'azione di gruppi sociali» (Maffey 1987: 19). Insomma, conclude Aldo Maffey, l'utopia «è inattuabile – «sembra» inattuabile – soltanto dal punto di vista di un determinato ordine sociale già affermato» (*Ibidem*).

È il motivo per cui ritengo che il nome *Utopia* debba designare un mondo nuovo e attuale, piuttosto che un non-luogo o un indistinto luogo felice come un Eden qualunque, un miraggio primordiale.

3. La Repubblica di Platone

Ma al di là della genesi storica del suo nome, l'utopia nasce in Grecia.

Nella *Repubblica* fa la sua prima e compiuta comparsa l'utopia come progetto di uno Stato ideale, alternativo a quello storicamente fondato.

Entriamo rapidamente in argomento, gettando uno sguardo a volo d'uccello su quest'opera colossale, un'opera *mostrum* che copre un'ampiezza di dieci libri e rappresenta una *summa* della filosofia platonica.

Il primo libro doveva costituire verosimilmente un dialogo a sé, intitolato *Trasimaco*, dal nome di uno dei personaggi: Trasimaco di Calcedone, sofista e retore, che compare anche nel *Fedro*. In seguito esso è divenuto l'*incipit* di questa autentica fucina di conoscenza, sublime "verbale" di un cenacolo che si svolge in casa di Cefalo, padre del celebre oratore Lisia.

Il ruolo di corifeo spetta naturalmente a Socrate, che apre la dissertazione definendo la giustizia come lo zoccolo e il vertice di ogni comunità organizzata secondo ragione. Proseguendo si arriva così alla descrizione dello Stato ideale, che è quello «che più assomiglia all'uomo singolo» (*Rep.* 462b), secondo un ideale estetico che ricorda il canone di Policleto.

Naturalmente, nella visione platonica – che contempla una netta separazione fra mondo sensibile e mondo spirituale, fra la *chōra* e l'*iperuranio* – questa estetica non può che essere estetica dell'anima invece che del corpo. Perciò la *Repubblica* è innanzitutto una *psicagogia*, una guida dell'anima come il *Fedro*, più che una *pedagogia*, una guida dell'uomo.

Che sia questa la principale chiave di lettura dell'opera appare evidente a Eric Voegelin fin dalle prime righe, dove si legge:

Discesi ieri al Pireo con Glaucone figlio di Aristone per rivolgere la mia preghiera alla dea e nello stesso tempo perché volevo vedere in che modo si sarebbe celebrata la festa: la si faceva ieri appunto per la prima volta. Ebbene, proprio bella mi sembrò la processione degli abitanti del luogo e non meno

decorosa mi parve quella condotta dai Traci. Dicemmo le nostre preghiere e assistemmo alla cerimonia [...].

Il verbo *kateben* ha di per sé una connotazione ctonia, che evoca la *katábasis* compiuta da personaggi mitici come Osiride e Orfeo, ma questa viene ulteriormente ribadita da una serie di elementi metaforici rilevati dallo studioso: «Il Pireo, dove Socrate discende, è il simbolo di Ade. E la divinità a cui egli si rivolge con la preghiera è Artemide-Bendis, conosciuta dai Greci come l'Ecate Ctonia che assiste le anime nel loro viaggio agli Inferi» (Voegelin 1986: 108).

Secondo Voegelin, insomma,

la discesa di Socrate all'Ade-Pireo nella scena d'apertura del Prologo controbilancia nella scena di chiusura dell'Epilogo la discesa di Er, figlio di Armenio di Panfilia, all'Ade. Inoltre Platone sottolinea il parallelo fra l'Ade di Socrate e quella di Er con un giuoco di simboli, poiché la festa del Pireo in onore di Bendis è caratterizzata dall'eguaglianza dei partecipanti. Socrate non sa trovare alcuna differenza di qualità fra le due processioni, un comune livello di umanità è stato raggiunto dalla società di cui Socrate è membro (ivi: 109).

La questione dell'anima è centrale nella riflessione di Voegelin, che la considera «una sorta di presupposto concettuale sul quale si fondano sia il pensiero, sia l'autonomia della persona, sia tutto il sistema della "rappresentanza esistenziale"» (Caroniti 2012: 53). Con ciò Voegelin intende la «vera rappresentanza politica» (*Ibidem*), sulla cui presa di coscienza si basa l'esistenza stessa dell'uomo, che da *animal symbolicum* diventa a tutti gli effetti *politicum*, scoprendosi inserito nei gangli della società e acquisendo di conseguenza la sua condizione più propria, che è quella dell'*agire*.³ La politica è in un certo senso un riflesso

³ Cf. ARENDT, 1997, p. 7: «L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente la condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica».

dell'anima, poiché consente agli uomini «al medesimo tempo di fare esperienza di Dio e di se stessi» (Caroniti *ut supra.*). Ovvero, come nota Dario Caroniti, «dall'ordine dell'anima, che è poi una "costituzione dell'anima", alla quale si giunge tramite "esperienze diventate predominanti al punto da formare un carattere", deriva l'ordine politico» (ivi: 57).

Ed è la medesima concezione che ritroviamo nella *Repubblica*, dove l'organizzazione della società in tre classi, già ipotizzata da Ippodamo, assume connotati antropogonici: incarna cioè la tripartizione dell'anima umana, che si divide in anima razionale, irascibile e concupiscibile. A tali anime corrispondono le virtù della sapienza, del coraggio e della temperanza, che caratterizzeranno i governanti (*archóntes*), i custodi (*fýlakes*) e gli artigiani (*demiourgoi*).

Ha ragione Francesco Adorno a dire che «Platone ha sempre scritto la *Repubblica* anche quando scriveva gli altri dialoghi»: tutti i dialoghi precedenti formano uno stilema del suo annunzio, sono un lento convergere verso un unico punto. La *Repubblica*, scrive ancora Adorno (Adorno 1997: 30-31),

viene a porsi così per Platone come un punto di arrivo e un punto di partenza. Come un punto di arrivo perché egli che ora sa, che è *filosofo*, può indicare agli uomini del suo circolo, a coloro che lo possono intendere le tappe attraverso cui è possibile costituire lo Stato giusto e quale quindi abbia da essere lo Stato perfetto, che in quanto valore e specchio del divino si pone anch'esso all'infinito. E non è un caso che sul finir della *Repubblica* si legga: «Poco importa che realmente in una qualsiasi parte del mondo esista uno Stato come quello che abbiamo sognato: in cielo, forse, ce n'è l'esempio per chi voglia vederlo e su esso ricalcare il proprio governo. Poco importa che lo Stato nostro già esista e debba ancora essere attuato, ché soltanto di questa ideale città e di nessun'altra noi dobbiamo aspirare alle leggi» (*Rep.* 592b). Come punto di partenza in quanto questa è la via su cui porsi per riformare e condurre a felicità gli Stati attuali, storici, al di là delle unilateralità di Atene e di Sparta.

Se prima Platone ha bisbigliato dietro una porta chiusa, adesso ha spalancato l'uscio e urla in faccia agli adepti esclusi dal suo culto misterico, rannicchiati sulla soglia a origliare.

La *Repubblica* non è solo un'opera politica. Il sapere racchiuso nelle sue pagine supera l'ambito della *praxis* per aprirsi all'escatologia e alla soteriologia, sfociando nella narrazione conclusiva di due miti, quello dell'immortalità dell'anima e il mito di Er: storia di un guerriero che, risorto alla vita dopo la morte, descrive il processo di ricongiungimento delle anime al pleroma celeste (*apocatástasi*), in seguito all'abbandono delle «tuniche di pelle».

Non è la sede per affrontare un discorso di natura storico-religiosa, ma si consideri che Platone ha ricoperto un ruolo centrale nelle dispute teologiche dei Padri della Chiesa, ispirando da un lato l'opera di Agostino e dall'altro un certo filone ereticale le cui radici, attraverso lo gnosticismo (cf. Grant 1966), affondano nella storia medievale per risorgere a nuova gloria nella fase umanistica con l'Accademia fiorentina.

Così, il mito dell'immortalità dell'anima e il mito di Er hanno due scopi: da un lato di inserire il significato e l'esigenza dell'immortalità nel problema politico, dimostrando che lo stesso Stato politico, la società, non è possibile, se non su di un piano morale che si risolve in una più profonda religiosità, dall'altro lato nel dare un contenuto (ecco il valore del *mito*) perché sia possibile, popolarmente, educare alla nuova compagine statale prospettata, e quindi quello Stato realizzare. Per coloro che sanno essere razionali, per gli ottimi (i veri *aristocratici*) l'immortalità dell'anima stessa è facile a comprendersi, ed era già implicita in tutto ciò che nella *Repubblica* si dice. Si capisce: l'uomo, cittadino di due mondi, il sensibile e l'intelligibile, sempre rinasce e sempre muore. Chi dal buio della *caverna* riesce ad assurgere alla luminosità del *sole*, muore alla sua antica vita, alla vita terrena e dispersa, disarmonica ed unilaterale (*male*), e vive di vita autentica, in sé realizzando quello che è il supremo, eterno valore della vita (Adorno *cit.*: 52).

Il riferimento a una città “vera” distinta da una città falsa – che è poi quella reale, l'Atene del V secolo – è la testimonianza

più eloquente del dualismo ontologico che Platone è andato maturando nelle sue opere e che qui trova la sua massima espressione.

Da tale schema scaturirà la riflessione agostiniana sulle due *civitates*, la città terrena e la città celeste, diametralmente opposte sul piano morale – come un perentorio *aut aut* che concerne ciascun individuo – ma inscindibili sul piano effettivo degli eventi umani, considerati nelle loro interconnessioni strutturali. D'altronde, sappiamo che Agostino inaugura la speculazione cristiana sulla storia, abbandonando la visione ciclica del cosmo dei Presofisti e degli Stoici in favore di una prospettiva lineare e teleologica. Karl Löwith è stato fra i primi a evidenziare l'importanza della *Città di Dio* in relazione ai successivi sviluppi dello storicismo (Löwith 1963), poiché, come ha osservato Nicola Abbagnano,

la storia ha un significato se, nonostante l'indipendenza e l'eterogeneità apparenti degli episodi che entrano in essa talvolta a distanze enormi di tempo e di spazio, essa costituisce un'unica totalità; se questa totalità ha un ordine o un disegno complessivo che subordina a sé tutti gli episodi; se quest'ordine o disegno complessivo ha un unico scopo, un termine ultimo immanente o trascendente; e se infine l'uomo può, sia pure approssimativamente o genericamente, comprendere questo scopo (Abbagnano 1968: 247).

Pur nella sua *unica totalità*, tuttavia, nella storia permane una forte componente antinomica, corrispondente alla frattura che si è prodotta nella coscienza degli uomini, divisi fra coloro che tendono verso Dio (i credenti o *pneumatici*) e coloro che circoscrivono interamente la propria esistenza nell'orizzonte della vita stessa (gli *ilici* o atei). Ovvero, per dirla con Erich Fromm, fra quanti vivono nella dimensione dell'Essere e quanti in quella dell'Avere. Fromm auspicherà, infatti, l'avvento di una «Città dell'Essere», equivalente novecentesco della *civitas* agostiniana, ripensata in un quadro aconfessionale e metastorico per stare al passo coi temi.

La cultura tardo-medievale aveva come centro motore la visione della *Città di Dio*; la società moderna si è costituita perché la gente si è mossa dalla visione dello sviluppo della

Città Terrena del Progresso. Nel nostro secolo, tuttavia, questa visione è andata deteriorandosi, fino a ridursi a quella della *Torre di Babele*, che ormai comincia a crollare e rischia di travolgere tutti nella sua rovina. Se la Città di Dio e la Città Terrena costituiscono la tesi e l'antitesi, una nuova sintesi rappresenta l'unica alternativa al caos: la sintesi tra il nucleo spirituale del mondo tardo-medievale e lo sviluppo, avvenuto a partire dal Rinascimento, del pensiero razionale e della scienza. Questa sintesi costituisce la *Città dell'Essere* (Fromm *cit.*: 220).

Come Platone, Fromm parla della necessità di un rinnovamento culturale e spirituale dell'uomo, anche mediante l'istituzione di un organismo di tipo noocratico ma senza poteri di governo: «un Supremo Consiglio Culturale, avente il compito di consigliare il governo, gli uomini politici e i cittadini in tutte le questioni per le quali si richiedono precise conoscenze» (ivi: 211).

La *Repubblica* rappresenta un percorso di liberazione del genere umano verso il sapere, dal «mito della caverna» alla soteriologia del mito di Er, passando per una valorizzazione del ruolo politico della donna che lascia intravedere lo spiraglio di una possibile ginocrazia: nel V libro (455e-456a) si ammette un'equiparazione al livello qualitativo fra uomini e donne, affermando che esse non sarebbero meno efficienti nell'amministrazione degli affari della *pólis*.

– Non vi è alcun ufficio nell'amministrazione dello Stato che sia proprio della donna in quanto donna, né dell'uomo in quanto uomo, ma essendo le tendenze naturali uniformemente distribuite fra i due sessi, la donna è chiamata da natura a tutte le funzioni come l'uomo, soltanto che in tutte la donna è più debole dell'uomo. [...]

– Dovremo dunque imporre agli uomini di far tutto e nulla alle donne? [...]

– Diremo piuttosto che vi son donne che hanno tendenza per la medicina e altre no [...], per la ginnastica, e per la guerra, ed altre, invece, che non amano né la guerra né la ginnastica. [...] E donne che hanno tendenza per la filosofia ed altre che la disprezzano, così come vi sono donne coraggiose, così come vi sono donne vili. [...] Vi saranno, dunque, anche donne adatte a difendere lo Stato ed altre che non lo sono: e

non è forse così che abbiamo scelto la natura degli uomini adatti alla difesa? [...] Nella donna e nell'uomo vi è, quindi, la stessa disposizione per la salvaguardia dello Stato: soltanto che l'una è più debole, più forte l'altro.

Beninteso, ciò non fa di Platone un proto-femminista. Persiste il pregiudizio di fondo di una disparità basata sulla prestanza fisica, sull'*andréia*, che è un termine etimologicamente maschile. Nondimeno nelle donne è pari all'uomo la *sophia*, l'anima razionale, che guida alle sagge decisioni e alla prudenza.

Viene così superato lo stereotipo della donna frivola e civettuola, che vive di sentimenti patetici, come la commozone, e del tutto inetta a ogni sorta di considerazione (cf. Fiasconaro 1995: in part. 12-17, 32-33). Platone la astraie dal gineceo, la cui figura tramonta come quella dell'*oikos*, la casa, che viene sostituita dallo Stato stesso: un istituto universale che si occupa della *paidéia* collettiva, dell'educazione dei suoi cittadini.

Ma è a questo punto che il discorso di Platone diventa terribilmente pericoloso, poiché al processo di emancipazione dell'umanità si affianca il suo rigido inquadramento in una struttura di tipo organicistico e statalista, dove ogni aspetto dell'esistenza è scrupolosamente gestito dall'alto in nome del «bene comune». Considerando lo Stato come un organismo biologico, Platone è convinto che il suo funzionamento dipenda dalla coordinazione delle sue parti. Ne risulta una visione fortemente gerarchica e totalitaria, dove nulla viene lasciato al caso o all'arbitrio del singolo. È il motivo per cui Platone affida il governo nelle mani dei filosofi, che in virtù della loro sapienza sono i soli che possano decidere anche per gli altri. Lo Stato assume perciò i connotati di una sofocrazia armata, essendo amministrato con il sostegno dei guerrieri, che sono l'altra classe egemone.

Fra queste due classi vige la regola del comunismo dei beni, delle donne e dei bambini, con un'eccentrica variazione rispetto al pensiero di Falea, che parlava di comunismo terriero in un'ottica molto vicina a quella moderna.

In Platone una simile risoluzione non ha finalità sociali o egalitarie, bensì etiche: serve a garantire l'equità di governanti

e custodi, diseducandoli all'egoismo e indirizzandoli alla causa della collettività. Essi non possono infatti possedere ricchezze di alcun genere né disporre di proprietà personali: «non debbono maneggiare, né toccare oro ed argento, né abitare dove essi siano, né adornarsene, ma neppure bere in coppe d'oro o in coppe d'argento. Soltanto così potranno salvare se stessi e lo Stato» (*Rep.* 462d).

Questa morale spartana va in controtendenza con quella che si è affermata in Atene con Pericle, che ha introdotto una remunerazione (*misthophoria*) per quanti ricoprono cariche pubbliche, in modo da consentire a tutti i cittadini, di qualsiasi censo, di entrare in politica – prima la politica, venendo amministrata gratuitamente, era appannaggio dei *pácheis*, i ricchi.

Platone diffida della democrazia e difende una visione aristocratica della politica, solo che il requisito essenziale per qualificare gli *áristoi* come i «migliori» non dev'essere la loro agiatezza bensì la loro cultura e sapienza.

D'altronde il concetto stesso di democrazia si configura come il rovesciamento di aristocrazia, ma con un'inversione perniciosa: dagli *áristoi*, i «migliori», cioè una minoranza, si è passati a un'entità amorfa e indefinita, il *démos*, che ingloba anche gli *áristoi*. L'effetto è stato quello di transitare da un criterio esclusivo a un criterio inclusivo a ogni costo, con la conseguenza che il potere del popolo, quindi della maggioranza, sia incommensurabilmente superiore al potere detenuto da una ristretta cerchia: per contrastare un'antica forma di potere, se n'è creata un'altra di portata assai più ampia e maestosa. Tant'è che dal medesimo costruito col suffisso *krátos* deriva *oclocrazia*, che si affianca a democrazia in senso spregiativo: non più potere del popolo, ma delle «masse». Scomparsa l'inveterata minaccia degli *áristoi* ne è apparsa una nuova all'orizzonte, molto più insidiosa perché attinge il suo potere da tutti e da nessuno.

È per questa ragione che un pensatore del nostro tempo, Friedrich A. von Hayek, ha proposto di sostituire il termine democrazia con *demarchia*, per indicare il «principio del popolo» (Hayek 1986: 413-414).

4. La trappola della democrazia

Ma non è solo una questione nominale, evidentemente. Il vero problema è: chi elegge chi? Può il *démos*, una figura così indefinibile, essere considerato il custode della libertà?

Platone crede di no, e la storia gli ha in parte dato ragione.

Quanti si professano indefessamente democratici dimenticano che le peggiori dittature sono nate con e dal consenso popolare. La democrazia doveva essere una cura dal dispotismo, dagli abusi di un re, di un titolato, e invece ha prodotto spesso l'esatto contrario: la prevaricazione di chi non aveva nessun titolo per ergersi al di sopra degli altri e decidere delle loro vite, se non per il fatto di essere stato *eletto* da quegli stessi che in seguito avrebbe tiranneggiato. Una triste nemesi, in fondo. Almeno i sovrani dell'*ancien régime* potevano dichiarare di essere stati scelti da Dio, senza tema di smentite, e i sudditi erano padroni di crederci o meno. Ma un dittatore nominato democraticamente desume il proprio potere dal popolo, quindi la sua legittimazione è reale e concreta e ben più autorevole di quella di un re, che può appellarsi unicamente a un vago postulato teologico.

Dobbiamo inoltre considerare che la democrazia, come ogni altra forma di potere, è innanzitutto un «discorso» – e qui ci viene in aiuto Michel Foucault con i suoi studi ineguagliabili sull'argomento, da *L'ordine del discorso* (1970) a *Microfisica del potere* (1977) – un discorso sul *potere della libertà*, prima che sulla libertà stessa. Infatti, come osserva Popper ne *La società aperta e i suoi nemici* (1945), dire che la democrazia sia il potere del popolo non significa nulla, se non si esplicita che è il potere, da parte degli elettori, di controllare i propri eletti.

Bisogna però riflettere sui moventi che inducono a votare: moventi non necessariamente ponderati e razionali. Dietro un voto non sempre si nasconde una seria convinzione ideologica, o viceversa c'è solo quella: col risultato che, da una parte, abbiamo un senso di smarrimento, di indeterminatezza, e dall'altra l'incapacità critica, l'indottrinamento (o magari dell'opportunismo). Ma a condizionare gli elettori intervengono moventi più gravi dell'indecisione, dell'indifferenza o dell'abbandono fideistico al partito. Rabbia, protesta, sfiducia

e paura sono i più oscuri e frequenti. E se i primi tre possono essere figli di una stagione, e morire come sono nati, la paura è invece una forza sinistra e duratura, che cova come la fiamma sotto la cenere. Oltretutto, costituendo un drammatico criterio di voto, diventa un valido strumento elettorale. E se ne fa un uso propagandistico mediante il ricorso alla classica figura del nemico, che quando non c'è s'inventa.

E qui il dibattito si fa sottile, per quanto grossolano appaia nell'ostentazione. Come ha rilevato Carl Schmitt, i latini avevano due termini per esprimere il concetto di nemico: usavano *hostis* per designare il nemico della patria, da combattere sul campo di battaglia o da relegare al di là del *limes*, il confine estremo dell'Impero; e *inimicus* per riferirsi al nemico privato, individuale, a cui interdire l'accesso alla propria *domus*. Nella società contemporanea questa distinzione, anche laddove persista sul piano linguistico (e non è il caso dell'italiano), viene abolita in ambito politico. Si registra anzi una commistione dei due concetti, in modo che il nemico risulti sia *hostis* che *inimicus*: un problema tanto della collettività che del singolo, inteso più come individuo che come cittadino (Schmitt 1972: 111-112).

Del resto, già Hobbes aveva notato che in ogni Stato sovrano vige un clima di guerra perpetua e intestina, simile a una malattia endemica, a un bubbone che sta per esplodere o spurga poco a poco: una guerra silenziosa combattuta giornalmente fra diverse fazioni, sostenitori e oppositori del governo, datori di lavoro e lavoranti, venditori di pari mercanzie nella contesa degli acquirenti, semplici proprietari di beni e ladri (Hobbes 1974: 109-112)⁴. Nella logica della «guerra di tutti contro tutti» ciascuno diventa il naturale avversario dell'altro, entro il quadro di una minaccia generalizzata che è sempre *aldiquà* e non conosce confini o barriere in grado di contenerla e respingerla. Se questa *ratio* consente di comprendere la strettissima vicinanza del nemico, l'impossibilità di sentirsi al sicuro e abbassare la guardia, ha

⁴ Cf. anche Foucault 2009: 80-85.

però effetti livellatori che non offrono spazio alla propaganda nazionalistica.

L'affermazione «*homo homini lupus*» costituisce un paradosso non meno tautologico di quello di Epimenide di Creta che tacciava tutti i cretesi di essere bugiardi, con la conseguenza che, essendo cretese egli stesso, la sua asserzione sarebbe risultata veritiera a condizione che lui avesse mentito. Infatti, qualunque giudizio ammonitorio espresso su una collettività esige che chi lo esprima non ne faccia parte. A maggior ragione, a emettere un giudizio su un'intera specie, dovrebbe essere il rappresentante di una specie diversa. In caso contrario, o la sua testimonianza sarà considerata pregiudiziale, quindi inattendibile, o viceversa apparirà schiacciante. E le parole di Hobbes suonano ancora più pesanti non soltanto perché le desume da un antico proverbio latino – «*Lupus est homo homini, non homo*» citato in una commedia di Plauto, l'*Asinara* – ma perché si riferiscono all'uomo da una prospettiva eccentrica, che richiama la tecnica retorica definita dal critico Sklovskij come «effetto di straniamento» (*prien ostranenija*): l'uomo viene metamorfizzato in lupo per mostrare dal di fuori la sua *faces* cannibalesca di predatore e preda dei propri simili.

È una visione nichilistica dalla quale non si esce senza smorzarne i toni. Così faranno i razzialisti francesi dell'Ottocento, ossia coloro che spezzano l'unità della razza umana, supponendo l'esistenza al suo interno di razze assiologicamente differenti. Dapprincipio, in Francia la disputa è stata orientata all'accertamento di due stirpi, i Franchi e i Galli, secondo una contrapposizione che rievoca quella fra patrizi e plebei nell'antica Roma. Siamo nel Seicento, in un clima rarefatto e giocosamente intellettuale, pervaso di echi medievali. La Rivoluzione è lontana e un discorso del genere può non essere ancora considerato nequitoso: se François Bernier è il primo a utilizzare la parola «razza» nel 1684 (cf. Todorov 1991: 114), è vero che lo fa quasi per caso, con una povertà espositiva che suscita un mesto sorriso.

Di ben altro tenore sarà la speculazione prodotta due secoli dopo da personaggi come Joseph A. Gobineau, autore del

famoso *Saggio sull'ineguaglianza delle razze* (1853-55), e Gustave Le Bon, che nelle *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894) scrive:

Basandosi su criteri anatomici ben definiti, come il colore della pelle, la forma e la dimensione del cranio, si è potuto stabilire che il genere umano comprende varie specie nettamente separate e, probabilmente, di origini molto diverse (ivi: 125-126).

È chiaro che non bisogna confondere i teorici del razzismo con i razzisti veri e propri, i “pragmatici” che daranno corpo alle idee. Nella sua forma astratta, credo che il razzialismo, al di là delle convinzioni evoluzionistiche dell'epoca, si possa considerare un aberrante *escamotage* adottato da alcuni signori per mitigare la propria misantropia, l'odio acuto e viscerale che nutrivano verso il genere umano – un sentimento vissuto con un certo imbarazzo dato che, come Epimenide, essi provavano repulsione per la stessa pasta di cui erano fatti. Allora, illudersi che l'umanità non fosse omogenea ma parcellizzata in specie come il mondo animale, era un modo per veicolare l'intolleranza, riducendone lo spettro in base all'elementare criterio dell'antitesi amico-nemico.

Gli *a priori* dei razzialisti ottocenteschi troveranno applicazione all'alba del Novecento, quando si costituirà il gruppo dell'«Action française», i cui principali esponenti, Maurice Barrès e Charles Maurras, scorgeranno nel mucchio dell'umanità delle figure potenzialmente più nocive di altre: modelli replicabili su vasta scala e rappresentativi di precise categorie di soggetti⁵. Si tratta degli stranieri, quelli che Maurras chiama «*mètèques*» ricorrendo a un termine greco (*métoikoi*, letteralmente «fuoriposto»), che nelle *poléis* attiche designava i residenti allogeni – una classe economicamente importante per lo Stato, ma giuridicamente intermedia fra i cittadini liberi e gli schiavi: ai meteci era consentito praticare attività commerciali, a tempo determinato e previo pagamento di una tassa di soggiorno (*metoíkion*) e di una per l'esercizio

⁵ Per approfondire il tema, v. Hobsbawm 1991. Cf. anche Mosse 1992.

della professione (*xeniká*), tuttavia non godevano di diritti civili né politici. «Come un parassita, lo straniero ci infetta» tuona Barrès, che sente crescere in sé la vertigine della xenofobia, vedendo «l'altezza dell'onda che si appresta a sommergere la nostra razza» (Todorov *cit.*: 290).

Viene così ridefinita la figura del nemico, che non è un nemico qualunque, un'immagine sfumata che incombe alla frontiera: è un «nemico interno», già pericolosamente introdotto nelle maglie della società, una serpe in seno, un giuda incappucciato che trama nell'ombra. E i nemici più temibili, sotto questo aspetto, sono sicuramente gli ebrei che «non hanno patria nel senso in cui la intendiamo noi. Per noi» continua Barrès «la patria sono il luogo e gli antenati, è la terra dei nostri morti. Per essi, è il luogo in cui realizzano il massimo profitto» (ivi: 291).

Non solo, la minaccia maggiore da parte degli ebrei deriva dal fatto che non si distinguono dagli altri. Sono cioè *irricoscibili*.

È significativo evidenziare un dettaglio che non sempre si percepisce nella sua nitidezza: l'antisemitismo costituisce una variante anomala di razzismo, che nella sua forma più elementare presuppone la dicotomia razza bianca/razza nera e in quella più evoluta cede a un dogma tripartito riconoscendone una terza nei gialli (ivi: 112-114). L'individuazione delle razze avviene su basi fisiognomiche: un criterio lampante che però non vale per i semiti. In assenza di caratteristiche pigmentali e somatiche che ne consentano l'immediata agnizione, si pone anzitutto il problema di identificarli.

La strategia del regime nazista di marchiarli con la stella di David ha innescato un duplice meccanismo. Da un lato si presentava come un macabro gioco di società: una caccia all'ebreo come fosse una caccia al tesoro, con premio finale per i cittadini meritevoli che avessero aiutato a scovarlo. Dall'altra riportava in auge l'usanza del giogo, della berlina. Sempre di un gioco si trattava, almeno all'inizio.

È sconcertante come molte delle atrocità compiute nella storia siano servite al giovamento emotivo di un'astanteria... I cristiani perseguitati da Nerone finivano nelle arene per

sollazzare il volgo. E non si tratta di una pallida e remota circostanza: possiamo constatare che sia mutato il contesto, ma non la mentalità. Permane lo stesso piacere perverso di infliggere sofferenze ai propri simili, che per l'occasione indossano la maschera del diverso, dell'alieno, dell'inferiore: contro-mascheramento subumano di quello «umano, troppo umano» del nemico. La barbarie nazista è così recente che solo parlarne mette i brividi e, come se non bastasse, continua a replicarsi ogni giorno, proprio sotto i nostri occhi o con la conveniente disattenzione dei più. «I peggiori delitti» osserva Tacito «sono commessi da pochi, voluti da molti e tollerati da tutti».

Pensiamo a quanto tempo è trascorso dalla sua dichiarazione e ci accorgeremo che non è cambiato nulla, se dopo la liberazione di Auschwitz i tedeschi asserivano di non sapere cosa avvenisse dietro quei cancelli e, negli anni Novanta, un drammaturgo impegnato come Harold Pinter poteva scandalizzarsi che la piccola borghesia turca fingesse di ignorare le torture e gli abusi perpetrati dal governo e scrivere il brevissimo e inquietante atto unico di *Party time* (1991).

I crimini contro l'umanità hanno spesso il *placet* silente della democrazia, ossia il velato consenso di una maggioranza che, estranea a considerazioni di ordine morale, vuole soltanto godere dei propri benefici, nella sicurezza delle proprie realtà particolari – quella sicurezza dei godimenti privati nella quale Benjamin Constant ha ravvisato il nodo essenziale della libertà dei moderni (*La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, 1818) – salvo poi fingere di indignarsi quando simili atrocità vengono messe a nudo dagli organi di informazione. Perché, come dice Leopardi, il genere umano «non odia mai tanto chi fa il male, né il male stesso, quanto chi lo nomina» (*Pensieri*, I, 1845).

5. Platone e il totalitarismo

Chiusa questa parentesi polemica sulla democrazia – che nonostante i suoi limiti e le sue insidie resta comunque l'unica forma di governo accettabile, in attesa di essere

sostituita da qualcosa di meglio – torniamo a occuparci della *Repubblica* di Platone per analizzare i legami che intrattiene con le utopie moderne e contemporanee e quindi con il totalitarismo.

L'idea del comunismo dei beni e delle donne, per esempio, ritorna nella *Città del Sole* di Campanella, ma con tratti di inquietante originalità⁶.

Come abbiamo visto, in Platone esso ha una connotazione elitaria e uno scopo etico, applicandosi esclusivamente alle classi dominanti per autoregolarle e far sì che diventino custodi di loro stesse: mancando al popolo qualunque potere politico e di vigilanza sui governanti, questi devono essere in grado di controllarsi da sé, non nutrire invidie o ambizioni e non desiderare niente di più di ciò che hanno, cioè nulla. Ma Campanella «va oltre Platone, perché» osserva Firpo «estende la soppressione dei vincoli familiari a tutti i membri della comunità, considerando l'amore per i figli un incentivo insopprimibile all'avidità e al particolarismo» (Firpo 1987: 869). Non solo: il comunismo muliebre, rispondendo alla necessità di garantire la riproduzione, persegue al contempo finalità eugenetiche. Siccome «i legami nuziali sembrano fondati troppo spesso sulle alleanze patrimoniali e sui capricci sentimentali, con la conseguenza di un progressivo decadimento genetico» (*Ibidem*), egli propone di affidarne la regolamentazione direttamente allo Stato: sarà lo Stato a stabilire chi deve accoppiarsi con chi – i grassi con le magre, gli uomini bassi con le donne alte e viceversa – per migliorare la specie e depurarla dalle imperfezioni della natura.

L'idea del comunismo assoluto, applicato a cose e persone, assume un ruolo decisivo, e addirittura eversivo, nell'utopia anarchica di Dom Deschamps, autore di una serie di *Observations morales* in cui espone un'idea dello Stato basata sull'abolizione non soltanto della proprietà e della famiglia, ma addirittura del *principium individuationis*. Sì, perché nella società immaginata da questo oscuro personaggio *d'autrefois* – un frate benedettino vissuto nella metà del XVIII secolo – in un futuro non troppo lontano

⁶Per un'analisi approfondita dell'opera di Campanella, v. Firpo 1964. Cf. anche E. Baldini 1996: 324-358.

realmente ciascuno vedrà nell'altro il proprio simile: un altro se stesso. La riduzione ad «uno» eliminerà infatti ogni disparità, fino a fare di tutte le donne una stessa donna agli occhi di un uomo e di tutti gli uomini uno stesso uomo agli occhi di una donna. Da quel giorno non si piangerà più, ma non si riderà neppure: la serenità sarà su ogni volto, «ché tutti avranno all'incirca lo stesso aspetto» (Maffey *cit.*: 203).

Dom Deschamps contempla pertanto la “cancellazione”, l'annichilimento delle differenze fisiche e sessuali fra maschi e femmine, e l'utopia assume la fisionomia di un nirvana immanente, dominato dal nulla e dall'inazione: «non si mediterà e non si ragionerà perché non ve ne sarà più bisogno», «tutti i giorni si somiglieranno» (*Ibidem*).

Con Dom Deschamps assistiamo a una singolare inversione del concetto di limitazione della libertà. La libertà di fatto non è più limitata, semplicemente scompare: accantonando la possibilità di agire da parte degli individui, che dovrebbero trascorrere le loro giornate nell'atarassia e nell'apatia, essi sono messi in condizione di non poter né scegliere né trasgredire. Non esistono più norme né aspirazioni, né impegni né sentimenti. La libertà si vede “in negativo”, come opposizione a qualcosa che non è dato avere, a una restrizione, a un divieto. Siccome nel mondo postulato da Dom Deschamps non è concesso nulla, perché non esiste nulla, nulla è ufficialmente proibito. Quindi neppure la libertà esiste.

Ai fini dell'analisi del rapporto fra utopia e totalitarismo, la sua opera è importante per un aspetto, che prescinde dalla soppressione della proprietà – tratto distintivo dei socialismi utopici dell'Ottocento, con particolare riferimento al sansimonismo. L'aspetto importante riguarda l'annullamento dell'identità e la riduzione della pluralità degli individui a una sola dimensione. Questo è indispensabile per realizzare un controllo totale delle persone. L'utopismo è sostanzialmente monistico e tende a far convergere tutta la realtà verso un unico principio. Anche l'umanità viene ricondotta al singolo, ma non per valorizzarne la peculiarità e la grandezza, bensì per stabilire il parametro giusto che renda la maggioranza

degli uomini uguali fra loro. Il singolo che interessa all'utopista è la figura che meglio sintetizza la sua visione del mondo: è un modello che non si distingue nella folla e ne è anzi il rappresentante *par excellence*.

È una prospettiva che l'utopia condivide con il totalitarismo che, rispetto al dispotismo dell'*ancien régime*, cova l'ambizione di pianificare un mondo nuovo, perfettamente ordinato, nel quale gli uomini si muovono in sincrono, come gli ingranaggi di un macchinario. E affinché tale macchina funzioni è necessario che ognuno svolga il proprio compito, in maniera identica agli altri compagni – nelle utopie e nei totalitarismi, come nelle società segrete, gli uomini sono considerati tutti “fratelli” e “compagni”.

È previsto perciò che ciascuno viva e agisca secondo schemi preordinati, che comprendono anche le frequentazioni private e, naturalmente, i legami affettivi.

L'ingerenza del governo nella vita intima dei cittadini – sommariamente descritta da Campanella – raggiungerà il suo apice nel Novecento, quando la letteratura utopica si fonde con quella fantascientifica, dando adito all'ufficiale conversione dell'utopia nella sua forma negativa, la *distopia*, che è anche *metatopia* nel senso che si proietta in un futuro persino peggiore del presente, con toni ammonitori e profetici al limite del millenarismo (cf. Eco 1985: 173-179).

Il XX secolo è stato sicuramente il «secolo della paura», per usare un'espressione di Camus (*Né vittime né carnefici*, 1946), e il pessimismo degli autori che scrivono nell'*entre deux guerres* o subito dopo il '45 si riflette nelle loro opere, anche quelle ambientate in un ipotetico domani.

A proposito di *1984* (1948), Umberto Eco ha rilevato che «ha molto poco – anche se questo poco è assai importante – di profetico. Almeno i tre quarti di quanto racconta non è utopia negativa, è storia» (Eco 1984: VIII). Tant'è che il libro di Orwell ha un'ambientazione realistica e rimanda all'*Oceana* di Harrington (1656), la prima utopia della letteratura ambientata nell'*hic et nunc*. Come l'isola di Oceana corrisponde alla stessa Inghilterra dei tempi di Cromwell, così *1984* si svolge a Londra, che nel frattempo è diventata la capitale del superstato di Oceania.

Nel mondo di Orwell non c'è più spazio per il privato. La vita delle persone è sorvegliata fin dentro le mura di casa dalle molteplici telecamere del Grande Fratello, che costituisce un'applicazione su scala globale del principio del *Panopticon* – il carcere ideato nel XVIII secolo da Jeremy Bentham (Bentham 1983), dove una sola guardia basta a controllare tutti i detenuti grazie a un gioco di ombre, che le consente di sapere ogni momento se si trovano nelle loro celle senza doversi muovere dalla sua postazione: una presenza sentita ma non vista (Foucault 1976: 217-221).

C'è un fatto, però. Lo Stato può tenere d'occhio i suoi cittadini ventiquattr'ore al giorno, vedere cosa fanno, dove sono, cosa mangiano, cosa leggono, cosa comprano, quali persone frequentano... Può conoscerli dal di fuori.

Ma non può leggere nelle loro menti. Non può sapere cosa pensano, né quando lo pensano, né perché. Per farlo deve costringerli a confessare, a vuotare il sacco, a rivelare i loro pensieri più oscuri e reconditi, che non sapevano neanche di aver pensato. E la via più breve e sicura per giungere alla subordinazione del singolo dall'interno è passando attraverso la costellazione delle pulsioni e dei desideri, ossia studiando, vigilando e condizionando la sua sessualità.

Nasce perciò una *scientia sexualis* che è l'opposto dell'*ars erotica*⁷ e costituisce il catechismo delle modalità connubiali.

Storicamente parlando, questo comincia a definirsi nel quadro delle istituzioni sacerdotali a partire dalla pastorale della Controriforma, quando l'istituto della confessione – sancito come obbligatorio e periodico già nel IV Concilio Lateranense del 1215 – subisce una modifica significativa, sommando al peccato della carne quello della concupiscenza. Si passa quindi dal giudicare l'atto in sé, il peccato materialmente commesso, a colpevolizzare il suo pensiero.

Un simile inasprimento della confessione non poteva che avere un effetto dirompente sulla *long durée*, influenzando la percezione della realtà da parte del soggetto. L'orizzonte concreto degli eventi avrebbe finito per sovrapporsi a quello dell'immaginazione, innescando un processo dissociativo fra il

⁷ Cf. Foucault 1978: in part. cap. III.

soggetto cosciente e l'oggetto dei suoi desideri. Un fattore che ha alimentato la schizofrenia dell'uomo moderno, ossessionato dall'incubo della duplicità, dell'impulsività coattiva e dell'anonimia: temi ricorrenti nell'arte e nella letteratura, rappresentati dalle figure emblematiche del doppio, dell'automa e della maschera.

Ciò è accaduto perché, dopo la rivoluzione luterana, la Chiesa cattolica ha dovuto tutelarsi da ogni possibile indole deviazionista, scovandola alla radice nelle «fibre molli del cervello», come dice Servan⁸. Si potrebbe persino ascrivere al clero romano la scoperta dell'Inconscio secoli prima di Freud, che si sarebbe limitato a desacralizzare, mediante un approccio medico-scientifico, quella *pars obscura* che per la Chiesa testimoniava la presenza del Maligno nell'uomo.

Il sistema di controllo orchestrato dalle strutture ecclesiastiche nel XVI secolo viene ereditato dall'utopia secentesca di Campanella, che lo affida agli organismi statali e lo tramanda alle distopie novecentesche, nelle quali la pianificazione della sessualità raggiunge esiti parossistici.

Il romanzo *Noi* del russo Evgenij Zamjatin (1922) è ambientato in uno Stato Unico del 2500, dove è in vigore una *lex sexualis* che calendarizza le date degli incontri amorosi in base a precisi criteri clinici. Mentre nel *Mondo nuovo* di Aldous Huxley (1932) alle donne è proibito procreare e al loro posto opera la Scienza, che fabbrica esseri in provetta nei Centri di Incubazione e Condizionatura, modificandoli geneticamente onde classificare l'umanità ventura in due macrocategorie: i superuomini, contraddistinti dalle lettere Alfa e Beta, e i gregari, i Gamma, i Delta e gli Epsilon (Baldini 1994: 134-137).

La supremazia della Scienza è un altro fattore comune a diverse utopie, compresa quella platonica. Essa si esplica sia a livello pratico che teoretico, ricoprendo un ruolo fondamentale nell'educazione delle nuove generazioni.

Platone si sofferma a illustrare il suo piano pedagogico, che prevede la diretta istruzione dei bambini da parte dello Stato. Sottratti alla nascita al controllo dei genitori, verranno

⁸ Cit. in Id. 1979: 48.

cresciuti in appositi collegi-caserme dove a sette anni impareranno i primi rudimenti del sapere (leggere, scrivere e contare), per poi approfondire quasi interamente lo studio delle discipline scientifico-matematiche. Infatti, nonostante Platone attribuisca un valore superiore alla filosofia, ritiene che la matematica sia più utile poiché trova applicazione nella quotidianità. Inoltre è immediatamente comprensibile, mentre la filosofia richiede un impegno maggiore che soltanto l'età e la maturazione interiore possono indurre: perciò i candidati al ruolo di reggenti vi si dedicheranno dai trent'anni in su, considerando peraltro che potranno ricoprire la carica ambita non prima dei cinquant'anni.

Va precisato che l'istruzione è appannaggio dei figli dell'*élite*, giacché sarebbe inutile e dannoso educare la prole dei *demiourgoi*. Ed è appena il caso di ricordare che i regimi hanno sempre cercato di mantenere il popolo nell'ignoranza, per pilotarlo meglio secondo i propri interessi, e istigandolo anzi a partecipare attivamente alla battaglia contro le opere eretiche. Pensiamo ai roghi di libri, disegni e dipinti nel Terzo Reich, culminati nel grande incendio del 30 marzo 1939 nel cortile della caserma dei pompieri di Berlino, dove furono inceneriti oltre cinquemila esemplari della cosiddetta «arte degenerata», l'*Entartete Kunst*... Del resto, sentenzia Platone, è «impossibile che la massa filosoficamente rifletta» (*Rep.* 494 a).

La pedagogizzazione di *archóntes* e *fýlakes* dev'essere quindi «forte» e unitaria, affinché temprino il loro carattere, e non avere punti di debolezza o dispersione che intorpidiscano e distruggano le loro menti con sogni e leziosità di alcun genere. È la ragione per cui Platone censura senza appello artisti e poeti, ovvero coloro che esprimono i sentimenti di amore, libertà e fantasia.

Lo stesso avviene nella città ideale di Campanella, dove i suoi abitanti sono votati a una conoscenza d'impronta tecnico-manuale e non si applicano a niente che possa essere considerato superfluo o edificante per lo spirito.

Ma l'utopia più tecnologica in assoluto è senza dubbio la Bemsalem descritta da Bacon nella *Nuova Atlantide* (1627). Noi però non ce ne occuperemo perché, insieme a quella di More, è una delle poche utopie davvero «positive» della storia

della letteratura. Come e forse più di More, Bacon ha fiducia nel progresso dell'umanità e confida che la scienza possa essere messa al suo servizio per curare i mali esistenti (patologie e senilità) anziché crearne di nuovi, e affrancare le coscienze dalla schiavitù e dall'ignoranza piuttosto che favorire inedite forme di dominio e di annientamento dell'uomo.

Chi guarda alla scienza da questa prospettiva è per esempio Renan, che anticipa sorprendentemente di quasi un secolo gli incubi di Huxley, l'Olocausto nazista e la paura atomica. Nel terzo dei suoi *Dialogues philosophiques* (1871) Renan, sulla scorta di Platone, teorizza la necessità di costruire un «regno dei migliori», poiché «il fine perseguito dal mondo, lungi dall'essere il livellamento dei vertici, dev'essere invece quello di creare degli dèi, degli esseri superiori, che il resto degli esseri coscienti adorerà e servirà, felice di servirli»⁹.

Un regno simile non può che essere gestito dagli scienziati, che sono «il prodotto dell'abnegazione, della serietà, dei sacrifici di due o tre generazioni» e costituiscono «un'immensa economia di vita e di forza». Naturalmente il popolo minuto non accetterà di buon grado il controllo della Scienza, ma per fortuna essa dispone degli strumenti adeguati per imporlo con la forza.

Innanzitutto mediante il terrore. La Scienza può rendere autentiche e tangibili le vuote e ormai vane minacce della religione circa l'esistenza di un inferno postumo, trasportandolo nell'aldilà: «non un inferno mitico, della cui esistenza non si hanno prove, ma un inferno reale» dove verrebbe confinato chiunque si rifiutasse di accettare l'autorità della Scienza, e qui se la vedrebbe con un team selezionato di individui che saranno delle vere e proprie «macchine obbedienti, libere da ripugnanze morali e pronte ad ogni crudeltà».

Attraverso l'eugenetica si provvederebbe poi a correggere i difetti sia fisici che mentali dei sudditi, mitigando o rimuovendo alla radice impulsi nefasti all'ordine e alla stabilità dello Stato. Abbiamo già visto l'operazione compiuta

⁹Da qui in avanti cito da Todorov *cit.*: 191 ss.

dagli addetti del Centro di Incubazione nel romanzo di Huxley, dove si selezionano al livello embrionale due diverse razze di futuri dominati e dominanti, ma anche nel libro di Zamjatin la Scienza detiene poteri abnormi. La medicina è riuscita a ottenere una «felicità matematicamente esatta», che consiste nell'obnubilamento delle capacità psichiche ed emotive delle persone, tramite una piccola e semplicissima operazione chirurgica.

Ma Renan è convinto che la Scienza possa e debba andare oltre, inventando un giorno un'arma così potente che nessuno sarà in grado di contrastare. «Un potere spirituale» dichiara «sarà realmente forte solo quando sarà armato, quando avrà in mano una forza materiale che appartenga soltanto a lui».

Il confine tra utopia e distopia appare fin dall'inizio molto labile, al punto che l'utopia come luogo ideale e di speranza per il futuro non sembra sia mai esistita. Due utopie su tre presentano un tratto luciferino nella soppressione della libertà e del privato individuali, resa necessaria dalla ragion di Stato, in vista del «bene comune». E capostipite di questo orientamento di pensiero è proprio la *Repubblica*, che è la prima e autorevole utopia della storia.

L'opinione di Popper è che

noi dovremmo apprendere da Platone esattamente l'opposto di quanto egli vorrebbe insegnarci. È una lezione che non deve essere dimenticata. Per quanto eccellente fosse la sua diagnosi sociologica, lo sviluppo stesso di Platone dimostra che la terapia che raccomanda è peggiore del male che tentava di combattere. Arrestare il cambiamento politico non costituisce un rimedio e non può portare la felicità (Popper 1973: 278).

In difesa di Platone si schiera Leo Strauss, che scinde la filosofia dalla politica, il *lógos* dal *nómos*, l'idea della legge e della giustizia dalla sua attuazione. Scrive ne *La città e l'uomo* (1964):

La città giusta non è un'essenza autosussistente come l'idea della giustizia situata, per così dire, in un luogo celeste. Il suo *status* è piuttosto quello di un dipinto perfettamente bello di un essere umano che non esiste se non per l'atto del dipingere del pittore [...]. Più precisamente, la città giusta esiste solo «a

parole”: essa “è” solo nella misura in cui è stata rappresentata tenendo conto della giustizia in sé o di ciò che è giusto per natura, da un lato, e ciò che è umano troppo umano, dall’altro lato. Sebbene la città giusta sia di un livello decisamente inferiore alla giustizia in sé, nemmeno la città come modello è suscettibile di giungere a esistenza nel modo in cui è stata progettata (Strauss 2010: 193).

All’interpretazione popperiana che stigmatizza Platone, dipingendolo come il progenitore di Stalin, si oppone anche Voegelin, che rigetta un siffatto tipo di giustificazionismo storico, o dietrologia speculativa, per cui si possa leggere il passato con gli occhi del presente (Matteucci 1986: 13).

La tesi di Popper è sicuramente estrema e va senza dubbio contestualizzata e ridimensionata, considerando che viene formulata all’indomani della Seconda guerra mondiale, mentre sull’Europa cala la «cortina di ferro». È pur vero, tuttavia, che l’ottica di uno storico è inevitabilmente calata nella realtà nella quale vive, e sarebbe impensabile che così non fosse, perché si guarda sempre al passato cercando dei punti di contatto con l’attualità, ovvero degli elementi che perdurano nell’oggi e non sono *ancora morti*.

D’altronde, il fenomeno della comprensione si fonda sull’assimilazione di stimoli già presenti nella nostra coscienza, sul disvelamento (*a-léthein*) di forme nascoste, come ha palesato Platone mediante il concetto di *anàmnesis* ed è stato poi ribadito dall’ermeneutica del Novecento e dallo stesso Voegelin, che nella coscienza vede una sorta di ieronto-fania, una spia sensoriale della trascendenza (cf. Voegelin 1972). Voegelin però non tiene conto dell’ineludibilità del «circolo ermeneutico», messa in luce da Agostino e da Heidegger, ignorando la lezione di Gadamer sulla «storia degli effetti» (*Wirkungsgeschichte*) e sulla «coscienza della determinazione storica» (cf. Gadamer 1960), che impedisce a chiunque di studiare la storia con equità e imparzialità – e non per *mala voluntas*, ma perché ciascuno è figlio del proprio tempo. Anche Voegelin, del resto, nella sua critica allo gnosticismo come fattore di deterioramento del cristianesimo guarda agli effetti che esso avrebbe prodotto sulla mentalità moderna, fuori dal suo ambito naturale, incrinando la fede

nella sostanza spirituale del mondo – che per gli gnostici non è stato creato da Dio ma dal Demiurgo – e ponendo il problema della Conoscenza a fondamento della salvezza dell'uomo (cf. Voegelin 1970).

Voegelin guarda cioè alle sottili affinità che legano lo gnosticismo primitivo al gioachimismo e al puritanesimo fino alle «religioni politiche» dell'età contemporanea (Voegelin 1939). È dunque vittima del medesimo proiezionismo storico che imputa a Popper e ai vari detrattori di Platone, e lo è viepiù in quanto la sua è un'operazione meramente astratta, condotta in nome di un recupero di principi e valori antecedenti alla modernità. Il suo intento è quello di uscire dalla «gabbia d'acciaio» della razionalità moderna (Weber), con la sua teologia scienziata e secolarizzata, per compiere una crociata – o sarebbe meglio dire un «esodo», per usare un termine proprio di Voegelin – nella Terra Promessa della tradizione greca e giudaico-cristiana, in una dimensione che egli ritiene completamente avulsa dalla logica totalitaria.

Voegelin contempla un sogno a occhi aperti, e la sua illusione di scorgere un'Età dell'oro nel passato remoto dell'Occidente gli impedisce di cogliere la pericolosità di certe idee che circolavano già all'epoca, poiché per Voegelin le idee non hanno di per sé una «storia», ma vanno sempre considerate nel rapporto fra la coscienza umana e i problemi dell'ordine politico¹⁰. In altri termini, non si può fare una storia delle idee al di là della contingenza, indipendentemente dalla loro attuazione. E siccome lo Stato descritto da Platone è rimasto sulla carta nel periodo in cui egli visse, allora la questione se esso possa o meno avere qualche attinenza con i regimi del secolo scorso non si pone.

Voegelin, come Strauss, sottovaluta il potere archeogenico (mi si passi la locuzione) dei *lógoi*, ossia la capacità di significazione dei concetti a prescindere dalla loro presa di coscienza. Immaginiamo di vedere in lontananza la sagoma di una casa e di scoprire, una volta giunti sul posto, che è in costruzione. Abbiamo davanti solo quattro mura perimetrali, senza il tetto né il solaio che divide il pianoterra da quello

¹⁰ Per approfondire v. Zanetti 1989.

superiore. La casa non è ancora una casa, eppure da lontano noi abbiamo creduto che lo fosse: ovvero abbiamo scambiato la forma per la sostanza, un attributo per un principio.

Platone ha *de facto* preconizzato un sistema di governo che si sarebbe posto in essere molti secoli dopo, e questo è avvenuto perché determinati “aspetti” del suo pensiero utopico sono emersi dal sostrato della storia e, in qualche modo, hanno costituito una “struttura permanente”. Un’*episteme*, appunto, che è quella struttura concettuale e dialogica alla quale apparteniamo senza accorgercene e sulla quale dobbiamo interrogarci, per comprendere veramente chi siamo e che genere di forze e di moventi ci governano¹¹.

Quindi sarà interesse e cura dello storico andare a indagare proprio quegli aspetti e quei discorsi che rappresentano un ponte fra passato e presente.

Le parole sono pietre, come recita un vecchio adagio, e in quanto tali non solo descrivono gli oggetti che nominano, ma li creano, li modellano, li entificano. «Dire è fare». «La parola è l’ombra dell’azione» sosteneva già Democrito nel V secolo (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*). Noi siamo responsabili di ciò che diciamo: siamo i padri naturali dei mostri che generiamo col nostro linguaggio (cf. Ferry 1987). È in una prospettiva deontologica che va interpretato l’appello di Wittgenstein al “silenzio mistico”, con cui si conclude il *Tractatus*: «Su ciò, di cui non si può parlare, bisogna tacere».

Se i razzialisti dell’Ottocento non sono materialmente colpevoli delle campagne di persecuzione xenofobe del XX secolo, lo sono senz’altro sul piano morale, perché tutto quello che in seguito sarà messo in pratica con le azioni prima è stato fatto con le parole.

Ed è questo il torto di Platone, ammesso che ne abbia uno: di essere stato il precursore di un orientamento di pensiero che proponeva una *renovatio mundi*.

Ma non è possibile cambiare il mondo nei singoli aspetti senza stravolgerne l’assetto. Affinché un cambiamento avvenga, è necessario che *tutto* cambi: niente di vecchio, obsoleto o refrattario può e deve restare. La *palingénesis*,

¹¹ Sul concetto di *episteme* così espresso v. Foucault 1998: in part. 176.

come nella visione cosmica degli Stoici, deve passare necessariamente attraverso l'*expýrosis*: attraverso il battesimo del fuoco, l'ordalia, l'olocausto totale.

Solo che con gli errori e le iniquità, perderemmo anche ciò che di positivo e di esemplare l'umanità è faticosamente riuscita a costruire. Perciò chi anela a cambiare il mondo è un martire o un nazista: il suo destino sarà quello di essere perseguitato o di perseguitare.

Dobbiamo affidarci a un poeta, Paul Claudel, per apprendere la verità ultima sull'utopia: «Quando l'uomo tenta di immaginare il Paradiso in terra, il risultato immediato è un molto rispettabile Inferno» (*Conversazioni nel Loir-et-Cher*).

6. Nella rete della «Pantopia»

Oggi il pensiero utopico è in crisi, anzi è praticamente scomparso. Il "pensiero" inteso come attività consapevole, come struttura della mente.

Ma che dire dell'utopia in sé? È in crisi?

Non sorprendetevi se dico che, a dispetto dello sgretolamento delle ideologie, la nostra epoca vive l'avvento totale e incontrastabile dell'utopia.

È accaduto un fenomeno nuovo e sconcertante: l'utopia ha abbandonato il tempio della mente e dello spirito, il mondo della fantasia, per diventare realtà. In altre parole, l'utopia si è *incarnata* nella storia. «Quando?» vi chiederete. Proprio adesso, negli ultimi anni, in pochi anni.

Come? La risposta è molto semplice e tremendamente allarmante: attraverso uno strumento che usano tutti, che ha rivoluzionato il modo di vivere delle persone, permeato la loro *Weltanschauung*, l'atteggiamento di ciascuno nei confronti della realtà e del ruolo che ricopre singolarmente all'interno del villaggio globale. Uno strumento che ha cominciato a diffondersi in sordina per poi espandersi capillarmente sull'intera superficie terrestre, colonizzando e plasmando Stati, mercati, regioni, città, paesi e infine le stesse case con i loro abitanti. Uno strumento che è la migliore approssimazione del Grande Fratello: un gigantesco occhio che spia i cittadini, venendo a sua volta spiato da coloro che

mediante il suo utilizzo cercano e credono di aprirsi alla totalità – il mondo che s'introduce fra le pareti di casa, la casa che orbita nel mondo.

Questo strumento è Internet.

Se ci pensiamo bene, Internet è la più potente e micidiale utopia che si sia mai vista. È il non-luogo per eccellenza, un luogo indefinito e immateriale, ma è anche in ogni dove. Non esiste ambito, alveo, recinto o sovrastruttura che possa racchiuderlo. Il contenuto è superiore alla capienza del contenitore.

Con Internet l'utopia è diventata *eterotopia*, un termine introdotto da Foucault negli anni Sessanta per indicare

quegli spazi che hanno la particolare caratteristica di essere connessi a tutti gli altri spazi, ma in modo tale da sorprendere, neutralizzare o invertire l'insieme dei rapporti che essi stessi designano, riflettono o rispecchiano (Foucault 1994: 9-22).

Naturalmente, nel formulare questa definizione, Foucault non aveva presente Internet. E sebbene il fenomeno abbia cominciato a manifestarsi nei primi anni Ottanta, è solo dopo la caduta del Muro di Berlino che il macrocircuito ha fatto la sua prima concreta apparizione, quando al CERN di Ginevra è stato messo a punto da T. Berners-Lee il World Wide Web, ossia il sistema multimediale a ipertesto che consente la ricezione e trasmissione via etere di informazioni, dati e documenti. Creato nel 1991 al termine di un intenso biennio di ricerche ed esperimenti – sul modello del progetto americano per la difesa Arpanet, avviato nel 1969 – per qualche tempo è stato in uso esclusivamente alla comunità scientifica, per poi essere liberalizzato e aperto al pubblico a partire dal 30 aprile 1993¹².

Quindi Foucault, scomparso nel 1984 (l'anno dell'Apocalisse secondo Orwell), ha avuto giusto l'occasione di cavalcare inconsciamente l'onda montante di Internet prima che si tramutasse in uno tsunami.

La sua riflessione appare oggi quanto mai attuale, ma non esaustiva, perché la portata di Internet ha surclassato persino

¹² Cf. Berners-Lee 1999. Cf. anche Gillies-Caillau 2002.

il concetto di eterotopia. Per Foucault essa s'identifica in un luogo reale, come un cinema, un carcere, una biblioteca, un museo, una nave. L'eterotopia, spiega con maggior chiarezza,

ha il potere di giustapporre, in un unico luogo reale, diversi spazi, diversi luoghi che sono tra loro incompatibili. È così che il teatro realizza nel riquadro della scena tutta una serie di luoghi che sono estranei gli uni agli altri [...] (Foucault 1994: 16).

Ma Internet ha abolito questa specificità. La specificità di un luogo che sia interconnesso ad altri, un luogo pubblico che è come un tempio profano, dove s'incontrano elementi eterogenei e polimorfì. Internet è in tutti i luoghi e vi si può accedere da qualunque luogo, senza neppure dover uscire di casa o restando sul proprio posto di lavoro. Si tratta di luoghi anonimi e indistinti, che non offrono di per sé nulla di singolare, ma nei quali è possibile risparmiarsi il disagio di muoversi quando manchi il tempo e la voglia. Non serve andare in cerca di una buca per le lettere se si può spedire una mail da seduti, con la tranquillità e la sicurezza che sarà già arrivata a destinazione nell'attimo stesso in cui si è effettuato l'invio. E ciò vale per gli acquisti e le prenotazioni, per gli ordini di merce, per le transazioni bancarie, per qualunque cosa.

Insomma, il fruitore modello di Internet è una figura molto simile a quella dello stilita medievale. Anch'egli vive su una colonna, in cima al pilastro della tecnologia. Con l'unica, fondamentale differenza che la sua non è stata una scelta consapevole, bensì indotta dalla convenienza, dalla lusinga del vantaggio.

La *práxis*, la praticità, è divenuta un'inconsapevole imposizione, una cifra insopprimibile nel quadro di una condotta di vita sempre più aliena da una dimensione ascetica e speculativa – e per “speculativo” intendo qualsiasi *atto* che non rientri immediatamente nella sfera dell'utilità, del profitto. Diceva Renoir «Io dipingo perché mi diverte»: quanti artisti oggi potrebbero dire lo stesso?

Internet non solo ha rimosso i luoghi reali, rimpiazzandoli con dei luoghi fittizi: lo stare *su* un sito ha sostituito lo stare

in situ. Ma ha delocalizzato i luoghi vicari in cui si ammirano le riduzioni in scala di realtà più ampie o la sublimazione di scorci, paesaggi e monumenti che richiederebbero un viaggio ben più lungo per essere visti nei luoghi originali rispetto a quelli che li ospitano. Sono appunto queste le eterotopie. Un parco cittadino è una rappresentazione miniaturizzata del bosco in un universo cementizio di strade e palazzi. È una finzione, e chi va al parco lo sa, ma gli è comunque necessaria per astrarsi dal caos metropolitano. In alternativa, per vedere un po' di verde e ascoltare il canto di un uccellino, bisognerà prendere la macchina e spostarsi fuori dal centro abitato.

Analogamente, il turista che passa sotto la porta di Ishtar nel Museo di Berlino è consapevole di non trovarsi tra le rovine di Babilonia. Ma è lieto di poter apprezzare un bene che altrimenti gli sarebbe inaccessibile o difficilmente godibile nel suo autentico spazio.

Internet ha annullato la distanza fra la rappresentazione e la sua dimensione. Se il museo è di per sé una “scena” e una visita fra le sue mura supplisce una visita nei luoghi dove sono state ritrovate le antichità o i reperti esposti, una visita al sito web del museo supplisce la visita al museo stesso. L’abitazione o l’alloggio in cui avviene l’accesso a Internet diventa così la rappresentazione di una rappresentazione: il Museo Egizio di Torino è una rappresentazione dell’Egitto e la casa dell’utente Internet è la rappresentazione del museo. E la situazione è ancora più alienante se il sito del museo offre l’opportunità di compiere una visita stereoscopica dei suoi locali: se gli utenti possono cioè esplorare il sito come se camminassero fisicamente all’interno del museo.

Non a caso, per descrivere l’atto di muoversi nell’ipertesto di Internet, si usa il verbo «navigare». «La nave» sentenza Foucault «è l’eterotopia per eccellenza» (ivi: 20).

Ma la nave di Internet non è una porzione di terraferma trasposta in alto mare o una colonia galleggiante di pazzi, lebbrosi o esiliati come la *Nef des Fous* di Brant¹³. È una nave fantasma, un’*Olandese volante* sospesa nell’oceano dell’ubiquità, capace di compiere una traversata di centomila

¹³ Cf. Foucault 1963: 44 ss. Cf. anche Melchior-Bonnet 2002: 247-249.

miglia in un secondo e comparire da un capo all'altro del mondo, anche contemporaneamente.

Più che di utopia, e meglio di eterotopia, dovremmo parlare di *pantopia*. Un altro neologismo. Un neologismo nato da un neologismo in due epoche diverse della modernità.

La *pantopia* è appunto l'ennesimo luogo, l'ultimo della catena, la sintesi estrema e totalizzante di tutti i precedenti. Perciò la *pantopia* non ha confini, è una realtà in continua espansione, le cui dimensioni crescono proporzionalmente al numero della popolazione mondiale – teniamo presente che in cinquant'anni è quintuplicata, “volando” letteralmente dai due miliardi scarsi del secondo dopoguerra ai sette celebrati nel 2011 – e alla possibilità di chiunque di cooperare al suo sviluppo.

Internet non risponde a nessuna regola e sfugge a ogni controllo. Dal 2000 a oggi si è trasformata in modo abnorme e con una velocità incredibile. I mezzi e gli strumenti a disposizione degli utenti alla vigilia del millennio sembrano appartenere alla preistoria e potrebbero interessare una nuova disciplina: la *paleontologia informatica*. Nessuno avrebbe scommesso seriamente su un risultato del genere. Internet ha superato le più rosee previsioni dei suoi creatori e sostenitori.

È accaduto come nel mito della fondazione di Cartagine, quando il re africano Iarba concesse a Didone di possedere tanta terra quanta avrebbe potuto ricoprirne con la pelle di un toro, e lei giocò il sovrano tagliando il vello in sottilissime strisce che, legate fra loro, le permisero di circoscrivere un'area molto vasta.

Ecco, si può dire che i creatori di Internet avessero all'inizio le aspettative di Iarba, e Internet, come Didone, li ha sbalorditi e sbaragliati rivelando una vitalità e un'iniziativa sorprendenti.

Se in un decennio è avvenuta una rivoluzione di tali proporzioni, che cosa succederà nei prossimi dieci o vent'anni?

Internet è una realtà, *la* Realtà, che somma tutte le altre, che assorbe la totalità degli enti e dalla quale ormai dipendono persino le briciole della nostra conoscenza. Informa

nella misura in cui *performa*: è un bagaglio inesauribile di saperi, tanto da configurare il Sapere assoluto.

Qualunque cosa si disconosca e si voglia apprendere, è sufficiente premere un tasto per ottenere molte più informazioni di quante sarebbe lecito sperare. E dal momento che avere una miriade di informazioni è come non averne nessuna, se non si sa esattamente cosa cercare, ecco che la conoscenza viene impostata su parametri di “rilevanza” determinati dal tenore delle richieste degli utenti.

Il singolo si erudisce dunque su quello che interessa alla massa, poiché inevitabilmente proiettato verso un sapere *democratico* in senso stretto, cioè dettato dal potere del popolo. Così viene meno il carattere personale della ricerca, che non sarà mai più personale, essendo veicolata da istanze collettive. Ma viene meno anche il piacere della ricerca, che è quello di procedere per “vie traverse” e soprattutto per gradi.

La conoscenza richiede da sempre un processo graduale che Internet ha azzerato con il suo incalcolabile patrimonio virtuale, accessibile con un semplice clic. Il sapere tutto e subito toglie un elemento fondamentale alla formazione individuale: la meraviglia. L'estasi contingente della scoperta imprevista, della *Serendipity*, dell'eterogenesi dei fini.

Una ricerca che proceda liberamente, fuori da binari lineari, può trasformarsi strada facendo, mutare indirizzo e fine, orientarsi su piste imponderabili e arrivare a scoprire qualcosa di inaspettato. Pensiamo a Colombo, che trovò l'America cercando le Indie, o a Fleming, che scoprì la penicillina osservando l'effetto antibatterico della muffa di un limone entrata in contatto per errore con una coltura di stafilococchi (cf. Kuhn 1978: 110-112).

Anche la migliore delle enciclopedie, fino a pochi anni fa, presentava un limite cronologico: le informazioni che si potevano desumere dalle sue pagine valevano fino al momento della stampa, ma non erano aggiornate. Ciò implicava una necessaria prosecuzione delle ricerche, con integrazioni da altri testi. L'enciclopedia era insomma un eccellente punto di partenza.

Internet appare invece come un punto di approdo, con l'infinità dei suoi dati in perpetuo aggiornamento: è la

«biblioteca di Babele» preconizzata da Borges in un racconto del '41 (Borges 1984: 680-689). I testi di Internet si trasformano continuamente grazie alla facoltà degli utenti di contribuire alla loro evoluzione, come accade su Wikipedia. L'annichilimento della ricerca coincide con la sua sclerotizzazione in un luogo "fisico", o meglio *pseudo-fisico*, come un sito o una pagina web.

Inoltre, al pari delle utopie e dei totalitarismi, Internet alimenta la propria «volontà di sapere» e di controllo istigando gli altri a confessarsi, a mettersi a nudo. E per farlo non deve ricorrere a censimenti né a interrogatori, nello stile della polizia segreta, e neppure a sotterfugi psicanalitici quali domande a risposta studiata o immagini gestaltiche: per questo, Internet ha i *social networks* – confessionali globalizzati che solleticano il narcisismo esibizionista di molti e inducono a scoprire i propri segreti senza imposizioni, sostituendo la pubblica piazza dove un tempo venivano estorte con la forza le informazioni che oggi sono riversate in rete oltre misura e senza alcun pudore.

Internet ha inventato il modo di rispondere all'atavica loquacità dell'uomo, esercitando su di esso un potere che non sembra tale poiché a nessuno viene imposto di divulgare dettagli intimi, e chi lo fa agisce spontaneamente.

Abbiamo visto che la soppressione della sfera privata è l'elemento tipico delle (dis)utopie. Il *genius totalitari* di Internet è dunque riuscito dove hanno fallito le SS e la Stasi, e prima ancora la Chiesa tridentina e il Consiglio degli anziani di Calvino, che vigilava sugli eventuali "reati di pensiero": la rete spinge gli uomini a confessarsi senza doverli torchiare o seviziarli. E tutto questo in nome della democrazia, della libertà di esprimersi e di apparire... Sorprendente!

L'Umanesimo ha collocato idealmente l'uomo al centro del mondo; nel presente ciò è avvenuto coattamente. Solo che al posto dell'Uomo come figura perfetta, erede degli studi antropometrici e spaziali dell'antichità, ci sono gli uomini: entità fisiche, reali, ammassate, senza volto né identità.

Il celebre disegno di Leonardo, *L'uomo vitruviano*, ha trovato il suo corrispettivo in *Golconde*, un dipinto di Magritte del '53 che mostra una miriade di omini con impermeabile e

bombetta gravitare sopra un caseggiato: omini “veri”, che proiettano le loro ombre sulla facciata nuda del palazzo e nel cielo, replicando all’infinito la loro impersonalità, il loro essere nessuno nella moltitudine. Un’eccezionale e profetica fotografia dell’uomo contemporaneo, fruitore e prigioniero di Internet, proiettato al centro del mondo con il suo nome e il suo “profilo”, che nel mucchio scompaiono.

Anche Golconda, che è stata un’antichissima e prospera città dell’India fino al XVII secolo, è scomparsa. E la sua menzione da parte di Magritte fa pensare a una città ideale, un’altra utopia. L’utopia della complessità, del mondo globalizzato. La città che è l’insieme di tutte le città, megalopoli di tutte le megalopoli, unite dalla rete invisibile dei contatti elettrici, dei campi magnetici e dell’etere.

Scomparirà come Golconda? Come Atlantide che, a detta di Aristotele, «è stata distrutta da colui che l’ha creata», cioè Platone? (Martinis 1989).

Saranno gli utenti a distruggere Internet o sarà Internet a distruggere loro?

Bibliografia

- ABBAGNANO NICOLA, 1968, *Per o contro l’uomo*, Milano: Rizzoli.
- ADORNO FRANCESCO, 1997, *Introduzione a Platone*, Bari: Laterza.
- ARENDT HANNAH, 1997 [1958], *Vita activa: la condizione umana*, trad. it., Milano: Bompiani.
- BACON FRANCIS, 1944 [1627], *La nuova Atlantide*, trad. it., Roma: Colombo.
- BALDINI ENZO, 1996, “Luigi Firpo e Campanella: cinquant’anni di ricerche e di pubblicazioni”, *Bruniana e Campanelliana*, 2, pp. 324-58.
- BALDINI MASSIMO, 1994, *La storia delle utopie*, Roma: Armando.
- BENTHAM JEREMY, 1983 [1791] *Panopticon ovvero la casa d’ispezione*, trad. it., in FOUCAULT MICHEL – PIERROT MICHELLE (a cura di), Venezia: Marsilio.
- BERGSON HENRI, 1962 [1932], *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it., Milano: Comunità.
- BERNERS-LEE TIM, 1999, *L’architettura del nuovo Web*, trad. it., Milano: Feltrinelli.
- BORGES JORGE LUIS, 1980 [1977], *Poesie (1923-1976) scelte da J.L. Borges*, trad. it., Milano: Rizzoli.
- ID., 1984, *Tutte le opere*, I, trad. it., Milano: Mondadori “I Meridiani”.
- CAMPANELLA TOMMASO, 1996 [1602], *La Città del Sole*, Milano: Rizzoli.
- CARONITI DARIO, 2012, *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti d’America di Eric Voegelin e Leo Strauss*, Roma: Aracne.
- CORNA PELLEGRINI GIACOMO, 2004, *Geografia dei valori culturali*, Roma: Carocci.

- COTRONEO GIROLAMO, 1981, *Popper e la società aperta*, Milano: SugarCo.
- ECO UMBERTO, 1985, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, Milano: Bompiani.
- Id., 1984, *Introduzione* a ORWELL GEORGE, 1984 [1948], trad. it., Milano: Mondadori.
- FIASCONARO PATRIZIA (a cura di), 1995, *La «Repubblica» di Platone e la concezione della donna nel mondo antico*, Torino: Paravia.
- FIRPO LUIGI, 1979, *Introduzione a Thomas More*, in T. MORE, *Utopia*, Napoli: Guida.
- Id., 1964, *L'iconografia di Tommaso Campanella*, Firenze: Sansoni.
- Id., *L'utopismo*, 1987, in FIRPO LUIGI (a cura di), *Storia delle idee economiche, politiche e sociali*, Torino: UTET.
- FOUCAULT MICHEL, 2009 [1977], *Bisogna difendere la società*, trad. it., Milano: Feltrinelli.
- Id., 1994 [1967], *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, trad. it., Milano: Mimesis.
- Id., 1979, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-74)*, trad. it., Milano: Feltrinelli.
- Id., 1978 [1976], *La volontà di sapere*, trad. it., Milano: Feltrinelli.
- Id., 1998 [1966], *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it., Milano: Rizzoli.
- Id., 1976 [1975], *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, trad. it., Torino: Einaudi.
- Id., 1963 [1961], *Storia della follia*, trad. it., Milano: Rizzoli.
- FROMM ERICH, 2004 [1976], *Avere o essere?*, trad. it., Milano: RCS.
- GADAMER HANS GEORG, 1992 [1960], *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, trad. it., Milano: Bompiani.
- GILLIES JAMES – CAILLAU ROBERT, 2002 [2000], *Com'è nato il Web*, trad. it., Milano: Baldini&Castoldi.
- GRANT ROBERT, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo* [1966], trad. it., Il Mulino, Bologna 1976.
- HAYEK VON FRIEDRICH AUGUST, 1986 [1979], *Legge, legislazione e libertà*, trad. it., Milano: Il Saggiatore.
- HOBBS THOMAS, 1974 [1651], *Leviatano*, trad. it., Bari: Laterza.
- HOBBSAWM ERIC JOHN ERNEST, 1996 [1994], *Il secolo breve*, trad. it., Milano: Rizzoli.
- Id., 1991, *Nazioni e nazionalismo*, trad. it., Torino: Einaudi.
- HUXLEY ALDOUS, 1933 [1932], *Il mondo nuovo*, trad. it., Milano: Mondadori, "Medusa".
- KUHN THOMAS SAMUEL, 1978 [1962-1970], *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it., Torino: Einaudi.
- LÖWTH KARL 1963 [1949], *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it., Milano: Edizioni di Comunità.
- MAFFEY ALDO, 1987, *L'utopia della ragione*, Napoli: Bibliopolis.
- MANNHEIM KARL, 1929, *Ideologie und Utopie*, Bonn.
- MARTINS BRUNO, 1989, *Atlantide: mito o realtà*, Bari: Dedalo.
- MATTEUCCI NICOLA, 1986, *Introduzione all'edizione italiana*, in VOGELIN ERIC [1956], *Ordine e storia. La filosofia di Platone*, trad. it. parz., Bologna: Il Mulino.

- MELCHIOR-BONNET SABINE, 2002 [1994], *Storia dello specchio*, trad. it., Bari: Dedalo.
- MORE THOMAS, 1979 [1516], *Utopia*, trad. it., Napoli: Guida.
- MOSSE GEORGE LACHMANN, 1992 [1980], *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, trad. it., Bari: Laterza.
- ORWELL GEORGE, 1984 [1948], *1984*, trad. it., Milano: Mondadori.
- PLATONE, 1988, *Dialoghi filosofici*, trad. it., Torino: UTET.
- POPPER KARL RAIMUND, 1973 [1945], *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Roma: Armando.
- POZZOLI CLAUDIO, 1992, *L'utopia possibile. Per una critica della follia politica*, Milano: Rusconi.
- QUARTA COSIMO, 1993 [1985], *L'utopia platonica. Il progetto di un grande filosofo*, Bari: Dedalo.
- ID., 1991, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'“Utopia”*, Bari: Dedalo.
- RUYER RAYMOND, 1950, *L'Utopie et les utopies*, Parigi: Press Universitaire de France.
- SCHMITT CARL, 1972 [1927], *Le categorie del «politico»*, trad. it., Bologna: Il Mulino.
- SERVIER JEAN, 2002 [1967], *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, trad. it., Roma: Mediterranee Ed.
- STRAUSS LEO, 2010 [1964], *La città e l'uomo*, trad. it., Genova: Marietti.
- TODOROV TZVETAN, 1991[1989], *Noi e gli altri*, trad. it., Torino: Einaudi.
- VOEGELIN ERIC, 1972 [1966], *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, trad. it., Milano: Rusconi.
- ID., 1939, *Die Politischen Religionen*, Francoforte: Berman-Fischer.
- ID., 1970 [1959], *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, trad. it., Milano: Rusconi.
- ID., 1986 [1956], *Ordine e storia. La filosofia di Platone*, trad. it. parz., Bologna: Il Mulino.
- ZAMJATIN EVGENIJ IVANOVIC, 1963[1922], *Noi*, trad. it., Milano: Feltrinelli.
- ZANETTI GIANFRANCESCO, 1989, *La trascendenza e l'ordine. Saggio su E. Voegelin*, Bologna: Il Mulino.

Abstract

PANTOPIA – NELLA TRAMA DI UTOPIE, TOTALITARISMI E INTERNET

(PANTOPIA – IN THE TRAP OF UTOPIAS, TOTALITARIANISM AND THE INTERNET)

Keywords: Foucault, Internet, Platone, totalitarianism, utopia.

Starting from the concept of utopia, who writes outlines an *excursus* of the utopian genre in some of its main aspects, from political

treatises of the modern age (More and Campanella) to science-fiction literature of the twentieth century (Huxley and Orwell). The fundamental divide between *mýthos* and *lógos* is of course *The Republic* by Plato, which not only opens the vein that will find its own epistemic statute only in the sixteenth century, but became the archetype of the ideal and totalitarian State. The link between utopia and totalitarianism is deep from the beginning of Western thought, and is revealed when the science and the State, combining their forces, put in place a system of population control based on a spy network. Information, close knowledge of individuals, is the bony structure of totalitarianism, whose aim is proportional to the satisfaction of “the will to knowledge” (*volonté de savoir*) that is essential to the exercise of power. Orwell’s *Big Brother*, the heir of Bentham’s *Panopticon*, is the most emblematic of an all-seeing state that supervises the people, influencing their choices and existences. But in contemporary history, his figure has been replaced by the Internet, a “world apart”, separate yet parallel to the real world: a “neverland” is apparently free and happy, where men constantly land on, browsing in a software searching for an escape route or a full stop, a place in which realize themselves as subjects and communicating spirits. Utopia has therefore changed her appearance and purpose. Passing by from a small and ideal society, as the one hypothesised by Plato and More, to a “social world” built on reality, but transposed into a virtual or meta-reality dimension. The “no place” of utopia turns into the “overplace” of *pantopia*, a place that is summary and last synthesis of all possible and impossible, real and imagined places. The final ring of human knowledge, the encyclopedia of humanity that wants to know herself at any cost, even by shattering in a Babel of names and faces that gravitate in the obscure Hypertext Galaxy.

FRANCESCO TIGANI
Università degli Studi di Messina
tigani@libero.it

EISSN 2037-0520

PIERO VENTURELLI
TASSONOMIE DELLE FORME DI GOVERNO,
DISTRIBUZIONE DEI POTERI E CONCETTO DI SPIRITO
GENERALE CONSIDERAZIONI CRITICHE SULL'ESPRIT
DES LOIS DI MONTESQUIEU

Premessa

L'opera e la lezione di Montesquieu (1689-1755) costituiscono da generazioni un fondamentale punto di riferimento delle società occidentali e – in anni più recenti – anche non occidentali, rivelandosi di volta in volta stimoli o risposte all'espressione di peculiari bisogni culturali, ideologici, politici e costituzionali. In particolare, sono state le riflessioni scaturite dalla lettura del suo fortunatissimo capolavoro, quell'*Esprit des lois* (1748) che rappresenta la «compiuta sintesi (pur articolata con cura) e [il] perfezionamento dei risultati [da lui] raggiunti negli scritti precedenti»¹, ad orientare in maniera significativa i dibattiti che hanno segnato – e che attualmente continuano a segnare – la vita istituzionale di numerose entità nazionali e sovranazionali, tanto che non sarebbe esagerato sostenere che i frutti migliori delle teorie più innovative del gentiluomo bordolese sono stati colti e assimilati fino a diventare in larga misura parte integrante del codice genetico della cultura politica di molti Paesi, nonché di diversi agglomerati di Stati, oggi giorno esistenti al mondo.

Quanto detto non potrà certo stupire, essendo notoriamente parecchi i nodi cruciali della Modernità discussi nell'*Esprit des lois*, un'opera in cui la trattazione spazia dal concetto di libertà politica al processo di laicizzazione dello Stato, dai presupposti dello sviluppo economico nazionale alla riforma tributaria incentrata sulla moderazione fiscale e sul ridimensionamento del ruolo degli appaltatori delle imposte, dalla natura del potere giudiziario alla funzione del policentrismo in seno alla società, dai compiti del legislatore ai

¹ Cotta (1995): 20.

caratteri della filosofia penale illuminista, dalla recisa condanna della schiavitù in tutte le sue forme all'importanza rivestita dagli antichi popoli germanici nel processo di costruzione dell'identità europea. È con questo suo *opus maius* che Montesquieu, mentre getta le fondamenta – come afferma Sergio Cotta – di una «*scienza empirica* che parte dai fatti accuratamente rilevati per risalire alle cause e alle leggi generali che li spiegano»,² elabora concezioni che stanno alla base degli odierni Stati di diritto. Tutto ciò rende il capolavoro del *Président* non solo il primo tentativo organico di costruire una “sociologia” universale dei sistemi politici e un testo classico della cultura liberale e costituzionale, ma pure una delle riflessioni più acute e influenti mai riservate alla nascita storica del comune “sentire” europeo, cioè di quel complesso “morale” e “culturale” capace di trascendere il nudo dato geografico.

Nella duplice convinzione che il pensiero del Nostro sia scaturito oltre due secoli e mezzo fa con la caratteristica di essere per molti aspetti proiettato nel futuro, e che diverse concezioni montesquieuiane possano risultare tuttora di inestimabile pregnanza e “attualità”, desideriamo consegnare alle pagine seguenti un certo numero di osservazioni dedicate a importanti idee e teorie contenute nell'*Esprit des lois*, privilegiando noi alcune delle più significative considerazioni del Bordoiese inerenti alla natura del potere, al concetto di libertà, al ruolo del diritto e dei costumi all'interno delle diverse società, ai compiti del legislatore e ai fondamenti reali e progressivi della civiltà europea.³

² Cotta (2005): 898; corsivo nel testo. Di Montesquieu come vero e proprio fondatore della scienza politica moderna si parla soprattutto in Cotta (1953).

³ D'ora in poi, quando si rimanderà a luoghi precisi dell'*Esprit des lois*, verrà utilizzata l'abbreviazione *EL*, che sarà seguita da un numero romano e da uno arabo, indicanti – rispettivamente – il libro e il capitolo che interessano; in caso di citazioni testuali, aggiungeremo ai dati precedenti «Derathé» e i numeri del tomo (in romano) e della pagina (in arabo) ove le parole trascritte si trovano in Montesquieu (1973 [1748, 1757]), un'edizione che – come peraltro accade da sempre abitualmente quando viene riproposto l'*opus maius* del *Président* – offre ai lettori la versione postuma del 1757, cioè quella che tiene conto dei *cahiers de corrections* approntati dal Bordoiese.

Legge, rapporto e leggi naturali

Anche presso il pubblico dei non specialisti, il nome di Montesquieu viene spontaneamente associato all'*Esprit des lois* e ad alcune argomentazioni e dottrine lì sviluppate, a cominciare da una tipologia tripartita delle forme di governo che mostra spiccati elementi di originalità rispetto alla tradizionale tassonomia di stampo platonico-aristotelico. In questa sede, sarà bene concentrare su di essi la nostra attenzione.

Prima di entrare a pieno titolo in tema, tuttavia, crediamo opportuno svolgere qualche sintetica considerazione intorno ai fondamenti filosofici del pensiero etico-politico montesquieuiano, a partire dal concetto di legge così come viene formulato nell'*Esprit des lois*.

Al principio del suo capolavoro, il Bordoiese offre la seguente definizione: «Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses».⁴ Nelle sue intenzioni, queste parole non sono destinate a veicolare una visione deterministica del mondo, se è vero che egli ha premura di aggiungere poco dopo: «Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité».⁵ Ciononostante, questa definizione delle leggi non mancherà di provocare durissime prese di posizione contro il *Président*, che verrà anche tacciato di deismo e di spinozismo.⁶

A ben vedere, nelle pagine iniziali della sua opera più importante, il Bordoiese rivoluziona teoreticamente la concezione imperativistica del diritto normativistico, a

⁴ *EL*, I, 1 (Derathé, I, 7). Non è del tutto inverosimile che questa formulazione risulti debitrice di alcune tesi di Nicolas Malebranche e di Samuel Clarke; su questo, si veda quanto scrive Robert Derathé in Montesquieu (1973 [1748, 1757]): I, 414-415, nota 3. È David Hume uno dei primi a parlare di una prossimità evidente fra la definizione di legge contenuta nell'*Esprit des lois* e certe posizioni di Malebranche e di Clarke: cfr. Hume (1751): 54-55 e nota (asteriscata) a 55. Esistono, comunque, altre più che probabili fonti di tale formulazione montesquieuiana, e ne riferiremo tra breve a testo.

⁵ *EL*, I, 1 (Derathé, I, 7); il corsivo è dell'Autore.

⁶ Questa sarà l'accusa indirizzata a Montesquieu da parte del giornale giansenista «Nouvelles ecclésiastiques» del 9 ottobre 1749. Egli la respingerà nella *Défense de l'Esprit des lois* (1750).

quell'epoca da lungo tempo egemone in Europa: rispolverando la tradizione romana, che intende la *lex* come rapporto fra gli uomini e non come comando, e interpretandola alla luce sia della filosofia stoica, la quale ritrova il *Logos* nella ragione individuale e nella comunità umana non meno che nella natura,⁷ sia della lezione metodologica newtoniana, secondo cui soltanto attraverso leggi descrittive è possibile dar conto in maniera scientifica e rigorosa degli aspetti fisici della realtà,⁸ egli vede nella *loi* una relazione costante fra variabili fenomeniche non accompagnata da alcuna prescrizione. Nella prospettiva montesquieuiana, dunque, la legge è ciò che collega: la legge religiosa congiunge l'uomo a Dio, mentre la legge umana mette in connessione un individuo con l'altro (*EL*, I, 1). Entro le sfere socio-politica e giuridica, in definitiva, il pensatore transalpino getta le fondamenta di un'idea di legge (e di potere) come "non violenza", ossia come relazione degli uomini fra loro; ed è nell'ambito di questi *rappports* (o vincoli legali) tra individui che egli colloca l'esercizio del potere.⁹

Montesquieu afferma che tutte le cose, non esclusi gli angeli e lo stesso Dio, si rivelano soggette a leggi (*ibid.*). L'uomo risulta sottoposto a due diversi tipi di *lois*: come *être physique*, si piega alle leggi naturali, che sono fisse; come *être intelligent*, soggiace alle leggi positive, cioè a norme che egli stesso può stabilire, e che variano secondo i tempi e i luoghi. Possedendo un'intelligenza finita, l'uomo cade sovente in errore; essendo una *créature sensible*, si dimostra preda delle più diverse passioni; avendo una vocazione sociale, è portato a vivere entro un contesto comunitario. Allo scopo di aiutare l'essere umano, Dio lo attrae a sé con le leggi della religione, i filosofi lo avvertono con le leggi della morale e i legislatori lo riportano ai suoi doveri con le leggi politiche e civili (*ibid.*). Per ciò che

⁷ Cfr. Felice (2013): 95.

⁸ Si veda Althusser (1992 [1959]): 28-32. Tanto Malebranche quanto Clarke, gli autori menzionati nella nostra nota 4, si muovono peraltro nell'orbita del pensiero newtoniano (almeno, circa le questioni che qui ci preme toccare).

⁹ Cfr. Arendt (1990 [1963, 1965]): 150-151 (con l'importante nota 19 a 302-303) e 188-189 (con relativa nota 18 a 313). Su questo, si veda Casadei (2005): 814-818.

riguarda quest'ultimo ambito, l'uomo, in quanto essere intelligente, può dare a se stesso – come si diceva – norme positive, che sono particolari e mutevoli. Chi detiene il potere in seno ad una determinata collettività, è chiamato anzitutto ad arginare le inclinazioni conflittuali dei propri simili. Per addivenire a ciò, egli deve stabilire leggi aventi il fine di regolare sia i rapporti fra gli individui che vivono in società sia le relazioni fra un popolo e l'altro. In questo modo, nascono e si sviluppano: il *droit civil* (oggi giorno preferiamo chiamarlo diritto privato), mirante a regolamentare, nell'ambito di ogni singola comunità umana, le relazioni tra i privati cittadini; il *droit politique* (vale a dire, il diritto pubblico), che disciplina, all'interno di ogni singola società, il rapporto fra governanti e governati; il *droit des gens* (ossia, il diritto internazionale), avente lo scopo di regolare i conflitti fra le varie nazioni. A giudizio di Montesquieu, se «[l]a loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre», allora «les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine».¹⁰

Nel suo capolavoro, come avremo modo di vedere diffusamente nelle prossime pagine, il Bordolese cerca di dimostrare che i primi due *droits* della triade si compongono di norme positive aventi i caratteri propri della forma di Stato in cui vigono, e che esse contribuiscono in maniera niente affatto marginale alla conservazione di quel regime. Muovendo da quanto si è appena detto, giova forse isolare alcune significative convinzioni di fondo emergenti nel libro inaugurale dell'*Esprit des lois*. In primo luogo, Montesquieu ritiene che la trama dell'intero tessuto del mondo (celeste, umano e materiale) possa essere resa comprensibile solo attraverso gli adeguati riconoscimento e valorizzazione dei collegamenti che esistono fra tutte le cose; per questo motivo, è nel concetto di *rappor*t che va individuato uno dei principi-cardine del suo capolavoro. In secondo luogo, presentando come inscindibile la triade religione-morale-politica, egli ammonisce a non confondere, e allo stesso tempo a non

¹⁰ *EL*, I, 3 (Derathé, I, 12).

disgiungere, le leggi della religione, quelle della morale e quelle politiche e civili; a suo avviso, le une non sussisterebbero senza le altre, e non avrebbe dunque alcun senso pretendere di separare la morale dalla religione, o la politica dalla morale. In terzo luogo, a parere del filosofo settecentesco, si danno *rappports d'équité* anteriori alla legge positiva che li stabilisce, e validi per qualunque essere li consideri (Dio, angelo, uomo), onde la *justice* è da reputarsi universale, eterna e indipendente dalle convenzioni umane (*ibid.*).

Per terminare codesto breve prelude all'esame della tipologia tripartita delle forme di governo delineata da Montesquieu nel suo *opus maius*, affrontiamo la questione delle *lois naturelles*. Egli individua cinque «leggi naturali» dell'uomo (*EL*, I, 2). La prima in ordine di importanza è quella che, imprimendo in noi l'idea di un creatore, ci porta verso di lui; il barone di La Brède precisa tuttavia che, propriamente, questa non è una *loi naturelle*, e nemmeno la prima legge in ordine cronologico ad essere venuta alla luce da quando sorse la civiltà, perché, a suo giudizio, gli individui si interrogano sull'origine del proprio essere solo dopo aver pensato a come mantenersi in vita. La seconda delle cinque leggi corrisponde all'innata ricerca della pace da parte dell'uomo; si tratta della prima *loi naturelle* dal punto di vista temporale, ed è necessaria alla sopravvivenza del singolo essere umano. La terza legge consiste nel bisogno di nutrirsi; anch'essa concerne la salvaguardia dell'esistenza individuale. La quarta e la quinta alludono, rispettivamente, al desiderio sessuale e all'esigenza di vivere in società; sono entrambe inerenti alla conservazione della specie.

Nella prospettiva montesquieuiana, queste sono *lois* che «*dérivent uniquement de la constitution de notre être*», cioè che vanno a identificarsi coi bisogni naturali dell'uomo; il *Président*, allontanandosi dai più comuni punti di vista di matrice giusnaturalistica, le considera pertanto non già

dettami della retta ragione, bensì leggi biologiche (o istintuali) proprie dell'uomo in quanto essere fisico¹¹.

Forme di governo, natura e principio

Svolte queste schematiche osservazioni preliminari, ci accingiamo finalmente a prendere in esame i tratti peculiari della celebre classificazione tripartita delle forme di governo proposta dal pensatore bordolese nell'*Esprit des lois*. Per farlo, si ritiene utile dare avvio all'analisi introducendo e illustrando due fondamentali categorie montesquieuiane, quella di *nature* e quella di *principe*. Nell'orizzonte teorico del *Président*, come viene mostrato a partire dal secondo libro dell'*Esprit des lois*, la *nature* identifica la forma statuale dal punto di vista giuridico, cioè il sistema di leggi che stabilisce il ruolo degli organi statuali e il loro reciproco rapporto in un particolare ordinamento politico-istituzionale. Per definire la natura di un reggimento, egli reputa sia necessario tanto individuare in esso la titolarità del potere quanto comprendere se l'esercizio di quest'ultimo, entro quel contesto, avvenga in maniera legale o in maniera illegale. Adottando simultaneamente suddetti criteri, l'uno di tipo quantitativo («Chi esercita il potere?») e l'altro di tipo qualitativo («Come è esercitato il potere?»), il filosofo transalpino giunge alla conclusione che esistono tre forme di governo possibili: la repubblica, la monarchia e il dispotismo. Nelle repubbliche, esercitano il potere senza abusarne o alcuni individui (aristocrazia) o molti (democrazia); nelle monarchie, è presente un sovrano che agisce osservando le leggi dello Stato (si tratta del classico governo retto di uno solo); nel dispotismo, chi detiene il potere se ne serve per assecondare i propri capricci. Mentre la *nature* corrisponde

¹¹ Sulla concezione montesquieuiana delle *lois naturelles*, cfr. Cotta (1953): 270 ss.; Waddicor (1970): 48 ss.; Courtois (1999): 207 ss. Le parole citate a testo sono tratte da *EL*, I, 2 (Derathé, I, 10).

alla struttura costituzionale dello Stato, il *principe* rappresenta la specifica forza di coesione sociale, cioè l'energia psicofisica, che permette ad ogni ordinamento di conservarsi. Siamo al cospetto, in altri termini, della passione umana che è atta più delle altre a indurre i cittadini e i governanti ad agire in modo coerente rispetto al tipo di sistema socio-politico entro il quale essi vivono. Come Montesquieu indica a partire dal terzo libro del suo capolavoro, il principio fa dunque sì che, all'interno di un ordinato contesto collettivo, ciascuno dei membri della comunità sia persuaso a compiere, con continuità e convinzione, il proprio dovere, il che significa anzitutto obbedire alle leggi: in questo modo, il reggimento preso in considerazione va a mano a mano rafforzandosi e si candida ad avere vita lunga. Qualora un determinato ordinamento non veda prevalere nel proprio seno il principio ad essa consono, «le gouvernement sera imparfait»¹²; il *principe*, pertanto, lungi dallo scaturire automaticamente dalla *nature* di un sistema socio-politico, dovrebbe piuttosto derivarne¹³.

Per utilizzare la stessa metafora meccanicistica adoperata nell'*Esprit des lois*, il *principe* è il *ressort*, vale a dire la «molla», che causa il movimento di un congegno¹⁴. Il principio va quindi inteso come la condizione oggettiva di esistenza e di efficace funzionamento delle singole forme di governo, delle quali designa un determinato stile di comportamento e una sorta di *pathos* emozionale che le sorregge.

Questo riconoscimento della capitale importanza del *principe* nella vita dei popoli rende possibile al Bordolese il proficuo ampliamento della propria analisi al piano socio-culturale dell'esistenza umana, cosa che gli consente di elaborare «un paradigma interpretativo dei sistemi politici più completo di

¹² *EL*, III, 11 (Derathé, I, 35).

¹³ Di conseguenza, ci si muove più sul terreno del “dover-essere” che su quello dell’“essere”, come si mette opportunamente in risalto sia in Cotta (1995): 48-49, sia in Felice (2010a [1998]): 143. Si tratta di una «normatività induttiva, espressione dell’empiricità dei fatti, e non deduttiva, espressione di una posizione ideologica» (Cotta [1953]: 385).

¹⁴ Di *ressort* Montesquieu parla più volte nel suo capolavoro: cfr. *EL*, *Avertissement de l'Auteur* all’edizione postuma del 1757; III, 3, 5-6, 9, 10; VI, 9 (Derathé, I, rispettivamente 3; 26, 31, 33, 35; 91).

quelli fin allora tradizionali e soprattutto nuovo, perché non riferito soltanto alle forme istituzionali, ma anche alle condizioni *patetiche* del loro funzionamento»¹⁵. Nella ben ponderata estensione dell'oggetto d'indagine che deriva dall'impiego della categoria di principio e dalla conseguente attenzione nei riguardi delle forze propulsive di carattere passionale e – diremmo oggi – ideologico nella vita degli individui e dei popoli, si può dunque riconoscere nitidamente uno dei più fruttuosi contributi che il pensatore settecentesco apportò nel campo degli studi giuridico-politici e filosofico-sociali.

Ciascuna forma di governo vanta un proprio *principe* peculiare: secondo Montesquieu, la «virtù (*vertu*)» è tipica della repubblica; l'onore (*honneur*), della monarchia; la «paura (*crainte/terreur*)», del dispotismo. Per quanto concerne il principio della repubblica, nella democrazia il *Président* lo identifica con una sorta di «virtù maggiore» (*EL*, III, 3), che nell'aristocrazia cede però il passo a beneficio di una «virtù minore (*vertu moindre*)», altrimenti detta «moderazione (*modération*)» (*EL*, III, 4). In entrambi i casi, egli allude non già ad una virtù cristiana o morale, bensì piuttosto ad una «virtù politica (*vertu politique*)». Quest'ultima, nei governi democratici (o popolari), va intesa come amore delle leggi e della patria, e – allo stesso tempo – come passione per l'uguaglianza morale, economica e politica; ciò appare evidentissimo nelle *póleis* greche e nella repubblica romana, sottolinea Montesquieu, il quale non a caso costruisce il proprio «idealtipo» dell'ordinamento democratico richiamandosi soprattutto a costumi, leggi e istituzioni a suo tempo esistiti in quei celebri regimi storici. Ed è proprio l'uguaglianza il carattere che, nella sua visione, distingue inequivocabilmente la democrazia dalle altre specie di governo, compresa l'aristocrazia; un'uguaglianza, questa, di natura formale (cioè, giuridica) e – insieme – sostanziale con contenuto morale, capace di garantire ad ogni cittadino la concreta possibilità di essere felice in quel contesto. Secondo il Bordoiese, tale aspirazione

¹⁵ Cotta (1953): 49; corsivo dell'Autore.

all'uguaglianza non può non associarsi ad uno stile di vita sobrio e parco; la virtù politica, pertanto, assume anche le forme dell'amore della frugalità: essendo previsto che ciascuno vi abbia la medesima felicità e i medesimi vantaggi, tutti i cittadini devono contare sulla concreta opportunità di godere gli stessi piaceri e concepire le stesse speranze, cosa che non si può ottenere che attraverso la continenza generale (*EL*, V, 3). Nella prospettiva del Nostro, il retto e costruttivo *esprit d'égalité* appare ben lungi dal coincidere con il corrotto e distruttivo *esprit d'égalité extrême*, implicando infatti il primo «spirito» che si comandi e si obbedisca ai propri pari, caratteristica – questa – perfettamente consona ad una forma popolare di governo, e palesando invece il secondo «spirito» una radicale incompatibilità con ogni sorta di capo politico, il che è da ritenere, allo sguardo montesquieuiano, una pericolosa fonte di disordine e licenza (*EL*, VIII, 3). Nella democrazia, il tipo di reggimento isonomico per eccellenza, risalta quindi l'ideale realizzato della *medietas* classica. Questa condizione intermedia tra due estremi, ossia quest'amore per l'uguaglianza e la frugalità, non è però agevole da conservare, in quanto la virtù politica sgorga e si radica negli animi unicamente se viene garantito un ruolo di primo piano all'educazione pubblica dei giovani e se tutti i cittadini, nel corso della propria vita, perseguono con costanza il bene della repubblica (*EL*, IV, 5). La virtù politica non può in nessun caso venir meno: che cosa accadrebbe se, in una democrazia, chi fa eseguire le leggi non sentisse di esservi sottomesso lui stesso e di portarne il peso? Quando tratta dell'aristocrazia, Montesquieu dimostra di avere in mente soprattutto taluni regimi a lui coevi e ormai in decadenza, come le repubbliche italiane di Venezia, di Genova e di Lucca. Egli crede si possa rinvenire il *principe* di codesta forma di governo nella *modération*, una *modération* – beninteso – che non nasce dalla viltà o dalla pigrizia dell'animo, ma che si fonda sulla *vertu* (*EL*, III, 4). Quest'ultima, dunque, sebbene non vi sia richiesta in maniera così assoluta o generalizzata come nel governo democratico, dev'essere presente anche in quello aristocratico, e ciò avviene perché si tratta di un ordinamento costituzionale che prevede una certa

disuguaglianza sia tra *nobles* (i gentiluomini, che governano) e *peuple* (i popolani, che sono governati) sia tra coloro i quali appartengono al ceto dominante. Nell'aristocrazia, il popolo è tenuto a freno dalle leggi emanate dai nobili e, di conseguenza, ha minor bisogno di virtù di quanto non ne abbia il popolo nella democrazia. I gentiluomini, dal canto loro, sono dissuasi dal commettere abusi, poiché coloro che vengono chiamati a far eseguire le leggi contro i loro colleghi comprendono che agire arbitrariamente significa anche colpire le proprie prerogative di corpo, quindi – in definitiva – se stessi.

Per la natura medesima della costituzione aristocratica, alla classe patrizia risulta dunque indispensabile «une vertu moindre, qui est une certaine modération qui rend les nobles au moins égaux à eux-mêmes, ce qui fait leur conservation».¹⁶

Nell'*Esprit des lois*, Montesquieu studia a fondo il modello monarchico e, per farlo, non manca di prestare grande attenzione a svariati governi dell'uno apparsi sul palcoscenico della storia, primi fra tutti quelli francese e inglese sia della sua epoca sia dei secoli precedenti. Egli identifica la monarchia, ordinamento costituzionale ove il *prince* si attiene alle leggi fondamentali del regno e ove – allo stesso tempo – è prevista una certa distribuzione dei poteri dello Stato, come il regime per eccellenza dei privilegi, dei ranghi e degli ordini; occorre quindi che ad una *nature* di questo genere si associ un principio che, lungi dall'urtare la disuguaglianza e la gerarchia, implichi preferenze e distinzioni. Stando così le cose, quale «molla» calzerebbe più a pennello dell'*honneur*¹⁷? Quest'ultimo viene descritto da Montesquieu come una passione di classe fondata sul «*préjugé de chaque personne et de chaque condition*»,¹⁸ e contraddistinta da un preciso codice etico prodotto dalla società. Collegato e riconducibile in

¹⁶ *EL*, III, 4 (Derathé, I, 29).

¹⁷ Come avremo modo di vedere più avanti a testo, l'onore si addice tuttavia molto più alla monarchia di tipo francese che a quella di tipo inglese; l'intera trattazione da noi presentata in questi capoversi circa tale principio e il modo per suscitarlo si rifà soprattutto alle tesi illustrate in *EL*, III, 5-7, e IV, 2, luoghi ove Montesquieu – senza peraltro confessare tale sua preferenza – tiene lo sguardo fisso primariamente sulla costituzione del regno di Francia.

¹⁸ *EL*, III, 6 (Derathé, I, 31).

special modo alla nobiltà di spada, questo *principe* entra nei modi di pensare e nei comportamenti di ogni singola persona che viva sotto un regime monarchico, cosicché presso i sudditi come presso il re si riscontrano orgoglio, ambizione, vanità, lusso, maniere cortesi, raffinatezza e tutto quanto è ritenuto indispensabile a ciascuno per mostrare che egli non si considera inferiore al rango al quale appartiene (*EL*, IV, 2).

Dal punto di vista filosofico, è – in senso proprio – un *honneur faux*, dato che si fonda sulla brama di gloria individuale e spinge l'uomo a compiere gesti esteticamente belli e straordinari piuttosto che azioni ragionevoli e buone; viene fatto credere a ciascuno di poter conseguire i massimi risultati e, in questo modo, dallo scontro degli egoismi si generano vantaggi per il popolo intero. In definitiva, l'«onore falso» è altrettanto utile ad una collettività di quanto lo sarebbe quello «vero» ai privati che potessero averlo, giacché produce ottimi effetti, come stimolare le persone a portare a termine imprese difficili e logoranti senz'altra ricompensa che la risonanza delle proprie azioni (*EL*, III, 7).

L'onore arreca poi un altro vantaggio di rilevanza capitale per la nazione: limita il potere del monarca. Questi, infatti, si vede costretto ad astenersi dal comandare qualcosa che ripugni all'amore della distinzione e alla fierezza dei sudditi, pena l'impossibilità di essere obbedito, e deve altresì rispettare le forti prerogative di ceto e i numerosi poteri locali presenti nel suo regno e rivendicati a spada tratta da chi con orgoglio li detiene tradizionalmente. Nell'ambito di questa forma di governo, viene considerato dannoso affidare in prevalenza agli istituti scolastici il compito di istruire e indirizzare le nuove generazioni, in quanto si stima che sia possibile ispirare con maggiore efficacia il senso dell'onore nei giovani lasciando principalmente al *monde* la funzione di educarli; d'altra parte, è quest'ultimo, nella monarchia, a guidare tutti i sudditi e lo stesso re (*EL*, IV, 2).

Come accennato, oltre al repubblicano e al monarchico, nella tassonomia tripartita montesquieuiana esiste un altro genere di ordinamento, il dispotico. Considerarlo una forma autonoma di governo al pari dei tipi classici di reggimento, costituisce senza dubbio una delle principali innovazioni

introdotte dal *Président* nel campo degli studi filosofico-sociali e giuridico-politici.¹⁹ Per costruire la sua categoria teorica di *despotisme*, egli si serve ampiamente della spesso imprecisa e talvolta favolosa letteratura di viaggio più e meno recente, e il suo sguardo sembra focalizzarsi soprattutto su alcuni significativi ordinamenti sviluppatisi nella storia, non ultimi gli imperi turco-ottomano, cinese e nipponico.

Contraddistinta dalla presenza sia di un dominio esercitato pressoché senza freni entro i confini territoriali dello Stato sia di una politica estera di stampo imperialistico, tale costituzione vede quasi sempre un *prince* concentrare su di sé ogni potere e regnare secondo il proprio capriccio, con grave pregiudizio della libertà dei sudditi, tanto che ivi si può riscontrare un generale e radicato *esclavage politique* (*EL*, III, 8). Non è peraltro del tutto improbabile che questa forma arbitraria di governo prenda le sembianze o di un'oligarchia, vale a dire di un dispotismo di una classe sociale ben definita (*despotisme de plusieurs*), o di una democrazia diretta, coincidente con un dispotismo di tutti (*despotisme de tous*)²⁰. A giudizio di Montesquieu, quello dispotico è da sempre il tipo di reggimento che più spesso s'incontra sul nostro pianeta. Egli ritiene che la sua larghissima diffusione sia dovuta primariamente al fatto che istituire un assetto statutale di questo genere non si rivela poi così difficile, giacché basta far leva sulla forza nuda delle passioni, vale a dire sul potente lato irrazionale dell'anima umana; dunque, non occorre combinare i poteri, regolarli e farli agire, come invece accade nelle costituzioni moderate.²¹

¹⁹ Su questo, cfr. in particolare Felice (2010a [1998]); Felice (2013): 107 ss.

²⁰ Si osservano, lungo l'intero *opus maius* del *Président*, una condanna recisa della democrazia diretta, che viene immancabilmente considerata oltremodo pericolosa, e il conseguente elogio del sistema rappresentativo (cfr., per esempio, *EL*, II, 2; XI, 6). Secondo l'ottica montesquieuiana, infatti, il popolo è incapace tanto di discutere gli affari pubblici quanto di prendere decisioni tempestive, ma si mostra del tutto idoneo a scegliere deputati competenti e riflessivi che governino in sua vece. Va da sé che queste posizioni sono strettamente connesse alla dura critica che il Bordoiese indirizza all'*esprit d'égalité extrême* (cfr. *supra*, a testo).

²¹ Su questo argomento, si veda *infra*.

Nel dispotismo, secondo la schematizzazione montesquieuiana, il *prince* è quasi sempre un individuo corrotto, indolente e irresponsabile oltre ogni dire, abituato a governare mediante decreti occasionali ed estemporanei, e tendenzialmente senza sottostare a leggi predefinite. Per essere più esatti, tuttavia, va precisato che generalmente egli esercita il potere solo in maniera indiretta: il *Président*, infatti, afferma che l'unica *loi fondamentale* di questo tipo di reggimento consiste nell'istituzione di una sorta di primo ministro o gran cancelliere (detto «visir», all'interno dell'impero turco-ottomano), al quale il *prince* demanda buona parte delle proprie funzioni, poiché un impegno gravoso come quello rappresentato dalla continuativa amministrazione di uno Stato non appare compatibile con la pigrizia, l'ignoranza e la depravazione personali del capo; codesta delega, peraltro, è revocabile in qualsiasi momento da parte dell'effettivo titolare del potere (*EL*, II, 5). Montesquieu sottolinea che il *principe* di questa forma di governo non è l'*honneur*, dato che in essa un individuo non può venire anteposto ad un altro se non per un capriccio più o meno effimero del *prince* (*EL*, III, 8). Il *ressort* del dispotismo, invece, coincide con la *crainte*, oppure – come il Bordolese scrive in una circostanza – con la *terreur*.²² Stato emotivo consistente nell'insicurezza ovvero nell'ansia di fronte ad un pericolo reale o immaginario, la paura è meno difficile da suscitare di quanto non lo siano l'onore e la virtù. Come regola generale e in termini assoluti, va osservato che più le passioni sono semplici da provocare, ossia più si dimostrano istintive e immediate, meno risulta agevole servirsene come fattori di coesione sociale: e infatti, ai due estremi stanno la paura, che è facilissima da incutere e che atomizza al punto che nel dispotismo la forma più larga di organizzazione si rivela la famiglia, e la virtù, che appare molto difficile da ottenere e che rappresenta la passione altruistica, sociale e socializzante per eccellenza e, insieme, il principio in grado di far funzionare al meglio la macchina dello Stato. Sebbene nel dispotismo la *crainte* sia provata da tutti,

²² Innumerevoli sono i luoghi testuali in cui viene individuato nella *crainte*: *EL*, III, 9, 11; V, 14; VI, 2, 17 ecc. (Derathé, I, 33, 35, 67-68, 83-84, 102 ecc.). Lo si identifica invece con la *terreur* in *EL*, VI, 9 (Derathé, I, 91).

Montesquieu si dice convinto che la relativa stabilità di quel regime possa essere rafforzata in special modo allorché questa passione viene inculcata nei *grands*, ossia nel visir e nei vari ministri, governatori, generali ecc. che il *prince* si è compiaciuto di elevare temporaneamente di condizione (*EL*, III, 9). Risultano infatti utilissime le minacce psicologiche e la spietata durezza del despota nei confronti di coloro che ricoprono alte cariche: la paura, da un lato, indebolisce ogni loro ambizione di sovvertire l'ordine vigente; dall'altro, li induce a non opprimere troppo gli altri sudditi, dei quali il *prince* si erge – demagogicamente – a *protecteur*. Nemmeno il despota, beninteso, è immune dalla *crainte*: egli non si sente mai al sicuro, quasi fosse l'ultimo dei suoi servi, e ha soprattutto l'incubo che si possano organizzare rivolte popolari, oppure ordire congiure a palazzo o nell'esercito, eventualità – del resto – per nulla remote negli assetti socio-politici dei quali stiamo trattando.

Il fine del dispotismo consiste in una *tranquillité* che somiglia più ad uno stato di paralisi impotente che ad una condizione di vera pace: ricorda il silenzio della città in procinto di essere occupata da un esercito nemico e i cui abitanti sono in preda ad ansia mista a sgomento (*EL*, V, 14). Quest'immagine conferma che siamo al cospetto di una forma di governo ove, per lo meno stando all'idealtipo montesquieuiano, il radicamento generale della paura condanna l'uomo a condurre una vita quasi bestiale, caratterizzata da esigui spazi di libertà, da un profondo senso di avvillimento e da un'abissale pigrizia che impediscono, oltre al raggiungimento della felicità personale e familiare, lo sviluppo delle lettere, delle arti e dell'economia apportatrice di benessere collettivo. Se a ciò uniamo il fatto che il despota si proclama unico proprietario delle terre, è possibile capire ancor meglio come, in quel contesto, tutto concorra a scoraggiare la stragrande maggioranza delle iniziative individuali dei sudditi e – insieme – viga un generalizzato *esclavage politique*, dal momento che gli uomini risultano pressoché tutti uguali nella loro impotenza di fronte ad un capo cui nulla vieta, in ogni istante, di licenziarli in tronco dai posti che occupano (*EL*, V, 19), di confiscarne i beni (*EL*, V, 8,

15; XIII, 6) o – addirittura – di annientarli fisicamente (*EL*, III, 9). La conclusione del filosofo di La Brède a tal proposito è significativa quanto inequivocabile: «Règle générale: dans une nation qui est dans la servitude, on travaille plus à conserver qu'à acquérir; dans une nation libre, on travaille plus à acquérir qu'à conserver»²³.

In un quadro complessivo di questo genere, il despota ha cura che nei suoi domini sia impartita un'educazione servile, capace di ostacolare la nascita di gruppi, ceti, consorterie ecc. che potrebbero mettere in crisi la sua egemonia incontrastata (*EL*, IV, 3). Risulta nondimeno tutt'altro che arduo, a giudizio del *Président*, plasmare un suddito conforme a siffatto tipo di governo: sarebbe sufficiente avere a disposizione un limitato numero di leggi educative e qualche semplicissimo principio religioso, e servirsene nei confronti degli individui allo scopo di suscitare sia paura nella vita quotidiana sia terrore dei castighi ultraterreni (*EL*, V, 14). Nel dispotismo, quindi, la religione costituisce un notevole elemento di stabilizzazione; ma non solo: si rivela anche un determinante freno (di natura extra-costituzionale) agli abusi del *prince* nei riguardi dei sudditi, che sono legittimamente autorizzati a disobbedirgli nel caso in cui i suoi ordini comportino la violazione di precetti considerati sacri (*EL*, III, 10).

La trattazione montesquieuiana permette d'individuare nel *principe* la causa del divenire storico, ossia il fattore che provoca il passaggio da una forma di governo ad un'altra. La forza del principio trascina tutto con sé: secondo il Bordoiese, la corruzione della *nature* di un ordinamento socio-politico comincia sempre con la corruzione del *principe* (*EL*, VIII, 1). Se il passaggio da un *gouvernement modéré*²⁴ all'altro è avvenuto numerose volte nella storia, rivelandosi – di solito – una trasformazione tutto sommato relativamente poco traumatica, quando un governo moderato cade nel dispotismo la circostanza appare tragica sotto ogni aspetto.

In linea generale, Montesquieu ritiene che esista una maniera piuttosto efficace per impedire che il principio di un governo si corrompa: evitare che la dimensione territoriale del

²³ *EL*, XX, 4 (Derathé, II, 5). Sull'argomento, cfr. anche *EL*, V, 15.

²⁴ Intorno a questa nozione, si veda *infra*.

corrispondente Stato subisca modifiche apprezzabili (*EL*, VIII, 16-20)²⁵. A suo avviso, la repubblica è adatta a Paesi di grandezza limitata, perché il bene pubblico viene in questo modo maggiormente conosciuto e apprezzato, e risulta più facile coltivare la virtù politica e tramandarla alle nuove generazioni; siccome i *grands* della nazione devono sempre rimanere sotto gli occhi del re, bisogna che la monarchia abbia un territorio di estensione media; il dispotismo, infine, si addice a Stati aventi territorio molto ampio, abitato da popoli resi inoffensivi dalla condizione di servitù estrema in cui versano e controllato dal *prince* tramite due strumenti di primaria importanza atti ad impedire lo smembramento del Paese, ovverosia la prontezza degli ordini (destinata a supplire alla considerevole distanza tra la capitale e le altre città dell'impero) e la paura (che argina la negligenza del governatore o del magistrato lontani). Montesquieu mette in risalto una grave carenza propria delle repubbliche: queste, dovendo possedere piccole dimensioni, risultano troppo deboli sulla scena internazionale; per essere forti, dovrebbero avere un territorio più vasto, ma ciò porterebbe inevitabilmente alla corruzione del *principe*, ossia al venir meno dell'uguaglianza, e subito dopo al mutamento della *nature*. Come fare, quindi, affinché le repubbliche possano difendersi e, allo stesso tempo, salvaguardare il proprio *ressort* e la propria struttura costituzionale? Il filosofo di La Brède individua una soluzione teorica: lo Stato federale (o, per meglio dire, confederale)²⁶. Egli ritiene – cioè – che le repubbliche, associandosi tra loro, siano in grado di fronteggiare con incisività gli attacchi esterni; a suo giudizio, possono altresì formarsi solide

²⁵ Non si può sottovalutare il fatto che, alla base di questa posizione di Montesquieu, c'è anche una sua strisciante opzione antimilitarista: le campagne belliche, oltre a seminare morte e distruzione, implicano un considerevole aumento della pressione fiscale. Non solo: in *EL*, XIII, 17, ad esempio, si mette in risalto come mantenere un folto esercito nazionale pure in tempo di pace comporti di necessità l'introduzione di nuovi tributi, e come questa propensione a conservarne uno permanentemente in armi sia una tendenza a tal punto contagiosa che ben presto parecchi altri Paesi fanno lo stesso, col duplice risultato di impoverire i propri cittadini e di minare nel loro complesso le attività economiche dello Stato.

²⁶ Sul tema, cfr. Cattaneo (2010 [2009]).

costituzioni confederali *mixtes*, vale a dire ordinamenti che nascono dall'associazione di *petites républiques* e di *petites monarchies*. Secondo Montesquieu, una confederazione riesce a durare nel tempo solo se si riscontra sufficiente omogeneità fra i Paesi membri e se ognuno di essi rispetta l'impegno di non stipulare alleanze prima di aver ottenuto l'esplicito consenso da parte degli altri.²⁷

Governi moderati e immoderati, libertà politica e distribuzione dei poteri.

Nell'*Esprit des lois*, oltre ad una tassonomia tripartita delle costituzioni, è possibile riscontrare anche una tipologia bipartita atta a distinguere gli ordinamenti capaci di produrre libertà politica da quelli che non ne sono capaci. Secondo tale classificazione, di carattere eminentemente valutativo, esistono perciò: da un lato, i governi moderati (o liberi)²⁸, tipicamente europei, che sono contraddistinti da una qualche forma di distribuzione dei poteri; dall'altro, i governi immoderati (o dispotici), presenti un po' dappertutto altrove²⁹, nei quali i poteri risultano concentrati in un unico individuo, oppure – ma si tratta d'una circostanza meno frequente – in un insieme di persone.

Allorché si muove sul terreno assiologico, Montesquieu dimostra di essere un convinto ed intransigente difensore del

²⁷ Affrontando in *EL*, IX, 1-3 e – brevemente – in X, 6 il tema dello Stato confederale, il *Président* non manca di tener conto delle coeve esperienze politico-istituzionali olandese, tedesca ed elvetica. Nei decenni successivi, queste sue argomentazioni verranno a rappresentare – fra l'altro – uno dei punti di riferimento principali nel dibattito che preluderà alla stesura della Carta Costituzionale degli Stati Uniti d'America (1787). Sulla considerevole influenza del pensiero montesquieuiano sui protagonisti della grande discussione intorno ai principi e alle forme di governo che porterà alla Rivoluzione americana e alla fondazione degli Stati Uniti, rinviamo alla nostra nota 36.

²⁸ In tale contesto, ovviamente, la *modération* non corrisponde alla *vertu moindre* dell'aristocrazia. Sul concetto di moderazione nell'opera maggiore del *Président*, cfr. da ultimo Cristani (2010 [2009]): 683 ss.

²⁹ In *EL*, V, 14 (Derathé, I, 71), peraltro, si legge significativamente che l'Asia va riconosciuta come «la partie du monde où le despotisme est, pour ainsi dire, naturalisé».

governo moderato in generale: dunque, degli assetti socio-politici repubblicani, monarchici e federali. Il suo obiettivo polemico principale è infatti il dispotismo, che egli raffigura come un ordinamento feroce e inumano. *L'Esprit des lois*, pertanto, dev'essere anche inteso come una meditazione sull'oppressione (e sui mezzi in grado di contenerla) e, allo stesso tempo, come una riflessione sulla libertà (e sugli strumenti capaci di ampliarla). Montesquieu – lo vedremo meglio tra breve – fa propria una concezione “gradualistico-quantitativa” della *liberté* e, specularmente, dell'*oppression*: i reggimenti possono essere più o meno moderati, e possono dunque salvaguardare in misura ora più ora meno ampia ed efficace lo Stato, così come l'individuo, dal pericolo esiziale dell'oppressione.

Bisogna però intendersi sui significati attribuiti al termine *liberté* nell'*Esprit des lois*.³⁰ Accanto alla *liberté philosophique*, che consiste nell'esercizio della propria volontà da parte di un individuo o – quanto meno – nella convinzione che questi ha di esercitare la propria volontà (*EL*, XII, 2), il *Président* identifica un'altra libertà, che – in assenza di un'esplicita qualificazione montesquieuiana – volentieri definiremmo (con Sergio Cotta) «civile»³¹. Questa *liberté* corrisponde al diritto di fare ciò che le leggi permettono: se un cittadino non le rispettasse, gli altri avrebbero il medesimo potere e così la libertà svanirebbe; si tratta, dunque, della libertà contro l'arbitrio altrui grazie alla quale tutti coloro che partecipano della medesima cittadinanza sono, sotto questo aspetto, da considerarsi uguali (*EL*, XI, 3).

Esiste infine una *liberté politique*, che conferisce agli individui, oltre all'uguaglianza formale connessa alla libertà civile, quel senso di *sûreté* dal quale deriva la *tranquillité d'esprit* assicurata da un governo che impedisce che un cittadino possa temere un altro cittadino (*EL*, XI, 6; XII, 2). Questo è il tipo di libertà la cui natura e i cui effetti a Montesquieu più interessa approfondire nell'*Esprit des lois*. Egli specifica due diversi requisiti, entrambi necessari,

³⁰ È possibile approfondire la questione prendendo in esame Landi (1981): specie 542 ss.; Cotta (1995): 53 ss.; Cotta (2010 [1998]): 214 ss.

³¹ Cfr. Cotta (1995): 54.

affinché in un ordinamento si possa godere di *liberté politique*: una struttura costituzionale che contempra sia una qualche forma di distribuzione dei poteri dello Stato sia una buona legislazione penale. In altre parole, la libertà politica è presente solo nell'ambito dei governi moderati, vale a dire di quelli ove – come si illustrerà più avanti – il potere arresta il potere e vi è equità nelle sentenze e nelle pene, onde il cittadino non conosce l'insicurezza psicologica, abituale sotto i regimi dispotici, nei quali sull'altare della tranquillità assoluta viene sacrificata pressoché ogni forma di iniziativa personale e di fermento sociale e culturale.

Entro questa prospettiva, Montesquieu dimostra di avere una concezione “gradualistica” della libertà politica. Il *quantum* di *liberté politique* posseduto da ogni singolo governo varia secondo la maggiore o minore spartizione dei poteri statuali: meno i poteri sono concentrati, più esiste libertà politica. In termini di distribuzione dei poteri e di libertà politica, si va da un livello minimo, rappresentato dagli ordinamenti arbitrari e vessatori (cioè, dispotici), ad un livello massimo, corrispondente ai sistemi politico-istituzionali in cui i poteri vengono esercitati da organi diversi che sono espressione di forze sociali differenti.

Il governo moderato non è agevole da creare e richiede un *chef-d'œuvre de la législation*,³² dal momento che abbisogna di pesi e contrappesi, di intelligenza e di risolutezza per essere realizzato e mantenuto integro nel tempo. Arrestare tutti i poteri presenti in un contesto politico-istituzionale è possibile esclusivamente a condizione che ciascuno di essi venga opposto agli altri; nello stesso tempo, però, al fine di evitare situazioni di stallo, occorre che sia prevista una loro ordinata e continuativa collaborazione (ed è proprio per questo che – come spiegheremo meglio fra breve – sarebbe più corretto considerare Montesquieu un sostenitore di una teoria della distribuzione dei poteri, anziché un portabandiera di una dottrina pura della divisione – o della separazione – degli

³² Formula utilizzata per tre volte da Montesquieu, e sempre in luoghi assai significativi del suo *opus maius*: cfr. *EL*, V, 14 (dove, per la precisione, egli scrive *chef-d'œuvre de législation*); XI, 11; XXVIII, 39 (Derathé, rispettivamente I, 71, 182; II, 271).

stessi). Entro tale quadro, va segnalata una dote di inestimabile valore tipica di tutti i *gouvernements modérés*: la capacità di rendere possibile la correzione, attraverso le loro stesse leggi e istituzioni, di ogni eventuale abuso dovesse manifestarsi, prima che esso diventi distruttivo per l'intero sistema socio-politico in cui è comparso.

Sullo sfondo di queste argomentazioni, si può scorgere la seguente convinzione montesquieuiana: gli esseri umani tendono sempre a ricercare il proprio vantaggio e a dominare i propri simili (*EL*, XI, 4; XXVIII, 41). Come già in Niccolò Machiavelli e in Thomas Hobbes, anche nel *Président* il desiderio di comandare viene considerato un'inclinazione naturale ovvero una «malattia eterna»³³ che porta ad abusare del proprio potere e che colpisce l'individuo semplice come i partiti politici, le associazioni come gli apparati pubblici e le entità statuali nella loro interezza.

Dicevamo della difficoltà di dar vita ad un *gouvernement modéré*. Per riuscirci, secondo Montesquieu, il legislatore non può trascurare di prevedere una certa distribuzione dei poteri statuali. Questo tema, da noi già diverse volte evocato, è oggetto di una delle più conosciute e citate teorie esposte nell'*Esprit des lois* (specie nel notissimo undicesimo libro). Tale dottrina ruota intorno alle seguenti tesi: in tutti gli ordinamenti politico-istituzionali esistono tre basilari e irriducibili poteri pubblici, il legislativo (avente la duplice funzione di discutere e di emanare le leggi), l'esecutivo (che fa applicare le leggi votate dal legislativo) e il giudiziario (chiamato a giudicare e, se è il caso, a punire chi non rispetta le leggi vigenti); occorre che suddetti poteri non siano concentrati (cioè, cumulati); gli organi che esercitano codesti tre poteri devono essere espressione di differenti gruppi sociali, ognuno dei quali latore di interessi specifici, e devono

³³ Della sete di potere o dell'istinto irresistibile di dominare i propri simili come *maladie éternelle* dell'uomo, il Nostro parla esplicitamente nel cap. VIII delle *Considérations sur la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734). Una posizione analoga dal punto vista concettuale, peraltro, è riscontrabile anche nel cap. XI della stessa opera.

agire di conserva per assicurare il funzionamento dello Stato e garantire la libertà politica dei cittadini.

Nell'ambito di questa teoria montesquieuiana, è possibile individuare un preciso discrimine tra i reggimenti moderati e quelli immoderati: nei primi, il potere giudiziario risulta autonomo; nei secondi, no (*EL*, XI, 6). Allo scopo di stabilire se sia lecito parlare in senso proprio di ordinamento capace di assicurare un minimo di libertà politica, allo scopo di appurare – cioè – se esistano i presupposti per chiamare in causa a pieno diritto la categoria di *liberté de la constitution*, bisogna quindi che la forma di governo sottoposta ad esame possa contare su suddetto requisito (*EL*, XI, 18). Alle tematiche direttamente connesse alla dottrina montesquieuiana della distribuzione dei poteri dedicheremo altro spazio più avanti. Ora vorremmo toccare una questione non marginale a cui abbiamo fatto cenno poco sopra: la presenza di buone *lois criminelles* nei governi moderati. Secondo quanto Montesquieu illustra soprattutto nel sesto e nel dodicesimo libro del suo capolavoro, è encomiabile e da prendere ad esempio la legislazione penale che: punisce unicamente azioni (mai opinioni); non ammette la tortura giudiziaria; ha cura che vi sia proporzione fra delitto e pena; stabilisce che quest'ultima debba essere conforme alla natura dell'altro; prevede un sistema di norme che metta al riparo gli individui da accuse pubbliche e private sprovviste di adeguati elementi di prova.³⁴

In linea con tali principi, il filosofo di La Brède ammonisce a non confondere le leggi umane con quelle divine. Parlando da *écrivain politique* e non già da *théologien* (*EL*, XXIV, 1), e intendendo muoversi sul piano esclusivamente mondano, egli attribuisce un posto preminente al diritto civile, perché lo considera orientato al *bien général de la société*, ossia finalizzato a dare ordine alla collettività nel suo insieme; viceversa, l'esigenza di promuovere la *bonté de l'homme* (e,

³⁴ Per approfondire tali concezioni montesquieuiane, cfr. in particolare Graven (1952); Carrithers (1997); Tarello (1998 [1976]); Cattaneo (2000); Cattaneo (2005); Felice (2010b [2003]). Una bibliografia più ampia è in Venturelli (2009 [ma: 2010]): 134-135, nota 9.

quindi, di mirare *in primis* alla salvezza individuale nell'Aldilà), propria delle pur venerabili leggi ricavate dalla religione (cristiana), gli sembra talora distante dai concreti bisogni della società (*EL*, XXVI, 9). L'indagine che il Bordolese dedica alle interferenze tra leggi civili e leggi religiose, trova un «esito ideale e programmatico» in *EL*, XXVI, 11 e 12, due brevi capitoli incentrati sul Tribunale dell'Inquisizione dove egli fa valere – in palese sintonia con le note idee espresse in proposito da Machiavelli e da Hobbes – il primato della giustizia umana e delle sue regole, sottolineando la necessità di separare la sfera temporale da quella spirituale per sconfiggere l'arbitrio e il pregiudizio³⁵.

La monarchia di tipo francese e quella di tipo inglese

Torniamo alla teoria dei tre poteri illustrata nell'*Esprit des lois*. Montesquieu è il primo autore a distinguere e considerare sullo stesso piano il legislativo, l'esecutivo e il giudiziario, e a rendere quest'ultimo autonomo e indipendente. Per alcuni aspetti, il modello tripartito montesquieuiano richiama la concezione dei tre poteri enunciata nel dodicesimo capitolo del *Second Treatise of Government* (1690) di John Locke. Se appaiono grosso modo coincidenti i punti di vista dei due pensatori intorno ai tratti salienti e alle funzioni del potere legislativo, il filosofo inglese completa però la triade aggiungendo i poteri esecutivo e federativo, subordinandoli entrambi al legislativo: mentre il primo della coppia viene rappresentato come un potere rivolto verso l'interno e lo si destina a dare applicazione alle leggi nazionali, il secondo risulta un esecutivo orientato verso l'esterno e avente il compito di regolare i rapporti con gli altri Stati. Nella concezione montesquieuiana, l'esecutivo e il federativo di Locke sono unificati nell'esecutivo, il giudiziario viene elevato alla dignità di potere fondamentale e nessuna delle tre *puissances* è considerata superiore alle altre due, il che –

³⁵ Su questo, si veda Bianchi (2010 [2003]); l'espressione da noi citata a testo è tratta dalla p. 553 di tale contributo.

nell'ottica del Bordolese – si rende necessario per ottenere un autentico equilibrio fra i poteri.³⁶

La schematizzazione concettuale messa a punto dal *Président* mostra molto bene come la tripartizione dei poteri descritta nel suo *opus maius* possa definirsi secondo modalità dissimili. Ad esempio, per concentrare noi qui l'attenzione su uno soltanto degli ambiti di discorso che gli stanno più a cuore, risultano sostanzialmente due le caratterizzazioni della forma monarchica di governo, quella di tipo francese (o "aristocratico-feudale") e quella di tipo inglese (o "liberal-borghese"). In entrambi i modelli, sono riconoscibili una limitazione e un controllo reciproco delle *puissances*, onde si può parlare a pieno titolo di sistemi "policratici" (ossia, "pluralistici"); il dispotismo, viceversa, è un regime "monocratico" (vale a dire, "monistico"), in quanto il *prince* assomma in sé tutti i poteri e, di conseguenza, non esistono centri di potere che collaborino alla gestione della cosa pubblica. Nei due tipi di ordinamento monarchico illustrati nell'*Esprit des lois*, tuttavia, il potere risulta distribuito in maniera differente, perché in Inghilterra sussiste un'autentica tripartizione dei poteri, laddove in Francia ad essere separato è propriamente solo il giudiziario: di conseguenza, la libertà politica si rivela maggiore nel primo Paese e minore nel secondo.

Il modello francese,³⁷ avente come *objet direct* «la gloire des citoyens, de l'État et du prince»,³⁸ è caratterizzato da uno

³⁶ Queste tesi montesquieuiane, come quelle riguardanti la repubblica federativa (su di esse, cfr. la nostra nota 27) saranno dibattute nell'America settentrionale a partire dagli anni Settanta del Settecento e in larga misura riprese nella Costituzione statunitense del 1787. Circa la "fortuna" dell'*Esprit des lois* al di là dell'Atlantico, rimane a tutt'oggi imprescindibile Spurlin (1940); ma, in merito all'argomento, si vedano anche Shklar (1987): 111-112 e 120-125, e Casalini (2005).

³⁷ Intorno a questo tema, la più organica trattazione apparsa di recente è in Goldoni (2010 [2009]).

³⁸ *EL*, XI, 7 (Derathé, I, 179). Si tenga presente che, secondo il Bordolese (cfr. *EL*, XI, 5), ogni singolo Stato possiede un duplice obiettivo: uno di carattere «generale», che è comune a tutti i Paesi e che coincide con la conservazione in vita; uno di tipo «particolare» (o «diretto»), e ciascuno Stato ne ha uno suo proprio (per esempio, quello dell'antica Roma è l'ingrandimento; quello spartano, la guerra).

schema istituzionale a quattro elementi: il monarca, che detiene un supremo potere effettivo e governa rispettando leggi fisse e stabilite; le *lois fondamentales*, le quali rispecchiano la natura sociale della nazione e fungono da argine agli eventuali abusi del sovrano; i *pouvoirs intermédiaires*, ossia la nobiltà, il clero (entrambi dispongono di proprie giurisdizioni locali) e le città (che godono di libertà statutarie); i Parlamenti territoriali, composti di nobili di toga dotati sia di funzioni giudiziarie sia di compiti di controllo dell'attività legislativa. Nelle argomentazioni che Montesquieu dedica alla monarchia "aristocratico-feudale" non emerge con chiarezza il concreto ruolo istituzionale della borghesia, sebbene si tratti di uno dei tre ceti ai quali in Francia è tradizionalmente affidato il – ristretto – sistema rappresentativo (insieme con il clero e la nobiltà, costituisce gli Stati Generali), mentre non possono sussistere dubbi né sul fatto che, nell'ordinamento di quel Paese, il re detenga tanto il potere legislativo quanto il potere esecutivo né sul fatto che a una ben definita forza sociale contraddistinta da propri specifici interessi, la *noblesse de robe*, venga affidato l'esercizio (ma non la titolarità) del potere giudiziario né sul fatto che vi siano giudici di mestiere, autorizzati ad interpretare l'*esprit* della legge qualora esso non appaia chiaro, inamovibili e in possesso del diritto di trasmettere la carica ai propri eredi o venderla.

Passiamo ora alla monarchia britannica, sistema costituzionale su cui Montesquieu si sofferma particolarmente – com'è noto – in *EL*, XI, 6,³⁹ e che egli dimostra di considerare la più caratteristica e perfetta realizzazione concreta di un governo libero. Le osservazioni che il pensatore transalpino dedica a tale modello, tuttavia, lo vede impegnato sì a descrivere gli aspetti che effettivamente esistono o sono esistiti nella realtà storica inglese, ma anche a prenderne in considerazione altri che risultano del tutto estranei alle esperienze politico-istituzionali d'oltremontana. Il suo vero scopo, affrontando quest'oggetto di studio, consiste infatti nel

³⁹ Sul sistema politico-istituzionale inglese nella riflessione montesquieuiana, cfr. almeno Granpré Molière (1972) e a Landi (1981).

ricavare dall'ordinamento britannico – si potrebbe dire – il “modello sociologico del governo libero”, così da far emergere indirettamente e porre in risalto le regole della costituzione moderata. Dunque, il «carattere astratto» della schematizzazione montesquieuiana della monarchia inglese «è l'espressione di quell'astrattezza coesistente alla sociologia nei confronti dell'analisi storica, ma che non può essere confusa con l'astrattezza di una deduzione puramente razionale». ⁴⁰

Delimitare le istituzioni del reggimento moderato valendosi del concreto esempio d'oltremarica non porta il *Président* a raccomandare alle altre nazioni d'ispirarsi all'ordinamento britannico: ciò avviene vuoi perché – come si mostrerà più avanti – il filosofo settecentesco è convinto che ogni singolo popolo abbia una vita politica coerente rispetto al proprio *esprit général* maturato nella storia e in un certo ambiente fisico, vale a dire conforme alla propria ben precisa e non replicabile identità collettiva, vuoi perché egli si rende conto che pure la costituzione inglese, come tutte le cose umane, è insidiata da minacce e non potrà prima o poi non perire (un'estinzione che avrà luogo, a suo avviso, quando il potere legislativo finirà con l'essere più corrotto di quello esecutivo). Entrando adesso propriamente in tema, il modello monarchico liberal-borghese, nella caratterizzazione montesquieuiana, «a pour objet direct de sa constitution la liberté politique» ⁴¹, da cui segue che all'*honneur* non viene riconosciuto un posto così centrale come accade nell'ambito del sistema francese, contraddistinto dal *préjugé* di ogni persona e di ogni ceto ovvero condizione sociale; l'ordinamento britannico, su questo punto, sembra invece prossimo alle forme repubblicane di governo. ⁴²

⁴⁰ Cotta (1953): 389.

⁴¹ *EL*, XI, 5 (Derathé, I, 168).

⁴² Per questa ragione e per diverse altre, è stato felicemente proposto di definire il sistema politico-istituzionale d'oltremarica come una monarchia tendente alla repubblica, e cioè «un sottotipo del tipo monarchia» (Landi [1981]: 394; corsivo dell'Autore). Del resto, lo stesso *Président* scrive che l'Inghilterra del suo tempo è «une nation où la république se cache sous la forme de la monarchie» (*EL*, V, 19; Derathé, I, 78).

Il Bordolese mette in rilievo i seguenti principi fondamentali della monarchia “all’inglese”: la titolarità dei tre poteri statuali, esistenti in tutti i Paesi, è affidata a tre organi diversi; il potere legislativo risulta cogestito da differenti forze politico-sociali (ma non da tutte, perché i ceti medio-basso e basso non vengono coinvolti); al potere giudiziario sono garantite l’autonomia e l’indipendenza. È sua ferma convinzione che un ordinamento del genere fosse affatto sconosciuto presso le *póleis* greche e nell’antica Roma e che derivasse da esperienze riconducibili alla vita comunitaria di popolazioni barbariche stanziate per secoli nella parte settentrionale del continente europeo (XI, 6; XVII, 5; XVIII, 30).

Per quanto riguarda il legislativo, esso è esercitato da un organo complesso, il Parlamento, costituito di una Camera Alta e di una Camera Bassa, rappresentative di ideali ed esigenze differenti. Nella seconda, vengono fatti valere gli interessi della borghesia da individui eletti periodicamente su base distrettuale; la prima, invece, è considerata da Montesquieu espressione della nobiltà, onde egli parla di membri a vita e di carica trasmissibile per via ereditaria⁴³. Non è però corretto sostenere che il legislativo risulta spartito solo fra queste due forze politico-sociali: anche il re vi ha un ruolo, e precisamente quello di esercitare un potere “negativo”, ossia il diritto di veto. Le leggi inglesi traggono perciò origine da un compromesso fra vari interessi presenti nella nazione, donde si può affermare che il legislativo è espressione della volontà generale dello Stato.

Se nei Paesi aventi limitata estensione territoriale l’esercizio diretto del potere legislativo implica grossi inconvenienti e controindicazioni, in Stati più grandi e complessi – come, ad esempio, l’Inghilterra – sarebbe anche tecnicamente impossibile non ricorrere a rappresentanti.

⁴³ Nell’ordinamento britannico reale dell’epoca, quest’assemblea (detta, com’è noto, Camera dei Lord), risulta composta dai nobili del regno (Lord temporali) e, in piccola parte, dai vescovi anglicani (Lord spirituali). Questi ultimi hanno diritto ad un seggio fino a che conservano la dignità vescovile; spetta alla Chiesa d’Inghilterra provvedere alla loro successione in seno al clero nazionale e alla Camera dei Lord.

Secondo Montesquieu, è pertanto auspicabile l'elezione di deputati a livello territoriale, proprio come avviene oltremontana: traendoli da circoscrizioni, meglio se piccole, si ha la garanzia di poter contare su individui consapevoli degli specifici problemi ed esigenze locali. Egli, poi, soffermatosi sul tema del "mandato imperativo", ritiene che la sua presenza in un ordinamento determini lungaggini e metta nelle condizioni ogni singolo deputato di poter diventare padrone di tutti gli altri, cioè – anche per un semplice capriccio – d'impedire all'intera *force de la nation* di dispiegarsi nella vita pubblica e di dare frutti; donde, gli preferisce il "mandato generale".

Come diversi altri autori del suo tempo, il *Président* si dimostra favorevole ad un suffragio maschile relativamente ampio. A suo giudizio, vanno esclusi dall'elettorato attivo coloro che si trovano in uno stato d'inferiorità tale da non riuscire ad esprimere la propria volontà; benché egli non sia esplicito al riguardo, intende molto probabilmente riferirsi, oltre che alle donne, ai bambini e ai minorati fisici e mentali, anche alle persone che hanno subito condanne penali, ai servi e ai salariati. Passando a trattare del potere esecutivo nella monarchia inglese, Montesquieu afferma che esso, da interpretarsi come l'espressione dell'esecuzione della volontà generale dello Stato, è detenuto ed esercitato da un re. A suo avviso, ciò si rende opportuno perché solo in questo modo possono prendersi decisioni tempestive. Inoltre, se l'esecutivo non fosse affidato ad un monarca, maggiori sarebbero i rischi di vedere il legislativo sconfinare oltre il suo naturale ambito di pertinenza e mettere quindi in crisi gli equilibri costituzionali e la libertà dei cittadini; quello che egli qui paventa, tuttavia, è un fenomeno che si sta in realtà verificando ai suoi tempi in Inghilterra, il cui ordinamento va a poco a poco slittando verso una monarchia di tipo parlamentare, ove il re nomina un premier avente l'incarico di esercitare, insieme col suo Consiglio di Gabinetto, il potere esecutivo, e ove codesto capo del governo e codesti ministri, oltre a dover rispondere dei propri atti di fronte al monarca, hanno anche bisogno di riscuotere periodicamente la "fiducia" delle Camere per continuare ad agire. Com'è ovvio, secondo Montesquieu, sarebbe altrettanto pericoloso per la libertà

avere un esecutivo che sostituisse a lungo il legislativo nell'esercizio delle sue funzioni.

Sempre a proposito del rapporto fra questi due poteri, il Bordoiese è convinto che, se il corpo legislativo rimanesse riunito in permanenza (vale a dire, se non fosse periodicamente rinnovato), la *puissance exécutrice* ne risulterebbe indebolita. Inoltre, qualora non fosse stabilita una limitazione nella durata della legislatura, i membri della Camera Bassa potrebbero decidere autonomamente di sostituire i colleghi che muoiono, mentre deve spettare solo e soltanto ai cittadini elettori il compito di scegliere i deputati e di rimpiazzare, nei momenti e secondo le modalità previsti, coloro che non si mostrano all'altezza del proprio incarico. Per non minare gli equilibri costituzionali, sottolinea poi Montesquieu, è bene che il Parlamento non abbia la facoltà di autoconvocarsi.

Come dicevamo, affinché non si verifichino eccessi e sbilanciamenti nella vita politica di uno Stato, è indispensabile prevedere argini e sbarramenti all'esercizio del potere: in concreto, bisogna contrapporre singolo potere a singolo potere. Nel corso del suo esame del modello inglese, il *Président* parla di due diversi e complementari mezzi atti a controllare le *puissances*: la «facoltà di statuire (*faculté de statuer*)», cioè di legiferare; la «facoltà d'impedire (*faculté d'empêcher*)», che consiste nel diritto di veto, ossia nel potere di rendere nulla la decisione di altri. La prima facoltà è propria del Parlamento; la Camera Alta ne viene spogliata, però, quando si tratta di fare scelte inerenti ai tributi, anche se in materia le è riconosciuta la *faculté d'empêcher* nei riguardi dei provvedimenti votati dalla Camera Bassa. Montesquieu ritiene che la facoltà d'impedire spetti anche al re in merito all'attività legislativa (vale a dire, alla facoltà di statuire), come avevamo visto, in modo da evitare che il Parlamento concentri in sé troppi poteri e introduca, così facendo, elementi dispotici nella costituzione; egli accenna pure ad una facoltà d'impedire attribuita alla Camera dei Comuni con lo scopo di frenare l'azione della Camera dei Lord, ma non spiega in che cosa consista concretamente tale diritto di veto. Le due Camere, in ogni caso, non devono possedere la

facoltà d'impedire nei confronti dell'esecutivo, altrimenti si paralizzerebbe l'attività di governo. Non solo: per scongiurare lo scivolamento nel dispotismo, è opportuno che venga sancita l'irresponsabilità politica del capo dell'esecutivo, ossia del re, la cui persona dev'essere anche considerata sacra; non si deve autorizzare il Parlamento a metterlo sotto accusa, mentre è consentita l'incriminazione dei consiglieri e dei ministri del monarca qualora le Camere ritengano che le leggi votate non siano state fatte applicare a dovere.

Per quanto riguarda il potere giudiziario, in Inghilterra esso è autonomo, apolitico e sganciato dalle forze sociali; lo si affida non ad un corpo permanente, ossia non a giudici di mestiere, bensì a individui estratti a sorte nel novero dei cittadini, e i prescelti restano in carica fino al termine della causa che sono stati chiamati a prendere in esame. Occorre che questi giudici appartengano allo stesso ceto dell'imputato e che, se uno di essi non offre sufficienti garanzie di obiettività (per esempio, se esiste un conflitto di interessi), venga sostituito. Mentre la composizione dei tribunali deve poter mutare, è indispensabile che gli *judgements* (vale a dire, le sentenze) siano *fixes*, vale a dire che risultino basati non su mere opinioni, bensì su leggi; il giudice non deve interpretare queste ultime, ma – come una sorta di automa – è tenuto a limitarsi a farne valere la “lettera”.

Da quanto abbiamo illustrato fino a questo punto, si può osservare come Montesquieu non sia l'alfiere di una dottrina pura della divisione dei poteri, una dottrina – cioè – che risponde alle seguenti caratteristiche: ciascun potere viene esercitato da un organo specifico; ogni organo non deve interferire nell'esercizio di un potere che risulta di competenza d'un altro organo. Il filosofo transalpino, infatti, si limita ad attribuire la titolarità dei poteri a tre organi diversi. Nella sua concezione, dal punto di vista dell'esercizio del potere, si danno ingerenze: esiste una compartecipazione al giudiziario nei tre casi appena menzionati e il monarca viene coinvolto nell'attività legislativa mediante la facoltà d'impedire regia; la titolarità del potere non subisce dunque alcuna interferenza, mentre il suo esercizio ne incontra. Ed è proprio questa la ragione per cui quella montesquieuiana, a rigore, va

classificata non tanto come una dottrina pura della divisione dei poteri, quanto come una teoria incentrata sulla distribuzione dei poteri statuali e sul loro reciproco controllo⁴⁴. Più che un bilanciamento costituzionale, il Nostro pare avere in mente un equilibrio sociale tra le varie forze presenti in una nazione; in altri termini, egli sembra proporsi di dare una soluzione più al problema politico-sociale che a quello strettamente giuridico dei poteri. Come si può notare, tutte le concezioni del Bordolese inerenti al governo moderato sono a pieno diritto collocabili all'interno della plurisecolare tradizione delle dottrine sullo Stato "misto", una tradizione della quale egli figura senza dubbio come uno degli esponenti principali⁴⁵.

Spirito generale, clima e commercio

Sulla base di quanto abbiamo detto, si sarà compreso come la costruzione del modello sociologico dell'ottimo governo libero non implichi uno scarso interesse da parte del *Président* per gli aspetti che vanno a costituire la specifica identità di ciascun popolo. Anzi, egli ha cura di proporre una teoria secondo cui ogni nazione possiede un suo peculiare *esprit général* che la definisce e la distingue da qualunque altra, e che si è plasmato nel tempo e in un certo territorio grazie al concorso simultaneo di ben determinate cause "fisiche" (o "materiali", "oggettive") e ben determinate cause "moralì" (o "spirituali", "soggettive"): i modi di essere, pensare, sentire e comportarsi degli individui che vivono all'interno delle diverse società, dunque, sono modellati nella storia da natura e cultura. Tale concezione montesquieuiana, pur essendo per alcuni aspetti collocata all'interno di un'antica e arcinota tradizione di pensiero (risalente almeno ad Ippocrate) e pur

⁴⁴ Sulla questione, è di grande utilità Goldoni (2005).

⁴⁵ Intorno al concetto etico-politico (e giuridico) di mistione, cfr. Bobbio (1990 [1983]); Panebianco (2004): 171-237 (cap. V, "Bilancia"); Portinaro (2007): 151-170 (cap. IV, "Governi misti"). In merito alle tappe più significative della storia delle concezioni che hanno ad oggetto gli ordinamenti misti, si vedano da ultimi Riklin (2006), Taranto (2006), Cedroni (2011) e Felice (a cura di) (2011).

condividendo i fondamenti della neurofisiologia cartesiana, mostra spesso tratti originali e di non trascurabile rilievo ermeneutico, al punto che è possibile individuare nella categoria di «spirito generale» una delle più significative e proficue innovazioni introdotte dal Bordolese negli ambiti disciplinari di suo interesse.

Il pensatore transalpino considera l'*esprit général* una sorta di causa complessiva che risulta da una composizione di cause particolari apparentemente irriducibili le une alle altre; sennonché, tali fattori eterogenei si dispongono in un sistema di relazioni che dà vita ad un legame organico delle parti nel tutto. A suo giudizio, è normale che una o più cause particolari agiscano con maggior forza: in questo caso, le altre cedono in proporzione (*EL*, XIX, 4).

Gli elementi che costituiscono l'*esprit général* sono sette: il *climat*, la *religion*, le *lois*, le *maximes du gouvernement*, gli *exemples des choses passées*, le *mœurs* e le *manières* (*ibid.*). Se il significato del secondo fattore non può prestarsi a particolari fraintendimenti, sarà forse utile spendere alcune parole sugli altri sei, allo scopo di chiarire il senso esatto che attribuisce loro il filosofo francese: il *climat*, lungi dall'esaurirsi nelle condizioni climatiche propriamente dette, qui rimanda anche alla natura del terreno e ai diversi modi di sostentamento, perciò include pure la dimensione economica dell'esistenza umana; le *lois* si riferiscono alle norme positive che disciplinano le azioni dei cittadini e che costoro si danno via via all'interno di ogni singolo contesto comunitario, vale a dire in società, ragion per cui le leggi variano in base ai tempi e ai luoghi; le *maximes du gouvernement* vanno a identificare i principi che dirigono le scelte e gli atti politici di coloro che detengono il potere in uno Stato; con *exemples des choses passées* s'intendono gli ammaestramenti degli antichi tramandatisi nella storia; le *mœurs*, cioè i costumi, regolano le azioni dell'essere umano nella sua condotta privata (dunque, ci troviamo nel campo della moralità interiore); le *manières*, ossia le usanze, concernono la condotta esteriore degli individui (si tratta, quindi, dei comportamenti standardizzati, come il modo in cui ci si veste, si saluta ecc.). Anche se vi è un nesso strettissimo fra gli elementi costitutivi

dell'*esprit général*, ognuno di essi possiede un proprio ambito di competenza, il che necessariamente pone – nella prospettiva montesquieuiana – alcuni precisi vincoli all'azione del legislatore. Questi ha così, tra i suoi doveri, quello di emanare norme che si addicano al carattere nazionale del popolo a cui esse vengono date (*EL*, XIX, 5), e quello di tener presente che, per mutare i costumi e le usanze esistenti, bisogna non tanto introdurre nuove leggi positive, quanto promuovere costumi e usanze di tipo diverso (*EL*, XIX, 14). Oltre a ciò, occorre che i politici e i giudici non contrastino il diritto divino (se esso non si estende al di là del proprio legittimo campo applicativo), né intervengano negli affari strettamente religiosi (*EL*, XXVI, 2). Allo stesso tempo, però, i crimini contro la religione (ossia, i *sacrilèges simples*) non vanno mai puniti mediante norme civili e penali, bensì tramite provvedimenti di tipo religioso, come l'espulsione dai luoghi di culto, la scomunica o altri strumenti di questo genere (*EL*, XII, 4): è dunque necessario garantire alla religione autonomia nel suo ambito, in modo che possa liberamente parlare con voce spirituale ai cuori degli individui e – tutto ciò che qui segue, secondo il *Président*, lo sa fare al massimo grado il cristianesimo – avvicinare gli uomini alla pietà, promuovere l'equità generale e mitigare i costumi dei popoli (*EL*, XXIV, 1, 3-4).

Montesquieu considera non all'altezza del proprio compito il legislatore che, come uno *spectateur tranquille*, asseconda gli aspetti negativi connessi a talune religioni e a taluni climi, e valente quello che si oppone a codesti vizi (*EL*, XIV, 5, 11; XXIV, 14). La concezione attivistica della vita umana incessantemente testimoniata dal Bordolese nel suo capolavoro, fa sì che egli sottolinei che più le cause fisiche spingono gli individui verso l'inerzia, più le cause morali devono allontanarli da essa e promuovere l'operosità, prima di tutto in campo agricolo (*EL*, XIV, 5-7).

Ma quali sono i capisaldi delle tesi montesquieuiane sul *climat*? Il suo più importante fattore costitutivo è, nella visione del Nostro, la temperatura dell'aria (*EL*, XIV, 2). Fondando le proprie riflessioni su conoscenze geografiche molto limitate e parziali, egli ritiene che il clima – grosso modo – sia torrido

nell'Asia meridionale e in Africa, temperato nell'Europa centrale e meridionale (assai caldo, ma propriamente non torrido, nei Paesi mediterranei e in Portogallo), freddo nell'Asia e nell'Europa settentrionali. Soprattutto nella terza parte del suo *opus maius* (libri XIV-XIX), Montesquieu afferma a più riprese che maggiore risulta la temperatura e maggiori tendono ad essere nelle persone la spossatezza fisica, l'intensità della passione amorosa, l'irrisolutezza di carattere, la veemenza dell'immaginazione e la sensibilità al dolore; nei climi rigidi, viceversa, generalmente il corpo umano ha vigore, i singoli e le comunità sono alquanto laboriosi, viene sopportato con meno difficoltà il dolore, l'attrazione fra i due sessi non si manifesta in forme eccessive e l'indole degli individui risulta coraggiosa e leale. Di conseguenza, a suo avviso, mentre chi abita in territori gelidi si mostra incline alla libertà e quindi al governo moderato che è l'unico capace di realizzarla concretamente, le alte temperature favoriscono la codardia e l'effeminatezza, il che predispone gli spiriti ad assopirsi e ad accettare senza reagire quella condizione di schiavitù politica che – non a caso – caratterizza il dispotismo (*EL*, XIV, 2-3, 5, 13; XVII, 2-3, 5, 7; XXI, 3).

Per contrastare gli effetti del clima torrido, come si diceva poco sopra, è opportuno che incessantemente il legislatore (al pari della religione) tenga ben desto e sproni al lavoro chi dimora nelle zone più calde. Questi e i governanti saggi, peraltro, non devono accettare passivamente nemmeno il fatto che, laddove la sterilità di un Paese rende gli uomini frugali, industriosi, resistenti alla fatica e idonei alla guerra (devono, infatti, procurarsi ciò che la terra nega loro, e difenderlo), in chi abita un territorio fertile vadano a braccetto, insieme con una facile prosperità, una certa mollezza e uno spiccato amore per la conservazione della vita (*EL*, XVIII, 4). Alla luce di quanto abbiamo mostrato, ci si accorge di come, nell'analisi "sociologica" dell'autore bordolese, i due livelli di causalità – quello di ordine fisico e quello di ordine morale – restino sempre concomitanti, cioè esercitino insieme la loro azione sull'uomo. Di conseguenza, ci sembra si possano legittimamente contestare le numerose letture – antiche e moderne – che parlano di un Montesquieu tentato dalle malie

del determinismo climatico ovvero geografico. D'altronde, egli sostiene che le cause morali prendono via via il sopravvento a misura che ci si allontana dalle condizioni originarie dell'umanità, cosicché, ad uno stadio molto avanzato dello sviluppo delle società, codesti elementi contribuiscono a formare il *caractère* di una nazione, e dunque determinano la qualità del suo *esprit général*, in grado maggiore rispetto a quanto non facciano le cause fisiche.

Entro tale ambito di discorso, il pensatore di La Brède illustra due sue convinzioni, intimamente legate: in primo luogo, più si complica il modo di produzione della vita materiale e più gli paiono acquistare rilevanza i fattori culturali; in secondo luogo, egli ritiene che esista un *très grand rapport* fra la maniera in cui un popolo si procura il sostentamento, e il contenuto delle proprie leggi positive (*EL*, XVIII, 8-14; XIX, 4). Nell'espone queste tesi, Montesquieu viene a descrivere quattro differenti generi di comunità umane: procedendo da un grado più basso di sviluppo delle forze produttive ad uno più alto, e dunque da un codice di leggi più semplice e ridotto ad uno più complicato ed ampio, egli parla di popoli «cacciatori» (o «selvaggi»), «pastori» (o «barbari»), «agricoltori» e «commercianti». Si potrebbe pensare che il filosofo transalpino voglia abbozzare qui una teoria del progresso, un campo di interesse che – com'è noto – inizierà ad essere intensamente coltivato da lì a pochi anni in vari Paesi europei (dalla stessa Francia alla Scozia); sennonché, non solo egli intende il modo di sussistenza alla stregua di un fattore tra gli altri – non già del fattore determinante – nel quadro delle cause fisiche e morali delle leggi⁴⁶, ma le sue concezioni in merito vanno inquadrare all'interno di un suggestivo «ciclo di grandezza e decadenza», già prefigurato – fin dal titolo – nelle *Considérations sur la grandeur des Romains et de leur décadence*, secondo il quale nei tempi storici non è possibile imbattersi in sistemi giuridico-politici ed economici che siano in grado di evolversi in maniera indefinita o irreversibile. Ciò non toglie, comunque, che i punti di vista montesquieuiani intorno allo sviluppo della vita

⁴⁶ Per una discussione di questo punto cruciale, cfr. Casadei-Felice (2010 [2009]): specie 347 ss.

collettiva ispirino diversi principi fondanti della teoria stadiale della società e paiano anticipare alcuni decisivi presupposti e implicazioni del materialismo storico di Karl Marx.⁴⁷

Il Bordoiese, dunque, individua nei popoli commercianti quelli che, vantando un più elevato tasso di sviluppo economico, possiedono un sistema giuridico più avanzato e complesso, da cui segue che egli ritiene che nel *commerce* vada necessariamente riconosciuta una delle dimensioni dell'attività umana da tenere ben presenti quando si studia lo sviluppo civile dei popoli. Soprattutto nel ventesimo e nel ventunesimo libro dell'*Esprit des lois*, il pensatore di La Brède si mostra convinto che ogni singola nazione progredita non possa non vantare una gran quantità di traffici commerciali sia dentro i propri confini sia fuori. Ciò, e in larga misura grazie alle transazioni con l'estero, determina in ciascun Paese importanti esiti, fra i quali Montesquieu pone in particolare risalto i seguenti: la cittadinanza intera accresce il proprio livello di benessere, ma a patto che lo Stato regoli con sollecitudine ed equilibrio siffatti scambi; le leggi positive divengono sempre più complicate e numerose a mano a mano che il commercio si espande; ampliandosi, esso tende a guarire dai pregiudizi distruttivi, ad ingentilire i costumi e finanche a favorire la costruzione di una pace internazionale; lo spirito di commercio reca con sé lo spirito di frugalità, di economia, di moderazione, di lavoro, di tranquillità e di metodo; gli individui si abituano a perseguire e a veder premiati ingegno, zelo e merito personali; a chi governa viene progressivamente impedito di prendere decisioni arbitrarie. Il *Président* avanza, tuttavia, alcune considerevoli riserve circa il *commerce*, legate in special modo al fatto che, a suo avviso, la sua espansione rischia di determinare, insieme con la progressiva monetizzazione di tutti i rapporti umani, la crescente perdita del senso dell'ospitalità e di altre comuni virtù morali. Il pericolo, dunque, è che gli individui finiscano prima o poi col preoccuparsi pressoché esclusivamente dei propri interessi privati e con l'accettare di compiere solo a pagamento persino le più piccole cose che lo spirito d'umanità

⁴⁷ Un recente quadro complessivo di questi aspetti è in Casadei-Felice (2010 [2009]): specie 344 ss.

esige siano offerte in forma gratuita. In questo senso, è del tutto lecito affermare, secondo Montesquieu, che «si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers». ⁴⁸

Alla luce di ciò che abbiamo posto in evidenza, si vede come il filosofo francese analizzi non già il presunto uomo "naturale" del giusnaturalismo, disancorato da qualsiasi legame con la realtà, bensì l'uomo "storico", vale a dire quello che vive in un determinato contesto fisico-morale.

Nell'orizzonte montesquieuiano, la *nature* dell'uomo – non limitata alla sua mera struttura corporea, ma comprensiva del suo duplice aspetto materiale e spirituale insieme – può essere definita solo nel rapporto con l'ambiente: essa, quindi, appare non già trascendente e immobile, bensì storica e mutevole. Verificare che, proprio all'interno della sintesi dello «spirito generale», si dà un gioco di forze dipendente da fattori storici, ci permette di osservare come il Nostro, ben lungi dal chiudere la sua indagine empirica in una risolutiva formula statica di tipo matematico-geometrico, intenda aprire la ricerca a una considerazione dinamica della vicenda dei popoli; questo, è ovvio, nella convinzione che l'*esprit général* di ogni nazione, per il "ciclo di grandezza e decadenza" a cui si accennava, sia inevitabilmente destinato a corrompersi e, un giorno, a scomparire.

Conclusioni

Siamo consapevoli che le argomentazioni appena presentate risultano ben lungi dall'essere esaurienti: nello stendere le pagine che precedono, infatti, abbiamo assunto come nostro assai più modesto obiettivo quello di illustrare per sommi capi un certo numero di aspetti particolarmente significativi e originali delle idee che caratterizzano il ricchissimo pensiero montesquieuiano. Confidiamo tuttavia che la nostra breve esposizione abbia consentito di mettere in sufficiente risalto alcuni dei tratti peculiari della personalità e delle concezioni

⁴⁸ *EL*, XX, 2 (Derathé, II, 3).

del Bordoiese, a cominciare dal suo realismo e dalla sua «superiore capacità di equilibrio»⁴⁹, e di far riconoscere a pieno diritto in lui uno degli osservatori più lucidi e intelligenti che mai si siano dedicati all'analisi storica e comparativa delle leggi, delle istituzioni, delle usanze e dei costumi umani. Il suo studio e la sua azione di giurista e scienziato sociale appaiono senza tregua volti al rinvenimento di possibili vie d'uscita dall'oppressione: pur convinto che il dispotismo da sempre signoreggi indisturbato presso la maggior parte dei popoli del pianeta, Montesquieu si dedica indefessamente ad una ragionevole e misurata messa a punto teorica di soluzioni costituzionali tese a riscattare quella "natura umana" che vede quasi dappertutto umiliata e offesa; ciò, comunque, senza che egli si faccia mai troppe illusioni circa i risultati ottenibili in concreto, e quindi senza che mostri di condividere alcune delle più ottimistiche – e comuni – idee care ai *philosophes*⁵⁰.

Bibliografia

Edizione dell'Esprit des lois utilizzata

MONTESQUIEU, 1973 [1748, 1757], *De l'Esprit des lois*, 2 tt., introduction, chronologie, bibliographie, relevé de variantes et notes par R. Derathé, Paris: Garnier.

Letteratura secondaria

ALTHUSSER LOUIS, 1992 [1959], *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris: Puf.

ARENDR HANNAH, 1990 [1963, 1965], *On Revolution*, London: Penguin Books.

BIANCHI LORENZO, 2010 [2003], "Leggi divine e leggi umane", in Domenico Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine: Mimesis, 2010, vol. II, pp. 539-567.

BOBBIO NORBERTO, 1990 [1983], "Governo misto", in N. Bobbio - N. Matteucci - G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino: Tea, pp. 462-467.

CARRITHERS DAVID W., 1997, "La philosophie pénale de Montesquieu", *Revue Montesquieu*, n. 1, pp. 39-63.

⁴⁹ Venturi (1970): 56.

⁵⁰ Nel classico Shackleton (1961), invece, Montesquieu viene iscritto totalmente nell'ambito della *Weltanschauung* illuministica. Su quest'interpretazione del pensiero e degli scritti del *Président*, cfr. Platania (2005): specie 885.

- CASADEI THOMAS, 2005, "Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt", in Domenico Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa: Ets, t. II, pp. 805-838.
- CASADEI THOMAS - FELICE DOMENICO, 2010 [2009], "Modi di sussistenza, leggi, costumi", in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. I, pp. 313-351.
- CASALINI BRUNELLA, 2005, "L'esprit di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo", in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, pp. 325-355.
- CATTANEO MARIO A., 2000, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli: Esi.
- CATTANEO MARIO A., 2005, "L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria", in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, pp. 131-158.
- CATTANEO MARIO A., 2010 [2009], "Montesquieu e la repubblica federativa", in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. I, pp. 201-208.
- CEDRONI LORELLA, 2011, *Democrazia in nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Milano: Franco Angeli.
- COTTA SERGIO, 1953, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino: Ramella.
- COTTA SERGIO, 1995, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari: Laterza.
- COTTA SERGIO, 2005, "Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta", a cura di M. Cotta e D. Felice, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II, pp. 893-905.
- COTTA SERGIO, "Separazione dei poteri e libertà politica", in D. Felice (a cura di), *Leggere lo Spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. I, pp. 209-236.
- COURTOIS, JEAN-PATRICE, 1999, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, Paris: Puf.
- CRISTANI GIOVANNI, 2010 [2009], *L'esprit du législateur*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 681-691.
- FELICE DOMENICO, 2010a [1998], "Il dispotismo", in Id. (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. I, pp. 125-198.
- FELICE DOMENICO, 2010b [2003], "Autonomia della giustizia e filosofia della pena", in Id. (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. I, pp. 237-284.
- FELICE DOMENICO, 2013, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna: Clueb.
- FELICE DOMENICO (a cura di), 2011, *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli: Liguori.
- GOLDONI MARCO, 2005, "Dal potere 'separato' a quello 'distribuito': Charles Eisenmann lettore dell'*Esprit des lois*", in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II, pp. 759-774.
- GOLDONI MARCO, 2010 [2009], "La monarchia", in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. I, pp. 67-124.
- GRANPE MOLIERE, JEAN JACQUES, 1972, *La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, Leyde: Presse Universitaire de Leyde.
- GRAVEN JEAN, 1952, "Montesquieu et le droit pénal", in Aa.Vv., *La Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de l'«Esprit des lois» 1748-1948*, pref. di L. Julliot de la Morandière, Paris: Sirey, pp. 209-254.
- HUME DAVID, 1751, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, London: A. Millar.

- LANDI LANDO, 1981, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova: Cedam.
- PANEBIANCO ANGELO, 2004, *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, Bologna: il Mulino.
- PLATANIA MARCO, 2005, "Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Settecento e Ottocento", in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 867-892.
- PORTINARO PIER PAOLO, 2007, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna: il Mulino.
- RIKLIN ALOIS, 2006, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SHACKLETON ROBERT, 1961, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford: Oxford University Press.
- SHKLAR JUDITH N., 1987, *Montesquieu*, Oxford - New York: Oxford University Press.
- SPURLIN PAUL M., 1940, *Montesquieu in America, 1760-1801*, Baton Rouge: Louisiana State University Press (ristampa, New York: Octagon Books, 1969).
- TARANTO DOMENICO, 2006, *La miktè politèia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano: Franco Angeli.
- TARELLO GIOVANNI, 1998 [1976], "Montesquieu criminalista", in Id., *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna: il Mulino, pp. 415-458.
- VENTURELLI PIERO, 2009 [ma: 2010], "Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo)", *Montesquieu.it*, n. 1, pp. 129-186.
- VENTURI FRANCO, 1970, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino: Einaudi.
- WADDICOR MARK H., 1970, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, The Hague: Nijhoff.

Abstract

TASSONOMIE DELLE FORME DI GOVERNO, DISTRIBUZIONE DEI POTERI E CONCETTO DI SPIRITO GENERALE. CONSIDERAZIONI CRITICHE SULL'ESPRIT DES LOIS DI MONTESQUIEU

(TAXONOMIES OF THE FORMS OF GOVERNMENT, DISTRIBUTION OF THE POWERS AND CONCEPT OF GENERAL SPIRIT. CONSIDERATIONS ON MONTESQUIEU'S *ESPRIT DES LOIS*)

Keywords: Montesquieu, Political Liberty, Constitutionalism, Liberalism, Customs.

This article is a contribution to the study of Montesquieu's main ideas and theories: general spirit, law, spirit of law, despotism, oppression, political liberty, moderate government, distribution of powers, etc. The paper also dwells upon his observations of the more informal aspects of community, including the ways in which collective sentiment, manner and *mœurs* function in political community.

PIERO VENTURELLI
Università degli Studi di Bologna
Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
pieroventurelli@hotmail.com

EISSN 2037-0520

Interventi/Remarks

GABRIELLA PORTALONE GENTILE

CHIESA E MAFIA

1. Il ruolo del Cardinale Ruffini

Non è certamente da anticlericali affermare che fino agli anni ottanta, fino al periodo delle grandi stragi mafiose, la Chiesa aveva preferito ignorare il problema della criminalità organizzata siciliana, assumendo nei confronti dell'organizzazione mafiosa un comportamento di colpevole indifferenza, spesso sfociante nella vera e propria connivenza. Probabilmente, la Chiesa aveva assunto un atteggiamento di indulgenza nei confronti del mafioso, quando la mafia del feudo operava con minore violenza rispetto alla mafia dei giorni nostri e si presentava come garanzia di stabilità di un sistema fondato sull'inviolabilità della proprietà e degli equilibri sociali che ne scaturivano.

Nel secondo dopoguerra la Chiesa vide nella mafia la garanzia contro la vittoria del comunismo che, con le continue occupazioni delle terre e con le manifestazioni contadine, minacciava di conseguire i suoi fini, nel contesto di un'Italia travagliata e smarrita e di una Sicilia che allo smarrimento politico aggiungeva la persistente condizione di assoluta miseria. La paura del comunismo faceva passare in secondo piano, anche per le più alte autorità della Chiesa siciliana, il pericolo tremendo della sopraffazione mafiosa, reso più temibile dalla continua infiltrazione di uomini vicini alla mafia nel mondo della politica e della burocrazia, infiltrazione anche favorita dal varo dell'autonomia regionale.

Il comunismo rappresentava per la Chiesa il vero pericolo, poiché comportava l'apostasia, la persecuzione dei cristiani così com'era ampiamente dimostrato dall'esperienza sovietica. In quel momento di smarrimento generale, all'indomani della fine della più cruenta delle guerre che l'umanità ricordi,

davanti ad una miseria generalizzata, i comunisti avevano molte frecce al loro arco per conquistare fette sempre più imponenti dell'elettorato o per spingere i disperati e gli idealisti ad una rivoluzione che, dati gli appoggi economici e politici provenienti dall'URSS, sembrava proprio essere dietro l'angolo. La paura di un'imminente rivoluzione bolscevica, che contagiò anche eminenti uomini politici del tempo come Scelba, Gedda, Segni ed altri, non era infondata, poiché in Italia esisteva il partito comunista più forte d'Europa supportato da un formidabile sindacato e dalle continue sovvenzioni provenienti dall'URSS; i partigiani rossi avevano rifiutato di consegnare le armi usate durante la Resistenza, malgrado l'apposito decreto. Si sapeva che esistevano depositi di armi pronte ad essere usate e quello che in quegli anni era solo un sospetto sarebbe diventato una certezza con le scoperte che di tali arsenali si fecero nel futuro.¹ L'Italia, inoltre, si trovava, per la sua posizione geografica, al centro del campo di battaglia su cui si combatteva la guerra fredda tra le due superpotenze, conquistarla avrebbe costituito un determinante cambio degli equilibri politici mondiali. Per tali motivi, al fine di combattere il pericolo rosso, non si andava tanto per il sottile e la Chiesa siciliana si pose, a tal proposito, in una posizione nettamente avanzata. Ricordiamo che nelle prime nomine pubbliche fatte dagli alleati una volta sbarcati in Sicilia, la Chiesa suggerì nomi come quello di Arcangelo Cammarata, che divenne prefetto di Caltanissetta e non disdegnò di dare il suo appoggio alla nomina di don Calò Vizzini come sindaco di Villalba e di Genco Russo come sindaco di Mussomeli. Alle proteste del giovane e idealista avv. Giuseppe Alessi, fondatore della D.C. siciliana, che si lamentava della confluenza nel partito di tutta la mafia del Vallone, con a capo Calogero Volpe, per decenni deputato democristiano al Parlamento, il presidente della Conferenza di San Vincenzo di Caltanissetta così rispondeva: «Lei sa che i comunisti usano tali violenze contro i nostri da non consentire loro nemmeno le libere manifestazioni, i cortei. Ebbene noi

¹ Donno 2001; Aga Rossi- Zaslavsky 2007.

abbiamo bisogno della protezione di persone forti per fermare le violenze dei comunisti».²

Il Cardinale Ruffini,³ mantovano trapiantato a Palermo per il suo incarico episcopale, riteneva in buona fede che il vero pericolo su cui concentrare ogni sforzo e ogni forza, fosse appunto il pericolo comunista che appariva concretizzarsi in una probabile rivoluzione, in un momento in cui la lotta contadina infiammava l'Isola e il movimento sindacale accresceva di giorno in giorno il suo ascendente sulle masse diseredate. Pensava che la sua missione pastorale dovesse soprattutto concentrarsi sulla elevazione dei più miseri e sulla conquista degli stessi alla Chiesa, sottraendoli alle lusinghe dei rossi; riteneva che se l'azione pastorale non si fosse coniugata con un'opportuna azione di intervento sociale, facilmente le masse disperate sarebbero cadute nelle maglie della predicazione comunista. Il suo profondo anticomunismo, più che una scelta politica, fu una scelta etica, poiché in quella dottrina egli vedeva il maggiore pericolo in relazione al mantenimento della fede popolare e alla stessa esistenza della Chiesa: «Dopo i nefandi avvenimenti di Ungheria, dove la lotta per la libertà ai lavoratori è stata dal comunismo ufficiale soffocata nel sangue, e dopo gli insuccessi economici del lavoro asservito al materialismo bolscevico, ci saremmo aspettati il crollo di un sistema sociale filosoficamente assurdo e schiavista, in pratica come è il comunismo».⁴

Questa paura del comunismo come principale nemico della Chiesa, portava il cardinale a parteggiare anche per il dittatore spagnolo Franco che, dopo gli orrori della guerra civile, le migliaia di cattolici, di suore e sacerdoti trucidati, aveva riportato in Spagna la libertà di culto e il predominio della Chiesa di Roma. Anche queste simpatie per il franchismo sarebbero costate care a Ruffini che sarebbe passato alla storia, grazie al primato della stampa e della storiografia di sinistra, come un becero reazionario, amico della mafia e delle tirannidi.

² Borzomati 1984: 359-360.

³ Sul cardinale Ruffini si veda l'approfondita analisi, condotta sulla base di un'ampissima documentazione, di Angelo Romano (2002).

⁴ Ruffini 1958 in *Lettere Pastorali*, 1964: 160

In verità Ruffini non negava l'esistenza della mafia, anche se non ne seppe valutare la vera portata e il vero pericolo. Peraltro, a quei tempi la mafia non aveva il volto crudele e stragista che acquistò negli anni settanta, sembrava a molti, quasi un aspetto folkloristico del sentire siciliano, che limitava la sua portata d'azione nelle campagne, anche se agli albori degli anni sessanta aveva trasferito i suoi interessi in città, nel campo dell'edilizia e del contrabbando. Francesco Michele Stabile che oggi è uno dei pochi difensori, a livello storiografico, del cardinale mantovano, sostiene che sarebbe stato arduo per un uomo del Nord comprendere la vera essenza del fenomeno mafioso, tenendo altresì in conto che nel periodo corrispondente all'episcopato di Ruffini, di mafia se ne parlava poco, sia nelle scuole, sia nei giornali che nelle stesse aule di giustizia. Seppur invitato ogni anno all'inaugurazione dell'anno giudiziario, non sentì mai una relazione che affrontasse seriamente il problema mafioso.⁵

Anche il cardinale Pappalardo più volte prese le difese del suo predecessore sottolineando che fino agli anni settanta di mafia non si parlava e di essa si conosceva ancora ben poco: "Si era certi soltanto che fosse una cosa dalla quale tenersi alla larga, e dalla quale era bene non pronunziare pubblicamente neppure il nome, nel timore che potesse venirne qualche danno"⁶

All'indomani della strage di Ciaculli nel 1963, che grande eco ebbe sulla stampa nazionale, al richiamo del Segretario di Stato del Vaticano mons. Dell'Acqua sulla mancata presa di posizione della Chiesa palermitana, in contrasto con la condanna espressa dalla locale Chiesa valdese, Ruffini così rispondeva: «Mi sorprende che si possa supporre che la mentalità della cosiddetta mafia sia associata a quella religiosa. È una supposizione calunniosa messa in giro, specialmente fuori dall'Isola di Sicilia dai socialcomunisti, i quali accusano la Democrazia Cristiana di essere appoggiata dalla mafia».⁷ In tale lettera Ruffini definiva la mafia come

⁵ Stabile 1996: 31 ss.

⁶ Intervista rilasciata dal Cardinale Pappalardo a *Il Giornale di Sicilia*, Palermo 15 dicembre 2000.

⁷ Ruffini 1989: 34

una forma di delinquenza comune, presente in Sicilia come in altri Paesi del mondo e chiamava in causa la latitanza del governo come principale causa del fenomeno: «Il governo nazionale ha troppo dimenticato - per vari decenni - le provincie della Sicilia occidentale. Penso, Eccellenza, che non si provvede ancora abbastanza all'istruzione elementare. Io stesso sono stato perciò costretto fin dal principio del mio Episcopato ad aprire numerose scuole per migliaia e migliaia di analfabeti [...] L'inchiesta in corso sulla mafia - che riveste un carattere marcatamente politico - non raggiungerà lo scopo voluto se non si provvederà a rafforzare la polizia dandole maggiori poteri. Sono incredibili le limitazioni poste alla vigilanza sul buon costume e alla difesa del vivere civile. Mi si assicura che al tempo del fascismo i delitti in Sicilia erano scomparsi; e non si può dire che il popolo allora fosse più cristiano di adesso [...] Torno a dire che basterebbe dare alla polizia quell'autorità che ha nei paesi più civili del mondo. Ma, per carità non si creda nemmeno per sogno che la religione e la cosiddetta mafia sono consociate».⁸

Per questa, quantomeno inopportuna missiva, in cui per difendere l'onore e il nome dei siciliani, finiva per suscitare il sospetto che negasse l'esistenza stessa della mafia, il presule passò alla storia come il cardinale amico dei mafiosi. Ma, al contrario di ciò che comunemente si pensa, Ruffini fu il primo a parlare di mafia in un documento ufficiale della Chiesa, una lettera pastorale in cui tentava di dare una sua personale interpretazione del fenomeno, cercando anche di farne una ricostruzione storica: «Venuta meno la difesa che proveniva dall'organizzazione feudale e infiacchitosi il potere politico, i latifondisti ebbero bisogno di assoldare squadre di picciotti, di poveri agricoltori per assicurare il possesso delle loro estese proprietà. Si venne così a costituire uno Stato nello Stato e il passo verso la criminalità per istinto di sopraffazione e prevalenza fu molto breve. Non può destare meraviglia che il vecchio deplorable sistema sia sopravvissuto pur essendo cambiato il campo dell'azione. Le radici sono rimaste. Alcuni capi, profittando della miseria e dell'ignoranza, sono riusciti a

⁸ Mignosi 1993: 19

moltiplicare gruppi di ardimentosi pronti a tutto osare per difendere i loro privati interessi e per garantire la loro supremazia nell'orticoltura, nel mercato e nei più disparati settori sociali. Questi abusi sono divenuti a poco, a poco, tristi consuetudini, perché tutelati dall'omertà degli onesti, costretti al silenzio per paura e dalla debolezza dei poteri, ai quali spettavano il diritto e l'obbligo di prevenire e reprimere la delinquenza a qualunque costo. Si rileva dai fatti che la mafia è sempre stata costituita da una sparuta minoranza».⁹

L'interpretazione appare corretta e tale scritto dimostra che Ruffini non negava l'esistenza della mafia, semplicemente ne ridimensionava la portata preoccupandosi che il nome dei siciliani, nella quasi totalità onesti e non mafiosi, venisse infangato nel mondo. Anzi Cataldo Naro sostiene che la Lettera Pastorale del 1964 in cui il cardinale dà questa dotta interpretazione della mafia «segna un'importante inversione di tendenza. L'arcivescovo scrive di mafia in un documento ufficiale. In tale lettera per la prima volta - continua mons. Naro - la Chiesa chiama la mafia col proprio nome e mette in evidenza le responsabilità dello Stato».¹⁰

Ruffini si rendeva conto che per sconfiggere il fenomeno non occorrevo vuote parole che avrebbero avuto il solo risultato di infamare la Sicilia, ma occorreva agire, per dare lavoro ai giovani e impedire che cadessero nelle maglie della criminalità. E a proposito dell'attività svolta da Danilo Dolci affermava: «Dopo più di dieci anni di pseudo apostolato questa terra non può vantarsi di alcun'opera sociale di rilievo che possa attribuirsi a lui»,¹¹ al difuori di un asilo sperimentale aperto a Partinico e poi chiuso per irregolarità.

⁹ Ruffini 1964: 4-5.

¹⁰ Naro 1993: 57-82. Tuttavia gli storici e i sociologi non ricordano di Ruffini tale lettera, ma ricordano solo la prima del 1963 dove si accusano i socialcomunisti di montare a scopi politici il fenomeno mafioso. Vedi a proposito Marino 2002: 213; Dickie 2005: 301; Dino 2010: 159-163

¹¹ Ruffini 1964: 7. Parlando di Danilo Dolci il Cardinale così si esprimeva: «Mediante l'apertura di un asilo che dovette essere chiuso per irregolarità, con la diffusione dell'opuscolo *Da borgo di Dio* e di altre pubblicazioni, nelle quali mette il popolo siciliano tra i più arretrati e miserabili del mondo, attirò molta attenzione in vari ambienti, mentre con i suoi decantati digiuni e piccole attività assistenziali ottenne - per protezione dei comunisti - il premio Lenin di 16 milioni di lire e da alcuni giornali il titolo di Ganghi della Sicilia».

Ruffini, da parte sua, invece, poteva vantare un lungo rosario di opere sociali, create in meno di un decennio dal suo arrivo a Palermo, nella Palermo desolata del 1946, squarciata dai bombardamenti e annichilita dalla miseria: il Poliambulatorio arcivescovile per gli ammalati che non potevano usufruire dell'assistenza statale, il Villaggio Cardinale Ruffini che diede un alloggio dignitoso agli abitanti della Guadagna, di via Perpignano e dell'Albergheria; gli oratori vescovili dove venivano accolti e istruiti migliaia di bambini; centri sociali e dodici scuole materne nelle zone più depresse della città; il Villaggio dell'Ospitalità per gli anziani che non trovavano posto negli istituti di pubblica beneficenza, dove trovarono alloggio ben 80 nuclei familiari; la Casa della Gioia, ai piedi del Monte Caputo, per i bambini più gracili e malnutriti e a Boccadifalco un centro di orientamento professionale. «La Sicilia di oggi non è la Sicilia di ieri, - poteva affermare con soddisfazione nel 1964 - è migliorata e continua a migliorare sotto ogni aspetto [anche se] è ancora lontana dall'aver quel benessere che le spetta, per troppo tempo è stata quasi dimenticata. Sono necessari provvedimenti che il popolo non può darsi da sé. Occorrono case, scuole, specialmente elementari e professionali e fonti di lavoro».¹²

Da buon settentrionale preferiva alle parole i fatti e durante il suo episcopato destinò tutte le sue forze alla rinascita della città martoriata dalla guerra e dal malgoverno.¹³ Tuttavia,

¹² Ruffini 1964: 12

¹³ Su Ruffini così si esprimeva Pappalardo nel 1994: «Il Cardinale Ruffini, che tanti meriti ebbe a Palermo per l'attività sociale che promosse, per i tanti e diversificati centri di servizio che aprì, tuttora operanti, per il lavoro che procurò e diede, sollecitando le autorità di allora, svolse certamente un'azione quanto mai efficace nei confronti della mafia, anche se non ebbe a parlarne quanto dopo se ne è fatto. In fondo le opere valgono più delle parole». Intervista concessa a *Il Giornale di Sicilia* del 25 febbraio 1994 e successivamente il 14 dicembre del 2000 a tal proposito avrebbe aggiunto: «Quando giunsi a Palermo nel dicembre del 1970, si affermava ancora che il Cardinale Ruffini, mio non immediato predecessore, avesse negato l'esistenza della mafia in Sicilia. Non era un'affermazione esatta, perché egli, in una lettera pastorale del 1967, aveva soltanto precisato che la mafia «non era il vero volto della Sicilia», come forse da alcuni si continua ancora a ritenere, ma che il popolo siciliano (l'ho ripetuto anch'io diverse volte) è piuttosto da considerare vittima della mafia...».

malgrado la sua assoluta buona fede, per difendere il buon nome dei siciliani spesso esagerò, cadendo in eccessi propri del più becero sicilianismo e questo suo atteggiamento nei confronti della mafia, scevro di una definitiva e inappellabile condanna, finì per nuocere grandemente all'immagine della Chiesa e per favorire il monopolio delle sinistre nella lotta contro Cosa Nostra.

Nella sua battaglia tesa a difendere la Sicilia arrivò persino ad accusare Tomasi di Lampedusa di aver diffuso nel mondo con il suo romanzo, una visione distorta della sua terra, presentando i siciliani come in maggioranza mafiosi e, a proposito del romanzo in questione, si domandava: «Vi sono dipinte, a colori oscuri, la aristocrazia e la borghesia siciliane all'epoca del passaggio dal regno borbonico al regno d'Italia, che il lettore ... può ritenere ancora viventi. La rilassatezza dei costumi, l'ironia talvolta volgare sulle persone e sulle pratiche religiose danno un quadro assai spiacevole. Le miserie che affliggevano nell'800 il popolo siciliano, dalle strade impervie all'assenza di igiene, dalla mancanza di istruzione a una pigrizia paga delle glorie antiche...è una lunga serie di motivi deprimenti che suscitano profondo scetticismo e creano disistima per il popolo cui il principe apparteneva. Ora mi domando: è giusto fare della società di cento anni addietro la società di oggi? È giusto dar credito a un romanzo che un principe deluso compone nell'ultimo anno della sua vita e nulla sa trovare nella sua gente all'infuori dei difetti che sono anche i suoi?»¹⁴ e aggiungeva «se è vero che il nome della mafia è locale, ossia proprio della Sicilia, è pur vero che la realtà che ne costituisce il significato esiste un po' dovunque e forse con peggiore accentuazione...Quelle città e quelle nazioni hanno il vantaggio di poter isolare le loro nefandezze, non avendo un nome storico che le unisca, ma non per questo giustizia e verità permettono che si faccia apparire il popolo di Sicilia più macchiato delle altre genti».¹⁵

Il cardinale voleva semplicemente sottolineare la tendenza all'autoflagellazione di certi siciliani, tendenza che forse ormai è un vizio nazionale, che determina la diffusione a tinte

¹⁴ Ivi: 6

¹⁵ Ibidem

marcate " dei torti - talora falsi o, per lo meno ingranditi - della Sicilia, le colpe e i delitti che vi si commettono, mentre si passano sotto silenzio le singolari prerogative che la rendono degna di rispetto e fanno concepire le migliori speranze per il suo avvenire"¹⁶ Tuttavia, tacciando come denigratori della Sicilia e dei siciliani, tutti coloro, in primo luogo il "comunista" Danilo Dolci, che denunciavano la presenza e la prepotenza della mafia si autocondannò a passare alla storia come un vero campione del sicilianismo alla stregua di autentici conservatori siciliani come Pitрэ o Vittorio Emanuele Orlando.

La sua voce autorevole non si levò a condannare gli assassini che a Portella della Ginestra il 1 maggio 1947 uccisero 12 innocenti, al contrario di mons. Giuseppe Petralia direttore della *Voce Cattolica* che assunse una posizione intransigente¹⁷, anzi il commento che fece dell'episodio, con un' inqualificabile caduta di stile, fu il seguente: "Era inevitabile la resistenza e la ribellione di fronte alla prepotenza, alle calunnie, ai sistemi sleali, alle teorie antitaliane e anticristiane dei comunisti". Anche nei confronti del quantomeno equivoco e certo imbarazzante episodio che vide coinvolto un intero convento di monaci a Mazzarino, il presule alle richieste di chiarimento che gli provenivano direttamente dal Papa, non esitò ad addossare ogni colpa alla propaganda socialcomunista contro la Chiesa e contro la Democrazia Cristiana, definendo i monaci semplicemente "imprudenti".¹⁸

La sua continua difesa della Democrazia Cristiana, partito in cui militò ed ebbe ruoli notevoli il nipote Attilio, genero di Giuseppe La Loggia, presidente della Regione siciliana sul finire degli anni cinquanta, non era dettata da ragioni di interesse personale o nepotistico, come malignamente si sussurrava, ma dalla convinzione che dovesse essere un partito cattolico, ispirato alla dottrina cristiana, a guidare la

¹⁶ Ruffini 1964: 8. Il cardinale si meravigliava del fatto che i siciliani evitassero di far conoscere all'esterno la ricchezza artistica della Sicilia, cosa che avrebbe potuto potenziare il turismo nazionale ed estero: «Dopo Roma scriveva - non so se vi sia una terra che possieda maggiori monumenti della Sicilia».

¹⁷ *Voce Cattolica*, 8 maggio 1947.

¹⁸ Marino 2002: 213 e seg.

Sicilia e l'Italia, fuori dalla crisi del dopoguerra, annullando il potere del Partito comunista, per il quale arrivò a chiedere a Scelba lo scioglimento per i suoi contenuti rivoluzionari e anticostituzionali. Tuttavia non mancò di essere severamente critico nei confronti del partito cattolico, per la vergognosa lotta intestina, in cui si distinse, per le politiche clientelari e per la corsa vergognosa ai posti di potere. Tutto ciò rendeva più salda la sua convinzione che determinante fosse nel campo sociale il ruolo e l'apporto della Chiesa, soprattutto per supplire le inefficienze della politica: «Quando la Chiesa riuscisse con la fervida collaborazione dei sacerdoti e dei laici e dei devoti a far prevalere nei pubblici ordinamenti i criteri di giustizia e di equità, dei quali è depositaria e instancabile banditrice, nei campi, nelle officine, nelle scuole perché si attui l'equilibrio e la parità economica tra le regioni della medesima nazione, e sincera solidarietà tra Paesi ricchi e Paesi poveri, avrebbe conseguito, con suo intimo gaudio, un rilevante miglioramento e una notevole crescita, in perfetta corrispondenza all'altra sua missione».¹⁹

2. La mafia come religione

Esistono dei parallelismi tra la Chiesa e la mafia, la cui origine si perde nel tempo e nei meandri della cultura siciliana, e che trovarono un rafforzamento negli strumenti con cui fu condotto il processo unitario e nelle sue immediate conseguenze. L'ostilità allo Stato era comune ad ambedue le organizzazioni, la Chiesa lo aveva maturato per quelli che considerava soprusi subiti, come, primo fra tutti, la requisizione dei beni ecclesiastici e in secondo luogo l'atteggiamento ostentatamente anticlericale del governo e dei suoi stessi rappresentanti sul territorio. La mafia, logicamente, si poneva come organizzazione antitetica allo Stato e alla legge, poiché si ispirava ad una sua propria legge e ad un suo proprio ordinamento. Chiesa e mafia erano anche accomunate da un forte rispetto della cultura e della

¹⁹ Ruffini 1965.

tradizione siciliana che si esplicava in ambito ecclesiastico attraverso il mantenimento di riti secolari e di un liturgia che si adattava al sentimento popolare, confondendo il sacro e il profano nell'esaltazione delle peculiarità etniche del popolo siciliano. Per la mafia il rispetto della cultura sicilianista si esprimeva nel forte sentimento dell'onore e della famiglia, ma anche nell'ostentata, quanto formale religiosità. La religione per il mafioso costituisce, anche oggi, una specie di *status* sociale, l'alleanza con la suprema autorità ecclesiastica e, quindi, implicitamente con Dio stesso, e dunque l'acquisizione di sempre maggior rispetto da parte del popolo. Chiesa e mafia hanno da sempre perseguito un ideale di giustizia che non è la giustizia fondata sulle leggi dello Stato, ma la giustizia divina per la Chiesa e la giustizia fondata sull'onore, sulle leggi dell'omertà e dell'interesse, per la mafia. A tale riguardo appare estremamente illuminante la dichiarazione rilasciata da Leonardo Vitale, il primo pentito di mafia, purtroppo non ritenuto affidabile dai magistrati del tempo: «Io e mia moglie siamo molto religiosi. Mi hanno insegnato che la mafia è nata per amministrare la giustizia. Quindi nessuna contraddizione. Anzi sa che ora davanti a Cristo mi sento un traditore? Quando ero un assassino andavo in Chiesa con animo tranquillo. Ora che sono un pentito no, non prego serenamente».²⁰

Da qui la figura del mafioso devoto, grande benefattore della Chiesa locale, colui che finanzia generosamente le feste patronali, che compra per la sua parrocchia statue di santi e nuovi arredi, che si presenta in prima fila dietro le solenni processioni, quasi a rappresentare insieme alle autorità civili e politiche, l'anti-potere, che vota Democrazia Cristiana, ufficialmente perché esso è il partito dei cattolici, quello più vicino alla Chiesa, nascondendo la reale intenzione di sostenere chi il potere lo esercita effettivamente e può essere minacciato o condizionato secondo gli interessi dell'organizzazione mafiosa o del singolo padrino. In tale contesto è stato frequente nel passato, ma ci sono esempi anche per il presente, che all'interno delle potenti famiglie

²⁰ Ceruso, 2012: 64.

mafiose, uno o più componenti entrino nel clero secolare o negli ordini monastici, per sancire maggiormente l'alleanza tra mafia e altare e forse in alcuni casi per consentire ad alcuni membri della famiglia di salvarsi dall'inevitabile coinvolgimento nell'illegalità. Prendiamo il caso di Calogero Vizzini: due fratelli e uno zio erano sacerdoti, mentre altri due zii dalla parte materna erano addirittura vescovi.²¹ Il mafioso devoto, continua in tale ostentazione di religiosità anche dopo l'arresto: in carcere passa tutto il suo tempo a leggere la Bibbia, prega e chiede i conforti di un sacerdote. Addirittura un noto mafioso degli anni settanta, Mariano Licari, costretto durante la sua detenzione, ad un ricovero in ospedale, dove era regolarmente piantonato, all'imbrunire, tenendo spalancata la porta della sua stanza, recitava ad alta voce il Santo Rosario insieme ai familiari che lo assistevano.

Attraverso tale atteggiamento che abbiamo potuto osservare in efferati assassini come Michele Greco, Aglieri, Provenzano, ecc, il mafioso ritiene di conservare il consenso popolare, anche nel momento della disgrazia, dimostrando di mantenere comunque il rapporto privilegiato con Dio.

Ci sono altri motivi che spiegano il silenzio che la Chiesa ha sempre mantenuto nei confronti del fenomeno mafioso, silenzio che spesso è sfociato nella connivenza. I mafiosi per dimostrare al popolo la loro vicinanza alla religione, quindi la positiva valenza del loro comportamento, per presentarsi al popolo come esecutori della giustizia divina, per cui l'illecito diventa lecito, hanno sempre fatto a gara a foraggiare le parrocchie, a finanziare le feste religiose, ad organizzare le principali processioni di ciascun paese, quando ancora la processione costituiva un momento fondamentale della vita nel mondo contadino. Ha dichiarato mons. Domenico Cortese, vescovo di Mileto-Nicotera-Tropea: «Il denaro è una terribile tentazione. Un parroco con una buona offerta per le sue processioni, per lo meno tace».²²

²¹ La sociologa giuridica della devianza e dei mutamenti sociali, Alessandra Dino riporta una nota del vescovo di Caltanissetta Monsignor Iacono del 1936 che dimostra il suo personale interessamento, sollecitato dai fratelli Vizzini sacerdoti, per liberare don Calò dal confino di polizia. (Dino 2010: 105 e ss.)

²² Ivi:21

Il mafioso di rango, non solo è il più generoso finanziatore della Chiesa del territorio in cui opera, ma contribuisce con la sua presenza e il suo esempio a rendere più generose le offerte degli altri fedeli. Emblematico è il caso di don Genco Russo che ogni anno, per l'8 settembre, giorno in cui si celebrava la festa di Maria Santissima, la più sentita nel suo paese, Mussomeli, faceva personalmente la raccolta delle offerte, arrivando a raccogliere, parliamo degli anni sessanta, fino a 150.000 lire. A Canicatti, nel secondo dopoguerra, un noto e temuto mafioso conosciuto con il soprannome di Giacona, l'8 dicembre, festa dell'Immacolata a cui il paese è consacrato da secoli, abbordava i singoli fedeli partecipanti alla processione, imponendo offerte generose e spesso sproporzionate rispetto alla situazione patrimoniale.

Il prestigio del mafioso e la dimostrazione della sua potenza si manifestano anche nell'imporre culti per santi che in un determinato paese non hanno mai avuto grande seguito. E' il caso di Vicari dove il capomafia Mariano Marsala riuscì ad imporre la festa in onore di San Michele Arcangelo, con relativa processione solenne, facendo concorrenza alla festa annuale da sempre celebrata nel paese in onore di San Giorgio.²³

Chiaramente la mafia non trascurava di trarre vantaggio economico anche dalle feste e dalle processioni; la sfarzosa processione che sfila a Catania il 5 febbraio in onore di Sant'Agata, era o forse è, interamente controllata dall'organizzazione mafiosa locale che decide dove devono essere fatte le fermate, in modo da avvantaggiare quei venditori ambulanti che, dietro compenso, sono stati appositamente autorizzati a sistemarsi nei luoghi prescelti per le soste.

Sappiamo, dai racconti dei pentiti, che anche l'iniziazione del neo appartenente a Cosa Nostra è costituita da un vero e proprio rito religioso: si tiene in mano un'immagine sacra, si punge il dito del novizio, lo si fa giurare sull'immagine stessa che egli è costretto a tenere in mano, dopo che altri le hanno appiccato il fuoco, fin quando non si consumi completamente. Ciò dimostra che entrarne nella mafia è come entrare a far

²³ Gambetta, 1992: 53-54

parte di un ordine religioso: «Entrare a far parte della mafia - scriveva Giovanni Falcone - equivale a convertirsi ad una religione. Non si cessa mai di essere né preti, né mafiosi».²⁴

Sulla falsa riga della religione cristiana, anche la mafia ha un suo decalogo, a cui il neofita deve prestare giuramento di fedeltà al momento dell'iniziazione. Tale decalogo vieta di desiderare la donna d'altri, di mentire, di tradire, impone l'obbedienza ai superiori, il rispetto della famiglia, degli amici, il rispetto delle donne e la fedeltà a tutte le regole di Cosa Nostra.²⁵ Leoluca Bagarella salutò l'iniziazione di Tony Calvaruso con tali parole: "Tu non fai più parte di questo mondo... perché il nostro mondo è tutto un mondo particolare".²⁶ Tale frase ci ricorda la consacrazione dei religiosi, anzi una frase simile usò il venerabile padre Gioacchino Da Canicatti, cappuccino in odore di santità, al momento della sua ordinazione.

Come per i monaci e le suore il comandamento più importante è quello dell'obbedienza e della fedeltà all'associazione. Rispetto all'ordine del capo nulla e nessuno può avere la precedenza: anche se la moglie sta partorendo è necessario lasciarla per accorrere al richiamo del superiore, né affetti, né interessi economici posso far violare l'obbligo dell'obbedienza. Tutto ciò mi ricorda un versetto del Vangelo di Matteo: «Chi ama il padre e la madre più di me, non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me».²⁷

²⁴ Falcone, 1991: 97

²⁵ Al momento dell'arresto di Salvatore Lo Piccolo, fra le sue carte fu trovato il decalogo della mafia: 1) Non ci si può presentare da soli ad un altro amico nostro se non è un terzo a farlo; 2) Non si guardano mogli di amici nostri; 3) Non si fanno comparati con gli sbirri, 4) Non si frequentano né taverne, né circoli; 5) Si ha il dovere in qualsiasi momento di essere disponibile a Cosa Nostra, anche se c'è la moglie che sta per partorire; 6) Si rispettano in maniera categorica gli appuntamenti; 7) Si deve portare rispetto alla moglie; 8) Quando si è chiamati a sapere qualcosa si dovrà dire la verità ; 9) Non ci si può appropriare di soldi che sono di altri e di altre famiglie; 10) Non può far parte dell'associazione chi ha un parente stretto nelle varie forze dell'ordine, chi ha tradimenti sentimentali in famiglia, chi ha un comportamento pessimo e non tiene ai valori morali. (*Giornale di Sicilia*, 8 novembre 2007)

²⁶ Dino, 2010: 53.

²⁷ Matteo 10-34

Le analogie con la religione cattolica arrivano fino al punto di soprannominare il capo della cupola mafiosa, Michele Greco, «papa», cioè il rappresentante di Dio in terra, poiché per il mafioso la giustizia di Cosa Nostra corrisponde alla giustizia divina. Lo stesso omicidio, se giustificabile con la protezione del debole e bisognoso è un atto di giustizia che non pone l'omicida in contrapposizione alla legge divina. E' fondamentale che tale concetto sia continuamente ribadito dal mafioso e venga ricordato ai sottoposti, perché solo sottolineando il rapporto privilegiato con Dio e il comportamento conforme ai principi della giustizia divina egli potrà conservare il carisma che detiene nei confronti dei sottoposti. Così si spiegano le continue citazioni della Bibbia fatte da Michele Greco che in carcere leggeva solo libri religiosi, la cappella fattasi costruire durante la latitanza da Pietro Aglieri, il Rosario pubblico di don Mariano Licari, i «pizzini» di Provenzano in cui vengono continuamente citati la Bibbia e il Vangelo e in cui quasi ossessivamente si fa riferimento alla volontà divina.

3. Le paure del clero

Un altro motivo per cui la Chiesa siciliana ha spesso mostrato condiscendenza nei confronti dei mafiosi è dato dalla paura di ritorsioni. I sacerdoti che hanno celebrato i funerali di noti mafiosi, certo erano al corrente dei delitti di cui si erano macchiati, ma nessuno se non il vescovo di Piazza Armerina Michele Pennisi che ha negato i funerali al mafioso gelese Daniele Emmanuello, ha mai osato sottrarsi alla celebrazione di cerimonie religiose aventi come protagonisti personaggi in odor di mafia; anzi spesso nelle omelie relative alle messe funebri di presunti uomini di onore, i celebranti non hanno mancato di metterne in rilievo i meriti e la generosità. Non credendo che tutto ciò si possa interpretare come un'approvazione da parte del singolo sacerdote delle attività svolte dal defunto mafioso, le omelie ammiccanti e spesso apologetiche si spiegano soltanto con la paura. Mons. Pennisi dal momento in cui ebbe il coraggio di negare i funerali ad un mafioso, nel 2007, vive sotto scorta, ma non tutti hanno il suo

stesso coraggio. Molti sacerdoti in buona fede ritengono che sia compito di Dio giudicare, che il mafioso possa essersi pentito in punto di morte e aver ricevuto il perdono divino, ma molti, la maggior parte, assumono l'atteggiamento che ritengono più sicuro contro future sopraffazioni.

D'altronde non bisogna dimenticare che don Pino Puglisi non fu il primo sacerdote vittima della mafia: nel 1910 venne ucciso a San Cataldo padre Filippo Di Forti, nel 1916 nella borgata di Ciaculli venne assassinato padre Giorgio Gennaro colpevole di aver denunciato la presenza di interessi mafiosi nelle rendite ecclesiastiche; nel 1920 a Monreale cadeva vittima della mafia don Gaetano Millunzi per aver denunciato l'esistenza di brogli nell'amministrazione della diocesi, nello stesso anno a Gibellina veniva eliminato l'arciprete Stefano Caronia per essersi opposto al capomafia locale e nel 1991 a Mineo veniva ucciso un vecchio sacerdote cieco, Pietro Jaluna, fratello di fra' Agrippino, uno dei monaci estortori di Mazzarino. Si comprende che tali precedenti sono sufficienti a sviluppare nei sacerdoti in contatto con ambienti mafiosi atteggiamenti di prudenza.

Peraltro, l'interesse di Cosa Nostra di controllare l'apparato ecclesiastico e assicurarsene l'alleanza e l'appoggio è chiaramente manifestato, non solo dalla generosità nel finanziare feste e comunque bisogni materiali della chiesa locale, ma anche dal fatto che in molti casi la mafia ha imposto alle alte gerarchie la nomina di parroci e di arcipreti. L'episodio più clamoroso si è registrato a San Giuseppe Jato nel 1922, dopo la morte del vecchio arciprete don Natale Migliore, più noto come galoppino politico e truffatore dell'erario che come evangelizzatore. Per l'arcivescovo di Monreale mons. Intreccialagli fu veramente arduo pervenire alla nomina del successore viste le pressioni ricevute dal rappresentante politico locale, l'on. Termini, a favore dell'erede designato dall'arciprete defunto, il rev. Finocchio, a cui si opponeva quasi tutto il clero locale. Anche noti esponenti della mafia jatina, con fare minaccioso si erano presentati in Curia presso il vicario del vescovo per sollecitare la nomina di don Giuseppe Finocchio. La lotta che si era scatenata nel paese e a cui partecipava anche il sindaco a favore del candidato della

mafia locale, era spiegabile con il controllo del patrimonio dell'opera pia Riccobono. Per evitare che lo scontro degenerasse, l'arcivescovo aveva deciso di bandire un concorso per titoli tra i vari aspiranti alla carica, affidando il giudizio ad una commissione i cui componenti furono scelti tra coloro che non avevano alcun legame con il territorio in questione. Le precauzioni prese furono rese vane dall'intervento di esponenti mafiosi dell'intera regione che iniziarono a fare minacciose pressioni nei confronti dei singoli componenti la commissione esaminatrice. L'arcivescovo, allora, decideva di mandare tutta la documentazione a Roma alla Santa Congregazione del Concilio, accompagnandola con una sua lettera in cui velatamente esprimeva la sua preferenza per don Caronia, il candidato avverso all'organizzazione mafiosa. Il paradosso è che nella lettera l'arcivescovo non accennava al fatto che l'altro candidato don Finocchio, fosse sostenuto dagli ambienti mafiosi, ma giustificava la sua preferenza per don Caronia sia per i meriti del candidato stesso, sia per le sue illustri parentele - il fratello era docente universitario, cittadino onorario di San Cipirrello e persona molto influente nel circondario - e, infine, perché una sua bocciatura avrebbe irritato la mafia influente di San Cipirrello, paese originario del Caronia. Alla fine fu scelto da Roma proprio don Caronia il quale, qualche anno dopo, durante la processione del Venerdì Santo rimase travolto e gravemente ferito dalla caduta - probabilmente non accidentale - di un pesante Crocifisso davanti al quale era inginocchiato insieme a quello che era stato il suo principale sostenitore, don Virga. Da quel momento il novello arciprete decise di allontanarsi definitivamente da San Giuseppe Jato e di fare ritorno al suo paese. La mafia ancora una volta aveva vinto.²⁸

4. I sacerdoti "mafiosi"

Non sono certo mancati, inoltre, esempi di vera e propria connivenza tra sacerdoti e esponenti della mafia, a volte

²⁸ Nania, 2000: 104 e seg.

giustificati con l'intenzione, da parte del religioso coinvolto, di redimere la pecorella smarrita e con il principio che si condanna il peccato, ma si cerca di recuperare il peccatore. Il caso più clamoroso è certamente quello di don Agostino Coppola da Partinico, il prete che sposò Riina, che fece da intermediario nel rapimento di Luciano Cassina e che fu poi condannato a tredici anni e mezzo di carcere per il suo coinvolgimento nel rapimento del conte Rossi di Montelera. Non solo don Coppola apparteneva ad una nota famiglia mafiosa locale, - *punciuti* risultavano il padre e i due fratelli - ma lui stesso, secondo le dichiarazioni fatte da un pentito al giudice Falcone, era un uomo d'onore.

Non si può non citare frate Giacinto, al secolo Stefano Castronovo, originario di Favara, ma membro del Convento cappuccino annesso alla Chiesa di Santa Maria di Gesù a Palermo. In quel convento, a due passi dalla Guadagna, aveva ben presto dimostrato di essere più vicino alla religione di Cosa Nostra che a Dio. Nel 1964, sospettato di aver nascosto nel convento o negli edifici annessi, compreso l'adiacente cimitero, il latitante Luciano Liggio, fronteggiò con spavalderia il vicequestore Mangano, contestando la mancanza di un mandato di perquisizione. Quando il commissario gli mostrò il documento richiesto dovette acconsentire, suo malgrado, alla perquisizione di tutto il convento, ma soprattutto delle sue stanze che occupavano un intero piano del convento stesso. Gli agenti della polizia, tuttavia, non trovarono tracce del Liggio e dovettero lasciare il Convento profondendosi in inevitabili scuse. Sedici anni dopo Fra Giacinto sarebbe stato ucciso proprio nelle sue stanze da cinque colpi di revolver calibro 38. Era il periodo della grande guerra di mafia e dello sterminio dei membri della "famiglia" Bontade di cui Fra Giacinto era fedele amico e collaboratore. Nell'armadio della sua camera da letto furono trovati una serie di abiti civili di ottima fattura, un televisore a colori, una rivoltella calibro 38, quattro milioni in contanti, un armadetto pieno di liquori, di sigari e di profumi francesi, nonché frustini che fanno pensare ad un'attività sessuale di tipo sado-maso.²⁹

²⁹ Dino, 2010: 4 e segg.

Simile, seppur meno eclatante, è il caso dell'arciprete di Caccamo Teotista Panzeca, fratello del capomafia locale. Di lui si è detto che fosse il vero cervello della mafia di Caccamo; di ciò non esistono prove, fatto sta che l'arciprete non solo non condannò mai i crimini del fratello, ma si spese con tutte le sue energie per difenderlo, giustificando davanti alle autorità ecclesiastiche la condotta del suo familiare con l'impegno politico che egli professava in funzione anticomunista.

Sorprendente la reazione, alle domande dei giornalisti, del parroco di Rita Atria, la giovane figlia e sorella di mafiosi uccisi che aveva deciso di raccontare tutto a Paolo Borsellino, giudice nel quale aveva riversato tutta la sua fiducia. Alla morte di questo, l'infelice, che era stata forzatamente trasferita a Roma, sotto protezione della polizia, pensando di aver perduto ormai colui che era diventato l'unico uomo capace di infonderle coraggio, si suicidò. La madre non solo non partecipò ai funerali, celebrati nel paese natale, a Partanna, ma nei giorni successivi profanò la tomba della figlia "infame" che aveva violato le regole di Cosa Nostra. Il parroco di Rita, don Calogero Russo, rifiutò di farsi intervistare dai giornalisti che furono oggetto da parte sua di irripetibili insulti. Poco tempo dopo il parroco in questione diffuse in paese un foglietto ciclostilato in cui, invece di condannare i profanatori della tomba di Rita, invece di pronunciare parole di pietà per l'infelice ragazza, si scagliava contro la stampa che aveva infangato Partanna: «Personalmente e doverosamente condivido e favorisco il principio della collaborazione con la verità e con la giustizia, quando si è sicuri, dico sicuri, di ciò che può essere oggetto di collaborazione e che si può dimostrare con prove e non soltanto con ipotesi e sulla base dei "si dice". E' questa un'esigenza del bene comune. Ma, ammesso che qualcuno sia informato secondo verità, e non per un vago sentito dire, sarebbero essi gli "inviati" ad avere diritto di conoscere e di pubblicare le testimonianze esponendo allo sbaraglio uno o più cittadini che poi non sarebbero più in grado di proteggere in alcun modo? [...] Hanno essi il diritto di pronunciare una sentenza di infamia ad un'intera cittadinanza soltanto al

primo incontrato che "non parla" perché "non sa realmente" o perché non ha prove su quanto si vocifera?»³⁰

Diverso è il caso di don Mario Frittitta il carmelitano di Palermo che andava a trovare nel suo rifugio il latitante Pietro Vernengo per confessarlo e per celebrare la Messa domenicale nella cappella che il noto mafioso si era fatta costruire. Arrestato su mandato della Procura di Palermo fu difeso dai suoi confratelli i quali dichiararono alla stampa che ritenevano ineccepibile il comportamento di don Frittitta, poiché compito della Chiesa non è quello di perseguire la giustizia terrena, di estorcere confessioni, di costringere il peccatore alla delazione. Il suo compito è «tendere alla conversione dei peccatori, quindi, primi fra tutti i latitanti».³¹ In questa occasione il cardinale Pappalardo, anche se fu il vescovo che squarciò il velo d'indifferenza con cui la Chiesa per decenni aveva guardato alla mafia, non emise una vera condanna nei confronti del carmelitano, sostenendo che, comunque, il dovere della Chiesa è quello di convertire «E chi si converte non lo fa certo per avere un vantaggio personale».³² Sulla stessa linea d'onda si poneva il sacerdote Ignazio Aglieri, cugino del più noto Pietro, il quale nel culmine della polemica che aveva scatenato l'arresto di padre Frittitta dichiarò: «Di una cosa sono certo, che l'eventuale pentimento di Pietro non consisterà nell'accusare gli altri: sarà un dialogo con quel Dio che sempre più gli è stato vicino e gli ha mostrato gli errori del passato».³³

La polemica si apre, dunque, tra coloro che sostengono la non coincidenza tra la giustizia divina e la giustizia degli uomini e che considerano padre Frittitta una vittima delle circostanze, immolatasi al dovere pastorale della conversione dei peccatori e tra chi, invece, sostiene che non c'è pentimento senza delazione, senza rivelare i nomi degli appartenenti all'organizzazione che, restando ancora sconosciuti, malgrado il pentimento del singolo, potrebbero continuare a perpetrare il crimine e a danneggiare la

³⁰ Mignosi, 1993:30.

³¹ *Corriere della Sera*, Milano, 11 novembre 1997

³² Dino, 2010:144

³³ *Ibidem*

collettività. Per questi ultimi i sacerdoti come il carmelitano arrestato sono dei complici, dei conniventi all'organizzazione criminale. Il dilemma divide la Chiesa e l'opinione pubblica, ma divide anche il mondo della magistratura se è vero che padre Frittitta fu condannato in primo grado e poi assolto in Appello. L'opinione di gran parte del clero siciliano si rispecchia nelle dichiarazioni di un parroco che, intervistato da Alessandra Dino, ha espresso la sua opinione dietro garanzia dell'anonimato: «Nessuno può condannare nessun altro in terra, in quanto siamo tutti peccatori. Il messaggio cristiano spinge al perdono e all'amore. Mai essere intransigenti con chi sbaglia. Chi sbaglia, oltretutto, lo fa solo perché malato. La mafia è, tutt'al più una terribile malattia che bisognerebbe curare, non punire...Il più grande peccato è la delazione»³⁴. Lo stesso don Mario Frittitta contesta che la conversione debba passare dalla collaborazione con la giustizia,³⁵ evidenziando in tal modo il persistere di una pericolosa frattura tra Chiesa e Stato che non fa che favorire l'organizzazione criminale che dalla Chiesa spesso si è sentita e si sente protetta. L'episodio che vede come protagonista padre Frittitta non è l'unico di tal genere, se ne conosce infatti almeno un altro. Nel 1995 un francescano dei frati minori di Corleone, fra' Celestino tenta di avvicinare, ma inutilmente Salvatore Riina. Quando l'anno successivo viene arrestato il figlio del noto boss, il francescano va a trovarlo in carcere. Da quel momento comincia ad essere controllato dagli investigatori e i superiori pensano bene di trasferirlo opportunamente lontano da Corleone, precisamente in un eremo nelle vicinanze di Lecce. Poco dopo viene arrestato Pietro Aglieri che manifesta il suo pentimento senza però dissociarsi e rivelare nomi e fatti a lui noti per aiutare le indagini. Cominciano a moltiplicarsi i contatti tra Aglieri e le istituzioni ecclesiastiche e, stranamente, torna in Sicilia, precisamente nel convento di Pettineo, in provincia di Messina, ma al confine con la provincia di Palermo, fra' Celestino che dichiara candidamente in un'intervista di avere frequenti colloqui con Aglieri: «Chi ha preso l'iniziativa? Gli ho

³⁴ Ivi:141

³⁵ Piccione, 2010.

scritto io... ovviamente a me non interessa l'aspetto giudiziario, quelli sono fatti suoi, la dissociazione, i benefici di legge. A me interessa l'anima, se c'è la reale possibilità di conversione...». ³⁶

Di tutt'altra opinione il redentorista padre Fasulo il quale ha dichiarato al *Giornale di Sicilia*: «E' assurdo portare i sacramenti a un mafioso, è un'aberrazione, il tentativo di riscattarsi professando un pentimento davanti a Dio, ma non di fronte agli uomini». ³⁷ Mentre l'autorevole storico padre Francesco Stabile, esprimendosi a riguardo, ritiene che non si può ritenere autenticamente pentito chi sottrae i rei alla giustizia terrena e alla legittima riparazione e che la Chiesa deve cessare di porsi il problema della conversione individuale, senza tener conto di ciò che il pentito fa per evitare ulteriori sofferenze alla società. La spinosa questione verrà risolta dal cardinale De Giorgi, successore di Pappalardo, il quale avrebbe poi affermato che se un sacerdote è contattato da un latitante ha l'obbligo di informare immediatamente il suo vescovo. Deve recarsi da chi lo ha chiamato solo per accertare che la conversione religiosa coincida con la consegna di se stesso alle autorità giudiziarie e la piena confessione dei reati propri, ma anche di quelli commessi dagli altri membri dell'organizzazione a sua conoscenza. ³⁸

Non mi soffermo più di tanto sulla vicenda dei monaci di Mazzarino, poiché ritengo che non abbia niente a che fare con i modelli propri di Cosa Nostra. Si tratta di una vicenda squallida e, peraltro, famosissima che ha per protagonisti quattro frati estortori. Che facessero le estorsioni per paura, perché costretti dall'ortolano del convento, noto delinquente che dopo l'arresto si suicidò, o che lo facessero spontaneamente allettati dall'insperato guadagno, non ci è dato di sapere. Certo è che nei loro libretti bancari furono trovate somme che chiaramente erano riconducibili alle estorsioni. Ma come si può annoverare fra i comportamenti propri del sentire mafioso l'estorsione perpetrata contro due

³⁶ Dino, 2010:193-194

³⁷ *Il Giornale di Sicilia*, 2006, Palermo, 13 aprile.

³⁸ Piccione 2011.

poveri cappuccini, l'ex provinciale padre Costantino e il provinciale in carica all'epoca dei fatti, 1958, padre Sebastiano? O i mercanteggiamenti a cui gli stessi frati si adattavano in relazione alle somme richieste? I frati prima furono prosciolti per insufficienza di prove e poi condannati con sentenza passata in giudicato a tredici anni di carcere, scontati da solo due di loro, fra' Agrippino e fra' Venanzio, essendo stato assolto fra' Vittorio ed essendo passato a miglior vita, nelle more del procedimento, quello che presumibilmente doveva essere il capo della gang, fra' Carmelo. Il processo destò un'eco eccezionale, l'Italia si divise in innocentisti e colpevolisti e a difendere i frati furono chiamati veri principi del foro come Francesco Carnelutti e Giovanni Leone.

5. La svolta del Cardinale Pappalardo

L'atteggiamento delle gerarchie ecclesiastiche nei confronti di Cosa Nostra cambia nettamente quando la mafia comincia ad alzare il tiro, quando l'opinione pubblica si sensibilizza sull'entità e sul pericolo del fenomeno e comincia a domandarsi da che parte stia la Chiesa. Il segno della svolta è dato dall'insediamento all'arcivescovado di Palermo del Cardinale Salvatore Pappalardo. Nel febbraio del 1973 viene pubblicato un documento dei vescovi siciliani in cui per la prima volta si esprime una netta e inequivocabile condanna del fenomeno mafioso. L'anno successivo il documento dei vescovi siciliani appare ancora più dettagliato nell'interpretazione della mafia e nell'elencazione delle sue attività criminali. Ancora nel 1976 e nel 1980 la Conferenza Episcopale siciliana diffonde documenti in cui si ribadisce la condanna alla mafia e se ne sottolinea la pericolosa influenza sulla gioventù siciliana. Nel 1982, in seguito alla visita di Giovanni Paolo II a Palermo, la Conferenza Episcopale diffonde un documento in cui si rivela la preoccupazione del Sommo Pontefice nei confronti della mafia: «I vescovi si impegnano a studiare attentamente il doloroso fenomeno per trovare, sul piano pastorale, linee operative efficaci per

correggere, dove c'è, la mentalità di sopruso, di prepotenza e di violenza». ³⁹

Ma il primo vero grido di guerra della Chiesa alla mafia, forse, si manifesta all'opinione pubblica nell'omelia pronunciata dal Cardinale Pappalardo ai funerali di Carlo Alberto Dalla Chiesa, della moglie Emanuela e dell'agente di scorta Domenico Russo: «Dum Romae consulitur – disse l'alto prelado - Saguntur expugnatur. Mentre a Roma si discute sul da farsi, Sagunto viene conquistata e questa volta non è Sagunto, ma Palermo. Povera la nostra Palermo!» Pappalardo, in quell'occasione, imputava alla classe politica la sua colposa latitanza, l'aver lasciato solo il prefetto, l'averlo mandato allo sbaraglio senza proteggerlo e soprattutto senza dimostrare a chi di dovere di tutelarlo. Accusò inequivocabilmente la mafia, pronunciando proprio quel nome, senza ricorrere ad inintelligibili giri di parole, di essere il "demone dell'odio", "l'incarnazione stessa di Satana", di aver da sempre operato al fine di minare le basi della società siciliana e di essere ormai cresciuta tanto da sfidare direttamente lo Stato, umiliando le sue istituzioni e uccidendo i suoi uomini migliori. Con tali parole, che suscitarono un applauso che, partendo prima timidamente dalle ultime file dei banchi della navata, risuonò sempre più potente, coinvolgendo la stragrande maggioranza dei partecipanti e risuonando impetuoso e minaccioso in tutta la grande chiesa, non solo dava voce alle migliaia di siciliani onesti che avevano sperato in Dalla Chiesa e con la sua morte vedevano morire la loro speranza in un futuro fatto di libertà e di legalità, ma metteva in risalto, soprattutto, le decine di omicidi "eccellenti" di cui Palermo era stata teatro negli anni precedenti.

Già durante la celebrazione dei funerali del capo della squadra mobile palermitana Boris Giuliano, nel luglio del 1979, il coraggioso cardinale aveva esortato la popolazione siciliana a liberarsi dalle catene dell'omertà, mentre nel settembre dello stesso anno ai funerali del magistrato Cesare Terranova e del suo autista Lenin Mancuso aveva invocato una concreta azione dello Stato inquadrata in una più

³⁹ Dino, 2010:167-169

completa visione del problema. Nel 1981 aveva voluto celebrare, fatto rivoluzionario nel contesto della Chiesa siciliana, la sua "messa antimafia". Nel corso dell'omelia, pronunciata in quell'occasione, si rivolse ai mafiosi, anticipando quello che sarebbe stato il formidabile anatema lanciato da papa Wojtyla alla mafia dalla valle dei templi di Agrigento, nel 1993, proclamando a gran voce che il profitto che deriva dall'omicidio è maledetto da Dio e dagli uomini; «E quant'anche riusciste a sfuggire alla giustizia degli uomini, non riuscireste a sfuggire a quella di Dio».

Allora Pappalardo aveva iniziato a squarciare il velo di indifferenza della Chiesa siciliana che aveva pesato come un macigno sulle coscienze dei cattolici sinceri e le conseguenze di quel coraggioso gesto di accusa e di denuncia non tardarono a mostrarsi.

Nel 1982, solo un anno, dopo, i parroci di Bagheria, Casteldaccia, Villabate e Altavilla Milicia, paesi che formavano un quadrilatero all'interno del quale la mafia operava feroce e indisturbata, decisero di pronunciare contemporaneamente un'omelia che riprendesse i temi trattati precedentemente dal loro cardinale e, rivolgendosi ai loro parrocchiani, li esortarono a non considerare più i mafiosi come uomini degni di rispetto, ma di vederli semplicemente come realmente erano: volgari delinquenti e feroci assassini, aggiungendo che il vero cristiano avrebbe dovuto evitarli, così come si evita la peste. Ma malgrado l'impegno della più alta autorità della Chiesa siciliana, i legami con la mafia non si spezzavano definitivamente e la dimostrazione più paradossale di ciò è data dal fatto che nel corso della visita del Papa a Palermo, la sua automobile fu guidata nientemeno che da Angelo Siino, considerato il ministro dei lavori pubblici di Cosa Nostra.⁴⁰

In quello stesso periodo, nel 1983, don Giacomo Ribaudò parroco di Villabate, costituisce un movimento, "Nuova Sicilia", che ha il compito di vigilare affinché nelle liste elettorali della DC locale, non vengano inseriti nomi di persone assimilabili a Cosa Nostra. Il parroco dichiara pubblicamente che sono proprio i sacerdoti a dovere creare fra

⁴⁰ Dino, 2010:175.

i fedeli una nuova coscienza contro la mafia. E sostiene di ritenere necessario da parte sua, ogni volta che gli si presenti l'occasione, di dare addosso ai mafiosi che, nella sua città, ormai non lo salutavano più ritenendolo il pericolo n. 1. Infatti le parole dei sacerdoti, grazie all'eloquenza con cui erano condite e grazie soprattutto al carisma che il parroco esercita in genere sui più deboli, sugli emarginati e sui puri di cuore, potevano diventare più pericolose delle armi. I mafiosi capivano che senza il sostegno dell'opinione pubblica il loro potere avrebbe potuto vacillare.⁴¹ La prova di quanto detto è data dal fatto che il 27 aprile 1983, in occasione della visita del Cardinale Pappalardo all'Ucciardone, i boss diedero ordine ai detenuti di disertare la celebrazione.⁴²

L'atteggiamento di Pappalardo tuttavia, cominciò ad innervosire determinati ambienti, tanto che si cominciò a parlare di un suo imminente trasferimento a Roma. In Vaticano erano arrivate contro di lui pressioni da ambienti politici ed economici palermitani, ma anche da ambienti ecclesiastici, pressioni da cui, tuttavia, Giovanni Paolo II si sottrasse decisamente. Ma Pappalardo capì che si era spinto troppo avanti e, da quel momento, cominciò a comportarsi in maniera più prudente, tanto da dichiarare pubblicamente di non gradire di essere considerato il "Cardinale antimafia". Ad un giornalista che gli chiedeva chiarimenti su una presunta scomunica ai mafiosi da lui richiesta, rispose quasi bruscamente: «Dove ho parlato di scomunica? Era un documento della Conferenza Episcopale del 1944. Badate che non era per la mafia, era per gli omicidi. Non confondiamo... La mafia è uno dei tanti argomenti di cui mi occupo, uno dei marginali, necessario, e io non mi tiro indietro, né mi sono mai tirato indietro, ma che poi tutte le cose che ho detto in 16 anni che sto qui, siano state colte solo nelle poche parole, e contate, ma no!»⁴³ Malgrado questa quasi marcia indietro di Pappalardo la Conferenza Episcopale siciliana, nel 1994, si adeguò al nuovo clima deliberando che l'appartenenza

⁴¹ Cristoforo Mattei "Un'omelia contro la mafia" in *Nuova pagina 1* www.scuoladuemetricolosi.it

⁴² Ceruso, 2012: 16.

⁴³ "Intervista del Cardinale Pappalardo" 2008: 46.

all'associazione mafiosa è un peccato mortale, passibile di scomunica, segnando così l'inequivocabile e definitiva rottura tra mondo della mafia e mondo dei rappresentanti di Dio.

L'importanza del nuovo atteggiamento della Chiesa fu immediatamente avvertita dai rappresentati della giustizia come il giudice Chinnici, capo dell'Ufficio Istruzione di Palermo e inventore del pool antimafia: «Speriamo - scrisse - che ogni parroco, ogni sacerdote, ogni suora, ogni religioso consideri anche questo impegno contro la mafia, contro la droga, come un preciso dovere del suo ministero. Io questo me lo auguro. Che l'iniziativa del cardinale Pappalardo non sia isolata, non duri una domenica, ma sia portata avanti da tutto il clero, da tutti i cristiani».⁴⁴

Se l'importanza della svolta della Chiesa è stata pienamente percepita dai rappresentanti della legge, in maniera altrettanto chiara è stata avvertita dai rappresentanti dell'illegalità che ne hanno intuito il pericolo. La Chiesa, infatti, è anche un'agenzia educatrice, ha un rapporto privilegiato con i piccoli, i più giovani, ma anche con le donne. L'influenza dei preti antimafia sui figli dei mafiosi, i loro tentativi di inculcare in loro sentimenti di pace e di fratellanza, di rispetto per la legge e per lo Stato, incrina la coesione della famiglia che vede nel padre boss, il capo indiscusso, l'unico portatore della verità, la vera e incontestabile guida nei comportamenti dei singoli componenti il nucleo familiare. Ma se il messaggio del prete antimafia è pericoloso, perché si inserisce nella formazione dei più giovani e insidia il monolitismo della famiglia, è altrettanto pericoloso quando si rivolge alle donne, madri, mogli, sorelle e figlie del mafioso.

La donna ha sempre rappresentato per la mafia la continuità, relativamente al rispetto delle regole codificate da Cosa nostra, dei riti, dell'onore della famiglia, del senso dell'omertà. Quando il boss è costretto a subire il carcere, la moglie, o la madre, o la sorella, diventano i rappresentanti della famiglia, se non in senso materiale, - ci sono molti casi di donne divenute esse stesse, *padrini* - almeno in senso figurato,

⁴⁴ Chinnici 1990: 47

incarnano cioè l'unità della famiglia, il persistere dell'autorità del capo momentaneamente assente. Il loro comportamento diviene allora particolarmente grave, serio, distaccato, tale da incutere rispetto e timore. Se il prete antimafia influenza la donna del boss, portandola a meditare sulla necessità di adattare il suo comportamento e le sue scelte al modello indicato dal Vangelo, il boss vede ulteriormente franare la roccaforte del consenso in seno alla famiglia, ma anche all'esterno della stessa.

6. Il sacrificio di don Pino Puglisi

In tale clima, figure come quelle di don Pino Puglisi, divenute sempre più frequenti, preti come lui, i wojtyliani, chiamati così perché affascinati dal messaggio di rinnovamento di Giovanni Paolo II, ispirati alla sua missione redentrice, ora liberi di agire e di evangelizzare quei quartieri della città più sottomessi alle leggi dell'omertà e al codice mafioso, diventano un pericolo sempre più insidioso; bisogna provvedere alla loro eliminazione, non solo per disfarsi di uno strumento di distruzione della mentalità mafiosa, ma soprattutto per dare un monito alla Chiesa e ai suoi rappresentanti in Sicilia.

Andrea Riccardi, capo carismatico della Comunità di Sant'Egidio e già ministro nel governo Monti, ha messo in rilievo il fatto che don Puglisi sia stato assassinato solo quattro mesi dopo l'anatema pronunciato da papa Wojtyla contro i mafiosi, nel corso della sua visita pastorale ad Agrigento, nel maggio del 1993. Quella in effetti non fu la prima volta che il papa polacco si fosse occupato del fenomeno mafioso, già nel 1981 parlando ai vescovi siciliani aveva detto: «La struttura, la cosiddetta mentalità mafiosa, crea misfatti nocivi al buon nome della Sicilia. Questa mentalità è protetta da omertà, pretende di fare a meno della legge».⁴⁵

Come aveva fatto tanti anni prima il cardinale Ruffini, anche Papa Wojtyla pone l'accento sul buon nome della Sicilia, ma diversamente da quello che aveva fatto Ruffini,

⁴⁵ Intervista concessa dal Cardinale Pappalardo ad Ariel Levi Di Gualdo, *La Sicilia*, 22 maggio 2006

negando l'esistenza della mafia, Giovanni Paolo II, ne delinea con intelligenza le caratteristiche, gli effetti perversi sulla società, esortando i vescovi ad impegnarsi nella formazione delle coscienze.

Tuttavia, il discorso fatto a braccio, ai piedi dei millenari templi di Agrigento, suscitò un'eco vastissima, forse perché chi fu presente, come chi scrive, non poté fare a meno di sentire il sincero accoramento del Papa, la sua profonda partecipazione al male che ha sempre tormentato il nostro popolo. Probabilmente il Papa fu particolarmente colpito dal colloquio privato che precedentemente aveva avuto, nella sede del vescovado agrigentino, con i genitori del giudice Livatino e con la vedova di Antonino Saetta, madre di Stefano, anch'egli trucidato assieme al padre. Dopo la benedizione impartita alla fine della Messa, improvvisò un discorso di commiato tutto impostato sul problema mafioso; in piedi, avvolto dall'incomparabile bellezza della Valle dei templi, brandendo il Crocifisso come se fosse una spada, così si rivolse alle migliaia di siciliani accorsi a lui: «[...]Questo popolo, questo popolo siciliano talmente attaccato alla vita, un popolo che ama la vita che dà la vita, non può vivere sempre sotto la pressione di una civiltà contraria, civiltà della morte. Qui ci vuole civiltà della vita! In nome di questo Cristo crocifisso e risorto, in nome di questo Cristo che è Vita, Via, Verità e Vita, lo dico ai responsabili: Convertitevi, una volta verrà il giudizio di Dio!» La sua voce vibrante d'emozione e di sdegno, tuonò in quella valle assolata e suscitò un brivido nei partecipanti; sembrò che Dio stesso fosse sceso ai piedi di quei maestosi templi per chiedere giustizia del sangue degli innocenti.⁴⁶

Quell'anatema lanciato con tanta enfasi giunse agli uomini della mafia come un equivocabile messaggio della fine di un'epoca. La Chiesa aveva finito di essere accondiscendente, di trincerarsi dietro l'assordante silenzio dell'indifferenza – a tal proposito non bisogna dimenticare che durante la sua prima visita in Sicilia nel novembre del 1982, Giovanni Paolo II non pronunciò mai la parola mafia. Adesso scendeva in

⁴⁶ Sui discorsi del Papa cfr. Consoli, 1996: 143-147; *La terza visita di Giovanni Paolo II in Sicilia*, 1994. Sulle polemiche scaturite dalla prima visita in Sicilia del Papa cfr. Lodato, 1994:113-117

campo armata del Crocifisso e del Vangelo per combattere gli uomini della mafia, gli uomini del male. Scriveva il compianto arcivescovo di Monreale mons. Cataldo Naro che finalmente la Chiesa era tornata al suo antico vocabolario contro la mafia fatto di parole come " peccato, giudizio di Dio, pentimento".⁴⁷

Il messaggio fu certamente recepito dai capi mafiosi e forse gli attentati inspiegabili del 1993 ai danni dell'importante, anche se poco conosciuta, basilica di San Pietro in Velabro, sorta nel luogo dove, secondo la leggenda, sarebbero stati trovati dalla lupa capitolina i gemelli Romolo e Remo, e della Basilica di San Giovanni in Laterano, cattedrale di Roma, potrebbero trovare una spiegazione nel discorso di Wojtyła, negli atteggiamenti del Cardinale Pappalardo e di tutta la Chiesa siciliana, a partire dagli anni ottanta, nell'impegno dei numerosi preti antimafia divenuti missionari in patria, in terra di mafia e uno di essi era don Pino Puglisi che guarda caso, sarebbe stato ucciso nel settembre successivo ai suddetti avvenimenti.⁴⁸

Tutto ciò ha reso, tuttavia, più combattiva la Chiesa nel terreno della lotta antimafia; da allora in poi si sono moltiplicati i sacerdoti che hanno fatto della legalità la bandiera della loro missione in terra di mafia e il messaggio delle gerarchie è divenuto di giorno in giorno sempre più intransigente. Già parecchi anni prima, una mattina del 1982, un gesuita parroco alla Vucciria, padre Angelo La Rosa, diede prova di inusitato coraggio prendendo pubblicamente posizione contro la mafia nel mezzo di uno dei quartieri più malfamati di Palermo. Un ambulante era stato ucciso davanti ad una decina di persone in una viuzza vicina alla parrocchia; don La Rosa corse sul luogo del delitto e valendosi di una cassetta di frutta come podio, cominciò ad arringare la folla, con tutta la passione e lo sdegno che aveva in corpo, contro la mafia e contro l'omertà. Trasferito poco dopo in un altro quartiere ad alta densità mafiosa, l'Albergheria, venuto a conoscenza che un giovane di vent'anni era stato ucciso in un

⁴⁷ Naro 2007.

⁴⁸ Ceruso 2012

angolo di quel quartiere, tappezzò le strade di manifesti di condanna per i boss e per chi li proteggeva col silenzio.⁴⁹

Un altro sacerdote, don Cosimo Scordato, nello stesso quartiere creò un centro sociale che toglie dalla strada e dai tentacoli della mafia centinaia di giovani. A Borgo Vecchio, altro quartiere malfamato di Palermo, proprio alle spalle dell'Ucciardone, opera un altro della schiera dei parroci antimafia, don Paolo Turturro che quando recita il Padre Nostro conclude la preghiera con queste parole: "liberaci dalla mafia e così sia!". Combatte anche contro l'usanza di regalare ai bambini armi giocattolo, ideali per incanalarli verso l'uso della violenza, perciò, ogni anno chiede ai bambini della sua parrocchia, Santa Lucia, di consegnargli le armi giocattolo avute in regalo e, in cambio, regala un pallone.⁵⁰ Ebbene di recente don Turturro è stato condannato a sei anni e mezzo di carcere per pedofilia, in seguito alle accuse di due bambini della parrocchia. È quantomeno lecito sospettare che sotto non ci sia una vera e propria congiura ordita per allontanare una mina vagante come don Turturro da Borgo Vecchio.

La visita recente di Benedetto XVI a Palermo e la sua richiesta di recarsi sul luogo in cui si consumò la strage di Capaci nel 1992, ha confermato che ormai la Chiesa ha preso una posizione definitiva e irrevocabile nel versante della lotta contro Cosa Nostra, accomunando nella definizione di martiri della giustizia tutte le sue vittime, senza distinzione tra laici e religiosi.

Un altro segnale è stato dato dalle gerarchie per confermare la mutata posizione di fronte al fenomeno mafioso; la Chiesa si è mossa con energia e determinazione per avviare il processo di canonizzazione, non solo nei confronti di un sacerdote come don Puglisi, ma anche di un laico come Rosario Livatino, seppure devoto e assiduo praticante, per conquistarsi un suo posto di rilievo fra le organizzazioni civili e sociali che lottano per la legalità.

Il 15 settembre 1993 veniva ucciso a Palermo, in una piazza di Brancaccio, quartiere ad alta densità mafiosa, il

⁴⁹ Lodato 2004; Rosso 1993. In anni successivi avrebbe appeso personalmente manifesti con la faccia di Riina e con su scritto "pentiti!"

⁵⁰ Mignosi 1993: 60.

parroco don Pino Puglisi, proprio nel giorno del suo cinquantaseiesimo compleanno. La mafia colpiva un prete, dopo decenni di pace tra le due entità, Cosa nostra e Chiesa Cattolica. L'importanza che la mafia dava all'eliminazione di don Pino, avvenuta nello stesso quartiere di Brancaccio in cui il sacerdote era nato ed operava, è dimostrata dal fatto che essa fu oggetto di lunga preparazione, fu voluta dai potenti fratelli Graviano, capi incontrastati di Brancaccio e affidata ad una squadra di ben cinque persone, di cui quattro costituivano la *crème* della mafia locale⁵¹.

Da molto tempo la mafia seguiva i movimenti e gli spostamenti di don Pino, tramite persone insospettabili come un medico del posto o tramite alcuni ragazzi che si erano infiltrati nel suo centro sociale ed agivano come spie. Ma perché i fratelli Graviano, potentissimi boss di Brancaccio tenevano tanto all'eliminazione di quest'uomo povero ed inerme? Quale danno avrebbe potuto arrecare a Cosa Nostra? Perché se voleva essere un monito agli altri sacerdoti antimafia, fu mascherato come un delitto fatto a scopo di rapina e perché per depistare le indagini fu usata una pistola calibro 7,60 che normalmente non veniva impiegata nei delitti di mafia?

Don Pino Puglisi, nato a Brancaccio da famiglia povera, ma dignitosa, fu fin da subito un prete di frontiera.

Uno dei suoi primi incarichi, dopo l'ordinazione, fu quello di recarsi nei luoghi del terremoto del Belice, sia per assistere materialmente la popolazione, sia per assicurare la presenza della Chiesa e delle funzioni religiose fra le baracche dei terremotati.

La seconda tappa importante del suo cammino sacerdotale fu l'incarico di parroco di Godrano, paese tristemente famoso per la faida pluridecennale tra due gruppi familiari i Lorello e i

⁵¹ L'esecutore materiale era un giovane, Salvatore Grigoli, addestrato dalla mafia di Brancaccio per fare il killer; suoi compagni d'avventura furono: Antonino Mangano, Luigi Giacalone, marsalese trapiantato a Brancaccio, uomo dei Graviano ma vicino anche a Matteo Messina Denaro, Cosimo Lo Nigro, imparentato con i capi mafia di Corso dei Mille e Gaspare Spatuzza recentemente balzato all'onore delle cronache per le sue accuse a Berlusconi e Dell'Utri e perché le sue rivelazioni hanno portato alla riapertura del processo sulla strage di Via D'Amelio. Ceruso 2012: 87-95.

Barbaccia che aveva provocato, dal 1901 al 1960 ben 45 omicidi, e per la presenza nello stesso di un elevato numero di aderenti a Cosa Nostra impegnati nel campo della macellazione abusiva, dell'abigeato e dello sfruttamento del vicino bosco della Ficuzza. In paese si respirava l'odio, i bambini dalla culla venivano educati ad odiare i nemici della loro famiglia, anche quando si trattava di piccini della loro stessa età. Le donne si dividevano per appartenenza alle famiglie rivali. La missione del giovane sacerdote era ardua: prima di insegnare i fondamenti del Vangelo, bisognava educare quella gente all'amore e al perdono. Gli otto anni trascorsi in quel paesino di montagna furono fondamentali per la formazione di don Pino; lì imparò veramente cos'è la mafia, il male assoluto che essa incarna e come impervi di sé l'intera società. Ma imparò anche che non è difficile parlare ai più giovani di Dio Amore, soprattutto se li si invita a meditare su una pagina del Vangelo al cospetto delle bellezze incontaminate della natura, in mezzo alla campagna, mentre si contempla un tramonto di incredibile bellezza. Leggere queste notizie sull'opera di apostolato di don Puglisi, mi ha ricordato la formazione di papa Wojtyla; al pari del prete siciliano egli faceva proselitismo fra i giovani e lo faceva invitandoli a meditare su una frase della Bibbia o su una pagina del Vangelo, vivendo la meditazione di fronte allo spettacolo sempre nuovo della natura. Nel libro scritto in ricordo del suo apostolato in Polonia dalla sua più cara amica, Wanda Poltawska, troviamo appunto la descrizione delle numerose gite fatte dal futuro Papa sui monti Bieszczady; lì fra le bellezze delle sue terre splendide e mutevoli a secondo delle stagioni, Carol Wojtyla celebrava la S. Messa quotidiana e meditava con i suoi adepti sulla Parola di Dio fra lo splendore dei boschi e delle montagne polacche.⁵² Immergendosi nella natura l'uomo si rende conto della grandezza divina ed è portato a meditare con più partecipazione ed entusiasmo, imparando a dare il giusto peso agli avvenimenti della vita di tutti i giorni e imparando anche che senza l'amore e la pace non si vive bene con se stessi. «Ci

⁵² Poltawska 2010.

arrampicammo su pioli di ferro piantati nel muro - scrive Lia Cerrito ricordando la liturgia svoltasi nella torretta di avvistamento della Forestale, in mezzo ai boschi di Godrano - e lassù nella cabina a vetri, pigiandoci gli uni agli altri, in vista delle montagne...padre Puglisi celebrò l'Eucarestia e dividemmo insieme il pane e il vino consacrati, segnando di pace le strade che erano state percorse dalla violenza». ⁵³

Per sradicare la spirale d'odio che appestava il paese, don Pino confidava nella forza della preghiera, ma pensava che fosse necessario fare una vera e propria attività missionaria fra gli abitanti del paese recandosi nelle loro case, per stanarli e per convincerli alla riconciliazione. In tale attività si fece aiutare, come avrebbe poi fatto a Brancaccio, dalle sue amiche Missionarie del Vangelo e dai giovani di Palermo che avevano aderito al movimento. Quando nel 1978, dopo otto anni, don Puglisi ritornò a Palermo, seppe di aver seminato amore e riconciliazione fondando la sua predicazione sulle donne e sui giovani. Ma fu proprio la percezione che la mafia ebbe dell'ascendente che don Pino esercitava sugli anelli deboli della società a segnare la sua condanna a morte.

Il cardinale Pappalardo che conosceva il valore di don Puglisi avendo seguito tutta la sua azione di prete di trincea da Montevago alla parrocchia di S. Giovanni dei Lebbrosi, nel delicato quartiere di Corso dei Mille, da Godrano a Mondello, nel 1978 lo nomina prorettore del Seminario minore a Palermo e l'anno dopo direttore del Centro Diocesano Vocazioni e poi, quattro anni dopo, direttore del Centro regionale. Ma la sua bravura nel diffondere la Parola di Dio, nel seminare amore dove la discordia imperava, doveva essere maggiormente sfruttata, don Puglisi doveva rimanere un prete di trincea. Ecco perché fu pensato per lui uno dei quartieri

⁵³ Ceruso 2012: 51. È interessante fare un parallelo con quello che scrive Wanda Poltawska dei suoi bivacchi al seguito di Carol Wojtyła: «Mi piace costruire l'altare nel bosco, in mezzo agli alberi, fra i cespugli. Mi piace progettare da quale parte porre la veduta e mi piace tanto che l'ostia innalzata abbia un bello sfondo. Quando la Messa viene celebrata nel bosco, il mio pensiero è sempre sdoppiato fra i contenuti sull'altare e quello che ci sta intorno. Quella volta oltre ai pensieri sul mondo circostante, prevalse il pensiero dell'uomo, del sacerdote che, raccolto in se stesso, teneva Dio tra le mani» (Poltawska 2010: 55).

più malfamati di Palermo e anche fra i più degradati, appunto Brancaccio dove, malgrado l'alta densità di mafiosi e di delinquenti comuni, non esisteva un commissariato, dove non esisteva una scuola media, dove tutti i commercianti erano costretti a pagare il pizzo.

Il nuovo parroco decise di usare una strategia nuova per quella zona, ma che egli aveva già sperimentato a Godrano: rivolgersi cioè alle donne, soprattutto alle donne di mafia e ai giovani. La sua risposta allo strapotere dei Graviano fu la costruzione del centro sociale Padre Nostro, nato perché i giovani e gli anziani potessero trovare un luogo dove incontrarsi, confrontarsi, pregare, meditare e studiare. Nella sua nuova missione il parroco coinvolse i giovani palermitani che erano stati suoi allievi al Liceo Vittorio Emanuele e gli universitari della FUCI. Sul centro sociale Padre Puglisi investì tutti i finanziamenti ottenuti dalla Regione e dalla Curia e anche i suoi pochi risparmi, rassegnandosi ad una vita di completa povertà. La sua opera, iniziata educando i più giovani al perdono e al rispetto degli altri, proseguì coinvolgendo gli stessi in vere e proprie manifestazioni contro la mafia, come la fiaccolata che promosse nell'anniversario della strage di Capaci. Questo era veramente troppo! Aveva minato il potere dei capi delle famiglie mafiose nei confronti delle loro mogli e dei loro figli, aveva portato i giovani, le future leve di Cosa Nostra, a scoprire la legalità e adesso sfidava apertamente i boss nel loro stesso territorio coinvolgendo la loro gente in manifestazioni contro la mafia! Iniziarono le minacce velate e poi le aggressioni contro di lui e contro i suoi volontari fino all'incendio che comportò l'interruzione dei lavori di ristrutturazione della Chiesa. Quando i Graviano compresero che le minacce non erano sortite a nulla, decisero che era giunta l'ora di rendere esecutivo il piano di eliminazione. E venne la sera del 15 settembre, giorno del suo compleanno.

Torniamo alla domanda iniziale, perché? Perché don Pino aveva fatto sì che i riflettori venissero puntati sul quartiere Brancaccio, i riflettori della stampa che si occupava di quel prete *sui generis*, i riflettori dell'opinione pubblica ormai apertamente schierata contro la mafia, i riflettori degli

operatori di giustizia. Perché don Puglisi aveva instaurato un dialogo con le donne e i giovani che avrebbe finito per minare l'impianto monolitico di Cosa Nostra. Perché colpendo don Puglisi si voleva dare un messaggio chiaro alla Chiesa che si era ormai pronunciata chiaramente contro l'organizzazione mafiosa, quella stessa Chiesa a cui alcuni boss, dopo la conclusione del maxi processo avevano guardato come ente di mediazione con lo Stato, per ottenere un'attenuazione delle pene o una correzione delle sentenze. Eppure nel momento stesso in cui si progettava l'omicidio si riconosceva l'ascendente nuovo e inimmaginabile che il piccolo ed inerme prete esercitava sui giovani e sulle famiglie, lo si riconosceva nel momento in cui si dava ordine ai killer di inscenare una rapina. I Graviano avevano compreso che macchiarsi apertamente dell'uccisione di quel parroco davanti alle loro donne e ai loro figli avrebbe creato nelle famiglie una frattura incolmabile. L'assassinio di Padre Puglisi così come gli attentati alle due basiliche romane potrebbero essere interpretate anche nell'ottica della trattativa Stato-mafia. Cosa Nostra aveva, fino a quel momento, visto la Chiesa come alleata e ritenne dopo il cambiamento di comportamento di poter continuare a contare sulla Chiesa ricorrendo alla strategia del terrore. Spaventando le alte gerarchie ecclesiastiche avrebbe potuto ancora una volta contare sull'intermediazione della Chiesa per ottenere una legislazione carceraria più clemente. Tale ipotesi poggia su fatti concreti: nel marzo del duemila un gruppo di detenuti per mafia nel carcere palermitano di Pagliarelli affida al cappellano una lettera indirizzata al Papa in cui si descrive lo stato di sofferenza dei detenuti e in cui si chiede al Pontefice di intervenire presso le autorità dello Stato per attenuare il carcere rigido previsto per i reati di mafia. A tal proposito non bisogna dimenticare che in occasione della sostituzione del direttore del D.A.P. dott. Amato, con qualcuno che fosse più malleabile, Scalfaro prese contatti proprio con due cappellani delle carceri a cui demandò la scelta del nuovo direttore⁵⁴.

⁵⁴ Commissione parlamentare di inchiesta su l fenomeno della mafia e sulla altre associazioni criminali anche straniere. Relazione di A. Tricoli, S. Scaduti, M. Alma su "Stragi e Trattativa", 12 luglio 2012: 45

Forse oggi la Chiesa potrebbe aver concluso il faticoso cammino che l'ha condotta, attraverso i decenni, sulla scia del sangue di tanti suoi martiri, ultimo il Beato padre Puglisi, a prender l'opportuna e naturale posizione nei confronti della mafia. Dalla tolleranza, dalle pericolose ambiguità si è giunti finalmente alla guerra aperta, anche grazie ad un ultimo fondamentale documento, il decreto emesso il 22 giugno scorso da mons. Antonino Raspanti, vescovo di Acireale, con cui si è stabilito di privare delle esequie ecclesiastiche chi sia stato condannato, in via definitiva, per reati attinenti alla mafia. Dai timidi primi passi di mons. Pappalardo, alla fremente e veemente requisitoria di Giovanni Paolo II nella Valle dei Templi, all'attività di redenzione portata avanti dal compianto mons. Naro, fino al martirio eroico di Padre Puglisi, la Chiesa siciliana, col succitato decreto, ha raggiunto la meta. Mai più indifferenza, mai più tolleranza, mai più giustificazioni, ma una definitiva inappellabile condanna nei confronti della piaga cancerosa che da secoli ha condannato la nostra meravigliosa terra all'emarginazione culturale, sociale ed economica.

Bibliografia

- "La terza visita di Giovanni Paolo II", 1994, *Sicilia*, pubblicazione della CEI, Palermo.
- "Intervista concessa dal Cardinale Pappalardo ad Ariel Levi Di Gualdo", 2006, *La Sicilia*, 22 maggio.
- "Intervista del Cardinale Pappalardo" 2008, *Segno*, n. 291, gennaio.
- AGA ROSSI E. - ZASLAVSKY V., 2007, *Togliatti e Stalin: il PCI e la politica estera staliniana negli archivi di Mosca*, Bologna: Il Mulino.
- BORZOMATI P. (a cura di), 1984, *Chiesa e società a Caltanissetta all'indomani della seconda guerra mondiale*, Caltanissetta: Edizioni del Seminario.
- CERUSO V., 2012, *A mani nude. Don Pino Puglisi*, prefazione di Andrea Riccardi, Cinisello Balsamo: ed. San Paolo.
- CHINNICI ROCCO, 1990, *L'illegalità protetta*, Palermo: La Zisa.
- Commissione parlamentare di inchiesta sul fenomeno della mafia e sulle altre associazioni criminali anche straniere*. Relazione di A. TRICOLI, S. SCADUTI, M. ALMA su *Stragi e Trattativa*" 12 luglio 2012.
- CONSOLI S., 1996, "La mafia nel pensiero di Giovanni Paolo II", *Synaxis* XIV/1.
- DICKIE J., 2005, *Cosa Nostra*, Roma- Bari: Laterza.
- DINO ALESSANDRA, 2010, *La mafia devota*, Roma-Bari: Laterza.

- DONNO G., 2001, *La Gladio rossa del PCI (1945-1967)*, Soveria Mannelli: Rubettino.
- GAMBETTA D., 1992, *La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata*, Torino: Einaudi.
- LODATO SAVERIO, 1994, "Dall'altare contro la mafia", Milano.
- LODATO SAVERIO, 2004, "Affari di mafia; quando la piovra avvelena un popolo", *L'Unità*, 24 gennaio.
- MARINO G.C., 2002, *Storia della mafia*, Roma: Newton.
- MATTEI CRISTOFORO , "Un'omelia contro la mafia" in Nuova pagina 1 www.scuoladuemetricolosi.it
- MIGNOSI E., 1993, *Il Signore sia coi boss*, Palermo: ed. Arbor.
- NANIA G., 2000, *San Giuseppe e la mafia: nascita e sviluppo del fenomeno nell'area dello Jato*, Milano: Feltrinelli.
- NARO CATALDO, 1996, "Inculturazione della fede e ricaduta civile della Pastorale", *Synaxis* XIV.
- NARO CATALDO, 2007, "Santità e legalità", *Repubblica*, 28 settembre.
- PICCIONE FILIPPO, 2010, "Lo Stato del Meridione: Pietro Aglieri e Mario Frittitta", *Fulminiesette*, Rivista telematica, 10 aprile.
- POLTAWSKA W., 2010, " *Diario di un'amicizia*", Cinisello Balsamo: ed San Paolo.
- ROMANO ANGELO, 2002, *Ernesto Ruffini. Cardinale arcivescovo di Palermo (1946-1967), presentazione di Andrea Riccardi*, Caltanissetta-Roma: Sciascia Editore.
- ROSSO U., 1993, "E per scorta il solo Vangelo...", *Repubblica* " 18 settembre.
- RUFFINI ERNESTO, "Migliorare e crescere" *Lettera Pastorale*, Palermo, 25 marzo 1965
- RUFFINI ERNESTO, 1964, *Il Lavoro*, Palermo 25 marzo 1958 in *Lettere Pastorali*, Roma.
- RUFFINI ERNESTO, 1964, *Il vero volto della Sicilia. Lettera Pastorale*, Palermo.
- RUFFINI ERNESTO, 1989, "In nessun caso la mafia frequenta la Chiesa", *Segno*, XV, gennaio-febbraio.
- STABILE FRANCESCO MICHELE, 1996, "Cattolicesimo siciliano e mafia" in *Synaxis*, XIV.
- STABILE FRANCESCO MICHELE, 1999, *I consoli di Dio. Vescovi e politica in Sicilia, 1953-1963*, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore.

Abstract

CHIESA E MAFIA

(CHURCH AND MAFIA)

Keywords: Church, Mafia, Sicily, Justice

The paper analyzes the relationship between the Sicilian Church and Cosa Nostra. Until a few years ago, the relationships have been characterized not only in the wake of a peaceful mutual tolerance, but also, in some cases, in the resigned acceptance of Mafia by the Church. Often the existence of Mafia was deliberately ignored by the ecclesiastical authorities. Mafia was seen as one of many forms of organized crime present in many countries of the world. Sometimes it was justified as necessary to defend the interests and peculiarities of the Sicilian people against a State considered as a predator. In the context of Sicilianism more sinister at times, it was considered necessary to deny the existence of Mafia to prevent the good name of Sicily. In this regard, particular attention has been paid to the work of Cardinal Ernesto Ruffini, Archbishop of Palermo for twenty years, after the second World War. Some of his careless statements, made truthfully, have been exploited by a certain press and anti-clerical and Marxist historiography, to make him go down in history as the cardinal who denied the existence of Cosa Nostra. So they denied the great works that the illustrious prelate realized in Palermo to lay the foundations of a society open to the needs of the marginalized people and able to remove the youth from the allurements of Cosa Nostra.

GABRIELLA PORTALONE GENTILE
Università degli Studi di Palermo
gabriella.portalone@unipa.it

EISSN 2037-0520

Note e discussioni

Notes and Discussions

TERENZIO MACCABELLI

DUCE DELL'ECONOMIA? L'ANTISEMITISMO DI MAFFEO PANTALEONI

Di fronte alla messa in scena di Dumas (venerando io quel grande autore) mi domandavo se il Vate non avesse scoperto, nel raccontare di un solo complotto, la Forma Universale di ogni Complotto. Dimentichiamo il monte del Tuono, la riva sinistra del Reno, l'epoca – mi dicevo. Pensiamo a congiurati che provengano da ogni parte del mondo a rappresentare i tentacoli della loro setta protesi in ogni paese, raduniamoli in una radura, in una grotta, in un castello, in un cimitero, in una cripta, purché sia ragionevolmente buio, facciamo pronunciare da un uno di loro un discorso che ne metta a nudo le trame, e la volontà di conquistare il mondo... Io ho sempre conosciuto persone che temevano il complotto di un qualche nemico occulto, gli ebrei per il nonno, i massoni per i gesuiti, i gesuiti per mio padre garibaldino, i carbonari per i re di mezza Europa, il re fomentato dai preti per i miei compagni mazziniani, gli Illuminati di Baviera per le polizie di mezzo mondo, e via, chissà quanta gente c'è ancora al mondo che pensa di essere minacciata da una cospirazione. Ecco qua una forma da riempire a piacere, a ciascuno il suo complotto.

(Eco 2010: 95)

Per gli storici dell'economia politica, Maffeo Pantaleoni è il "principe" degli economisti italiani. Negli ultimi decenni dell'Ottocento, contribuì a traghettare il sapere economico verso i lidi della scienza "pura", aprendo la strada a quella depoliticizzazione dell'economia che secondo le intenzioni dei suoi proponenti sarebbe stata garanzia di neutralità e oggettività scientifica. Un sapere che Pantaleoni voleva emancipato e indipendente dalle contingenze storiche e sociali di cui era il prodotto, ma che di quegli accadimenti voleva pur sempre essere interprete legittimo e autorizzato, in virtù della sua conclamata neutralità scientifica. Per il tramite di Pantaleoni (e

poi di Pareto), anche in Italia l'economia ambiva a diventare – come l'*economics* nel mondo anglosassone – una scienza “pura”, spogliandosi dello scomodo aggettivo “politica” che l'aveva qualificata per tutto l'Ottocento. Dotandosi di un proprio linguaggio rigoroso ed assiomatico (inizialmente non necessariamente matematico, come nel caso di Pantaleoni), l'economia si consacrò come campo autonomo e indipendente, coltivato da specialisti e caratterizzato dalle prime forme di barriere all'ingresso. Gli storici delle idee economiche, a loro volta specialisti, hanno solitamente accolto il criterio di autonomia di campo del sapere economico; e applicando questo criterio a Pantaleoni, hanno privilegiato letture da cui espungere o relegare tra le note (nella migliore delle ipotesi) non solo il suo intenso lavoro di fiancheggiamento al fascismo ma soprattutto la sua vigorosa campagna antisemita (tra le più radicali nella storia italiana). Sul piano della ricerca storiografica si è così prodotta una netta divisione: da un lato la storiografia sul fascismo, sul razzismo e sull'antisemitismo, all'interno della quale, se pure in modo fugace e non sistematico, viene menzionato l'apporto dato da Pantaleoni al formarsi della propaganda antisemita nel tumultuoso decennio 1915-1924; dall'altro la storiografia intellettuale o teorico-analitica su Pantaleoni economista, adeguatamente ripulita da ogni riferimento al suo ruolo di ideologo del fascismo.

L'agile, ma intenso volume di Luca Michelini, *Alle origini dell'antisemitismo nazional-fascista. Maffeo Pantaleoni e la “Vita italiana” di Giovanni Preziosi (1914-1924)*, non solo si pone a cavallo tra queste due tradizioni storiografiche ma pone seriamente in discussione la prassi consolidata di considerarle del tutto separate e indipendenti. Tanto agli storici dell'antisemitismo quanto agli storici delle idee economiche, Michelini lancia una sorta di sfida: ai primi per non aver adeguatamente inquadrato Pantaleoni nel complesso di forze da cui è scaturita l'ideologia fascista e antisemita; ai secondi per aver schiacciato la storia delle idee al solo ambito ritenuto legittimo dal punto di vista disciplinare – quello economico

appunto – senza interrogarsi sugli eventuali legami tra riflessione economica e propaganda antisemita. La duplice provocazione di Michellini ha un rilievo tanto maggiore se si pensa alla stringente attualità storiografica di un tema come *economics and antisemitism*, dopo la polemica che ha investito la comunità internazionale degli storici del pensiero economico. Il saggio pionieristico di Melvin W. Reder (2000), in cui espressamente si è posta la questione del probabile antisemitismo di tre carismatici economisti come John Maynard Keynes, Joseph Schumpeter e Friedrich Hayek, ha fatto molto scalpore e ha generato reazioni di grande disappunto¹. Il rapporto tra economia politica e antisemitismo si presenta insomma come argomento molto contrastato, ma è tema sul quale – come sottolinea Weintraub (2012) – non dovrebbero esserci censure di sorta da parte degli storici del pensiero economico. Il volume di Michellini va appunto in questa direzione, ponendo questioni storiografiche che toccano da vicino tanto la storia del fascismo italiano quanto la storia dell'economia politica.

Dal primo punto di vista, Michellini comincia col ricordare come “la figura di Pantaleoni” non abbia suscitato l'interesse dovuto “presso gli storici della cultura razzista e/o antisemita”, nonostante la profonda ascendenza intellettuale sull'ex-sacerdote Giovanni Preziosi – “il più assiduo fautore dell'antisemitismo su cui il fascismo poté contare durante il Ventennio” e tra i principali artefici, negli anni della Repubblica di Salò, della politica di sterminio degli ebrei (Michellini 2011: 13-14) – sia ampiamente assodata. Ma al di là dei rimandi generici, poco finora è stato detto sul ruolo svolto da Pantaleoni nella costruzione dell'immaginario antisemita poi fatto proprio dal fascismo; come poco si è indagata la *Vita italiana*, rivista

¹ Si veda, oltre a Reder (2000), la replica di Hamowy (2002) e la controp replica di Reder (2002), oltre al recentissimo (Weintraub 2012), che fa il punto sulla delicata questione storiografica del rapporto tra scienza economica e antisemitismo. Sempre sul tema, cfr. Colemann (2002; 2003).

nata nel 1914 per opera di Preziosi e che Pantaleoni, diventandone di fatto condirettore dopo il 1915, contribuisce a trasformare in vero e proprio centro propagatore di quelle idee nazionalistiche destinate a fornire alimento al fascismo. Ma la storiografia – sulla scia di De Felice – tende in genere a ridimensionare la *Vita italiana*, ritenendola espressione di un “gruppetto isolato” di intellettuali poco influenti all’interno del gruppo dirigente fascista che nel 1922 riuscì a prendere il potere in Italia. Michelini, al contrario, descrive la *Vita italiana* come punto nevralgico della propaganda fascista e antisemita, al “centro di una rete culturale, politica e mediatica di assoluto protagonismo nell’ascesa del fascismo al potere” (ivi: 52), ruolo ripagato sul piano simbolico dalla nomina a senatore di Pantaleoni.

La ricostruzione di Michelini si snoda dunque a partire dalle vicende della *Vita italiana*, rivista presentata come vero e proprio incubatore del fascismo. Michelini argomenta la propria tesi enucleando una serie di fatti presentati in forma quasi assertoria, ma di cui non manca di fornire ampia e informata documentazione. È soprattutto il sodalizio intellettuale tra Pantaleoni e Preziosi a essere messo in nuova luce, in quanto artefici di una precisa azione politica e culturale pianificata a tavolino nei minimi dettagli e realizzata compiutamente sulle pagine della rivista. A partire dal 1915, le vicende politiche di Pantaleoni e Preziosi procedono in stretta simbiosi, prima in quanto nazionalisti e poi come fascisti. Si fanno fautori di un fascismo radicalmente anti-socialista e anti-comunista in politica, liberista in economia e finalizzato a colpire al cuore il radicalismo, il riformismo, il cooperativismo e quindi l’intero movimento operaio. Michelini documenta con grande dovizia come questa missione politica ed economica della *Vita italiana* sia di fatto la realizzazione di un disegno delineato nelle sue linee essenziali da Pantaleoni e di cui Preziosi si fa fedele interprete ed esecutore. È dunque l’influenza decisiva di Pantaleoni su Preziosi su cui insiste Michelini, visibile non solo nel decennio tra il 1915 e il 1925 ma anche negli anni

successivi alla morte di Pantaleoni (avvenuta appunto nel 1924). La *Vita italiana* diventa, come voleva Pantaleoni, il “terrore delle genti”, di tutti quelli che non sanno o non vogliono sapere la verità, alimentando l’azione persecutoria della politica fascista nella sua dimensione più truce.

L’innesto dell’antisemitismo all’interno di questo disegno avviene nel 1921 con la pubblicazione, da parte della *Vita italiana*, dei *Protocolli dei savi anziani di Sion*, il celebre falso che attribuiva agli ebrei un piano per il controllo dell’economia, della politica e della stampa al fine di un dominio assoluto sul mondo. Prima del 1920 l’antisemitismo era rimasto sotterraneo, quasi mai comparando in forma esplicita.² Addirittura per un breve periodo tanto Pantaleoni quanti Preziosi avevano sostenuto la causa sionista. L’evento scatenante sarà la lettura dei *Protocolli*, dalla quale i due intellettuali trarranno stimoli decisivi per aprire il nuovo fronte della loro azione politica.

Michelini ritiene sia soprattutto Pantaleoni a dare un impulso decisivo nella radicalizzazione dell’antisemitismo in Italia, nonostante egli dichiarò di «non essere affatto antisemita» (2011: 110). In verità è proprio l’economista marchigiano a suggerire a Preziosi di stilare l’elenco degli ebrei in Italia, proposta prontamente eseguita da Preziosi.

Da questo momento, si assiste a un crescendo della campagna antiebraica sulla *Vita italiana* (ivi: 93), documentata dall’ininterrotto flusso di articoli antisemiti ospitati sulla rivista, in larga parte ispirati da Pantaleoni.

Con la pubblicazione dei *Protocolli*, tanto Pantaleoni quanto Preziosi manifestano dunque la loro piena adesione

² Tra il 1915 e il 1920 l’antisemitismo è ancora in una fase di gestazione. Preziosi quasi mai vi allude nei suoi scritti. E addirittura la *Vita italiana* sembra muoversi in una direzione filo-sionista. In questo periodo cominciano comunque a comparire i “primi attacchi agli ebrei”, firmati proprio da Pantaleoni (Pichetto 1983). Le cose cambieranno dopo il 1920, quando Preziosi, prendendo il testimone da Pantaleoni, si trasformerà in uno dei più feroci antisemiti della storia italiana.

all'antisemitismo, che ora diventa il filo conduttore della loro azione politica: un antisemitismo non privo di ambiguità (ad esempio per quanto riguarda il rapporto con il sionismo), che i due vorrebbero avulso da qualsiasi connotato "razzista", ma che assume a tutti gli effetti le vesti di una martellante campagna finalizzata all'epurazione dai settori strategici dell'economia e della società di ebrei e giudei, innanzitutto, oltre che bolscevichi, comunisti, affaristi (borghesi o socialisti), massoni, ecc. ecc.. L'ebreo diventa a livello simbolico l'immagine negativa in cui convergono tutti i valori dissolventi della società - plutocrazia, bolscevismo, socialismo, massoneria, democrazia, ecc., - valori contro i quali Pantaleoni e Preziosi conducono una battaglia sempre più spietata. E come esito di questo crescendo, dopo il 1924, si ha una convergenza tra "la polemica contro la congiura giudaico-bolscevica" che «si salda a quella contro il sionismo» (2011: 96). Secondo Michelini, la *Vita italiana* offre pertanto una decisiva copertura ideologica e culturale all'ascesa al potere del Fascismo e poi al suo consolidamento: se *letto dal punto di vista della 'Vita italiana'*, lo squadristo fascista si presenta come «il primo, organico movimento antisemita italiano 'laico' del Novecento» (ivi: 100). Nelle pagine della *Vita italiana*, Michelini intravede quella che è «forse la più organica delle *teorizzazioni* e delle *legittimazioni culturali* (moralì, economiche, politiche) dello squadristo fascista, e quindi del primo fascismo *tout court*» (ivi: 100-101). Un fascismo già imbevuto di radicale e precoce antisemitismo, la cui genesi, in molta storiografia, viene invece spostata in anni successivi.

La documentazione portata a sostegno di questa tesi appare robusta e consistente e il primo intento del libro di Michelini appare difficilmente confutabile: per gli storici dell'antisemitismo sarà difficilmente eludere o ridimensionare la figura di Pantaleoni come uno dei principali artefici delle politiche persecutorie e discriminatorie attuate dal regime, fenomeno quindi non affatto di pura importazione dalla Germania nazista ma avente un *humus* culturale autoctono

alimentato da uno degli economisti italiani di maggior prestigio. Il secondo intento del libro di Michelini è invece decisamente più controverso ed è probabile incontrerà forti resistenze, sia tra gli economisti³ sia tra gli storici delle idee economiche. Michelini non si propone infatti semplicemente di arricchire le conoscenze biografiche di Pantaleoni in quanto politico e ideologo del fascismo, mantenendo separato questo versante rispetto alla sua attività come economista. La tesi ambiziosa del libro è che «un legame tra il teorico del mercato e il polemista antisemita si può e si deve stabilire» e sia doveroso per lo storico del pensiero economico «comprendere se e in quali termini la polemica antiebraica di Pantaleoni possa essere ricondotta al suo percorso intellettuale più complessivo, di militante politico, come di economista» (ivi:19). Con questi interrogativi Michelini incrina uno dei capisaldi non solo dell'economia pantaleoniana ma della scienza economica *tout court*: la sua ambizione a ergersi a sapere scientifico neutrale e universale irriducibile alle contingenze storiche e politiche di cui è il prodotto. Questo modo di pensare – che informa l'attività stessa degli storici delle idee economiche – porterebbe a circoscrivere il pensiero di un economista alla sola pratica ritenuta legittima, individuata dal criterio dell'autonomia di campo. Alla luce di un siffatto criterio ermeneutico, gli interrogativi di Michelini apparirebbero privi di fondamento. Nei contributi teorici e analitici di Pantaleoni non vi sono tracce di antisemitismo e anche qualora vi fossero potrebbero pur sempre essere giudicate come appartenenti a un ordine del discorso che è altro dall'analisi economica. Accidentalmente il “principe” degli economisti italiani è stato un antisemita, un patrocinatori del fascismo più truce e un fautore dell'epu-

³ Un segno delle difficoltà ad essere accolto come discorso legittimo sull'economia è provato dalla reazione della Società Italiana degli Economisti, alla quale Michelini aveva sottoposto la sua ricerca come relazione da presentare in occasione dell'annuale riunione scientifica della Società. La proposta non è stata accolta, adducendo come giustificazione che il tema avrebbe dovuto essere discusso in consessi più consoni.

razione come strumento di lotta politica e sociale: ma tutto questo nulla ha a che vedere con il suo apporto teorico in quanto economista.

Michelini prova a mischiare le carte, a incrinare questo criterio ermeneutico. Il suo obiettivo diventa quello di inseguire le tracce di una possibile sovrapposizione tra discorso economico, scelte politiche e propaganda antisemita. La sua tesi, enucleata fin dall'inizio, è di un Pantaleoni che si muove nell'ambito di una complessiva e unitaria "strategia politica", emanazione della quale sono da un lato le sue prese di posizione teoriche e dall'altro la sua polemica antisemita.

Un approccio, quello proposto da Michelini, rispetto al quale è difficile sfuggire alla tentazione di proporre un parallelo con la storia della filosofia, dove questioni del tutto analoghe sono emerse con riferimento a uno dei massimi filosofi del Novecento: Martin Heidegger. Tra gli interpreti del filosofo tedesco vi sono infatti due posizioni estreme: da una parte i cultori del pensiero "puro", per i quali nella filosofia di Heidegger nulla vi è che possa essere ricondotto alla sua adesione al nazismo; dall'altra le interpretazioni esclusivamente "politiche", le quali annullano le specificità stesse del discorso filosofico. Come ha osservato Pierre Bourdieu (1988) in un suo celebre libro – *Fuhrer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger* – questi approcci sono entrambi riduttivi: il primo approccio misconosce il sistema di relazioni che ogni pensiero "puro" intrattiene con le sue condizioni di esistenza; il secondo eccede nel «situare all'interno del solo spazio politico» (ivi: 13) un discorso che si svolge comunque in un ambito discorsivo autonomo. Ma pur riconoscendo questa autonomia, non necessariamente si deve rinunciare a cercare tra le pieghe del ragionamento filosofico (o economico) "puro" il rimando a significazioni politiche e sociali esterne al campo stesso. A noi pare che il contributo di Michelini possa essere letto in questa chiave: come tentativo di superare l'antinomia tra lettura esclusivamente interna di un testo e lettura esclusivamente esterna. La prima riflette

l'acritica accettazione di un sapere economico che diventato scienza pura e acquisito lo status di campo autonomo coltivato da specialisti, diventa un ordine del discorso nel quale la messa in forma produce l'illusione della sistematicità, la rottura con il linguaggio ordinario e l'occultamento delle circostanze ambientali da cui è scaturito. Sull'altro versante, la lettura esclusivamente esterna tende a ricondurre alle sole condizioni di contesto la riflessione teorica o filosofica degli autori, non riconoscendo ad esse alcuna autonomia. Nel primo caso, il testo economico, diventa oggetto di una "lettura interna", in cui le regole di percezione sono fissate dal testo stesso, riservata agli specialisti che dispongono del codice di decifrazione e che accettano come naturale il criterio di esclusiva lettura interna del testo. Nel secondo, scompare quasi la stessa esigenza di "leggere" i testi, di interpretarne i codici specialistici, essendo al di fuori di essi che vengono individuati sensi e significati. Pur dando talvolta l'impressione di muoversi su questo secondo fronte, riteniamo Michelinì abbia dato un contributo formidabile nella direzione di un superamento di questa antinomia interpretativa, rifiutando tanto la pretesa autonomia assoluta della teoria pura «quanto la riduzione diretta del testo alle condizioni generale della sua produzione» (Bourdieu 1988: 10). Si tratta – scrive Michelinì (2011: 110) – «di spostare l'attenzione dello storico dalle idee professate dagli uomini al ruolo politico e culturale che essi decidono di ricoprire nel produrre queste stesse idee. La distinzione tra lo scienziato e il politico, perciò, dev'essere operata non in astratto, o andando alla ricerca di insondabili motivazioni psicologiche, ma ricostruendo la logica specifica che guida ciascun autore a compiere precise e determinate scelte». Rinunciando alla sterile opposizione tra lettura esclusivamente politica e lettura analitica, Michelinì propone dunque qualcosa che, seguendo ancora Bourdieu, potremmo definire "una *duplice lettura*", inscindibilmente politica e teorica, di scritti caratterizzati da un certa ambiguità per il fatto di fare riferimento a due spazi

sociali e mentali in cui operano meccanismi comunicativi diversi.

Pantaleoni si rapporta, infatti, a due spazi sociali e culturali: lo spazio accademico della teoria economica e quello del dibattito politico. Le sue di prese di posizione accademiche sono indubbiamente incomprensibili al di fuori della logica del campo e delle opzioni teoriche presenti nel campo. Ma queste prese di posizione accademiche sono in parte trasfigurazioni di prese di posizione etico-politiche rispetto alle quali si pongono in un rapporto di omologia. Dalla struttura dei due campi, scaturisce il ristretto ventaglio delle prese di posizione teoriche compatibili con le prese di posizioni politiche: se pensiamo ad esempio al problema dei salvataggi bancari, Pantaleoni è costretto a un adeguamento della teoria, a una riformulazione che gli storici dell'analisi ricostruiscono spesso secondo logiche puramente interne. In verità, come Michellini documenta, tra scelte teoriche e opzioni etico-politiche esistono implicazione e relazioni che vanno in un verso e un altro, con un vicendevole condizionamento.

Nei tre capitoli centrali del libro, Michellini ricostruisce le prese di posizione pantaleoniane sul sistema creditizio e bancario, tema in cui confluiscono aspetti teorici ma anche questioni politiche di assoluta rilevanza. Esiste, infatti, un rilevante tratto comune degli scritti pantaleoniane su tematiche bancarie e creditizie: pur essendo indiscutibilmente "teorici", questi scritti sono funzionali a prese di posizione contro precisi sistemi di potere, siamo questi la nobiltà di stato di fine Ottocento che controlla gli istituti di emissione, piuttosto che la consorteria giolittiano-socialista di inizio Novecento, o l'imperialismo tedesco che controlla le banche d'affari, un insieme variegato alla fine ricondotto sotto l'immagine della grande congiura attuata della finanza ebraica.

Nella riflessione pantaleoniana sul sistema creditizio e sui blocchi di potere in esso coinvolti – che comincia come noto nel 1895 con il saggio sulla *Caduta della Società Generale* – non vi è traccia alcuna di questione ebraica. Anche l'inizio del

sodalizio con Preziosi nel 1915, che ha per oggetto la campagna di italianizzazione della Banca Commerciale, è orientato in chiave antigermanica e non ha risvolti in chiave “ebraica” o “giudaica” (pur essendo note le origini ebraiche dei massimi dirigenti della banca). L’aspetto singolare, su cui maggiormente insiste Michelini, è che una volta avviata a pieno regime, da parte della *Vita italiana*, la compagna antisemita, Pantaleoni vi scrive di cose bancarie e finanziarie continuando per un certo periodo a non farvi riferimento. Michelini (2011: 83) avanza l’ipotesi che sia “la *prudenza* dell’economista” a prevalere quando come economista Pantaleoni “discute di problemi bancari”. È il riconoscimento, potremmo aggiungere, di piani diversi del discorso, dove la messa in forma teorica comporta una sorta di censura nel linguaggio e nei moduli argomentativi.⁴ L’autonomia di un campo – nello specifico quello economico – «tende a rendere irricognoscibile la relazione il prodotto finale e le determinazioni sociali che sono alla sua origine».⁵

Ma la sovrapposizione tra politica ed economia è insista nell’oggetto stesso dell’analisi pantaleoniana, ed è tale da rendere impossibile, in certi passaggi, la separazione. Secondo Pantaleoni, la distinzione tra mercato monetario e mercato finanziario segna in realtà una distinzione tra Stato e

⁴ Bourdieu (1988: 68). Come osserva Bourdieu, «in ogni campo di produzione culturale autonomo e accademicamente consacrato opera una sorta di censura, che spinge a reprimere talune forme a vantaggio di altre. Attraverso un processo talvolta conscio e talvolta inconscio, il discorso accademico svolge un lavoro di eufemizzazione che consiste nel rendere “dicibili le pulsioni espressive più inconfessabili». «L’autonomia relativa del campo è contrassegnata dalla capacità che esso detiene di frapporre, tra le disposizioni etico-politiche che orientano il discorso e la forma finale di tale discorso, un sistema di problemi e di oggetti di riflessione legittimi, e di imporre con ciò una trasformazione sistematica ad ogni intenzione espressiva» (ivi: 67).

⁵ L’economia è capace come la filosofia di una sorta di magia alchemica, che consiste nel trasmutare una questione ad altro ordine del discorso, producendo «un mutamento di spazio sociale che presuppone un mutamento di spazio mentale» (Bourdieu 1988: 49).

mercato: un ambito il primo di pertinenza della politica; un ambito, il secondo, da lasciare alle forze spontanee del mercato. Ma questa posizione subisce slittamenti, modiche, allorché Pantaleoni è costretto a prender atto dei mutamenti avvenuti nei sistemi economici per effetto delle crisi. E qui subentrano i problemi riguardanti i salvataggi bancari, con tutte le ripercussioni “politiche” che essi comportano: e Pantaleoni è perfettamente consapevole del fatto che la sua riflessione teorica abbia “un *oggettivo e immediato valore politico*” (Michellini 2011: 76), una volta diventato impossibile dissimulare l’opera di salvataggio del sistema creditizio operato dal primo fascismo.

Pantaleoni si muove insomma in campi che oggi si tende a percepire come separati ma che il lettore di allora molto probabilmente considerava come del tutto intrecciati. Pantaleoni e Preziosi intraprendono attraverso la *Vita italiana* una battaglia politica in chiave esplicitamente antisemita, che si andava a sovrapporre alla battaglia, condotta anche sul terreno economico, contro il parassitismo e l’affarismo di Stato di matrice socialista o borghese. Ma è evidente l’unitarietà del progetto politico, che si palesa soprattutto nel momento di maggior fibrillazione post bellica: la crisi del biennio rosso con il profilarsi all’orizzonte del fantasma rivoluzionario. La campagna antisemita ha un incredibile crescendo che si va coagulando attorno alla guerra contro il “bolscevismo ebraico”. Nella rete della guerra a tutto campo contro socialismo e comunismo, finiscono anche tutte le istanze di avanzamento della democrazia presenti sul tavolo delle riforme: legge elettorale; progressività delle imposte; nominatività dei titoli, imposte successive, ecc. ecc. (Michellini 2011: 96).

Pantaleoni, non diversamente da Heidegger,⁶ si dimostra insomma capace di esprimersi in forma polifonica e polisemica,

⁶ Il confronto con la lettura di Heidegger proposta da Bourdieu è stato scelto per le affinità metodologiche, non perché si ritenga che Pantaleoni condivida con il filosofo tedesco la stessa ontologia politica.

in virtù della sua “capacità di parlare armonicamente su diversi registri contemporaneamente” (Bourdieu 1988: 87). Egli si avvale di “tante *retoriche* quanto sono i mercati” (ivi: 109), quello accademico e quello politico. Ma questo discorso doppio, ha anche verità che si possono cogliere nel sistema di relazioni tra il discorso formale, puro, della teoria, e quello politico: è solo dall’unione dei due ordini del discorso che il sistema appare nella propria coerenza di intero edificio simbolico. Bourdieu parla di “innumerevoli confluenze tematiche e lessicologiche” nelle prese di posizione politiche e filosofiche di Heidegger: Michelini dimostra qualcosa di molto simile analizzando il caso di Pantaleoni. Contro i socialisti, o contro la sua figura speculare rappresentato dal grande industriale esponente dell’affarismo borghese, Pantaleoni mette in campo una strategia retorica che è del tutto analoga a quella utilizzata contro gli ebrei. Ognuna di queste figure diventano avversari politici, traditori “da eliminare” (Michelini 2011: 35). Quando «Pantaleoni e Preziosi denunciano il costituirsi degli ebrei in ‘Stato nello Stato’, non fanno che utilizzare una terminologia tipica della loro polemica antisocialista» (ivi: 40). Utilizzano insomma un armamentario retorico ripetuto contro bersagli diversi, ma tutti accomunati dall’essere nemici della patria. L’archetipo di questo nemico è rappresentato dall’industriale Gino Olivetti, direttore di Confindustria nonché deputato, contro cui si scaglia Preziosi nel 1922. In questo testo si enucleano gli stilemi ripetutamente utilizzati prima da Pantaleoni e poi ampiamente ripresi da Preziosi nella campagna politica di fiancheggiamento al fascismo. Olivetti viene descritto come “il vero tipo dell’ebreo dissolutore” e come artefice di quella “politica di disgregazione interna e di dissoluzione delle energie vive, che sono state descritte così bene dai *Protocolli*”. Nei confronti del fascismo ha mostrato la sua ostilità ed è per questo diventato subito un “nemico” (Michelini 2011: 58). Olivetti è insomma il tipico rappresentante dell’“affarismo borghese” contro cui era in corso da tempo una guerra molto intensa condotta dai liberisti

italiani, Pareto e lo stesso Pantaleoni in testa. Ed è in questa battaglia che si sono formati moduli retorici che, dopo il 1920, vengono ripetuti tali e quali aggiungendovi la componente antisemita. Ma questi moduli retorici, afferma Michelini, sono gli stessi di quelli utilizzati contro l'altra forma di parassitismo, quello socialista. Vi sarebbero dunque elementi di continuità in una lotta politica iniziata sul terreno economico contro l'affarismo borghese, poi estesa al movimento socialista per poi convergere, quasi a unificare l'immagine del nemico, contro ebrei e giudei. Sono queste linee di congiunzione che secondo Michelini (2011: 57) dimostrano come "la polemica antisemita di Pantaleoni" si situi "all'interno della sua riflessione politica. La quale, a sua volta, può e deve essere ricondotta alle posizioni teoriche di Pantaleoni, ai suoi contributi di economista".

In questo quadro, a giudizio di Michelini (2011: 65), «il nesso tra la riflessione teorica-politica di Pantaleoni e il suo antisemitismo» risulterebbe «costituito, in ultima analisi, dal suo antisocialismo. [...] Il sodalizio Pantaleoni-Preziosi si gioca anzitutto su questo piano». La loro strategia politica si riassume in un obiettivo ben preciso: «la lotta senza quartiere al socialismo» (ivi: 53). «L'antisemitismo di Preziosi e di Pantaleoni, dunque, nasce come campagna contro il 'bolscevismo ebraico'» (ivi: 92).

Pantaleoni ha speso il suo prestigio di economista per collocarsi dalla parte di un Duce spirituale nel quale ha intravisto l'unica forza capace di arginare la degradazione sociale e politica cui avrebbe portato democrazia e socialismo. Gli storici delle idee hanno interiorizzato un criterio ermeneutico che esclude dalla teoria economica, dall'analisi, i riferimenti diretti alla realtà politica, con uno stravolgimento nel caso di Pantaleoni del fatto che la sua economia – nonostante le dichiarazioni di purezza – sia in tutto e per tutto politica. Michelini ha lanciato una sfida ai "custodi delle forme che reputano sacrilegio o volgare ogni altro approccio che non sia meditazione interna dell'opera" (Bourdieu 1988, p. 14). E

allora, parafrasando di nuovo Bourdieu, ci si potrebbe chiedere se e fino a che punto si possa parlare di Pantaleoni come *Duce dell'economia*, esattamente come i traduttori italiani del libro di Bourdieu sull'ontologia politica di Heidegger hanno pensato al suggestivo titolo *Fuhrer della filosofia*.

Bibliografia

- BLAUG, M. (1994), "Recent Biographies of Keynes", *Journal of Economic Literature*, 32, 3, pp. 1204-1215.
- COLEMAN, WILLIAM OLIVER (2002), *Economics and Its Enemies: Two Centuries of Anti-economics*, Palgrave Macmillan: New York.
- COLEMAN, WILLIAM OLIVER (2003), "Anti-Semitism in Anti-economics", *History of Political Economy*, 35, 4, pp. 759-777.
- ECO, UMBERTO (2010), *Il cimitero di Praga*, Bompiani: Milano.
- HAMOWY, R. (2002), "A Note on Hayek and Anti-Semitism", *History of Political Economy*, 34, 1, pp. 257-262.
- MICHELINI, LUCA (2011), *Alle origini dell'antisemitismo nazional-fascista. Maffeo Pantaleoni e "La Vita italiana" di Giovanni Preziosi (1915-1924)*, Marsilio: Venezia.
- REDER, M. W. (2000), "The Anti-Semitism of Some Eminent Economists", *History of Political Economy*, 32, 4, pp. 833-856.
- REDER, M. W. (2002), "Reply to Hamowy's Note on Hayek and Anti-Semitism", *History of Political Economy*, 34, 1, pp. 263-274.
- WEINTRAUB, E. ROY (2012), "Keynesian Historiography and the Anti-Semitism Question", *History of Political Economy*, 44, 1, pp. 41-67.

Abstract

DUCE DELL'ECONOMIA? L'ANTISEMITISMO DI MAFFEO PANTALEONI

(DUCE OF ECONOMICS? MAFFEO PANTALEONI'S ANTI-SEMITISM)

Keywords: Economics and Politics; Anti-Semitism; Fascism
Jel classification codes: B00

Maffeo Pantaleoni was a leading proponent of neoclassical economics in Italy. He was also an ardent nationalist and anti-socialist politician, with close ties to the Fascist movement. An important aspect of his intellectual biography, hitherto neglected by researchers, was his antisemitic propaganda after World War I. This paper discusses recent research on the relationship between economics and anti-Semitism, and a recent monograph on Pantaleoni, pointing out the type of his anti-Semitism in the year of his co direction of the Italian review *La Vita Italiana*.

TERENZIO MACCABELLI
Dipartimento di Economia e Management
Università degli Studi di Brescia
maccabel@eco.unibs.it

EISSN 2037-0520

MARIA LEPORI

BANDITISMO E FAZIONI NOBILIARI
NELLA SICILIA DEL SEICENTO

Nel luglio 1616 il viceré interinale Giannettino Doria, cardinale e arcivescovo di Palermo, incaricò lo spagnolo Pedro Sánchez di organizzare e di guidare una campagna repressiva contro la *banda de la Ferla*. Al suo servizio sarebbe accorsa una *compañía de campaña* del tercio di stanza in Sicilia, non gli sarebbe mancata la disponibilità dei capitani *de las armas*, di quelli del Val di Mazara e del Val Demone, e soprattutto di quello del Val di Noto, Mateo Ibañez. Il prestigio di Pedro Sánchez, l'entità delle forze militari a sua disposizione e la segretezza dei preparativi facevano prevedere un'operazione improvvisa, «apabullante y extraordinaria».

Per disegnare la violenza delle bande e le dinamiche della vendetta, per sottolineare il coinvolgimento di ecclesiastici, notabili e aristocratici locali negli scontri di fazioni, per marcare gli strumenti e i limiti della giustizia regia, avrebbe potuto incominciare con quell'episodio il libro di Bruno Pomara Saverino, *Bandolerismo, violencia y justicia en la Sicilia barroca*, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2011. Invece, il tema della banda appare soltanto a metà percorso (p. 113), quasi punto di confluenza di discorsi differenti e all'apparenza slegati, che si riaggregano per rendere emblematico quell'episodio e farne lo snodo principale del saggio.

Nell'avvicinarsi al tema della delinquenza e della giustizia nella Sicilia del primo Seicento, l'autore è consapevole di addentrarsi in un campo quasi deserto, carente di ricerche archivistiche e visitato tutto al più da quanti hanno cercato, in un lontano passato, le radici del problema mafia. La preoccupata attenzione alla questione meridionale e all'emergenza della peculiare criminalità siciliana del Novecento era segno di encomiabile sensibilità e di impegno civile in storici come Orazio Cancila (Cancila, 1984), e non

solo, e, tuttavia, quello sguardo rivolto al passato veniva distorto dalla tensione prioritaria che lo guidava, dall'impegno preminente di spiegare il presente. Si finì con il teorizzare una mafia *ante litteram* (Marrone, 2000) e con il tracciare un ininterrotto filo rosso che avrebbe legato la delinquenza di antico regime con quella contemporanea. Sepolta sotto la coltre di quella recente, la criminalità d'età moderna veniva mascherata, perdeva ogni sua specificità, diventava invisibile e annegava in una storia immobile, in un *continuum* di fenomeni omogenei.

Il primo a prendere le distanze da quell'interpretazione e a indicare una rottura tra il passato e il presente fu D'Alessandro che, pur muovendosi all'interno di una concezione evolutiva del fenomeno criminale, attribuì alla delinquenza d'età moderna il significato di «ribellione contadina istintiva e primordiale, carica del desiderio di vendetta contro i signori feudali, i ricchi, i potenti» (D'Alessandro, 1959). Soltanto dopo, «dalla montagna, dove la sua lotta era stata diretta e brutale e primitiva», il brigantaggio era sceso «alla marina, perfezionandosi e scaltrendosi nel reato, preferendo ora l'azione indiretta più favorevole ed utile: diventava mafia» (*Ibidem*). Niente di strano che in quel crinale degli anni cinquanta si facessero sentire con forza le suggestioni provenienti dalle ipotesi interpretative di Hobsbawm e soprattutto di Braudel, di un banditismo scaturito dalla «rivolta sociale», o dalla miseria delle aspre montagne a cui si cercava scampo con frequenti e improvvise scorrerie verso la ricca pianura. Quelle suggestioni avevano avuto il merito di spostare l'attenzione degli studiosi su fasce marginali della società e sui loro linguaggi, di sollecitarne l'accesso a nuove fonti, di far emergere protagonisti fino allora estranei ai grandi eventi della storia.

Tuttavia, è accaduto anche che, stimolanti e feconde quando scriveva D'Alessandro, quelle interpretazioni siano diventate poi un paradigma cristallizzato, un luogo comune indiscusso, trasferibile quasi meccanicamente in ogni regione europea. Pomara ne registra la persistenza soprattutto nella storiografia siciliana e ne denuncia un'accoglienza passiva da parte di storici che a quegli stereotipi si rifecero, senza una

riflessione sullo specifico contesto isolano, senza adeguate indagini archivistiche, senza la dovuta attenzione a quel dibattito nazionale e internazionale, che andava rinnovando profondamente la discussione sulla giustizia in età moderna e sullo stesso Stato moderno, e che, richiamandosi all'antropologia giuridica e al decostruzionismo dei postmoderni, poneva al centro del suo interesse il tema del "conflitto" e della sua "composizione".

Gli studi di Torres Sans sulla violenza catalana del Seicento (Torres, 1993), canalizzata in bande al servizio di aristocratici, e quelli di Osvaldo Raggio sulle fazioni parentali di Fontanabuona nel Cinquecento, nella periferia della Liguria orientale (Raggio, 1990), aprivano scenari nuovi. Miseria e montagna, e pertanto determinismo economico e geografico, si dissolvevano davanti ai *bandos* di nobili *poderosos*, formidabili formazioni in competizione, dalla composizione intercettuale e simmetrica, che si affrontavano sanguinosamente in una logica di faida e di vendetta; né reggevano davanti alla rivalità e agli scontri tra le microlocali "fattioni" liguri, segnate da una forte solidarietà familiare e clientelare ma anche da una continua interazione con i poteri sovralocali.

Peraltro, fazioni e faide, paci private e scambi matrimoniali, transazioni dell'autorità e citazioni in giudizio rivelavano la compresenza di giustizie diverse: privata e pubblica, comunitaria e istituzionale, negoziale e retributiva, non gerarchicamente strutturate, né semplicemente alternative e contrapposte. La dimensione statalista della giustizia non appariva più dominante nella società d'antico regime, né rivelava un percorso lineare e progressivo nella costruzione di uno Stato moderno centralizzato. La tesi weberiana del monopolio statale della violenza veniva incrinata e, tuttavia, come avrebbe sostenuto Giorgia Alessi, pratiche extragiudiziali e giudiziali non si irrigidivano in campi dicotomici ma si inscrivevano nella «fluidità complessiva del sistema» (Alessi, 2009). Definito l'orizzonte storiografico di riferimento e forte di una documentazione di prima mano rintracciata negli archivi siciliani e iberici, Pomara entra nel vivo della sua ricerca. Quasi provocatoriamente non si sottrae

al tentativo di un'indagine quantitativa della criminalità tra il 1610 e il 1622. A un primo sguardo, il fenomeno delinquenziale rivelerebbe una maggiore densità urbana che rurale. Messina, Palermo e Catania, Siracusa e Trapani ospiterebbero il 40% dei circa trecento banditi censiti, e la città dello Stretto svetterebbe sulle altre con il 53%. In verità, non sfuggono all'A. i limiti di un'analisi che, per l'eterogeneità delle fonti e per l'aggregazione e disaggregazione dei dati, può fornire di volta in volta risposte diverse. Una valutazione sulla distribuzione territoriale che faccia riferimento ai tre distretti istituzionali del regno vedrebbe in cima il Val Demone (46%), circondario di Messina, sul Val di Mazara (33%) e Val di Noto (19%). Fuori di ogni previsione fondata sui criteri di spopolamento e povertà, le percentuali sembrano muoversi, non in contrapposizione, ma in sintonia con la crescita demografica e perfino sovrapporsi, in modo proporzionato, alla circolazione della ricchezza. La preminenza del distretto di Messina sembrava confermata dall'inquietudine espressa di continuo da viceré e altri funzionari regi per le perdite inflitte dai banditi al lucroso commercio della seta, nonché dalla morfologia della Val di Demone, con coste alte e aspre, scavate da stretti e difficili accessi, incontrollabili per le autorità ma riparo sicuro per contrabbandieri e assaltatori di strade. Tuttavia, l'A. non si lascia sedurre dal facile ribaltamento di paradigmi tradizionali. I dati risentono dell'ambiguità di quelle fonti giudiziarie che, prodotte da organi di controllo, come scrisse Mario Sbriccoli, «trattano il crimine, ma rivelano la giustizia», non permettono di quantificare i «delitti commessi, ma quelli perseguiti», né misurano «la presenza del crimine», quanto piuttosto «il funzionamento della giustizia» (Sbriccoli, 1998). A gonfiare i dati di Messina era stata probabilmente la presenza ingombrante del viceré Osuna che, nel 1612, vi si era trasferito per la durata dell'intera sessione semestrale, come previsto dai privilegi della città. Per piegarne la resistenza al versamento del donativo straordinario egli procedette con inconsueto rigore contro quanti si collocavano al margine della legge, colpì anche potenti giudici della Corte e senatori messinesi, li fece condurre al castello di Milazzo e imbarcare poi «atados dos a dos y cubiertos, tratándolos como

si fueran discurridores de campaña y hombres facinorosos», per esibirli poi a Palermo, la città rivale, «encadenados y esposados» (p. 83). Sospeso il giudizio sulla distribuzione territoriale in attesa di ulteriori indagini, nessun dubbio sul carattere endemico del banditismo siciliano nel primo Seicento. Come in tutte le monarchie di antico regime, per arginarlo si ricorreva da una parte a una legislazione che comminava le più gravi pene infamanti per banditi e *forajidos*, nonché per protettori e fiancheggiatori di qualunque ceto, vassalli, funzionari regi, nobili e titolati; dall'altra a una legislazione "premiale", il "bando delle teste", che prevedeva la grazia per quanti avrebbero consegnato alla giustizia un altro delinquente. A produrre qualche risultato fu talora questa forma di transazione, sebbene ne fossero noti anche gli effetti contraddittori: mentre si assicurava un malfattore alla giustizia, s'inaspriva l'aggressività nella società e si allargava la rete delle vendette, soprattutto se, estendendo l'istituto premiale, si consentiva non solo al diretto interessato, ma anche ai suoi parenti, di provvedere alla cattura. Non esisteva una politica di prevenzione, e soltanto la somministrazione di pene esemplari, pubbliche e spettacolari, svolgeva una tardiva funzione deterrente e di monito. Si puntava sulla repressione, ma anch'essa era priva di strategia e di continuità, correva sull'onda dell'emergenza e poggiava su interventi episodici. Allora, capitani addetti al controllo del territorio o delegati speciali (*extraordinarios*) avrebbero agito con poteri eccezionali che contemplavano processi sommari, ricorso alla tortura e sospensione delle ordinarie garanzie processuali. Con compagni d'armi reclutati tra poveri contadini, tra banditi graziati e sgherri al servizio di nobili, avrebbero corso la campagna e si sarebbero acuartierati nelle ville sospettate di connivenza, provocando l'ostilità delle comunità rurali, oberate dall'alloggiamento forzato, dalle spese di sostentamento per quelle autentiche banda, dai loro arbitri e dalle loro vessazioni, da concussioni ed estorsioni. Tanta devastazione provocata dalle azioni militari non era compensata dai risultati, sempre modesti: anche i capitani più capaci di rado riuscivano a stanare i delinquenti, abili nello spostarsi veloci da un dipartimento all'altro del regno,

protetti da ecclesiastici e da laici, da nobili e plebei. Tra ostentazione di rigore esemplare e manifesta inefficienza degli apparati repressivi, si colloca la vicenda della banda di Ferla fissata all'inizio di queste considerazioni. Non a caso, essa viene alla ribalta durante il governo interinale di Giannettino Doria che, primate della Chiesa siciliana e nello stesso tempo massima carica del regno, poteva permettersi una momentanea sospensione del perenne conflitto tra giurisdizione regia ed ecclesiastica, arduo intralcio alla giustizia di altri viceré. Senza esitazione il cardinale poté indirizzare l'azione punitiva contro i membri della banda, contro ecclesiastici regolari e secolari che li proteggevano, oltre che contro i notabili locali della val di Noto, grandi appaltatori di rendite feudali che nei castelli offrivano loro riparo, cibo e armi. L'obiettivo più alto della straordinaria spedizione militare era donna Anna Requesens: doveva essere arrestata, espropriata dei suoi beni e condannata a morte. È la presenza della baronessa Anna ad aprire un inedito spiraglio sui tratti della criminalità di quegli anni. Non si trattava di una gentildonna qualunque ma di una discendente dalle antiche famiglie catalane dei Moncada e dei Requesens, i cui membri avevano avuto rilevanti ruoli politici e amministrativi nel regno. Al suo matrimonio con Giuseppe Rao, aveva portato in dote la Baronìa di Ferla, un'eredità familiare che il padre Antonio, conte di Buscemi aveva ottenuto dagli Spatafora, senza mai onorare l'oneroso debito contratto con loro, che gliene avrebbe garantito il legittimo possesso.

I Requesens facevano parte di quel mondo di potenti feudatari che emerge dagli studi di Cancila (1984), Verga (1993), Musi (2007), Benigno (1992) e di altri ancora. Pur messa a dura prova dalla crisi di fine Cinquecento, l'aristocrazia feudale ne venne fuori egregiamente, anzi seppe trasformarla in un'opportunità di crescita. La "colonizzazione" di zone spopolate, una singolare "frontiera interna" tutta siciliana che si spostava di continuo, rese disponibili nuove terre e braccia lavorative. Peraltro, stretta da difficoltà finanziarie, la Monarchia non restò insensibile all'offerta di cospicue somme di denaro con cui la nobiltà antica e quella

più recente, proveniente dalla toga e dal negozio, chiedevano altisonanti titoli nobiliari e, insieme, la pienezza di diritti nel «componer, remitir y perdonar» tra i popolatori delle terre incolte.

I feudatari siciliani non erano signori assenteisti ma attenti e abili gestori dei propri possedimenti, intransigenti riscossori di tributi e di prestiti usurari imposti ai vassalli, padroni del frumento isolano che sapevano incanalare proficuamente nel mercato esterno e soprattutto in quello interno, dove gli agricoltori erano trascinati in un'irrimediabile spirale d'indebitamento. Niente si poteva contro di essi. Forti di quell'amplessima giurisdizione di cui la Corona non cessava di essere prodiga - il *merum et mistum imperium* -, si concedevano impuniti arbitri e vessazioni di ogni genere. Inutilmente le comunità rurali e i loro rappresentanti, sindaci e giurati, avrebbero tentato di arginarli: il plotone di funzionari feudali, giudici e capitani di giustizia, dominava incontrastato mentre il ricorso dei vassalli ai tribunali di Palermo, costoso e pressoché impraticabile, restava un miraggio.

La vicenda di Anna Requesens e della banda di Ferla ebbe origine in quel tornante di secolo in cui possibilità di ascesa e pericoli di declino familiare avevano scatenato forti rivalità in seno all'aristocrazia e con i ceti emergenti ansiosi di entrare nell'élite feudale; si collocava in quella fase di crisi e di rischi che avevano imposto di ridisegnare vecchie reti di alleanze nobiliari e di crearne di nuove. Le tensioni tra la famiglia di donna Anna e gli Spatafora, cui i Requesens non riuscirono o non vollero saldare l'alto debito contratto per l'acquisto della baronia e che perciò ripresero a fregiarsi del titolo baronale, si allineano con gli scontri in corso tra altri grandi lignaggi. Una risorsa decisiva per la baronessa fu il suo matrimonio con Giuseppe Rao, figlio di Giovan Francesco, il potente presidente della Gran Corte che, dalla più alta magistratura isolana le garantiva un incomparabile scudo d'impunità. Contro quell'uomo di toga al culmine di una spettacolare carriera, che negli anni aveva accumulato ingenti fortune e non certo in modo limpido, che imparentandosi con una delle famiglie più antiche cercava legittimazione al vertice dell'aristocrazia del

regno, niente aveva potuto il visitatore generale Luyando che aveva deciso per 65 capi d'imputazione, né il viceré Osuna che, benché ne avesse avuto l'ordine, non osò pubblicare le sentenze di colpevolezza per 25 delitti pronunciate dal Consiglio d'Italia. Tanto meno avrebbero avuto fortuna gli Spatafora, contro i quali la baronessa Anna dirigeva l'influenza spregiudicata e faziosa del suocero, senza rinunciare, peraltro, all'intimidazione e alla provocazione armata.

Infatti, senza dubbio, quella di Ferla era una banda di professionisti "famosi" del crimine, *latrì e grassatores viarum*, abituati a «matar [...] *apostato y [...] proditorio modo*», capaci d'imporsi nelle campagne e nei villaggi con «amenazas [...] y extorsiones», disponibili a omicidi «bajo comision» (p.75) ma, soprattutto, offriva i suoi servizi a donna Anna, svolgeva servizio di scorta nel suo palazzo, le garantiva la prepotenza armata contro vassalli indocili e contro nobili antagonisti. È nelle tensioni tra fazioni, negli scontri tra reti di solidarietà contrapposte, e in quell'accostarsi fino a sovrapporsi di bande con *bandos* nobiliari, ossatura armata dei conflitti, che l'A. individua il nodo forte della violenza siciliana in età moderna. Facendo assaltare dai suoi sgherri il barone di Partanna che, nonostante il rango inferiore, non gli aveva ceduto il passo davanti a tanti cavalieri, il duca di Terranova non risolveva soltanto una questione d'onore ma iscriveva quell'episodio nella inimicizia dichiarata tra le loro famiglie, tra le loro *parcialidades* d'appartenenza. L'una era capeggiata dal cardinal Doria, nipote di Terranova, l'altra dal marchese di Geraci, di cui Partanna era cugino e di cui avrebbe ereditato metà del patrimonio. Per la potenza dei signori ai vertici dei due partiti e per la qualità delle parentele al seguito, l'apertura di ogni ostilità faceva temere il peggio. Sul loro patto di non belligeranza si reggeva l'intero equilibrio socio-politico siciliano e Osuna, attento a non incrinarlo, aveva proceduto sempre con prudenza nei loro confronti, perfino con una bilanciata distribuzione di favori e onori. I casi accennati, che Pomara sottrae alla dimensione episodica con la sua capacità di ricostruire un contesto di antagonismi legati a strategie matrimoniali e patrimoniali, ad alleanze

cetuali e intercetuali, ad abilità nel gestire prerogative feudali e nel trarre risorse dalle relazioni con le istituzioni regie, sono forse i più importanti, ma altri figurano nel saggio e di molti altri ancora l'autore lascia intravedere il profilo nello spoglio delle "carte di salvaguardia", atti con cui il viceré cercava di sottrarre i destini di singoli e di fazioni locali all'arbitrio dei tribunali feudali e alla brutta prepotenza signorile. "Enemistades capitales" sembravano alimentare e incanalare ovunque la violenza, e anche nelle terre più periferiche si percepiscono reti di protezione e di fedeltà che coinvolgevano piccoli e grandi nobili, uomini degli uffici di ogni ordine e grado, clero regolare e secolare.

L'efficienza del rigore governativo era messa a dura prova soprattutto da una potente aristocrazia dal cui appoggio la Corona non poteva prescindere, specie nella trattativa parlamentare. Fu così che il divieto del "porto d'armi proibite" andò incontro a varie deroghe. Osuna concesse alla Deputazione del regno che se ne vendessero le patenti ai vassalli per destinarne gli introiti al versamento del donativo, e il conte di Castro ne confermò la distribuzione soprattutto nel Val Demone, assieme alla diritto dei potenti di dotarsi di proprie milizie armate. Gli strumenti atti a introdurre fasi di tregua, a dir il vero mai duratura, divennero, da una parte, le "lettere di grazia" di cui i viceré diventavano prodighi soprattutto durante i parlamenti e, dall'altra, la soluzione dei conflitti tra parzialità propiziata attivamente dalla "Compagnia della pace". Questa «gran ignorada de la historiografia siciliana» (p. 168), nata nel 1580 in piena Controriforma, non diversamente da analoghe istituzioni in altre parti d'Italia aveva il compito di sopire inimicizie tra «títulos, cavalleros y gente buena», di indurre le parti avverse a negoziare e a officiare una pubblica pace che, registrata in atti notarili, avrebbe vincolato i firmatari a non infrangerla. Di certo, la forza della Compagnia dipendeva dalla sua autorevolezza, dalla capacità dei suoi membri di imporsi agli offesi e agli offensori non solo con le armi ma anche con il proprio prestigio. Pertanto, non poteva che comprendere esponenti della «primera nobleza de aquel Reino» (p. 139): mediatori e beneficiari della pace finivano con il coincidere e facevano

della Compagnia un forte centro di controllo e di mediazione sociale, mentre i viceré ne riconoscevano ruolo e funzioni, prendevano atto delle paci siglate, rinunciavano a perseguire crimini che la riconciliazione aveva cancellato e stabilivano, semmai, un controllo sugli accordi registrati regolarmente e sulla loro osservanza. Fuori delle spedizioni spettacolari e delle esecuzioni esemplari, la Corona interagiva proficuamente con una giustizia negoziata, interessata, più che al rigore della legge, alla ricomposizione degli equilibri sostenibili. In questo studio attento soprattutto agli anni 1610-1622, ma non privo rimandi ai decenni precedenti e a quelli successivi, emerge un quadro nuovo della violenza e della criminalità siciliana, che prende le distanze da quello di un banditismo generico o di una “mafia” attualizzante. Andando oltre le classiche fonti criminali e attingendo a fonti insospettite di cui dà un saggio nell’appendice documentale, Bruno Pomara Saverino ha individuato un mondo di parzialità e di inimicizie che, date per scontate, non erano state indagate finora nelle loro dinamiche interne e in quelle complesse e non univoche con i poteri statali. Il breve periodo considerato non legittima facili generalizzazioni per l’età moderna e, purtuttavia, sembra incoraggiare una fase di ricerca con ipotesi interpretative aggiornate e con una documentazione d’archivio ancora ricca di suggestioni. Questo stimolante saggio – va sottolineato – è la dissertazione con cui Pomara ha concluso il master in *‘Historia e identidades hispánicas en el Mediterráneo occidental (ss. XV-XIX)* presso l’Università di Valencia, e con cui si è aggiudicato il *Premio Jóvenes Investigadores*, istituito per incentivare le ricerche dei giovani modernisti dalla *Fundación Española de Historia Moderna*, patrocinatrice della pubblicazione.

Bibliografia

- ALESSI GIORGIA, 2009, “Giustizia pubblica, private vendette. Riflessioni intorno alla stagione dell’infragiustizia”, *Storica*, n. 39.
- BELLABARBA MARCO, 2008, *La giustizia nell’Italia moderna (XVI-XVIII)*, Roma-Bari: Laterza.
- BENIGNO FRANCESCO E GIARRIZZO GIUSEPPE (a cura di), 2003, *Storia della Sicilia. 1. Dalle origini al Seicento*, Roma-Bari: Laterza.

- BENIGNO F., 1992, *Aristocrazia e Stato in Sicilia nell'epoca di Filippo III*, in Visceglia Maria Antonietta (a cura di), *Signori, patrizi, cavalieri in Italia centro-meridionale nell'Età moderna*, Roma-Bari: Laterza.
- CANCILA ORAZIO, 1984, *Così andavano le cose nel secolo sedicesimo*, Palermo: Sellerio.
- CANCILA ROSSELLA, 2008, "Merum et mixtum imperium nella Sicilia feudale", *Mediterranea. Ricerche storiche*, n.14.
- D'ALESSANDRO VINCENZO, 1959, *Brigantaggio e mafia in Sicilia*, Messina-Firenze: G. D'Anna.
- MARRONE GIOVANNI, 2000, *Città campagna e criminalità nella Sicilia moderna*, Palermo: Palumbo.
- MUSI AURELIO, 2007, *Il feudalesimo nell'Europa moderna*, Bologna: il Mulino.
- Ortalli Gherardo (a cura di), 1986, *Bande armate, banditi, banditismo e repressione di giustizia NEGLI STATI EUROPEI DI ANTICO REGIME*, ROMA: JUVENCE.
- RAGGIO OSVALDO, 1990, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Torino: Einaudi.
- SBRICCOLI MARIO, 1988, "Fonti giudiziarie e fonti giuridiche. Riflessioni sulla fase attuale degli studi di storia del crimine e della giustizia criminale", *Studi storici*, n. 2.
- TORRES SANS XAVIER, 1993, *Nyerros i Cadells: bàndols i bandolerisme a la Catalunya moderna (1590-1640)*, Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona i Quaderns Crema.
- VERGA MARCELLO, 1993, *La Sicilia dei grani: gestione dei feudi e cultura economica fra Sei e Settecento*, Firenze: Olschki.

Abstract

BANDITISMO E FAZIONI NOBILIARI NELLA SICILIA DEL SEICENTO

(BANDITRY AND NOBLE FACTIONS IN SICILY IN THE SEVENTEENTH CENTURY)

Keywords: Sicily, Seventeenth Century, Social History, Banditry.

In his essay, Bruno Pomara distances himself from an interpretation of ancient regime Sicilian crime as forerunner of the Mafia or social banditry, and as a consequence of misery. Studying band Ferla, he identifies the strong knot of delinquency in the island in the early Seventeenth Century in the tensions between irreducible and antagonistic aristocratic factions. The "enemistades capitales", produced by the competition in marriage and asset strategies, gave rise to extensive networks of class and interclass solidarity and seemed to violence everywhere. Even in the most remote lands, protection and fi-

delity networks involved both small and great nobles, men of the offices of all levels, regular and secular clergy. Compositions between parties, agreed and recorded public peaces , to which also the sovereign had to adapt, were more successful in calling a truce than the strict laws of the king, exemplary executions or spectacular repressive campaigns

MARIA LEPORI

Dipartimento di Storia, beni culturali e territorio,

Università degli Studi di Cagliari

mlepori@unica.it

EISSN 2037-0520

Recensioni/ Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

FEDERICO LUCARINI, *La carriera di un gentiluomo. Antonio Salandra e la ricerca di un liberalismo nazionale (1875-1922)*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 380.

La vicenda storica di Antonio Salandra presenta un curioso paradosso. Pur essendo il Capo del Governo che guidò l'Italia in guerra nel 1915, rompendo gli indugi del lungo dibattito sull'interventismo, sulla sua figura non esistono studi sistematici, né tantomeno la storiografia ha espresso un giudizio unanime. Una certa vulgata lo vede come il classico professore chiuso nel suo mondo, come il conservatore difensore della proprietà terriera, l'uomo del sud che ha coltivato i suoi interessi, apparendo in politica come una meteora in un periodo così delicato e complesso per l'Italia, per poi eclissarsi nel gigantesco calderone della storia. Non è così. Questo studio di Federico Lucarini lo dimostra ampiamente, segnalandosi come un rilevante punto di riferimento critico per chiunque voglia davvero approfondire la figura di Salandra.

L'impressionante mole delle fonti considerate nonché l'approfondimento di dati e aspetti anche marginali della vita politica, privata e professionale di Salandra rendono il libro importante per fare luce non solo sulla figura dello statista pugliese, ma anche sull'età giolittiana nella sua articolata complessità. Il volume prende le mosse dalla descrizione del tempestoso clima delle "radiose giornate di maggio", quando Salandra e Sonnino decidono per l'entrata in guerra dell'Italia. Com'è noto, l'Italia alla fine si schiera al fianco della Triplice Intesa, osteggiando l'Austria-Ungheria.

Il protagonista di questa nuova avventura nonché l'artefice di questa pagina della storia italiana è proprio Salandra, personaggio schivo e poco amante dei contatti con le folle, ma deciso e determinato. Com'è noto, dopo l'assassinio dell'Arciduca Francesco Ferdinando d'Asburgo, erede al trono d'Austria-Ungheria, si aprono le ostilità nell'agosto 1914. L'Italia è in attesa che maturino gli eventi

e dichiara la propria neutralità (1 agosto 1914), nonostante la formale appartenenza alla Triplice Alleanza, mentre prende forma e si alimenta il dibattito tra interventisti e neutralisti. Il 10 maggio 1915, Salandra incontra Giolitti, ostile all'entrata in guerra e deciso a sottrarre la guida del governo a Salandra. Giolitti fonda le sue convinzioni su forti dubbi circa il comportamento dell'esercito nonché sulla complessiva tenuta del Paese in caso di una guerra feroce e totalizzante qual è quella che si combatte sui campi di battaglia europei. Tra i due non corre buon sangue ed il colloquio si conclude in modo interlocutorio.

Nel frattempo, i vertici militari, con in testa Cadorna, dimostrano entusiasmo dinanzi all'idea di cimentarsi con l'impresa bellica, rassicurando gli ambienti politici romani a proposito della buona preparazione militare dell'esercito e riguardo alla condizione degli armamenti, sufficienti ad affrontare una guerra lunga ed impegnativa come quella in corso. Lucarini ricostruisce con finezza l'atmosfera di quella tumultuosa settimana di maggio, allorché il Paese è attraversato da un fremito in lungo ed in largo. Intanto, il colloquio con Giolitti sortisce in Salandra la decisione di presentare le proprie dimissioni al Re (13 maggio). Ciò corrisponde, però, all'assunzione di un più ampio potere decisionale da parte del Presidente del Consiglio, in ragione del cosiddetto "mandato in bianco" che il Consiglio dimissionario aveva redatto a favore del Capo del governo, allo scopo di risolvere la crisi politica in atto. Del resto, lo stesso Salandra è sicuro, recandosi dal Re, che non sarebbero state sciolte le Camere in una fase così difficile e delicata, per paura di non generare un vero cataclisma politico che l'Italia non poteva permettersi in un contesto internazionale in cui è in corso una guerra tanto cruenta. Dal canto suo, Vittorio Emanuele non ha alcun interesse ad attirare su di sé le critiche di quanti pensano che vada colta un'occasione storica per chiudere il risorgimento nazionale, per cui, defenestrato Giolitti che sperava di essere richiamato, riconvoca Salandra, respingendone le dimissioni e riconfermandogli l'incarico. La mossa di Salandra è senz'altro abile, costruita attraverso una calcolata manovra di aggiramento della consueta prassi istituzionale. C'è chi ha parlato di una sorta di indiretto "colpo di Stato" salandriano, fatto è che, attraverso una simile procedura, Salandra s'è trovato alla guida di un Governo con un preciso programma di partecipazione al conflitto, con il timbro di una legittimazione istituzionale altissima. Il suo Governo vive solo il primo anno del conflitto, per poi sgretolarsi, vittima delle sue stesse contraddizioni. Ma questa è storia nota. Non lo è del tutto il sottile processo istituzionale che conduce alla storica decisione dell'entrata in guerra. Il libro di Lucarini, a questo punto, quando le vicende belliche

dell'Italia prendono il largo nel *mare magnum* della storia, ritorna indietro. In un sapiente meccanismo narrativo fatto di illustrazione del presente e di approfondimento del passato, l'Autore dedica ampia attenzione al processo di formazione culturale di Salandra. Nato a Troia (Fg) nel 1853, si laurea in Giurisprudenza a Napoli. Da subito sensibile alla politica ed alle sue procedure rappresentative, sostiene la rilevanza del potere delle camere in quanto espressione della volontà popolare. Nel frattempo, irrobustisce la sua formazione filosofico-politica attraverso lo studio di Spencer. Si appassiona alla neonata sociologia, della quale apprezza il piano programmatico d'analisi dei fondamenti della società, allo scopo di descriverne le configurazioni e di controllarne i movimenti.

Attraverso una fitta rete di recensioni, egli prende parte ed introduce in Italia i contenuti del cosiddetto *Methodenstreit*, vale a dire il dibattito sorto a proposito del significato epistemologico delle "scienze idiografiche", grossomodo corrispondenti alle attuali scienze umane. Si confronta con Treitschke, Schmoller e, più in generale, con il socialismo della cattedra, movimento culturale volto a valutare gli elementi dell'equilibrio sociale e le tecniche di promozione della condizione delle classi inferiori e medie, allo scopo di evitare la deflagrazione dei germi rivoluzionari.

L'attenzione verso il socialismo lo conduce a confrontarsi con l'economia e con le opere di Cossa, Brentano e Bovio. Nel frattempo, ottiene la libera docenza in Economia politica ed avvia la propria carriera accademica. Sono gli anni in cui si rende protagonista della proposta di una riforma della finanza locale, cioè quella dei comuni, spesso preda di soprusi elettorali o vittima di trascuratezza da parte del governo centrale. La riforma prevede un rigoroso controllo dei bilanci, nonché la partecipazione dei cittadini, aventi funzione di controllo, alla stesura degli stessi, in nome dell'ottimizzazione delle risorse e della trasparenza. La convinzione di Salandra è che, razionalizzando gli investimenti, si possa creare un accrescimento della ricchezza nazionale, proprio a partire dall'assetto finanziario delle piccole comunità comunali.

Fa parte dell'impegno teorico di questo periodo il commento delle misure assicurative bismarckiane nei riguardi dei minatori, la presa di posizione intorno al problema del divorzio in Italia e l'analisi delle disfunzioni dell'economia agricola nazionale, causa di forti ritardi nello sviluppo del neonato Stato italiano. Su quest'ultimo problema, l'intervento di Salandra è assai articolato: gli scompensi della nostra politica agricola possono essere equilibrati solo dalla richiesta di un aumento dei dazi sull'esportazione dei cereali, nella prospettiva di determinare una "cultura agraria", intesa a far comprendere i

complessi meccanismi su cui si fonda l'economia fondata sulla coltivazione dei prodotti della terra.

L'elezione alla Camera avviene nel 1886. Da subito, entra in contatto con Sonnino, di Rudini e Codacci-Pisanelli. Entrando, pian piano, nei meccanismi politici romani, comincia ad occuparsi, nei suoi scritti, di problemi di stretta attualità politica, mentre non esita a ribadire con orgoglio la sua indipendenza. Ravvisa nella Sinistra radicale e democratica la matrice di molti dei mali che affliggono la politica italiana e la crisi del governo Depretis di quegli anni. Un primo momento di attiva partecipazione istituzionale è costituito dalla collaborazione con Crispi a proposito della legge sulle tariffe dei dazi relativi all'importazione di grano e frumento (1887), su cui Salandra aveva riflettuto sul piano teorico anni prima. Nella seconda metà degli anni Novanta, si assiste alla cosiddetta "crisi di fine secolo", in cui si alternano i governi di Rudini e Pelloux, responsabile quest'ultimo di una politica repressiva nei riguardi degli scioperi che avevano provocato disordini sociali molto rilevanti. Successivamente, la figura politica di Salandra tende ad affermarsi sempre più, grazie agli incarichi ricoperti di Ministro dell'Agricoltura e poi dell'Interno. L'avvento dell'età giolittiana lo vede all'opposizione. In questa fase, le maggiori preoccupazioni politiche di Salandra sono la politica tariffaria sui cereali, la questione meridionale ed il dibattito sul divorzio. Intanto, lo scandalo della Banca romana e le accuse di corruzione avevano costretto Giolitti a rassegnare le dimissioni, indicando in Salandra il proprio successore. Tutto ciò è il frutto di un preciso piano politico: Giolitti è convinto che un conservatore come Salandra avrebbe permesso il calmarsi delle acque, preparandogli il ritorno al potere. Così, il 21 marzo 1914, si insedia il primo Governo Salandra. Il Presidente del Consiglio si riserva anche il Ministero dell'Interno. Da subito, l'ambizione di Salandra è chiara: evitare gli oscuri giochi di Palazzo, i sotterfugi ed i raggiri, cercando di lasciare un'impronta duratura, tralasciando di enunciare magniloquenti programmi a favore di una politica fatta di progetti di corto e medio respiro, ritenuti applicabili e non screziati di utopismo. Da qui, l'idea di politica fitta di valori aggreganti, oltre che di strategie di sviluppo, patrocinata dal "gentiluomo" Salandra, evocata da Lucarini nel titolo di questo libro.

Sin dai tumulti della "settimana rossa" (7-14 giugno 1914), Salandra dimostra polso e risolutezza, insieme ad una lungimirante duttilità tesa a non esacerbare gli animi. In questo periodo, viene a delinearsi la sua immagine pubblica. Lucarini dedica pagine molto efficaci all'austerità dello stimato professore 'prestato' alla politica, poco incline alle confidenze, autorevole con i suoi collaboratori prima ancora che verso il Paese. Naturalmente, escono allo scoperto i

denigratori: c'è chi lo considera solo un freddo accademico borghese o un provinciale *parvenu*, collocato in quella posizione di prestigio da poteri più forti di lui, ormai inclini a liberarsene.

La realtà è, però, che, dopo l'avveduto comportamento del suo Governo in occasione della "settimana rossa", la figura di Salandra si rafforza. Si dimostra capace di mediazioni, evita decisioni eclatanti a favore di una politica dei piccoli passi, dimostrando un temperamento politico moderato. Lucarini va oltre: Salandra non è solo "un provinciale benestante o un freddo accademico, ma un politico che conoscendo il giolittismo ne accelerò la fine" (p. 222). Anche se il suo liberalismo non costituisce un'autentica alternativa al sistema giolittiano, Salandra traccia una via fondata sul buon senso, sul rigore e sulla concertazione di istanze diverse. Prima la calcolata neutralità e poi le vicende belliche obbligano la sua politica a piegarsi dinanzi alle gravi urgenze del momento ed a fargli perdere quel respiro che stava cominciando ad assumere. La situazione italiana è resa difficile dall'impreparazione militare e dai frequenti dissensi tra le alte gerarchie militari ed i palazzi romani. Per prendere tempo, Salandra e Sonnino insistono con una politica di attesa degli eventi e cercano di alimentare una propaganda filo bellica, ritenendo che il conflitto in corso avrebbe garantito il completamento del Risorgimento nazionale.

Con queste premesse, s'insedia il secondo governo Salandra il 5 novembre 1915. L'obiettivo è chiaro: creare le condizioni per affrontare una sorta di "conflitto minore" allo scopo di conquistare le guerre irredente. L'Italia vuole approfittare delle vicende belliche per realizzare i propri obiettivi e non impantanarsi in un conflitto dagli esiti incerti.

Inizia, così, un periodo di conciliaboli segreti con entrambe le coalizioni in conflitto, al fine di comprendere con chi sarebbe stato più opportuno schierarsi. Ne scaturiscono comportamenti ambigui e forti malumori, specie nelle alte sfere dell'esercito. Salandra sente tutto il peso della decisione e la responsabilità di una scelta da cui sarebbe disceso il futuro del Paese. Nel frattempo, sorge un nutrito dibattito tra interventisti e neutralisti, mentre si consolidano elementi nazionalisti e radicali che spingono con decisione verso l'entrata in guerra. Si mobilitano le piazze. È così che, il 24 maggio 1915, l'Italia dichiara guerra all'Austria-Ungheria. Il resto è cosa nota. La dura realtà della guerra di trincea mette in crisi il governo Salandra, che cede il passo a Boselli, anche a seguito di fitte e nascoste trame dei giolittiani. Da qui in poi, si assiste ad una lenta decadenza del politico Salandra, risentito per il trattamento che gli era stato riservato e sempre più ostile verso molta parte della classe

politica e sempre meno ascoltato, anche a causa del suo mai nascosto pessimismo circa le sorti della guerra.

La sua aveva l'ambizione di proporsi come una soluzione conservatrice al liberalismo nazionale, ma – come sottolinea Lucarini – la guerra aveva deciso per lui, nonostante i suoi sforzi di rendere quel conflitto una “guerra nostra”, ultima coda dell’epopea risorgimentale.

Le ultime lettere di Salandra tradiscono sconforto, pessimismo ed impotenza. Da un lato egli aspira all’oblio, consapevole del sostanziale fallimento del suo progetto politico, dall’altro spera ancora nella possibilità di concludere il suo progetto incompiuto. Ma è destinato a rimanere nell’ombra. Non gli riesce il tentativo di dare vita ad un governo di unità nazionale nel 1922, così come la sua chiamata a raccolta dei “liberali nazionali” viene soppiantata dalla nascita, in quello stesso 1922, del Partito Liberale Italiano. Con la Marcia su Roma, poi, il suo confino politico è decretato senza appello. Da qui in avanti, com’è noto, le sorti dell’Italia prendono un’altra piega.

Questo libro ha il merito indiscutibile di fare il punto su un personaggio troppo frettolosamente dimenticato dalla storia e su cui la storiografia non ha indagato a sufficienza, evidenziandone la complessità. Non s’è trattato solo del Capo del Governo responsabile dell’entrata in guerra, ma di un uomo dotato di lungimiranti ideali, che la voracità di certi processi storici ha inghiottito con impietosa rapidità. Senza lasciarne traccia. O quasi. Uno studio come questo, che evidenzia anche le vicende personali e le tante riflessioni introspettive di Salandra, oltre agli aspetti pubblici della sua vicenda istituzionale, serve proprio a recuperare le *vestigia*, per rilanciare la domanda circa il significato complessivo della sua vicenda storica. Intriga non poco, inoltre, l’insistenza di Lucarini sul tema del “liberalismo nazionale” proposto dal conservatore Salandra, consapevole che la guerra sarebbe stata anche la tomba di un mondo – con i suoi valori borghesi – superato, a fronte del quale sarebbe stato opportuno opporre rinnovate soluzioni ai classici temi dell’equilibrio e del benessere sociali. Tutto ciò fa breccia nel conservatorismo salandriano, conferendogli un inaspettato valore dinamico e critico di cui è opportuno che la storiografia tenga conto. Un libro come questo costituisce un primo ed utilissimo passo in tal senso.

Sandro Ciurlia

HENRI BERGSON, *Il significato della guerra*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 44.

Alla vigilia della ricorrenza del primo centenario dello scoppio della Grande Guerra vedono la luce, per la prima volta in traduzione italiana, alcuni brevi discorsi pronunciati da Henri Bergson intorno al tragico evento che stava sconvolgendo la pace e le coscienze dei popoli europei.

L'operetta in questione, inserita in una agile linea editoriale che offre al lettore la severa semplicità di siffatti testi d'occasione, riunisce due pubbliche prese di posizione che il filosofo dello 'slancio vitale' pronunciò tra il dicembre del 1914 e il gennaio del 1915 nella sede dell'*Accademia di Scienze morali e sociali* ed una sua vigorosa denuncia, che l'editore italiano ha riprodotto dal *Bollettino* delle Armate della Repubblica stampato nel novembre 1914.

Le conferenze e l'altro scritto rappresentano tre documenti che rivelano l'animo di un pensatore di alta sensibilità etico-politica il quale intende riflettere sul significato della guerra, sulla brutalità del conflitto e, non per ultimo, sulla barbarie di coloro che l'hanno scatenato.

Dopo che per circa quarantacinque anni il vecchio continente si era cullato nel silenzio delle armi, il nuovo secolo sarebbe stato inaugurato dal tuono dei cannoni. Il filosofo francese ne ebbe subito una acuta e dolorosa consapevolezza tanto è vero che le sue considerazioni appaiono profetiche non soltanto per ciò che accadde durante il periodo di belligeranza ma anche per il successivo ventennio che preparò quella che può essere reputata come la seconda parte della guerra civile europea del XX secolo, cioè la Seconda Guerra Mondiale.

Bergson è un uomo di 'santa collera', che sa e che vuole indignarsi dinanzi alle potenze del male che offendono lo splendore della civiltà dell'umanità, è un uomo che pensa ed usa la filosofia non per comprendere e tutto giustificare nel contesto di un cedimento relativistico dei valori ma per affermare la potenza incorruttibile della verità sul dominio del mondo della politica. Egli rovescia il motto 'comprendere e non indignarsi' in una collera che invero trae la sua energia morale proprio dall'osservazione della violazione di tutte le leggi di guerra che proibiscono massacri e violenze sugli inermi civili. Se l'etica della 'buona vita' gli consente di ripudiare la guerra come rigeneratrice del mondo, levatrice di vita rinnovata, la filosofia e la storia gli consentono di cogliere la degenerazione di un popolo, quello tedesco, in un processo che non esita a definire di 'macchinizzazione'. L'analisi di Bergson è qui assai puntuale e precisa, illuminando i passaggi che hanno rafforzato, a livello di

funzionamento dell'ordinamento statale e di comportamento di massa, tale tendenza 'meccanica' deliberatamente orientata da Bismarck. Il suo, pertanto, è un autentico atto di accusa contro lo spirito prussiano, il metodo prussiano di unificare la Germania e l'ideologia prussiana sottintesa all'esplosione nazionalista mitteleuropea.

Nella visione del nostro grande filosofo francese la militarizzazione praticata dalla Prussia, unita all'accelerato impulso dato all'industrializzazione, ha radicato nella politica tedesca uno spirito di conquista insaziabile e senza limiti. Di certo Bergson anti vedeva qui la futura dannazione storica nella quale -come si è poi verificato- sarebbe stata trascinata la Germania a causa dello slittamento dello spirito di conquista nel totalitarismo hitleriano.

La forza della politica, secondo il Nostro, è qualcosa di misterioso ed il popolo tedesco, in quel momento, la stava sperimentando come una prova del favore divino a vantaggio di una razza eletta per conquistare il mondo: «il popolo che riceveva questo slancio, era il popolo eletto, razza di padroni, accanto agli altri che sono razze di schiavi. A un tale popolo nulla è interdetto di quello che può giovargli a fondare il suo dominio. Non gli si può parlare di un diritto inviolabile!» (p. 20). Sembra qui che Bergson abbia stigmatizzato anticipatamente i fondamenti dell'immoralità politica del nazionalsocialismo, come se inconsapevolmente avesse voluto mettere in guardia le successive generazioni dalle idee che un piccolo caporale austriaco avrebbe agitato come Cancelliere del *Reich* tedesco!

La forza, quella forza che lo storico Treitschke aveva teorizzato a sostegno del destino politico tedesco, per Henri Bergson si sarebbe a poco a poco logorata così come, del resto, si consuma tutto ciò che dipende dalla macchina e che è materiale, mentre le forze delle potenze morali sarebbero state al contrario vittoriose perché avrebbero consolidato il loro slancio in un principio di vita cercato al di sopra di loro, suscitatore, piuttosto, di fede, di coraggio e d'onore. Lontano da inclinazioni militaristiche, la linea di pensiero testimoniata da Bergson professava pur sempre sentimenti di fiducia nel riscatto operato dal sacrificio. Egli infatti pensava che «i grandi risultati morali si acquistino a prezzo di molto sangue e di molte lacrime» (p. 27). Era una visione religiosa, questa, che non cancellava la valenza teorica del principio filosofico dello 'slancio vitale' ma lo sottraeva ad ogni spinta naturalistica per trasformarlo, nella desolazione della distruzione bellica, in una speranza di salvezza liberatrice.

Manlio Corselli

BARTOLO GARIGLIO, *I cattolici dal Risorgimento a Benedetto XVI. Un percorso dal Piemonte all'Italia*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 208.

È da tutti riconosciuto che il mondo cattolico ha avuto un ruolo di non secondaria importanza nella creazione dell'*éthos* collettivo e nella formazione dell'identità nazionale italiana. È anche vero, però, che la storiografia sviluppatasi nel corso degli anni intorno alla problematica dei rapporti tra Chiesa e Stato, tra mondo cattolico e mondo laico, ha espresso giudizi diversi e, a volte, contrastanti. L'analisi di Bartolo Gariglio, professore ordinario di Storia contemporanea presso l'Università di Torino, si svolge in un arco temporale ampio e denso di avvenimenti che ha inizio nel 1848, anno dell'allocuzione pontificia di Pio IX, e si conclude con il pontificato di Benedetto XVI.

Pio IX, appena eletto al soglio pontificio (1846), aveva dato inizio a una stagione di riforme culminate nella concessione di uno statuto ed era stato acclamato come il nuovo leader del Risorgimento italiano, ma nel prosieguo del suo lungo pontificato, avrebbe assunto posizioni intransigenti in contrasto con il movimento nazionale. Le conseguenze di tale atteggiamento, peraltro preconizzate da Antonio Rosmini, provocarono, anche in scrittori politici di orientamento cattolico, una certa forma di "anticlericalismo politico", mentre il regno sabauda «diventava progressivamente punto di riferimento delle principali forze patriottiche e nazionali» (p.17). Il neoguelfismo, che aveva desiderato l'unificazione nazionale attraverso una confederazione di Stati con a capo il papa, perse ogni consistenza. Lo scontro tra il mondo cattolico e lo Stato piemontese, promotore di una legislazione che mirava a scardinare il potere temporale, fu inevitabile. Nel 1864 la pubblicazione dell'enciclica *Quanta cura* con annesso il *Sillabo* sanzionò la "scomunica" del Risorgimento.

In questo contesto l'autore inserisce la storia locale e regionale con particolare riferimento al Piemonte, dove «il cattolicesimo ebbe occasione di confrontarsi per la prima volta con uno Stato laico e separatista» (p.5). Ciò anche perché «lo studio di un aspetto particolare permette di cogliere meglio il caso generale, le sue tonalità specifiche, le sfumature» (p.7). Ad esempio è possibile ricostruire il clima che si respirava in quegli anni attraverso due giornali piemontesi che ebbero la maggiore diffusione a livello nazionale: la «Gazzetta del popolo» di tendenze laiche e «L'Armonia» che rappresentò un modello per tutta la successiva stampa cattolica. Non mancano nel libro gli approfondimenti relativi a figure poco note che, pur se radicate nel territorio piemontese, hanno dato un

importante contributo al mondo cattolico nazionale. Tra queste Don Michele Rua che, dopo la morte di Don Bosco, continuò l'opera del fondatore della Congregazione salesiana. Piuttosto stretti furono i rapporti tra i salesiani e le amministrazioni locali e soprattutto con il movimento cattolico piemontese, mentre appaiono molto marginali o del tutto assenti i contatti con il ceto politico liberale. Ma, sottolinea l'autore, Don Rua appartiene a quella generazione che si forma in uno «Stato laico, con venature anticlericali» e che in seguito, una volta creato lo Stato nazionale, avrebbe seguito la formula del piemontese Giolitti delle «due parallele destinate a non incontrarsi mai» (p.59).

La fine del potere temporale del papa diede un forte impulso all'organizzazione del movimento cattolico intransigente che ebbe la massima espressione nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Essa, pur rimanendo su posizioni antirisorghimentali, distingueva «nettamente tra Stato e nazione, e l'opposizione al primo non significava il rifiuto della seconda» (p.20). Il movimento, grazie anche alla sua capillare azione su tutto il territorio della penisola, pose le premesse per avviare la conciliazione e ricostituire quella «saldatura tra religione e nazione».

Leone XIII e le sue aperture sociali, Pio X e l'attenuazione del *non expedit*, la sempre crescente partecipazione dei cattolici alle elezioni politiche, la formazione del Partito Popolare ad opera di Luigi Sturzo rappresentano, secondo l'autore, tappe significative di un processo che vede rafforzare le tendenze patriottiche e nazionali dei cattolici. Tuttavia «il maggior sviluppo del cattolicesimo nazionale si ebbe nel periodo tra le due guerre» (p.24) quando i Patti lateranensi, che pur in ambito cattolico furono oggetto di giudizi contrastanti, posero fine alla questione romana e al contrasto tra la Chiesa e lo Stato italiano.

La realtà torinese fu caratterizzata «da una certa tradizione di cattolici impegnati nel campo culturale» (p.94) che adesso nel primo dopoguerra grazie anche alle molteplici novità, quali la nascita del Partito popolare e della CIL (sindacato d'ispirazione cristiana), le tensioni del biennio rosso e l'avvento del fascismo, registrava «una apertura del mondo cattolico ai propri intellettuali, che si sentirono a loro volta stimolati all'impegno» (p.94). È il caso di Gustavo Colonnetti, Gaetano De Sanctis e Pier Giorgio Frassati; quest'ultimo, secondo l'autore, si colloca «sull'onda lunga degli esempi di santità dell'Ottocento piemontese e contribuisce a preparare la figura del laico quale è stata riconosciuta dal Concilio Vaticano II» (p.112). La partecipazione di buona parte del mondo cattolico dell'Italia settentrionale alla Resistenza civile, in uno dei momenti più drammatici per la storia dell'Italia, costituì la premessa per un

«rinnovato attivismo» (p.128), sia nel sociale, sia nel campo prettamente politico.

Nel secondo dopoguerra, la costituzione repubblicana con l'articolo 7 suggellò definitivamente il concordato. Alcide De Gasperi sentì più di altri "il mito nazionale" e si adoperò affinché la democrazia cristiana potesse essere considerata «partito della nazione» (p.25). Ma la vera svolta, a detta dell'autore, in cui «i fatti compiuti del Risorgimento venivano ormai ritenuti evento provvidenziale» (p.27) si deve a papa Roncalli il quale, con estrema chiarezza, indicò la strada da percorrere affinché la Chiesa cattolica e lo Stato italiano potessero nella diversità e nella distinzione operare armonicamente per la «ricerca dei beni più preziosi della vita sociale» (p.27). In modo ancora più esplicito, Paolo VI rimarcò la provvidenzialità del Risorgimento grazie al quale si era realizzata la liberazione dello Stato «da funzioni sacerdotali non sue» e quella della Chiesa «da funzioni temporali egualmente non sue» (p.28). Ciò naturalmente aveva avuto un'azione benefica per la Chiesa e per il papa che poteva riprendere la sua missione spirituale nella Chiesa e nel mondo. Per Giovanni Paolo II il legame tra Chiesa e nazione italiana diventa irrinunciabile e ritiene che l'Italia con il suo ricco patrimonio storico, religioso e culturale debba avere «un ruolo essenziale per l'Europa e il mondo» (p.31). Infine Benedetto XVI, nel suo messaggio al presidente della Repubblica in occasione dei 150 anni dell'unità d'Italia, volutamente sottolinea il contributo dei cattolici alla formazione dell'identità nazionale rivalutando in particolare il cattolicesimo liberale e relegando il conflitto tra Stato e Chiesa, seguito alla fine del potere temporale, «sul piano esclusivo delle istituzioni» (p.33). Si è trattato probabilmente di una scelta avente l'obiettivo di richiamare i cattolici all'unità, in una nuova prospettiva di "nazione cattolica" che tenga conto delle sfide della società pluralista e globalizzata. Il volume, pur componendosi di saggi pubblicati in tempi diversi, ha una sua struttura unitaria e riesce nell'intreccio tra realtà locale e nazionale ad affrontare in modo organico un tema ancora oggi al centro del dibattito storiografico.

Rosanna Marsala

MARIA TERESA GIUFFRÈ, *Per vie di Mistero. Angelina Lanza Damiani e la scrittura di sé. Novecento rosminiano in Sicilia*, Roma, Edizioni Studium, 2012, pp. 397.

Maria Teresa Giuffrè, con periodare agile e gradevole che svela la sua esperienza di direttrice editoriale e di scrittrice di romanzi,

presenta con questo lavoro un'accurata analisi della vita della poetessa e mistica palermitana Angelina Damiani Lanza (1879-1936), figlia del noto architetto Giuseppe Damiani Almeyda e della poetessa Eleonora Mancinelli.

Per documentare cronologicamente la vita della Lanza, scrive Giuffrè, «si è scelto, per quanto possibile, di assecondarne il flusso narrativo, dando al lavoro un andamento "autobiografico"» (p. 13). Il volume - frutto di un rigoroso studio di fonti edite e inedite, raccolte dall'autrice attingendo dal fondo custodito dal Centro Rosminiano di Stresa, dall'archivio Damiani di Palermo, dalle testimonianze dei discendenti della Lanza - propone lunghe e ricorrenti citazioni che lasciano al lettore la possibilità di "ascoltare" Angelina Lanza, che diventa così voce narrante della propria vita.

Molti studiosi, negli ultimi decenni, sono stati rapiti dalla bellezza della prosa e delle poesie della Lanza e, in particolare, si deve al prof. Peppino Pellegrino, oggi scomparso, la meritevole opera di riedizione degli scritti lanziani, ma il volume di Giuffrè, volutamente, si presenta come opera divulgativa che rinuncia ad ampi apparati di note di approfondimento o di riferimenti bibliografici.

Giovane sposa, nel 1898, di Domenico Lanza, laureato in Legge e in Scienze naturali, la vita di Angelina Lanza fu caratterizzata da incomprensioni, dovute alla formazione culturale positivista del marito, e da terribili tragedie come la morte di due figlie. Nel 1912, grazie ai versi *La fonte di Mnemosine*, «prezioso documento di vita» (p. 88), il suo nome entra nelle voci biografiche di enciclopedie e storie della letteratura italiana. La sua poesia si richiama alla tradizione pascoliana e carducciana ed è apprezzata, tra gli altri, da Cesareo, Donadoni, Alessio Di Giovanni e Ada Negri. Collabora a riviste e giornali, tra i quali il «Corriere di Sicilia», edizione siciliana del «Corriere d'Italia». Per il «Corriere di Sicilia», cura la rubrica *Conversazioni al femminile* con l'obiettivo di intrattenere le lettrici su arte, letteratura, problemi sociali, governo della casa, moda (pp. 119-128).

Il ricco epistolario lanziano testimonia gli intensi rapporti con critici, filosofi e religiosi del tempo. Frequenta la Biblioteca Filosofica di Palermo, fondata nel 1910 dal giurista ed economista Giuseppe Amato Pojero -rappresentante dello «spiritualismo concreto», - e all'inizio diretta da Giovanni Gentile (pp. 175-176).

Nel 1914, dopo aver cercato nella letteratura e nella poesia le soddisfazioni spirituali, incontra a Gibilmanna (Palermo) il cappuccino Giustino da Patti che la incoraggia a studiare le opere di Rosmini. Non si considera una studiosa di filosofia, ma nel travaglio della sua vita, il filosofo di Rovereto le fa comprendere «la vanità dell'arte» e le mostra «altre vie». Conosce l'Istituto della Carità e i

rosminiani padre Balsari e padre Bozzetti. Sarà quest'ultimo a seguire l'itinerario spirituale della mistica palermitana guidandola nello studio metodico delle opere di Rosmini.

Il 4 novembre 1916 viene accolta quale «ascritta» rosminiana (pp. 160-168) e nel 1935 diventa «figlia adottiva» con l'obbligo di rinnovare ogni mattina l'intenzione di ubbidienza. Rosmini, «contraddetto e calunniato», la predispone alla lettura dei divulgatori del suo pensiero filosofico e la incita nell'opera di riabilitazione. Per diffondere il pensiero rosminiano si adopera affinché alcune librerie di Palermo accettino il deposito di testi di Rosmini da esporre in vetrina. Mediante lo studio della filosofia rosminiana Lanza trova «un armonico complesso di conoscenza e d'amore a Dio e alla virtù». Nel 1916, in pieno conflitto mondiale, lavora a favore dei soldati nella sezione palermitana dell'«Alleanza femminile» del cui consiglio di amministrazione fa parte il marito. Con «ingenua retorica» (p. 128) tratta il tema patriottico e usa «argomenti, immagini, luoghi comuni del colonialismo e del nazionalismo cui aderiva assieme alla maggior parte degli intellettuali» (p. 129). Alla fine della guerra, il 6 novembre 1918, chiarisce che quell'evento aveva rappresentato la «lotta fra ingiustizia e iniquità. [...] Nel mio sentimento profondo provavo più avversione assai per i tedeschi che per gli austriaci, nostri nemici naturali. Ma, tra empietà ed empietà, quella germanica era più infernale, perché più raffinata, più ipocrita e insieme più feroce» (pp. 190-191).

La perdita delle figlie sono interpretate come necessari passi nella via del distacco e della rinuncia e come segno della Provvidenza. Seguendo l'insegnamento di A. Gratry di «meditare scrivendo», nell'aprile del 1918 inizia a tenere un *Diario spirituale*. In esso, soprattutto dal giugno 1921, annota la sua esperienza mistica e le sue manifestazioni di ordine soprannaturale (pp. 300-309). Per ubbidire al suo confessore ordinario mons. Matranga, che le impone «un duro divieto di ascolto volontario», nel 1922 è costretta a bruciare il *Diario* (p. 237); riprende a scriverlo, in undici quaderni, dal 13 luglio 1924 al 13 giugno 1936.

Dal 1923 al 1934, pubblica sulla rivista dei Padri cappuccini «L'eco di Gibilmanna», *Le ricorrenze liturgiche*. Nel 1927 esce sul bollettino «Charitas», in forma anonima, *La completa offerta di sé a Dio*. Nel 1929 è nominata socia dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo dove, in occasione del 75° della morte di Rosmini, avrebbe voluto tenere una comunicazione sulle amicizie letterarie del Roveretano. Inizia a scrivere il «libricino in prosa» *La casa sulla montagna* (1929-1930), descrizione dei luoghi di Gibilmanna, piccolo centro nelle Madonie, dove la famiglia Lanza trascorre i lunghi periodi estivi. *La casa sulla montagna* è uno dei suoi capolavori uscito

a puntate sulla rivista cattolica «Lumen» di Roma (p. 380). Il giudizio dei critici, «non certo numerosi, ma autorevoli» (p. 85) è unanime. E tuttavia, come precisa Giuffrè, la sua produzione letteraria è molto altro ancora: «prosa molto alta [*La casa sulla montagna*] nella produzione letteraria di quegli anni, ma non è questo pur validissimo esito lo specifico della Lanza, la sua indiscussa 'letterarietà' non si misura su un testo. Essa consiste piuttosto nell'uso delle parole per una scrittura [...] di particolare chiarezza e trasparenza, di notevole spessore, di perfetta rispondenza al pensiero, che si esprime con elevata sensibilità artistica» (p. 277).

Il 25 febbraio 1932 scrive il *Testamento spirituale* in cui, tra l'altro, spiega quanto le letture di Sant'Agostino e di Rosmini hanno influito sul suo avvicinamento a Cristo e raccomanda ai figli di non avere discordie tra loro, di educare i propri figli nella pratica della fede cattolica. Il 16 marzo 1932 indirizza all'amica Silvia Reitano, scrittrice di novelle e poetessa, il suo *Testamento letterario*; a lei affida il compito di riordino dei suoi manoscritti.

Nel luglio 1933, su proposta di Padre Lauria, assistente ecclesiastico e parroco della chiesa palermitana di Santa Maria Ausiliatrice, dirige il gruppo parrocchiale delle Donne di Azione Cattolica che, a suo parere, se è ancora lontana dalla «forma stabile ed efficace», tuttavia ha il merito di accogliere e incanalare piccole e grandi attività di beneficenza materiale, e di spirito di apostolato. Nel 1935 manda dieci quaderni del suo *Diario* ai Padri rosminiani affinché essi, un giorno, possano pubblicarne alcune parti. Muore per tubercolosi, a Gibilmanna, il 14 luglio 1936.

A distanza di quasi un secolo, scrive Giuffrè, «appare davvero singolare che la biografia di Angelina Lanza si vada componendo, tassello dopo tassello, come autobiografia. Inevitabile e fortunato approdo di chi era nata "con la penna in mano", ed in parte inconsapevole, in parte conscia del proprio destino, affidava alla penna il compito di conservarne le tracce» (p. 171).

Claudia Giurintano

STEFANIA PANEBIANCO AND ROSA ROSSI (edited by), *Winds of Democratic Change in the Mediterranean? Processes, Actors and Possible Outcomes*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 381.

Winds of Democratic Change in the Mediterranean? Processes, Actors and Possible Outcomes, curato da Stefania Panebianco e Rosa Rossi, è l'esito di un'accurata analisi delle prospettive di cambiamento prodotte dai processi che i paesi del Mediterraneo meridionale

(Medio Oriente e Nord Africa) hanno sperimentato, in particolar modo, a partire dalla primavera 2011. Questo libro raccoglie numerosi contributi politologici, filosofici e storici che sono il frutto di una collaborazione internazionale multidisciplinare che ha permesso la realizzazione del progetto di ricerca “EU Foreign Policy and DEMocracy Promotion” (EUDEM), finanziato dall’Azione Jean Monnet della Commissione Europea.

Il *fil rouge* che lega i capitoli di questo libro è la metafora dei “venti di cambiamento” - nell’accezione plurale del termine - che le curatrici hanno voluto evocare nel titolo. Ciò deriva dall’eterogeneità e dall’incertezza dei processi sorti con la Primavera Araba che sembrano essere ancora lontani dall’instaurare regimi democratici stabili. Le nuove sfide problematizzano gli assunti della letteratura contemporanea, evidenziando la necessità di ridefinire alcuni concetti alla luce della complessità che la realtà dell’area del Mediterraneo mostra.

Il volume contiene autorevoli contributi di autori diversi che hanno realizzato un documento di sintesi, capace di ritrarre con grande cura e precisione un panorama eterogeneo, segnato da accadimenti che sfidano gli assetti istituzionali dell’area. Il libro è strutturato in tre parti. La prima presenta una profonda riflessione teorica sui processi di democratizzazione. La seconda parte - adottando una chiave analitica critica e rigorosa - è dedicata all’analisi della dimensione interna ed internazionale concentrandosi sugli attori coinvolti. Gli esiti incerti e le prospettive di cambiamento, invece, costituiscono l’oggetto d’analisi della terza parte.

Le difficoltà dei processi di democratizzazione derivano da ostacoli politici e domestici; in particolare, superare il bias culturale e religioso è per Davide Grassi un passaggio necessario che le istituzioni di governo devono essere in grado di gestire. Come sostiene Luca Ozano, il caso turco è al centro dell’ampio dibattito sulla compatibilità tra Islam e democrazia e offre utili spunti di riflessione per tutto il Mediterraneo, sebbene i recenti scontri di piazza abbiano sollevato la questione della islamizzazione dall’alto ad opera del partito al governo.

La liberalizzazione, promotrice della crescita economica, non necessariamente conduce allo sviluppo e all’emergere di una classe media autonoma, osserva Roberto Roccu. Al riguardo, occorre discernere il ruolo pilota delle classi dei lavoratori in contrasto con il corpo delle milizie che, nei casi emblematici come quello egiziano, appaiono in netto contrasto con l’entusiasmo degli occupanti delle piazze. Inoltre, il capitolo di Laura Guazzone, nell’analizzare l’impatto della variabile religiosa sul processo di trasformazione politica dell’Egitto, riflette più approfonditamente sul ruolo dei Fratelli Mu-

sulmani - espressione di un Islam politico di tipo conservatore fondato sull'osservanza della sharia e dell'ordine islamico.

Alessia Melcangi mette in evidenza la rilevanza della questione relativa alla richiesta di un ventaglio più ampio di diritti politici, inclusa la libertà di culto religioso, da parte della minoritaria comunità dei cristiani copti presenti in Egitto; centrale, in merito, è la questione della definizione dei limiti di inclusione sociale e politica, senza negare l'uguaglianza, quale principio fondante che risuona tra i venti del cambiamento.

Il rapporto con le minoranze è anche una delle principali sfide cui è chiamato a rispondere il regime libanese, che Rosita Di Peri definisce con il termine di "costituzionalismo comunitarizzato". Interessante è, al riguardo, il capitolo nel quale si ripercorre il carattere evolutivo delle dinamiche del dualismo che permea gli assetti democratici politici, sociali e istituzionali del governo libanese, all'interno del quale convivono islamici sunniti, da un lato, e cristiani maroniti, dall'altro.

Lo "spirito dei popoli", sono queste le parole che Stefania Panebianco fa proprie nel suo capitolo citando Larry Diamond ed è a partire da questa espressione che i venti del cambiamento che pervadono l'intera area del Nord Africa e del Medio Oriente acquisiscono maggiore forza. La differenziazione strategica (case-by-case) è il principio regolatore delle policies di promozione democratica che l'Unione Europea è chiamata a rinnovare in un'ottica strumentale più che normativa, superando il ruolo di sostegno troppo naïf che deriverebbe da un incerto processo di democracy-building nel Mediterraneo.

La fase d'istituzionalizzazione che ha caratterizzato l'instaurarsi delle relazioni Euro-Mediterranee resta fortemente ancorata al dualismo esistente tra de-centralizzazione e dimensione parlamentare, ponendo maggiore enfasi sul ruolo svolto dai parlamenti e dagli attori para-diplomatici. In tal senso, il contributo a più mani di Stelios Stavridis, Roderick Pace e Paqui Santonja offre interessanti spunti di riflessione.

L'approccio bottom-up condotto a sostegno di una strategia che dia impulso alla democrazia nel Mediterraneo e la valutazione dell'efficacia dell'azione dell'UE volta a stimolare il dialogo con la società civile nei paesi del MENA sono al centro dell'analisi condotta da Rosa Rossi. L'autrice offre un'analisi critica dei tre principali modelli di promozione democratica - linkage, leverage e democratic governance - forniti da Lavenex e Schimmelfenning alla luce degli sforzi che l'Unione mira ad attuare con l'obiettivo di rendere più forte, autonoma e indipendente l'azione della società civile rispetto ai governi autoritari o in transizione presenti in Nord Africa e in Medio Oriente.

Come fa notare Federico Cresti, l'esperienza coloniale, le relazioni tra Italia e Libia in particolare, costituiscono una componente essenziale per meglio comprendere il presente imparando dal passato. Peraltro, non sono sconosciuti i principi di uguaglianza, mutuo rispetto e cooperazione nella prospettiva di futuri accordi bilaterali destinati, tuttavia, a riaprire una nuova fase di turbolenze.

La continua tensione tra interessi e ideale democratico sembra emergere anche nella retorica statunitense. Il fardello della promozione democratica, già in passato reso noto tra le righe del programma politico

L'idealismo pragmatico del presidente Barak Obama sosterrebbe la necessità di esportare la triade occidentale basata sui valori di democrazia, libertà e libero scambio nel Mediterraneo, al fine di prevenire ogni futuro attacco terroristico, affermando il ruolo di super potenza globale degli USA. Ciò confermerebbe la scelta filosofica di utilizzare il termine "rivolta" per definire la Primavera Araba poiché, come sostiene Biagio Spoto, tale concetto questo sarebbe in grado di esprimere un sentimento negativo nei confronti di una "realtà organizzata" contraria al senso di giustizia, in contrapposizione al termine "rivoluzione" che, esprimerebbe piuttosto un cambiamento già avvenuto, consolidato, una trasformazione radicale diversa dagli attuali accadimenti.

Forme nuove di partecipazione si realizzano attraverso la rete; nuove piattaforme e forum sociali come Twitter, YouTube, Myspace e Facebook contribuiscono a riformare lo spazio cibernetico. Le funzioni di resistenza, espansione e di risposta coordinata che deriverebbero dai "reality media", mettono in evidenza le potenzialità dei social networks come validi strumenti di lotta alla repressione, piuttosto che costituirne la causa. Coeva a quella che, in un'accezione temporale, è l'inizio della Primavera Araba, la Thawra tunisina, si caratterizza per il sorgere spontaneo di organizzazioni della società civile, composte per lo più da giovani, intellettuali ed esponenti della classe media. Come suggeriscono Daniela Melfa e Guido Nicolosi, è proprio la "ciber-dissidenza" a giocare il ruolo di "mano invisibile" tra le arene (anche virtuali) di mobilitazione sociale. L'autoritarismo "riformista" del regime tunisino è anche l'oggetto di studio presentato da Béatrice Hibou, secondo la quale, seppur "diversi etnicamente", i popoli si battono per la difesa di un crogiolo di valori unici.

Ian Carter ci guida verso la comprensione della molteplicità di significati che la nozione di eguaglianza delle opportunità può assumere. Riprendendo gli esponenti delle correnti di luck egalitarianism e di left-libertarianism, egli intende dare risalto a due aspetti salienti della nozione di eguaglianza delle opportunità - l'idea di libertà e di responsabilità - quali principi promotori di un'eguaglianza applicata

agli individui intesi non solo come essere eguali ma anche come agenti morali. Ciò che è fondamentale, al fine di rendere l'eguaglianza effettivamente tale, è la libertà di agire per il soddisfacimento del benessere: avere le stesse possibilità di azione equivale a godere di uguali opportunità.

In relazione a quanto espresso, eventuali diseguaglianze sarebbero ascrivibili alle scelte volontarie di cui ciascun individuo è responsabile. Guardando al contesto Euro-Mediterraneo si evince come l'area sia fortemente soggetta a fenomeni migratori da parte di popoli "non-europei". Fabrizio Sciacca si pone il problema relativo alle modalità di relazione fra questi soggetti e la popolazione Europea; compito degli stati è di concentrarsi sui diritti sociali dei "non-europei" per garantirne la loro stessa identità. La tolleranza va dunque intesa come pratica e non come valore.

In conclusione, volgendo lo sguardo verso l'area del Mediterraneo, come a voler fotografare lo scenario politico, economico e sociale includendone le varie dimensioni che nel testo i curatori hanno attentamente messo in evidenza, risulterebbe impossibile non cogliere e non percepire le spinte – i "venti" – verso il cambiamento che coinvolgono, seppur con intensità diverse, ciascun paese.

Ornella Urso

GIANLUIGI PALOMBELLA, *È possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 268.

L'attuale contesto globale contemporaneo è contraddistinto dalla presenza di molteplici attori, processi istituzionali formali ed informali, entità di decisione, associazioni ed istituti privati, organismi di controllo, agenzie di produzione normativa, i quali non appartengono ad un luogo specifico, ma investono settori ed aree territorialmente illimitate. In assenza di una gerarchia che ne stabilisca un ordine, il panorama che ne scaturisce è caratterizzato da un'elevata frammentarietà, la quale genera non poche contraddizioni relative alla regolazione dei medesimi oggetti, talvolta in maniera contraddittoria, da parte di legalità differenti. Si delinea, in tal modo, la creazione di un diritto nuovo, che supera la concezione del diritto negli Stati e tra gli Stati, attraverso la contaminazione ed il prestito da esperienze e ordinamenti diversi. Innumerevoli gli interrogativi che possono nascere da una riflessione pragmatica sul tema: qual è il rapporto tra il nuovo diritto globale e gli ordinamenti statali? Rapporti di incondizionata subordinazione secondo il modello kelseniano o, al contrario, basati sulla priorità degli scopi perseguiti? E, alla luce di ciò, sarebbe auspicabile

giungere ad una costituzione da cui far discendere le norme e che istituisca poteri planetari o basarsi su forme di confronto tra ordinamenti diversi? Gianluigi Palombella, docente di Filosofia del diritto presso l'Università degli Studi di Parma, proponendo una vivace analisi critica che induce alla ricerca di una prospettiva costruttiva, sostiene l'ipotesi del confronto, nella convinzione che la legalità non sia di esclusiva competenza degli Stati, ma che appartenga alla pluralità dei soggetti. Nel supportare, con estrema lucidità, tale convinzione, l'autore richiama il concetto del *Rule of law*, invocato insieme al concetto di democrazia e ai diritti umani nelle carte internazionali relative alla questione della legalità.

Scopo preponderante di tale volume è delineare il ruolo che il *Rule of law* può ricoprire, nello scenario frammentato della concorrenza tra le varie legalità, al fine di condurre ad una serie di valori condivisi, pur nella consapevolezza delle difficoltà presenti e dell'impossibilità di ricondurre il pluralismo ad una definita unità.

L'ideale del *Rule of law* concerne l'adeguatezza delle istituzioni giuridiche a prevenire il trasformarsi del diritto in un mero strumento di dominio da parte dei detentori del potere politico. Esso propone strutture giuridiche, non morali, e non prevede che debba essere applicata una particolare forma del potere o degli specifici contenuti ma che vi sia una situazione giuridica nella quale sia concretamente possibile contrastare il diritto dominante ricorrendo all'azione di norme e strutture indipendenti da esso, che funzionino al fine di soddisfare l'interesse di tutti. Sebbene sia possibile identificare il *Rule of law* con i valori presenti negli ordinamenti degli Stati liberaldemocratici occidentali a partire dal secondo dopoguerra, ovvero quei valori di libertà che sottraggono ai poteri sovrani una parte del diritto positivo, al fine di porlo istituzionalmente al di fuori della propria sfera di controllo, Palombella chiarisce in maniera decisa che il *Rule of law* non corrisponde allo Stato, né al diritto, e neppure, come erroneamente potrebbe sembrare, allo stato di diritto. In quest'ultimo infatti lo Stato è soggetto al suo stesso diritto, mentre nel caso del *Rule of law*, l'entità statale è soggetta ad un diritto che non è proprio. Allo stesso modo, non costituisce sinonimo di diritto, in quanto questo è in grado di servire sia forme di potere democratiche che forme di potere autocratiche. Il *Rule of law* riflette un equilibrio tra *jurisdictio* e *gubernaculum*, basandosi sulla non arbitrarietà e sulla non dominazione. Dopo un breve excursus relativo alla contrapposizione tra il concetto di *Rule of law* e quello di *Rule of men*, richiamando anche i contributi rilevanti e contrapposti di autori, quali Goodhart e Rousseau, ed una parte relativa all'estensione concettuale del "bene" e del "giusto", includendo riferimenti provenienti dalle illustri opere di Kant e Rawls, l'autore

concentra la propria attenzione sul *Rule of law* in relazione alla sfera globale.

Il testo eleva il valore del *Rule of law* ad unico mezzo in grado di mantenere le differenze e proteggere l'autonomia delle discordanti legalità, bilanciando, allo stesso tempo, il potere degli organismi sovranazionali sugli individui, in assenza di un controllo democratico. L'*International Rule of law* potrebbe rappresentare un parametro di riferimento al di sopra delle parti, ma le riserve che ogni singolo interlocutore pone rendono impervio il cammino che porta a tale ambito traguardo. Inoltre il confronto tra diverse entità pone spesso interrogativi circa la compatibilità tra differenti "livelli" di diritto (nazionale, sovranazionale, internazionale, globale) e tra differenti concezioni di tutela dei diritti. L'autore rende completa l'analisi di tali concetti proponendo una serie di recenti casi pratici nel corso della trattazione. Prima di giungere ad un'analisi del diritto globale, egli compie un balzo indietro nel tempo, richiamando il modello "esprit" proposto da Montesquieu, lo *Jus Gentium* ed il "medievalismo" di Hedley Bull. Il primo, caratterizzato dalla concezione della presenza di molteplici "interni" che includono leggi intese come combinazioni di differenti fattori caratterizzanti, e quindi difficilmente separabili da ciò che si suppone debbano regolare, non è di gran lunga compatibile con la dimensione del mondo globalizzato preso in analisi. Il diritto delle genti, nato conseguentemente alla separazione del connubio popolo-stato, è concepito come diritto di natura, in cui coesistono ragione e volontà. La struttura medievale, intesa come una serie di mondi separati e discreti, ignora l'esistenza di processi di integrazione costruiti con cospicuo impegno. Nel diritto globale, nel testo spesso definito anche "Global Administrative Law", i concetti di nazionale/internazionale e pubblico/privato si dissolvono, a favore di una nuova dimensione regolativa in cui viene ridotta l'ampiezza degli oggetti sui quali il diritto trova applicazione divenendo sempre più settoriale, ma al tempo stesso, estendendo la propria sfera regolativa a livello globale, valicando qualsivoglia confine. Attraverso una convincente e geniale metafora, l'autore sostiene che al diritto globale non corrisponde alcun altro ordine esistente poichè le diverse legalità non riescono ad essere inclusive tra di loro, come delle matrisoske che per proporzioni, volumi e forme non sembrano nate per finire una nell'altra. Il diritto, tradizionalmente considerato indivisibile dallo Stato, è, nell'era della global governance, superato e sostituito da un diritto che proviene da singoli frammenti e che, di conseguenza, si rispecchia nella crescente proliferazione dei tribunali internazionali, ognuno dei quali con un diverso potere normativo, che però spesso si incrocia nel sottoporre a giudizio il medesimo soggetto. L'ambizioso, ma innegabilmente

complesso, ruolo del *Rule of law*, nel contesto del disordine globale, è garantire l'interdipendenza, assicurare il confronto tra differenti visioni del bene dei soggetti della global governance, scongiurando sia le chiusure dogmatiche che il primato monistico di un ordinamento sugli altri. Il diritto globale, non scorgendo alcuna corrispondenza in standard definiti, può assumere un'effettiva validità unicamente attraverso una prassi comune, ovvero attraverso un costruttivismo fondato su norme di riconoscimento. Caratterizzato da tale natura, il GAL resta, però, un ordine giuridico tra tanti. In tal senso, il *Rule of law* non intende offrire un contributo alla formazione di un'unica dominante autorità regolativa globale, ma si prefigge lo scopo di sostenere un processo di equilibrio giuridico tra i diversi interlocutori, al fine di evitare l'ingiustizia. Finché tale obiettivo non sarà raggiunto, il maggiore rischio derivante dal poliedrico e sovrapposto sistema regolativo globale, sarà quello di danneggiare i soggetti finali, i singoli cittadini, privi di alcuna voce all'interno delle controversie in cui si trovano coinvolti. L'unica speranza, secondo Palombella, è che il lavoro dei giudici possa annullare o almeno ridurre tali conseguenze negative. Neppure l'importanza della comunicazione e della giustificabilità delle proprie pretese è tralasciata dall'autore tra le pagine dell'opera, offrendo innegabilmente una visione completa del problema in analisi. La costruzione della legalità a livello globale è strettamente legata alla natura pubblica del diritto. Mentre la parte giuridica permane, la componente politica non può essere applicata a livello globale, ma rimane una caratteristica esclusivamente legata agli Stati. L'autore richiama i contributi di Bentham e Kant, i quali, aggiungendo una parentesi di storia intellettuale, rappresentano un ulteriore elemento di prestigio del testo e termina il volume includendo un'appendice riguardante il rapporto tra diritto pubblico ed Unione Europea.

Gli spunti offerti dal testo inducono ad una lettura tutt'altro che passiva, i concetti espressi e gli interrogativi posti invitano ad una riflessione costruttiva, la quale pone come obiettivo preminente l'elaborazione di concrete soluzioni che possano essere applicabili al contesto dell'attuale sistema, tenendo conto delle profonde commistioni tra individuale e globale e delle complesse conseguenze che ne derivano.

Lucia Martines

Dalla quarta di copertina

Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura di Rosanna Marsala

BONACCORSI ORAZIO, *La laicità nel pensiero politico e giuridico di Don Luigi Sturzo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp.237, prezzo: euro 19,00.

Il volume traccia un profilo di Luigi Sturzo non solo uomo politico e sociologo, ma anche fine giurista e filosofo del diritto che ha lasciato un contributo fondamentale nella redazione della Carta costituzionale italiana, nella definizione dei rapporti di comuni e regioni con il governo centrale, nel nuovo modello di relazioni tra Stato italiano e Chiesa cattolica, e nella visione dell'Europa «unita e unitaria», fino al suo slancio di puro cosmopolitismo popolare, nel far nascere l'Euroafrica.

BONINI LUISA, *Economia sociale di mercato*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2012, pp.307, prezzo: euro 25,00.

L'economia sociale di mercato vede nella libera formazione dei prezzi sul mercato un cardine irrinunciabile di una economia sana, perché garantisce la più vantaggiosa allocazione delle risorse; e vede lo Stato limitato a fare da arbitro del processo economico, mai agendo da attore, se non in casi rari e circoscritti, sempre bilanciati da opportuni "contrappesi". È un pensiero che si incrocia, in più punti, con quello della Dottrina Sociale della Chiesa. Il libro ripercorre la storia di questo pensiero tipicamente europeo, nato nel cuore economico e sociale più sano d'Europa, che rappresenta anche la speranza di una nuova economia più civile e umana e quindi più efficiente.

BORGOGNONE GIOVANNI, *Storia degli Stati Uniti. La democrazia americana dalla fondazione all'era globale*, Milano, Feltrinelli, 2013, pp.363, prezzo: euro 12,00.

Una storia generale degli Stati Uniti, agile, aggiornata, dal taglio originale. Particolare attenzione è dedicata alla storia delle idee politiche e allo sviluppo istituzionale. La narrazione degli eventi si intreccia con tutta una serie di questioni chiave: dal rapporto

“mimetico-antagonistico” con l’Europa nell’età coloniale alla costruzione dell’identità politica della nuova repubblica, dai dilemmi della democrazia jacksoniana, con l’avvento dei partiti di massa e della leadership carismatica, alla guerra civile come “mobilitazione totale” e al successivo graduale accostamento del paese al paradigma nazionale-statale del sistema politico europeo, dalla centralità dei fattori “transatlantici” nel forgiare il progressismo al confronto con i modelli sociali europei nella prima metà del Novecento, dagli sviluppi e i fallimenti del liberalismo nei decenni della Guerra fredda alle sfide dell’era globale. Un filo rosso che attraversa il volume non può che essere il mutevole e talvolta contraddittorio significato della democrazia in America, dalle rilevanti conseguenze sui destini del mondo intero.

BOTTARO GIUSEPPE, *Federalismo e democrazia in America. Da Alexander Hamilton a Herbert Croly*, Roma, Aracne, 2013, pp.184, prezzo: euro 15,00.

Da decenni si discute e si polemizza, in Italia e in Europa, sul federalismo e su presunte teorie che poco hanno a che fare con il modello classico statunitense del tardo diciottesimo secolo o con la sua evoluzione storica elaborata all’inizio del Novecento per meglio rispondere alle esigenze sempre più complesse e articolate del sistema economico, sociale e politico americano. Per questa ragione, le formule banali o addirittura inconsistenti teorizzate nel nostro paese di federalismo fiscale, demaniale o territoriale eludono l’essenza del problema che consiste nell’elaborazione di un efficace modello di federalismo politico nel quale il dilemma istituzionale diviene centrale rispetto a qualunque formula economico-sociale. Ritornare alle dottrine o ai modelli classici del federalismo statunitense realizzati nella Costituzione federale e interpretati in maniera autentica da Alexander Hamilton e James Madison nel Federalista, al contraltare antifederalista jeffersoniano e tayloriano e, infine, guardare alla sintesi che all’inizio del Novecento provano a elaborare Herbert Croly o Woodrow Wilson può aiutarci a risolvere anche i nostri attuali problemi politici e istituzionali.

BRUNI DOMENICO MARIA (a cura di), *Libertà e modernizzazione. La cultura politica del liberalismo risorgimentale*, Milano, Edizioni Guerini e Associati, 2012, pp.260, prezzo: euro 25,00.

La formazione dello Stato nazionale unitario all’insegna del binomio libertà e modernizzazione è stato il risultato politico di gran lunga più significativo del liberalismo italiano. Tutti i principali temi all’ordine del giorno del dibattito politico e culturale nell’Europa della prima metà dell’800 sono stati al centro anche della riflessione del

liberalismo risorgimentale. Nonostante ciò, la produzione storiografica ha dedicato scarsa attenzione a queste aree di ricerca. Partendo da tali premesse, questo volume mira a fornire un contributo originale e innovativo per la ricostruzione della cultura politica del liberalismo italiano del Risorgimento, delineandone le peculiarità, illustrandone la nascita e l'evoluzione nel corso dei decenni, evidenziandone i legami con il coevo liberalismo europeo.

CAMPANINI GIORGIO, *Mounier. Eredità e prospettive*, Roma, Edizioni Studium, 2012, pp. 297, prezzo: euro 24,00.

La personalità di Emmanuel Mounier (1905-1950) è ormai considerata di prima grandezza nella storia civile e religiosa del Novecento, sia per l'apporto teorico offerto al movimento personalista, sia per le forti sollecitazioni che dal suo pensiero religioso sono venute al movimento di idee che ha preparato il Concilio Vaticano II. Questo volume, frutto di una lunga ricerca, mette a fuoco alcuni degli aspetti centrali del pensiero mounieriano, con particolare riferimento al suo progetto di una "società personalista e comunitaria" che ponga al suo centro l'uomo e l'umano, contro il rischio ricorrente della deriva tecnocratica e consumistica di un Occidente troppo spesso dimentico delle sue radici.

CARUSO SERGIO, *Homo oeconomicus: paradigma, critiche revisioni*, Firenze, University Press, 2012, pp.176, prezzo: euro 16,90.

Sul concetto di *homo oeconomicus* Pantaleoni e Pareto tentarono di rifondare la teoria economica. Ben al di là delle loro intenzioni e nonostante le critiche ad esso portate, questo concetto ha trovato una singolare diffusione: non solo fra gli economisti ma anche nell'uso corrente, fino ad assumere una confusa varietà di significati che spesso hanno a che fare più con l'ideologia che con la scienza. Il libro cerca di portare ordine entro questa nebulosa, ricostruendo una decina di significati principali ordinati in tre categorie (metodologico-formali, antropologico-deboli, antropologico-forti); passa quindi a esaminare le critiche – numerose e severe – che, sopra tutto nell'ambito filosofico e delle scienze sociali, sono state portate contro tale concetto, al fine di vedere quali "versioni" possano essere eventualmente salvate ai fini di una teoria descrittiva e/o normativa dell'agire economico.

CILENTO MARCO, *Le élites contemporanee*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2013, pp.236, prezzo: euro 19,00.

Il volume raccoglie saggi improntati a un'analisi della politica contemporanea nuovamente basata sullo studio delle élites. Dalla competizione e alleanza tra élites politiche, economiche e teocratiche

in importanti aree geopolitiche del mondo, si possono leggere e interpretare le dinamiche politiche e sociali contemporanee a livello locale, nazionale e transnazionale.

DE ROSA ANIELLO, *L'Unità d'Italia. La storia celata*, con un saggio di Giorgio Napolitano, Napoli, Arti Tipografiche, 2011, pp.261, prezzo: euro 30,00.

L'opera è stata realizzata con il contributo di diverse personalità di spicco del panorama intellettuale italiano e della comunità scientifica internazionale affinché nel 150° anniversario dell'Unità d'Italia sia resa giustizia storiografica al Mezzogiorno del Bel Paese, non meramente per revisionismo storico, ma come pietra miliare per gli storici affinché, per future e partecipate ricorrenze, sia punto di partenza scevro da colori politici, appartenenze territoriali e da slanci emozionali del momento.

GRIFFO MAURIZIO (a cura di), *François Guizot. Discorso sulla storia della rivoluzione d'Inghilterra*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp.115, prezzo: euro 11,00.

Il *Discorso sulla storia della rivoluzione d'Inghilterra* di Guizot, pubblicato nel 1850, ha un carattere duplice. Da un lato è un'esposizione succinta, ma esaustiva della rivoluzione inglese del XVII secolo nelle sue varie fasi; dall'altro è un testo attraversato da una fortissima intenzione politica attuale. Scritto dopo la rivoluzione del 1848, che aveva fatto tramontare il progetto guizottiano di trapiantare in Francia il governo parlamentare di tipo britannico, il *Discorso* è una riflessione sullo spirito rivoluzionario e sul modo di contrastarlo. Una ricostruzione storica impeccabile che è anche una sofferta meditazione sulle condizioni politiche, sociali e spirituali che possono assicurare un ordine politico libero.

INGRAVALLE FRANCESCO E QUIRICO STEFANO (a cura di), *Rattazzi e gli statisti alessandrini tra storia, politica e istituzioni*, prefazione di Corrado Malandrino, Torino, Claudiana, 2013, pp.442, prezzo: euro 39,00.

Il volume intende delineare il contributo fornito tra XIX e XX secolo da alcune rilevanti personalità politiche dell'alessandrino nella costruzione e nel consolidamento dello Stato italiano unitario. Colmando lacune storiografiche legate a studi incentrati in modo pressoché esclusivo sul ruolo della classe dirigente del Piemonte «torinese», lo studio porta alla luce politici e studiosi quali Enrico Gentilini, Carlo Francesco Ferraris e Giovanni Lanza. Grande risalto è dato, ovviamente, alla figura di Urbano Rattazzi, che riassume in sé i tratti dell'amministratore locale e del leader nazionale, ricostruita

grazie a originali contributi di taglio biografico e in rapporto ai più significativi interlocutori del suo tempo.

NACCI MICHELA, *Strade per la felicità. Il pensiero politico di Bertrand Russell*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2013, pp.422, prezzo: euro 18,00.

Bertrand Russell e la politica: tutti ricordano l'attivista in prima linea contro la guerra e il nucleare, che arringa la folla o è circondato da giovani che marciano insieme a lui. L'immagine del leader pacifista ha oscurato quella del pensatore politico, quale egli decise di essere nel 1915 e quale fu per tutta la vita. Questo volume offre una ricostruzione complessiva del suo pensiero politico, da *German social democracy* del 1896 a *Human society in ethics and politics* del 1954. Al centro della riflessione di Russell si colloca la teoria della natura umana. L'orizzonte della politica è contenuto fra i poli dell'individuo e del genere umano. Il fine della politica è la felicità.

PETTI DONATO, *Dialogo sulla politica con Benedetto XVI*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2013, pp.561, prezzo: euro 26,00.

Un dialogo è la cosa più comune al mondo; questo però, spicca per la sua originalità. L'autore non ha intervistato Papa Benedetto, ha recuperato le dichiarazioni originarie; non lo ha ingabbiato in una griglia di domande confezionate, semplicemente ha collocato il lettore davanti a lui; ha raccolto quello che il Papa ha detto nel susseguirsi del tempo e lo ha disposto in un'organicità di trattazione, che è efficienza didattica per agevolarne la recezione. L'area nella quale ci si muove è di fondamentale importanza; è quella della politica, area privilegiata di esercizio della carità.

SAN MAURO CARLA, *Unità federativa o indivisibile. La questione costituzionale in Italia nel triennio giacobino*, Roma, Aracne, 2012, pp.100, prezzo: euro 10,00

Il volume ricostruisce le vicende del "celebre" concorso bandito dall'Amministrazione generale della Lombardia il 27 settembre 1796 sul tema *Quale dei Governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia?* Dopo avere ripercorso i tormentati eventi politici relativi al periodo del Triennio giacobino, il lavoro si concentra su due argomenti principali. Da un lato, analizza alcuni temi centrali delle dissertazioni presentate al concorso; dall'altro, si sofferma sullo spinoso quesito posto dagli organizzatori del concorso del 1796: unità federativa o indivisibile? Con quale forma di governo e su quali basi istituzionali si potrà realizzare la "felicità" dell'Italia? A queste domande il libro cerca di dare una risposta. I temi affrontati dai concorrenti non

riguardano solo il piano politico e costituzionale, ma rappresentano un dialogo a più voci su argomenti di ordine economico, sociale, ideologico, religioso e militare. Le dissertazioni vanno, per certi versi, a concludere quel lungo, complesso dibattito pubblico che aveva contraddistinto la filosofia politica dell'Illuminismo.

SPICA RUSSOTTO ANDREA (a cura di), *Etica e qualità della politica dalla Costituzione del 1812 ai nostri giorni*, Atti del Convegno Associazione ex parlamentari ARS, Acitrezza 30 novembre 1 dicembre 2012, Testi e studi sull'autonomia siciliana, Nuova Serie, Quaderno n.6, 2012, pp.316, s.p.

Il volume raccoglie gli atti di un convegno che ha voluto, nella ricorrenza del bicentenario, richiamare la Costituzione del 1812 e riflettere anche sulle condizioni attuali della vita politica, non tanto con riguardo al merito delle questioni e delle scelte quanto nella considerazione del come si fa politica e del come vi si perviene e, quindi dell'etica e della qualità della politica medesima.

THERMES DIANA, *Anna Maria Battista e la modernità politica*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2013, pp.180, prezzo: euro 15,00.

La modernità politica non nasce con Machiavelli, come vuole la storiografia più tradizionale, ma con Montaigne e i *libertins politiques* di cui egli è mentore intellettuale. Perché la cifra della modernità, secondo la Battista, non sta nella separazione politica-morale praticata dal Principe all'ombra della Giustizia in nome della *salus populi*, ma nella negazione della Giustizia stessa come oggettività etica e nella sua riduzione a giustizia tutta politica, relativa e mutevole. L'individuo dissociato e apolitico di Montaigne proietta la sua lunga ombra fino a Tocqueville, e con lui fino ai giorni nostri, traversando il disperato tentativo di ricomposizione pubblico-privato di Rousseau-Robespierre. Storica delle dottrine politiche, Anna Maria Battista ne è stata uno dei grandi maestri di seconda generazione, lasciando studi innovativi e insuperati sulla cultura della società francese dei secoli XVI-XIX.

VASALE CLAUDIO, *L'idea di riforma in Gioberti. Fra tradizione e rivoluzione*, Roma, Aracne, 2013, pp.410, prezzo: euro 23,00.

L'unità nazionale non fu un'impresa assurda perché l'Italia non era una pura «espressione geografica» (Metternich) ma una realtà culturale. Questo è stato il presupposto del Risorgimento e questa è stata l'intuizione dei suoi profeti e apostoli. Fra i quali va a merito precipuo di Gioberti di avere capito che, però, solo un rinnovamento di quella realtà, e dunque della sua tradizione, poteva far «risorgere il paese, e cioè di tanti popoli farne uno. Alla base del Risorgimento,

insomma, Gioberti, contro le tentazioni rivoluzionarie e le remore conservatrici, ha posto quell'idea di "riforma" e ha progettato una riforma che, in un momento come l'odierno di crisi di identità e di depressione etico-politica, ce ne fanno riscoprire la viva attualità.

Storia e Politica

Nuova serie

DIRETTORE/EDITOR: Eugenio Guccione

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD: Mario d'Addio (Università di Roma La Sapienza); Ettore A. Albertoni (Università dell'Insubria); Jesus Astigarraga Goenaga (Universidad de Zaragoza); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Massimo M. Augello (Università di Pisa); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Giuseppe Barbaccia (Università di Palermo); Piero Barucci (Università di Firenze); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Alessandro Ferrara (Università di Roma Tor Vergata); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Marco E.L. Guidi (Università di Pisa); Anna Li Donni (Università di Palermo); John P. McCormick (University of Chicago); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Quentin Skinner (University of London); Claudio Vasale (Università Lumsa); Juan Zabalza Arbizu (Universidad de Alicante)

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD

REDATTORE CAPO/EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

RECENSIONI/BOOK REVIEW EDITORS: Giorgio Scichilone

QUARTA DI COPERTINA/BACK COVER EDITOR: Rosanna Marsala

REVISORE LINGUISTICO/LANGUAGE EDITOR: Cristina Guccione

SEGRETARIO DI REDAZIONE/EDITORIAL SECRETARY: Fabrizio Simon

RESPONSABILE ORGANIZZATIVO/MANAGING EDITOR: Elio Costanza

[http:// storiaepolitica.unipa.it](http://storiaepolitica.unipa.it)

Sede: Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Scienze Politiche, Dipartimento di Studi Europei D.E.M.S, Collegio San Rocco, via Maqueda 324 – 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Giovanni Fiandaca

Amministrazione: Mario Gagliano, Maria Rita Di Stefano, Lucia Randazzo, Licia Trapani

Tel/Fax +39-09123860806 storiaepolitica@unipa.it

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Quadrimestrale-Direttore responsabile: Eugenio Guccione
Editore: Università degli Studi di Palermo

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal

Abbonamento/Subscription

Abbonamento 2013: Italia ed estero € 30,00 (**online**);

Abbonamento sostenitore: € 100,00.

I pagamenti vanno versati a: Università degli Studi di Palermo, Gruppo Unicredit S.P.A. - Cod. UNCRITMMPAE, Codice Ente: 9150300, IBAN: IT46X0200804663000300004577; causale: abbonamento 2013 "Storia Politica".

2013 Subscription (price list): Italy and foreign overseas
€ 30,00 (**online**);

Supporting subscription : € 100,00. Payment must be made by bank transfer to: Università degli Studi di Palermo, Gruppo Unicredit S.P.A. - Cod. UNCRITMMPAE, Codice Ente: 9150300, IBAN: IT46X0200804663000300004577. Reason for bank transfer (must be indicated on the form):
Subscription 2013 "Storia e Politica".

I.V.A. assolta dall'editore