

Anno VI, n. 3 – 2014

---

# Storia e Politica

*Rivista quadrimestrale*



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

---

Il 13 ottobre scorso il Prof. Nicola Antonetti, componente del nostro Comitato Scientifico e Presidente dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche, è stato eletto all'unanimità Presidente dell'Istituto Luigi Sturzo di Roma. Il Comitato Scientifico, la Direzione, la Redazione e l'Amministrazione di «Storia e Politica» esprimono il loro compiacimento per l'avvenuta elezione alla prestigiosa carica in riconoscimento delle sue virtù morali, della sua preparazione scientifica e del suo attaccamento alla vita dello stesso Istituto, di cui egli certamente si pone a garanzia per un maggiore sviluppo in campo nazionale e internazionale. Complimenti e auguri per un proficuo lavoro.

## **Anno VI n. 3 Settembre-Dicembre 2014**

### **Ricerche/Articles**

- Esteban Anchustegui-Igartua  
*La nascita dello Stato moderno: tra religione e politica* 365
- Italia Maria Cannataro  
*La "coperta" delle Americhe: gli inizi della repubblica a Cuba* 405
- Giuseppe Astuto  
*La Costituzione del Regno di Sicilia del 1812. Tradizione, rinnovamento e conflitti politici* 443
- Claudia Giurintano  
*Pensieri sulla democrazia: Res Publica (1945-47) e il dibattito politico-istituzionale all'indomani della Seconda Guerra Mondiale* 510

### **Interventi/Remarks**

- Massimo Naro  
*Il denaro: benedizione o tentazione? Una riflessione teologica* 544
- Dario Caroniti  
*Europa: declino o rinnovamento?* 569

### **Note e discussioni/ Notes and Discussions**

- Giuseppe Portonera  
*Individuo, società e mercato: i cattolici italiani e lo «Stato leggero»* 585

### **Recensioni/Reviews**

P. Barucci, *L'economia politica e la sua storia* (F. Simon); F.P. Giordano, *Filippo Cordova, il giurista, il patriota del Risorgimento, lo statista nell'Italia unita* (G. Astuto); U. Chiaramonte, *La formazione agraria in Sicilia. Il caso di Caltagirone dall'Unità al Fascismo* (G. Portalone Gen-

tile); G. Tognon (a cura di), *Su De Gasperi. Dieci lezioni di storia e politica* (R. Gumina); E. Preziosi (a cura di), *Luigi Gedda nella storia della Chiesa e del Paese* (R. Gumina). 604

**Dalla quarta di copertina/ Back cover**

622

# Ricerche/Articles

ESTEBAN ANCHUSTEGUI-IGARTUA

## LA NASCITA DELLO STATO MODERNO: TRA RELIGIONE E POLITICA

### *Introduzione*

Secondo Vattimo (2000:67) la salvezza, nell'accezione ermeneutica del termine, ha a che fare con la predicazione e l'interpretazione pastorale delle Scritture rivolte ai fedeli. Se per salvarsi è necessario comprendere e applicare correttamente la parola di Dio contenuta nelle Scritture alla nostra condizione e situazione (*sibilitas applicandi*), bisogna interpretarla in modo tale da non entrare in contraddizione con la ragione, e per siffatto motivo i nostri sforzi dovrebbero essere impiegati al fine di rispettare la parola di Dio e scongiurare interpretazioni aberranti.

La predicazione di Gesù si può riassumere nella frase «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino. Convertitevi e credete al Vangelo» (Mc. 1, 14-15). Egli per raggiungere questo scopo ha promosso due attività. Da un lato ha imposto una missione ai suoi discepoli: «Andate, dunque, e fate discepoli di tutte le nazioni, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato: ed ecco, io sono con voi ogni giorno, fino alla fine del mondo» (Mt. 28, 19-20). Dall'altro ha stabilito la Chiesa, «E io altresì ti dico, che tu sei Pietro (gr. *Petros*), e su questa pietra (gr. *petra*) edificherò la mia chiesa; e le porte dell'Ades non la potranno vincere. Ed io ti darò le chiavi del regno dei cieli; e tutto ciò che avrai legato sulla terra sarà legato nei cieli; e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli» (Mt. 16, 18-19).

Se Gesù è considerato un pioniere e i suoi discepoli sono seguaci del sentiero tracciato, cosa accade a coloro i quali non intraprendono la stessa via, o per dirlo in altro modo, come vanno intese le parole di Mc. 16: 15-26: «Ed egli disse loro: Andate per tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato; ma chi non crederà sarà condannato?»

A questo punto introdurrò un commento che, anche se non centrale per lo sviluppo della questione in oggetto, considero interessante al fine di chiarire il ruolo esclusivo della Chiesa nel raggiungimento della salvezza, e per tale ragione richiamerò la posizione del teologo Hans Küng: «Così vive, persevera e pellegrina la Chiesa, comunità di salute escatologica, sotto la signoria di Cristo, che, al tempo stesso, è il regno di Dio e che attraverso Egli è entrato con forza nella attualità. Così, le promesse e le forze del regno di Dio operano e sono percepite da Cristo nella Chiesa, la quale prende segretamente parte nel regno di Dio appena iniziato. Così è possibile richiamare alla Chiesa la comunità dei pretendenti del regno di Dio. Non c'è continuità per passare da una fase all'altra, dalla Chiesa al regno di Dio, e l'appartenenza ad essa non garantisce, nell'eternità di tentazione e di lotta, l'appartenenza al regno stesso» (Küng 1968: 119).

Questa specificazione è fondamentale perché, come ha detto Küng, «la Chiesa non è una fase precedente, bensì il presagio del regno finale di Dio già presente in Gesù Cristo, presagio della consumazione, ancora a venire, dello stesso. Così, il senso totale della Chiesa non è in se stessa, in ciò che essa è, ma in ciò verso cui si sta dirigendo. Quello a cui la Chiesa aspira, testimonia e annuncia è il regno di Dio; non è né autrice né soggetto del regno di Dio a venire, eppure già presente, ma lo proclama e lo annuncia come suo araldo. Il regno è tratto da Dio stesso; la Chiesa è completamente al suo servizio» (*Ibidem*).

Ovviamente, il tempo che cerco di analizzare non era caratterizzato dall'apertura espressa dal teologo svizzero, e la questione della salvezza era privativa di ogni posizione cristiana, causando un terribile confronto tra i diversi gruppi di seguaci di Gesù Cristo e riempiendo di orrore e di sangue il con-

tinente europeo. Ma se le condizioni di intolleranza religiosa erano favorevoli allo sviluppo di un conflitto su larga scala, la stessa intolleranza e le terribili conseguenze a cui ha portato tale controversia, hanno costretto a gettare le basi di una nuova concezione della politica, con nuove proposte di costruzione sociale che hanno rappresentato una rottura con i modelli precedenti.

In questo articolo cerco di analizzare tali cambiamenti e i contesti politici e religiosi in cui questi si sono verificati, innovazioni che alla fine furono determinanti e che portarono una profonda trasformazione delle strutture politiche ed economiche del continente. In questo senso, lo scoppio della Riforma protestante del XVI secolo, al di là delle successive guerre di religione tra cattolici e protestanti, ha prodotto rilevanti conseguenze nel modo di interpretare e comprendere la vita, il soggetto individuale, la società, la politica o anche la stessa religione, tutti aspetti che hanno caratterizzato il processo storico che chiamiamo modernità.

Queste lunghe e devastanti dispute, di origine dottrinale ed evangelica, hanno provocato la polarizzazione delle manifestazioni umane, secondo una prospettiva manichea, in cui una realtà (la religione) è percepita con discredito e arriva ad essere concepita come fonte di violenza; mentre un'altra (nota in seguito come Stato-nazione) va rafforzandosi progressivamente ed affermandosi come istituzione capace di garantire la pace e l'ordine sociale. E la Pace di Westfalia è il simbolo di questo nuovo tempo.

Da questa nuova pietra miliare della diplomazia e dal rispetto per le decisioni sovrane entro i confini statali, lo Stato moderno si costituisce come la realtà politica per eccellenza, prodotta dalla necessità di garantire sicurezza e superare conflitti causati dalle guerre di religione, ed è probabilmente Hobbes che sviluppa più di ogni altro autore questo nuovo concetto. Tuttavia è possibile rinvenire dei precursori nella trattazione di tale percorso.

## 1. Machiavelli: l'autonomia della politica

Con Machiavelli inizia un nuovo modo di pensare e di percepire la politica, concepita sino a quel momento come stato di natura limitato alla lotta e alla sopravvivenza. Pertanto, tale concezione classica, la quale concepiva la politica come una manifestazione dell'ordine naturale che interagiva e migliorava gli esseri umani, è ora sostituito da una capacità il cui scopo è quello di dominare un ambiente non sicuro e un minaccioso male naturale. In definitiva, è stato sepolto il vecchio e battuto sentiero della virtù, tanto individuale che collettiva, fissato dal modello dei pensatori classici. Si prospetta un nuovo tempo, ed in esso il bene comune segnerà la retorica del progetto sociale, con componenti discorsive che parlano di libertà contro la soggezione straniera, la stabilità contro l'incertezza, la garanzia della legge, la prosperità, il potere o la gloria. Con la nuova era, la vecchia virtù si convertirà in virtù civica, in patriottismo, inteso come impegno attivo nella difesa degli interessi della comunità. E in questo nuovo tempo, una nuova massima si impone con forza schiacciante: il fine giustifica i mezzi.

Ovviamente, essendo l'uomo cattivo per natura, questo patriottismo civico non si presenta nello stato di natura, anche se può essere costruito solo utilizzando elementi innati dell'essere umano, come l'egoismo o la passione personale. Questo è il caso del desiderio di gloria, la cui massima espressione è il desiderio di essere un principe nuovo. Nella costruzione del suo modello, Machiavelli ha sempre un occhio alla Roma antica, alla struttura della Repubblica di Cicerone, con un *princeps* predominante, un primo cittadino, una testa e un riferimento forte, ma adattato alla realtà del Rinascimento. Questo adattamento alle circostanze specifiche del tempo è fondamentale nell'argomentazione e nella concezione machiavelliana della politica, e sarà il terreno fertile da cui emergerà con forza l'ambito della "tecnica politica".

L'approccio machiavelliano parte dall'assioma secondo il quale le circostanze empiriche devono controllare sempre l'azione politica, in modo da erigere e da costituire l'ambito autonomo della politica e del politico, una volta liberato dalle



categorie imposte dalla teologia o dall'etica. D'ora in poi la politica, costituita come spazio proprio del sapere, si avvia per un percorso autonomo con le proprie regole e con lo scopo di divenire scienza fornita di leggi a vocazione universale. E con queste premesse si mostra Machiavelli, il patriota e personaggio pubblico fiorentino disposto a impegnarsi nella difesa degli interessi della sua Repubblica, e tutto questo in un periodo convulso e difficile per la sua patria, in pieno tempo di crisi e di cambiamento del modello politico e sociale.

In questa nuova era, Machiavelli riflette il prototipo del borghese rinascimentale e la sua concezione dell'individuo, piuttosto che dell'umanista, è propria dell'individualismo possessivo, caratteristica che connota l'élite che in quel momento storico è al potere in Italia. Il nuovo progetto politico moderno dispone già di soggetto storico e Machiavelli ne sarà il notaio, lo studioso che certifica senza sottigliezze la nascita di una nuova era che, rispetto al passato, apporta innovazioni decisive e imprime alla politica elementi significativi nella sua comprensione e nella sua pratica.

## *2. Hobbes: il metodo scientifico, lo stato di natura e la politica come artificio*

Mentre Machiavelli è il fondatore della filosofia politica moderna, Thomas Hobbes può essere considerato il creatore del "paradigma moderno" della politica, tanto per la teoria che fornisce attraverso la sua conoscenza, quanto per il campo che assegna alla politica, che per l'analisi dei rapporti di potere insita nel suo interno.

Scritto in esilio, *Il Leviatano* (1651) (Hobbes, 2009) propone un'alternativa al caos provocato dalle passioni aristocratiche che affliggono il suo paese in una guerra civile senza fine; per tale motivo, propone un potere concentrato e assoluto che impedisca con la forza la tendenza naturale dell'uomo alla distruzione reciproca. Così, sotto un'antropologia sociale e una politica individualista, la teoria assolutista e la guerra civile sono spiegate e costruite come opzioni opposte.

Hobbes parte dalle innovazioni che a quel tempo avevano rivoluzionato la scienza nel tentativo di applicarle alla filosofia. Purtroppo, secondo Hobbes, i filosofi morali non sono stati scrupolosamente attenti a questi cambiamenti, come manifesta nella dedica del suo libro *De Cive* (Hobbes, 1999), 1642, nel quale sviluppa delle riflessioni come la seguente:

La vera sapienza non è altro che la conoscenza della verità in tutte le materie. Ma essendo il risultato del ricordo delle cose, provocato da denominazioni certe e precise, non è il risultato di uno spirito acuto o di un impulso improvviso, ma della retta ragione, cioè della filosofia. Perché attraverso di essa si apre la strada per i precetti universali, partendo dalla contemplazione dell'individuale. E la filosofia è divisa in tanti rami quanti sono i tipi di cose in cui ci sia spazio per la ragione umana, anche se vengono chiamati in modi diversi a seconda della diversità delle materie coinvolte. L'ambito delle figure è chiamato *geometria*; quello del movimento, *fisica*; quello della legge naturale, *morale*; e tutti sono *filosofia*. Come il mare, che viene chiamato qua *Britannico*, là *Atlantico*, in un altro luogo *Indiano*, secondo le sue rive, ma tutto è *oceano*. Da ciò che dona beneficio alla vita umana all'osservazione delle stelle, dalla descrizione del territorio alla misura del tempo, ai lunghi viaggi; da ciò che c'è di bello negli edifici alle fondamenta delle fortificazioni, alle meraviglie delle macchine; insomma, ciò che distingue il presente dalle antiche barbarie, quasi tutto lo dobbiamo alla geometria. E se i filosofi morali si fossero impegnati nel loro compito con un successo simile, non vedo come lo sforzo dell'uomo non avrebbe potuto contribuire a migliorare la propria felicità in questa vita. Poiché se si conoscesse il motivo delle azioni umane con lo stesso grado di certezza con cui sono note le ragioni delle dimensioni delle figure, l'ambizione e l'avidità, il cui potere si fonda sulle false opinioni del popolo circa il giusto e l'ingiusto, sarebbero state disarmate; e l'umanità godrebbe di una pace così solida che sembra che non ci sarebbe più nessun bisogno di combattere (tranne per lo spazio di cui avrebbe bisogno la crescente popolazione). Ma ora che la guerra con le armi o con la penna non si ferma, che non c'è una migliore conoscenza del diritto né delle leggi della natura rispetto a prima, che nelle sentenze dei filosofi ogni parte si aggrappa al proprio parere, che alcuni lodano e altri disapprovano la stessa azione, che qualcuno approva ora quello che prima aveva condannato, e considera in modo diverso in altre persone le proprie azioni; tutto questo è un chiaro segno che quello che hanno scritto finora i filo-

sofi morali non è servito a nulla per la conoscenza della verità, ma è piaciuto non tanto perché illuminava lo spirito, ma perché confermava le opinioni temerariamente ricevute attraverso i discorsi belli e lusinghieri. A questa parte della filosofia accade la stessa cosa delle strade pubbliche per le quali tutti passano e vanno e vengono, nelle quali alcuni si divertono e altri discutono, ma dove non si semina nulla. E la causa di tutto questo non è altro che non avere disposto un principio corretto tra coloro i quali hanno affrontato queste questioni. Perché non possiamo decidere a nostra volontà l'inizio della scienza come succede in un cerchio. Poiché dallo stesso buio del dubbio nasce un filo di ragione che ci può guidare verso la luce più chiara: lì è l'inizio dell'insegnamento; e poi, per risolvere i dubbi, dobbiamo seguire la luce percorrendo il percorso inverso. Ogni volta che uno scrittore abbandona quel filo per ignoranza o lo interrompe a causa delle sue passioni, ciò che descrive nei suoi scritti non è la via della scienza, ma quella dei suoi errori (Hobbes (1999: 2-3).

Dopo aver affermato il principio antropologico individualista, la cui qualità dominante sarebbe il *desiderio di potere*, Hobbes ritiene che ambiti della volontà umana come la ricchezza, l'onore sociale e il comando comportino rivalità e confronto tra gli individui. La condizione naturale dell'uomo, quindi, lasciato alla sua dinamica, sarebbe lo stato di guerra e il confronto tra diverse volontà di potere. Nello stato di natura predominano le virtù della guerra, questione che è al di fuori della legge, della morale o della giustizia, ed in cui imperano soltanto la forza e la frode. La morale e la giustizia non sono talenti naturali, essi sono il risultato dell'artificio e necessitano della costruzione sociale. Ma per uscire dallo stato di natura è essenziale il concorso della passione e della ragione, attraverso la promozione degli elementi positivi contenuti in entrambi. Così, le passioni positive per la convivenza sono la paura della morte, il desiderio di comodità e la fiducia nei frutti del lavoro; mentre le ragioni positive sarebbero le regole che consentono gli accordi di pace tra gli uomini, facendo possibile la realizzazione di un accordo tra individui isolati che, oltre che cercare la pace e mantenerla, garantiscono la propria sicurezza.

Per Hobbes è chiaro che le ragioni positive che facilitano gli accordi e le intese non hanno potere né fermezza sufficien-

te per prevalere esclusivamente per la loro razionalità. Per tale ragione è necessario un potere esterno che diriga le azioni e le indirizzi verso il conseguimento del bene comune, che allo stesso tempo sia in grado di intimidire i sudditi e di costringere a rispettare ciò per il quale si sono impegnati. Questo atto contrattuale che unisce il potere di tutti in uno stabilisce il Leviatano o Stato civile, in cui i soggetti contraenti trasferiscono tutto il loro potere al sovrano che, senza essere soggetto partecipante del patto fondativo, assume la responsabilità e l'obbligo di far compiere ai contraenti ciò che hanno convenuto. L'obbedienza totale al potere assoluto che incarna il Leviatano nasce e si legittima, quindi, dalla finzione di un primo atto democratico che si esercita per essere impedito in avanti. Non è un Dio trascendente o collegato a una religione, la sua egemonia non è alimentata dalla preghiera, ma la sua supremazia è basata in auto-limitazioni imposte e nella paura. Insomma, il Leviatano è un Dio utilitario, a cui si obbedisce perché offre sicurezza e garantisce la conservazione:

«La causa finale, lo scopo o il progetto che fa che gli uomini – i quali amano per loro natura la libertà e il dominio sugli altri – impongano a se stessi queste restrizioni di cui si coprono quando vivono in Stati, è il cercare la propria conservazione e, di conseguenza, una vita più piacevole» (Hobbes (2009:153).

Tuttavia, bisogna sottolineare che la difesa di Hobbes dell'assolutismo non è fatta dagli argomenti della nobiltà, ma è il risultato della concezione di un individualismo egoistico spinto dalla volontà di potere e conseguenza delle conoscenze acquisite dalle recenti innovazioni nella scienza e nella filosofia.

Così, per uscire dallo stato di natura della guerra di tutti contro tutti, e con lo scopo di mantenere la pace e l'ordine sociale, Hobbes ritiene essenziale stabilire una nuova architettura delle relazioni sociali, che, per essere effettiva, dovrebbe essere basata sulla realtà dei principi della natura umana. Questa proposta è magistralmente sintetizzata in un'altra parte della dedica alla quale ci siamo riferiti sopra:

«Pertanto, quando ho rivolto il mio pensiero alla ricerca della giustizia naturale, sono stato consigliato dal nome stesso

della giustizia – il quale significa costante volontà di rendere a ciascuno il proprio *diritto* –, e la prima cosa che si dovrebbe sapere è il motivo per cui qualcuno chiami una cosa propria invece di chiamarla *d'altri*. Perché se si sapesse che tale cosa non proviene dalla natura, ma dall'accordo tra uomini (poiché quello che la natura ha fornito è stato in seguito diviso dagli uomini), questo porterebbe a un'altra questione: in ragione di cosa e di quale necessità le cose sarebbero proprie di ciascuno, e non di tutti? Ma dal possesso comune delle cose sorge la guerra e da lì ogni sorta di calamità scaturita dal lottare violentemente gli uni contro gli altri, situazione da cui tutti naturalmente fuggono. Quindi, vengono fissati due postulati della natura umana: uno, l'avidità naturale, per la quale tutti vogliono appropriarsi dell'uso delle cose comuni; e l'altro, quella della ragione naturale che spinge ognuno a cercare di evitare la morte violenta come male supremo della natura; dunque, mi sembra di aver dimostrato in questo lavoro, con una deduzione molto evidente, la necessità di rispettare i patti e la fede data e di conseguenza gli elementi della virtù morale e dei diritti civili» (Hobbes 2009:153).

### *3. Il repubblicanesimo rinascimentale: il primato della legge comune*

Machiavelli, come Guicciardini, è un magnifico esempio dell'attività repubblicana rinascimentale, un periodo storico che ha contribuito come pochi a gettare le basi di una concezione terrena e laica della politica, sottolineando il ruolo dei cittadini come membri partecipanti attivi della Repubblica. Ma c'era ancora un lungo cammino da percorrere. Hobbes stesso, due secoli dopo dedicò numerose pagine a questioni teologiche. Il lungo titolo completo del *Leviatano: La materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile* ne è l'esempio. La furia religiosa non permetteva di camminare al di fuori dell'ortodossia predominante in ogni tempo e situazione, tanto che Hobbes non trovò altra alternativa che moderare il suo spirito puritano, con relativo successo, per non soffrire rapresaglie dalla potente Chiesa anglicana (determinata a prati-

care l'espressione *Extra Ecclesiam nulla salus*, erroneamente attribuita a S. Cipriano).

La concezione rinascimentale repubblicana enfatizza l'idea di comunità politica, concepita come pratica di cittadinanza, la quale è stata intesa come un corpo ordinato per la vita in comune tra esseri liberi che vivono sotto una legge comune (*la sovranità della legge*). La sovranità della legge implica la necessità della sua obbedienza: senza legge non c'è libertà né sicurezza. La legge, quindi, è sistematicamente legata alla libertà repubblicana, intesa come assenza di interferenza con la volontà arbitraria di un altro. Secondo tale concezione la libertà non consiste solo nell'assenza di interferenza (esistenza di una esclusiva sfera di azione), ma nella garanzia di non interferenza arbitraria per gli altri nel campo di azione che è riconosciuto ad ognuno e che ad essi corrisponde legittimamente. E la garanzia viene dalla legge.<sup>1</sup> Cioè, per sfuggire alla situazione di precarietà e servitù rispetto a chi ha il potere di interferire arbitrariamente nella nostra vita, abbiamo bisogno di un sistema normativo che garantisca uno status di libertà (*extra legem nulla libertas*).

Nel pensiero di Hobbes, nell'ordine politico attenersi alla legge e all'ordine secolare è di fondamentale importanza, anche se le leggi invocano forze soprannaturali, come Dio, le leggi della storia, l'avanzamento e il progresso del genere umano. Per il razionalista Hobbes essenziale è la presenza e il primato di leggi, *it is always rational to obey the laws*, perché l'esistenza delle leggi è già prova della razionalità. In assenza di leggi, l'irrazionalità del caos, del *bellum omnium contra omnes*, è sempre infinitamente più dannoso dell'ingiustizia che, senza alcun dubbio, porta con sé una tirannia. Hobbes ignorava ancora le terribili conseguenze a cui possono condurre modelli come la virtù suprema della razionalità sostenuta dai giacobini rivoluzionari francesi e tutti i fanatici totalitari rivestiti della presunta ragione morale.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Skinner (1999) e Pettit (1997)

<sup>2</sup> Arendt (1982 [1951]) Cfr. vol. III, pp. 587-588. Nella sua argomentazione sull'irrazionalità del "razionalismo" totalitario, sottolinea che lo stabilimento del "razionale" ordine politico nazista aveva come obiettivo la "dominazione

#### 4. La scienza politica: tra la ragione e la retorica

Ma se in due delle sue opere, *Elements of Law* e *De Cive*, Hobbes ha mantenuto la fiducia nel potere intrinseco della ragione, nel *Leviatano* si è dedicato alle analisi umanistiche del rapporto tra ragione e retorica.<sup>3</sup> Così in quest'ultimo libro si ergono ostacoli per la costruzione di una scienza politica, così come per la possibilità di un patto razionale.<sup>4</sup> Di conseguenza, Hobbes, secondo Skinner, conclude che «le verità della ragione devono essere accettate, ma i metodi della scienza dovranno essere supportati dalla forza dell'eloquenza».<sup>5</sup> Per Skinner, l'ignoranza dei lettori e i loro interessi personali avrebbero deturpato il precedente ottimismo hobbesiano nella capacità persuasiva della scienza, e questo causerebbe una progressiva sfiducia nella possibilità di una scienza del giusto e dell'ingiusto (Skinner 1996:433). Questa evidenza fa tornare, in qualche modo, all'umanesimo, ed è questo che fa Hobbes nel *Leviatano* e nel *Behemoth*, il suo libro di storia, che, del resto, si caratterizza soprattutto come un saggio retorico (Ostrensky 2003:16).

In tale nuova situazione, Hobbes, istruito nella teoria classica della retorica e conoscitore dell'umanesimo civile rinascimentale, utilizza tecniche di eloquenza classica.<sup>6</sup> Secondo Skinner, il metodo utilizzato da Hobbes corrisponde allo «stile di scrittura più moralista adottato dai seguaci di Sallustio, Cicerone e altri sostenitori della *vera respublica* nell'antica Roma (...), utilizzato da scrittori di trattati per i giudici delle città, poi portato a nuovi tipi di eloquenza con la

---

totale" degli individui, con l'intenzione di sterminare completamente l'individualità degli esseri umani verso i quali esercitò un inconsueto incremento nell'uso della violenza.

<sup>3</sup> Ostrensky (2003:16), appoggiandosi su Skinner (1996:1-5).

<sup>4</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>5</sup> Così lo segnala Ostrensky (2003:16); seguendo Skinner (1996: 334).

<sup>6</sup> Ostrensky segnala in (2003:11) che in un articolo recente Skinner riconosce la sua affinità con Hobbes nel servirsi della retorica dell'eloquenza classica: «Egli è giunto a condividere la propria scettica comprensione dei concetti normativi e dei fluenti vocaboli con i quali entrambi solevano esprimersi». [Skinner 2002:182].

fioritura del repubblicanesimo classico nell'alto Rinascimento» (Ostrensky 2003:37).

Secondo questa corrente di pensiero repubblicana, ogni potere corrompe e il potere assoluto è avvezzo più di ogni altro alla corruzione. Ogni individuo o gruppo, una volta che gli è stata concessa la sovranità su una comunità, tende a promuovere i propri interessi a scapito del bene comune. L'unico modo per garantire che le leggi promuovano il bene della comunità nel suo insieme sarà, quindi, lasciare che i cittadini si prendano cura dei propri affari. Se invece il governo è controllato da un'autorità esterna alla comunità, questa autorità si incaricherà di subordinare il bene della comunità per raggiungere i propri fini. E nella misura in cui il governo dei *Sig-nori* o dei principi ereditari persegue più i propri fini che il bene comune, la comunità ancora una volta perderà la sua libertà nel perseguimento degli obiettivi che vorrebbe raggiungere (*Ivi*: 37-38).

##### 5. Modelli di morale e comunità politica per una natura umana corrotta

Machiavelli fu certamente un sostenitore dell'applicazione della retorica classica che il Rinascimento aveva ripreso, applicando però ad essa un criterio personale. Come osserva Skinner, i moralisti romani avevano lasciato in eredità una completa analisi del concetto di *virtù*, che descrive il vero *vir* (il termine latino *vir* si riferisce all'uomo come individuo), come colui che è in possesso di tre gruppi distinti ma correlati di qualità. Si tratta in primo luogo, delle quattro virtù cardinali, «prudenza», «giustizia», «forzezza» e «temperanza» che Cicerone, seguendo Platone, analizza nel suo *I Doveri*. In secondo luogo, ad essi viene attribuita una serie supplementare di qualità che più tardi sarebbero state considerate come specificamente *principesche* per natura. La prima di esse è «l'onestà», intendendo con essa la buona volontà di rimanere fedele e comportarsi onorevolmente con tutti gli uomini in ogni momento.



Questa virtù, per completarsi, necessita di altri due attributi che, sebbene descritti nei *Doveri*, furono analizzati in modo più completo da Seneca, il quale dedicò un trattato speciale a ciascuno di essi. Uno era la «magnanimità», il tema sviluppato nel *De compassione* di Seneca; l'altro era la «liberalità», uno dei principali argomenti trattati nel *De profitti*. In terzo luogo, si è detto che il vero vir si doveva caratterizzare per essere fortemente convinto che se vogliamo l'onore e la gloria, dobbiamo essere sicuri di comportarci il più virtuosamente possibile. Questa discussione – che si interroga sulla razionalità del comportamento morale – è al centro dei *Doveri* di Cicerone, il quale indica nel secondo libro come molti credano «che una cosa può essere moralmente corretta senza essere conveniente, e conveniente senza essere moralmente corretta», il che è un inganno, perché solo con metodi morali è possibile sperare di raggiungere gli obiettivi desiderati. Pertanto, ogni apparenza in contrario è del tutto falsa, poiché «la convenienza non può mai entrare in conflitto con la rettitudine morale» (Skinner 1998: 55-56).

Quest'analisi morale classica è stata adottata dagli scrittori di libri di consulenza rivolti ai principi del Rinascimento, ed esaminando i trattati morali dei contemporanei di Machiavelli, è possibile individuare con sorprendente frequenza tali argomenti. Eppure, ritornando al *Principe* è evidente che questo aspetto della morale umanistica è trattato in maniera drastica. Machiavelli, secondo Skinner, comincia facendo riferimento a luoghi comuni della tradizione umanistica, e menziona un gruppo speciale di virtù principesche tra le quali la necessità di essere «generoso», «misericordioso» e «vero» considerate qualità che tutti i governanti hanno l'obbligo di coltivare. E anche se – ancora all'interno dell'ortodossia umanista – segnala che «sarebbe molto lodevole in un principe» essere in grado di agire sempre in questo modo, da subito rifiuta totalmente il supposto umanistico quando omette di stabilire che queste sono le virtù che un governante ha bisogno di acquisire se vuole raggiungere gli obiettivi più alti (*ivi*: 57).

La premessa dalla quale parte Machiavelli è che ogni principe deve cercare di tutelare i propri interessi in un mondo in cui la maggior parte degli uomini «non sono buoni», e da

cui segue che se «si impegna a fare in modo che esclusivamente i suoi affari siano buoni» in mezzo a tanti che non lo sono, non solo fallirà nell'ottenere «grandi cose», ma «sarà sicuramente distrutto». Per Skinner, questa critica machiaveliana all'umanesimo classico è semplice ma devastante, poiché stabilisce che se un governante vuole raggiungere i suoi più alti obiettivi, non sempre deve considerare razionale l'essere morale, ma, al contrario, si accorgerà che ogni serio tentativo di «mettere in pratica tutte quelle cose per le quali gli uomini sono considerati buoni» alla fine diventa una politica rovinosa e irrazionale. Pertanto, se i principi non devono comportarsi secondo i dettami della morale convenzionale, come dovrebbero agire? La risposta di Machiavelli – il nucleo del suo consiglio ai nuovi governanti – è offerto all'inizio del capitolo XV, e riguarda la necessità per un principe saggio di farsi guidare principalmente dai dettami della necessità. Questa dottrina fondamentale si ripete tre capitoli dopo. Un principe saggio «difende ciò che è buono quando si può», ma «sa fare il male quando è necessario». C'è ancora di più, poiché se un principe prudente vuole «mantenere il suo governo» deve rassegnarsi ad accettare il fatto che «avrà bisogno frequentemente di agire «contro la verità, contro la carità, contro l'umanità, contro la religione»» (*ivi*: 57-59).

Per Skinner, dunque, la rivoluzione realizzata da Machiavelli si basa nella ridefinizione del concetto centrale di *virtù*. In questo senso, se da un lato sostiene l'accezione convenzionale che *virtù* è il nome di quella serie di qualità che fanno capace un principe di allearsi con la Fortuna e di ottenere onore, gloria e fama; dall'altro lato disconnette il senso del termine dalle necessarie virtù *cardinali* e *principesche* del passato. Egli sostiene che la caratteristica che definisce un principe veramente virtuoso deve essere la volontà di fare sempre ciò che impone la necessità – sia cattiva o virtuosa l'azione risultante – al fine di raggiungere i suoi più alti obiettivi. Così, *virtù* indica in particolare la qualità di flessibilità morale in un principe: «Egli deve sempre avere il suo spirito pronto a voltarsi verso qualsiasi direzione al ritmo del soffio della Fortuna in base alla variabilità degli assunti» (*ivi*: 60).

Pertanto, se lo scopo del principe è ottenere gloria, fama e onore, deve essere pronto a intraprendere azioni indegne, mentre allo stesso tempo questa flessibilità morale diventa la sua gran virtù. La nuova moralità ha cominciato il suo cammino e solleva serie difficoltà, e Machiavelli, come sottolinea Skinner, è pienamente consapevole di questo quando, nel capitolo XV, presenta il dilemma principale: da una parte, un principe deve «acquistare il potere di non essere buono» e esercitarlo ogni volta che sia necessario; ma, dall'altra parte, deve fare attenzione a non acquisire la reputazione di essere un uomo perverso, perché questo tenderebbe a «ribaltare la propria posizione», piuttosto che a rafforzarla. Il problema è quindi quello di evitare di apparire perverso, anche se non si può impedire di comportarsi perversamente (*ivi*: 63).

La visione di Hobbes è molto diversa. Nella sua dedica del *De Cive* al conte di Devonshire, Hobbes, invocando il censore Marco Catone, indica che tra i Romani era comune considerare che «tutti i re erano del genere degli animali rapaci» (Hobbes 1999: Dedicataria: 2). Il suo fondamento si trovava nella memoria dei Tarquini, che avevano tiranneggiato i romani da generazioni. Alla fine i Tarquini furono espulsi e si stabilì la Repubblica Romana che consolidò il suo potere e si impose come potenza in Italia e nel Mediterraneo. Per questo Hobbes si chiede: «Ma lo stesso popolo romano che aveva devastato quasi tutta l'orbita della terra (...) e che aveva saccheggiato molti territori, che tipo di bestia era?» (*ibidem*). Per chiarire la questione, Hobbes richiama le parole di Ponzio Tellesino quando rivedeva le sue truppe nella guerra della Porta Collina contro Sila: «non mancheranno mai i lupi, i rapitori della libertà italica, a meno che si tagli l'intera foresta dove di solito si rifugiano» (*ibidem*). E Hobbes sentenzia: «con ragione sono state dette queste due cose: l'uomo è un dio per l'uomo, e il lupo è un lupo per l'uomo» (*ibidem*).

Pertanto, nella concezione hobbesiana della natura umana, alla nostra volontà innata di danneggiare gli altri – se non ce lo impedisce la punizione o la minaccia attraverso la legge –, dobbiamo aggiungere l'inclinazione dell'uomo ad adorare altri esseri umani e ad obbedirli. Con questa dualità – depredazione, nel linguaggio hobbesiano, e obbedienza ad altri

umani deificati – Hobbes risolve il problema della preminenza del principe sui suoi sudditi, per il quale è sufficiente che i sudditi adorino il tiranno che li sottomette. Pertanto, è importante per Hobbes che –indipendentemente da come abbiano raggiunto l'accesso al potere, e sia un re, un presidente o un'assemblea – il sovrano emani e imponga la legge in modo da poter vivere in pace e, poi, prosperare.

Anche se è ovvio che Hobbes sottolinea una visione piuttosto pessimistica della natura umana, questo gli permette paradossalmente di mettere in discussione i diritti e i privilegi vantati dall'aristocrazia o dalla nobiltà. Queste perorazioni, sentenzia Hobbes, sono semplici artifici inventati da alcune persone o gruppi per mantenere una posizione di dominio sul resto della popolazione. Così, mentre tutti siamo uguali rispetto alla dignità umana, siamo ugualmente diversi per quanto riguarda le capacità, le inclinazioni o le risorse – tanto materiali quanto mentali –, che possediamo, sia per nascita che per acquisizione. Pertanto, se l'essere *homines* ci fa uguali, allo stesso modo dovrebbe farlo la nostra condizione di *cives*, e così, al fine di evitare le dannose interferenze delle passioni che incombono nella nostra natura e che inevitabilmente ostacolano la costituzione del preteso stato di cittadinanza, dovremo stabilire leggi e sanzioni per proteggere la nostra sempre costretta e minacciata ma apprezzata libertà.

Hobbes non ha dubbi sulla condizione umana: «Considero in primo luogo, come principio universalmente riconosciuto per esperienza e non smentito da nessuno, che la condizione umana è tale per natura, che in assenza del timore di un potere comune che la reprima, diffideranno l'uno dall'altro e si temeranno reciprocamente, e vedendo che tutti si possono proteggere con le proprie forze grazie alla legge, allora la adotteranno necessariamente» (Hobbes 1999: *Prefacio al lector*: 7-8). Pertanto, sulla base di questa evidenza, e per preservare la pace è necessario edificare un Leviatano che ci guidi da un stato di natura allo stato civile. E per istituire questo artificio basato su un patto sociale, origine della vita civilizzata, ogni uomo dovrà rinunciare a parte del suo libero arbitrio e trasferirlo al sovrano o all'assemblea corrispondente affinché ci costringano all'obbedienza.

La soluzione hobbesiana consisteva, come sottolinea Cruz, «nella creazione dello Stato guidato da un sovrano temuto, che assumesse tutto il potere e contro il quale nessun cittadino avrebbe mai contestato. Solo allora sarebbe possibile la pace e cesserebbero per sempre le ostilità naturali. L'istituzione di un tale stato si sarebbe prodotto a causa della necessità di difesa e protezione che avevano tutti gli uomini. Il motivo principale sarebbe stato quello di porre fine all'orribile situazione in cui si trovava l'uomo primitivo» (Cruz 2001: 100-101).

La prosperità, la pace e la sicurezza, quindi, richiederebbero guardie, giudici e carceri: «Vediamo che tutti gli Stati – dice Hobbes –, anche se sono in pace con i loro vicini, proteggono le loro frontiere con distaccamenti di soldati e le loro città con mura, porte e guardie. Perché tutto questo, se non temono nulla dai loro vicini? Vediamo anche che negli stessi Stati che hanno istituito leggi e punizioni per i trasgressori, i cittadini non viaggiano senza armi per difendersi o non dormono senza chiudere bene non solo le loro porte, ma anche le casse e le scatole per i loro servitori» (Hobbes 1999: *Prefacio al lector*: 8).

E continua Hobbes: «Precisamente perché è il modo generale di fare le cose, gli stati e gli uomini confessano la loro reciproca paura e la loro reciproca diffidenza. Ma essi lo negano nelle loro discussioni; per lo sforzo di contraddire gli altri si contraddicono essi stessi. Alcuni hanno obiettato che se questo principio è accettato, ne segue immediatamente che tutti gli uomini non solo sono cattivi (cosa che, per quanto dura possa essere, si può ammettere sin dalle Sacre Scritture), ma anche cattivi per natura (cosa che non può essere detta senza empietà)» (*ibidem*).

## *6. Il contesto religioso della Riforma*

Questa doppia malvagità che contraddistingue la natura umana e il riferimento politico alle Scritture conduce alla questione religiosa dell'epoca, influenzata dal dibattito tra riformatori e cattolici sul peccato originale e la predestinazione.

La chiesa cattolica, in piena fase di declino, si trovava più interessata a questioni politiche ed economiche che religiose. Per aumentare la sua ricchezza e finanziare le sue costruzioni ricorreva alla vendita di reliquie e uffici ecclesiastici, essendo la vendita di indulgenze dei peccati la causa principale della critica di Martin Lutero e dell'inizio della Riforma protestante in Germania. Dal momento della rinascita del Sacro Impero Romano Germanico nel 962, i papi e gli imperatori erano costantemente coinvolti in dispute sulla preminenza nelle questioni terrene. Questo confronto finì, in generale, con il trionfo del papato, ma creò un'amara rivalità tra le due parti, che è andato in crescendo durante i secoli XIV e XV. Il risentimento provocato dalle tasse papali e dalla sottomissione del clero tedesco ai delegati del Vaticano era un fenomeno presente anche in altre parti d'Europa.

La Riforma iniziò in Germania nel 1517 quando Martin Lutero pubblicò le 95 tesi nella chiesa di Wittenberg, e i suoi seguaci furono chiamati protestanti a partire dalla dichiarazione (*protestatio*) che Martin Lutero e i suoi sostenitori fecero dissentendo dalle conclusioni della Dieta di Spira (1529), che aveva ratificato l'editto della Dieta di Worms contro la Riforma. In essa i protestanti rifiutavano l'autorità del papato, sia religiosa che politica, e consideravano la Bibbia come l'unica fonte di verità divina, la quale doveva essere tradotta nella lingua madre di ogni popolo. Inoltre, si sottolineava che l'uomo può raggiungere la salvezza soltanto per mezzo della fede, riconoscendo esclusivamente due sacramenti, il Battesimo e l'Eucaristia (negazione della transustanziazione), proponendo la libera interpretazione della Bibbia (libero arbitrio) escludendo l'interpretazione sacerdotale (sacerdozio universale), limitando le gerarchie religiose e rifiutando il celibato. È altrettanto vero che persino i governanti tedeschi sostenitori della riforma non furono sempre mossi da motivi religiosi, ma soprattutto dalla sete di proprietà che la Chiesa cattolica nutriva nei confronti dei loro territori.

Tra i riformatori è importante sottolineare il ruolo di Giovanni Calvino, colui il quale introdusse principi come la predestinazione dell'uomo per la salvezza o per la condanna eterna; la propensione al lavoro e al profitto come una voca-

zione data da Dio, o del pentimento non finalizzato alla salvezza. I principi del calvinismo favorirono un nuovo individualismo e fornirono alla borghesia un'etica più coerente ai suoi interessi, rendendo possibili strategie che contribuirono allo sviluppo del capitalismo, tra le quali l'eliminazione della condanna per usura o il principio secondo cui il lavoratore disoccupato dovrebbe incolpare se stesso prima di andare contro il sistema stabilito. I seguaci calvinisti si sparsero in Francia (ugonotti), Inghilterra (puritani), Scozia (presbiteriani) e nei Paesi Bassi.

Nello stesso modo in cui gli Apostoli sono stati portati davanti al Sinedrio per la predicazione della parola di Gesù, e liberati a seguito dell'argomentazione del fariseo Gamaliele: «Se quello che provano a fare viene dagli uomini, si distruggerà da se stesso, ma se veramente viene da Dio, voi non potrete distruggerlo, e correrete il rischio di intraprendere una lotta contro Dio» (Atti 5: 38-39), il sentimento di legittimità delle diverse posizioni e pretese di ogni fazione di essere i veri seguaci di Gesù fu il perno della lotta che ha causato le cosiddette guerre di religione tra cattolici e riformatori, e le cui conseguenze furono devastanti sia sul campo di battaglia che fuori di esso.

### *7. Gli argomenti religiosi nella creazione delle proposte politiche: il caso della malvagità umana*

«E Geova vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che il male» (Genesi 6: 5).

Nell'inflammato contesto della Riforma è inevitabile utilizzare l'argomentazione religiosa per qualsiasi rivendicazione, aspetto che Hobbes non ignorerà nei suoi scritti e nelle sue proposte politiche.

Per i riformatori, come nota Delumeau, «con l'errore iniziale appaiono l'ignoranza e la lussuria, manifestandosi questa ultima soprattutto in una sessualità smisurata, che la ragione non controlla più, al punto che un matrimonio legittimo non è altro che il buon uso di una cattiva cosa» (Delumeau

1988: 21). Da questo punto di vista, «siamo gli eredi di questa ignoranza e di questa lussuria, e tuttavia siamo colpevoli di esse, poiché al momento del peccato Adamo costituiva un solo uomo con la sua posterità. L'unità del genere umano in Adamo spiega, quindi, che il primo errore è anche errore nostro. Di qui l'affermazione agostiniana che l'umanità peccatrice è diventata, dopo il peccato originale, una «massa di perdizione» incapace di vera virtù (*ibidem*).

Questa «teologia da incubo», come viene definita da R. Dalbiez, è molto evidente nella Confessione di Augsburg (1530), dichiarazione di fede luterana preparata da Melantone con l'approvazione di Lutero, in cui si afferma che:

«... Dopo la caduta di Adamo, tutti gli uomini sono concepiti e nati nel peccato, cioè, tutti, dal grembo della propria madre, sono pieni di desideri e tendenze malvagie e, per natura, non ci può essere in loro nè vero timore di Dio nè vera fede in Dio. Questa corruzione innata, questo peccato originale è veramente un peccato che porta alla condanna e alla collera eterna di Dio tutti coloro che non rinascono di nuovo mediante il Battesimo e lo Spirito Santo» (*ivi*: 26).

Per Lutero, questa antropologia dell'uomo caduto fa – in linea con S. Agostino – che l'atto carnale sia, tra tutti, il più peccaminoso:

«L'uomo è tanto corrotto dalla caduta di Adamo che la maledizione è innata in lui»; e continua: «... la carne è infiammata e corrotta dai malvagi desideri. L'opera naturale della carne, la concezione, non può avvenire senza peccato. Chi è seminato e fecondato dall'opera della carne produce un frutto carnale e peccaminoso» (*ibidem*). E Lutero rafforza questa posizione citando Paolo che dice che la nostra natura ci fa «vivere secondo i nostri desideri carnali e soddisfare le appetenze della carne e le nostre cattive inclinazioni, in modo che per la nostra condizione siamo condannati all'ira». (Ef. 2: 3).

E anche *L'Istituzione Cristiana* di Calvino ha emesso un parere simile:

«Tutti noi che siamo il risultato di semi immondi, siamo nati macchiati dalla sporcizia del peccato e, già prima di venire alla luce, ci siamo contaminati nel volto di Dio, perché



nessuno può fare una cosa pura quando è immerso nella sporcizia, come dice il Libro di Giobbe (Giobbe 14,4)» (*ibidem*).

Come osserva Delumeau, Cornelius Agrippa, medico di Luisa di Savoia e storico di Carlo V, prima di essere imprigionato per un anno per aver praticato la magia, riprese il vecchio proverbio: «l'uomo è un lupo per l'uomo»; ma il proverbio aveva due parti antitetiche e complementari: «Conosci te stesso: L'uomo è un Dio per l'uomo; l'uomo è un lupo per l'uomo». La soppressione della prima delle due proposizioni opposte è piena di conseguenze. E se prolunghiamo il pensiero politico di Machiavelli e di Cornelius Agrippa, ci incontriamo logicamente con Hobbes. «L'uomo, nella situazione pre-sociale, è un concorrente per il suo simile, e solo un'onnipotenza, lo Stato, può garantirgli il diritto alla vita» (*ivi*: 15).

Sebbene né Machiavelli, né Guicciardini, né Cornelio Agrippa erano protestanti, i loro coincidenti pessimismi ci portano a Lutero e ci aiutano alla sua comprensione. Questi antecedenti facilitano la credibilità del protestantesimo dell'epoca, così come i componenti biblici di un Leviatano, a cui è necessario obbedire per fuggire dal male e dall'anarchia, l'unico modo sulla terra per raggiungere la sicurezza e garantire la conservazione.

Lutero lo dice chiaramente, quando nell'aprile del 1528 spiega la sua teologia nel Capitolo degli Agostiniani a Heidelberg: «il libero arbitrio dopo la caduta è solo una parola. Facendo quello che può, l'uomo pecca mortalmente... L'uomo deve assolutamente disperare di se stesso, al fine di essere in grado di ricevere la grazia di Gesù Cristo» (*ivi*: 12).

Così, dichiarando che l'uomo è del tutto cattivo senza l'aiuto della grazia, la Riforma ha preso in considerazione uno dei luoghi comuni del pensiero occidentale dell'epoca. L'unica cosa che stava facendo era affermare, nell'ambito religioso, quello che per molti costituiva la manifestazione più evidente dell'esperienza umana, qualcosa che Hobbes aveva capito dopo una guerra civile senza fine in Inghilterra, legata ad una instabilità politica totale. Poiché la tendenza naturale alla distruzione reciproca degli uomini era così grande, solo un meccanismo artificiale incarnato nella figura biblica del

gigantesco Leviatano poteva fermare questi istinti nocivi. Pertanto, era essenziale un solo potere civile assoluto per costringere l'obbedienza alle leggi, in linea con quanto è accaduto nel 1534, quando con l'Atto di Supremazia Enrico VIII si stabilì come capo unico, dopo Gesù Cristo, della Chiesa d'Inghilterra, essendo questo l'elemento più significativo del anglicanesimo.

Il Dio della Bibbia aveva già indicato la strada, proclamandola in modo esplicito: «Io sono il Signore e non c'è alcun altro, non vi è alcun Dio all'infuori di me (...). Io formo la luce e creo le tenebre, faccio la felicità e creo la disgrazia: io, il Signore, sono colui che fa tutto questo.» (Is. 45: 5-7).

Inoltre, nell'epoca che stiamo trattando, non solo si aveva la certezza che l'uomo fosse generalmente cattivo, ma si credeva che durante i secoli XIV e XV l'iniquità era aumentata rispetto al passato. Basta rileggere i testi della Guerra dei Cent'anni (1337-1453) o quelli dello Scisma d'Occidente (1378), quando tre papi si disputarono il papato allo stesso tempo. Con Delumeau, possiamo rivedere gli scritti di Eustache Deschamps, Christine de Pisan o Nicolás de Clamanges, che riprendono questa posizione. Ma questa visione è presente anche un secolo più tardi, come dimostra il racconto di Sebastian Brant, autore di *Stultifera Navis* (1494), un grande successo editoriale del Rinascimento:

«Le spade del potere papale e imperiale sono coperte di ruggine; ... la giustizia è morta; la blasfemia trionfa; il cielo potrebbe cadere o esplodere a pezzi, così grandi sono le blasfemie ... l'oltraggio è così grande che si estende ovunque». Sovraccaricata di pazzi, senza carta, né bussola. né clessidra, la nave della cristianità «scossa dalle onde... barcolla, beccheggia e sbanda. Il primo vortice può essere la sua fine» (*ivi*: 16).

E Lutero non aveva dubbi al riguardo. Egli sostiene che è arrivato «il tempo dell'angoscia» annunciato da San Giovanni, «cosa che non succede da quando esistono le nazioni», e qualifica il XVI secolo, in una lettera del 1544, come «tempo e secolo satanico» (*ibidem*).

Ma nemmeno i cattolici più ferventi ragionavano in modo diverso. Ad esempio, Guillaum Budé, autore di *De*

*Transitu Hellenismi ad Christianismum* (1535), descrive questo secolo come «depravato e sordo alla compassione della verità, non solo duro come il ferro, ma pesante come il piombo... La religione e il disprezzo di Dio sono posizionati allo stesso livello, la rovina dei costumi, la sconfitta del cristianesimo, il disonore della letteratura, la distruzione delle virtù si diffonde come incendio in chiesa» (*ibidem*).

Gli esempi sono innumerevoli in autori di tutti i gruppi cristiani, così come il riferimento a mostri e le avvertenze escatologiche, un aspetto che è condiviso anche da uomini di lettere, come si può evidenziare nello scrittore e poeta Pierre de Ronsard (1524-1585):

«... Così tante nuove sette, così tanti mostri deformi... con i piedi e la testa verso il basso, bimbi nati morti, cani, vitelli, pecore e gatti con corpo doppio, tre occhi e cinque orecchie»; come non percepire in queste «strane meraviglie» l'annuncio della fame e la guerra, «un cambiamento certo del quale sono precursori»? (*ivi*: 17).

La domanda di Ronsard ci porta a orizzonti apocalittici, molto comuni nella cultura e nell'educazione dominante dell'epoca, con particolare attenzione nei paesi colpiti dalle posizioni riformiste, accompagnati da notevoli dosi di ardore scatologico.

Anche per alcuni gruppi cristiani considerati eretici dal papato, come i Taboriti del XV secolo, o gli Anabattisti o seguaci di Müntzer (1534), l'arrivo del *millennium* doveva essere preparato per mezzo della violenza. La malvagità delle autorità ha portato loro a fare un'interpretazione rivoluzionaria di *Romani* 13: «Tutti devono sottomettersi alle autorità superiori; non c'è autorità se non da Dio, e quelle che esistono da Dio sono state stabilite. Perciò chi si oppone all'autorità resiste allo stabilito da Dio; e chi resiste porterà la condanna su se stesso. Perché i magistrati non stanno per infondere timore a chi fa il bene come il male. Vuoi, quindi, non aver paura dell'autorità? Fai quello che è buono, e avrai lode.» (*Romani* 13: 1-3). Lettura che completavano con «ma si sederà il giudice, e toglieranno il suo dominio per essere distrutto e rovinato sino alla fine». (*Is.* 07:26).

La questione era semplice, i mille anni di felicità sulla terra annunciati dall'Apocalisse erano conclusi, e ora si stava producendo l'ultima e annunciata dissolutezza satanica, e ormai restava solo da attendere la fine del mondo.

Molti ecclesiastici – e Lutero tra di loro – sono in attesa di un giudizio finale molto vicino. La proliferazione dei peccati in «questa abietta e ultima epoca»<sup>7</sup> rivela la grande offensiva di Satana prima della fine dei tempi.

E per paura dell'aldilà, non è affatto servito a nulla la rinascita delle arti e delle lettere che si è avuta durante questo periodo. Così sconcolato si mostrava Guillaume Budé, considerato il più grande umanista francese, nel suo *De Transitu...* quando esaminava il presente e affrontava il futuro:

«Oh! Sorte miserabile e disastrosa della nostra epoca, la quale eppure ha restaurato prestigiosamente la gloria delle lettere, ma, per il crimine di alcuni e i misfatti di molti, si è caricata di empietà funesta e inespiable... Tutto è stato mescolato e confuso, il più alto con il più basso, l'inferno con il cielo, il meglio con il peggio. Mentre in questo tempo lo studio e la popolarità delle lettere hanno raggiunto l'apogeo, la nave del Signore si trova in difficoltà in mezzo alle tenebre più dense e alla notte più profonda. Ancora di più, la nave... è ormai spezzata dagli oltraggi e può essere... trascinata a capovolgarsi, esposta com'è allo sguardo pubblico e sparata dall'odio» (*ivi*: 18).

E la sua predizione non potrebbe essere più desolante:

«Quanto a me, io sono piuttosto incline a pensare che l'ultimo giorno ha iniziato a decadere e che il mondo è già nel suo declino; che è veramente vecchio e privo di senso, e che indica, presagisce e annuncia la sua fine e la sua rovina» (*ibidem*).

Possiamo riassumere dicendo che la Riforma protestante è germogliata in un ambiente di attesa e di angoscia apocalittica, e che per questo ha dovuto convivere con le profezie escatologiche così radicate in quel tempo.

---

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*.

Inoltre, se da un lato l'arrivo della fine del mondo era considerata imminente, «nessuno conosce il giorno né l'ora» e la paura dell'onnipresente Demonio era smisurata nella mentalità comune, in particolare in Lutero. Il Riformatore annuncia in moltissime occasioni la fine dei tempi. Egli credeva che all'umanità non restavano più di cento anni. E dichiarò persino: «È l'ultimo sigillo dell'Apocalisse. Sta per rompersi». E desiderò anche il gran finale abbattuto dallo scoraggiamento, come evidenza in una lettera che scrisse ad un amico, quando sua figlia Margherita era mortalmente ammalata (Aprile 1544):

«Non mi irriterei contro il Signore se la liberasse da questo tempo e da questo secolo satanico; e vorrei che io e i miei siamo strappati da egli subito, perché io desidero l'arrivo del giorno in cui si concluderà la furia di Satana e dei suoi seguaci» (*ibidem*).

## 8. L'utilitarismo religioso machiavelliano

«Di tutti gli uomini degni di lode, quelli che meritano più elogi sono coloro che sono stati capi e fondatori di religioni. Subito dopo quelli che hanno fondato repubbliche o regni. Dopo questi sono celebrati quelli che, posti a capo degli eserciti, hanno ampliato i loro domini o quelli della loro patria» (Machiavelli, I, 10, 1987: 59).

Pertanto, la religione, o in questo caso la Chiesa, è un elemento centrale nel pensiero machiavelliano, ed egli dedica il capitolo XI de *Il Principe* alla Chiesa, e i capitoli 11, 12, 13 e 14 del libro I dei *Discorsi* alla religione, con riferimenti diretti alla Chiesa. Per Dri, «il modo di trattare la Chiesa ne *Il Principe* e nei *Discorsi* presenta alcune differenze che meritano di essere citate. Nella seconda di queste opere, la critica è più diretta e precisa. Il motivo è rintracciabile nelle relazioni tra la Chiesa e i Medici, e la speranza che ha Machiavelli è che Giovanni de' Medici guidi la lotta per l'unità italiana.» (Dri 2000: 101-114, 105).

Machiavelli ritiene che la religione sia un elemento sostanziale dell'attività politica, e nel sottolineare questo legame fa riferimento alla storia romana, nella quale si considerava la religione sia come elemento essenziale per il mantenimento della vita civile (Maquiavelo I, 11, 1987: 63-67), sia come strumento per il controllo dell'esercito (Scichilone 2012: 67). Secondo Scichilone, il ricorso alla religione è continuo nel pensiero di Machiavelli, al punto da combinare abilmente i due registri, retorica e religione, per trasmettere i concetti della sua rivoluzionaria teoria politica. In questo senso, *Il Principe* rappresenterebbe un'icona della modernità (*ivi*: 12).

Secondo Oro Tapia, «la religione – per Machiavelli – intesa come elemento che lega, che fornisce coesione al tessuto sociale» (Oro Tapia 2013: 213-224), agirebbe come «il miglior antidoto contro l'atomismo individualista e, quindi, contro la corruzione del corpo politico» (*ibidem*). E non dubita a qualificare come «uomini infami e detestabili quelli che distruggono le religioni» (Maquiavelo I, 10, 1987: 59), poiché gli effetti di tale comportamento hanno rilevanti ripercussioni politiche. Così, «il timore di profanare il sacro inibisce comportamenti che trasgrediscono i precetti religiosi (che sono, dopo tutto, precetti morali), a causa della possibile punizione divina. Il timore della divinità è più efficace, almeno in una comunità di credenti, rispetto a quello derivante dalla punizione delle leggi civili. In altre parole, in questi gruppi è maggiore la paura della punizione di Dio che della sanzione del principe» (Oro Tapia 2013: 215). E Machiavelli lo esprime in questo modo: «E esaminando infinite azioni del popolo romano o di molti romani individualmente, si vede come quei cittadini temevano più di rompere un giuramento che la legge, come colui che stima più il potere di Dio che quello degli uomini» (Maquiavelo, I, 11, 1987: 63).

È vero, come dice Hermosa, che «Machiavelli crede nell'esistenza di valori assoluti di matrice giudaico-cristiana: la bontà, la fedeltà, l'onestà, la devozione, ecc. ed in altri di radice più classica: la patria, la comunità, la liberalità, la lealtà, la clemenza, il benessere. E se così non fosse potrebbe comunque sembrarlo, poiché pur non credendo che tali valori siano assoluti, egli confida nel valore assoluto che hanno per

coloro che li professano; ed è un bene che sia così perché, come Spinoza rammenterà più tardi, il principale ruolo sociale di tali valori – dei religiosi *in primis* –, è giustificare l'obbedienza del suddito al signore» (Hermosa Andújar 2013: 13-36; Cfr.: 21-22).

La religione, dunque, è essenziale per mantenere l'ordine sociale. Analizzando gli esempi storici richiamati da Machiavelli, Roma fu fondata da Romolo il quale, però, non riuscì a stabilire tutte le leggi di cui la città aveva bisogno. Pertanto, per colmare questa lacuna, gli dei ispirarono la scelta di Numa Pompilio dal Senato romano: «Il quale, trovando un popolo molto feroce, e volendo ridurlo all'obbedienza civile con armi pacifiche, si è rivolto alla religione come elemento essenziale per mantenere la vita civile così costituita per molti secoli. In nessun luogo c'era tanto timore di Dio che in quella repubblica, e questo ha facilitato qualsiasi impresa che il Senato o i grandi uomini di Roma progettavano di svolgere» (Machiavelli I, 11, 1987: 63).

Machiavelli, secondo tale modello, riscontra applicazioni immediate nel caso italiano in riferimento alla casa dei Medici. «È stato necessario, come ho detto, che il popolo di Israele fosse schiavo in Egitto per percepire la virtù di Mosè (...), allo stesso modo nel presente, per conoscere la virtù di uno spirito italiano, era necessario che l'Italia si vedesse ridotta ai termini in cui è oggi (...). Se la si vede pregare Dio di mandare qualcuno a riscattare da tali crudeltà e barbari oltraggi. Se la si vede anche interamente pronta e disposta a seguire una bandiera, se c'è qualcuno che la inalberi. E al momento attuale non si vede in cosa sperare di meglio che nella vostra illustre casa, poiché con la sua fortuna e virtù, favorita da Dio e dalla Chiesa, della quale è ora principe,<sup>8</sup> c'è qualcuno migliore per farsi carico di tale redenzione?» (Machiavelli 2006: 147-148). In questa esortazione finale Machiavelli osserva che «anche se si era manifestato senza alcun chiarore per giudicare chi era stato destinato da Dio alla redenzione, in seguito, nel momento cruciale della sua attività, è stato respinto dalla fortuna»

---

<sup>8</sup> Giovanni de' Medici era diventato papa nel 1513, assumendo il nome di Leone X.

(*ivi*: 147), questo è il momento del principe Medici, perché «sebbene quegli uomini erano eccezionali e meravigliosi, erano comunque uomini, e l'occasione per ognuno di loro era inferiore a quella del presente: la loro impresa, infatti, non era né più giusta di questa né più facile, né Dio era più favorevole a loro che a voi» (*ivi*: 148). E prosegue ancora: «Tutto ha contribuito alla vostra grandezza. Quello che manca lo dovete fare voi. Dio non vuole fare tutto per non toglierci il nostro libero arbitrio e la parte di gloria che ci riguarda». Inoltre, aggiunge Scichilone, «quello che riesce al principe è utile per gli altri» (Scichilone 2012: 119-120).

Nel contesto analizzato non vi è alcun dubbio sul ruolo centrale della religione al fine di erigere una moralità, sia privata che pubblica, e, di conseguenza, di stabilire e mantenere un ordine socio-politico. E se la storia di Roma può fornire utili dettami, il fiorentino non mostra alcun dubbio nell'affermare che se «si discutesse relativamente a quale principe Roma avrebbe dovuto sentirsi più grata, a Romolo o a Numa, credo volentieri che Numa potrebbe ottenere il primo posto» (Maquiavelo I, 11, 1987: 64).

Come osserva Chabod, «la religione può costituire, se accompagnata da buone leggi e dalla milizia, il fondamento della vita nazionale» (Chabod 1984:89; Dri 2000: 107), e dunque dovrebbe essere impiegata secondo Machiavelli se si desidera consolidare, conservare e migliorare lo Stato. Per quanto riguarda la causa ultima della stabilità e la sopravvivenza dell'ordine politico (un principe virtuoso, la religione, le buone armi e le buone leggi), Machiavelli afferma che «dove c'è la religione possono facilmente essere introdotte le armi, ma dove ci sono le armi e non la religione, con difficoltà si può introdurre questa» (Maquiavelo, I, 11, 1987: 64-65), notando che «come per fermare uomini armati non sono sufficienti né il timore della legge né degli uomini, gli antichi aggiungevano il timore dell'autorità di Dio, e con grande solennità costringevano i loro soldati a giurare rispetto alla disciplina militare, e così, se la trasgredivano, non dovevano temere soltanto la legge e gli uomini, ma anche Dio, e cercavano con ogni mezzo di inculcare in loro sentimenti religiosi» (Maquiavelo, V, 1995: 160).



La religione ricopre una funzione educativa. Machiavelli riteneva, secondo Dri, che «un popolo è portato all'obbedienza delle leggi attraverso la religione, che in questo modo si costituisce in fondamento dell'ordine sociale. Le buone leggi devono essere basate sulla religione, poiché le credenze religiose assicurano l'osservanza della legge da parte dei cittadini. Questo è il segreto del buon funzionamento per così tanto tempo della Repubblica Romana» (Dri 2000:108). Allo stesso tempo, Machiavelli odiava il dispotismo e credeva che Roma fu grande perché fu repubblicana, cosa che era possibile «perché i disaccordi tra la nobiltà e il popolo hanno dato luogo a nuove leggi e istituzioni che hanno favorito la libertà allo stesso tempo della disciplina» (*ivi*: 110).

Per Machiavelli, insomma, il dispotismo distrugge la libertà e la repubblica deve procurarsi e utilizzare tutti i meccanismi necessari per affrontare questa calamità: uno strumento essenziale è quello fornito dalla religione: «... concludo che la religione introdotta da Numa fu una delle prime cause della felicità di quella città, perché essa ha prodotto buoni costumi, e i buoni costumi hanno generato fortuna, e dalla buona fortuna è nato il felice successo delle loro imprese. E proprio come l'osservanza del culto divino è causa della grandezza delle repubbliche, così il disprezzo è causa della loro rovina» (Maquiavelo, I, 11, 1987: 65-66).

Quando Machiavelli sviluppa il discorso sulla libertà, lo introduce all'interno dell'analisi dedicata al ruolo della religione. È di centrale importanza il capitolo relativo ai «popoli con i quali hanno dovuto combattere i Romani, e quanto ostinatamente quelli hanno difeso la loro libertà» (Maquiavelo, II, 2, 1987: 184-191). Quando Machiavelli si interroga circa il motivo secondo cui a quel tempo gli uomini amassero la libertà in maniera più decisa rispetto al presente, risponde: «Penso che provenga dalla stessa causa per la quale gli uomini di oggi sono meno forti cioè dalla differenza tra la nostra istruzione e quella degli antichi, fondata sulla diversità tra le religioni.» E Machiavelli prosegue: «La nostra religione, mostrando la verità e la vera via, rende meno apprezzabili gli onori mondani, diversamente dagli antichi, i quali stimando molto e considerando questi ultimi come il bene supremo, erano più coraggioso-

si nelle loro azioni» (*ivi*: 188). Secondo Machiavelli, «la vecchia religione non beatificava altri che uomini pieni di gloria mondana, come i capitani degli eserciti o i capi delle repubbliche». Invece, «la nostra religione ha glorificato più gli uomini contemplativi che gli attivi. A questo si aggiunge che ha messo il bene supremo nell'umiltà, nell'abiezione e nel disprezzo delle cose umane, mentre l'altra lo metteva nella grandezza d'animo, nella fortezza corporale e in tutte le cose idonee per rendere più forti gli uomini» (*ibidem*). Anche questa è una libertà caricata di responsabilità, si tratta dell'individuo – il *vir virtutis* – che risponde di se stesso e che risponde alla sua comunità e che, come gli ebrei al tempo di Mosè o dell'Italia di Machiavelli, prega il Redentore per la propria salvezza. Ma chi prega non agisce. Il dilemma è già presentato da Machiavelli nel capitolo relativo alle virtù, e la sua alternativa è quella del profeta armato (Scichilone 2012: 120): è necessario, volendo discorrere giustamente a questo proposito, considerare se quegli innovatori badano a se stessi o se dipendono da altri cioè se per portare avanti la loro opera hanno bisogno della preghiera o se possono imporsi con la forza (Maquiavelo 2006: 76).

Come ha indicato Pocock, «Machiavelli usava il termine *virtù* per indicare il potere creativo dell'azione nel compito di modellare gli eventi» (Pocock 2002: 348). Per tale ragione insiste sul fatto che «non si può governare con paternostri», espressione di Cosimo de Medici, odiata da Savonarola, e che Machiavelli cita molte volte (Scichilone 2012: 20). Coloro che pregano tendono, nella migliore delle ipotesi, a seguire il condottiero o, più generalmente, scelgono un'opzione apolitica dell'esistenza, e questo li mette non solo fuori dalla gloria e dall'ambizione, ma anche dalla virtù e dalla libertà (*ibidem*). Per questo è significativa l'incoerenza o – come indica Cutinelli-Rendina – «la contorsione singolare» che Machiavelli espone nel capitolo 26 del primo libro dei *Discorsi* relativamente ad un'interpretazione, ovviamente virtuosa, del cristianesimo, riportando alcune parole di Maria che canta il Magnificat: «agli affamati riempì di beni, e mandò via i ricchi a mani vuote (Lc 1:53)» (*ivi*: 120-121).

Credo che quest'apparente contraddizione machiavelliana è meramente strumentale, perché la sua posizione in favore della scelta del cittadino impegnato nella costruzione della sua patria è evidente in tutto il suo pensiero: «Penso – afferma Machiavelli rivolgendosi ai Medici – che l'onore più grande che l'uomo possa avere è darsi volontariamente alla sua patria. Penso che quello che facciamo per il nostro paese è il bene più grande che si può fare, ed è il più gradito a Dio. Non è mai stato acclamato nessun uomo per le azioni compiute quanto coloro che per mezzo di leggi e istituzioni hanno riformato repubbliche e regni: essi sono, dopo quelli che erano dei, i più lodati» (Machiavelli 1961: 247; Scichilone 2012: 116).

Il vestimento religioso, quindi, è molto importante nell'esposizione machiavelliana, ed a sua volta è la prova più evidente che la costruzione umanistica è retorica e strumentale perché il profilo ideologico della proposta che si intende realizzare deve basarsi sia sulla religione e sulla centralità del culto divino, che sull'ideale della virtù mondana. Per questo è così drammatica la parte finale de *Il Principe*, con il suo inesorabile riferimento alla storia biblica del popolo ebraico e alla giusta causa che lo incoraggia.

In sintesi, Machiavelli non ha mai avuto dubbi sul fatto che la religione era uno dei pilastri della grandezza della Repubblica Romana, oltre ad essere il fondamento della virtù civica e il suo principale baluardo nella lotta contro la tirannia, e quindi la sua assenza ci pone in una situazione deplorabile, come nettamente dichiarato nei *Discorsi*: «Perché quando manca il timore di Dio, è necessario che il regno si rovini o sia sostenuto dal timore di un principe per colmare la mancanza di religione. E come i principi sono di breve vita, il regno finirà appena gli mancherà la forza. Da ciò si deduce che i regni dipendenti dalla virtù di una sola persona sono di breve durata, perché la virtù finisce quando finisce la vita di quella persona, e raramente capita che si rinnovino nel successore» (Machiavelli, I, 11, 1987: 66).

## 9. A modo di conclusione

L'ultima citazione di Machiavelli pone una scelta: o il timore di un principe e, di conseguenza, il dispotismo, o il timore di Dio e, di conseguenza, l'obbedienza alle leggi della Repubblica che si basano sulla religione. Ovviamente, da una posizione puramente pragmatica, qualsiasi opzione sarebbe valida, a condizione che l'obiettivo della pace sociale sia raggiunto. Al riguardo sorgono alcuni interrogativi: sarebbe sufficiente il timore per generare l'obbedienza? Ci sarebbe un ordine civile in questa comunità? Ci sarebbe spazio per la politica in una società così strutturata?

Anche nell'Inghilterra di Hobbes, la società si manteneva sulla base di una concezione sacra dell'ordine costituito, ovvero sia la struttura politica che quella sociale si basavano su un riferimento trascendente. Questa posizione era condivisa da tutte le versioni cristiane, puritana, cattolica, presbiteriana, anglicana o calvinista, e in nessuna di loro era presente alcun elemento di potere secolare, o qualcosa di lontanamente simile a un patto sociale tra cittadini. Tuttavia si argomentava con la Bibbia in mano.

In un'epoca come questa, predicatori di tutti i tipi minacciavano con terribili calamità coloro che non condividevano la loro posizione religiosa, mentre il paese veniva sconvolto da due terribili guerre civili, come racconta Hobbes nel suo libro *Behemoth, o Il Parlamento Lungo*. Quest'opera, battezzata con il nome di uno dei mostri dell'escatologia ebraica, è la storia "hobbesiana" della guerra civile inglese, in cui sono descritti gli eventi che vanno dall'inizio della rivoluzione in Scozia nel 1637, la *Commonwealth* di Cromwell, e la restaurazione della monarchia nel 1660, analizza anche le cause e le conseguenze degli intrighi e delle rivolte che si sono prodotte in questo periodo, e che hanno causato il declino e il crollo dell'autorità, senza dimenticare la dimensione religiosa relativamente alle teorie sulla natura e al comportamento umano.

E di fronte al *Behemoth*, che raffigura la guerra e la disgregazione sociale, Hobbes costruisce il suo *Leviatano*, l'altro mostro biblico, che rappresenta il potere unico che stabilisce e fa eseguire le norme di condotta derivate dal compromesso tra

gli uomini, il necessario predecessore del moderno Stato secolarizzato.

Così, lo stato di natura è per Hobbes il *bellum omnium contra omnes*, simboleggiato dalla figura biblica mostruosa del *Behemoth* che rappresenta l'anarchia, l'idea della guerra di tutti contro tutti, da una prospettiva attraverso cui Hobbes descrive le varie sette organizzate che hanno combattuto in Inghilterra nella guerra civile: «Ecco Behemoth, il quale è fatto come te; (...) Egli è l'inizio del cammino di Dio; quel che lo ha fatto può far sì che la sua spada si approcci a lui» (Giobbe 40:15 e 19). A questo *Behemoth* o stato di natura, Hobbes contrappone lo Stato, simboleggiato dall'icona del *Leviatano*, un potere coercitivo centrale e sovrano che incarna il superamento della guerra civile.

Il Leviatano, più forte, è l'ordine, lo Stato in tutta la sua pienezza, e unisce i due poteri: «Non c'è nessuno sulla terra di simile, animale fatto senza paura. Egli disprezza ogni altezza, egli è re sopra tutti i superbi» (Giobbe 41 : 33-34). Il Leviatano, la bestia del Libro di Giobbe, al quale *Yahvé* mostra la propria onnipotenza ha affascinato Hobbes. «Della sua grandezza hanno paura i forti. Quando qualcuno lo raggiungerà, né spada, né lancia, né dardo, né giavellotto dureranno. Saranno come paglia contro il ferro, e il bronzo sarà come legno marcio» (Giobbe 41: 25-27).

Il Leviatano è un artificio il cui modello fisico è il corpo umano. Come sottolinea Negro, Hobbes ha dovuto ricordare che Platone definisce la sua *Polis* ideale come *macroanthropos*. Ma sapeva benissimo che lo Stato è un artificio e non è la *Pólis* naturale, non essendo presente in essa, per esempio, la scissione tra Società e Stato (Maquiavelo, I, 11, 1987: 66).

Leviatano, il «dio mortale», è la grande opera umana, l'ambito pacifico che imita lo stato di beatitudine, la città dei santi in questo mondo: «il Dio mortale al quale dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e sicurezza» (Hobbes, *Leviatán*, XVII, 2009: 157), cioè, il regno di Dio.

È così, come sottolinea Negro, nel Capitolo XXXV del Leviatano Hobbes nega la coincidenza del Regno di Dio dei teologi con quello descritto nelle Scritture. Secondo l'interpretazione di Hobbes, Regno di Dio «significava propria-

mente una repubblica stabilita dal consenso di coloro che sarebbero diventati i suoi sudditi per il governo civile, e dalla regolazione della sua condotta, non solo verso Dio, verso il suo re, ma anche verso gli altri relativamente alla giustizia, e al rapporto con le altre nazioni, sia in pace come in guerra». Il Regno di Dio è, per il pensatore politico calvinista, «un regno civile, inconfondibile con quello di Cristo che è al di là. Così ha liquidato radicalmente l'antica tradizione che si basava sul Cristocentrismo, inaugurando una nuova tradizione: quella dello stato» (Negro 1996: 247-248).

Secondo Negro, «Hobbes riproduce il dramma agostiniano della lotta tra il bene e il male, tra la *Civitas Dei* e la *Civitas diaboli*, le due città eterne, situando il dramma soltanto nella terra. Questa sarebbe la Città di Dio sulla terra – il Leviatano terrestre – in contrapposizione con la Città del Diavolo, anche sulla terra – lo stato di guerra di tutti contro tutti, ritratto della *Civitas diaboli in aeternum*, il presunto Stato di Natura → (ivi: 248).

Secondo Alvarez Caperochipi, citando Negro, per la teoria hobbesiana dello stato è stata decisiva la sua appartenenza protestante, poiché per i riformati «lo Stato è una divinità di origine radicalmente cristiana, e per la sua maturità era necessaria una fede religiosa. Lutero, e il protestantesimo in generale, forniscono allo Stato un senso ecclesiale, necessario in una società presieduta dall'idea di Dio» (Alvarez Caperochipi 1986: 88). Così, lo Stato come trasfigurazione mondana della Città di Dio nella società *in coelum*, dà la possibilità ad Hobbes di unificare i due poteri, essendo allo stesso tempo Stato e Chiesa, potere temporale e spirituale, spada e bastone, corpo e anima.

Come sottolinea Negro, «questo minimo religioso ripetuto continuamente costituisce la chiave della teologia politica di Hobbes, che riguarda allo stesso tempo lo Stato e la Chiesa (...), giustificando la riduzione della Chiesa nello Stato» (Negro 1996: 248-249), e dove «il Leviatano, mediatore per la salvezza terrena, occupa il posto della Chiesa, mediatore per la salvezza nell'aldilà» (ivi: 249).

Così, «la salvezza in questo mondo è la condizione per la salvezza eterna e lo Stato è spazio pubblico, quadro intellet-

tuale che elimina e canalizza la sua conflittualità» (*ibidem*). La dottrina del contratto hobbesiano aveva raggiunto la «secolarizzare della teologia della storia applicandola al mondo» (*ivi*: 250).

Dunque, «per il cristianesimo, il vero posto dell'uomo come essere *sovranaturale*, non è la Natura ma la Storia. E lo Stato hobbesiano non è spazio naturale né, ovviamente, *sovranaturale*, ma artificiale; uno spazio pubblico costruito e installato nel tempo attraverso il diritto politico. La sua sede è in realtà il mondo storico, non il mondo naturale. Di qui il carattere fortemente dinamico, storico della *statalità* – il suo rivoluzionarismo –, l'eterna opposizione tra *Leviatano* e *Behemoth*. Il Leviatano, lo Stato, struttura la sovranità ed è per questo Città di Dio sulla terra, poiché sulla sovranità regna la pace. Ma Behemoth, *Civitas diaboli in terram*, sovverte spesso la sovranità» (*ibidem*).

Hermosa, riferendosi alla proposta machiavelliana, sottolinea crudamente il conflitto: «quando arriva il momento della necessità, arriva anche quello dell'eccezione: e allora conta la politica, che monopolizza tutti gli strumenti –buoni o cattivi, giusti o ingiusti, ma sempre leciti – disponibili per raggiungere l'obiettivo supremo: la *salus populi*, la sicurezza della società» (Hermosa Andújar 2013: 24). E questo sarebbe il regno della politica, l'artificio di cui ci siamo forniti per produrre e sottometerci a leggi comuni, senza dubbio artificiali, ma necessarie per mantenere la sicurezza e la convivenza.

Insomma, se vogliamo vivere insieme in pace e prosperare, dobbiamo obbedire alle leggi dello Stato; i britannici hanno sofferto amaramente per aver messo in discussione questa verità così ovvia. Ed Hobbes prosegue: «E mentre guardava, ordinava e scriveva lentamente e con attenzione tutto ciò, è successo che la mia patria, alcuni anni prima dello scoppio della guerra civile, era pervasa da discussioni sul diritto del potere dell'obbedienza dovuta dai cittadini, segnali della guerra che si avvicinava» (Hobbes 1999, *Prefacio al lector*: 10).

Manifeste le conseguenze che tale decisione ha comportato, come racconta in modo esplicito nelle ragioni

descritte nel *De Cive*: «[Questo testo] è stato composto affinché voi consideriate preferibile godere della situazione attuale, benché non sia la migliore, piuttosto che avere una guerra e dei morti, affinché altri uomini trovino uno stato di cose riformato. L'ho fatto anche perché non consideriate cittadini onesti, ma nemici e spie, quelli che non vogliono sottomettersi alla magistratura civile, né vogliono accettare gli oneri pubblici, ma intendono continuare nello Stato, ed essere protetti da esso dalla forza e dall'ingiustizia; e neanche accettate alla leggera quando si proporranno, in pubblico o in segreto, come parola di Dio. Lo dirò più chiaramente: se qualche predicatore o confessore vi dirà che secondo la parola di Dio la dottrina afferma che un cittadino può giustamente uccidere il sovrano o tramare giustamente una ribellione, cospirazione o qualsiasi alleanza di cittadini contro lo Stato, denunziate il suo nome» (Hobbes 1999, *Prefacio al lector*: 10-11).

Hermosa argomentava, tra l'obbligo di agire bene e la misericordia divina, l'arte della politica machiavelliana, sottolineando che «l'uso della forza è il risultato di una duplice esigenza, la malvagità della natura umana e la *necessità*, quando rischi presenti o futuri devono essere impediti, in alcuni casi prevenendo la loro nascita, e in altri, impossibili da prevedere, durante la loro apparizione. Così la *virtù* appare innumerevoli volte nella dottrina machiavelliana sotto il nome storico e politicamente più familiare di prudenza» (Hermosa Andújar 2013: 25). Inoltre, con molta prudenza, ma con piena determinazione, nel contesto del contratto sociale stabilisce diritti e doveri dei cittadini; non esisterà *pactum subjectionis*, cioè ogni atto di sottomissione che possa costringere l'uomo a rinunciare al suo status di agente libero; e nel campo dello Stato di diritto nessuno venererà alcun Leviatano, che è solo un dispositivo utile, creato per garantire la sicurezza delle persone. Hobbes ha parlato dei nemici del suo tempo: «Le nostre esplorazioni marine hanno rivelato, come ogni uomo addestrato nella scienza sa, che ci sono antipodi, e ogni giorno si mostra con più evidenza che gli anni e i giorni sono determinati dai movimenti della terra. Ma gli uomini che hanno proposto questa dottrina con l'intenzione di formulare



liberamente ragioni a favore o contro sono stati puniti dall'autorità ecclesiastica. Qual è stata la ragione? E perché tali opinioni sono contrarie alla vera religione? È forse perché queste sono opinioni contrarie alla religione stabilita? Perché la disobbedienza può essere legalmente punita per coloro che insegnano qualcosa di contrario alle leggi, benché sia la vera filosofia? È perché tendono a introdurre elementi di disturbo nel governo, incitando alla ribellione o alla sedizione? Siano zittiti, quindi, e puniti da colui al quale è affidata la cura della pace pubblica, cioè dall'autorità civile. Perché qualsiasi tipo di potere che gli ecclesiastici assumeranno (in qualsiasi parte dove sono sudditi dello Stato) come loro diritto, anche se chiamato diritto divino, non sarà altro che usurpazione» (Hobbes, *Leviatán*, XLVI, 2009: 153).

### Bibliografia

- ÁLVAREZ CAPEROCHIPI JOSÉ A., 1986, *Reforma protestante y Estado moderno*. Madrid: Civitas.
- ARENDETT HANNAH, 1987, *Los orígenes del Totalitarismo*, Madrid: Alianza Editorial, 3v. [originale in inglese: *The Origins of Totalitarianism* (1951) New York: HBJ]
- BAUMGOLD DEBORAH, 1988, *Hobbes Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERNHARD J.-ZARKA Y.Ch., 1990, *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF.
- BOBBIO NORBERTO, 1992, *Thomas Hobbes*, México: FCE.
- BORRELLI GIANFRANCO, 2009, *Il lato oscuro del "Leviathan". Hobbes contro Machiavelli*, Napoli: Edizioni Cronopio.
- CHABOD FEDERICO, 1984, *Escritos sobre Maquiavelo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- CRUZ ANTONIO, 2001, *Sociología: Una desmitificación*. Barcelona: Editorial CLIE.
- CUTINELLI RENDINA EMANUELE, 1998, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- DELUMEAU JEAN, 1988, *El caso Lutero*. Traducción de Gloria Rossi Calizo, Barcelona: Gráficas Ródano [originale in francese: *Le Cas Luther* (1983) Paris: Desclée De Brouwer]
- <http://www.escriturayverdad.cl/textos/obras%20martin%20luter/6.pdf>
- DRI RUMBEEN, (2000), "La religión en la concepción política de Maquiavelo" in Tomás Várnagy (comp.) *Fortuna y Virtud en la República*

*Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 101-114.

GAUTHIER DAVID P., 1969, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

GOLDSMITH MAURICE, 1988, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México: FCE.

GONZÁLEZ GALLEGO AUGUSTÍN, 1981, *Hobbes o la racionalización del poder*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

HERMOSA ANDÚJAR ANTONIO, 2013, "La actualidad del pensamiento político de Maquiavelo", *Co-herencia*, vol. X, n.19, Medellín – Colombia: Universidad EAFIT, pp. 13-36.

HOBBS THOMAS, 1991, *libertad y necesidad y otros escritos*. barcelona: península.

\_\_\_\_\_ (1992), *Behemoth*. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel ángel Rodilla. madrid: tecnos.

\_\_\_\_\_ (1992), *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. estudio preliminar y traducción de miguel ángel rodilla. madrid: tecnos.

\_\_\_\_\_ (1997), *Elementos de derecho natural y político*. traducción de dalmacio negro pavón. madrid: centro de estudios constitucionales.

\_\_\_\_\_ (1999), *Tratado sobre el ciudadano*. Edición de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (2000), *Tratado sobre el cuerpo*. Traducción de joaquín rodríguez feo. madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (2001), *Consideraciones sobre la reputación, la lealtad, la educación y la religión*. Traducción de Francisco Ochoa de Michelena. Introducción y notas de Norberto Bobbio. madrid: Ediciones Sequitur.

\_\_\_\_\_ (2009), *Leviatán o La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza.

INGLESE GIORGIO, 2013 (2ª ed.), *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma: Carocci.

JAUME LUCIEN, 1986, *Hobbes et l'État représentatif modern*, Paris: PUF.

KÜNG HANS, 1968, *La Iglesia*. Barcelona: Biblioteca Herder, versión de Daniel Ruiz Bueno [originale tedesco: *Die Kirche* (1967) Friburgo: Verlag Herder KG].

MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1961, "Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices", in *Arte della Guerra e altri scritti politici*, a cura di S. Bertelli. Milano: Feltrinelli.

- MACPHERSON CRAWFORD B., 2005, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Traducción de Juan Ramón Capella. Madrid: Trotta.
- MAQUIAVELLO NICOLÁS, 1987, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón
- \_\_\_\_\_ (1995), *Del arte de la guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas de Manuel Carrera Díaz. Madrid: Editorial Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2006), *El Príncipe*. Traducción y estudios preliminares de Antonio Hermosa Andújar. Buenos Aires: Prometeo.
- ORO TAPIA LUIS R., 2013, "A propósito de los principados eclesiásticos" in Diego Sazo Muñoz (ed.) *La Revolución de Maquiavello. El Príncipe 500 años después*. Santiago de Chile: RIL editores, pp. 213-224.
- OSTRENSKY EUNICE, 2003, *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires: Gorla.
- NEGRO DALMACIO, 1996, "La teología política", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Extra 1: pp. 229-261. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense.
- PETTIT PHILIP, 1997, *Republicanism: a theory of freedom and government*, New York, OUP, 1997.
- <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9696220229A/4964>
- PLUTARCO, 2000, *Vidas paralelas, Vida de Numa*. Madrid: Editorial Gredos.
- POCOCK JOHN G. A., 2002, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Estudio preliminar y notas de Eloy García, y traducción de Marta Vázquez-Pimental y Eloy García. Madrid: Tecnos [originale in inglese: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975) Princeton University Press]
- POLIN RAYMOND, 1981, *Hobbes, Dieu et les homes*, Paris: PUF.
- RANGEON FRANCOIS, 1982, *Hobbes: État et droit*. Paris: Hallier.
- SASSO GENNARO, 1993, *Niccolo Machiavelli*, 2 voll., Bologna: Il Mulino.
- ROUX LOUIS, 1981, *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*. Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- SCICHLONE GIORGIO, 2012, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Milano: Franco Angeli.
- SKINNER QUENTIN, (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press,
- \_\_\_\_\_ (1998). *Maquiavello*. Traducción de Manuel Benavides, Madrid: Alianza [original en inglés: *Machiavelli* (1981) Oxford University Press; primera edición en español: 1984; tercera reimpression: 1998].
- \_\_\_\_\_ (1999), *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- \_\_\_\_\_ (2002), *Visions of Politics*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press.
- STRAUSS LEO, (1970), *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Guadarrama (orig. 1968).
- TITO LIVIO, (1990), *Historia de Roma desde su fundación*. Madrid: Editorial Gredos.
- VATTIMO GIANNI, 2000, *Filosofía, Política, Religión. Más allá del pensamiento débil*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- VIVANTI CORRADO, 2008, *Niccolò Machiavelli I tempi della politica*, Roma: Donzelli.
- WATTKINS JOHN W.N., 1972, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* Madrid: Doncel.
- ZARKA YVES CH., 1997, *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder.

*Abstract*

LA NASCITA DELLO STATO MODERNO: TRA RELIGIONE E POLITICA

(THE BIRTH OF MODERN STATE: BETWEEN RELIGION AND POLITICS)

*Keywords:* Modern State, Religion, Politics, Hobbes, Machiavelli

This article aims to analyze the emergence of new proposals and the conditions that made possible the establishment of the modern state as the political reality *par excellence*, in the framework of the Protestant Reformation and the political-religious contexts that occurred during the sixteenth century. Although Hobbes masterfully formulates this new reality, the Machiavellian background is central to understanding this new time.

ESTEBAN ANCHUSTEGUI-IGARTUA  
Universidad del País Vasco  
Euskal Herriko Unibertsitatea  
esteban.antxustegi@ehu.es.

EISSN 2037-0520

ITALIA MARIA CANNATARO

LA “COPERTA” DELLE AMERICHE:  
GLI INIZI DELLA REPUBBLICA A CUBA

1. *Premessa*

La produzione storiografica sulla genesi e l'evoluzione dello Stato cubano è stata particolarmente abbondante in occasione della rivoluzione castrista, nonostante la presenza di numerosi studi sul tema però, esistono ancora una serie di vuoti storiografici, argomenti e periodi che sono ancora poco trattati.

La storia, a Cuba si è spesso scritta, o riscritta, in sintonia diretta con la richiesta di legittimazione dello Stato; perciò la storiografia post-rivoluzionaria, soprattutto quella pubblicata tra il 1970 e il 1980, ha individuato il triennio 1898-1902, quello della nascita della repubblica, come un periodo deformante. Questa prospettiva è stata superata dalla storiografia accademica recente le cui opere sembrano abbandonare la postura *reduccionista* sui fatti cubani dell'epoca pur senza ignorare la coesistenza, ancora vivace, tra la narrativa positivista dalle tinte marxiste-leniniste e il discorso storico impregnato di un forte nazionalismo rivoluzionario.

Convieni qui segnalare, per chiarezza metodologica, che lo studio di questi anni è risultato complicato per gli studiosi cubani in quanto i documenti sulle “cose” politiche dell'isola, compresa l'esperienza repubblicana, provenivano da Washington. Il *bloqueo* e le difficoltà di transito hanno inevitabilmente ostacolato le ricerche. C'è inoltre da ricordare che la rivoluzione del '59 e la adozione del socialismo hanno conformato i lavori degli storici alle necessità del contesto sociopolitico.

Questa circostanza ha influenzato tanto i temi studiati come i metodi applicati e le fonti disponibili per la ricostruzione del passato.

Per via della vastità di lavori in lingua inglese sull'argomento, qui ci soffermeremo sulla produzione cubana<sup>1</sup> o tutt'al più ispano-americana, limitandoci ad un riferimento, ove opportuno, agli studi classici sul tema<sup>2</sup>.

In questo lavoro il triennio pre-repubblicano è stato individuato come una fase fondamentale nella costruzione della nazionalità e della cittadinanza cubana dopo la guerra, ugualmente l'elezione di Estrada Palma alla presidenza della repubblica come un fattore di coesione nell'analisi di concetti come nazione e nazionalismo. Parallelemente si analizzerà l'idea di repubblica come elemento centrale nel dibattito politico-ideologico che si sviluppò a Cuba a partire dalla pubblicazione dell'ordine militare che convocava le elezioni presidenziali alla fine del 1901. Queste elezioni significavano, infatti, la fine del governo di occupazione e l'inizio dell'indipendenza sperata, sotto la tutela del Platt Amendment. L'americanizzazione dell'isola, intesa come definitiva emancipazione dall'esperienza coloniale e come aspirazione alla modernità continentale, costituiscono lo schema in cui questi processi dovranno essere analizzati nell'ambito di una pretesa o presunta omologazione al modello anglosassone come sintesi ideale ed esclusiva delle aspirazioni continentali che esaurivano nell'esperienza statunitense le specifiche aspirazioni di un continente. Il rapporto “costituzionale” con gli Stati Uniti introduce un elemento assiologico – normativo che muta il senso del normativismo liberale di respiro indipendentista di José Martí, tramutandolo in un potenziale strumento di controllo o sottomissione. Da qui la “coperta” americana sulle necessità nazionali cubane.

---

<sup>1</sup> Negli ultimi trent'anni è stato prodotto un gran numero di lavori molto validi che si avvicinano all'argomento in maniera dissimile ma che mirano alla realizzazione di una critica storiografica dal carattere globale. Gli storici in questione hanno realizzato studi di carattere generale pur non trascurando obiettivi specifici. Qui ne citiamo alcuni: Moreno Friginals (1986), Leal Spengler (1986), Almodóvar (1989), Opatrny (1986), Ibarra Cuesta (1995; 2007), Zanetti Lecuona (2005), Torres Cuevas (2001; 2004-2005; 2006), Rojas (2008), Quiza Moreno (2005), Portuondo (2009).

<sup>2</sup> Ben nota e particolarmente apprezzata è la produzione storiografica di Louis A. Pérez, che dopo Mesa Lago è stato direttore di Cuban Studies, ancora oggi la più vasta e completa, sull'argomento cfr: Pérez (1988a; 1988b; 1986; 1990; 1998; 1999). Sul tema si veda inoltre Lorini (2005).

Questi processi politici hanno dato vita a studi di diversa qualità, tanto da parte dei contemporanei, quanto nelle epoche successive. Evidentemente, all'interno della letteratura storica cubana sul tema si è tradizionalmente attribuita una certa importanza alla condizione egemonica, all'impulso espansionista statunitense e al suo interesse economico e ai vicoli con quei settori sociali inclini ad emulare il paradigma della modernità che il vicino del nord rappresentava.

In contrapposizione alla presenza del potere statunitense, nella letteratura storica cubana si incontra la ricostruzione dei discorsi degli attori sociali e politici interessati ad una effettiva indipendenza e alla costruzione di una personalità nazionale.

Senza dubbio questa dualità dipendenza/indipendenza non fu esente da tensioni resistenze e confronti anche all'interno degli stessi gruppi annessionisti pro-Stati Uniti (Rodríguez 1900). Se infatti, in un primo tempo, i cubani avevano sperato in una tranquilla riaffermazione della nazionalità come ricompensa da parte dell'alleato liberatore, con l'arrivo di Leonard Wood, secondo governatore militare, dovettero abbandonare ogni aspettativa (Beals 1933). Per questo quella elezione fu proiettata nell'immaginario collettivo cubano come una promessa che presto gli USA avrebbero concesso la piena indipendenza, ma anche con il disincanto di chi osserva e rileva la fragilità politico-sociale in cui nasceva la repubblica.

Questa situazione di dipendenza ebbe forti implicazioni negli Stati Uniti come a Cuba compromettendo la politica interna ed estera e lo sviluppo storico dell'isola e del suo popolo.

## 2. Cuba "americana" e la Costituzione "urgente"

«Credo ormai di comprendere quale vana chimera è pensare che basti sostituire un simbolo all'altro, affinché si concluda un'epoca e ne sorga un'altra completamente diversa, limpida e sgombra dalle ombre del passato»(Varona 191: 270).

Così Enrique Varona, rettore della rinata Università de La Habana, rifletteva sul destino del suo paese alla fine della guerra. Gli Stati Uniti e non Cuba avevano vinto la contesa,

l'isola, dopo trent'anni dalla prima guerra contro la Spagna, era indipendente. Teoricamente, la fine della dominazione coloniale, sanzionata dal Trattato di Parigi del 1898, apriva ai cubani le porte dell'autogoverno e, senza dubbio, la transizione verso l'indipendenza passava ora per l'interazione con gli obiettivi strategici che avevano portato Washington ad intervenire (Pettinà 2009b: 339).

L'intervento del '98 fu il risultato del sovrapporsi di questioni interne, di motivazioni economiche e di profondi convincimenti etico-politici, primo fra tutti la Monroe Doctrine che un temuto intervento tedesco metteva seriamente a rischio (Thomas 1973).

Nel 1898, il Presidente degli Stati Uniti McKinley, dopo che il Congresso con la *Joint Resolution* aveva vietato esplicitamente la annessione di Cuba e, con il *Teller Amendment* si era impegnato a garantire l'indipendenza dell'isola, decise di stabilire un protettorato *de facto*, affidandone l'amministrazione prima a Brooke e poi a Wood stretto collaboratore del colonnello Theodor Roosevelt.

Ai report dei governatori militari si devono le informazioni sulla convulsa situazione politica tra il '98 e il 1902 in un'isola impegnata a costruire uno Stato nazionale moderno e indipendente all'interno di un quadro di complessiva ed incerta ridefinizione delle relazioni con gli USA (Pichardo 1969, II).

La conclusione delle ostilità belliche presentò, alla platea internazionale, la necessità di organizzare una nuova realtà statale.

Nessuna delle tre Costituzioni della *República en Armas* – Guáimaro (1869), Jimaguayú (1895), Yaya (1897) – poteva accogliere integralmente il corpo civile della nazione cubana (Rojas 1998: 243). Sebbene decretassero la abolizione della schiavitù e riconoscessero come cubani, con pieni diritti individuali, tutti coloro che erano nati nel territorio nazionale, il riconoscimento della cittadinanza era ristretto al territorio liberato e cittadini erano solamente i patrioti ribelli cioè i soldati<sup>3</sup>. Tuttavia nell'isola, fino al febbraio del 1901, coesistevano

---

<sup>3</sup> Cfr: art. 25 Costituzione di Guáimaro, art.19 Costituzione Jimaguayú e art. 3 Costituzione di Yaya. Sull'argomento si veda: Bernal (2003; 2008), de la Cuesta (2007), Pichardo (1969).



tre Costituzioni che diedero vita, per un breve periodo, scrive Infiesta, ad un «multicostituzionalismo» (Infiesta 1942: 293-294) e dunque ad sistema costituzionale atipico<sup>4</sup>: la Costituzione di Yaya nei territori ancora occupati dall'esercito di liberazione cubano, la costituzione *autonómica* promulgata in Spagna (1897) nei territori dove ancora resisteva l'autorità metropolitana e la Costituzione di Wood, promulgata nel dicembre del 1898 in occasione del trattato di Parigi. In quest'ultima, anche se formalmente non era una Costituzione non essendo compresa la parte organica e programmatica, venivano garantiti alcuni diritti civili come la libertà di pensiero, opinione, stampa e associazione, oltre alla proprietà privata (Bernal 2003). Tutte queste Carte furono promulgate e applicate esclusivamente in porzioni di territorio o ebbero carattere di provvisorietà e in nessun caso l'esigenza sottesa era quella della creazione di un'organizzazione giuridica omogenea.

Con la nuova Costituzione invece le intenzioni del legislatore appaiono chiare: Cuba doveva transitare dalla metafora dello Stato, tipica dei dibattiti culturali del XIX secolo, attraverso la teoria dello Stato delle costituzioni della *República en Armas*, per giungere finalmente alla storicizzazione dello Stato.

Nell'isola, dopo la firma del trattato di Parigi, il dibattito costituzionale mancò di quelle competenze tecnico-giuridiche che avrebbero dovuto cristallizzare nella legge dello Stato le norme, i criteri e le aspirazioni indipendentiste. In quel momento, decidere la forma di governo significava optare per la continuità coloniale e l'ispirazione eurocentrica o la rottura americana come garanzia di progresso.

Nel primo caso il compromesso col passato avrebbe vanificato gli sforzi bellici, nel secondo le strade da seguire erano due: un dibattito dinamico e competente sulle soluzioni da adottare alla maniera delle altre repubbliche sudamericane

---

<sup>4</sup> La Bernal individua nella storia delle costituzioni della *República en Armas* la storia del costituzionalismo cubano Bernal (2013), legando lo sviluppo dello Stato cubano alla tradizione costituzionale spagnola Franco (2011), Nuñez Martínez (2008).

(Botana 1984, Aguilar 2000) o un “trapianto” costituzionale dagli Stati Uniti.

La presenza in loco del governo di Washington e la rapidità con cui furono sciolti gli organi politici della rivoluzione: l'esercito, l'assemblea insurrezionale e persino il *Partido Revolucionario*, resero inevitabile la seconda opzione. Le attitudini future non potevano che nascere dalla nuova situazione. Quando si riunì l'Assemblea costituente, Juan Gualberto Gómez si stupì della situazione di incertezza che regnava nel paese tanto che ancora «non si può comprendere con certezza la situazione dei cubani, né i precedenti storici possono servire per capire le prospettive», e affermava che ciò era la conseguenza naturale della rivoluzione che aveva influito «nelle idee e nei sentimenti»<sup>5</sup>. Era perciò necessario un ordine nuovo, che permettesse il superamento del passato coloniale ma anche, paradossalmente, dell'epitome rivoluzionaria. La Costituzione, di chiaro stampo statunitense, intendeva risolvere la caotica situazione.

Il popolo cubano, in base all'articolo 1, si costituiva in Stato sovrano e indipendente e adottava la forma di governo repubblicana. Il principio della sovranità popolare diventava norma suprema dello Stato e, prescriveva l'articolo 37, nessuna legge avrebbe potuto ridurre i diritti che da questo precetto derivavano: libertà della persona fisica, proprietà privata, abolizione della pena di morte per reati politici e obbligatorietà e gratuità dell'istruzione primaria tra gli altri (Tit. IV). Tutti i cittadini erano uguali di fronte alla legge, era perciò abolito qualunque *fuero* o privilegio preesistente (Tit. IV, art.11). Della categoria di cittadino facevano parte i cubani per nascita o naturalizzazione, quindi anche ex schiavi e stranieri, quelli tra loro che avevano fatto parte dell'esercito di liberazione, e coloro che si erano stabiliti nell'isola prima del 1 gennaio 1898, i residenti da almeno cinque anni sul territorio nazionale, in particolare gli spagnoli residenti dal 11 aprile 1899 (Tit. II, art.6). I doveri del cittadino erano legati alla contribuzione fiscale e alla difesa del territorio (Tit. II, art.9).

---

<sup>5</sup> Gómez citato in Guerra (1952, VII: 77)

L'idea chiara dei costituenti era stata quella di sottolineare la definitiva modernità americana dell'isola attraverso la chiusura col passato coloniale che rappresentava l'arbitrarietà nella gestione della cosa pubblica, e il principio di una nuova realtà, governata *da* e *attraverso* la legge, segno di una discontinuità cercata con la storia dell'isola. Con l'entrata in vigore della Costituzione, nel 1902, a Cuba nasceva lo Stato nazionale con caratteristiche storiche tali da rendere difficilmente intellegibile l'omogeneità del fenomeno ma soprattutto con una continua sovrapposizione dei due termini, Stato e nazione, che avrebbe da quel momento in poi caratterizzato la storia dell'isola, tanto da rendere indefiniti i termini e i margini nello sviluppo formale e sostanziale dello Stato nazionale.

La contemporanea presenza sulla scena di tre attori politici: Cuba, Spagna al declino dell'Impero, e Stati Uniti con sensibilità storico-normative assai lontane e con differenti prospettive di sviluppo, rendeva difficile una effettiva mediazione tra le istanze. Le necessità cubane furono immediatamente disattese con l'esclusione dei rappresentanti a Parigi, ma nell'isola si era sviluppata una vitale cultura della resistenza che aveva gettato le basi per la comprensione del fenomeno della colonialismo e, poi del neo-colonialismo statunitense. Furono, questi, anni di approfondimento critico nel senso che le idee si svilupparono, all'interno dell'ambito "nazionale", da un piano strettamente culturale fino ad un processo di maturazione politico-istituzionale ormai obbligato in una cornice statutale. Gli anni dell'inizio della repubblica sono quelli in cui a Cuba, i linguaggi e le pratiche politiche "nazionali" entrarono nel recinto costituzionale, mescolandosi a tal punto da rendere poco attuabile una concettualizzazione della politica come epifenomeno del processo istituzionale. Anzi l'isola offriva la sua indipendenza come atto compromissorio tra *cubanidad* e *americanismo*.

### 3. *La cubanidad, continuità e rotture, nazione e Stato*

Diversi studi sono stati pubblicati sulla formazione della nazionalità cubana. Gli anni novanta sono stati in questo

senso, inevitabilmente, i più prolifici. Alcuni di questi lavori tendono ad esaltare la componente etnica e culturale della nazionalità, altri si interessano allo studio del processo stesso e soprattutto al suo risultato (Cannataro 2014: 23-38).

La continua sovrapposizione di istanze socio-economiche che si traducevano in identità politiche ben determinate: riformismo, annessionismo, autonomismo, indipendentismo, aveva caratterizzato la storia dell'isola durante il corso dell'Ottocento (Piqueras 2005: 59-211). La condizione di obbligatorietà dell'interlocutore spagnolo, con la diffusione della dottrina di Monroe e dopo la *Guerra Chiquita*, mutò in semplice situazione di privilegio riservata e circoscritta alla sfera del potere istituzionale. La polemica politica nella sua complessità, assunse connotati “americani” ridefinendo lo spazio geografico attinente e legando la questione nazionale a quella continentale.

Opatrny (1986; 1994; 2002), partendo da un'analisi sistematica della questione dell'indipendenza dal XIX secolo, sostiene che il riformismo fu un'attività politica che, formulata in opposizione all'annessionismo<sup>6</sup>, contribuì a creare tra i *criollos* una coscienza unitaria e a definire le differenze con gli spagnoli e, scrive, sebbene il sentimento della differenza si fosse generato in relazione agli spagnoli, la guerra e la frustrata libertà determinarono la coscienza definitiva di un altro “oppositore”: gli Stati Uniti.

Della valutazione sulle diverse componenti che contribuiscono alla ricostruzione della *cubanidad* dopo il '98 si occupano due articoli pubblicati tra il 1995 e il 1997 a cura di Ibarra Cuesta e Louis A. Pérez. Il primo nega un valore intrinseco ed autonomo alla presenza nordamericana sull'isola attribuendogli esclusivamente un «carattere congiunturale» (Ibarra Cuesta 1995: 16-39)<sup>7</sup>, il secondo, invece, individua

---

<sup>6</sup> Su Riformismo e Annessionismo e il dibattito sulla *cubanidad* segnaliamo Torres Cuevas (2006, I-II); sull'evoluzione polemica intorno al '98 Naranjo Orovio-Puig Samper-García Mora (eds) (1996).

<sup>7</sup> Sull'argomento e sulle moderne prospettive storiografiche a Cuba si veda Moreno Fraginals (1995). In questo lavoro, attraverso un approccio braudeliano, l'autore individua nelle rivoluzioni del '68 e del '95 l'origine della nazionalità cubana operando nella lettura storica, fino alla metà dell'Ottocento, una distinzione tra l'idea di Patria e quella di nazione.

nell'emigrazione cubana negli USA e nell'assunzione da parte di costoro dei valori tipici di una società moderna «la crisalide della nazione, nella quale si formarono e acquisirono una forma definitiva molti degli elementi più vitali della nazionalità cubana» (Pérez 1998: 185-195).

In effetti bisogna notare che negli anni della repubblica, almeno i primi venti, gli intellettuali cubani provenienti dai settori borghesi mantennero, nei fatti, una difesa della identità culturale cubana, principalmente nei confronti della penetrazione straniera nel paese. Tra gli intellettuali, sottolineava Ramos, non si dava alcuna importanza al fenomeno della emigrazione e, il fatto di autoconsiderarsi un «*grupo esencialmente nacional*» condizionava favorevolmente l'intento di preservare lo «spirito cubano» (Ramos 1914; 1916)<sup>8</sup>.

Certo però se il problema si trasla alla fine del XX secolo è necessario considerare la lettura politica dei testi considerati oltre al loro contenuto ideologico. La costruzione di una Cuba prodotto della sua comunità nazionale in effetti contrasta con l'elaborazione di una Cuba statunitense, in cui gli elementi della cultura del Nord assumono un peso maggiore nel consolidamento della nazionalità, così come la considerazione di una Cuba ispanica nella quale appaiono a livelli diversi, altri elementi costitutivi, precedenti rispetto al contatto con gli USA e propri ad esempio della cultura africana.

In questo caso alle due elaborazioni, l'ispanica e la nordamericana, appartengono elementi che furono maneggiati e rielaborati con forza nell'immaginario nazionale cubano agli inizi del Novecento. Il processo di ricostruzione nazionale fu rimaneggiato in funzione della congiuntura storica, delle élites

---

<sup>8</sup> La sottovalutazione del fenomeno migratorio dalla ex metropoli spagnola da parte della borghesia *criolla*, ne dimostrava la poca lungimiranza politica. Il fenomeno infatti non accennò a diminuire dopo l'indipendenza e anzi costoro rappresentavano il principale gruppo straniero sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo. Di fatto l'immigrazione spagnola si caratterizzò per una intensa mobilità sociale dovuta alle sue attitudini polivalenti in particolare nel campo immobiliare e nell'industria dello zucchero e tabacchiera Santamaria (2000), Marquez Dolz (2002).

che lo formulavano e degli elementi che lo integravano: la *negritud*<sup>9</sup>, il progresso, la modernità e gli immigrati.

È ormai certo che lo studio sull'immaginario nazionale cubano nelle prime due decadi del Novecento non può prescindere dall'elaborazione che di questo fece l'élite bianca (Naranjo Orovio 1998). La scienza e l'antropologia criminale fornirono il contenuto formale a questo immaginario. I loro argomenti servirono a rafforzare il significato ristretto che quella *élites* intese dare alla nazionalità, rappresentando un quadro escludente nel quale, senza alcuna frattura apparente, si era transitato dalla colonia alla repubblica senza interrompere la continuità storica, una continuità che permetteva al sistema di legittimarsi.

Dall'altra parte l'applicazione delle tecniche proprie dell'antropologia criminale rafforzò il controllo sociale dell'individuo, soprattutto sulla popolazione non bianca.

Si intendeva creare così una comunità in tutto simile a quella pre-indipendenza, in cui l'*élite* bianca avrebbe rappresentato il gruppo di potere economico e politico, una comunità nella quale nessun ordinamento sociale potesse essere alterato. Una comunità erede del passato, nella quale il trauma della guerra si riuscisse ad ammortizzare proprio attraverso un processo di continuità. Naranjo Orovio, nell'analizzare gli elementi di continuità nella storia cubana dei primi del Novecento, parte dal riconoscimento del peso dell'influenza spagnola, della cultura, delle tradizioni, nella società cubana, una società più spagnola rispetto all'effettiva presenza nell'isola (Naranjo Orovio 1998). La presenza spagnola, da un punto di vista culturale significò il mantenimento di una cultura europea e la tutela di alcune linee di condotta che permettevano alla *élite* isolana di conservare l'identità tradizionale a partire da una determinata etnia. Cuba e la Spagna, scrive la Naranjo Orovio continuavano a mantenere rapporti familiari al di là

---

<sup>9</sup> A tal proposito bisogna ricordare che la Costituzione del 1901, accettando il principio del suffragio universale, permise l'accesso al sistema politico ai negri, accettando, in tal modo, il principio inclusivo del concetto di cittadinanza previsto dalle carte costituzionali elaborate negli anni della lotta contro la Spagna Ibarra Cuesta (2007: 290).

della nuova ottica politica dell'isola (Naranjo Orovio 2005a; 2005b).

La necessità di riequilibrare i rapporti di potere dopo la guerra significò tuttavia, all'epoca, una riformulazione del concetto di continuità nazionale.

Se è vero che gli Stati Uniti appoggiarono a livello politico-costituzionale l'idea della persistenza di una *élite* bianca detentrica esclusiva del potere politico nell'isola<sup>10</sup>, era inevitabile, per la repubblica, fare i conti con la necessità dell'integrazione di fattori diversi: spagnoli, nordamericani, cubani.

Queste differenze che ormai occupavano spazi di prassi costituzionale, oltre che interessare la letteratura politica e i dibattiti culturali, introducevano elementi di rottura evidente con un passato in cui Cuba non aveva *status* di stato nazionale e che, perciò, non poteva considerare a livello istituzionale alcuni fattori peculiari della nuova condizione come la razza ad esempio.

Dunque la continuità escludente della Naranjo può, piuttosto, essere interpretata come una rottura effettiva degli equilibri precedenti perché in effetti gli equilibri, quanto meno quelli continentali, erano mutati.

L'assunzione, da parte della *élite criolla*, di vari elementi della cultura statunitense, sottolineata dalla Naranjo, non rappresenta in realtà un fatto nuovo. Fin dalla prima metà del XIX secolo l'America Latina aveva interiorizzato, auspicato, sognato un qualunque legame col vicino del Nord (Cannataro 2010: 32-41), la *integración razziale*, almeno quella formale sancita dalla Costituzione del 1901, era una "questione americana", non a livello teorico, giacché l'Europa e la Spagna in particolare furono a lungo interessate al problema della coesistenza delle differenze, ma certamente a livello costituzionale poiché il problema della governabilità di società multietniche

---

<sup>10</sup> Nel dibattito a proposito dell'elaborazione della Costituzione, gli USA si dichiararono a favore della cittadinanza ristretta preoccupati che il voto di massa potesse rappresentare un rischio per la governabilità e timorosi che una scelta differente potesse riprodurre, a Cuba, le dinamiche che avevano favorito la nascita della prima repubblica "nera" in America, cioè Haiti, Pettinà (2009b).

riguardava, ai primi del Novecento, essenzialmente le repubbliche americane.

L’articolazione di un discorso nazionale perciò, si organizzò a partire dal concetto di razza non più come rappresentazione idealizzata o temuta della modernità continentale ma come asse portante delle relazioni politiche e istituzionali.

Gli scritti di intellettuali di prestigio come Collazo, Varona e De Velazco in *Revisión Histórica, Patria y Libertad* e *Cuba y América*, contribuirono al dibattito sull’identità a partire e non a prescindere dalla stratificazione etnica della repubblica<sup>11</sup>. L’allargamento dello spazio istituzionale prevedeva una riorganizzazione complessiva dello spazio culturale, le scuole innanzitutto; infondere l’amore per Cuba e per l’indipendenza furono i principi su cui si doveva fondare la scuola pubblica nella prima repubblica. La lettura castrista di García Gallo, tuttavia fa notare come quella «cellula dentro al corpo sociale» non tardò a contaminarsi con il «putrido cancro della *politiquería*», «Contro i testi che cercavano di imporre la cultura *yanquis*, esaltando i suoi valori e modelli di vita, la nostra scuola pubblica e i nostri vecchi maestri non insegnarono le gesta di Agramonte, Céspedes e Martí» (García Gallo 1978: 57).

In effetti però, come abbiamo visto, la dirompente presenza statunitense aveva sistematicamente ridotto le possibilità di una dinamica socio-culturale indipendente agendo su un doppio livello culturale e istituzionale. Gli USA assumevano così una doppia valenza: congiunturale nella costruzione assiologica di un elemento “nazionale” già stratificato, strutturale nella formazione del nuovo Stato, rompendo una trentennale prassi rivoluzionario-indipendentista attraverso la creazione di uno Stato costituzionale che durò formalmente fino al 1940<sup>12</sup>, di fatto fino al 1959.

---

<sup>11</sup> Le riviste *Cuba y América* e *Cuba Contemporanea* in particolare, ospitarono a lungo i vivaci dibattiti sul tema. Gli articoli apertamente *antinjerentistas* e *antimperialisti* descrivono bene lo scenario in cui l’élite culturale operava e l’impegno per la difesa di una nazionalità che doveva continuare a difendersi da ingerenze esterne. Sui dibattiti culturali nelle riviste cfr: Rojas (2009: 399-401), González Aróstegui (2011: 13-33).

<sup>12</sup> La nuova Costituzione non mutò la struttura dello Stato, si limitò ad aggiungere all’impianto costituzionale originario i diritti sociali mutuati dalla



La cultura della resistenza cubana caratterizzò quegli anni in cui le idee, i progetti si muovevano ormai in un ambito nazionale; la rottura con la continuità rassicurante del passato consisteva proprio in questo elemento che l'analisi politica non può trascurare.

Il mito dell'uomo bianco, che equiparava lo spagnolo, l'europeo alla società moderna aveva monopolizzato la cultura popolare e tutta la società, l'uomo bianco era il colono ideale in un paese in cui la diversità razziale era la caratteristica dominante<sup>13</sup>. Questo simbolo del passato rappresentava ormai, un fenomeno residuale di una continuità immaginata dai timori della cultura popolare in un paese dalla complessa e variegata realtà etnica che si era proclamato indipendente grazie all'intervento di uno Stato che aveva risolto o stava provando a risolvere, a livello costituzionale, i complicati equilibri tra le diversità.

La proclamazione dello Stato nazionale cubano, spingeva l'astrazione culturale verso la realtà fattuale, così anche il concetto di cittadino cessava di essere un *progetto* per diventare un *fatto*. Il nuovo Stato diventava il locus costitutivo dei diritti di una comunità definita politicamente in termini moderni.

Alle complesse dinamiche di elaborazione di uno Stato sovrano e a quelle che riguardavano la costruzione o ricostruzione di un popolo fa riferimento la questione dell'articolazione della cittadinanza argomento che a Cuba, in quegli anni risultò determinante come unico spazio di libertà in un percorso democratico in gran parte tracciato all'esterno.

---

costituzione messicana del 1917 Pérez (1988c). Bisogna tuttavia qui ricordare che nel 1934 il *Platt Amendment* fu abrogato ma i suoi effetti, soprattutto in ambito territoriale, non furono del tutto cancellati.

<sup>13</sup> Nel 1913 Juan Guiteras, medico ed etnologo aveva tracciato il modello del cubano sano ed equilibrato cioè il contadino bianco cubano di Camagüey. Questa provincia era quella che conservava il prototipo della vera anima del popolo cubano giacché scriveva «Quei campi di zucchero e caffè non furono invasi dai negri» e si poteva osservare «Il prototipo più bello della razza bianca a Cuba» Guiteras (1913: 98-118). Ugualmente affascinato dalla postura evolucionista fu l'allora giovane etnologo Fernando Ortiz, Ortiz (1905; 1906a; 1906b).

#### 4. *Cultura civica*

Il fenomeno che caratterizzò maggiormente la configurazione politico-sociale cubana durante la prima repubblica fu la progressiva disarticolazione della proprietà agraria *azucarrera* (Pettinà 2009: 208-214). Questo determinò la crisi definitiva della classe media già duramente provata dalle due guerre di indipendenza e dal crollo del prezzo dello zucchero ormai in mano alle compagnie di commercio statunitensi (Pérez 1990). Fu Ramos uno dei primi storici a notare, nel '17, come l'anomalia nel funzionamento delle istituzioni repubblicane fosse dovuta proprio all'assenza della borghesia dai processi di partecipazione politica. Per cui, sebbene gli spazi di socializzazione pubblica si fossero ampliati (Rojas 2009: 400; Iglesias Utset 2003: 218-256), la crisi strutturale del sistema coloniale aveva eliminato dal contesto politico la classe media. Questa, secondo de Carrión, era stata sostituita dalla «classe politica» avida di ricchezza e potere. La politica era rimasta, scrive, l'unica attività remunerativa dopo che il mercato di tabacco e zucchero era passato in mani straniere, «La democrazia necessita della classe media per vivere (...). Invece di portare al potere una rappresentanza proporzionale della ricchezza, abbiamo ceduto la ricchezza nella mani del potere»<sup>14</sup>.

La nuova classe politica si era formata durante gli eventi bellici degli ultimi trent'anni, molti erano militari di umili origini con poca o nessuna esperienza in campo istituzionale.

L'ascesa di questa nuova élite si deve probabilmente al fatto che il carattere popolare delle guerre di liberazione dalla Spagna aveva creato una nuova forma di legittimità sociale non più legata alla ricchezza ma al prestigio guadagnato durante la guerra (Annino 1984; Zeuske 1996: 139), una sorta di neo-caudillismo che occupò il campo politico cubano al principio dell'esperienza repubblicana.

L'analisi di Ibarra Cuesta sul fenomeno, condotta sulla base della circolazione di *folletos* come quello di Luis Marino, *En defensa de la soberanía y el sufragio*(1919) o del libro *Psico-*

---

<sup>14</sup> de Carrión 1921, citato in López Segrera (1980:300).

*logía del estado cubano* o *Cuba por dentro* di Salom Solves (1910), oppone i nuovi *caudillos* a quelli «*viejo tipo*» (Ibarra Cuesta 1999: 161). I vecchi *caudillos* erano, secondo l'autore, carenti di prestigio militare e di carisma popolare, il loro potere era concentrato nella proprietà e sul controllo della popolazione urbana. I nuovi, generali dell'esercito liberatore, rispondevano ad uno schema ortodosso di caudillismo rurale nel quale confluivano il prestigio della guerra, la proprietà della terra, il potere politico a livello di provincie, *municipios* e *pueblos*. Questo secondo tipo era senza dubbio più simile al caudillo ispano-americano nato dalle guerre e dalle ricostruzioni nazionali (Lynch 1993; Cannataro 2012: 100-118).

Il problema aveva contemporaneamente dimensione nazionale e locale (Walker 1999: 121). Il nucleo più forte di questi *caudillos* si concentrò nella provincia centrale di Las Villas e qui rimase radicato fino al 1905 quando, in occasione della nascita del *Partido Liberal* di Miguel Gómez, il *caudillismo* entrava in una fase di formalizzazione volta a estendere il controllo del potere su base nazionale. Appoggiato da lavoratori di colore e dagli immigrati particolarmente disagiati, Gómez fu eletto alla presidenza nel 1909. L'ascesa di Gómez fu un chiaro segnale di come i nuovi *caudillos* intendessero utilizzare lo Stato come mezzo di articolazione delle clientele attraverso una massiccia campagna di impiego pubblico. Quest'ottica politica condusse alla creazione di una nuova classe media che occupava gli spazi politici lasciati vacanti dalla borghesia commerciale.

Contro questo sistema vennero pronunciati vari ammonimenti e si proposero alternative ingenuche che in effetti non furono presi in considerazione a livello istituzionale ma che permisero la circolazione di concetti (come crisi, disintegrazione nazionale, decadenza) che alludevano al mal funzionamento dei nuovi meccanismi democratici e presupponevano l'impossibilità di proporre con successo il programma di riforme della politica nazionale.

Solves, a proposito dei mali che riguardavano la gestione del potere, individuava nell'indole morale (l'ambizione) il male più profondo della politica, pertanto un rinnovo della

classe dirigente gli pareva urgente ed inevitabile. Ugualmente critica era la sua analisi dell'ordine politico:

«C'è da osservare che chiunque fonda un partito la fa secondo le sue posizioni e i suoi interessi; che lo spirito generale, incluso quello che aspira ad una maggiore indipendenza, si sottomette a qualunque volontà tanto che, alle volte, non si capisce chi sia, da dove venga e cosa voglia il responsabile. Per questo motivo non possiamo affermare che ci sia un barlume di scienza politica né indizi di una qualche certezza» (Salom Solves 1910: 36).

Secondo l'autore «governare con efficienza» implicava curare questa «infermità generalizzata», e per questo era necessario organizzare un partito repubblicano democratico che avrebbe incluso tutti gli interessati alla riforma del sistema. La garanzia sulle virtù morali del partito risiedeva nel fatto che nelle sue fila «potrebbero entrare (...) i veri discendenti e ammiratori di quei nobili che diedero il loro sangue per la libertà e l'indipendenza (...) gli uomini più saggi e onorati di ogni classe sociale» (Salom Solves 1910: 118).

Il contesto di questo testo dimostra come più di un analista considerasse la scarsità di tentativi di riforma politica. Le difficoltà - scriveva ancora Salom Solves - nascevano dall'ignoranza "politica" degli intellettuali cubani, una condizione che riguardava i due terzi dei cittadini. Questa situazione era stata favorita, a livello istituzionale «da varie correnti politiche contrarie alla capacità, alle competenze e alle attitudini», per questa ragione egli sottolineava come il limite di tutte le riforme politiche proposte fosse legato alla mancata riforma della base sociale del paese (Salom Solves 1910: 79).

Fu però di Enrique Varona la critica liberale meglio costruita sulle deficienze del sistema repubblicano del quale era convinto sostenitore. I cubani - scriveva - avevano combattuto per il medesimo principio che consolidava il diritto pubblico negli Stati Uniti «il consenso dei governati è ciò che rende legale il potere del governo»<sup>15</sup>. Il discorso di Varona si soffermava sulla costruzione della cittadinanza e dello Stato di diritto, collegato alla formazione della repubblica «il soldato e il rivo-

---

<sup>15</sup> In *Al pueblo de Cuba* (1898), in *De la colonia a la república*, Varona (1919: 198).

luzionario devono trasformarsi in cittadini»; il suo ideale repubblicano, inserito in una cornice strettamente liberale si delinea in base alla necessità, per Cuba, di «vivere la vita della libertà e del diritto» al fine di promuovere «il bene positivo della pace dell'ordine e del progresso»<sup>16</sup> (Medardo Vitier 1948: 235-248).

Secondo Varona allo Stato spettava il compito della costruzione della patria e più ancora dello Stato secondo una prospettiva normativa liberale già prevista da Martí (Cannataro 2010). Una popolazione ignorante, senza alcuna aspirazione alla proprietà della terra o, in generale, ai mezzi di produzione, non costituiva la miglior base per istituzioni solide, anzi era alimento per le lotte tra «i grandi e piccoli *caciques* delle provincie e i grandi padroni e i loro seguaci nella capitale e nelle città più importanti»<sup>17</sup>. La necessaria socializzazione politica del popolo esigeva «un accordo mediato all'interno della vita collettiva» al quale dovevano sacrificarsi, in un primo tempo, le pur legittime aspirazioni di potere dei partiti.

Le esperienze di mediazione politica con i *caudillos*, il perpetuarsi di disequilibri sociali e la costante legittimazione di quelli clientelari convinsero Varona a ripensare il concetto di cittadino e il rapporto con le responsabilità dell'*élite* intellettuale.

In occasione delle elezioni del 1905 si pronunciò pubblicamente per il restringimento del suffragio che l'articolo 38 della Costituzione estendeva a tutti i cubani sopra i ventuno anni con eccezione degli incapaci mentali, di coloro che erano dichiarati inabili per reati contro la persona e gli appartenenti alle Forze Armate. Varona intendeva escludere gli analfabeti e coloro che erano privi di mezzi di sussistenza assumendo così la postura del più tradizionale repubblicanesimo ispanoamericano secondo la definizione di Aguilar (Aguilar-Rojas 2002)<sup>18</sup> e posponendo le esigenze della democrazia al progresso economico e sociale frutto di un forte controllo politico.

---

<sup>16</sup> In Carta al general Ramos, presidente del *partido republicano* (1900), in Varona(1919: 212).

<sup>17</sup> Varona ,1900, in Varona (1919: 231).

<sup>18</sup> Sul repubblicanesimo a Cuba si veda Rojas (2002: 301-319). Particolarmente interessante risulta la lettura che Rojas da del

Il gradualismo liberale, che implica esclusioni transitorie e non rinuncia ad imposizioni, appare, qui, congiunto alla sfiducia verso i gruppi sociali considerati subalterni come i contadini e gli indigeni, negri e lavoratori a giornata. Il controllo politico e sociale doveva facilitare la sottomissione e l'integrazione che rendevano possibile il pieno sviluppo della repubblica liberale in cui ogni elemento della società assumeva le sue funzioni senza provocare distorsioni come proteste o rivoluzioni.

Difatti, nel 1906, in occasione della rivoluzione liberale<sup>19</sup>, Varona attribuì la crisi repubblicana allo spirito di fazione radicato nelle istituzioni fin dalla loro costituzione «quando tutti reclamavano di essere essi stessi la repubblica». I rivoltosi chiedevano a gran voce l'intervento nord americano ignorando che costoro, attraverso il *Platt Amendment* già sostenevano che «piaccia o no è un governo *de jure*», cioè il governo Estrada Palma. Quello che interessava al paese, scriveva, era «il trionfo dei principi di diritto che assicuravano le libertà e le istituzioni» (Varona 1919: 215).

L'azione insurrezionale e la violenza erano ingiustificabili in una società civilizzata, una trasgressione inammissibile dal diritto che screditava la causa difesa e provocava un male maggiore e dalle conseguenze durature: «Se avalliamo, in qualunque modo, il precedente del ricorso alla forza per restaura-

---

Republicanesimo martiano: «egli - scrive - assunse la nozione virtuosa della repubblica associata alla costruzione della nazione invece della costruzione machiavelliana, più vicina alla nozione di Stato». Quanto sostenuto da Rojas ci aiuta a capire gli sviluppi anti-nordamericani del Republicanesimo nella prima repubblica ed, in particolare l'opera di Gandarilla *Contra el yanqui* che ha come sottotitolo *Obra de protesta contra la Emienda Platt y contra la absorción y el maquiavellismo norteamericanos* (1902). In Sud America, ed in particolare a Cuba, la nozione di Republicanesimo assume dei contorni diversi da quelli del Republicanesimo Nord americano.

<sup>19</sup> In quell'anno il presidente Estrada Palma era stato rieletto alla presidenza per la seconda volta, al termine di una campagna elettorale che aveva visto il suo partito, il moderato, opporsi ai liberali. Pochi mesi dopo le elezioni, i liberali capeggiati da Gómez e Zayas, provocarono un movimento rivoluzionario che si estese a tutta l'isola. L'intervento di Roosevelt, dopo il fallimento della mediazione di Taft, aprì la strada alla nomina di un Governatore, un avvocato del Nebraska, Magoon, che guidò la politica cubana verso le elezioni del 1909 che diedero la presidenza a Gómez, Thomas (1973: 475).

re il diritto a Cuba non governerà altro che la forza» (Varona 1919: 220).

La condotta degli Stati Uniti gli risultava inaccettabile perché contraria al senso giuridico e al trattato: i delegati americani avevano accettato le proteste come base per un accordo esigendo, da un governo regolarmente scelto dai cittadini, l'abdicazione di fronte alle armi.

Cuba non era più una colonia ma continuava ad essere una terra di conquista: «Cuba è oggi una fabbrica governata dai cubani ma sfruttata dal capitale straniero» e aggiunge «questa è la forza che si nasconde nel fondo di questo caos, quella che ha guidato i rivoltosi e ha portato per mano i mediatori» che, non erano intervenuti perché non avevano compreso da che parte stava la ragione e i voti ma solo per salvare le ricchezze del nord minacciate. E conclude : «i rivoltosi, coscienti o no, hanno scoperto il tallone d'Achille della nostra situazione ci hanno mostrato questa questione vitale» (Varona 1919: 223).

La questione della partecipazione politica nella Cuba repubblicana, secondo Piqueras, era direttamente collegato ad un modello di cultura politica che consisteva nella combinazione tra la fiducia del popolo verso il sistema, e il rispetto dell'autorità, con un'attitudine «moderatamente partecipativa nella politica attiva» (Piqueras 2005: 309). Questo tipo di atteggiamento, attitudine e predisposizione è definita dall'autore cultura civica. La continua interazione o integrazione tra cittadini e politica, oltre a mostrare l'effettivo livello di partecipazione popolare, è in grado, di segnalare il progresso di quei processi che rendono effettiva la democrazia<sup>20</sup>. In un regime formalmente democratico, come quello cubano, prosegue, il discorso del cittadino civico e la sua diffusione a livello popolare, incontrò importanti limitazioni non solo perché, come dice l'autore, molti dei suoi fautori non avevano il prestigio dei

---

<sup>20</sup> Sulla cultura civica cfr: Sani (2004: 469-472), Almond-Verba (1963); sulla cultura civica come risultato della personalità autoritaria si veda García Jurado (2007: 13-30); sugli «orientamenti cognitivi, affettivi e valutativi» della cultura civica Santerini (2010: 12).

*libertadores* o appartenevano alle minoranze sociali<sup>21</sup>, ma innanzi tutto perché politici di grande prestigio come Varona, in situazioni di particolare crisi, continuavano a nascondersi dietro categorie intellettuali del positivismo liberale del tardo Ottocento. La cultura civica era una di queste, proveniva dall'élite intellettuale e coinvolgeva il popolo suo malgrado all'interno di un rapporto verticale di costruzione dello Stato nazionale. Questo, lungi dal rappresentare un atteggiamento meramente psicologico o simbolico, assumeva i contorni di una proposta politica formale in un contesto statuale dato e non ipotizzato.

D'altra parte, e qui veniamo alla seconda motivazione, la concezione della repubblica assunse fin dal principio, i contorni di un complicato calcolo di equilibri per cui, nell'isola, furono ripetutamente sottovalutati i pericoli causati dalla *routine* nell'applicazione delle norme senza una specifica valutazione delle condizioni del territorio e della popolazione. Perciò, sebbene si fosse provveduto all'applicazione delle nuove norme costituzionali, il processo di riforma non risultò profondo e integrale. In generale gli elettori si limitavano a dare credito a quei candidati che presentavano programmi per così dire "salvifici" o ai soliti *caudillos* che si dichiaravano consacrati alle ragioni nazionali (Roig de Leuchsenring 1964: 25).

A Cuba, perciò, la pratica politica si organizzò non a partire dalle idee ma dai rapporti di lealtà e dal controllo in ambito locale. Questo, unito ad una crescente gerarchizzazione delle istituzioni<sup>22</sup>, poneva inevitabilmente dei limiti al regime rappresentativo contraendo gli spazi di democrazia.

---

<sup>21</sup> Piqueras fa l'esempio di Serra Montalvo, rappresentante estradista alla camera e precisa che il discorso armonico ed egualitario di Serra riguardò più che altro la lotta per il superamento degli ostacoli che incontravano i negri e i mulatti, poco un qualunque messaggio sulla cittadinanza, Piqueras (2005: 316).

<sup>22</sup> Nel secondo decennio repubblicano il problema del controllo dello Stato centrale sui potentati locali divenne particolarmente stringente. José Antonio Ramos nel 1917, nel tentativo di porre un freno all'influenza dei *caudillos* liberali e conservatori e salvare così la rappresentanza, propose in un opuscolo la costituzione della rappresentanza senatoriale «corporativa». L'idea era che la maggioranza dei componenti del Senato non fossero rappresentanti di partiti politici ma delle professioni eletti all'interno delle rispettiva società



## 5. Cittadinanza passiva, dimensione etnica e giuridica del problema

Un articolo pubblicato anonimo nel 1914 su *Reforma Social*, la rivista di scienza politica più popolare dell'epoca, localizzava il problema della fragilità democratica nel «trapianto istituzionale». Per l'autore, il regime rappresentativo statunitense era stato importato a Cuba così come fu concepito nel XVIII secolo ossia senza affrontare il problema della rappresentanza politica: «Nell'Assemblea costituente del 1787, i nordamericani non attribuirono importanza alla partecipazione dei partiti al governo, forse perché allora i partiti non avevano lo stesso peso e la stessa organizzazione. I costituenti hanno provveduto a definire la sfera dei poteri esecutivo, legislativo e giudiziario, in questo modo, tramite il sistema dei contrappesi e degli equilibri garantivano le libertà individuali contro l'arbitrarietà da parte di questi poteri. Le costituzioni che, come la cubana, si basavano su quella americana meno che mai si curarono di questo punto nodale. Da qui, in pratica, risulta che ai partiti politici, associazioni volontarie ed extracostituzionali, è stato dato il compito di trasmettere la volontà del popolo al governo, ma costoro lo hanno fatto quasi sempre in modo insoddisfacente» (Anonimo 1914: 53).<sup>23</sup>

L'origine dell'arbitrarietà, dunque, in questo articolo, risiedeva nello stesso disegno istituzionale. In assenza di disposizioni costituzionali che regolavano l'attività dei partiti, essi finivano per dipendere dai capi e dai loro interessi personali. La volontà popolare perciò non riusciva ad intercettare il canale appropriato per imporsi e controllare le pratiche e la condotta degli eletti, questo metteva in crisi il sistema di equilibri tipico della tradizione costituzionale statunitense.

La certezza di base era che una costituzione potesse regolare l'ordinamento e gli eccessi dei partiti.

L'esortazione rifletteva l'entusiasmo costituzionalista – liberale del secolo XIX, poco avvezzo alla considerazione della

---

come esperti o uomini di grande prestigio intellettuale, questo doveva servire ad elevare il livello della Camera alta Ramos (1914: 29).

<sup>23</sup> Traduzione dell'autore.

virtù civica come alimento della politica e più incline a risolvere nella norma da un lato e nella cultura civica dall'altro il dislivello ormai evidente tra Nazione e Stato, tra popolo e cittadino.

La debolezza del funzionamento democratico, ampliando l'orizzonte d'analisi al processo di costruzione della cittadinanza, rivela, infatti, a fronte di una limpida attribuzione normativa della cittadinanza stessa, una sua irregolare gestione.

Bobes scrive che a Cuba prevalse, nella prima epoca repubblicana, «una cittadinanza di tipo civile e passiva» sul modello di «cittadinanza attiva e inquieta che cerca di autorappresentarsi come un'entità capace di delimitare e controllare il potere politico». Tra le due tipologie esisteva una sorta di competenza compartita. La preponderanza della prima permise al sistema politico di proseguire nella contraddizione tra il modello normativo giuridico e le pratiche politiche e sociali, garantendo il funzionamento delle istituzioni democratiche durante la prima repubblica (Bobes 2000: 176). Le cause della prevalenza della democrazia come *status* su quella partecipativa non furono affrontate dalla storiografia nazionalista Roig de Leuchsenring (1950; 1961; 1973), Ortiz (1932; 1959), Guerra (1952; 1962; 1976) e Portell Vilá (1949) con la dovuta articolazione. Certo, i primi tre decenni del secolo videro i ricercatori cubani impegnati a focalizzare gli eventi della guerra e dell'esperienza repubblicana secondo le indicazioni provenienti dagli Stati Uniti. Ma quando nel 1910 la generazione di storici di transizione fondò l'Accademia di Storia si moltiplicarono gli studi dedicati all'interpretazione della rivoluzione che precedette questi eventi<sup>24</sup>. A indurre il cambiamento furono la confusione politica nell'isola e la costante pressione statunitense.

L'inasprirsi dei controlli di Washington tra il 1906 e il 1909, l'intervento dei *marines* durante la guerra razziale del 1912<sup>25</sup> e l'espandersi dell'egemonia statunitense

---

<sup>24</sup> Fu in particolare Roig de Leuchsenring a descrivere la guerra come un movimento democratico di lavoratori che concludeva la rivoluzione socio-politica profetizzata da Martí, Roig de Leuchsenring (1964).

<sup>25</sup> Sulla Guerra razziale si veda Pettinà (2009b: 353-355).

nell'economia, indussero ad approfondire la reale portata dell'indipendenza.

Tuttavia in nessuno dei contesti citati si considerò necessaria una attenzione critica al concetto di popolo, inaugurando una pratica storiografica che tende a prediligere il "nazionale" inteso come ambito culturale, rispetto al "costituzionale" inteso come cornice normativa, nella definizione dello Stato nazionale cubano e nella costruzione degli attori socio-politici oltre che nella definizione dello scenario delle lotte future.

La critica al popolo non era questione di secondaria importanza perché riguardava direttamente l'esercizio della sovranità e l'attitudine a godere dei diritti costituzionali.

Dalla seconda metà del XIX secolo quando il concetto di sovranità si sovrappose a quello di autonomia, più di un più di un studioso dovette confrontarsi con la possibilità che i cubani non fossero preparati all'autogoverno<sup>26</sup>. A prescindere dagli sforzi compiuti nel rinnovamento della struttura pubblica, ancora molti dubitavano che l'idea della colonia potesse essere superata a breve, *topos* del discorso che spesso veniva associato alla revisione delle conseguenze demo-culturali della società delle piantagioni. perciò da un lato non si riusciva a cogliere con chiarezza che gli schiavi e i loro discendenti, in qualità di combattenti nella guerra di indipendenza, avevano assunto lo *status* di cittadini, nonostante la loro natura "difettosa", dall'altro si temeva che la lotta per l'uguaglianza, che raggiunse il culmine con la Guerra delle razze nel 1912, avrebbe minacciato una repubblica che doveva continuare a rimanere "bianca".

---

<sup>26</sup> In questo contesto il giurista Francisco Figueras scrisse il volume *Cuba y su evolución colonial* (1907). Figueras difese l'autonomia contro ogni pretesa separatista fino al 1895 quando affermava che «fare di Cuba un Canada implicava fare della Spagna una Inghilterra» (1907: 2). L'evoluzione naturale e non la rivoluzione sociale rappresentava la garanzia del progresso umano. I sospetti generati dalla repubblica erano direttamente correlati con l'attitudine all'autogoverno dei cubani. Bisognava tuttavia fare i conti con l'atteggiamento di dipendenza coloniale che aveva modellato un uomo senza spirito commerciale, senza vocazione per la sobrietà e la frugalità, ipocrita, senza iniziativa adatta a crearsi una posizione indipendente, vanitoso e senza carattere. C'è da dire che l'anno della pubblicazione coincide con il secondo intervento militare statunitense a Cuba e il primo fallimento della repubblica.

Nella seconda decade repubblicana vennero formulate una serie di polemiche sull'inefficienza della pratica della cittadinanza, dibattiti che si svolsero intorno a due prospettive essenziali: quella antropologica e la giuridica.

La prima, profondamente radicata nella pratica politico-culturale pre-repubblicana, assunse contorni istituzionali verso la fine della prima guerra mondiale<sup>27</sup>. In questa occasione i delicati equilibri razziali nell'isola furono minati dall'importazione di mano d'opera a buon mercato dalle Antille. Nel luglio del '17, Cosme de la Torriente si oppose, senza successo, in Senato ad una proposta normativa in tal senso che estendeva gli effetti della legge ai due anni successivi dalla fine della contesa bellica. De la Torriente obiettava sulla durata del termine previsto per la residenza e sottolineava le ripercussioni negative che l'ambiguo piano avrebbe avuto per i salari nazionali. Poi si domandava come le autorità avrebbero fatto, scaduti i termini, a liberarsi di questa popolazione che, in teoria non avrebbe dovuto essere stanziata, ma che in realtà, tendeva a rimanere nell'isola senza naturalizzarsi del tutto, aggravando i problemi sociali derivanti dalla disoccupazione.

L'autore separava gli immigrati “buoni” (spagnoli e bianchi) dai pericolosi (antillani) e affermava:

l'immigrato spagnolo di cui tanto necessitiamo per lo sviluppo della terra e per la permanenza e il rafforzamento della razza bianca in queste regioni tropicali, deve essere protetto e difeso contro gli altri immigrati come se si trattasse di un lavoratore cubano (de la Torriente 1917: 103).

Tuttavia, era ormai chiaro, gli *hacendados azucareros* non erano disposti a cedere su questo punto: la mano d'opera a buon mercato era considerata necessaria al mantenimento del sistema.

Il parallelo sviluppo della popolazione di colore, formalmente privi di diritti e con non pochi problemi di integrazione,

---

<sup>27</sup> Cuba partecipò al conflitto a fianco della Triplice Alleanza, entrò nella Società delle Nazioni, firmò lo Statuto del Tribunale permanente di Giustizia Internazionale in cui lo specialista in diritto internazionale Antonio Bustamante fu eletto come giudice. Opatrny (2009: 250).

complicava la formazione di una eterogenea cittadinanza attiva.

I negri, i mulatti furono sistematicamente marginalizzati e manipolati da alleanze politiche interrazziali. Le possibilità che le antiche organizzazioni armate della popolazione di colore, attive durante la guerra di indipendenza, potessero arrivare a progettare una base alternativa per una identità politica e morale della cittadinanza fu annullata con pratiche repressive derivate da concetti formati a partire dalle disuguaglianze sociali poste in termini biologici, che deliberatamente confondevano il fenotipo con lo *status* socio-culturale per giustificare la teoria che certi uomini non erano capaci di mettere a frutto al massimo le opportunità che venivano loro offerte (Scott 1999: 106).

Una delle obiezioni alla costruzione di una cittadinanza partecipativa più energica aveva origine da una interpretazione pessimistica della pluralità etnico-culturale prevista dal censo della Repubblica. Secondo Miguel de Carrión, in quel contesto nell'isola mancavano due requisiti basilari per la costruzione di un sistema politico indispensabile: «l'unità etnica indispensabile» perché tutte le forze sociali potessero marciare all'unisono e l'infrastruttura culturale necessaria per formare «nuclei di orientamento» effettivi per organizzare le tendenze collettive. La funzione della cultura doveva essere la creazione di una compatibilità di interessi e del consenso necessario per completare la transizione verso una vera libertà. Una società così eterogeneamente articolata, in cui gli stranieri non si fondevano con il resto della popolazione e non abbandonavano le loro tradizioni, mancava di una forte autogenia. La popolazione di colore, scriveva de Carrión, era legata al resto del paese da un patriottismo consuetudinario, ma continuava a conservare le sue caratteristiche etniche che gli impedivano di concepire ideali e orientamenti ben definiti (de Carrión 1921: 8-9). Pertanto Cuba non aveva classi sociali delimitate, infatti il lavoratore nero non pensava come il bianco, né lo spagnolo come il nativo. Il risultato della dissoluzione delle classi sociali nell'etnia, era la disgregazione delle forze, la mancanza di spirito di associazione, l'allentamento di relazioni di mutuo soccorso e l'assenza di disciplina, di ordine gerarchico in tutti gli

atti della vita pubblica, retaggio dell'organizzazione schiavista e coloniale.

L'ingerenza o l'insieme di ingerenze, spiegava la mancanza di vigilanza sulla cosa pubblica della quale sembravano interessarsi solo i cubani e i naturalizzati. Per l'autore, questa era la base sociale reale della politica, i soggetti più preparati. Egli affermava che la legge dell'evoluzione sociale avrebbe favorito il progressivo lento adattamento di tutti i settori. L'ingerenza spagnola sarebbe stata superata e la repubblica si sarebbe salvata.

In quanto alle «anomalie del funzionamento del sistema repubblicano» Carrión riteneva che l'assenza di una classe media potesse essere una causa. Al posto di questa esisteva una classe politica reclutata tra tutti gli elementi della società (de Carrión 1921: 9) preparati o meno. La classe politica cubana esprimeva la necessità politica di costruire una democrazia con elementi nativi. Il problema consisteva proprio nel fatto che i possessori di ricchezza e prestigio sociale, nell'isola, non erano né cubani, né nazionalisti, l'anomalia cubana consisteva perciò nel nucleo parassitario che gestiva ricchezze e potere (de Carrión 1921: 20).

Non si poteva dunque parlare in quel contesto di una società cubana, perciò lo Stato cubano risultava essere una società quasi ipotetica (de Carrión 1921: 24), invece dello Stato c'era una classe politica che curava i propri interessi. Questo era un risultato che non poteva mutare nel corso di una generazione, espressione di una «evoluzione secondo leggi biologiche inamovibili» (1921:24).

Un momento di maturazione del processo di costruzione della cittadinanza può certamente essere collocato a metà della seconda decade repubblicana, con la creazione della Società Cubana di Diritto Internazionale<sup>28</sup>.

In quella sede Gutiérrez Sánchez lesse un discorso intitolato *La disintegración de la nación cubana* (1919). L'obiettivo

---

<sup>28</sup> La *Sociedad* fu inaugurata nel 1916 con lo scopo di segnalare al popolo cubano «non solo gli atti di amministrazione interna, ma anche gli atti della politica estera degli uomini che aspirano ad occupare posti di governo» Zamora (1916: 81). Il riferimento di Zamora è all'atteggiamento dei partiti politici cubani nei confronti del *Platt Amendment*.

era spiegare perché Cuba, essendo una nazione tecnicamente sovrana, non poteva esercitare una politica estera indipendente. Per l'autore, il successo della politica estera «non risiede nelle armi ma nelle idee che le sostengono»(Gutiérrez 1919: 7).

Cuba, secondo Gutiérrez, poteva essere una beneficiaria della crisi mondiale. Il mondo doveva ricostruire le sue fondamenta, dunque anche il diritto internazionale. Il nuovo obiettivo sarebbe stato la libertà. Cuba, essendo membro della Società delle nazioni, avrebbe dovuto perfezionare alcuni requisiti: territorio, popolazione, governo e sovranità.

Popolazione, Governo e Sovranità sono certamente gli elementi su cui l'autore concentrava i suoi interessi.

La coscienza di una estensione generalizzata della cittadinanza era il principale requisito, una cittadinanza «che possiede collettivamente le qualità che ognuno possiede nel privato per il successo e che facciano rispettare generalmente i grandi principi che caratterizzano la nazione» (Gutiérrez 1919: 10).

Le attitudini di ciascun individuo determinavano perciò il futuro della nazione. In questo risiede la sua critica del popolo, per Gutiérrez con il passar del tempo emergevano sempre maggiori sintomi di decomposizione sociale che, senza una terapia adeguata avrebbero disintegrato la nazione. Senza una organizzazione adeguata i cubani non avrebbero meritato alcuna considerazione internazionale: il paese non possedeva una personalità giuridica propria ed era percepito come un protettorato statunitense, questione che aveva spinto, ad esempio, la Gran Bretagna a cederà alle pressioni di Washington e a rinunciare ad una serie di trattati commerciali con Cuba, (Ibarra Cuesta 1992). Per Gutiérrez era chiaro che la radice dei mali dello Stato dovevano essere ricercati nel popolo composto da individui.

Alla incompetenza dei governanti cubani corrispondeva l'indifferenza dei governati, alla passività del Congresso, la stoltezza degli elettori: «Mentre noi compiamo i nostri doveri per il solo piacere di farli, mentre perdiamo tempo piangendo in sciocchezze e sacrificiamo le cose più serie affidandole ad altri, mentre facciamo della politica un rifugio di reputazioni distrutte (...), non rinasciamo da questa precaria situazione

politica, né salveremo la nostra condizione internazionale» (Gutiérrez 1919: 13).

Il Governo, in definitiva, doveva essere organizzato se lo Stato aspirava ad essere una persona giuridica in un concerto di nazioni.

«Una nazione o è sovrana o non lo è, però non può esserlo a metà» (Gutiérrez 1919: 15). La sovranità era certamente il requisito meno solido della repubblica, l'intervento diplomatico e militare statunitense caratterizzava ormai costantemente la direzione politica. Gutiérrez non ignorava le difficoltà che ciò creava nella rigenerazione del popolo cubano. Per questa ragione egli riteneva che il rimedio fosse nello «sforzo diretto e sapientemente sostenuto» verso la pienezza culturale (Gutiérrez 1919: 18); processo che era necessario per non tornare allo *status* di colonia. Lo spettro di un elemento acceleratore, di una volontà forte che si sarebbe imposto sulle circostanze e le avrebbe rettificato, si andava imponendo insieme alla convenienza di integrare gli intellettuali alla condotta nazionale e realizzare così un progetto politico reale.

Le difficoltà esterne di gestione della propria sovranità si legavano perciò ad una incapacità di regolare il funzionamento interno di una democrazia effimera.

Il carattere inclusivo della repubblica determinato dall'ampiezza del suffragio, sottintendeva, in verità, una problematica stratificazione della realtà. La costante presenza statunitense aveva evitato nell'isola il vuoto politico che si era verificato nelle repubbliche del sud dopo l'indipendenza. La tutela di Washington che da quasi un secolo, secondo Zanetti (Zanetti 1998), controllava il commercio dello zucchero, contribuì alla regolarità socio-economica che facilitò la pacificazione, tuttavia anche Cuba soffriva del male americano dell'integrazione suffragato dalla persistenza dei tradizionali codici culturali e dalla nuova scienza positivista e favorito da un *corpus* normativo che, a fronte della teorica uguaglianza sancita dai diritti civili, risultava applicato, nella pratica, da funzionari bianchi provenienti in gran parte dalla precedente amministrazione coloniale (Ibarra Cuesta 2007: 294).

La gestione patrimoniale delle liste elettorali che consentiva la compravendita dei posti nelle liste di partito e



l'introduzione di requisiti culturali per l'iscrizione ai partiti stessi (Ibarra Cuesta 2007: 296), trasformò la cittadinanza in un requisito esclusivo, anche se, formalmente i diritti non furono ridotti. Questa dinamica diede luogo ad un contesto di conflitti e negoziazioni, nel quale la cittadinanza si configurò come il risultato della lotta dei cubani per ottenerla non per ampliarla.

Entriamo qui in una problematica più ampia che riguarda le difficoltà che incontrò, anche a livello continentale, la cittadinanza liberale nel definire meccanismi di rappresentazione politica efficaci sia a livello di partecipazione politica, come condizione necessaria per una continua attualizzazione dei diritti, sia nell'effettivo godimento dei diritti attribuiti<sup>29</sup>. Di fronte alle pretese universalizzanti del nuovo Stato nazionale, la cittadinanza assunse presto lineamenti conservatori e il carattere «*no evolutivo*» tipico della cittadinanza liberale sudamericana (Annino 1994:547-567). In una società sostenuta da regole di Antico Regime, la dimensione partecipativa e la gestione della cosa pubblica si andavano delineando in base ad un nuovo formato concettuale e Cuba stentò ad assumerlo come proprio nonostante si appellasse ad esso per rivendicare la propria appartenenza ad una moderna comunità politica.

Nella *Constitución* di Cádiz la cittadinanza fu definita in virtù della *vecindad*.

La nozione di *vecindad* presupponeva un'identità sociale notoria, cioè riconosciuta dalla comunità sociale di appartenenza, rimandando all'immagine pubblica che ciascun membro aveva di fronte alla comunità (Herzog 2003)<sup>30</sup>. L'uso isti-

---

<sup>29</sup> Non intendiamo in questo lavoro affrontare un tema così ampio per il quale rimandiamo a Irurzoki (2004) e relativa bibliografia

<sup>30</sup> Il *vecino* dell'epoca liberale spagnola si avvicina più all'esempio machiaveliano rispetto a quello di Harrington. La nozione di *vecindad* non era, infatti, legata alla proprietà della terra, ma al fatto di vivere in una casa e di avere una occupazione socialmente riconosciuta. Il cittadino era tale, perciò, a prescindere dal suo contributo formale e sostanziale al progresso ma per il solo fatto di appartenere ad un territorio. Oltre a coloro che non possedevano i requisiti della residenza, che non avevano ricevuto condanne penali e non risultavano insolventi, furono esclusi dal diritto di voto coloro che non avevano un lavoro certo e i *servientes domesticos*. La carta, tuttavia, non precisò ulteriormente il senso politico del termine lasciando ogni altra interpretazione alla volontà dei singoli Stati. Sul concetto di cittadinanza in Machiavelli e Harring-

tuzionale di questa categoria per la concretizzazione di una nuova dimensione, non solo trasformò una identità locale in una nazionale, ma la faceva apparire compatibile con un nuovo universo normativo, rendendo così effettivo il trapianto da una comunità pre-moderna ad un nuovo universo normativo e delineando la conseguente trasformazione del popolo-suddito in cittadino (Irurozqui 2006). A Cuba, la *vecindad* rientrava nella complessa essenza della *cubanidad* senza che quest'ultima, con le sue trasformazioni, ne mutasse il senso.

L'impronta della *vecindad* nella *ciudadania* la rese popolare come presupposto assiologico e, contemporaneamente modellò la sua percezione pubblica. Tutto questo favorì una definizione della cittadinanza per nulla uniforme, sia dal punto di vista della comprensione sociale, sia nella sua pratica politica. La riorganizzazione della cittadinanza a partire dalla *vecindad* si contraddistinse per la contemporanea presenza di due universi valoriali differenti. Da un lato, l'elaborazione del processo attraverso la *vecindad* incorporò alcune caratteristiche di quest'ultima relative al modo in cui gli individui venivano riconosciuti nella comunità di appartenenza come membri della medesima, ovvero il compromesso comunitario. Successivamente la necessità governativa di rafforzare i vincoli tra Stato e nazione portò alla negazione del modello moderno del cittadino che era stato, in realtà, costruito in base ad una categoria di derivazione coloniale e dunque pre-moderna. Le pratiche restrittive del suffragio ne rappresentarono la conseguenza.

La fusione concettuale rese la *vecindad* un riferimento durevole tanto da non ridursi ad una categoria rigida legalizzata da norme consuetudinarie, ma codificata, normata, in modo da costituire il nuovo abito per l'identità comunitaria nazionale e per ogni suo singolo membro. Questo determinò una maggiore flessibilità della cittadinanza effettiva, la cui dimensione dipendeva dal grado di riconoscimento sociale dei singoli e dalle loro relazioni; contemporaneamente, però, nonostante i presupposti costituzionali, la cittadinanza così intesa, sembrava sottendere l'idea che essa fosse un privilegio

---

ton cfr. Pocock (1980). Per un'ulteriore riflessione cfr. Morelli (2001: 121-174).

discrezionalmente concesso in virtù di pratiche sociali. Questa contraddittorietà, in un contesto censitario, riconosceva il cittadino non solo come soggetto in grado di formare un popolo sovrano ma anche come *status* che gli attribuiva credito e rispettabilità. In questo senso, le ragioni di inclusione o esclusione non furono strettamente legali, anche se socialmente legittime.

Nella sua prima fase “americana”, Cuba stava verificando lo scollamento del sistema politico-istituzionale moderno, continentale, nei confronti di quello europeo, pre-moderno, l'isola sembrava rappresentare la fine dell'era europea e le sue fragili prospettive di supremazia, una condizione che sarebbe esplosa nel giro di una decina d'anni nel primo conflitto mondiale.

A Cuba, la conclusione del dominio politico del Vecchio continente era evidente, ma non rivelava alcuna stabile progettualità: la nazione, nata da una lenta e incessante storia coloniale, difficilmente coincideva con lo Stato i cui presupposti legali non erano il frutto di una mediazione con chi la guerra di indipendenza a Cuba l'aveva vinta, gli USA, ma rappresentavano il travaso della storia di *altri*. L'isola soffriva ormai di una doppiezza politico-istituzionale tale che il contesto formale e le pratiche istituzionali non consentivano una limpida individuazione dei margini della legalità e dell'illegalità, della sua appropriazione e dell'interiorizzazione da parte del popolo nel nuovo Stato democratico. In questa condizione il rapporto tra l'individuo e la comunità e quest'ultima e le istituzioni, sebbene normato, sottintendeva una sistematica irregolarità di svolgimento e gestione dovuto ad una bidirezionalità di sviluppo: una nazione culturalmente definita e sostenuta da un'evoluzione storica strutturata sul dualismo colonialismo/indipendentismo, organizzata, però, da uno Stato esogeno all'interno del quale, il collante della cittadinanza non poteva più incarnare a pieno i valori della *cubanidad* dimostrandosi incapace di utilizzare gli strumenti legali a sua disposizione per un reale processo di legittimazione dell'autorità politica.

L'improvvisa soluzione americana al problema della libertà cubana non contribuì alla liberazione dell'isola. I dispo-

sitivi politico-giuridici messi in atto si dimostrarono da subito inefficaci a giustificare la necessità della fondazione di uno nuovo Stato nazionale e l'isola ne avrebbe ancora pagato le conseguenze.

### Bibliografia

- AGUILAR JOSÉ, 2000, *En pos de la quimera*, México: Fondo de cultura económica.
- AGUILAR SERGIO-ROJAS RAFAEL, 2002, *El republicanismo en hispanoamérica*, México: Centro de Investigación y Docencia.
- ALMODOVAR MUÑOZ CARMEN, 1986-1989, *Antología crítica de la historiografía cubana*, 2 vols, La Habana: Editorial pueblo y educación.
- ALMOND GABRIEL-VERBA SIDNEY, 1963, *The civic culture*, Princeton: Princeton University press.
- ANNINO ANTONIO, 1984, *Dall'insurrezione al Regime, politiche di massa e strategie insurrezionali a Cuba*, Milano: Franco Angeli.
- ANNINO ANTONIO, 1994, “Ampliar la nación”, in ANNINO ANTONIO, LEIVA CASTRO LUIS, GUERRA FRANCOIS XAVIER (a cura di), *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Zaragoza: Ibercaja, pp. 547-567.
- BEALS CHARLES, 1933, *The crime of Cuba*, Philadelphia: J.B. Lip-pincott.
- BERNAL BEATRIZ 2008, *Constituciones iberoamericanas*, México: UNAM.
- BERNAL BEATRIZ, 2003, *Cuba y sus Constituciones republicanas*, Miami: Instituto de la Libertad.
- BERNAL BEATRIZ, 2013, *El origen del constitucionalismo cubano: Las Constituciones de Cuba en armas*, México: UNAM.
- BOBES VELIA CECILIA, 2000, *Los Laberintos de la Imaginación: Repertorio Simbólico, Identidades y Actores del Cambio Social en Cuba*, México: El Colegio de México.
- BOTANA NEAL, 1984, *La Tradición Republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana,
- CANNATARO ITALIA MARIA, 2010, *L'America di José Martí, razza e identità*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CANNATARO ITALIA MARIA, 2012, “Il margine della politica: i caudillos in America Latina e il problema del fondamento della sovranità”, *Il Politico*, 2, pp.100-118.
- CANNATARO ITALIA MARIA, 2014, *Il Pensiero politico di José Martí, scritti scelti (1873-1894)*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- DE CARRION MIGUEL, 1921, “El desenvolvimiento social de Cuba en los últimos veinte años”, *Cuba Contemporánea*, 1921, 105, pp. 7-31.

- DE LA CUESTA LEONEL, 2007, *Constituciones cubanas*, Miami: Alexandria Library Incorporated.
- DE LA TORRIENTE COSMA, 1917, "Discurso ante el Senado de la República", in DE LA TORRIENTE COSMA, 1942, *Libertad y democracia*, Manzanillo: Imprenta el Arte, pp. 96-121.
- FIGUERAS FRANCISCO, 1907, *Cuba y su evolución colonial*, La Habana: Avisador Comercial.
- FRANCO ANTONIO, 2011, *Cuba en los orígenes del constitucionalismo español: la alternativa descentralizadora (1808-1837)*, Madrid: Fundación Giménez Abad.
- GANDARILLA JULIO CESAR, 1973 [1912], *Contra el yanqui*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- GARCÍA GALLO GASPAR, 1978, *Bosquejo histórico de la educación en Cuba*, La Habana: Editorial pueblo y educación.
- GARCÍA JURADO ROBERTO, 2007, "La personalidad autoritaria y la cultura cívica: de Adorno a Verba", *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 201, pp. 13-30.
- GONZALES ARIOSTEGUI MELY, 2000, "Antinjerentismo y antimperialismo en los inicios de la República en Cuba", *Temas*, 22-23, pp. 13-33.
- GUERRA RAMIRO (a cura di), 1952, *Historia de la nación cubana*, 10 Vols. La Habana: Ediciones de Historia de la nación cubana.
- GUERRA RAMIRO, 1962 [1938], *Manual de Historia de Cuba (económica, social y política). Desde su descubrimiento hasta 1868 y un apéndice con la historia contemporánea*, La Habana: Cultural.
- GUERRA RAMIRO, 1976 [1935], *La expansión territorial de los Estados Unidos a expensas de España y de los países hispanoamericanos*, La Habana: Cultural.
- GUITERAS JUAN, 1913, "Estudios demográficos. Aclimatación de la raza blanca en los tropicos", *Anales de la Academia de Ciencias médicas, Físicas y naturales de la Habana*, 50, pp. 98-118.
- GUTIERREZ SANCHES GUSTAVO, *La desentegración de la nación cubana*, La Habana: Siglo XX
- HERZOG THOMAS, 2003, *Defining nations. Immigrants and citizens in early modern Spain and spanish America*, New Haven: Yale University Press.
- IBARRA CUESTA JORGE, 1992, "Cuba: estructura y procesos sociales", *Revista Ecos*, 4, pp. 8-29.
- IBARRA CUESTA JORGE, 1995, "Herencia española, influencia estadounidense (1898-1925)", *Nuestra Común historia, sociedad y cultura*, 3, pp. 16-39.
- IBARRA CUESTA JORGE, 1995, *Cuba: 1898-1958. Estructura y procesos sociales*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- IBARRA CUESTA JORGE, 2007, *Patria, etnia y nación*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

- IGLESIAS UTSET MARIAL, 2003, *A cultural history of Cuba during the U.S. occupation, 1898-1902*, Chapel Hill: North Carolina press.
- INFIESTA RAMÓN, 1942, *Historia Constitucional de Cuba*, La Habana: Casa de Américas.
- IRUROZQUI MARTA, 2006, *La ciudadanía en el debate en América Latina*, Lima: IEP.
- LEAL SPENGLER EUSEBIO, 1986, *Regrasar en el tiempo*, La Habana: Editorial Letras cubanas.
- LÓPEZ SEGRERA FRANCISCO, 1980, *Raíces históricas de la revolución cubana (1868-1959)*, La Habana: Ediciones Unión.
- LORINI ALESSANDRA (a cura di), 2005, *An intimate and contested relation: the U.S. and Cuba in the late nineteenth and early twentieth*, Firenze: Firenze University press.
- LYNCH JOHN, 1993, *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. Madrid: Ediciones Mapfre.
- MARQUÉS DOLZ MARÍA ANTONIA, 2002, *Las industrias menores: empresarios y empresas en Cuba (1880-1920)*, La Habana: Editora Política.
- MORELLI FEDERICA, 2001, *Territorio o Nazione. Riforme e dissoluzione dello spazio imperiale in Ecuador (1765-1830)*, Soveria Mannelli: Rubbettino
- MORENO FRAGINALS MORENO, 1986, "Hacia una historia de la cultura cubana", *Revista Universidad de la Habana*, La Habana, 227.
- NARANJO OROVIO CONSUELO- PUIG SAMPER MIGUEL, GARCÍA MORA LUIS, 1996, *La nación soñada. Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98*, Madrid: Doce Calles.
- NARANJO OROVIO CONSUELO, 1998, "Cuba, 1998: Reflexiones en torno a los imaginarios nacionales", *Cuadernos de historia contemporanea*, 20, pp. 221-234.
- NARANJO OROVIO CONSUELO, 2005a, "De la esclavitud a la criminalización de un grupo: la población de color en Cuba", *Revista de centro de investigaciones históricas*, 16, pp. 137-178.
- NARANJO OROVIO CONSUELO, 2005b, "El temor a la africanización: colonización blanca y nuevas poblaciones en Cuba", in PIQUERAS JORGE (a cura di), *Las Antillas en la era de las luces y la revolución*, Siglo XXI: Madrid, pp. 85-121.
- NÚÑEZ MARTÍNEZ MARÍA, 2008, *Cuba y Puerto Rico en el constitucionalismo español*, Madrid: Dikynson.
- OPATRYN JOSEF (a cura di), 1994, *Cuba algunos problemas de su historia*, Praga: Editorial Karolinum (Iberoamérica Progensia Supplementum 7).
- OPATRYN JOSEF (a cura di), 2002, *Cambios y revoluciones en el Caribe hispano de los siglos XIX y XX*, Praga: Editorial Karolinum (Iberoamérica Progensia Supplementum n. 11).

- OPATRYN JOSEF, 1986, *Antecedentes históricos de la formación de la nación cubana*, Praga: Universidad Carolina.
- OPATRYN JOSEF, 2009, "Cuba en el contexto internacional", in: Consuelo Naranjo Orovio, *Historia de Cuba* Madrid: Ediciones Doce Calles.
- ORTIZ FERNANDO, 1906, *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Carta pról. del Dr. C. Lombroso. Madrid: Librería de Fernando Fe.
- ORTIZ FERNANDO, 1911, *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*. París: Librería P. Ollendorff.
- ORTIZ FERNANDO, 1932, *Las responsabilidades de los Estados Unidos en los males de Cuba*, Washington: Cuba information Bureau.
- ORTIZ FERNANDO, 1959, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, La Habana: Universidad Central de Las Villas. Depto. de Relaciones Culturales.
- ORTIZ FERNANDO, 1913, *Entre cubanos (Psicología tropical)*. París: Librería P. Ollendorff
- PÉREZ LOUIS JR 1986, *Cuba under the Platt Amendment, 1902-1934*, Pittsburgh: Pittsburgh University press.
- PÉREZ LOUIS JR 1988b, "In the service of revolution: Two decades of Cuban historiography 1959-1979", *The Hispanic American Historical Review*, 60
- PÉREZ LOUIS JR 1990, *Cuba and United States. Ties of singular intimacy*, Athens and London: University of Georgia press.
- PÉREZ LOUIS JR 1998, *The war of 1998: United States and Cuba in history of historiography*, Chapel Hill: University of Carolina press.
- PÉREZ LOUIS JR, 1988a, *Cuba between empires, 1878-1902*, Pittsburgh: Pittsburgh University press.
- PÉREZ LOUIS JR, 1999, *On becoming Cuban: identity, nationality and culture*, Chapel Hill: University of Carolina press.
- PÉREZ LOUIS, 1997, "Identidad y nacionalidad: las raíces del separatismo cubano, 1868-1898", *Nuestra Común historia, sociedad y cultura*, 9, pp. 185-195.
- PETTINÀ VANNI, 2009, "El desarrollo político, 1898-1962", in NARANJO OROVIO CONSUELO (a cura di) *Historia de Cuba*, Madrid: Doce Calles, pp. 339-391.
- PETTINÀ VANNI, 2009b, "Sociedad, 1902-1959", in NARANJO OROVIO CONSUELO, *Historia de Cuba*, Madrid: Doce Calles, pp. 207-231.
- PICHARDO HORTENSIA, 1969-1980, *Documentos para la historia de Cuba*, 4 vols, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- PIQUERAS JOSÉ, 2005, *Sociedad civil y poder en Cuba, colonia y post-colonia*, Madrid: Siglo XXI.
- POCOCK G.A., 1980, *Il Momento machiavelliano*, Bologna: il Mulino, 2 voll.

- PORTUONDO OLGA, 2009, “Luces y sombras de la historiografía cubana en 50 años de revolución”, *La Gaceta de Cuba*, La Habana, 3.
- QUIZAS MORENO RICARDO, 2005, *Nuevas voces....viejos asuntos: Panorama de la reciente historiografía cubana*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- RAMOS JOSÉ, 1914, “La Senaduría corporativa”, *Cuba Contemporanea*, 121, pp. 21-38.
- RAMOS JOSÉ, 1916, *Manual del perfecto fulanista*, La Habana: Montero editor.
- RAMOS JOSÉ, 1917, “Seamos cubanos”, *Cuba Contemporanea*, 4, pp. 259-281.
- RIAÑO PABLO, 1998, *Una sociedad en las tablas: identidad, crisis y percepciones sobre los Estados Unidos en Cuba 1895-1902*, Caracas: Letras.
- RODRIGUEZ JOSE IGNACIO, 1900, *Estudio histórico sobre el origen desenvolvimiento y manifestaciones practicas de la idea de la anexión de la isle de Cuba a los Estados Unidos de América*, La Habana: Propaganda literaria.
- ROIG DE LEUCHSENRING EMILIO, 1950, *Cuba no debe su independencia a los Estados Unidos*, 2 vols, La Habana: Oficina de los historiadores de la ciudad de La Habana.
- ROIG DE LEUCHSENRING EMILIO, 1961, *El Presidente McKinley y el Gobernador Wood maximos enemigos de Cuba Libre*, La Habana: Casa de Las Américas.
- ROIG DE LEUCHSENRING EMILIO, 1964, *Los Estados Unidos contra Cuba republicana*, La Habana: Consejo Nacional de Cultura, Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.
- ROIG DE LEUCHSENRING EMILIO, 1964, *Los Estados Unidos contra Cuba republicana*, La Habana: Casa de Las Américas.
- ROIG DE LEUCHSENRING EMILIO, 1973 (1935), *Historia de la Emienda Platt. Una interpretación de la realidad cubana*, 3 vols, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- ROJAS RAFAEL, 1998, *Isla sin fin. Contribución a la crítica del nacionalismo cubano*, Miami: Ediciones Universal.
- ROJAS RAFAEL, 2008, *Motivos de Anteo, patria y nación en la historia intelectual de Cuba*, Madrid: Editorial Colibri.
- ROJAS RAFAEL, 2009, “Apuntes para una historia intelectual”, in in NARANJO OROVIO CONSUELO, *Historia de Cuba*, Madrid: Doce Calles, pp.393-415.
- SALOM SOLVES Juan, 1910, *Psicología del Estado Cubano, o Cuba por dentro*. Cienfuegos: Imprenta y Fotograbados La Luz.



SANI GIACOMO, 2004 [1976], "Cultura Cívica", in BOBBIO NORBERTO-MATTEUCCI NICOLA- PASQUINO GIANFRANCO, *Dizionario di politica*, Torino: UTET.

SANTAMARÍA GARCÍA CLAUDIO, 2000, "El crecimiento económico de Cuba republicana (1902-1959). Una revisión y nuevas estimaciones en perspectiva comparada", *Revista de Indias*, 258, pp. 505-545.

SANTERINI MILENA, 2010, *La scuola della cittadinanza*, Bari-Roma: Laterza.

SCOTT RICHARD, 1999, "Reclamando la mula de Gregoria Quesada: el significado de la libertad en los valles del Arimao y del Caunao, Cienfuegos, Cuba", *Illes i Imperis*, 2, pp. 101-123.

THOMAS HUGH, 1973, *Storia di Cuba*, Torino: Einaudi.

TORRES CUEVAS EDUARDO (a cura di), 2001, *Historia de Cuba 1492-1898. Formación y liberación de la nación*, La Habana: Editorial Pueblo y Educación.

TORRES CUEVAS EDUARDO, 2004-2005, *Historia del pensamiento cubano*, 2 vols, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

TORRES CUEVAS EDUARDO, 2006, *En busca de la cubanidad*, 2 vols, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

VARONA ENRIQUE, 1919, *De la colonia a la República, selección de trabajos políticos*, La Habana: Sociedad editorial Cuba Contemporánea.

VITIER MEDARDO, 1948, *La filosofía en Cuba*, La Habana: Casa de Américas.

WALKER CHRISTIAN, 1999, *Smoldering Ashes. Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham and London: Duke University Press.

ZAMORA JUAN, 1916, "La Sociedad Cubana de Derecho Internacional", in *Cuba Contemporánea*, n. 1, 1916, pp. 70-101.

ZANETTI LECUONA OSCAR, 2005, *Isla en la historia: la historiografía cubana del siglo XX*, La Habana: Ediciones Unión.

ZANETTI LECUONA, OSCAR, 1998, *Comercio y poder, relaciones Cubano-hispano-norteamericanas en torno a 1899*, La Habana: Casa de las Américas.

ZEUSKE MICHAEL, 1996, "1898. Cuba y el problema de la transición pactada. Prolegómeno a una historia de la cultura política en Cuba (1880-1920)", in NARANJO OROVIO CONSUELO- PUIG SAMPER MIGUEL, GARCÍA MORA LUIS, 1996, *La nación soñada. Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98*, Madrid: Doce Calles, pp. 131-147.

*Abstract*

LA “COPERTA” DELLE AMERICHE: GLI INIZI DELLA REPUBBLICA A CUBA

(AMERICANIZING CUBA: THE AGE OF THE FIRST REPUBLIC)

*Keywords:* First republic, Citizenship, Constitution, Cuba, United States, America

The article analyzes the general tendencies of Cuban historiography referring to the different discussions that the first Cuban presidential election caused in the first two decades of the last century. Two main aspects, involved in the explanation of the idea of citizenship and the establishment of the republic, have been taken into consideration, from May 1902 when the Cuban historiography started to pay attention to the topic. The former refers to the hegemonic condition, the expansionist impulse and the American interest in the island. The latter aspect focuses on the efforts of the social and Cuban politicians to obtain the independence and take the first steps in building their national identity. The historiography journey makes a balance about the main ideological and political influences of the press notes carried out in Cuba around the coming Republic.

ITALIA MARIA CANNATARO  
Università degli Studi di Messina  
Dipartimento di Scienze Umane e Sociali  
icannataro@unime.it

EISSN 2037-0520

GIUSEPPE ASTUTO

LA COSTITUZIONE DEL REGNO DI SICILIA DEL 1812.  
TRADIZIONE, RINNOVAMENTO E CONFLITTI POLITICI

Il 19 luglio 1812 l'antico Parlamento di Sicilia vota, in un clima di euforia, le *Basi* della nuova Costituzione. I punti fondamentali sono la divisione dei poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario), il Parlamento bicamerale (Camera dei Comuni elettiva e Camera dei Pari, di nomina regia), il potere esecutivo sotto la guida della monarchia, ereditaria e non elettiva, l'indipendenza del potere giudiziario e la scelta dei magistrati da parte della Corona. L'impianto giuridico della Costituzione si colloca nell'ambito del costituzionalismo europeo e rappresenta l'ultimo capitolo di un processo iniziato con la giornata del 14 luglio 1789. La Costituzione del 1812, nonostante questa distanza temporale, consente alla Sicilia di rompere definitivamente con il sistema di *ancien régime* e di entrare nella modernità.

Qual è stato – secondo la storiografia – il rapporto tra la Costituzione del 1812 e il Risorgimento italiano? I principali contributi del secondo dopoguerra hanno individuato come data d'inizio del processo risorgimentale il triennio rivoluzionario 1796-99 o gli anni immediatamente successivi del Regno d'Italia. Per quel che riguarda la Sicilia, Rosario Romeo, in polemica con il separatismo degli anni quaranta e con il mito della “nazione siciliana”, ha stabilito un raccordo della Sicilia con l'Europa attraverso un processo lineare che partiva dalla Costituzione indipendentista del 1812 fino alla Costituzione federalista del 1848<sup>1</sup>. Tra le due date si era realizzato il passaggio dalla

---

<sup>1</sup> Il testo propone, con alcune modifiche, la relazione dell'autore tenuta in occasione del convegno *Etica e qualità della politica dalla Costituzione del 1812 ai nostri giorni*, organizzato dall'Associazione Ex Parlamentati della Regione siciliana e tenuto ad Acitrezza il 30 novembre 2012 e l'1 dicembre 2012.

coscienza politica sicilianista all'accettazione dello Stato unitario.

La monografia di Romeo, destinata a restare un classico della storiografia, pur aprendo nuovi spazi alla ricerca, non affrontava due questioni importanti: i conflitti politici agli inizi dell'Ottocento e le questioni istituzionali. Questi temi ci rinviano ad altri nodi storiografici, e soprattutto al concetto di "nazione siciliana", sul quale si è soffermata a partire dagli anni Sessanta del Novecento la storiografia (da Enzo Sciacca a Francesco Renda e John Rosselli). Le ricerche di questi studiosi proseguiranno con gli interventi di Giuseppe Giarrizzo, della scuola di Andrea Romano (in particolare la recente monografia di Daniela Novarese, 2011) e di Raffaele Ricotti (2005). Su questi temi farò una breve sintesi, prima di affrontare l'argomento centrale del saggio incentrato sui conflitti politici in Sicilia agli inizi dell'Ottocento.

### 1. L'idea di "nazione siciliana"

Nella solida tradizione storiografica italiana (da Chabod a Banti) è ormai assodato il concetto di nazione. Esso entra nel vocabolario politico durante la Rivoluzione francese con la *Déclaration des droits de l'homme e du citoyen* (26 agosto 1789), che all'articolo 3 recita: «Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione. Nessun corpo, nessun individuo può esercitare un'autorità che da essa non emani espressamente». Da allora le istituzioni pubbliche di un determinato territorio dovranno far riferimento a un soggetto collettivo designato con il termine di nazione (o con quello di popolo che diventa sinonimo di nazione). Nell'impianto di istituti rappresentativi, nella creazione di nuovi Stati e nell'esecuzione delle due cose insieme si comincia a parlare in nome dei diritti della nazione. Insomma, nazione e Stato procedono di pari passo. Questo processo investe l'Europa e arriva anche nella Penisola, dove alla fine del secolo XVIII, sotto gli influssi della Rivoluzione francese e durante le guerre napoleoniche, matura il progetto di uno

Stato per la nazione italiana (Chabod 1961; Banti 2011: 214-221).

La “nazione siciliana” è qualcosa di diverso e di opposto a questa concezione. Secondo Sciacca, che ha studiato per primo questo tema, i principali rappresentanti del pensiero politico siciliano (Gaglio, Natale, De Cosmi e Di Blasi) a partire dalla seconda metà del secolo XVIII, pur affermando la naturale uniformità del carattere umano, riconoscono i caratteri naturali delle nazioni e menzionano come elementi essenziali le particolari condizioni economiche, climatiche e politiche del paese. Tutto ciò, però, non deve portare alla costituzione di una patria ma alla conoscenza delle leggi civili e politiche che governano il paese. Da qui deriva che la Sicilia si pone prima come nazione, e solo dopo rimanda allo Stato, vale a dire che la nazione è separata o addirittura si contrappone allo Stato<sup>2</sup>.

A partire dagli anni ottanta del Settecento, questa idea conosce uno sviluppo decisivo in seguito all’esperienza riformatrice del viceré Caracciolo. La classe dirigente isolana, attaccata alle sue prerogative, reagisce con la formazione di un movimento costituzionale aggressivo e con l’avvio di ricerche storiche sulle istituzioni dell’isola, incentrate soprattutto sul concetto di “nazione siciliana”. Tra gli studiosi più autorevoli a cavallo dei secoli XVIII e XIX si distingue Rosario Gregorio, attento indagatore del diritto pubblico siciliano. Nelle sue opere principali (*Introduzione allo studio del diritto pubblico siciliano* [1794] e *Considerazioni sulla storia di Sicilia* [1805-1807]) la nazione, pur contenendo l’immagine di entità morale forgiata da fattori esterni e naturali alla quale il diritto deve aderire, diventa prepotentemente un organismo politico, contrapposto allo Stato e a sua volta fonte di diritto pubblico attraverso la consuetudine. «L’ordine politico di una nazione – scrive Gregorio – e la sua ragion pubblica non può altronde che dai monumenti storici e massimamente dai suoi codici municipali ritrarsi» (Gregorio 1970: VII). Secondo Sciacca, a partire dalle opere di Rosario Gregorio l’idea di nazione perde i tratti statici e naturalistici e assume «un contenuto e un valore etico, cioè un’esistenza morale e non soltanto oggettiva» (Sciacca 1966: 75).

---

<sup>2</sup> Sciacca (1966: 75 ss.); Id. (1990:363-369). Cfr. i recenti contributi di Romano (2012: 251-266); Cocchiara (2000: 73-119) e Trimarchi (2012: 785-812).

Il concetto di “nazione siciliana”, sorretto da questi contributi, coincide con le principali istituzioni (il Parlamento e la Deputazione del Regno) che hanno condotto un’esistenza distinta e separata dallo Stato. Tale concezione, nonostante le critiche, sarà accolta dagli storici siciliani del primo ventennio del secolo successivo, perché consente, come un filo conduttore, di tenere insieme la varia e complessa storia dell’isola attraverso i secoli. Questa idea di nazione, però, è assai dissimile, se non opposta, a quella elaborata, o in corso di elaborazione, dalla cultura europea nello stesso periodo. Tuttavia, essa trova le fonti nel pensiero di Montesquieu, di Hume e di Burke, tre scrittori politici che hanno fatto della tradizione e del passato, inteso come la sedimentazione storica di consuetudini e di leggi inveterate, la base e il fulcro della loro dottrina (Giarrizzo 1965: 1140 ss).

Ritenuto lo Stato estraneo alla tradizione politica della Sicilia, l’unica base, su cui il popolo può poggiare una coscienza collettiva, è la “nazione siciliana”, intesa come l’apparato istituzionale che garantisce, nei fatti e nel diritto, l’indipendenza del Regno. In tal modo, una società frammentaria e spezzata in corporazioni, Comuni, terre demaniali, feudi, trova attorno all’idea della “nazione siciliana” la sua unità politica e la sua identità. La “nazione siciliana”, essendo la classe politicamente rilevante il baronaggio, si identifica spesso con esso e con i suoi privilegi. Il concetto di “nazione siciliana” costituirà, con la sconfitta della monarchia assoluta, la base della Costituzione del 1812 (Siacca 1966: 78-79; Novarese 2011: 141 ss).

## 2. *La Sicilia durante il decennio inglese*

Per capire gli avvenimenti siciliani del triennio 1812-1815 bisogna tener conto degli equilibri europei dopo la vittoria di Napoleone ad Austerlitz (1805) contro gli austriaci. L’unica potenza capace di contrastare i francesi è l’Inghilterra che, distruggendo il 20 ottobre 1805 la flotta francese a Trafalgar, mantiene il predominio in tutti i mari e in particolare nel Mediterraneo. Bonaparte, come risposta a questi eventi, ricorre al

blocco continentale per battere la Gran Bretagna. Nel febbraio 1806, occupato il Regno di Napoli dai francesi, i Borbone per la seconda volta devono rifugiarsi in Sicilia.

Fuori dell'influenza napoleonica restano la Sicilia e la Sardegna, dove i Borbone e i Savoia possono mantenersi sotto la protezione inglese. È il destino delle isole in un Mediterraneo in armi, nelle quali si prepara la guerra anche nei momenti di relativa calma. Le vicende delle due regioni, nonostante queste analogie, saranno diverse. I Savoia, trovandosi nell'impossibilità materiale di ritornare in Piemonte, limitano il loro impegno all'attività diplomatica. I Borbone, viceversa, data la vicinanza della Sicilia al Mezzogiorno continentale, svolgono sin dal loro arrivo nell'isola un'intensa attività militare e spionistica per riconquistare il Regno di Napoli. Questi tentativi della Corte di Palermo, però, urtano contro l'efficace resistenza dei Napoleonidi e gli equilibri europei (Candeloro 1956: 343 ss.).

Il Regno di Napoli, con la nuova sistemazione territoriale voluta dalle grandi potenze, diventa definitivamente un'acquisizione della Francia. Formalmente Ferdinando IV continua a rivendicare i suoi diritti dinastici, ma la presenza dell'esercito francese nel Mezzogiorno continentale vanifica la possibilità di ricorrere ad interventi militari. Un cambiamento potrebbe venire da una guerra generale, che in quel momento si profila lontana per la prevalente volontà di pace in Europa. I primi a prendere atto di ciò sono gli inglesi, che sin dal principio del 1806 occupano militarmente tutti i punti strategici della Sicilia e cominciano ad esercitare sui Borbone una protezione molto pesante.

Le relazioni tra il Regno di Napoli e la Gran Bretagna hanno conosciuto una svolta alla fine del Settecento con la loro alleanza militare contro la Francia rivoluzionaria. Durante la seconda coalizione (1798-1802) gli inglesi hanno aiutato i Borbone a rifugiarsi in Sicilia e poi a riconquistare il Regno di Napoli, dopo la tragica conclusione dell'esperienza repubblicana. Nello stesso tempo la guerra anglo-francese nel Mediterraneo ha recato molti vantaggi all'economia siciliana per l'acquisto dei rifornimenti alimentari da parte delle forze navali

e terrestri inglesi. Inoltre, si è sviluppata l'esportazione dei vini dell'isola verso l'Inghilterra e ha preso notevole impulso l'industria del Marsala, già sorta nel Settecento per opera di imprenditori inglesi (D'Angelo 1988; De Salvo 2012).

L'occupazione francese del 1806 comporta una più lunga separazione della monarchia borbonica dalla capitale. Con la presenza dei francesi a Napoli e degli inglesi in Sicilia, i due Regni si trovano su due fronti opposti nella lotta militare e commerciale e vivono due specifiche esperienze sul piano politico e istituzionale. Giuseppe Bonaparte e poi da Giacchino Murat introducono nell'Italia meridionale un ordinamento dello Stato e un'organizzazione sociale che tagliano bruscamente e definitivamente i ponti con l'antico regime (Spagnoletti 1997: 38 ss.).

In Sicilia la presenza inglese costituisce, direttamente o indirettamente, il detonatore di problemi irrisolti e fa maturare l'antico e latente conflitto tra monarchia borbonica e baronaggio. La perdita di Napoli alla fine del 1798 ha già costretto i Borbone ad accettare le richieste del Parlamento siciliano sulla limitazione delle imposte e sulla loro ripartizione. Dopo il 1806 la presenza della Corte e degli inglesi alimenterà lo spirito di indipendenza e la nascita di un movimento di rivolta nazionale con la richiesta di una Costituzione. Sin qui la descrizione di un conflitto nascente. Qual è il ruolo dell'Inghilterra nelle vicende siciliane?

Si deve ai recenti studi di Carlo Ricotti, che ha utilizzato la documentazione del *Public Record Office*, una puntuale ricostruzione della politica estera del governo inglese agli inizi dell'Ottocento (Ricotti 2005: 164 ss.). Sino alla pace di Firenze (1801), che prevede un presidio delle truppe francesi in alcune fortezze del Regno di Napoli, i Borbone sono contrari alla presenza militare inglese in Sicilia. Solo nel luglio 1803 Ferdinando, con un accordo segreto, autorizza le truppe inglesi a occupare la cittadella di Messina. Non esiste ancora tra i militari britannici e il plenipotenziario a Napoli, Hygh Elliot, un piano preciso d'intervento in Sicilia. I primi a parlare di un'annessione della Sicilia all'Impero britannico sono il governatore di Malta, Alexander Ball, e il suo segretario, Samuel Coleridge, in un memoriale redatto nel 1804 con il contributo di



Leckie e Pasley (in questo periodo ambedue si trovano a Malta). Costoro, nell'ambito di un riequilibrio degli Stati italiani in funzione antinapoleonica, postulano la rinuncia inglese ad affrontare Napoleone sul continente e la conseguente formazione di un Impero insulare nel Mediterraneo mediante la conquista delle maggiori isole. Prevedono, pertanto, che Malta, la Sicilia e la Sardegna, passando sotto l'influenza inglese, debbano essere rette da autonomi regimi costituzionali in alternativa ai regimi dispotici attivati da Napoleone nel continente (Lesckie 1808; Pasley 1810).

Dopo il fallimento dei colloqui di pace del 1806 tra la Francia e l'Inghilterra, questo progetto comincia a trovare consenso a Londra. Il nuovo governo inglese, il cosiddetto «ministero di Tutti i Talenti», del quale fanno parte i *whig* Grenville e Fox, decide di intervenire in Sicilia in modo più massiccio fino a prefigurare un vero e proprio protettorato. In questo quadro si colloca la decisione del ministro degli Esteri Fox dell'invio a Palermo di suo fratello, il generale Henry Edward Fox, che assume il duplice incarico di ambasciatore e di responsabile militare nel Mediterraneo, e Sir John Moore, già fautore dell'esperimento costituzionale in Corsica fra il 1794 e il 1796, come *adjutant-general* di Fox. Moore non solo organizza il dispositivo militare, ma svolge una severa critica nei confronti dell'amministrazione borbonica per la scarsa collaborazione con il governo inglese. Di fronte all'estromissione di Acton dal governo napoletano e al sospetto di trattative della regina Maria Carolina con Giuseppe Bonaparte, propone la costituzione di un comando unificato sotto il controllo inglese e la nomina di ministri siciliani. Poi avverte che l'unica soluzione sarebbe quella di dichiarare l'appartenenza dell'isola all'Impero britannico e di introdurre «i vantaggi della legislazione inglese»<sup>3</sup>.

Proprio in questo periodo Francis Gould Leckie pubblica il volume *Historical Survey of the Foreign Affairs of Great Britain* (Londra 1808), nel quale lo scozzese insiste sull'opportunità di profonde modifiche del sistema amministrativo siciliano, sull'inadeguatezza della classe di governo e sull'inaffidabilità della Corte borbonica. Leckie a partire dal 1806, scrivendo al

---

<sup>3</sup> *The Diary of Sir Jhon Moore* (1904: 138-140).

generale Stuart dopo la battaglia di Maida, ha sostenuto che gli Stati italiani erano caduti in mano a Napoleone «per la loro corruzione» e che l'Inghilterra non doveva favorire la restaurazione di un governo «ottuso e tirannico» come quello dei Borbone. Ha incoraggiato, quindi, il governo inglese a proclamare «la dottrina dell'unione e dell'indipendenza dell'Italia». Per quel che riguarda la Sicilia, la Gran Bretagna doveva appoggiare incisive modifiche nelle diverse banche del governo ed eliminare «i difetti della Costituzione».<sup>4</sup> Questa linea si pone nell'ambito dell'offensiva ideologica contro la Francia, che con l'avvento di Napoleone si trova sotto un governo autoritario al posto dei principi dell'eguaglianza e della democrazia proclamati dalla rivoluzione del 1789.

Agli inizi del 1808, dopo un'intensa attività di piantatore in India, Leckie si trova in Sicilia. Nativo probabilmente di Edimburgo e studioso di problemi dell'agricoltura, ha ottenuto dalla Corte borbonica un feudo presso Siracusa dove intende sperimentare nuove culture e strumenti agricoli provenienti dall'Inghilterra (Russo 1990: 61-76). Leckie mantiene un canale di collegamento con il quartiere generale di Messina, con Moore e con la massoneria siciliana, alla quale appartengono i principali rappresentanti del baronaggio (Belmonte e Castelnuovo), riuscendo anche a convincere il nuovo ambasciatore William Drummond, sulla necessità di modifiche radicali nelle istituzioni siciliane (Laudani 2011: 92-93).

Drummond, inviato dal nuovo ministro degli Esteri, Lord Howick, in sostituzione del generale Fox, è arrivato a Palermo a metà dicembre del 1806 con il compito di rimuovere la frattura tra i militari inglesi e la Corte borbonica. Constatata la resistenza della monarchia borbonica alla collaborazione, il diplomatico provvede alla sospensione dei sussidi. Ben presto, però, entra in contrasto anche con i vertici militari inglesi sui modi e sui contenuti delle riforme da introdurre in Sicilia. Il primo considera i baroni come un ostacolo all'ammodernamento istituzionale dell'isola, mentre i secondi li ritengono alleati naturali dell'Inghilterra e perno insostituibile di stabilità sociale. I mili-

---

<sup>4</sup> Lesckie (1808: 28-46), *Letter addressed to Lieutenant General Sir J. Stuart, on his cictory at Maida, July 29, 1806.*

tari, inoltre, sostengono che la Costituzione dovrebbe restringere il potere della Corte, formando un sistema finanziario solido con l'inevitabile eliminazione dei privilegi dei baroni.

Si enunciano così dei principi che già prefigurano il programma del futuro "partito costituzionale" di Balsamo e di Castelnuovo, la cui nascita Ricotti e Giarrizzo collocano proprio nel 1807 (Ricotti 2005: 184; Giarrizzo 1989: 633). Il rafforzamento di questo gruppo va ricercata nell'aggravamento delle condizioni militari. Dopo la minaccia francese di invadere la Sicilia nell'autunno del 1809, la monarchia borbonica ha bisogno di un aumento dei *donativi* per tenere in piedi l'esercito e per tentare la riconquista dei possedimenti peninsulari. L'emergenza militare questa volta apre un conflitto tra la Corona e il Parlamento che si sposta dal terreno fiscale a quello politico e istituzionale.

### 3. Il Parlamento del 1810

In un primo momento il maresciallo Manuel Ariola propone l'imposizione di tasse senza la convocazione del Parlamento. Accantonato questo progetto, la monarchia borbonica adotta la linea di Medici che non vuole provocare i siciliani sul piano delle violazioni costituzionali. Il ministro delle Finanze, nel febbraio 1810, chiede al Parlamento un *donativo* straordinario di 360.000 onze e una riforma fiscale basata sul principio proporzionale, sull'eliminazione della franchigia goduta fino allora dal *Braccio* baronale e su un abbassamento della quota spettante al *Braccio* demaniale. Medici pensa di avere il sostegno di quest'ultimo e di quello ecclesiastico, superando le eventuali resistenze del *Braccio* baronale. Il suo piano, però, ormai in ritardo sugli sviluppi della situazione politica, non solo non suscita consensi, ma sottovaluta la capacità di manovra del baronaggio.

Il *Braccio* baronale accetta la sfida e avanza una proposta alternativa a quella del governo. Belmonte, consigliato da Castelnuovo (dal duca d'Orleans e da Lord Amherst?), presenta una riforma dell'abate Balsamo. I punti principali sono i seguenti: riduzione del contributo a 150.000 onze per tutto il

tempo della guerra, abolizione dei vecchi *donativi* e introduzione di un'imposta fondiaria del cinque per cento su un catasto (da prepararsi). A questa riforma fiscale si aggiunge la liquidazione degli usi civici nelle terre baronali e allodiali (Renda 1963: 147 ss.). Belmonte, ottenuta su questa proposta la maggioranza del *Braccio* baronale, riesce poi a trascinare gli altri due *Bracci*, il demaniale e l'ecclesiastico. Si apre così lo scontro politico tra monarchia e Parlamento.

La monarchia, pur potendo rifiutare le proposte del Parlamento, inizia le trattative con il "partito costituzionale" per la convocazione di una nuova sessione straordinaria. In assenza di studi sulla composizione del Parlamento del 1810 e sulle alleanze stipulate dai suoi membri, Giarrizzo ha ipotizzato che l'iniziativa fosse partita da Maria Carolina, ormai favorevole a porre fine alla politica difensiva del ministro napoletano (Giarrizzo 1968: 57). In questo quadro va collocata la richiesta di Belmonte che, con l'appoggio di Luigi Filippo d'Orléans, ha chiesto alla Regina il licenziamento di Medici, un governo formato da siciliani, con Cassaro e lui stesso, e l'esercito affidato al genero.

Finalmente il 13 giugno 1810 il sovrano accetta il *donativo*, ma rigetta i criteri di ripartizione che dovranno essere decisi dal Parlamento convocato per il mese di agosto. Frattanto si procede al cambio dei vertici istituzionali. Nel governo non entrano i capi politici dell'opposizione, ma personaggi scelti tra i più moderati e di secondo piano: il principe di Trabia diventa ministro delle Finanze, con Donato Tommasi come direttore, e il presidente della Gran Corte Parisi va alla segreteria di Grazia e Giustizia. Del Consiglio di Stato, diretto dal duca d'Ascoli, diventano membri Medici, Migliorini, Butera e Cassaro. Maria Carolina lascia temporaneamente la presidenza, interrompendo una tradizione che l'ha vista presente da quasi trentacinque anni in questo organismo. Le altre novità sono costituite dal ridimensionamento di Medici, che dal governo passa al Consiglio di Stato, e dalla nomina di Tommasi come direttore delle Finanze.

Sulla figura di Tommasi e sul ruolo svolto nell'amministrazione borbonica, poco si può aggiungere alle ricerche documentate di Raffaele Feola, tranne alcune

precisazioni riguardanti le sue iniziative durante l'estate del 1810. Donato Tommasi (1761-1831) appartiene al partito di Corte, ma vanta una formazione illuminista. Aderente alla massoneria e amico di Francesco Carelli, braccio destro del viceré Caramanico, nel 1789 fu nominato avvocato fiscale della Magione a Palermo. Nel 1792, nonostante l'opposizione della classe dirigente siciliana, ottenne dal Supremo Consiglio delle Finanze l'importante carica di avvocato fiscale del Real Patrimonio. Nel 1800 salì un altro gradino della gerarchia amministrativa con la nomina a Conservatore Generale di Azienda (Feola 1977).

Fedele alla monarchia borbonica e sostenuto da Acton, Tommasi durante i conflitti emersi con il Parlamento sostenne, con una serie di memorie, che questo organismo aveva il compito di votare i *donativi* ma solo nei periodi di ordinaria amministrazione. Dopo una missione diplomatica in Spagna, al suo ritorno in Sicilia nel 1810 trova in pieno svolgimento la polemica sull'approvazione dei nuovi tributi richiesti dal governo borbonico. Di fronte alla controproposta di Balsamo, dichiara apertamente di essere favorevole all'eliminazione dei privilegi feudali e alla creazione di tributo unico fondato sul catasto (Palmeri 1972: 128). In fondo si tratta dei progetti elaborati alla fine del Settecento dai viceré riformatori, Caracciolo e Caramanico.

Tommasi, con le sue proposte, è certamente meno in viso di Medici all'aristocrazia siciliana e il più adatto a trovare una mediazione tra Parlamento e monarchia sulla ripartizione delle imposte. Da qui deriva la decisione della Corte di chiamarlo al delicato compito di affiancare Trabia alle Finanze come direttore generale. L'occasione si presenta durante la sessione straordinaria del Parlamento, convocato il 24 agosto 1810, per decidere sulla forma di riscossione del tributo. Il governo, in mancanza di un catasto, chiede che per un anno o due l'importo sia riscosso nei soliti modi, con alcune innovazioni riguardanti i fondi rustici e i fabbricati urbani. Al posto di un contingente di imposta riferito alla destinazione produttiva dei terreni, si prevede un'imposizione pari al 5% del reddito imponibile denunciato dal proprietario secondo i tradizionali riveli. Nuova è anche l'estensione della base impositiva ai fabbricati urbani: il 5%

sulle rendite urbane con esclusione degli edifici pubblici, dei fabbricati rurali e dei fabbricati in Comuni con popolazione inferiore a 2.000 abitanti (Di Fazio 1975: 10 ss.).

Dopo la chiusura del Parlamento, non tutti sono soddisfatti delle proposte di mediazione. Alcuni (Palmeri) ritengono che il piano finanziario, adottato in precedenza, sia stato snaturato, altri (Belmonte) condannano gli intrighi della Regina e del duca d'Ascoli per dividere il fronte baronale. In ogni caso si ritiene che la vittoria della Corte sia apparente e infruttuosa, poiché il Parlamento ha concesso solo 150.000 once e ha semplificato il sistema delle finanze, «evitando in futuro il ricorso alle solite frodi per esigere di più» (Palmeri 1972: 133). Frattanto, Belmonte e altri baroni si rivolgono a Lord Amherst, il ministro britannico a Palermo, per ottenere il sostegno a favore di una Costituzione simile a quella dell'Inghilterra. Il cauto Amherst risponde che, in base alle istruzioni avute dal suo governo, non può aderire al richiesto intervento negli affari della Sicilia. In privato, scrivendo a Wellesley, comincia a pensare alla possibilità che la Sicilia diventi una provincia dell'Inghilterra. «In ogni caso, - sostiene - un governo indipendente e una Costituzione libera sarebbero considerati una manna, il cui conseguimento legherebbe indissolubilmente i siciliani alla nazione che glieli avesse forniti»<sup>5</sup>.

Non sarà Amherst a realizzare l'intervento. Nell'estate del 1810, mentre si attendono le decisioni del governo inglese, Murat si appresta ad invadere l'isola *armata manu*. Il 18 settembre 1810 una divisione di 3.000 napoletani e corsi, al comando del generale Cavaignac sbarca a Sud di Messina, ma le altre due divisioni francesi non lasciano la Calabria. Evidentemente il generale francese Grenier, che ha ricevuto ordini in proposito da Parigi, rifiuta di muoversi. Cavaignac, attaccato da forze superiori, si affretta a tornare in Calabria prima che la squadra inglese gli impedisca la ritirata. L'impresa non giunge improvvisa a Palermo perché erano noti i preparativi militari sulle coste calabresi. La Corte, però, non ha predisposto nulla in previsione di un attacco, rifiutando persino la cooperazione con le truppe inglesi e suscitando per conseguenza sospetti circa la

---

<sup>5</sup> Rosselli (1974: 61), Amherst a Wellesley, Palermo, 28 luglio 1810.

mancata partecipazione alla guerra contro i francesi. In segno di protesta contro il governo siciliano Amherst e il generale Stuart si dimettono, aprendo una crisi diplomatica e militare che spinge il governo inglese a riesaminare la linea politica adottata in Sicilia (Acton 1960: 648-649).

#### 4. Il “colpo di Stato” del 14 febbraio 1811

Alle tensioni diplomatiche si sommano i conflitti all'interno della Sicilia. Uscito rafforzato il “partito costituzionale” dal fallimento dello sbarco francese, la monarchia borbonica avverte ormai la necessità di trovare le risorse finanziarie per il riordino dell'amministrazione e per l'equipaggiamento dell'esercito “napoletano”. In assoluta segretezza è convocato il Consiglio di Stato, che impiega quattro sessioni (oltre dieci giorni) per l'esame delle gravi condizioni dell'erario. Alle sedute, presiedute dalla Regina, partecipano il Principe Ereditario, il ministro degli Esteri Circello, quello delle Finanze Trabia, il direttore delle Finanze Tommasi e Medici come consigliere di Stato. Si accerta che tra il deficit del bilancio del 1810 e le spese dell'armata occorre la somma di 1 milione e 50 mila once. Come trovare queste risorse? Gli ostacoli non sono solo di natura economica e monetaria, ma soprattutto di natura politica.

Le *Carte* di Medici, studiate per la prima volta da Renda che le ha chiamate per comodità *Memoria sul Consiglio di Stato del gennaio 1811* e *Diario*, ci consentono di ricostruire le discussioni e le deliberazioni del 14 febbraio 1811 (Renda 2011). Innanzi tutto, Tommasi illustra la proposta di istituire un cosiddetto *banco di amministrazione* con il compito di autorizzare l'emissione delle cedole di obbligazione per un importo di 600.000 once e di dare alle stesse corso legale di carta moneta. Al pagamento delle cedole si provvederebbe con la vendita di una corrispondente aliquota dei beni delle Università e delle Regie abbazie.

Medici obietta che tale provvedimento provocherebbe l'inflazione monetaria con gravi conseguenze sull'economia e sull'ordine pubblico. Accettando la creazione del banco, pensa di affidare a questo istituto il servizio di cassa dell'erario, in at-

to svolto dalla *Tavola di Palermo*. Allo stesso andrebbe la somma prevista dalla vendita dei beni, lasciando l'amministrazione degli stessi agli enti pubblici fino al completamento delle operazioni. Anche questa ipotesi è accantonata, giacché l'esistenza di un banco dipende dalla fiducia dell'opinione pubblica e in quel momento non si può assicurarla. Si passa quindi alla proposta del principe di Trabia che prevede l'organizzazione di una lotteria con il sorteggio di una quantità di beni demaniali ed ecclesiastici per un importo di 600.000 once. Per il reperimento delle altre 450.000 once, il ministro delle Finanze suggerisce un'imposta dell'1% sulle attività commerciali e sull'entrata, con semplice rescritto reale e senza la convocazione del Parlamento (ivi: 39-42).

Nella seduta ufficiale del Consiglio di Stato, Medici presenta delle obiezioni di natura tecnica su quest'ultimo provvedimento, ma nelle conversazioni con la Regina e con il Principe Ereditario espone le ragioni politiche del suo dissenso. A suo parere, l'adozione di imposte senza la convocazione del Parlamento provocherebbe un colpo di Stato, con i francesi alle porte e con gli inglesi in casa, con i siciliani in agitazione e sempre pronti a sollecitare un intervento inglese a sostegno di un cambiamento di regime. La Regina e il Principe Ereditario insistono sulla necessità improrogabile di superare le difficoltà finanziarie, invitandolo a presentare altri progetti. Medici risponde che, «essendo il suo dubbio sulla facoltà di imporre tasse senza la convocazione del Parlamento, non aveva a che pensare» (ivi: 44).

La monarchia, nonostante le obiezioni dell'ex ministro, decide di attraversare il Rubicone. Il decreto del 14 febbraio 1811, che riprende il progetto preparato dal maestro razionale Monroy, si articola in tre distinti provvedimenti. Con il primo si decide la vendita di tutti i beni ecclesiastici di Regio Patronato. Con il secondo, per evitare gli ostacoli del baronaggio nella vendita, si stabilisce che i suddetti beni saranno alienati attraverso una lotteria per un totale di 220.000 once. Con il terzo, infine, si impone una tassa dell'1% su tutti i pagamenti effettuati nel Regno, prevedendo la perdita di ogni valore legale dei titoli e altri documenti di credito privi del bollo (Calisse 1887: 225).



Per fronteggiare le eventuali accuse di incostituzionalità, la Segreteria di Stato di Azienda, su proposta di Trabia e di Tommasi, ha preparato una lunga memoria con la quale si afferma il diritto della Corona a imporre sui feudi, sugli allodi e sui beni dei vassalli «le tasse necessarie nei casi urgentissimi e nello stato di temersi un'invasione». Inoltre si dimostra il fondamento dell'imposizione senza il concorso del Parlamento con questa argomentazione: essendo inutili le milizie feudali per i cambiamenti della tattica militare, i baroni erano stati esentati dal servizio militare con il versamento di una somma di denaro, «poiché il re Giacomo li abilitò a compensare il servizio con denaro per giusta causa»<sup>6</sup>.

I decreti adottati sono ritenuti il male minore, di cui tutti comprendono la gravità. Nella lettera riservata al sovrano, pubblicata da Pontieri, Medici dichiara di avere avuto dei dubbi soltanto sull'imposizione dell'1%. Accorto osservatore delle vicende politiche, teme che l'approvazione di questo provvedimento potrebbe innescare uno scontro con il baronaggio, poiché non è prudente «nei tempi attuali far novità o mostrar dubbi sulla rappresentanza parlamentare». L'ex ministro ricorda che i Parlamenti del 1798 e del 1810, dimostrando uno spirito di risoluta indipendenza sino ad allora sconosciuto, hanno dimezzato i contributi richiesti e che la Corte, nonostante fosse bisognosa di denaro, si è uniformata alle deliberazioni dell'Assemblea. Medici aggiunge che ora nell'isola ci sono gli inglesi, e in numero molto rilevante, militari e uomini d'affari, ma tace che la tassa dell'1% colpirebbe, con il commercio indigeno, anche quello svolto da questi ultimi<sup>7</sup>. Per la sua opposizione, intanto, è escluso da tutti gli affari di governo e relegato alla personale assistenza della Regina (dopo qualche mese sarà inviato in Inghilterra come osservatore politico non ufficiale).

Come previsto dall'ex ministro, le misure adottate accrescono le tensioni nell'isola tra napoletani e siciliani. I

---

<sup>6</sup> ASN, AB, f. 257, nn. 17-18.

<sup>7</sup> Pontieri (Napoli: 222-224), Medici a Ferdinando IV, Palermo, febbraio 181. Medici esporrà le ragioni del suo voto contrario in una memoria a parte scritta con lo scopo di utilizzarla come personale difesa in caso di una rivolta dei siciliani con l'appoggio inglese. Renda chiama questa fonte *Memoria sul Consiglio di Stato del gennaio 1811*. Cfr. Renda (1963: 177-178).

baroni, però, non scendono in piazza. Ancora una volta si rivolgono al governo inglese per sollecitarne l'intervento e ottenere la protezione, «evitando – come scriverà Paternò Castello – l'ingerenza popolare sempre pericolosa» (Paternò Castello 1967: 43). Castelnuovo, Belmonte, Villafranca e 40 baroni parlamentari, sostenuti apertamente da Orléans, spediscono un ricorso giuridico non al sovrano, ma a un organo costituzionale qual è la Deputazione del Regno, ritenuto competente «per la custodia dei privilegi nazionali». Nel documento evidenziano l'illegittimità del decreto, poiché anche in caso di esigenze straordinarie «la "nazione siciliana" non ha riconosciuto altro mezzo di ricorrere ai bisogni dello Stato, se non quello dei *donativi* offerti per i suoi rappresentanti adunati in generale Parlamento» (Palmeri 1972: 135-136).

Nello stesso tempo i baroni inviano la protesta a Londra per la pubblicazione nei giornali. Belmonte s'incontra con Amherst e con Stuart e sollecita il loro appoggio. Ne riceve l'assicurazione che, dovendo rientrare a Londra, faranno tutto il possibile per convincere il governo inglese a un intervento più efficace sulla sorte dei siciliani. Per il momento questi tentativi non sortiscono buoni risultati, ma testimoniano la linea politica della classe dirigente siciliana, la quale, a differenza di quanto avverrà in Spagna fra qualche mese, non progetta la formazione di un fronte nazionale e una guerra patriottica con il contributo della borghesia e delle masse. La sua, secondo Giarrizzo, è una battaglia di retroguardia per ottenere «da una monarchia "rifugiata" il favore nazionale (antinapoletano) invano vagheggiato in decenni prerivoluzionari» (Giarrizzo 1989: 649).

Falliti i tentativi di mediazione, la monarchia borbonica pensa di difendersi sul piano legale. La Deputazione del Regno, secondo le richieste dei baroni parlamentari, ha trasmesso il documento al sovrano «senza commento o raccomandazione veruna» (Balsamo 1969: 79). Maria Carolina, rovesciando abilmente la situazione, utilizza la stessa Deputazione del Regno per chiedere un motivato parere sul ricorso. Con undici deputati su dodici, questo organismo si pronuncia sulla legittimità del provvedimento adottato poiché i decreti non possono ritenersi lesivi della Costituzione siciliana. Palmeri,

descrivendo lo svolgimento della seduta, sostiene che la Deputazione non trattò la sentenza, ma affidò la stesura al canonico Filipponi, poi promosso alla carica di giudice della monarchia. Il documento era tenuto sempre in camera della Regina che, chiamando a uno a uno i deputati, li obbligava a sottoscriverla (Palmeri 1972: 138). Nel clima di paura e di sbandamento tra i nobili e senza una resistenza di massa non può un organo di alti funzionari opporsi, fino al sacrificio, alle pressioni del potere assolutistico.

Il governo, con il crisma della legalità sul decreto, ormai può ricorrere alla prova di forza. Il Consiglio di Stato, convocato per adottare dei provvedimenti nei confronti dei baroni ribelli, esamina le proposte della Regina e del duca d'Ascoli: la prima suggerisce il mandato di cattura per cinque oppositori, includendovi anche l'abate Balsamo; il secondo affaccia l'idea di punire tutti i baroni firmatari della protesta. Alla fine si conviene di non allargare la cerchia delle persone per evitare il risentimento dei familiari. L'abate Balsamo, scartato dalla misura restrittiva per l'inserimento nella lista del principe di Aci, è allontanato dalla direzione della biblioteca reale. La notte tra il 19 e 20 luglio si procede all'esecuzione degli arresti, diretta personalmente dal Principe Ereditario con l'assistenza dell'avvocato fiscale marchese Pasqualino. Belmonte, Castelnuovo, Aci, Villafranca e Angiò, che «come criminali giacobini», secondo l'espressione del duca d'Ascoli, sono deportati nelle piccole isole di Favignana, Ustica, Villafranca e Marettimo. Il giorno dopo un proclama reale annuncia il loro arresto «per numerose prove di spirito fazioso e per minacce alla pace pubblica»<sup>8</sup>.

Le temute reazioni non ci verificano: nessuna sommossa, nessuna protesta. Anzi, a una festa di gala, tenuta a Corte pochi giorni dopo, la nobiltà partecipa in massa, compresi i familiari degli arrestati. Solo il duca d'Orléans, che si trova fuori Palermo alla Bagheria, scrive alla Regina, con sommo risentimento per l'arresto dei baroni, che non andrà più ad abitare a Palazzo Reale (Acton 1960: 650). Tutto finirebbe così, con le paventate sommosse che si rivelano un bluff e la Regina

---

<sup>8</sup> ASN, AB, f. 85, il duca d'Ascoli a Maria Carolina, Palermo, 19 luglio 1811.

che al mattino passeggia per il Cassaro con aria di sfida. Arriva, però, Bentinck, e le cose prendono un'altra piega.

### 5. *Bentinck e l'intervento inglese*

Sin dal mese di maggio del 1811 le autorità inglesi a Palermo non hanno avuto fiducia sulla solidità e sull'affidabilità del governo borbonico. Lord Amherst, presentate le dimissioni, ha sollecitato Londra a intervenire direttamente in Sicilia con misure politico-militari. La stampa e il Parlamento si sono divisi tra i sostenitori della pura e semplice annessione e i fautori dell'indipendenza siciliana. Alcuni hanno espresso anche il parere di abbandonare alle sue sorti la Sicilia, negandole importanza strategica ed economica nella guerra contro la Francia. Di fronte al pericolo di una trattativa franco-borbonica e di un'invasione francese dell'isola, il governo inglese decide allora di intervenire in modo più diretto<sup>9</sup>. L'incarico è affidato a Lord William Bentinck, che assume, a un tempo, la rappresentanza diplomatica presso la Corte di Palermo e il comando delle forze inglesi stanziate in Sicilia e nel Mediterraneo.

Bentinck sembra la persona giusta per controllare la situazione siciliana. Figlio secondogenito del duca di Portland, ha 36 anni e una buona conoscenza coloniale maturata come governatore di Madras dal 1803 al 1807. È un fervido aderente al movimento pietistico evangelico e al partito *whig*, che esalta il ruolo centrale del Parlamento nei confronti delle prerogative regie. Ha dimostrato una profonda affezione per la figura di Edmund Burke e per i suoi insegnamenti sulla libertà costituzionale e sulle nazionalità, sostenendo anche le tesi di Leckie sull'importanza dell'offensiva ideologica nella lotta contro i francesi (Rosselli 1974: 38-44). Il suo biografo, in base ai documenti ufficiali, ci ha fornito il ritratto di un uomo deciso, energico e ambizioso. C'è anche un Bentinck privato, timido e con una molteplicità di atteggiamenti. Sembra che in lui le opinioni ufficiali siano separate dai sentimenti privati, mai espressi neanche nelle lettere e nel suo "Journal"<sup>10</sup>. Questo è l'uomo

---

<sup>9</sup> Webster (1931, vol. I: 75 ss.); Crawley (1940: 229 ss.).

<sup>10</sup> BP, Journal. Cfr. L. Giardina (1975: 359-383).

scelto dal ministro degli Esteri Wellesley. Che tipo d'intervento è chiamato a svolgere?

Il governo inglese, dopo le dimissioni di Amherst e Stuart, deve risolvere una crisi militare e diplomatica, ma non ha una precisa politica. Wellesley, quindi, incarica Bentinck di studiare il *dossier* diplomatico sulle vicende siciliane e di presentare delle proposte. Nel *memorandum* di risposta Bentinck insiste sulla mancata collaborazione della monarchia borbonica con le autorità inglesi, sulla necessità di un comando militare congiunto e sull'esigenza di una riforma dell'amministrazione volta a eliminare gli abusi. Riconosce che questa politica equivale a un intervento negli affari interni della Sicilia, ma la ritiene necessaria per rendere l'isola sicura dall'invasione francese. Wellesley non accoglie tutte le proposte, ma raggiunge un compromesso con Bentinck in base al quale il governo inglese informerebbe la Corte di Palermo sui pericoli dell'attuale imprudente corso politico. A Bentinck, però, non è concesso di sospendere il sussidio, la cui decisione spetterebbe a Londra. Le istruzioni, insomma, non si discostano da quelle di Howick del 1806 (Roselli 2002: 69-70).

Bentinck sbarca a Palermo nel luglio del 1811. La monarchia borbonica non si rende pienamente conto della nuova nomina, del carattere del personaggio e del suo prestigio. Fin dall'insediamento il proconsole inglese, nei colloqui con i sovrani e con i ministri, espone l'opportunità di un mutamento di indirizzo incentrato su alcuni punti: la liberazione dei baroni deportati, le riforme e un comando unico per le truppe borboniche e inglesi. Vedendo che i suoi sforzi non approdano a nulla, dopo appena 37 giorni dall'arrivo, Bentinck decide di tornare in Inghilterra per chiedere nuovi poteri. Lascia la Corte in gran confusione e la Regina in disaccordo con i ministri. Per uscire dal bivio obbligato Francia-Inghilterra si devono forse rivolgere ai russi? O devono liberare i cinque baroni e così disarmare il Lord inglese? Non si decide niente.

Frattanto, a Londra Bentinck insiste sulla necessità di organizzare gli aiuti per la guerra spagnola e di mantenere i contatti con il movimento patriottico italiano al fine di attuare un'insurrezione nella Penisola. Insomma, la questione siciliana deve rientrare nel gioco politico più ampio dell'indipendenza

italiana (Rosselli 1967: 364 ss.). Per tali ragioni Wellesley acconsente all'approvazione di misure più forti nei confronti della monarchia borbonica: sospendere il sussidio versato dall'Inghilterra, ritirare, nel caso, le guarnigioni, e lasciare che la monarchia borbonica se la sbrighi da sola con i siciliani. L'unico limite ai suoi poteri consiste nel divieto del ricorso alla forza fino a quando non si prova il tradimento della Corte. Solo in questo caso si potrebbero giustificare «le misure più drastiche»<sup>11</sup>.

Il 7 dicembre 1811 Bentinck è di nuovo in Sicilia con l'aria di un proconsole pronto a dettare le condizioni. Durante la sua assenza, la scoperta della corrispondenza tra agenti di Corte e il nemico ha alimentato i sospetti di tradimento (Valente 1941: pp. 264-265). Bentinck, ascoltate queste notizie, adotta il primo provvedimento duro: la sospensione immediata del sussidio. Non essendo la Corte in grado di resistere, si apre una crisi destinata a durare ben cinque settimane per i disaccordi esistenti fra i membri della Famiglia Reale. Ferdinando, come al solito, posto di fronte a scelte difficili, fugge alla Ficuzza, la sua cascina di caccia in collina, e lascia a Maria Carolina la responsabilità di resistere alle richieste di Bentinck. La Regina e il Lord inglese sono due personaggi ostinati che conducono una guerra di logoramento. Maria Carolina, che oscilla tra disperazione e provocazione, prova a resistere: arringa le guardie, chiama i consoli delle arti e i baroni perché l'aiutino, vuole incitare il popolo a nuovi Vespri in difesa del suo re<sup>12</sup>.

La confusione è all'apice. Finalmente la Regina si rassegna a trattare. L'accordo si regge su queste basi: il governo borbonico si impegna a liberare i baroni imprigionati e a rimettere nelle mani di Bentinck il comando dell'esercito siciliano. Tutto ciò deve apparire come spontanea iniziativa della Corte, non come un'imposizione. Per consolidare i risultati raggiunti, Bentinck ha bisogno di un cambio di governo con l'inserimento dei baroni liberati. Si arriva anche su questo punto a un com-

---

<sup>11</sup>Rosselli (2002: 74), Wellesley a Bentinck, Londra, 7 ottobre 1811. Castelcicala, conosciuta la nuova strategia del governo inglese, scrisse che Wellesley la definiva della «Sicile sicilienne» (ASN, AB, f. 85, Castelcicala a Maria Carolina, Londra, 16 ottobre 1811).

<sup>12</sup>BP, Journal, 2, 4, 10 gennaio 1812.

promesso che prevede la formazione di un ministero misto con la partecipazione del “partito costituzionale” e del “partito della Regina”, un ministero di transizione destinato a preparare le riforme costituzionali e una nuova compagine governativa.

Si tratta di una soluzione obbligata, ma la Regina non ha la minima intenzione di mantenerla. Bentinck, allora, decide di usare la forza, ordinando a una parte della guarnigione britannica stanziata a difesa della Sicilia orientale di salpare per Palermo. Accerchiata la capitale dalle nuove truppe, Ferdinando resta alla Ficuzza e Maria Carolina ripara in una villa vicina a Monreale (Rosselli 2002: 76-80). Contemporaneamente, Bentinck si mette in contatto con il principe Francesco e gli fa sapere che è deciso, ove occorra, a prendere ulteriori e ancor più energiche misure. Ferdinando, conoscendo questi progetti, il 16 gennaio 1812 firma una «reale cedola» in cui, adducendo le solite ragioni di salute, nomina il Principe Ereditario suo Vicario Generale nel Regno di Sicilia e gli concede l'esercizio di ogni diritto e prerogativa con la piena clausola dell'*alter ego*.

## 6. Il Vicariato e la formazione del ministero siciliano

Francesco I (1777-1830) era il primo figlio maschio di Ferdinando IV di Napoli e di Maria Carolina d'Austria. A differenza del padre, aveva ricevuto una buona educazione e istruzione, maturando notevoli interessi di tipo scientifico e una certa predilezione per la storia. Nel 1796 il padre aveva combinato il suo matrimonio con la cugina Maria Clementina, figlia dell'imperatore Leopoldo II d'Austria. Alla sua morte nel 1801, il principe si era risposato con un'altra cugina, Maria Isabella dei Borbone di Spagna figlia del Carlo IV, evidenziando le virtù domestiche di un *pater familias* borghese, mite, ordinato e molto devoto alla moglie. La rivoluzione a Napoli del 1799 lo aveva spinto, assieme agli altri membri della Corte, a fuggire in Sicilia. Non mostrando particolare attenzione per i problemi politici, Francesco preferiva una vita semplice dedicata alla cura della campagna e della famiglia. Tornerà in primo piano solo agli inizi del 1806 quando, non avendo condiviso l'ingloriosa fuga anticipata del padre, lasciò la capitale soltanto alla vigilia

dell'arrivo delle truppe francesi. Sbarcato a Sapri, cercò di organizzare la difesa prima in Basilicata e poi in Calabria. Arrivato a Palermo, si dedicò alla vita rustica con la creazione di un'azienda agricola modello a Boccadifalco, dove sperimentava nuove tecniche di coltivazione, di irrigazione e di allevamento. Era noto anche per la sua pignoleria burocratica (De Maio 1997; Genoino 1982).

Di fronte ai contrasti insorti con il potente alleato inglese, il Principe Ereditario si trova in una posizione delicata, diviso tra l'affetto filiale e l'opportunità politica di conservare il Regno. Si diceva che Francesco «si perdeva nelle piccole cose e non vedeva le grandi», ma la debolezza costituiva la sua forza, poiché un eroe avrebbe potuto rovinare ogni cosa. Per queste ragioni la storiografia, pur criticando la sua indole indecisa e poco incline a contrastare i genitori, gli ha riconosciuto il merito di adoperare il buon senso e la disponibilità a sacrificarsi per la difesa del trono. Naturalmente Francesco è ultraconservatore. Non nutre più entusiasmo dei genitori nei confronti della Costituzione, ma teme Bentinck. È quindi obbligato a recitare una parte di ipocrita: *nescit regnare qui nescit simulare*, è il suo motto preferito. Assunto il difficile compito, egli cercherà subito di ripristinare la reciproca fiducia con l'alleato inglese, abrogando la tassa dell'1% e liberando i baroni (Acton 1960: 659).

Bentinck ha ottenuto il passaggio dei poteri da Ferdinando al Principe Vicario, un provvedimento non chiesto, ma non ha raggiunto ancora il suo proposito di formare un nuovo governo. Per il momento riprende a versare il sussidio e garantisce alla Corte il possesso della Sicilia (ma non quello di Napoli). Frattanto Wellesley rassegna le dimissioni di ministro degli Esteri. Gli succede Castlereagh, il quale si affretta subito ad approvare la condotta di Bentinck e la sua politica. Il Lord inglese, però, pensa che la sua missione debba spingersi oltre, annotando nel *Diario* agli inizi del 1812 il suo progetto per la Sicilia: «Parlamento, Costituzione, un esercito nazionale per proteggerla. Voglio procedere delicatamente e realizzarlo per gradi e con provvedimenti equi, piuttosto che con la forza»<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> BP, Journal, 31 gennaio 1812.



Una nuova Costituzione è qualcosa di più della riforma delle prassi corrotte. Di ciò sono anche convinti i patrioti secondo i quali l'attuale Costituzione deve essere rifatta daccapo in modo da recuperare l'antica gloria dell'isola. Bentinck, quindi, comincia ad assecondare le loro richieste sin dal primo incontro avuto con Belmonte e Castelnuovo, dopo la loro liberazione. Pare che abbia detto a Maria Carolina: «Costituzione o rivoluzione: non c'è via di mezzo» (Balsamo 1969: 53). In altre parole Bentinck vuole un gesto politico con una risonanza in Italia. Da tempo gli italiani desiderano una Costituzione, gli inglesi ne incoraggiano i fermenti di ribellione contro la Francia: serve un esempio della libertà raggiunta sotto la direzione inglese. Una Costituzione in Sicilia colpirebbe il cuore e l'immaginazione degli italiani, mentre il Principe Vicario, pronto a concederla, potrebbe candidarsi a diventare il capo dell'Italia libera e, chissà, forse unita. Francesco, il debole erede che tutto teme, è sul punto di innamorarsi del suo nuovo ruolo.

La strada però è in salita. Bentinck cerca di fare presto, ma occorreranno due mesi solo per formare un nuovo governo. Le resistenze ora vengono dal Principe Vicario, che non ha voglia né di convocare il Parlamento né di cambiare i ministri. Bentinck allora deve ricordargli di avere rinviato e di non aver rinunciato all'esecuzione delle istruzioni del governo inglese. Francesco alla fine decide di accettare le proposte inglesi a condizione che Bentinck assuma con la sua firma la responsabilità. Finalmente il 28 marzo 1812 si costituiscono il nuovo ministero e il Consiglio privato con la partecipazione dei costituzionali e con l'esclusione dei napoletani: Belmonte, ministro degli Esteri, Cassaro, ministro di Grazia e Giustizia, Castelnuovo, ministro delle Finanze, e Aci, ministro della Guerra e della Marina. Commentando questi avvenimenti, Bentinck annota nel *Diario* che «nulla se non l'esercizio stabile ed equo della nostra superiorità [...] garantirà a questo paese quella migliore amministrazione da cui solo possono scaturire la sua felicità e grandezza, e la nostra sicurezza»<sup>14</sup>.

Diverse sono le ragioni che spingono il Lord inglese a giustificare la sua ingerenza negli affari siciliani. Ha scoperto che i

---

<sup>14</sup> BP, Journal, 20 marzo 1812.

patrioti non riescono da soli a portare avanti il governo, costringendolo a diventare un leader politico attivo. Ha pensato di controllare la Famiglia Reale, ma ha ingaggiato una lotta continua con il sovrano e la Regina. Ha dovuto poi vincere la diffidenza del Principe Vicario, che ha una mentalità dispotica quanto quella dei genitori e nutre nei loro confronti una superstiziosa paura. Sin dal suo insediamento Francesco ha dimostrato che, sebbene abbia una linea politica, non ha abbastanza forza di muoversi liberamente. Non la convinzione, ma la paura lo spingono ad accattivarsi la simpatia degli inglesi. Il suo fervore costituzionale, semmai sincero, non si nutre di solide convinzioni. Nominato il nuovo governo, il Principe Vicario non vuole la convocazione del Parlamento. Allora Bentinck deve di nuovo spaventarlo e nel momento in cui cede Francesco non vuole che si faccia menzione della riforma costituzionale (Capograssi 1949: 89-91).

Frattanto continuano a circolare le voci di congiure contro gli inglesi, e ogni giorno il Principe Vicario dimostra di subire i condizionamenti paterni e – soprattutto – materni. In questo clima di tensione Bentinck naturalmente attribuisce le responsabilità alla Regina. Molto si è scritto sul conflitto fra il Lord inglese e Maria Carolina. La Lackland, in due saggi strettamente collegati, ha sostenuto che Bentinck forse sbagliava vedendo in Maria Carolina il cervello delle forze monarchiche poiché avrebbe constatato le difficoltà politiche di gestire la situazione siciliana anche dopo la sua espulsione (Lackland 1926: 210 ss. e 1927: 394 ss.). È probabile, quindi, che la Regina sia diventata il capro espiatorio di tutti, soprattutto della stessa Famiglia Reale. Una ridda di voci esagera la sua attività vorticosa volta a fomentare disordini e a chiedere aiuto all’Austria e alla Russia. Bentinck, gettando su lei le principali responsabilità, arriva alla conclusione che solo il suo allontanamento da Palermo potrebbe contribuire ad alleggerire il clima di tensione con influssi benefici anche sul Re e sul Principe Vicario.

Ci vuole, però, un pretesto, che arriva inaspettatamente nel marzo del 1812. Un tale Cassetti, un tempo spia di Maria Carolina e ora in prigione, confessa di aver tramato per conto della Regina e di Murat. Bentinck non prende sul serio le in-

formazioni, ma le utilizza per sollecitare il ritiro di Maria Carolina in una parte più remota della Sicilia. Seguono, allora, concitati negoziati. Il Lord inglese minaccia di esibire alcune lettere della Regina nelle quali sono provati i contatti con i francesi. Ferdinando, indignato per la mancanza di rispetto nei confronti della moglie, non vuole guardarle. Alla fine Maria Carolina decide di raggiungere il Re alla Ficuzza. Castlereagh, informato puntualmente sugli avvenimenti, prende le prove sul serio e lascia alla discrezione di Bentinck i modi e i tempi per svelarle. Approva anche lo scrupoloso rispetto delle istruzioni, convenendo che bisogna adottare «le necessarie riforme alla Costituzione siciliana [...] e rendere i napoletani ansiosi di ricevere pari vantaggi, insieme con il ritorno dei legittimi sovrani»<sup>15</sup>. Allontanata Maria Carolina, almeno apparentemente, Bentinck può accingersi alla riforma costituzionale.

## 7. Verso la convocazione del Parlamento

L'Inghilterra non può adottare esplicitamente i metodi di Napoleone, ma con il suo intervento ha istituito un protettorato *de facto* in Sicilia. Certo, tutti pensano che, passata la crisi, la macchina riprenderebbe a funzionare senza ingerenze straniere. Frattanto, la casa di Bentinck è diventata il quartiere generale del “partito costituzionale” e l'inquilino è ritenuto il suo leader. Ogni giorno il Lord inglese conferisce con Orléans e Belmonte, vede frequentemente gli altri ministri, cerca di guidarli, e la maggior parte di loro vuole il suo parere e sostegno. Di fronte ai contrasti esistenti, Bentinck comincia a dubitare che il nuovo sistema possa sopravvivere al ritiro delle forze britanniche. Mosso, però, da un autentico interesse per il benessere dei siciliani, si spinge a dare consigli per modernizzare l'isola e per eliminare gli abusi più onerosi (Rosselli 2002: 97-103).

Le questioni politiche in questo periodo costituiscono la parte principale dell'attività di Bentinck. Nel maggio del 1812, pubblicato il Dispaccio Reale sulla convocazione del Parlamen-

---

<sup>15</sup> Rosselli (2002; 95), Castlereagh a Bentinck, Londra, 19 maggio 1812.

to, si aprono i negoziati per la riforma costituzionale, voluta dal proconsole e sostenuta da Castlereagh. I leader del “partito costituzionale” hanno cominciato a discuterne fin da febbraio, subito dopo l’istituzione del Vicariato. Balsamo, di concerto con Castelnuovo e Belmonte, si è impegnato a redigere una Costituzione il più possibile vicina a quella vecchia del periodo aragonese e ad adattarla alla situazione moderna. A tal fine i riformatori si ispirano ai principi della Costituzione inglese, «raccomandata dall’esperienza e dal successo secolari», respingendo quella spagnola e francese, «che sono troppo democratiche e favoriscono quindi l’anarchia» (Balsamo 1969: 53).

Alla fine d’aprile quando Balsamo presenta il suo progetto, non c’è unanimità tra i ministri. L’accordo si regge su due punti: limitare il potere della Corona ed eliminare la dominazione napoletana. Al di là di ciò emergono molti punti di disaccordo. Per alcuni (ad esempio Cassaro) la sconfitta della Corona deve portare all’instaurazione di un’oligarchia dei baroni. All’estremo opposto sta il gruppo guidato da Castelnuovo e ispirato da Balsamo che, pur rifiutando il modello francese, sostiene l’abolizione dei privilegi del baronaggio. Alcuni suoi amici, come Airoidi, associano un vago repubblicanesimo filosofico al desiderio di concentrare la maggior parte dei poteri nel legislativo.

A parte questi gruppi, il resto dei costituzionalisti si riconosce in Belmonte che, non avendo un’idea molto chiara sulla Costituzione riformata, desidera sminuire il potere del sovrano, ma sembra propendere per una forma aristocratica di governo. Bentinck, critico verso l’atteggiamento conservatore di Belmonte, condivide il progetto di Castelnuovo che prevede di non lasciare alla nobiltà il monopolio del potere. Accetta, però, le procedure proposte da Belmonte che, non volendo la presentazione di una *Constitution octroyée*, preferisce la trasformazione del Parlamento in Assemblea Costituente per la discussione e per l’approvazione della Costituzione (ivi: 55-59).

Un mese prima della convocazione del Parlamento, fissata per il 18 giugno, i ministri sono ancora divisi e la Corona ha un atteggiamento ambiguo. Ferdinando fin dal momento del passaggio delle consegne ha ammonito il governo britannico sui pericoli della riforma costituzionale. Maria Carolina conti-

nua a tramare per il ritorno del marito al potere, mentre il Principe Vicario non conosce le proposte dei suoi ministri e alla vigilia della convocazione si dimostra palesemente ostile alla Costituzione. Bentinck sospetta l'influenza del Re e della Regina e replica negando la richiesta di un prestito.

A questo punto arriva la svolta. La frazione vicina alla Corte (i principi di Aci e di Moliterno) propone l'adozione della Costituzione inglese come modello e al tempo stesso l'approvazione di una spedizione immediata in Italia. L'obiettivo è il seguente: una Costituzione in Sicilia spingerebbe i napoletani a volerla. In tal modo si aprirebbe la via al ritorno della monarchia borbonica a Napoli e, in prospettiva, alla riunificazione italiana con Ferdinando IV monarca costituzionale (Rosselli 2002: 108 ss.). Le proposte di Aci e di Moliterno non sono farina del loro sacco, ma piacciono a tutti.

I riformisti moderati di Castelnuovo hanno già espresso ammirazione per la Costituzione inglese. Belmonte, anche lui favorevole, cerca di convincere il Principe Ereditario, osservando che si tratta di tornare alla «vecchia Costituzione siciliana, rinnovata, ben lavata e pulita e infilata in un abito inglese, *habillé à l'anglaise*». Avendo intravisto la possibilità di andare contro Murat con il sostegno degli inglesi e dei siciliani, il Principe Ereditario approva l'idea e dice «che era sicuro sarebbe piaciuta a suo padre e a sua madre»<sup>16</sup>. Come reagiscono i suoi genitori? Ferdinando ripete di essere contrario a qualunque tipo di Costituzione, ma confida a Cassaro che se Bentinck promettesse una spedizione a Napoli, «egli acconsentirebbe all'introduzione di una qualche novità»<sup>17</sup>. Ad opporsi è Maria Carolina, che non solo giudica la proposta di Aci «maliziosa» e «sbagliata», ma dichiara apertamente di voler riprendere il potere (Corti E.C. 1950: 776-777).

Bentinck, infastidito del comportamento della Regina, fa sapere che in caso di ritorno del Re al potere si aspetta il rispetto degli impegni assunti dal Principe Vicario. Poi, per piegare la resistenza della Regina, fa ricorso alle famose prove del complotto. L'inflessibilità di Bentinck allora comincia a fare vacillare il Re, che sembra accettare le idee del Vicario, anche se

---

<sup>16</sup> BP, Journal, 29 e 31 maggio 1812.

<sup>17</sup> Ivi, 4 giugno 1812.

non s'impegna ad approvare la Costituzione proposta. Maria Carolina continua con i suoi capovolgimenti di fronte. Valutati i vantaggi di una spedizione a Napoli, il 15 giugno 1812 scrive al figlio di essere favorevole alla Costituzione inglese per la Sicilia e a una soluzione di tipo costituzionale per le regioni del continente. «Una lettera molto sensata – annota Bentinck – [...] è veramente un peccato che sia capace di parlare e di scrivere così bene e di agire così male. La sua sfortuna è quella di avere tutti i sensi, tranne il buon senso»<sup>18</sup>.

Lo stesso Bentinck non è pienamente convinto del piano di Aci, che lo ha colto alla sprovvista sia sulla Costituzione inglese sia sulla spedizione. Ritiene, però, l'iniziativa come una buona occasione per arrivare alla convocazione del Parlamento con il consenso della Corte. Al Lord inglese crea imbarazzo, innanzi tutto, la spedizione, per la quale chiede tempo. Avute nuove notizie su possibili insurrezioni a Napoli e a Venezia, l'8 giugno 1812 s'incontra con il Principe Vicario e prospetta la possibilità di un intervento militare con la seguente parola d'ordine: liberazione dell'Italia (e non solo Napoli) e adozione di Costituzioni lasciate alla libera volontà del popolo. L'unica concessione è quella di fare «quanto in suo potere per convincere i napoletani ad accettare il Principe Vicario come loro sovrano»<sup>19</sup>.

Francesco non è particolarmente entusiasta della proposta, ma neanche la respinge. Il 9 giugno Bentinck, come segno di attenzione per un possibile accordo, annulla la spedizione in Catalogna. Il governo inglese, appresa la notizia, è diviso su queste iniziative. Nelle settimane successive, la corrispondenza tra Bentinck e i suoi superiori non accenna alle prospettive di indipendenza in Italia e di un ritorno dei Borbone a Napoli. Il progetto di una spedizione ha prodotto, però, l'effetto di convincere la Famiglia Reale ad adottare la Costituzione sul modello inglese (Rosselli 2002: 118-120).

Tra il 17 e il 18 giugno 1812 il Principe Vicario e Bentinck fissano una linea che prevede una Costituzione inglese e il bilanciamento dell'indipendenza siciliana con l'impegno inglese di riconquistare il Regno di Napoli. Nel clima segnato dal compromesso si stabiliscono anche le scelte procedurali. Visto

---

<sup>18</sup> BP, Journal, 17 giugno 1812.

<sup>19</sup> Ivi, 8 giugno 1812.

che l'autorità regia deve esercitare il controllo sulle norme costituzionali, il Consiglio di Stato stabilisce due fasi: nella prima, si discutono e si approvano i principi fondamentali, le *Basi* («Leggi fondamentali stabilite per servire di base alla Costituzione»), mentre nella seconda fase si elabora e si approva la Costituzione vera e propria con gli articoli esplicativi. Le *Basi*, sanzionate dal Principe Vicario, costituiranno un argine invalicabile all'introduzione di eventuali principi e istituti estranei al modello inglese. Finalmente si può procedere alla convocazione del Parlamento (Giurintano 2012: 267-268).

Sulla preparazione della Costituzione Bentinck sin da febbraio ha affidato l'incarico a Belmonte, Castelnuovo e Balsamo. Il *Diario* documenta che a partire da aprile Belmonte sottopone a Bentinck l'abbozzo almeno due volte (il 12 e il 19 aprile). Poi alla fine di maggio lo stesso Belmonte propone un incontro a settimana, ma Bentinck risponde che preferirebbe restarne fuori per evitare un'interferenza non gradita al suo governo, concordando di agire «più privatamente che pubblicamente»<sup>20</sup>. Al momento della proposta di Aci, Bentinck insiste ancora sulla sua estraneità nella scelta del tipo di Costituzione «perché pensava che non fosse adatta a loro». Alla vigilia della convocazione del Parlamento, quando ormai tutti l'accettano, confida a Belmonte di essere spiacente di questa iniziativa, «che nessuno capiva o poteva definire [...] e che preferiva il suo piano basato sui principi della Costituzione inglese». Belmonte risponde che occorre fissare solamente i punti principali, ma Bentinck teme i pericoli derivanti da una copia pedissequa<sup>21</sup>.

Alla fine Bentinck ammorbidisce la sua posizione. A convocazione avvenuta del Parlamento, egli scrive a Castlereagh che all'inizio è stato contrario all'adozione della Costituzione inglese, dubitando sulla saggezza e sulla fermezza del popolo siciliano, ma in seguito ha mutato opinione dopo la lettura dello schema «adattato con gran moderazione allo stato di questa società degradata, con taluni salutari limiti alla libertà di stampa, e la temporanea sospensione della giuria». Terminando la lettera, attribuisce il merito di questo lavoro a Castelnuovo e a Bel-

---

<sup>20</sup> BP, Journal, 27 maggio 1812.

<sup>21</sup> Ivi, 18 giugno 1812.

monte, «uomini che avrebbero fatto onore alla nazione più virtuosa»<sup>22</sup>. Davvero Bentinck crede a tutto ciò? Con la sua adesione, certo, ha contribuito a superare la situazione di stallo, ma ha dovuto accettare un vincolo che non condivideva e che avrà delle conseguenze sui contenuti e sulle procedure: il riferimento alla Costituzione inglese.

Frattanto si mette in moto la macchina elettorale per la futura composizione del Parlamento. Castelnuovo e i suoi collaboratori cercano di fare eleggere il maggior numero di rappresentanti favorevoli alla riforma costituzionale. Nel *Braccio* militare è scontata la maggioranza del “partito costituzionale”. La lotta diventa più ardua nel *Braccio* demaniale, i cui membri sono nominati dalle città. Influenzata, secondo un costume tradizionale, dal governo in carica, cioè in pratica da Castelnuovo, ministro delle Finanze e controllore delle amministrazioni locali, la scelta ricade su procuratori di sua fiducia. Messina e Catania, rinunciando volentieri al privilegio di farsi rappresentare da persone di Corte, conferiscono la procura a Castelnuovo e a Ventimiglia, mentre le altre città nominano rappresentanti favorevoli alle riforme costituzionali (Renda 1963: 255 ss.).

Non è facile stabilire l'effettiva presenza dei democratici nel Parlamento costituente, poiché fino ad allora non si conoscono le posizioni politiche degli schieramenti. Non si deve escludere, anzi sembra probabile e in qualche caso provato, che Castelnuovo abbia seguito il criterio di favorire gli esponenti di ispirazione liberale e di orientamento democratico, appartenenti così alla nobiltà provinciale come alla borghesia. Castelnuovo, in effetti, per interesse di partito, ha bisogno che il *Braccio* demaniale non sia una meccanica iterazione del *Braccio* baronale e di quello ecclesiastico.

Balsamo, intanto, è chiamato dal governo il 16 giugno 1812 a redigere un nuovo testo costituzionale. Ritenuto il redattore più affidabile fra quelli disponibili, l'abate durante l'estate scrive affrettatamente il progetto che, composto di quarantacinque articoli, costituirà la base per orientare l'esame del Parlamento e per determinare il «veto» o «placet» regio ai singoli arti-

---

<sup>22</sup> Rosselli (2002: 116), Bentinck a Castlereagh, Palermo, 30 giugno 1812.



coli sulla base del vincolo alla Costituzione inglese «come modello»<sup>23</sup>.

### 8. *L'apertura del Parlamento e l'approvazione delle Basi*

Il 18 giugno 1812 finalmente si assiste all'apertura del Parlamento. In un clima di gran festa il Principe Vicario, alla presenza dei gentiluomini della camera del Re, di tutti i magistrati del Regno, dei vescovi, dei baroni, del Senato di Palermo e di distinti personaggi stranieri, fa leggere al protonotaro del Regno Pietro Papè, principe di Valdina, il suo discorso inaugurale. Illustrato lo stato penoso delle finanze pubbliche, invita a riordinare e a migliorare le leggi, e propone l'esempio della Costituzione inglese. Raccomanda, altresì, la moderazione, ricordando «che gli occhi dell'Europa», sono rivolti in quel momento alla Sicilia (Catalano 1984: 109-140).

Dopo l'inaugurazione si procede alla nomina dei presidenti dei tre *Bracci*: Ercole Michele Branciforte, principe di Butera, per il *Braccio* baronale, monsignor Raffaele Mormile, arcivescovo di Palermo, per l'ecclesiastico, e il principe di Lampedusa, nuovo pretore di Palermo, per il demaniale. Seguono le adunanze dei tre *Bracci*, che si svolgono separatamente e sono segrete. Il protonotaro, responsabile degli atti del Parlamento, redige solo le proposte votate e le proteste, se presentate, del *Braccio* rimasto in minoranza. Non fa il resoconto scritto degli interventi dei singoli deputati, tranne che per le memorie private scritte e presentate durante la discussione.

All'indomani della convocazione del Parlamento, si incrinano di nuovo i rapporti tra Bentinck e la Corte. Il Lord

---

<sup>23</sup> Il responsabile di questa formula è il principe di Aci che propone di cambiare la precedente formula con «inspiration to model» (BP, Journal, 16 giugno 1812). Cfr. C.R. Ricotti (2005: 222-224) e Balsamo (1969: 63), il quale, nelle *Memorie*, scrive di aver preparato la sua sintesi in pochi giorni di intenso lavoro, non specificando il periodo esatto. Il testo del secondo progetto intitolato «Leggi Costituzionali di Sicilia» e gli oltre cento «Fogli di osservazioni redatti dall'abate Balsamo su seguenti relativi alla Costituzione del 1812» in gran parte di pugno dello stesso Balsamo si trovano in Archivio di Stato Palermo (da ora ASP, MA, Serie I, b. 70, ff. 29-30. Questi testi sono stati pubblicati da Pelleriti (2000: 165-198 e 9-164).

inglese, pur conoscendo i pericoli di una spedizione nel continente e i pareri contrari dei suoi colleghi di Esercito e Marina del comando nel Mediterraneo, è disponibile a portare avanti questa iniziativa, ma pretende l'appoggio pieno della Corte borbonica alla politica riformatrice. Constatato il rifiuto di quest'ultima, cambia ancora una volta idea e il 28 giugno 1812 decide di inviare le truppe in Spagna sotto il comando di Maitland (Rosselli 2002: 121-122). Il Principe Vicario pertanto torna a gettarsi fra le braccia dei genitori, minacciando di bloccare la riforma costituzionale. In questo quadro segnato dalle tensioni si colloca il tentativo di formare un partito vicino alla Corte con il sostegno dell'arcivescovo di Palermo, monsignor Mormile, e di Cassaro, già preoccupati per l'abolizione dei privilegi feudali e pronti ad assicurarsi una maggioranza alla ripresa dei lavori in Parlamento.

Bentinck, abbandonato ogni atteggiamento conciliante, decide di contrattaccare su diversi fronti. In un primo tempo sollecita i ministri a presentare le dimissioni e poi sospende il sussidio, adducendo a motivo il mancato riordino dell'esercito, promesso da gennaio ma non ancora iniziato. Ammonisce Cassaro, e tramite lui monsignor Mormile, arcivescovo di Palermo e presidente del *Braccio* ecclesiastico, facendo sapere che la Costituzione «deve essere concessa dal Parlamento, o sarà attuata con la forza»<sup>24</sup>. Poi minaccia Mormile, in quanto napoletano, di espulsione dall'isola. Di fronte a tale dichiarazione di guerra, il Principe Vicario si deve piegare, respingendo le dimissioni dei ministri e convocando il Parlamento.

Durante la convulsa seduta del 19 luglio 1812, durata venti ore, i tre *Bracci* discutono e votano gli articoli cardinali, le cosiddette *Basi*. A questo punto sorge la seguente questione: il Principe Vicario è abilitato a sanzionare le *Basi* oppure occorre l'autorizzazione del sovrano? In un primo momento Ferdinando IV, che non ha mai creduto nella Costituzione, minaccia lo scioglimento del Parlamento e il rifiuto della sanzione. Poi cerca un accordo con Bentinck chiedendo la garanzia dell'Inghilterra sull'incolumità della Famiglia Reale (intendendo la Regina) e sulla Lista Civile. Di fronte alle resistenze di Bentinck e al cauto

---

<sup>24</sup> BP, Journal, 8 luglio 1812.

sostegno del Principe Vicario e di Cassaro alle sue richieste, autorizza il figlio ad approvare solo gli articoli conformi alla Costituzione inglese. Accolta questa procedura, il 10 agosto il Principe Vicario finalmente sanziona dodici delle quindici leggi fondamentali (Renda 1963: 106-110). Non sono approvati tre articoli: il X sull'amministrazione della rendita pubblica, il XIII sui diritti angarici e il XV sulla promessa di nuovi statuti. Sugli ultimi due il Principe Vicario si riserva di ricordare la sanzione nell'attesa delle «necessarie delucidazioni», mentre sull'articolo X pone un veto assoluto perché esso toglie dalle mani dell'esecutivo l'amministrazione dei beni e delle rendite della nazione. Sostanzialmente si rinvia all'esame del vero e proprio testo costituzionale.

Le *Basi* assumono la divisione inglese dei poteri. Il Parlamento si trasforma dai tradizionali tre *Bracci* in una struttura bicamerale: Camera dei Comuni e Camera dei Pari, che racchiude i Pari militari ed ecclesiastici. È titolare del potere legislativo (ma la sanzione regia dà vigore alle leggi votate) ed esercita il controllo e la censura nei confronti sia degli impiegati pubblici sia dei ministri. L'esecutivo spetta al re, il giudiziario distinto e indipendente (i Pari giudicano i magistrati su accusa dei Comuni). In analogia alla contemporanea Costituzione di Cadice, si stabilisce la religione cattolica quale religione di Stato. Si accolgono alcuni principi cardini del costituzionalismo liberale: l'abolizione delle giurisdizioni feudali, la trasformazione dei feudi in allodi, la cessazione delle giurisdizioni baronali e l'abolizione dei diritti angarici. Infine, sono tutelati i diritti fondamentali dei cittadini, quali libertà e proprietà.

Per i suoi contenuti questo documento programmatico ha accolto le proposte delle diverse forze politiche presenti nel Parlamento. Il baronaggio ha insistito, richiamandosi all'esperienza inglese, sulla presenza della Camera dei Pari, formata da membri ereditari e comprendenti gli ex membri del *Braccio* militare ed ecclesiastico, che ora diventano Pari di diritto con voto capitolario (nel vecchio ordinamento potevano disporre di più voti). L'altro punto, sul quale il baronaggio ha imposto le sue scelte, è l'articolo XI sull'abolizione dei feudi e sulla loro trasformazione in allodi. Ne deriva che i feudi, posseduti sino ad allora *jure feudali*, si trasformano in proprietà privata a pieno titolo, libera

da vincoli e servitù. Per gli usi civici, considerati a tutti gli effetti beni collettivi delle popolazioni ex vassalle, si è stabilita la loro abolizione senza indennizzo qualora fossero di pertinenza signorile e con indennizzo qualora fosse provata la loro origine da un contratto tra il signore e la popolazione interessata.

La questione del fedecommesso per il momento resta insoluta per le divisioni esistenti all'interno del baronaggio. La Chiesa ha ottenuto che la religione dovesse essere unicamente, ad esclusione di qualunque altra, la cattolica. Vuole essere anche un riconoscimento del ruolo conservatore della Chiesa nel nuovo ordinamento costituzionale. In contrasto con la tradizione della Sicilia, nel testo costituzionale i beni ecclesiastici saranno dichiarati inalienabili. Ciò è in parte il risultato degli ultimi sviluppi, una polemica residua contro l'editto del febbraio 1811.

Non sono mancate le richieste del *Braccio* demaniale che, nella previsione politica, è il più deciso partigiano della riforma costituzionale. L'effettiva incidenza dei democratici in questa fase si può riscontrare in alcuni punti: il godimento dei diritti e dei beni; il divieto di arresto se non in forza delle leggi, delle sentenze dei magistrati e dei provvedimenti di pubblica sicurezza. È il risultato della loro iniziativa anche l'articolo X, respinto poi dal sovrano, che affida alla "nazione" il compito di fissare le somme necessarie al mantenimento del monarca e della sua Famiglia Reale (la Lista Civile) e di amministrare il Regio demanio, «le cui somme passerà alle mani del ministro delle Finanze per quegli usi dal Parlamento stabiliti». L'ultimo articolo delle *Basi*, secondo le trattative precedenti alla convocazione del Parlamento, prevede il completamento della Costituzione da parte del Parlamento secondo i progetti elaborati dai suoi membri per l'applicazione della Costituzione inglese al Regno di Sicilia<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Romano (2000: XIX-LXIII); Pelleriti (2012: 44-53).

## 9. Dalle Basi alla Costituzione

I principi contenuti nelle *Basi* rientrano nel modello inglese? Le prime impressioni degli ambienti di Corte, dettate quindi da ragioni politiche, sembrano accettare l'ipotesi di una Costituzione aristocratica. Maria Carolina, infatti, protesta subito per l'instaurazione di un «governo dei baroni»; il Principe Vicario è della stessa opinione e l'ex ministro Medici, scrivendo da Londra, sostiene che «della Costituzione inglese ci sono poche cose, la maggior parte è contraria», poiché il Parlamento ha votato «la Costituzione dell'anarchia di pochi baroni»<sup>26</sup>.

L'autorevole storico scozzese Leckie, fautore delle riforme in Sicilia, definisce la Costituzione «una farsa» perché è stata eletta «un'oligarchia che tutto ricopre secondo il suo capriccio con il velo di una forma di Costituzione britannica». Sulla scorta di questo giudizio il «Morning Chronicle», l'organo ufficioso dei *whigs*, definisce le *Basi* «una mostruosa mescolanza di vernice inglese e di corruzione francese», e anticipa la futura crisi della Costituzione siciliana. Diverso è il parere di Amherst, già ambasciatore nell'isola, secondo il quale Bentinck ha operato «una completa e importante rivoluzione»<sup>27</sup>.

La storiografia, evitando gli estremi della «farsa» e della «rivoluzione», ha individuato nella Costituzione siciliana del 1812 la tentata fusione di diversi elementi e ha definito il documento «un'erma bifronte, moderna da una parte e retrograda dall'altra»<sup>28</sup>. Tramite l'analisi delle norme emerge la natura storica e consuetudinaria della nuova Costituzione collocandola nell'ambito del modello inglese. Per tali ragioni essa scaturisce da una lotta regolata fra la Corona e un forte Parlamento, depositario e interprete degli interessi della «nazione siciliana». Questa impostazione, che emerge dalle recenti ricerche di Romano e della sua scuola, condotte con attenta analisi critico-filologica,

---

<sup>26</sup> ASN, AB, n. 660, p. 426, citato da Renda (1963: 275). Carlo Ghisalberti (1974: 111) ha visto nella Camera dei Pari «il fulcro della vita pubblica e il centro effettivo di ogni potere, in armonia con un disegno politico ravvisante nella nobiltà un corpo intermedio destinato a limitare il potere regio e a frenare nello stesso tempo le ambizioni e le istanze dei ceti inferiori».

<sup>27</sup> Ricotti (2005: 232-233).

<sup>28</sup> Ganci, *Introduzione* a F. Paternò Castello (1967: 17).

ha lasciato tracce evidenti non solo sul tessuto normativo, del tutto simile nella forma ai *Capitoli* aragonesi, ma anche sulle attribuzioni del governo, inteso come continuazione della soppressa Deputazione del Regno<sup>29</sup>.

In questo quadro si collocano altri studi con particolare riferimento ai modelli costituzionali europei. Enzo Sciacca prima e poi Carlo Ricotti hanno insistito più sullo spirito che sulla lettera del modello inglese (Sciacca 1966: 114 ss.; Ricotti 2005: 235 ss.). Due sono le principali anomalie. Innanzi tutto, il sovrano è estromesso dalla funzione legislativa e, soprattutto, gli è sottratta la facoltà più essenziale dell'esecutivo, cioè il potere di amministrare le rendite della "nazione". In secondo luogo, dalle *Basi* emerge una monarchia limitata che al massimo potrebbe rientrare nell'ambito di una monarchia costituzionale pura. Non si trova, infatti, alcun riferimento al vincolo fiduciario tra esecutivo e legislativo e la responsabilità dei ministri di fronte alle Camere si deve probabilmente intendere di natura esclusivamente amministrativa e penale. Ricotti, quindi, sostiene che per la Costituzione del 1812 si debba parlare di modello siciliano, un testo nel quale confluiscono interessi diversi, interpretati dalle forze politiche presenti nel Parlamento costituente e fra loro in conflitto (Ricotti 1998: 418).

Il conflitto tra le forze politiche si manifesta subito durante i lavori per l'elaborazione degli articoli esplicativi della Costituzione, che si svolgono dal 24 luglio al 4 novembre 1812. Balsamo, già nel resoconto sulle difficoltà incontrate durante la loro redazione, sostenne che all'inizio i lavori procedettero tranquillamente nei tre *Bracci*. In questa prima fase gli articoli che si discostarono dal progetto originario furono soltanto quelli sulla stampa e sui rappresentanti alla Camera dei Comuni. Con l'allontanamento «indiscreto e precipitoso» del Belmonte, si creò in Parlamento «una certa anarchia» che provocò violenti contrasti «per i Consigli civici, per le magistrature, e per i fedecommissi e per le finanze» (Balsamo 1969: 114-115).

---

<sup>29</sup> Romano (2000: XII); Cocchiara (2014). Daniela Novarese (2002: 136) parla di «ultima lex pactionata del Regnum Siciliae».

Gli argomenti di Balsamo trovano ora un riscontro nella documentazione, custodita presso l'Archivio di Stato di Palermo e pubblicata da Carlo Ricotti e da Enza Pelleriti, che ci consente di mettere a confronto le norme del secondo progetto Balsamo con quelle della Costituzione e di individuare i «principi alternativi» introdotti dai tre *Bracci*. Gli interventi più massicci riguardano il Primo Titolo, dedicato al «potere Legislativo» con l'introduzione delle «Istruzioni» elettorali e delle norme sulla «Successione al Trono». Un ampliamento del progetto Balsamo si trova nel «Decreto per la Libertà della Stampa» e nei «capitoli» «Della Libertà, Diritti e Doveri del Cittadino», «Della Feudalità, Diritti e Pesi Feudali» e «Dell'abolizione dei Fedecommissi». Esigui sono i ritocchi nel Titolo Secondo sul «Potere Esecutivo». Particolarmente modificati sono il Titolo Terzo sul «Potere Giudiziario» e i «capitoli» sui «Consigli Civici e Magistrature Municipali».

Costituzione inglese o meno, diventa chiaro che il Parlamento intende discostarsi da essa. La pretesa Costituzione aristocratica, pur salvaguardando alcune esigenze di conservazione sociale, non riesce a decollare. Innanzi tutto, il *Braccio* demaniale, nonostante il parere contrario di Castelnuovo e Belmonte, riduce i requisiti di censo che allargano la base elettorale consentendo la partecipazione dei ceti borghesi<sup>30</sup>. Approvato il principio dell'inalienabilità dei beni ecclesiastici che, non previsto dal progetto Balsamo, garantisce la neutralità del *Braccio* ecclesiastico durante i lavori parlamentari, il *Braccio* demaniale ingaggia una dura lotta per il potenziamento del potere legislativo. La principale proposta riguarda la durata annuale di tutti i *sussidi* votati dal Parlamento, la cui *ratio* è quella di tenere sotto pressione l'esecutivo<sup>31</sup>. La norma, che reintroduce l'articolo escluso dalle *Basi*, ha l'obiettivo di mantenere il controllo finanziario e amministrativo esercitato dalla vecchia Deputazione del Regno sulle terre e sui redditi della Corona. Nella nuova versione la loro amministrazione, su consiglio di Castelnuovo, è lasciata all'esecutivo, ma il predominio del legislativo prevale perché ad esso spetta sempre il compito della ripartizione delle tasse.

---

<sup>30</sup> ASP, *Protonotario del Regno*, b. 1853, ff. 171-172.

<sup>31</sup> Ivi, b. 1753, ff. 7-9.

Allo stesso modo il Parlamento, più nello spirito delle procedure inglesi del secolo XVII che nella prassi dell'inizio del secolo XIX, interpreta il diritto dei Comuni di arrestare, processare e incriminare. Segue poi il modello spagnolo nel rendere non eleggibili quasi tutti i dipendenti del governo. Sui Consigli civici il *Braccio* demaniale apporta delle profonde modifiche al testo di Balsamo. Innanzi tutto, esclude dalla carica di Magistrato municipale chi non ha la rendita necessaria per votare i rappresentanti della Camera dei Comuni, come pure chi non sa leggere e scrivere ed è interessato negli affari comunali. Fatto salvo il diritto di appellarsi alla magistratura ordinaria per qualsiasi atto illegale, elimina la norma che assegna all'esecutivo il compito di «vegliare sopra l'amministrazione interna di tutti i Comuni del Regno». Già queste due norme prefigurano un governo locale svincolato dal potere centrale e sostanzialmente controllato dai ceti borghesi (Iachello 2003: 16-30; Scuderi 2011).

Gli altri argomenti di discussione sulla nuova Costituzione sono la libertà di stampa, la riforma giudiziaria e, più importante, l'abolizione del fedecommesso. Sul decreto della libertà di stampa il *Braccio* demaniale su pressione del gruppo radicale vota a favore della quasi totale libertà di stampa. Dopo le modifiche introdotte dal *Braccio* baronale, che mantiene la censura sugli scritti in materia di religione, indica in maniera tassativa i possibili reati per mezzo stampa. Tutto ciò non basta a eliminare le resistenze del *Braccio* ecclesiastico che tramite l'arcivescovo di Palermo redige un atto formale di dissenso. Solo nella seduta del Consiglio di Stato del 2 febbraio 1813 si arriverà all'approvazione dell'articolo senza modifiche, grazie all'intervento decisivo di Bentinck (Ricotti 2005: 244-245; Spoto 1982-83: 465 ss.).

Il proconsole inglese contribuisce a sanare il disaccordo tra i leader costituzionali anche sulla riforma giudiziaria e amministrativa. Castelnuovo e Balsamo propongono un piano per la divisione della Sicilia in 23 distretti, ciascuno dei quali con un suo tribunale, un Capitano Giustiziere e altri funzionari. In tal modo si vuole imporre uniformità a un paese fino ad allora diviso in numerose giurisdizioni. Il piano, però, incontra forti resistenze a Palermo, i cui numerosi avvocati presenti in Parlamento vedono minacciata la loro forza dall'istituzione di nuovi



tribunali, e da altre città per il loro spirito di rivalità municipale e campanilistica. Alla fine il Parlamento approva solo una parte della proposta, lasciando irrisolta l'intera questione, come quella dei nuovi codici penale e civile (Rosselli 2002: 148-149).

Lo scoglio su cui il movimento patriottico si divide in modo irreparabile è la questione del fedecommesso (la successione inalienabile delle proprietà già feudali). L'iniziativa parte dal *Braccio* demaniale che il 15 ottobre 1812 propone a sorpresa l'abolizione (D'Angelo 1998: 907-920). Castelnuovo, pur essendo favorevole, vorrebbe trattare l'argomento in un Parlamento successivo per evitare l'inevitabile conflitto all'interno del "partito costituzionale". Il progetto presentato è abbastanza moderato, perché vincola la quota per la Paria e per la trasmissione del seggio alla Camera a un quarto dell'asse ereditario.

La reazione del *Braccio* militare, però, è violenta, a tal punto che esso prima si rifiuta di prenderlo in esame e poi presenta una contestazione formale al protonotaro del Regno<sup>32</sup>. In realtà il conflitto politico assume una valenza per il futuro assetto istituzionale. Da una parte stanno i fautori del "governo misto", che ritengono i fedecommessi indispensabili per la sopravvivenza del ceto nobiliare e dell'ordinamento monarchico. Dall'altra, Castelnuovo e Balsamo giudicano la loro abolizione indispensabile per la formazione di una media proprietà che, al pari dell'Inghilterra, dovrebbe rappresentare il sostegno al nuovo sistema costituzionale. Pur fra contraddizioni e ripensamenti, alla fine il *Braccio* baronale vota contro l'abolizione. Essendo gli altri due favorevoli, la questione rimane irrisolta. Questi istituti, approvati secondo Balsamo con «anarchia» e «violentissimi scontri», costituiscono i nodi politici della Costituzione, che torneranno in discussione in Consiglio di Stato per la ratifica e saranno approvati con il contributo decisivo di Bentinck (Ricotti 2005: 253 ss.).

---

<sup>32</sup> ASP, *Protonotaro del Regno*, b. 1851, f. 2.

## 10. Il costituzionalismo democratico

Approvata la Costituzione, si apre una seconda fase di lotte politiche, caratterizzata dalla presenza dei democratici, ormai diventati, nel nuovo sistema, una forza di una certa rilevanza. Assente dal Parlamento costituente, questo gruppo, alle prime elezioni della primavera del 1813, riesce a inviare alla Camera dei Comuni molti deputati provenienti prevalentemente dalla Sicilia orientale, tra i quali spiccano Vincenzo Gagliani, il giurista e futuro cancelliere della Camera dei Pari, ed Emanuele Rossi, già esule in Francia e reduce dalla campagna d'Egitto.

Si deve ai lavori di Renda e, soprattutto, di Sciacca la ricostruzione del programma di questi personaggi che, per il giudizio negativo dato dalla tradizione liberal-moderata siciliana, hanno trovato scarsa attenzione negli studi sulla Costituzione del 1812. Quale la loro origine e la loro formazione culturale? Tra la fine del secolo XVIII e gli inizi del successivo, alcuni elementi più avanzati della borghesia intellettuale siciliana avevano ripreso i temi egualitaristici e anticattolici del giacobinismo, specialmente a Catania, un ambiente assai più preparato, rispetto a quello della capitale e del resto dell'isola, a ricevere e ad assimilare le nuove idee che circolavano in Europa.

Nella costa ionica della Sicilia orientale il dinamismo dell'economia, collegato al frazionamento della proprietà, dette i suoi frutti anche in ambito sociale e politico. Proprio in questo periodo si formarono nelle Università giovani intelligenze che, in contrasto con le concezioni liberali e aristocratiche predominanti nella capitale e nella Sicilia occidentale, erano sensibili alle idee di matrice illuminista e alle suggestioni democratiche (Hamel 2011: 18-19). Nell'ambito dell'opposizione tra le due parti della Sicilia, che si manifesterà in modo più acuto nei decenni successivi, si deve collocare la nascita nelle città orientali di gruppi, logge e *clubs*, la cui attività, repressa dalla monarchia borbonica, costrinse alcuni esponenti a fuggire in Francia o nell'isola di Malta, che diventava una base strategica per le operazioni francesi nel Mediterraneo e per una possibile invasione della Sicilia (Rao 1992).

Provengono da queste esperienze i due principali protagonisti, Emmanuele Rossi e Vincenzo Gagliani, che saranno al-

la testa del movimento democratico del periodo costituzionale. Vissuti nell'ambiente della borghesia intellettuale (Rossi non è nato a Catania, ma è catanese di adozione), ambedue si erano laureati in Giurisprudenza nell'Università di Catania sotto la guida di Giovan Agostino De Cosmi. Parteciparono ai primi fermenti "giacobineggianti" della Sicilia orientale, subendo arresti e condanne: il primo si rifugiò in Francia e il secondo andò in esilio a Malta. L'atteggiamento più radicale e più estremista di Rossi si deve ricondurre all'esperienza maturata in Francia, dove ha avuto l'opportunità di osservare più da vicino l'esperienza rivoluzionaria.

Nato nel 1760, Rossi compì gli studi giuridici a Catania tra il 1780 e il 1790, nell'ultima fase dell'illuminismo siciliano. Dopo aver esercitato l'avvocatura nello studio del padre, nel 1792 si trasferì a Palermo. Sospettato di giacobinismo, dovette lasciare l'isola. Agli inizi del secolo Rossi, ritornato in Sicilia, continuò a esercitare la professione di avvocato sempre a Palermo, e nel 1813 fu eletto al primo Parlamento costituzionale quale rappresentante del distretto di Catania. Secondo il suo biografo, nel suo pensiero politico si sovrappongono, senza mai confondersi, due parti: «una più propriamente illuministica, di quell'illuminismo *sui generis* quale fu quello siciliano, e una più fresca e più vigorosa, cioè l'ideologia costituzionalista democratica di chiara derivazione francese» (Sciaccia 1966: 172). Da ciò derivano le sue simpatie per la Costituzione di Cadice, ma anche la sua difesa della monarchia e dell'unione della Sicilia con Napoli, differenziandosi dagli uomini del "partito costituzionale", come Belmonte e Castelnuovo, favorevoli all'indipendenza della Sicilia da Napoli.

Gagliani è di nove anni più giovane di Rossi, essendo nato a Catania nel 1769 da una famiglia di alta borghesia, ricca di tradizioni intellettuali. Coinvolto nel 1794 in un processo per attività sovversiva, Gagliani, che a Palermo esercitava l'avvocatura, ancora nell'estate del 1797 era sorvegliato. Nel 1806, con la presenza dei Borbone nell'isola, entrò a far parte di una commissione di avvocati e di giuristi incaricata di redigere un piano di riordino delle magistrature. Nelle vicende del 1811-1812 il suo contributo fu di un certo peso (anche se non appariscente), consentendogli di stringere l'amicizia con Ca-

stelnuovo. Durante la campagna elettorale dell'aprile-maggio 1813, Gagliani operò in stretta collaborazione con il "partito costituzionale" di Castelnuovo, tanto da costituire con esso un fronte unico contro il blocco belmontista e batterlo in diversi collegi (Balsamo 1969: 114).

V'è una continuità ideologica di questa generazione che, imbevuta delle dottrine rivoluzionarie francesi, continua a coltivarle, nonostante l'apparente divaricazione rappresentata dalla Costituzione siciliana del 1812. Il regime costituzionale di stampo inglese, al quale questi democratici aderiscono, non rappresenta un rassegnato abbandono del modello istituzionale francese ma lo strumento che consente al personale politico di origine giacobina di sperimentare le loro idee costituzionali (De Francesco 1998: 42). Costoro non perdono occasione di partecipare attivamente a un'esperienza politica, non più di carattere cospiratorio-propagandistica, ma parlamentare, nella quale traducono in concreto il loro programma.

I democratici, durante i lavori costituenti, hanno voluto un abbassamento del censo per l'elettorato attivo e passivo in modo da consentire la formazione di una Camera dei Comuni più aperta alle richieste dei ceti borghesi. Hanno sicuramente contribuito a inserire i decreti sulla libertà di stampa e sui diritti e doveri del cittadino. Apertosi il Parlamento del 1813, il loro programma si sviluppa lungo due diverse direzioni: la modifica della Costituzione in senso più progressista con l'abolizione del fedecommesso, la censuazione del patrimonio ecclesiastico, la riforma delle magistrature, l'elaborazione di nuovi Codici, un ordinamento scolastico avanzato e la prevalenza del potere legislativo, e specialmente della Camera dei Comuni.

Risulta, quindi, priva di fondamento la critica, fatta propria dai *cronici* (il "partito costituzionale" favorevole agli inglesi) e dalla storiografia liberal-moderata, di vacuo verbalismo e di estremismo nei confronti dei democratici, che per tali ragioni saranno ritenuti responsabili del fallimento dell'esperimento costituzionale. Bisogna allora ricercarne le cause nei diversi progetti delle principali forze politiche, nella loro scomposizione e ricomposizione di fronte ai conflitti e nel quadro europeo in rapporto alle vicende belliche. Con queste ipotesi, accolte ormai

dalla storiografia, si può leggere subito l'attività della prima legislatura.

### *11. La frattura tra Castelnuovo e i democratici*

Il Parlamento del 1813, giudicato da Balsamo negativamente per l'ingratitudine nei confronti di Castelnuovo, riflette le tensioni che attraversano il paese, i partiti e la classe dirigente (Balsamo 1969: 150). Aperta l'8 luglio, la Camera dei Comuni sarà sciolta il 28 ottobre con la città di Palermo in stato d'assedio e sotto il presidio delle truppe inglesi. Durante i 113 giorni di vita, si hanno tre lunghe sospensioni: la prima dal 19 al 25 luglio, ordinata da Castelnuovo per la sommossa nella capitale, la seconda dal 16 settembre al 15 ottobre, stabilita dal generale Montgomerie e quindi prorogata da Bentinck, e la terza dal 23 ottobre in poi, ordinata ancora da Bentinck.

Nell'insieme i lavori parlamentari durano 27 giorni, dei quali 16 dedicati al bilancio e 7 alle discussioni sulle leggi e sulle mozioni politiche (Renda 1963: 348 ss.). Poche sono le leggi approvate, poiché la Camera dei Comuni lavora in modo regolare solo nel mese di agosto, ma esse hanno un forte valore politico. Tra queste vanno ricordate l'esercizio provvisorio per due mesi (settembre-ottobre), la conferma della lista civile della Corte e il rinnovato soldo per le truppe, le modalità di denuncia della rendita fondiaria (riveli), la modifica della Costituzione nella parte riguardante i Consigli comunali.

Il dato rilevante, all'inizio della legislatura, è l'insorgere dei contrasti tra Castelnuovo e i democratici, che insieme hanno condotto la campagna elettorale. Il candidato prescelto alla presidenza è Cesare Airoidi, che nel precedente Parlamento si è distinto per l'inserimento nella Carta costituzionale dei principi di libertà e di democrazia. Una parte dello schieramento democratico, non prestando fede all'accordo con il "partito costituzionale", propone invece Gaspare Vaccaro, uomo che «si riputa comunemente disaffetto agli inglesi e partigiano de' francesi, e ammiratore delle loro rivoluzionarie dottrine» (Balsamo 1969: 151). Airoidi sarà eletto. La vicenda, però, provoca la prima incrinatura tra Castelnuovo e Gagliani

che diventa frattura incolmabile al momento della discussione sul bilancio.

Il Principe Vicario nel suo messaggio di apertura al Parlamento ha accennato al riordino delle finanze in termini piuttosto drammatici. Del resto Castelnuovo ha voluto la convocazione del Parlamento prima della sanzione definitiva della Costituzione proprio per la necessità di ottenere l'approvazione del bilancio<sup>33</sup>. Certo questo provvedimento non si può attuare solo tramite lo strumento contabile, come pensano i maggiori dirigenti del "partito costituzionale", ma richiede lunghi anni di severi sforzi volti a modernizzare l'amministrazione e a modificare la legislazione fiscale. Nello stesso tempo, i democratici si oppongono perché temono che, approvato il provvedimento, il Parlamento sarebbe sciolto «senza recare a fine gli articoli necessari al compimento della Costituzione» (Palmeri 1972: 209). In realtà si tratta di un conflitto politico che investe il funzionamento dei poteri dello Stato. Il problema fondamentale è quello di stabilire chi deve dirigere e controllare l'attività dello Stato. I democratici sono favorevoli al predominio del potere legislativo; Castelnuovo, secondo il tipico atteggiamento *tory*, propende per la preminenza del *cabinet* nel sistema costituzionale.

È possibile trovare una via per superare l'intransigenza del "partito costituzionale" e dei democratici? Secondo Renda, che attribuisce un'importanza fondamentale all'alleanza dei due schieramenti per il rafforzamento del regime costituzionale, la Camera dei Comuni dette prova di responsabilità e di equilibrio. Viceversa, "il partito costituzionale" non percepì l'ineluttabile necessità e la convenienza di una collaborazione organica con i democratici, la quale avrebbe consentito di fronteggiare l'atteggiamento rivoltoso dell'ala destra del baronaggio «nei riguardi di una prospettiva di consolidamento del regime costituzionale». Con una dose di ingenuità e di presunzione, questo gruppo si convinse che fosse bastato il sostegno degli inglesi

---

<sup>33</sup> Guardione (1912: 145-146), *Memoria del principe di Castelnuovo sul vuoto delle finanze e sulla necessità di convocare il Parlamento*.

«per la giustizia della causa e per il bel temperamento della Costituzione»<sup>34</sup>.

A chiarire queste ipotesi sugli errori politici di quei mesi contribuiscono le condizioni generali della Sicilia a seguito delle elezioni amministrative prima e di quelle politiche dopo. Con la riforma dei poteri locali, il territorio dell'isola, rispetto alla tradizionale divisione in tre valli, è ripartito in 23 distretti. Il distretto ha funzioni di mero decentramento burocratico; è sede degli uffici finanziari periferici del ministero delle Finanze, delle compagnie d'armi, del seggio elettorale per l'elezione dei rappresentanti alla Camera dei Comuni. La formazione dei Consigli civici a base elettiva accresce lo stato di agitazione e i conflitti a livello locale tra aristocrazia, borghesie cittadine e masse popolari. I nobili lamentano la guerra condotta dai ceti borghesi nei loro confronti e la loro esclusione nella gestione del potere locale. In queste apprensioni c'è un fondo di verità. Tutta la forza e la capacità di iniziativa politica borghese si manifestano di primo impeto nella lotta per la conquista dei Comuni (Renda 1963: 306 ss.).

Si comincia allora ad accreditare l'accusa che i Consigli civici abbiano consumato o che si accingano a consumare delle operazioni illegali e arbitrarie, come l'invasione della proprietà nobiliare e l'usurpazione dei poteri legislativi del Parlamento. Certo le tensioni si trasformano spesso in tumulti e in manifestazioni di piazza più al disagio economico che a un'azione politica organizzata. Gli eccessi praticati dai Consigli civici, se e dove accadono, non assumono un tale carattere di gravità da legittimare un giudizio negativo sul loro comportamento. I nuovi corpi amministrativi si sarebbero avviati più o meno rapidamente alla normalità, se il governo avesse avuto una chiara linea politica e una forte maggioranza parlamentare.

Proprio in questo periodo hanno inizio le fratture all'interno del "partito costituzionale". La nobiltà conservatrice,

---

<sup>34</sup> Renda (1963: 303). Cfr. anche M. Amari, *Introduzione* a Palmeri (1972: 49-50): «I costituzionali – scrisse il grande storico – [...] non si affaticarono di far parte, né guadagnando persone nei due estremi né venendo ai patti [...] con l'aristocrazia più tirata e con i democratici, con i quali era praticabile una transazione. Sdegnarono questo; e, appena la mano inglese cominciò a farsi leggera, si ritrovarono quel che erano: non una fazione, ma una cinquantina o un centinaio di uomini discordi da tutti gli altri».

che trova il suo interlocutore in Belmonte, si schiera contro Castelnuovo. I rappresentanti della Camera dei Pari lo detestano perché è stato il più tenace sostenitore dell'abolizione dei loro privilegi e del fedecommesso. Parimenti i nobili odiano «Bentinck, gli inglesi e tutta la politica e le operazioni loro in Sicilia, perché sotto la loro influenza hanno poca importanza e peso nel governo» (Balsamo 1969: 149). Castelnuovo, Orleans e Montgomerie cercano di convincere Belmonte a salvaguardare la solidarietà di governo, ma quest'ultimo replica che non riesce a controllare i suoi amici. Castelnuovo, scrivendo in questi giorni a Bentinck, lo informa sulle tensioni esistenti in Parlamento e all'interno dello stesso governo: «i ministri – evidenza – sono spesso in disaccordo su cosa fare e [...] Belmonte si comporta in modo tale che, se non lo conoscessi e lo stimassi, direi che sta cospirando per farmi allontanare dal Gabinetto»<sup>35</sup>.

La frattura interna al “partito costituzionale”, che si somma all'inaspettata decisione dei democratici di non votare il bilancio, ha creato un clima di ingovernabilità. Castelnuovo comincia allora ad accarezzare l'idea di sciogliere anticipatamente l'assemblea parlamentare, constatando che le vicende stanno assumendo una piega diversa da quella voluta, aggravata dal vuoto venutosi a creare con la partenza di lord Bentinck per la Spagna. Alla disastrosa situazione parlamentare si aggiunge lo scoppio di una rivolta popolare a Palermo, il 18 e il 19 luglio.

## 12. *La crisi di luglio del 1813*

Le vicende di questo mese sono abbastanza note sia per la ricostruzione dei contemporanei (Balsamo e Palmeri) sia per i contributi, più o meno recenti (Bianco, Niceforo e Lackland). Mi limito quindi a individuare i nodi politici e i conflitti che saranno risolti con la chiusura traumatica della prima legislatura. Innanzi tutto si deve tener conto delle condizioni economiche e finanziarie della Sicilia. La politica del liberismo economico, adottata dal governo Castelnuovo su suggerimento di Balsamo,

---

<sup>35</sup> BP, Castelnuovo a Bentinck, Palermo, 14 luglio 1813.



ha prodotto l'aumento dei prezzi dei beni alimentari e, di conseguenza, il malcontento popolare. Un pericolo più grande è la peste che, arrivata dal Medio Oriente a Malta, può contagiare la Sicilia. Il governo e le autorità locali, soprattutto le Deputazioni di Sanità, adottano i regolamenti sulla quarantena, ma gli inglesi, che controllano il traffico fra la Sicilia e il resto del Mediterraneo, spesso non li rispettano. Di fronte alle tensioni alimentate dall'opposizione, Lord Montgomerie, che sostituisce Bentinck a Palermo, e il suo segretario Joseph Smith non dimostrano di possedere la necessaria autorità per tenere sotto controllo la situazione. Il duca d'Orléans, scrivendo a Bentinck, si lamenta che i suoi successori non riescono ad accomodare «in anticipo e in privato i contrasti esistenti» e chiede al pari degli altri leader del "partito costituzionale" (Castelnuovo, Belmonte e Balsamo), il suo ritorno in Sicilia<sup>36</sup>.

All'ingovernabilità del Parlamento si aggiunge la rivolta popolare a Palermo, scoppiata il 19 luglio e protrattasi fino al giorno successivo, che ha l'effetto di far precipitare la crisi politica. Il malcontento, provocato dalle condizioni economiche, coeva da tempo e in qualche località si sono avuti incidenti più o meno gravi, tanto che Castelnuovo qualche giorno prima ha scritto a Bentinck che in Sicilia «il cielo era coperto di bastanti nuvole per potere temere una non lontana tempesta»<sup>37</sup>. Scoppiati i primi incidenti, il governo, che teme un'insurrezione, fa ricorso ai provvedimenti eccezionali: chiusura del Parlamento per una settimana, proclamazione della legge marziale, istituzione di un tribunale militare straordinario e attribuzione dei pieni poteri al generale inglese Boucard.

Ristabilito l'ordine, circolano voci sulle responsabilità della Corte di avere manovrato il movimento rivoltoso, mentre i democratici, tenuti in sospetto, temono di essere incriminati di alto tradimento. In realtà la sommossa è stata promossa da una turba di affamati senza capi e senza obiettivi ben definiti. Il 26 luglio, all'apertura del Parlamento i democratici, impugnando l'arma della legalità costituzionale, non solo rifiutano di votare il bilancio, ma minacciano un voto di censura sulla gestione dell'ordine pubblico adottata dal governo. Siamo alle

---

<sup>36</sup> Rosselli (2002: 191), Orleans a Bentinck, Palermo, 12 e 25 giugno 1813.

<sup>37</sup> Bianco (1902: 178), Castelnuovo a Bentinck, Palermo, 15 luglio 1813.

battute finali che precedono le dimissioni del governo e di Castelnuovo.

Perché si arriva a questa decisione? Renda propende per l'ipotesi di una scelta unilaterale di Castelnuovo (Renda 1963: 329). Leggendo la ricostruzione di Balsamo e la corrispondenza dei protagonisti, sembra emergere che le dimissioni sono legate ai conflitti tra i vari poteri e all'isolamento del ministro delle Finanze. Secondo Balsamo, il governo, riportato l'ordine a Palermo, decide di inviare alla Camera dei Comuni un messaggio del Principe Vicario per sollecitarla all'approvazione del bilancio. Di fronte al mancato accoglimento dell'invito, il Principe Vicario e la delegazione inglese cominciano a parlare dello scioglimento del Parlamento, mentre i ministri e, soprattutto, Castelnuovo manifestano l'intenzione di dimettersi. Lord Montgomerie è contrario a questa decisione, e il Principe Vicario non lo contraddice. Conosciuta la volontà della Camera di persistere nel rifiuto di approvare il bilancio, Castelnuovo presenta le dimissioni perché non è disponibile all'adozione del bilancio senza il consenso del Parlamento: «i ministri – scrive Balsamo – non amavano che restando nel ministero potessero dirsi organi del dispotismo, essi che erano stati gli autori e i campioni della libertà nazionale»<sup>38</sup>. Il sistema costituzionale è ora alla deriva, ma a Corte e tra i leader costituzionali hanno inizio gli intrighi per trovare una soluzione.

Il Principe Vicario, nonostante l'opposizione della delegazione inglese, accetta le dimissioni a condizione che il governo non lasci gli affari fino alla nomina dei nuovi ministri. A questo punto Belmonte propone un ministero costituito dai rappresentanti dell'opposizione (il principe di Trabia, il conte di San Marco, il principe di Campofranco e il duca di Vatticani). Si oppongono, però, Castelnuovo e Ruggero Settimo che ritengono questi ultimi apertamente ostili alla Gran Bretagna. Il 28 luglio si arriva, con il consenso di tutti, alla costituzione di un "governo balneare" del quale fanno parte il duca Lucchesi, il duca di Gualtieri, il marchese Ferreri e il maresciallo Diego Naselli<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Balsamo (1969: 157). Balsamo, contrario alle dimissioni, così si era rivolto a Castelnuovo: «Signor principe, gli disse l'abate, rifletta ancora un poco a quello che va a fare».

<sup>39</sup> Cfr. Valsecchi, *Introduzione* ad Aceto (1970: 20) e Balsamo (1969: 158).

A crisi chiusa, Castelnuovo, in una lunga lettera a Bentinck, sostiene che ha dovuto presentare le dimissioni per la mancanza di una maggioranza alla Camera dei Comuni e alla Camera dei Pari, «che anzi queste erano piene di furiosi e implacabili nemici personalmente». Di fronte agli attacchi delle varie fazioni e alla necessità di richiamare tutti alla ragione, ha dovuto constatare il mancato sostegno del Principe Vicario e degli inglesi. «Quel che avverrà – scrive – Iddio lo sa, ma le apparenze e le mie previsioni sono nere nerissime. Abbiamo tutti i sintomi della terribile rivoluzione di Francia e forse peggiori; quel che si è fatto e si pensa di fare nelle due Camere non potete immaginarlo»<sup>40</sup>. La lettera documenta l'isolamento di Castelnuovo, il quale non parla dei provvedimenti chiesti al Principe Vicario e alla delegazione inglese, ma enfatizza il pericolo della rivoluzione, sul quale pochi sono disposti a crederci e fra questi anche Bentinck.

Le ultime vicende, con le dimissioni di Castelnuovo e con i conflitti all'interno della classe dirigente, hanno gettato discredito al sistema costituzionale. Il Lord inglese, manifestando le sue delusioni, scrive a Orleans che il governo ha perso il controllo del Parlamento per mancanza di nerbo. Quanto alle presunte «tendenze giacobine», egli le attribuisce all'inesperienza di persone cresciute in un paese dove il dispotismo «ha alimentato una radicata sfiducia e forse anche un'avversione nei confronti di tutti i governi»<sup>41</sup>. Nello stesso periodo, in una lettera a Montgomerie, Bentinck lo consiglia a non sciogliere il Parlamento per evitare «il predominio degli uomini ignoranti, [...] che potrebbe mettere in pericolo la sicurezza generale». «Il governo – scrive – deve agire per il futuro, oltre che per il presente, e tale tolleranza non può condurre alla rivoluzione attiva, come in Francia, perché tutte le forze militari sono straniere, e nel paese non ci sono truppe locali, né spirito militare»<sup>42</sup>.

Bentinck, quindi, è convinto che sia difficile arrivare a una rivoluzione in Sicilia. Del resto il Principe Vicario ha adottato in anticipo i suoi consigli, decidendo di non sciogliere il

---

<sup>40</sup> Bianco (1902: 361-362). La lettera è senza data, ma certamente dei primi di agosto del 1813.

<sup>41</sup> BP, Bentinck a Orleans, 17 luglio e 8 agosto 1813.

<sup>42</sup> Rosselli (2002: 196), Bentinck a Montgomerie, Tarragona, 7 agosto 1813.

Parlamento e di nominare un nuovo governo. Frattanto si inasprisce la situazione politica con la nascita di un foglio periodico (a partire dal 3 settembre 1813), *Cronica di Sicilia*, che pubblica commenti negativi sull'effettiva capacità del governo siciliano di reggersi da solo senza l'aiuto inglese. Non si parla più di partiti, ma semplicemente di *cronici* e *anti-cronici*. I primi sono difensori degli inglesi, del precedente governo e della Carta costituzionale del 1812; i secondi rappresentano gli oppositori, i democratici e molti tra i Pari di fede reazionaria, decisi ad abolire la Costituzione e a liberare la Sicilia dall'influenza britannica (Renda 1963: 344-347).

Al suo ritorno in Sicilia agli inizi di ottobre del 1813, Bentinck ha di fronte questo devastante spettacolo. Incontra subito i rappresentanti del "partito costituzionale" per la formazione di un nuovo governo. Il Principe Vicario e Bentinck cercano di individuare i nomi, ma in quella congiuntura è difficile trovare qualcuno disposto ad assumere l'incarico. Ci vorranno dieci giorni di lunghe trattative. Messa fuori gioco Castelnuevo e Belmonte, che diventano membri del Consiglio privato, entrano Settimo (Guerra), Villafranca (Affari Esteri), un giovane belmontista e uno dei cinque baroni arrestati nel 1811, Carini (Giustizia) e Bonanno (Finanze), un avvocato ragionevole e funzionario governativo.

La formazione del nuovo governo non basta a risolvere la questione del bilancio. Allora Bentinck scioglie il Parlamento e il giorno successivo, il 31 ottobre del 1813, promulga un editto nel quale si afferma che sino al consolidamento della Costituzione «si rende egli responsabile di mantenere la pubblica tranquillità del regno con la forza affidata al suo comando» (Palmeri 1972: 228-229). Si consuma così nello spazio di pochi mesi (luglio-ottobre 1813) la prima legislatura del nuovo regime costituzionale. Ormai Bentinck, più che rappresentante diplomatico di una potenza amica ed alleata, si comporta come un vero e proprio *leader* politico siciliano. Dovendo mantenere la pubblica tranquillità, ricorre alla forza militare e dà inizio, tra il plauso dei costituzionali, alla sua "dittatura" e al suo proconsolato.

### 13. *Bentinck: indipendenza o protettorato?*

È lecito chiedersi se, alla fine del 1813, Bentinck avesse ancora delle speranze per il futuro costituzionale della Sicilia, visto che, nel corso del suo viaggio per i distretti dell'isola, il 3 dicembre scrive al Principe Vicario la celebre lettera del "sogno filosofico" di annessione della Sicilia all'Inghilterra, sulla quale la storiografia ha molto discusso. La proposta di Bentinck è inopportuna, ma non assurda, se si tiene conto delle dinastie straniere avvicendatesi nel corso dei secoli. Quanto ai siciliani essi vogliono l'indipendenza, ma la vogliono perché non desiderano la dominazione di Napoli. La classe dirigente, inoltre, non pensa affatto a un moderno Stato nazionale, e alcuni dei suoi esponenti sono propensi all'idea di un protettorato inglese. Se si considera ciò, la soluzione di Bentinck ha un fondamento.

Cosa induce Bentinck a fare la proposta? L'annessione della Sicilia non è un'idea nuova. Nel 1806-1807, Howick e il primo ministro, Lord Grenville, hanno pensato all'istituzione di un protettorato nell'isola, e Sir John Moore lo ha affermato apertamente. All'inizio della sua missione lo stesso Bentinck ha considerato la possibilità di una Sicilia indipendente con qualche influenza inglese, ma a partire dal suo ritorno dalla Spagna comincia a dubitare. La crisi esistente, che lo ha fatto un dittatore piuttosto che un mero inviato, può averlo spinto a concepire l'idea di una presenza britannica permanente in Sicilia. Si tratta, certo, di propositi personali, ma sinceri, che non tengono in debito conto delle nuove alleanze che stanno maturando in Europa.

È indubbio che la lettera costituisca un errore politico, perché Bentinck, non avendo l'avallo del suo governo, porrà le premesse del suo licenziamento e, nello stesso tempo, alimenterà la diffidenza della monarchia borbonica nei suoi confronti. Castlereagh, ormai insoddisfatto della sua condotta, nel gennaio 1814 invia William A' Court a reggere la missione di Palermo durante la successiva partenza di Bentinck per la Spagna. Prima di arrivare in Sicilia A' Court è stato segretario di legazione a Napoli tra le due invasioni francesi. Conosciuto per la sua ostilità verso le assemblee popolari in Paesi stranieri, ha registrato che la Costituzione siciliana è virtualmente finita do-

po lo scioglimento del Parlamento nell'ottobre del 1813, ritenendo che essa è poca adatta ai siciliani nelle loro condizioni di arretratezza e di ignoranza<sup>43</sup>.

In realtà, il futuro dell'isola, l'indipendenza e le libere istituzioni, per la debolezza delle forze politiche e per i loro conflitti, dipendono non dai siciliani, ma dal corso della politica estera britannica. La sconfitta di Napoleone a Lipsia muta le prospettive e gli interessi del governo di Londra riguardo alla Sicilia. L'Inghilterra, non più interessata a fare dell'isola una roccaforte antifrancesa, non è favorevole a sostenere un regime costituzionale che i siciliani mostrano di non saper gestire. Seguiamo le vicende interne della Sicilia.

#### 14. *Il ritorno di Ferdinando sul trono*

Le elezioni per la seconda legislatura, con l'intervento massiccio e "clientelare" del ministro Bonanno, sanciscono una maggioranza costituzionalista e belmontista. Castelnuovo, tormentato per le operazioni illegali del governo, decide di non prendere più parte agli incontri dei consiglieri e dei segretari di Stato. Questa decisione, seguita da altri esponenti del suo schieramento, provoca un forte malumore che minaccia «persino la stessa dissoluzione del partito» (Balsamo 1969: 189 e 193-194). A questo punto un gruppo di conservatori, nel mese di aprile del 1814, prende contatti con Castelnuovo e propone una coalizione per difendere i principi costituzionali e l'indipendenza della Sicilia. I termini dell'intesa prevedono lo scioglimento della Camera dei Comuni appena eletta e il rimpasto del governo con l'immissione di due nuovi ministri che abbiano la fiducia della Camera dei Pari. L'iniziativa ha l'obiettivo, da una parte, di dividere il fronte delle opposizioni, dominato dai democratici, e dall'altra di isolare i belmontisti, che hanno conquistato il monopolio del potere nelle ultime elezioni. Nelle fasi convulse delle trattative prevalgono i veti incrociati sugli uomini che devono entrare nel governo (Palmeri 1972: 172-173).

---

<sup>43</sup> Capograssi (1949: 168-169), Castelcicala a Ferdinando, Londra, (gennaio 1814?).

Tale è la situazione quando Bentinck l'8 giugno 1814 arriva a Palermo, dopo la sua seconda assenza. Il Lord inglese, fin dai primi incontri con i suoi amici, cerca di comporre le fratture ma sostiene che ormai non può indirizzare il governo, né impedire al sovrano di tornare al potere, se lo desidera. L'unico impegno che può prendere riguarda la difesa della Costituzione per la quale occorre la formazione di una solida coalizione. Castelnuovo vede di buon occhio i tentativi di riconciliazione, ma Belmonte si oppone. «Sapevo fin dall'inizio – annota nel *Diario* – che Belmonte e Villarmosa non sarebbero andati d'accordo [...]. Sono profondamente disgustato e sarò contento di andarmene. Non vedo altra possibilità di successo se non in un rimpasto di governo»<sup>44</sup>.

Di fronte alla crisi e all'impossibilità di procedere a un rimpasto ministeriale, Ferdinando comincia a dimostrare un orientamento favorevole ai principi liberali per potere acquisire il trono di Napoli, grazie alla disposizione favorevole delle potenze europee. Il 20 giugno 1814, Orléans, che si è recato a Parigi, informa Ferdinando sulla posizione dei sovrani alleati, e in special modo dello Zar Alessandro, che disapprovano il suo comportamento passato e quindi gli consigliano di emulare la politica liberale di Luigi XVIII. «Questi signori – avrebbe borbottato Ferdinando IV – sono prontissimi a dare consiglio *a me*, ma non sono affatto disposti a seguirlo nel proprio caso». Si convince, però, di far mostra di irreprensibile costituzionalismo agli occhi dell'Europa, e il modo migliore è quello di iniziare a casa, in Sicilia (Maturi 1938: 48-56).

Il nuovo atteggiamento del sovrano contribuisce alla risoluzione della crisi. Il 23 giugno 1814 i *leader* costituzionali, riuniti in casa di Bentinck, devono decidere sull'alleanza con gli amici del Re. Dopo una lunga discussione che non porta ad alcuna conclusione, Belmonte si fa portatore di una proposta inaspettata: il richiamo del sovrano. Sostiene che, essendo l'accordo con gli *anticronici* un male maggiore del danno, bisogna «trattare con il capo della fazione, che è il Re, e richiamarlo al governo». In tal modo pensa che «egli con la sua autorità potrà comprimere le fazioni» (Palmeri 1972: 242).

---

<sup>44</sup> BP, Journal, 20 giugno 1814.

La proposta inaspettatamente passa. I contemporanei formularono diverse ipotesi su questa proposta. Belmonte voleva una verifica della nuova professione di costituzionalismo del Re oppure era alla ricerca di un possibile ritorno alla carica di primo ministro? In seguito si è parlato di possibili pressioni delle potenze europee, in particolare dell'ambasciatore russo Mocenigo (Renda 1963: 492). Può anche darsi che i partecipanti, divisi e stanchi di litigare senza avere ormai il sostegno inglese, hanno scelto la prima via di uscita praticabile. È certo che in un formale Consiglio di Stato si stabilisce di invitare Ferdinando al ritorno sul trono per mezzo del Principe Vicario.

Ferdinando, ottenuto il consenso inglese al suo ritorno al potere, annuncia il rientro a Palermo. L'interrogativo adesso è il seguente: il sovrano cambierà i ministri? Da più parti si pensa che per mantenere il clima di conciliazione e, soprattutto, per non inimicarsi l'Inghilterra, egli dovrebbe mantenere gli attuali ministri. Due giorni dopo il ritorno sul trono, viceversa, il sovrano licenzia il ministero Bonanno e richiama il marchese Ferreri, il duca Lucchesi e il maresciallo Naselli (Bianco (1902: 232-233). Bentinck, nonostante abbia scritto a Castlereagh di essere soddisfatto delle vicende siciliane e del ritorno di Ferdinando al potere, nel suo *Diario* annota che «non va posta alcuna fiducia nella professione costituzionale del re»<sup>45</sup>. Deluso dai primi provvedimenti adottati dal sovrano, egli, per rappresaglia, sospende il versamento dei sussidi alla Corte. Di più non può fare.

Il gabinetto inglese, mutata la politica nei confronti della Sicilia, a partire dall'11 luglio 1814 lo ha ufficialmente sostituito con William A' Court, al quale raccomanda la difesa del sistema costituzionale. Amareggiato e deluso, il 16 luglio 1814 Bentinck lascia la Sicilia. Non vi ritornerà più. Ripensando all'esperienza di quegli anni, in una lettera a Hamilton del gennaio 1815 scriverà che «solo l'Italia avrebbe potuto decidere la guerra contro Bonaparte». «Confesso – così continua – che dovrei essere contento di vedere il tentativo che si è fatto in Italia, poiché credo che raggiungerà la sua indipendenza e, a prescindere dall'interesse che provo per il popolo italiano, sono convin-

---

<sup>45</sup> BP, Journal, 5 luglio 1814. Cfr. Rosselli (2002: 249), Bentinck a Castlereagh, Palermo, 5 luglio 1814.



to che non vi possa essere altra valida barriera contro la Francia o l'Austria»<sup>46</sup>. Era un messaggio profetico realizzatosi nei decenni successivi. Per quel che riguarda le recenti vicende della Sicilia, Bentinck scrive a Castelnuovo di essere furibondo per l'occasione perduta, ma fiducioso sull'avvenire se l'isola avrà uomini «come voi e il vostro degno amico Ruggero Settimo»<sup>47</sup>.

Dopo la sua partenza, il protettorato e il movimento patriottico attraversano una profonda crisi anche per la nuova situazione internazionale. Castlereagh, di fronte alle sconfitte di Napoleone, sollecita A' Court a contenersi «nei discreti limiti, finché si vedrà quel che converrà praticare» (Balsamo 1969: 195). Per l'Inghilterra ormai non è più necessario fare della Sicilia una roccaforte antifrancese e continuare, con lo stesso vigore dei mesi precedenti, la politica di sostegno nei confronti di un regime costituzionale che i siciliani mostrano di non saper gestire.

I riflessi si avvertono subito in occasione dell'apertura del Parlamento. Il 18 luglio 1814 il sovrano pronuncia un discorso in cui esorta, per il bene della Sicilia, i parlamentari alla concordia e alla cooperazione. Lo stesso giorno la Camera dei Pari approva un documento di protesta contro il precedente ministero e contro le irregolarità che hanno inficiato i risultati delle elezioni per la Camera dei Comuni, proponendo la formazione di un comitato per formulare un giudizio. In tal modo commette la più alta infrazione alla Costituzione stessa, arrogandosi il diritto di esaminare la legalità delle elezioni, un diritto che spetta ai rappresentanti della Camera dei Comuni (Palmeri 1972: 252-254). A combinare questa deliberazione hanno contribuito il ministero e i Pari che vogliono indurre il sovrano allo scioglimento della Camera dei Comuni.

La seconda legislatura nasce sotto i peggiori auspici. Nei giorni seguenti le due Camere non si riuniscono più, e il 23 lu-

---

<sup>46</sup> Rosselli (2002:252-253), Bentinck a Hamilton, Roma, 25 gennaio 1815.

<sup>47</sup> Salemi (1937:, 169), Bentinck a Castelnuovo, Roma, 29 dicembre 1814. A Bentinck così Castelnuovo risponde: «Capisco che abbiate buoni motivi per lamentarvi, ma dovete tenere presente che, come dimostra la storia antica e moderna, coloro che hanno fatto del bene ai popoli, sono stati mal ricompensati [...] e si sono guadagnati solo la gratitudine dei posteri» (Rosselli, 2002: 253, Castelnuovo a Bentinck, Palermo, 16 gennaio 1815).

glio del 1814 Ferdinando decide di sciogliere il Parlamento dopo soli quattro giorni dall'apertura. I costituzionali, temendo forse rappresaglie nei loro confronti, si allontanano dal Regno. Il principe di Villafranca emigra in Toscana, il barone Friddani e Cesare Airoldi a Milano, Tommaso Dolce a Malta, il conte Aceto in Inghilterra, il marchese di Raddusa in Francia. Ruggero Settimo si chiude in famiglia, Nicolò Palmeri si ritira a Termini. Queste decisioni sono del tutto volontarie, poiché il governo non ricorre né allo stato d'assedio né agli arresti a carico di qualcuno (Renda 1963: 501).

Nello stesso periodo il duca d'Orléans parte per Parigi. Accompanya Belmonte che, gravemente ammalato di tisi, spera di trovare Castlereagh per ricordargli di mantenere le promesse a favore della Sicilia e di difendere al Congresso di Vienna, ove il ministro inglese è diretto, la Costituzione dagli eventuali attacchi del nuovo governo. Vi giunge quando Castlereagh è già partito. A Parigi Belmonte incontra Luigi XVIII, il quale si impegna a fare adottare nell'isola la Costituzione data da lui alla Francia. I malori, iniziati durante la prigionia del 1811 e aggravati dalle lotte dei mesi successivi, provocano la morte immatura nell'ottobre 1814. Maria Carolina si è spenta a Vienna il mese precedente. Ha potuto godere, per pochi giorni, la gioia di annientare i suoi nemici. A Palermo è stato dichiarato il lutto per due mesi, ma Ferdinando dopo appena cinquanta giorni dalla morte della moglie ha sposato Lucia Migliaccio, vedova del principe di Partanna (Bianco 1902: 240-243).

Frattanto, il sovrano, non volendo urtare direttamente l'Inghilterra e le altre potenze, conserva la Costituzione e indice lo svolgimento delle elezioni per agosto. Dopo la decisione dei costituzionali di non partecipare alla competizione, il governo rivolge le sue cure alla formazione di una nuova Camera dei Comuni composta di devoti partigiani. Con vari pretesti sospende i capitani di giustizia delle principali città, trasferisce molti impiegati e intimorisce gli amministratori delle rendite pubbliche per costringerli a non prendere parte alle future elezioni. In questo quadro va collocata la vittoria degli anticronici, «gli eroi del 1813» (Palmeri 1972: 258).

Il regime costituzionale siciliano ormai attraversa la sua crisi più grave. Con la dissoluzione del partito costituzionale,

accelerata anche dal mutato atteggiamento inglese nei confronti della Sicilia, la Camera dei Comuni e quella dei Pari si fronteggiano in un drammatico conflitto, incentrato ora sulle proposte di riforma costituzionale.

### 15. *La crisi costituzionale del 1815*

Prima dell'apertura del Parlamento sono stati preparati dei materiali per le deliberazioni future, partendo dall'assunto che «la Costituzione del 1812 era una carta molto difettosa e viziosa». A sostenere questa linea sono i democratici e gli *anticronici* «sedotti – come scrive Balsamo – dagli esempi delle recenti costituzioni di Francia e di Spagna» (Balsamo 1969: 215-216). Dinanzi all'irriducibile atteggiamento della Camera dei Comuni, Castelnuovo e Balsamo, con il sostegno di A' Court e del marchese Tommasi, l'uomo del partito di Corte, trovano opportuno avvicinarsi ai loro avversari di un tempo, cioè al re e ai Pari conservatori. L'accordo si basa su un programma di tre punti: il rafforzamento del Consiglio di Stato, mediante l'immissione di nuovi consiglieri, un fermo ammonimento alla Camera dei Comuni per richiamarla all'osservanza dei propri doveri in materia finanziaria e, infine, la riforma della Costituzione del 1812 sui punti ritenuti inadeguati.

In questo quadro rientra il piano Balsamo-Castelnuovo di riforma costituzionale, già presentato da Balsamo a Bentinck alla fine del 1813. Pur restando ferma l'intenzione di non voler alterare le basi della Costituzione del 1812, il documento afferma che il centro gravitazionale di tutto il sistema politico deve risiedere nel rapporto privilegiato tra il governo e la Camera dei Pari, questi ultimi ritenuti superiori ai deputati dei Comuni in virtù della loro educazione e del loro potere. Si riprende il *leit motiv* che la riforma deve procedere dal potere esecutivo per essere poi approvata dal Parlamento (Giurintano 2012: 271 ss.).

Il piano Castelnuovo-Balsamo rivela, in maniera diretta e inequivocabile, le tendenze oligarchiche e conservatrici della classe dirigente costituzionalista, orientata più sul modello siciliano che sul modello inglese. In Inghilterra, ad esempio, pur esistendo una Camera dei Lords ereditaria e una Camera dei

Comuni elettiva, la prima aveva perso continuamente terreno e aveva subito la preponderanza politica della seconda, sino a diventare una mera Camera di riflessione. In Sicilia, viceversa, la classe dirigente liberale non accetta che la Camera elettiva debba considerarsi il perno dell'ordinamento costituzionale. In realtà, Balsamo e Castelnuovo, ancora nel secondo decennio del secolo XIX, restano legati al concetto di "nazione siciliana", che aveva fatto del *Braccio* baronale l'organo di maggior rilievo dell'antico ordinamento siciliano. Tutto ciò, ha sostenuto Sciacca, non deve sorprendere perché «gli eventi che condussero allo stabilimento della Costituzione del 1812 trassero origine da un conflitto tra i poteri dello Stato e quelli della "nazione", quasi del tutto simile agli altri episodi del genere della storia siciliana» (Sciacca 1966: 197).

Sulla contrapposizione tra "nazione" e Stato insistono anche i democratici, i quali non si pongono mai l'obiettivo fondamentale di servirsi delle istituzioni per prendere saldamente in mano il potere politico e per diventare partito di governo. Solo Gagliani, in quel momento difficile, sa valutare realisticamente la posizione complessa e fragile del ministero, decidendo di avvicinarsi a quella tendenza rappresentata da giuristi e da alti funzionari molto vicini al sovrano e favorevoli al rafforzamento della Corona e dell'esecutivo. La sua azione politica, quindi, si muoverà in due direzioni: da un lato, spezzare il monopolio dell'aristocrazia nelle amministrazioni municipali; dall'altro, colpirla nell'ultimo baluardo costituito dal fedecompresso. È il programma che porterà avanti durante la Restaurazione (Giarizzo 1968: 65).

Da questa esperienza, alla fine, tutti escono sconfitti. Il modello costituzionale siciliano, nato con il sostegno inglese, è destinato a fallire nel momento in cui questo viene meno. Durante le trattative a Vienna (settembre 1814), il ministro degli Esteri inglese informa il suo rappresentante in Sicilia, A' Court, che è ormai chiusa la politica di interferenza negli affari interni dell'isola. A questo punto Ferdinando, agli inizi dell'anno successivo, consegna a Castelnuovo un progetto di riforma costituzionale in trenta articoli (le cosiddette "Trenta linee"), che si richiama alla forma "ottriata" francese. Castelnuovo non approva

il progetto, che a suo avviso non riforma la Carta costituzionale ma la distrugge nei suoi fondamenti (Balsamo 1969: 265-267).

Il sovrano di lì a poco s'imbarca per Messina e quindi per Napoli. Prima della partenza ha scelto la Commissione di diciotto membri incaricata di lavorare alla riforma della Costituzione. Con la fine della terza legislatura, però, termina l'esperienza costituzionale del 1812-15. La Commissione non inizia nemmeno i lavori, mentre i decreti del 1816 annullano la tradizionale indipendenza del Regno di Sicilia, mettendo un sigillo sulle lotte e sulle speranze che per un quinquennio hanno alimentato la vita politica siciliana.

A conclusione di questo processo, durante la restaurazione borbonica, i liberal-moderati si impegnano, soprattutto con Palmeri, a costruire il mito della Costituzione del 1812 e dell'indipendenza siciliana, destinato a durare fino al 1848 e oltre. Le vicende sono state più complesse. La Sicilia nel biennio 1812-15 ha conosciuto un conflitto tra le classi dirigenti locali e la monarchia borbonica sull'assetto istituzionale. La classe dirigente, riprendendo in apparenza il modello inglese, ha cercato di coniugare gli istituti tradizionali dell'isola con le altre esperienze europee (Spagna e Francia). Questo modello istituzionale, legato all'indipendenza della Sicilia, senza l'ombrello protettivo dell'Inghilterra non sopravvive, ma dell'esperimento rimangono in vita alcuni punti fondamentali: l'abolizione della feudalità nella versione del baronaggio e la riforma del potere locale voluta con insistenza dai democratici.

Su questi temi verte il confronto e il conflitto tra le forze politiche e sociali nel corso dell'Ottocento. Proprio i democratici, reduci dalle lotte combattute nella Camera dei Comuni, durante la Restaurazione sostengono la monarchia borbonica, ormai orientata ad adottare una riforma amministrativa sistematica e centralizzata secondo i principi napoleonici. Persino durante le tumultuose vicende della rivoluzione del 1820-21 questo gruppo ripone più fiducia sulla Costituzione spagnola, concessa dai Borbone a Napoli, piuttosto che sulle posizioni indipendentiste di Palermo favorevoli alla Costituzione del 1812.

La maturazione dei democratici su posizioni unitarie e federaliste avviene nel corso degli anni trenta e quaranta dell'Ottocento a contatto con il pensiero europeo e a seguito del

fallimento del riformismo borbonico<sup>48</sup>. Ancora nel 1848 il fronte autonomista e costituzionale è unito nel richiamare in vita la Costituzione del 1812, ma adattata ai tempi, spingendosi oltre l'indipendentismo siciliano per le nuove vicende italiane. Dopo la seconda Restaurazione borbonica, il fronte patriottico siciliano stabilisce contatti più regolari con il movimento patriottico nazionale, ma nella lotta per l'unità, pur con ipotesi diverse tra democratici e moderati sull'assetto istituzionale, la Sicilia è portatrice di proposte regionalistiche e autonomiste al momento della costituzione dello Stato unitario (Astuto 2011: 151-181).

Questa è un'altra pagina della Sicilia moderna nel suo cammino aspro e disordinato. Spetta alla storiografia, nell'ambito delle celebrazioni per il bicentenario della Costituzione del 1812, comprendere e narrare i conflitti interni, i vari progetti istituzionali e il difficile e irregolare passaggio dalla "nazione siciliana" alla "nazione italiana". E chissà che, con l'esperienza del passato, maturi una revisione dell'autonomia siciliana e il suo rilancio su basi nuove.

### *Abbreviazioni*

AB=Archivio Borbone

ASN=Archivio di Stato Napoli

ASP=Archivio di Stato Palermo

MA=Miscellanea archivistica.

BP=Bentinck Papers, Nottingham University.

Journal=Bentinck's Journal. Una copia del "Journal" si trova presso la Biblioteca della Facoltà di Lettere di Catania.

---

<sup>48</sup> Cfr. P. Hamel (1988); Giarrizzo (1987: 115-118); Grillo (2000), Sciacca (1998: 531-567).

Bibliografia

- ACTON HAROLD, 1960, *I Borboni di Napoli (1734-1825)*, Milano: Giunti editore.
- ASTUTO GIUSEPPE, 2011, *La Sicilia e l'Unità d'Italia. Conflitti politici e istituzionali*, in *Pensiero politico e istituzioni nella transizione dal Regno borbonico all'Unità d'Italia*, a cura di F. Biondi, Acireale-Roma: Bonanno Editore, pp. 151-181.
- BALSAMO PAOLO, 1969, *Memorie segrete sulla istoria moderna del Regno di Sicilia*, con introduzione di F. Renda, [I ed., Palermo 1848], Palermo: Edizioni della Regione siciliana.
- BANTI ALBERTO MARIA, 2011, *Nazione*, in *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, a cura di A.M. Banti, A. Chiavistelli, L. Mannori, M. Meriggi, Roma-Bari: Laterza, pp. 214-221.
- BIANCO GIUSEPPE, 1902, *La Sicilia durante l'occupazione inglese (1806-1815)*, Palermo: Alberto Reber.
- CALISSE CARLO, 1887, *Storia del Parlamento in Sicilia dalla fondazione alla caduta della monarchia*, Torino: Unione tipografico-Editrice.
- CANDELORO GIORGIO, 1956, *Storia dell'Italia moderna*, vol. I, *Le origini del Risorgimento 1700-1805*, Milano: Feltrinelli.
- CAPOGRASSI ANTONIO, 1949, *Gli inglesi in Italia. Lord W. Bentinck*, Bari: Laterza.
- CATALANO SEBASTIANO, 1984, "La riforma costituzionale del 1812 e le nuove funzioni del protonotaro del Regno nel Parlamento degli anni 1813-15", *Archivio storico per la Sicilia orientale*, f. I, pp. 109-140.
- CHABOD FEDERICO, 1961, *L'idea di nazione*, Bari: Laterza.
- COCCHIARA ANTONELLA, 2000, "Sul concetto di nazione e Stato. Alcune posizioni della giuspubblicistica siciliana di primo Ottocento", *Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Scienze giuridiche, economiche e politiche*, pp. 73-119.
- , 2014, *Catechismi politici nella Sicilia costituente (1812-1848)*, Milano: Giuffrè.
- CORTI EGON CAESAR, 1950, *Ich, Eine Tochter Maria Therias. Ein Lebensbild der Königin M. Karoline von Neapel*, Monaco: Bruckmann.
- CRAWLEY C.W., 1940, "England and the Sicilian Constitution of 1812", *English Historical Review*, pp. 251-274.
- D'ANGELO MICHELA, 1988, *Mercanti inglesi in Sicilia 1806-1815. Rapporti commerciali tra Sicilia e Gran Bretagna nel periodo del Blocco continentale*, Milano: Giuffrè.
- , 2002, *Romeo e la Sicilia inglese*, in *Rosario Romeo e «Il Risorgimento in Sicilia». Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, a cura S. Bottari, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 143-164.

- , 2002, *Tra Sicilia e Gran Bretagna*, in ROSSELLI J., *Lord William Bentinck e l'occupazione britannica in Sicilia, 1811-1814*, ed. italiana, a cura di M. D'Angelo, Palermo: Sellerio, pp. 9-23.
- , 1998, *La «Gazzetta Britannica» e la Costituzione siciliana del 1812*, in A. Romano (a cura di), *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800*, Milano: Giuffrè, pp. 907-920.
- DE FRANCESCO ANTONIO, 1998, *La Sicilia negli anni rivoluzionari e napoleonici*, in E. Iachello (a cura di), *I Borbone in Sicilia (1734-1860)*, Catania: Maimone Editore, pp. 32-46.
- DE MAIO SILVIO, 1997. *Francesco I di Borbone, re delle Due Sicilie*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 49, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, *ad vocem*.
- DE SALVO PATRIZIA (a cura di), 2012, *La Gazzetta Britannica*, in [www.ars.sicilia.it/biblioteca/gazzetta](http://www.ars.sicilia.it/biblioteca/gazzetta).
- The Diary of Sir Jhon Moore*, 1904, edited by Sir J.M. Maurice, Londra, E. Arnold.
- DI FAZIO SEBASTIANO, 1975, "Fatti e vicende del catasto siciliano", *Tecnica agricola*, n. 1-2, pp. 10-20.
- FEOLA RAFFAELE, 1998, *Le premesse della Costituzione siciliana del 1812*, in A. Romano (a cura di), *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800*, Milano: Giuffrè, pp. 813-872.
- , 1977, *Dall'Illuminismo alla Restaurazione: Donato Tommasi e la legislazione delle Sicilie*, Napoli: Jovene.
- GANCI SALVATORE MASSIMO, 1967, *Introduzione a PATERNÒ CASTELLO FRANCESCO, Saggio storico politico sulla Sicilia, dal cominciamento del secolo XIX sino al 1830* [I ed. Catania 1848], Palermo: Edizione della Regione siciliana, Palermo, pp. 15-30.
- GENOINO ANDREA, 1934, *Le Sicilie al tempo di Francesco I (1777-1830)*, Napoli: Guida Editore.
- GIARDINA LUISA, 1975, "Lord Bentinck e il Sicilian Journal (1812-1814)", *Archivio storico per la Sicilia orientale*, f. II-III, pp. 359-383.
- GIARRIZZO GIUSEPPE, 1965, *Nota introduttiva in Illuministi italiani*, t. VII, *Riformatori delle antiche Repubbliche, dei Ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, pp. 1135-1155.
- , 1968, "La Sicilia nel 1812. Una revisione in atto", *Archivio storico per la Sicilia orientale*, f. I, pp. 53-56.
- , 1989, *La Sicilia dal Cinquecento all'Unità d'Italia*, in *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, a cura di V. D'Alessandro e G. Giarrizzo, Torino: UTET, pp. 99-793.



-----, 1987, *La Sicilia degli anni trenta*, in *I moti del 1837 a Siracusa e la Sicilia degli anni trenta*, a cura di S. Russo, Caltanissetta: Sciascia Editore, pp. 115-118.

GIURINTANO CLAUDIA, 2012, *Aspects "progressistes" de la constitution sicilienne de 1812 dans le cadre du liberalisme européen*, in Diana Repe-to Garcia (a cura di), *Las Cortes de Cadiz y la Historia Parlamentaria*, Cadiz (España): Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cadiz, pp. 265-276.

GHISALBERTI CARLO, 1974, *Dall'antico regime al 1848*, Bari: Laterza.

GREGORIO ROSARIO, 1974, *Introduzione allo studio del diritto pubblico siciliano*, [Palermo 1794], ristampa anastatica a cura di M. Bellomo, Reggio Calabria: Edizioni Parallelo 38.

GRILLO MARIA, 2000, *L'isola al bivio. Cultura e politica nella Sicilia borbonica (1820-1840)*, Catania: Edizioni del Prisma.

GUARDIONE FRANCESCO, 1912, *La Sicilia nella rigenerazione politica d'Italia*, Palermo: Libreria Reber.

HAMEL PASQUALE, 1988, *I problemi dell'Isola al Parlamento delle Due Sicilie (1820-21)*, Palermo: Libri Thule/Romano.

-----, 2011, *Breve storia della società siciliana, 1780-1990*, II edizione, Palermo: Sellerio.

IACHELLO ENRICO, 2003, *La riforma dei poteri locali nel primo Ottocento*, in *Storia della Sicilia*, vol. II, *Dal Seicento a oggi*, a cura di F. Benigno e G. Giarrizzo, Roma-Bari: Laterza, pp. 16-30.

LAUDANI CETTINA, 2011, *L'appello dei siciliani alla nazione inglese. Costituzione e costituzionalismo in Sicilia*, Acireale-Roma: Bonanno Editore.

LACKLAND H.M., *Lord William Bentinck in Sicily, 1811-1812*, in «English Historical Review», 42 (1927), pp. 371-396; Id., *The Failure of the Constitutional Experiment in Sicily, 1813-1814*, in «English Historical Review», 41 (1926), pp. 210-235.

LESCKIE G.F., 1808, *An Historical Survey of the Foreign Affairs of Great Britain with a view to explain the causes of the late and present wars*, Londra: J. Bell.

MATURI WALTER, 1938, "Il Congresso di Vienna e la restaurazione dei Borboni a Napoli", *Rivista storica italiana*, pp. 48-56.

NOVARESE DANIELA, 2011, *La tradizione "inventata". La costruzione dell'ideologia parlamentare in Sicilia fra XVI e XIX secolo*, Milano: Giuffrè.

-----, 2002, *Assemblee parlamentari e potere costituente in Sicilia (1812-1848)*, in A. Romano (a cura di), *De curia semel in anno facienda. L'esperienza parlamentare siciliana nel contesto europeo*, Atti del convegno internazionale di studi (Palermo, 4-6 febbraio 1999), Milano: Giuffrè, pp. 129-148.

-----, 2000, *Costituzione e codificazione nella Sicilia dell'Ottocento. Il «progetto di codice penale» del 1813*, Milano: Giuffrè.

- PALMERI NICOLÒ, 1972, *Saggio storico e politico sulla Costituzione del Regno di Sicilia*, introd. di E. Sciacca, [I ed. Palermo 1848, con introd. di M. Amari], Palermo: Edizione della Regione siciliana.
- PASLEY C.W., 1810, *Essay on the Military Police and Institutions of the British Empire*, Londra: A.J. Valpy.
- PATERNÒ CASTELLO FRANCESCO, 1967, *Saggio storico politico sulla Sicilia dal cominciamento del secolo XIX sino al 1830* [I ed. Catania 1848], Palermo: Edizione della Regione siciliana, Palermo.
- PELLERITI ENZA, 2000, *1812 -1848 la Sicilia fra due costituzioni*, Milano: Giuffrè.
- , 2012, *La Costituzione siciliana del 1812 fra mito e realtà*, in *Sicilia 1812: laboratorio costituzionale. La società la cultura le arti*, a cura di M. Andaloro e G. Tomasello, Palermo: Assemblea Regionale Siciliana, Segretariato generale, pp. 44-53.
- PONTIERI ERNESTO, 1965, *Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottocento*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- RAO ANNA MARIA, 1992, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, Napoli: Guida Editore.
- RENDA FRANCESCO, 1963, *La Sicilia nel 1812*, Caltanissetta-Roma: Sciascia Editore.
- , 2011, *Maria Carolina e Lord Bentinck nel diario di Luigi de' Medici*, Palermo: Sallerio.
- RICOTTI CARLO R., 1998, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo fra rivoluzione e restaurazione. Dal "modello corso" (1794) al "modello ionio" (1818)*, in A. Romano (a cura di), *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800*, Milano: Giuffrè, pp. 391-433.
- , 2005, *Il costituzionalismo britannico nel Mediterraneo (1794-1818)*, Milano: Giuffrè.
- ROMANO ANDREA (a cura di), 1998, *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800*, Milano: Giuffrè.
- , 2000, *Introduzione alla Costituzione di Sicilia stabilita nel generale straordinario Parlamento del 1812. Preceduta da un discorso sulla medesima, e da diplomi relativi alla Convocazione del Parlamento, ed alla Sanzione di tutte le proposte di esso: coll'aggiunta di un Compendio della Costituzione d'Inghilterra*, [1813, Palermo: Solli], rist. an., Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. XIX-LXIII).
- , 2012, *La costruzione della nazione siciliana tra polemiche parlamentari e politiche editoriali*, in *Nazioni d'Italia. Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*, a cura di A. De Benedictis, I. Fosi e L. Mannori, Roma: Viella, pp. 251-266.
- ROMEO ROSARIO, 1950, *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari: Laterza.

- ROSSELLI JOHN, 1956. *Lord William Bentinck and the British Occupation of Sicily, 1811-1814*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1967, "Il progetto italiano di Lord William Bentinck 1811-1815", *Rivista storica italiana*, f. 2, pp. 355-404.
- , 1974, *Lord William Bentinck. The making of a liberal imperialist (1774-1893)*, Delhi: Thomson press.
- , 2002, *Lord William Bentinck e l'occupazione britannica in Sicilia, 1811-1814*, ed. italiana, a cura di M. D'Angelo, Palermo: Sellerio.
- RUSSO SALVATORE, 1990, "Francis Gould Leckie a Siracusa", *Archivio storico siracusano*, s. III, n. 4, pp. 61-76.
- SALEMI LEONARDO, 1937, *I trattati antinapoleonici dell'Inghilterra con le Due Sicilie, 1793-1812*, Palermo: Ed. Impero.
- SCIACCA ENZO, 1966, *Riflessi del costituzionalismo europeo in Sicilia (1812-1815)*, Catania: Bonanno Editore.
- , 1990, *La 'nazione siciliana' nel linguaggio politico al momento della riforma costituzionale del 1812*, in *I linguaggi politici delle Rivoluzioni in Europa: XVII-XIX secoli*, a cura di E. Pii, Firenze: Olschki, pp. 363-369.
- , 1998, "Il problema storico del pensiero politico siciliano dell'Ottocento", *Memorie e Rendiconti*, Accademia di Scienze Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale, s. IV, vol. VIII, pp. 531-567.
- SCUDERI GRAZIA, 2011, *I poteri locali in Sicilia. Dalla Costituzione del 1812 alla Costituzione del 1848*, tesi di dottorato in "Pensiero politico e istituzioni nelle società mediterranee", Facoltà di Scienze Politiche di Catania, tutor prof. G. Astuto, a.a. 2010-2011.
- SPAGNOLETTI ANGELANTONIO, 1997, *Storia del Regno delle Due Sicilie*, Bologna: Il Mulino.
- SPOTO CONCETTA, 1982-83, *Le fonti «ideologiche» della Costituzione siciliana del 1812*, in *Assemblee di stati e istituzioni rappresentative nella storia del pensiero politico moderno*, Perugia: Annali della Facoltà di Scienze Politiche, Università di Perugia, 459-472.
- TRIMARCHI CARMEN, 2012, *Palermo 1812. Tra storia e mito, il contributo degli accademici siciliani alla formazione del concetto di nazione siciliana*, in *1812 fra Cadice e Palermo – entre Cádiz y Palermo. Nazione, rivoluzione, costituzione, rappresentanza politica, libertà garantite, autonomie*, Atti del convegno, Palermo-Messina 5-10 dicembre 2005, a cura di A. Romano e F. Vegara Caffarelli, vol. II, pp. 785-812, Palermo: Regione Siciliana.
- VALENTE ANGELA, 1941, *Giacchino Murat e l'Italia meridionale*, Torino: Einaudi.
- VALSECCHI FRANCO, *Introduzione a G. ACETO, 1970, Della Sicilia e dei suoi rapporti con l'Inghilterra nell'epoca della Costituzione del 1812*, [I ed., *De la Sicile et de ses rapports avec l'Angleterre à l'époque de la Constitution*

*de 1812 Paris 1827, Ponthieu et C.ie], Palermo: Edizioni della Regione Siciliana.*

WEBSTER C.K., 1924, *The Foreign Policy of Castlereagh, 1815-1822*, Londra: J. Bell.

### *Abstract*

LA COSTITUZIONE DEL REGNO DI SICILIA DEL 1812. TRADIZIONE, RINNOVAMENTO E CONFLITTI POLITICI

(THE CONSTITUTION OF THE KINGDOM OF SICILY 1812. TRADITION, RENEWAL AND POLITICAL CONFLICTS)

*Keywords:* Constitution, Sicily, Institutions, Political Conflicts

In this essay the author analyzes the political and institutional events of Sicily between 1812 and 1815 paying particular attention to the new historical considerations and reinterpretations on the sources of that period. The main topic of the essay is the Constitution of 1812 and its link with the European constitutional models. In this case the ruling class, especially the baronetcy and the Bourbon monarchy, chose the English model. From the analysis of the text approved by the Parliament it is possible to notice the contamination among the traditional institutions of the island and the European ones, such as Spanish and French institutions. So the author's reflection is about political conflicts: first of all the conflict between baronetcy and Bourbon monarchy about the adoption of the Constitution and then the conflict inside the Moderate and Democratic parties for its creation and application. In this context, thanks to its own delegates in Sicily such as Bentick, England played an important role supporting the Constitutional party and the industrial transformation process in opposition to the despotic institutional system of Napoleon. However, the weakness of the ruling class and the changes in Europe after the Congress of Vienna caused the decrease of the English presence in the Kingdom of the two Sicily. So that the Sicilian constitutional experience was doomed to failure. At the end of the process, Moderate Liberals tried to sell the idea of the Constitution of 1812 and the Sicilian independence as a myth that lasted until 1848. On the other hand, Democrats reclaimed some of the most innovative elements of the program, such as the abolition of feudalism and the local power reform, and they tried to find a moder-

ate solution inside the administrative monarchy. That caused new conflicts during the process that led to the Italian Unification.

GIUSEPPE ASTUTO  
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali  
Università degli Studi di Catania  
astuto@unict.it

EISSN 2037-0520

CLAUDIA GIURINTANO

PENSIERI SULLA DEMOCRAZIA: *RES PUBLICA* (PARIGI 1945-1947) E IL DIBATTITO POLITICO-ISTITUZIONALE ALL'INDOMANI DELLA SECONDA GUERRA MONDIALE<sup>1</sup>

1. *Le premesse politico-dottrinali*

Nell'introduzione all'edizione italiana de *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Luigi Sturzo precisava di avere riletto il testo originale del volume, pubblicato per la prima volta in lingua inglese nel 1929, e di essere tornato a rivivere il clima del primo decennio della Società delle Nazioni, caratterizzato dalle «trepide speranze destinate in mezzo a invincibile scetticismo e forti contrasti» (Sturzo 2003a: XI).

Nel decennio successivo, dal Patto Kellogg alla seconda guerra mondiale, la mancanza di coesione fra gli stati e il «ripiegamento della politica "societaria" a quella degli interessi particolari», fatta di compromessi, «tortuosità, sottintesi, trattative individuali, inosservanza dei patti», avevano inesorabilmente segnato il declino della Società e il fallimento del Patto. Da attento studioso, il prete siciliano si guardava bene dal proporre una critica storica o sociologica con ipotesi su quel che sarebbe accaduto se i fatti avessero avuto altro corso. Tuttavia, il passato poteva essere il punto di riferimento, l'"angolo visuale", per nuove situazioni che «nel fondo ripetono motivi vecchi quanto il mondo» (ivi: XII).

La Società delle Nazioni era nata "troppo grande", inglobando elementi eterogenei. Essa aveva commesso l'errore di far

---

<sup>1</sup> Una sintesi del presente lavoro è stata presentata, in lingua francese, alla 65<sup>th</sup> International Conference ICHRPI, *Parliaments and War*, Vienna, 3-5 September 2014.

«partecipare troppo presto e senza sufficienti garanzie la Germania e la Russia». Troppo presto, secondo Sturzo, essa aveva affrontato il problema del disarmo universale e fu incapace di frenare le pretese dei vincitori.

La mancanza di un'adeguata organizzazione della comunità internazionale aveva finito per accentuare la guerra nel suo «aspetto prevalente di ingiustizia e di asservimento» che aveva dato spazio al diritto della vittoria come unico diritto per regolare i rapporti tra gli stati civili. La teoria sturziana, ancorata sul piano sociologico, cercava di inquadrare il fenomeno della guerra nell'ambito della comunità internazionale.

Nel nuovo contesto del secondo dopoguerra, anche se si fosse riusciti a porre l'ONU su basi più stabili ed efficienti, non si sarebbe mai giunti alla kantiana “pace perpetua”. Eppure la società «prosegue la sua via di progresso in un processo storico» nel quale l'uomo, come essere libero, è protagonista e responsabile. Sturzo rivolgeva così il suo appello «ai più responsabili» perché si mantenesse fede ai principi etico-giuridici internazionali e si affrontassero le situazioni politiche «con fiducia nella bontà della causa della pace» (ivi: XXXVIII).

In piena sintonia con le riflessioni sturziane, con l'idea che la guerra può essere abolita solo in un sistema internazionale nel quale vige un regime di solidarietà internazionale fra Stati indipendenti, la rivista delle *Études et chroniques de politique internationale, Res Publica*, riprese le sue pubblicazioni nell'ottobre del 1945, offrendo l'occasione, come scrisse Carlo Sforza, di non far mai dimenticare a coloro che «délirent en matière de bombe atomique [...] qu'une nouvelle guerre signifierait automatiquement pour l'Italie une nouvelle transformation de ses régions du Nord en champ de bataille ouvert aux armées de l'Europe et son peuple, comme au temps des Francs et des Lombards, redevenu, *un volgo disperso che nome non ha*».<sup>2</sup>

Il programma culturale della rivista<sup>3</sup> era stato sollecitato sin dalla fine degli anni '20 da Sturzo,<sup>4</sup> esule in quegli anni a

---

<sup>2</sup> Comte Carlo Sforza, “Au delà des traités de paix”, *Res Publica*, 5 février 1947: 2.

<sup>3</sup> Nel 1931 *Res Publica* uscì con il sottotitolo *Revue d'études politiques internationales*. La nuova serie del 1945 assunse prima il sottotitolo *Études et chroniques de politique internationale*, cambiato poi, a partire dal 5 ottobre

Londra, e aveva trovato nel coraggioso popolare modenese Francesco Luigi Ferrari (1889-1933), esiliato a Bruxelles, le giovani energie capaci di portare avanti l'ambizioso progetto di realizzare un organo che internazionalizzasse la battaglia antifascista, che veicolasse un'interpretazione del fenomeno fascista diversa da quella della stampa europea, ferma all'ossequio formale alla Chiesa e al compiacimento per l'accordo fra Mussolini e Pio XI. Bisognava svelare la vera natura del fascismo come pericolo non solo italiano, ma di dimensione europea; divulgare nell'Europa degli anni '30 la difesa delle libertà democratiche per essere pronti, una volta crollato il regime fascista, a edificare nuove istituzioni liberali in patria. Quel progetto, che aveva raccolto i più bei nomi della cultura europea – da Gaetano Salvemini a Carlo Sforza, da Barbara Barclay Carter a George Gooch, da Henry Wickham Steed a Marcel Prélot - aveva sospeso le sue pubblicazioni nel marzo del 1933 a seguito della prematura morte del suo giovane fondatore.<sup>5</sup>

Dopo la «grande rovina della guerra» nella quale era precipitata l'Italia sotto la guida fascista, Domenico Russo, uno dei più stretti collaboratori di Sturzo, decise di riprendere quella pubblicazione, assegnandole il nuovo compito di divulgare l'idea di pace internazionale, l'unificazione europea, il federalismo, lo spirito di fraternità.

Il comitato di direzione, composto dallo stesso Russo,<sup>6</sup> Antonio Cagnolati,<sup>7</sup> Bernard Lavergne,<sup>8</sup> Georges Scelle,<sup>9</sup> Mau-

---

1946, con *Revue internationale des idées et des faits*. La seconda serie, pubblicata all'inizio dalla Société an. générale d'éditions, con sede a Parigi in Rue du Quatre-Septembre, a partire dal n. V fu pubblicata da éditions Res Publica, con l'indicazione di tre Bureau: Parigi, con sede rue de Turbigo, Londra, al 32 di Chepstown Villas e New York con sede presso l'Eighty First-Street di Brooklyn. In Italia la seconda serie di *Res Publica* è consultabile presso la Biblioteca dell'Istituto Sturzo di Roma. Sulla prima serie di *Res Publica* rinvio a Giurintano (2009).

<sup>4</sup> Sulle riforme istituzionali sollecitate da Sturzo nel primo dopoguerra si rinvia ad Antonetti (1988).

<sup>5</sup> Nella conversazione del 10 settembre 1958 Sturzo riferì a De Rosa che se la morte non lo avesse strappato troppo presto alla vita, Ferrari sarebbe diventato un «ottimo presidente del Consiglio» e «l'uomo migliore anche in questo dopoguerra», in De Rosa (1982: 100-101).

<sup>6</sup> Il napoletano Domenico Russo (1876-1947), trasferitosi in Francia nel 1903, collaborò ad alcuni giornali cattolici celandosi dietro lo pseudonimo Louis de Saint-Martin. Divenne corrispondente da Parigi del quotidiano cattolico torinese



rice Vaussard<sup>10</sup> e Frédéric Biebuyck, nel *Prélude* al primo numero del 1945, affermò con forza che la pace esterna «n'est rien

---

*Il Momento*, diretto da Angelo Mauri; fu redattore de *L'Unione di Milano*, *Corriere d'Italia*, *Avenir d'Italia* e *La Stampa*. Aderì al PPI dopo il 1924 dopo aver scritto a Parigi nel 1923 il testo *Mussolini et le Fascisme*, nel quale, osserva Trinchese, non si coglie certo una «requisitoria contro il nascente movimento». A Parigi collaborò anche per la storica rivista liberale di ispirazione cattolica *Le Correspondant*. Fu tra i più vicini collaboratori di Sturzo per la preparazione del progetto di statuto di un'Internazionale popolare. Partecipò insieme a Sturzo all'incontro del 12-13 dicembre 1925 dal quale nacque il Segretariato internazionale dei partiti democratici di ispirazione cristiana. Dopo la morte di Ferrari, fu il rappresentante italiano in seno al *Secrétariat international des partis ou organisations politiques démocratiques d'inspiration chrétienne*. Nel 1941 diresse l'organo clandestino antifascista in Francia *Italie Libre*, redatto da italiani. Nel 1944 accompagnò a Roma Couve, incaricato da De Gaulle di riprendere, a nome del governo provvisorio francese, i rapporti diplomatici con l'Italia postfascista. Sulla vita si veda la nota curata da Stefano Trinchese in Ferrari (1986, II: 847 nota 2).

<sup>7</sup> Figlio di commercianti reggiani, Antonio Cagnolati (1900-1952) era stato presidente della Gioventù Cattolica di Guastalla e direttore del settimanale cattolico *L'era Nuova*. Nel 1926 si trasferì in Belgio; dopo la laurea conseguita a Lovanio divenne lettore di lingua e letteratura italiana. Per i suoi scritti antifascisti, da lui pubblicati sulle testate belghe, fu sottoposto a rigidi controlli del regime anche in Belgio. Lasciò Lovanio e si trasferì a Isterbeek dove cominciò a lavorare come tipografico dell'editrice di Paul Seigneur che stampava *L'Avant Garde* e della quale divenne redattore. L'editore ospitò per otto anni Cagnolati al quale affidò «la responsabilità delle principali iniziative editoriali della sua casa editrice». Sulla vita si veda la nota curata da Stefano Trinchese, in Ferrari (1986, I: 116 nota 8).

<sup>8</sup> Bernard Lavergne (1884-1975), economista francese, fu un influente membro del movimento cooperativo francese. Tra i suoi lavori: *Le gouvernement des démocraties modernes*, 2 voll., 1933 e *Grandeur et déclin du Capitalisme*, 1938.

<sup>9</sup> Georges Scelle (1878-1961), docente di diritto internazionale a Parigi, fu esponente di spicco del monismo giuridico cioè del procedimento volto a introdurre nell'ordinamento giuridico di uno stato le modifiche necessarie a conformarlo alle norme di diritto internazionale. Rappresentò la Francia nella Commissione di Diritto internazionale delle Nazioni Unite. Tra i suoi scritti: *Précis de droit des gens*, 2 voll., Paris 1932-1934; *Manuel de droit international public*, Paris 1948. Sulla figura e l'opera si vedano i recenti atti del *Colloque Apostolidis – Tourard* (2011).

<sup>10</sup> Maurice Vaussard (1888-1978), giornalista e storico francese, a Pisa entrò in rapporto con Toniolo e nel 1925 fondò il *Bulletin Catholique international*. Fu collaboratore di numerose riviste italiane, francesi e belghe. Insieme a Prêlot, Vaussard contribuì a divulgare in Francia gli scritti di Sturzo. Tra i suoi lavori: *Enquête sur le Nationalisme* del 1924, *Sur la nouvelle Italie* del 1928, *Politique religieuse et "Action française"* del 1927, *Histoire de la Démocratie chrétienne. France, Belgique et Italie* del 1956, *Histoire de l'Italie moderne (1870-1970)* del

sans la paix intérieure, qui ne peut être garantie que par les régimes représentatifs». <sup>11</sup>

L'esperienza fatta prima della guerra aveva dimostrato che i sistemi parlamentari istituiti in alcuni paesi d'Europa non erano stati in grado di salvaguardare le istituzioni democratiche. Occorreva, pertanto, una radicale riforma delle istituzioni che impedisse nuove dittature e nuove «guerre totali». <sup>12</sup>

Le premesse politico-dottrinali di questa seconda serie della rivista erano ancora riconducibili agli ideali democratici del suo fondatore, Ferrari, ben espressi in un articolo manifesto pubblicato sulle pagine del quindicinale politico antifascista *Il Pungolo* di Parigi il 15 luglio 1929 con il quale il popolare modenese cercava di spiegare perché un regime totalitario come il fascismo avesse trovato terreno fertile proprio in Italia. <sup>13</sup>

Nell'articolo *Democrazia di oggi e di domani*, dinanzi a una frequente definizione del fascismo come «manifestazione italiana della psicosi della guerra», Ferrari aveva offerto la sua valutazione che scaturiva da alcune domande spesso ricorrenti: perché tale psicosi aveva avuto in Italia le manifestazioni più violente? Perché solo in Italia era stato possibile «rovesciare gli istituti formati secondo le moderne concezioni del diritto, abolire ogni vestigio delle pubbliche libertà, abbattere financo le forme del regime rappresentativo e stabilire, nel bel mezzo dell'Europa civile e democratica del ventesimo secolo, un regime così rigidamente assoluto quale nessuna monarchia di diritto osò mai realizzare?» (Ferrari 1929, in appendice a Mastellone 1969: 257).

La «causa del trionfo» del fascismo doveva essere ricercata nella «causa italiana», nel significato politico del fascismo. Fascisti e antifascisti, con diverso registro linguistico, rispettivamente di esaltazione e di condanna, presentavano il medesimo giudizio sulla natura delle istituzioni del primo dopoguerra: en-

---

1974. Sulla vita si veda Enrico Serra, *Maurice Vaussard: una testimonianza*, in Sturzo - Vaussard (1999: 11-24).

<sup>11</sup> "Prélude", *Res Publica, Études et chroniques de politique internationale*, octobre 1945.

<sup>12</sup> Sul concetto di guerra totale, identificata nelle due guerre mondiali, cfr. B. H. Sumner, "Guerre et histoire", *Res Publica*, n. XVIII, 5 avril 1947: 9.

<sup>13</sup> Significativa espressione del fuoriusciticismo democratico, *Il Pungolo* fu fondato dal socialista romano Dandolo Lemmi.

trambi dichiaravano che il regime fascista aveva abbattuto “istituzioni democratiche”. Contro tale unanime giudizio, Ferrari rilevava polemicamente che in Italia, prima del regime fascista, non era esistito alcun governo democratico. La “forma” democratica era presente, ma senza una “sostanza”.

Teoricamente, rimarcava il giovane popolare, secondo lo Statuto albertino, il Parlamento era tutto, «il centro motore dell’attività legislativa, [...] l’arbitro della politica dello Stato, [...] il sovrano assoluto della gestione dei pubblici affari, responsabile soltanto di fronte alla nazione riunita nei comizi elettorali» (ivi: 258). Ma nella sostanza, l’attività legislativa del Parlamento si era ridotta, negli anni immediatamente precedenti all’ascesa del fascismo, a «ben misera cosa» poiché la rappresentanza nazionale non era riuscita a impedire «le usurpazioni dell’esecutivo nel campo legislativo» sancite dalla legge del 22 maggio 1915 n. 671 «contenente il conferimento al governo del Re di poteri straordinari in caso di guerra».

Il Parlamento aveva così rinunciato ai suoi poteri legislativi assistendo, negli anni della guerra, alla «più spaventosa e grottesca ridda di provvedimenti legislativi emanati dall’esecutivo». E anche dopo la fine della guerra, secondo Ferrari, «mentre la Camera di deputati si illudeva di dominare l’esecutivo rovesciando di tratto in tratto il ministero [...] il ministero faceva e disfaceva le leggi. Con semplici decreti-legge si approvavano i trattati di pace; in base a decreti-legge si modificava la tariffa doganale spingendo il paese sulla china del protezionismo ad oltranza; in virtù di provvedimenti eccezionali si rimaneggiava tutto l’ordinamento tributario ed il codice di commercio» (Ferrari 1929: 259).

Ferrari non esitava a dichiarare che la storia costituzionale italiana era stata storia di «dittature parlamentari», dal connubio Cavour-Rattazzi sino allo scoppio della Grande guerra. Sotto il potere delle consorterie, i deputati si erano trasformati in rappresentanti dei loro interessi «dosando favori e concessioni», concedendo privilegi al posto di diritti e servendo «una ristretta oligarchia onnipotente nella capitale e nelle provincie, grazie all’appoggio di una burocrazia più rispettosa del volere dei governanti che della santità della legge».

Con tale impietosa descrizione del quadro istituzionale, Ferrari non riteneva che il Parlamento fosse in grado di esercitare sull'esecutivo alcun controllo, con una Camera dei deputati sempre sottoposta al ricatto di scioglimento da parte dell'esecutivo che il "dittatore" del momento chiedeva alla Corona.

Dal 1919 al 1922 il Parlamento italiano non era riuscito a far fronte alla crisi morale ed economica del dopoguerra. La riforma elettorale aveva cercato di disperdere le clientele che avevano consentito all'esecutivo di dominare sulla Camera, ma «quando il nuovo padrone - denunciava Ferrari - esaltato dal facile successo, osò irridere alla rappresentanza nazionale, questa rispose conferendo i pieni poteri al suo insultatore» (ivi: 260).

Nell'Italia prefascista, egli riteneva che fosse mancata la stessa "forma" democratica che richiede un'opinione pubblica cosciente dei propri diritti e doveri correlati, capace di selezionare i migliori per i pubblici affari. E precisava: «La forma democratica non è che una fragile impalcatura, quando non la sorregga lo spirito democratico dei governanti e dei governati» (ibidem).

Sotto questo punto di vista il popolo italiano sembrava ambire solo a essere governato. La classe politica, anziché educare la massa all'autogoverno, aveva «trovato più comodo di fondare su questa immaturità politica della nazione la propria potenza» (ibidem). E piuttosto che formare nelle masse uno spirito democratico, essa aveva concesso istituzioni che si erano trasformate in «presidii della dominazione di pochi politicanti».

Quella prefascista era stata la «democrazia d'apparenza», destinata fatalmente a crollare con il primo movimento capace di muovere le fragili basi dell'ordinamento statale. Ferrari spiegava che se le forze estreme di sinistra avessero osato sarebbero riuscite a conquistare il potere. Furono più audaci gli estremisti di destra che «osarono e vinsero» con la complicità, più o meno cosciente, di coloro che avrebbero dovuto tutelare l'equilibrio costituzionale dei poteri e i diritti politici dei cittadini. Se, nel medesimo periodo, in Francia, in Inghilterra e in Belgio quella reazione totalitaria non riuscì a prevalere, fu perché lì la massa si schierò a difesa delle istituzioni democratiche fondate

su una solida tradizione; in Italia, al contrario, il fascismo era attecchito perché era stata abbattuta una classe politica che non aveva voluto, e saputo, formare la coscienza democratica della nazione.

L'analisi ferrariana acquisiva un valore storico e documentale ed era utile per spiegare il "caso italiano", senza la cui comprensione non sarebbe stata possibile la lotta al fascismo e sarebbe stata vana la speranza di costruire «l'Italia democratica e libera di domani».

L'impegno degli oppositori del regime fascista era quello di lavorare per un rinnovamento autentico delle istituzioni, per la costruzione di un sistema democratico e liberale: «la libertà politica – concludeva Ferrari nel suo articolo del 1929 – non esisteva in un paese dominato da una consorteria irresponsabile. Il fascismo, distruggendo le illusioni del passato, ha posto i termini del problema che noi dovevamo risolvere» (ivi: 261).

Con l'ambizioso progetto di formare la coscienza democratica dell'Italia, Ferrari si era speso, insieme a Sturzo, per dare vita all'iniziativa editoriale di *Res Publica*, un titolo che era stato scelto dopo lunghe discussioni tra i due popolari italiani che avevano poi optato per il termine latino.

*Res Publica*, come spiegò Sturzo nel 1946 (Cfr. la versione italiana, Sturzo 1971: 306-313), indicava «un elemento morale fondamentale, il bene della collettività per il quale gli uomini al potere sono ministri e servitori del popolo e ogni cittadino deve concorrere con i suoi beni e le sue capacità alla esistenza e allo sviluppo della società» (ivi: 306). Nella nozione di *Res Publica*, politica e morale trovavano una profonda connessione, abbracciando tutte le comunità politiche, nazionali e internazionali. Il termine, come «totalità degli interessi pubblici che lo stato amministra, tutela, promuove, difende e rivendica» (ivi: 304), distingueva la cosa pubblica dalla "cosa privata" e, dunque, si presentava come un sinonimo dell'interesse pubblico e del bene comune, incompatibile con l'idea dei gruppi, partiti e classi che tendono a trasformare la "cosa pubblica" in affari privati.

## 2. Il problema costituzionale

Non è casuale che dopo la ripresa della nuova serie della rivista Sturzo, ormai dietro le quinte rispetto all'impegno attivo con cui aveva seguito le vicende editoriali della prima edizione, intervenisse in quelle pagine<sup>14</sup> con gli articoli *Le fascisme a-t-il disparu avec Mussolini?* e *Pensées sur la démocratie*, due testi che, in inglese, egli volle inserire nel volume *Nationalism and internationalism (1946)*.<sup>15</sup>

Il 1945 si era chiuso con la notizia dell'incarico affidato ad Alcide De Gasperi a formare un governo. Era la prima volta che un democristiano veniva chiamato a svolgere un compito così delicato in un quadro politico tra i più travagliati. «Le prestige qui entoure M. de Gasperi – scrisse per l'occasione sulle pagine di *Res Publica* Alberto Mittiga – non seulement à l'intérieur, mais même à l'extérieur, après son intervention, en Octobre, à Londres – après les contacts suivis qu'il a eus, depuis un an, en sa qualité de ministre des Affaires étrangères, avec les représentants anglais et américains, qui ont pour lui la plus grande estime – permet de croire qu'il réussira à améliorer une situation qui est des plus difficiles».<sup>16</sup>

Se il governo di Ferruccio Parri era stato caratterizzato da una parità tra i partiti della coalizione antifascista (DC, PCI, PSIUP, PLI, Pd'A, DL) che aveva determinato un equilibrio politico, il nuovo governo De Gasperi, «socialiste-démocrate-

---

<sup>14</sup> Sturzo pubblicò anche l'articolo "Classes et partis dans l'après-guerre", *Res Publica*, n. VII, avril 1946: 13-21. Qui l'autore poneva la sua attenzione sull'evoluzione e sul ruolo delle classi operaie. Nella realtà italiana esse erano inserite nel partito democratico-cristiano, nel partito socialista e in quello comunista. Sturzo avvertiva che anche la classe borghese avrebbe potuto svolgere un ruolo fondamentale attraverso lo sviluppo del capitalismo industriale e bancario. L'auspicio del fondatore del PPI era di creare un'alleanza tra classe borghese e classi operaie, finalizzata alla realizzazione di un capitalismo promotore di una forma di reale solidarietà da opporre al capitalismo reazionario e ai partiti comunisti.

<sup>15</sup> New York, Roy Publishers, 1946; nel 1971, in versione italiana, è stato ristampato nell'Opera Omnia.

<sup>16</sup> Alberto Mittiga, "Le Nouveau gouvernement italien (Rome, Décembre 1945)", *Res Publica*, n. IV, janvier 1946: 74.

chrétien», al contrario, mostrava la chiara preminenza, oltre che dei democratici cristiani, dei socialisti, i quali, con Giuseppe Romita e Pietro Nenni, si erano accaparrati il Ministero dell'Interno, la vicepresidenza del Consiglio e il Ministero per la Costituente. Paragonando la guida del governo italiano al comando di una nave, Mittiga scriveva: «De Gasperi, démocrate-chrétien, tient la barre du navire, dont le pilote en second est un socialiste. Il a la direction de la route, les socialistes ont en main les leviers de la politique intérieure et tout le travail préparatoire et exécutif des élections».<sup>17</sup>

La scelta istituzionale tra monarchia e repubblica aveva focalizzato l'attenzione del comitato direttivo della rivista che pur parteggiando per la repubblica, aveva assicurato l'ospitalità anche ai sostenitori della monarchia, garantendo piena libertà di opinione. I redattori, in generale, sembravano condividere il “processo” ai Savoia tendente a demolire «la leggenda» che aveva fatto del re la vittima e il prigioniero del fascismo.<sup>18</sup>

Nel nuovo, difficile, percorso istituzionale che l'Italia cercava di affrontare sotto la guida di De Gasperi, Sturzo da New York, offrì ai lettori di *Res Publica* la sua analisi su prefascismo, fascismo e post-fascismo, riproponendo in traduzione francese l'articolo pubblicato in lingua inglese su *The Review of Politics* nel luglio 1945 (Sturzo 1945: 306-315).

Se il fascismo di Mussolini, delle camicie nere e del saluto romano, era scomparso con il suo duce, la stessa cosa non si poteva dire del totalitarismo, presente in tutti i tempi sotto altre denominazioni, ma capace di reincarnarsi sotto nuove forme e di adattarsi a ogni «clima e temperatura».<sup>19</sup> La differenza che secondo il fondatore del PPI esisteva tra Mussolini, Franco, Pétain o Dollfuss, risiedeva nel fatto che Mussolini non aveva mai creduto al fascismo come ideale e come principio, ma se n'era servito come tecnica di potere.

---

<sup>17</sup> Alberto Mittiga, “Prélude aux élections italiennes. L'évolution des partis”, *Res Publica*, n. V, février 1946: 11.

<sup>18</sup> Mario Bellini, “La République en Italie, le procès d'une dynastie”, *Res Publica*, n. VIII, 5 mai 1946: 20.

<sup>19</sup> Luigi Sturzo, “Le fascisme a-t-il disparu avec Mussolini?”, *Res Publica*, n. IV, janvier 1946: 16, ora in traduzione italiana in Sturzo (1971:67-78). Sulle “metamorfosi” della tirannia dall'antichità ai nostri giorni, si veda il poderoso lavoro di Turchetti (2001).

Sturzo aveva messo in guardia i cattolici europei dal non prendere posizione a favore dei militari e della destra spagnola; sarebbe stato un grave errore trasformare la reazione antirepubblicana in una crociata cattolica (Malgeri 1981: 77). Franco era il modello di dittatore che aveva adattato la tecnica fascista alle contingenze del suo paese, e avevano incarnato il modello di una fase intermedia tra assolutismo antiliberalista della Santa Alleanza e il fascismo di Mussolini. Il suo potere era caratterizzato da un cattolicesimo politico tipico dell'inizio del XIX secolo, che si opponeva ai sistemi costituzionali e alle libertà politiche.<sup>20</sup>

Mussolini, che secondo Sturzo era stato l'inventore dell'aggettivo totalitario,<sup>21</sup> aveva avuto l'astuzia di applicarlo al suo sistema: «le totalitarisme – precisava Sturzo – est l'appellation commune qui peut être appliquée au fascisme de Mussolini, au nazisme de Hitler, au communisme de Staline, au phalangisme de Franco».

Non era certo la prima volta che Sturzo offriva la propria riflessione sulla dittatura contemporanea e sullo Stato totalitario.

Già nell'introduzione alla raccolta di discorsi *Riforma statale e indirizzi politici*, datata 1° febbraio 1923, ma scritta nel dicembre precedente, il sacerdote siciliano denunciando la concezione dello stato etico come «assoluto morale o primo etico della società», aveva definito “concezione totalitaria” l'accentramento statale che pervade «tutte le energie etiche, culturali ed economiche, dandovi un aspetto quasi religioso verso una nuova deità» (Sturzo 2003b: 109). Qualche anno dopo, a questi temi, egli avrebbe dedicato il volume *Italy and Fascism*, pubblicato in lingua inglese nel 1926<sup>22</sup>. Nel secondo capitolo di *Politica e morale*

---

<sup>20</sup> Luigi Sturzo, *Le fascisme a-t-il disparu avec Mussolini?*, cit.: 13.

<sup>21</sup> Sulla riflessione sturziana sul totalitarismo si veda *Libertà e totalitarismo in Sturzo*, in d'Addio (2009: 197-238). Si veda anche l'accurata voce *Totalitarismo* di Scichilone (2013:1022-1032).

<sup>22</sup> Edita con la prefazione di Gilbert Murray per i tipi Faber and Gwyer, uscì in traduzione tedesca nel medesimo anno, in francese nel 1927, in spagnolo nel 1930 e solo nel 1965 in italiano con i tipi Zanichelli. Sturzo attribuiva soprattutto a Giolitti la colpa di essere stato troppo accondiscendente con il fascismo e al capitalismo agrario e industriale di aver favorito l'affermazione di Mussolini.



(1938) avrebbe, poi, precisato che il fascismo aveva creato uno stato totalitario espresso nella formula «Nulla fuori o al di sopra dello Stato, nulla contro lo Stato; tutto nello Stato, tutto per lo Stato», formula nuova che, tuttavia, aveva le proprie radici nel *Leviathan* dei due secoli precedenti.<sup>23</sup>In quelle pagine di *Politica e morale*, Sturzo evidenziava l'impegno dei cattolici in politica che discendeva dalla dottrina politica del popolarismo identificato come l'argine al panteismo di Stato, alla deificazione dello Stato.

Il popolarismo democratico, liberale e sociale rappresentava, quindi, il «rovesciamento lessicale e dottrinario» del totalitarismo, la sua antitesi. Esso era emerso «nell'immediato dopoguerra perché si presentiva che la crisi più grave era la crisi dello stato, il quale andava verso le concezioni totalitarie» (Sturzo 2001: 168).

Sturzo poneva sotto la medesima etichetta di totalitarismo più regimi politici contemporanei, senza tuttavia negare le differenze tra i campi di concentramento e il confino di Lipari o di Pantelleria, tra le epurazioni di Hitler e di Stalin e il Tribunale speciale di Mussolini, tra la «suppression des Juifs» in Germania e le leggi contro gli ebrei, emanate in Francia e in Italia.

Il totalitarismo, a suo avviso, sarebbe sopravvissuto a Mussolini, al suo «infortuné auteur littéraire», perché esisteva prima di lui, sotto altre sembianze, a partire dagli stessi antichi tiranni. Tuttavia, tra l'antica tirannia e il totalitarismo vi era una profonda differenza: la tirannide era personale o familiare, non pretendeva il consenso del popolo, né desiderava fare appello al sentimento nazionale. Al contrario, il totalitarismo moderno presuppone «l'irreggimentazione» del popolo per i suoi fini, costringendolo alla schiavitù per mezzo del partito unico. In Italia, osservava Sturzo, esistevano dei residui del fascismo che potevano essere identificati negli uomini di Casa Savoia, nell'*entourage* dei difensori della monarchia, ad eccezione dell'élite liberale crociana.

Sturzo metteva in guardia da tanti possibili «virus» fascisti - identificabili nelle agitazioni popolari organizzate da partiti avversi, pronti a minacciare la guerra civile se non si accetta-

---

<sup>23</sup> Sturzo (1972: 19-36); la citazione è a p. 19.

vano le loro proposte, nello spirito di violenza endemico, nella miseria, fame, mercato nero, disoccupazione - capaci di creare uno spirito generale che egli definiva prefascista o pre-totalitario.<sup>24</sup>

Alla vecchia querelle sul rapporto tra democrazia e libertà, alla disputa se era possibile concepire la libertà senza la democrazia e la democrazia senza la libertà,<sup>25</sup> Sturzo rispondeva ripercorrendo la storia dell'idea di democrazia sin dall'antica *polis*, nella quale il *demos* comprendeva i soli cittadini.

Nei tempi moderni, la più grande democrazia, gli Stati Uniti d'America,<sup>26</sup> aveva ammesso la schiavitù, ma anche dopo l'abolizione essa aveva continuato a riconoscere la discriminazione sociale e politica dei neri, ancora molto forte negli anni in cui Sturzo esprimeva tali riflessioni. In Gran Bretagna il suffragio allargato risaliva al 1882 e quello femminile al 1920; in Francia e in Italia le donne avevano ottenuto il voto solo nel 1945 e ancora non era stato ottenuto in Svizzera, in Belgio e in Olanda. osservava

Tale breve *excursus* consentiva a Sturzo di dichiarare che in democrazia la parola popolo è una nozione che varia secondo i tempi e i luoghi, ma non è fondamentale nella definizione della democrazia. Dove c'è democrazia occorre che ci sia necessariamente la libertà poiché non si può concepire un potere dove il popolo non è libero di scegliere di governarsi da sé. In una tirannia, invece, gli individui possono partecipare all'uso dei diritti e delle libertà del tiranno come concessione unilaterale e

---

<sup>24</sup> Luigi Sturzo, "Le fascisme a-t-il disparu avec Mussolini?", cit.: 21.

<sup>25</sup> Luigi Sturzo, "Pensées sur la Démocratie", *Res Publica*, n. 12, 5 octobre 1946: 1. L'articolo, in traduzione italiana, fu pubblicato con il titolo "Autogoverno e i suoi limiti (Note sulla democrazia)", su *Il Ponte*, a. II, n. 10, ottobre 1946 : 839-845; fu poi inserito in Sturzo (1971: 306-313).

<sup>26</sup> *Res Publica* ospitò articoli finalizzati ad esaltare la forma di governo americana, come tipo ideale di democrazia, «qui protège contre le pouvoir du nombre, non moins contre l'état démocratique lui-même que contre toute autre forme autoritaire». Il merito, come scrisse Pierre Baruzi, era la struttura federale che consente una sovranità per ciascuno Stato membro, nei limiti della Costituzione e delle leggi. Con chiare influenze tocquevilliane, Baruzi coglieva nel cittadino americano uno spirito civico sviluppato; nella politica americana rilevava il rispetto per le istituzioni e la separazione dalla religione. Cfr. Pierre Baruzi, "Regards sur les États-Unis", *Res Publica*, n. 9, 5 juillet 1946: 9.

temporanea che questi può ritirare in qualunque momento.<sup>27</sup> Nelle aristocrazie, alcune famiglie godono dei diritti di libertà secondo criteri gerarchici e tradizionali. Nelle forme miste, infine, classi o corpi - «terzo stato, città libere, corpi di arti e mestieri, chiese» - godono della libertà che garantisce loro privilegi.

Sturzo ritiene che si possa parlare di democrazia solo «quand la participation au pouvoir est un droit inaliénable du peuple, [...] qui pourtant, jouit d'une souveraineté qu'il exerce directement ou au moyen de ses représentants. La liberté est par suite comprise dans la notion de démocratie, si bien que là où il n'y a pas de liberté, il ne peut pas y avoir démocratie réelle mais seulement apparente» (ibidem).

Libertà è la tutela dei diritti civili e politici. Se libertà civile è uguaglianza per tutti, diritto alla vita, alla proprietà, la libertà politica è, invece, una conquista più lenta.

Sturzo segnala che la discriminazione tra elettori e non elettori produce una grave mutilazione nel corpo collettivo del popolo, per esempio con la privazione della donna dal diritto di voto. In tale condizione, se la parte del popolo che forma politicamente il «popolo attivo» non è anche garante dei diritti di chi è considerato come un minorenni (ivi: 3), la democrazia perde la sua natura di «governo popolare».

Il vecchio regime parlamentare tendeva «à maintenir les droits contenus parmi les privilèges de chaque état, et par conséquent, à se fossiliser»; il sistema democratico, al contrario, sviluppa un concetto di popolo che comprende adulti, donne, ed è dinamico per sua natura. Si tratta di un processo sempre in pieno sviluppo poiché una comunità non arriverà mai alla pienezza di tutti i diritti. Sturzo registra a tal proposito un'anomala tendenza che porta coloro che godono dei diritti a volerli conservare per se stessi, e coloro che non ne godono a volerli conquistare. Questa propensione spiega, secondo Sturzo, perché i democratici di ieri sono diventati spesso antidemocratici e perché paesi con una cultura individualista come la Francia hanno più volte avuto episodi di «carezza democratica»: dal Terrore a Napoleone I, da Napoleone III a Pétain.

---

<sup>27</sup> Luigi Sturzo, «Pensées sur la Démocratie», *Res Publica*, cit.: 2.

Attraverso gli amici Vaussard e Prélot, Sturzo aveva avuto la possibilità di acquisire una conoscenza diretta dei problemi della democrazia francese tra gli anni '20 e '30. Essa era «le modèle même de la démocratie individualiste, ennemie des corps intermédiaires, fondée sur la centralisation» (Mayeur 2004: 146). La democrazia francese, secondo Sturzo, aveva in sito il rischio della dittatura, della tirannia e del totalitarismo.

La lotta al totalitarismo aveva riportato in auge l'antico dibattito sul tirannicidio come antidoto alla tirannia. L'occasione era stata offerta dalle dichiarazioni del pastore protestante Eugène Gerstenmaier sull'ultimo attentato, del 20 luglio 1944, organizzato contro Hitler.

Domenico Russo, dalle pagine di *Res Publica*, aveva contestato l'affermazione, spesso ricorrente, dell'assenza di una resistenza antinazista in Germania tanto da affermare che la ricostruzione della vicenda del 20 luglio sbigottiva perché, «contrairement à ce qui semblait naturel», nessun aiuto alleato era stato mai assicurato alla lotta interna contro Hitler che «aurait pu sauver l'Europe en même temps que l'Allemagne».<sup>28</sup>

Russo aveva evidenziato il ruolo dell'intesa «mystérieuse» tra socialisti, cattolici, liberali e militari, che aveva cercato di opporsi al Führer (ibidem): ecclesiastici, dirigenti di sindacati operai, diplomatici e soprattutto militari. Ma lo sviluppo della guerra, favorevole a Hitler già dal 1942, aveva contribuito a paralizzare l'azione dei cospiratori: «ceux-ci – scrisse Russo – ne se réveillèrent qu'après le changement de la situation militaire sur le front russe dans la seconde moitié de 1942, quand la 6 armée allemande se trouva engagée dangereusement dans les combats pour Stalingrad» (ivi : 44).

Il fallimento dell'ennesimo attentato organizzato contro il Führer aveva provocato una dura repressione, con uccisioni e terribili torture alle quali era stato sottoposto lo stesso Gerstenmaier.

Russo definiva “curioso” il documento nel quale il pastore protestante descriveva il ruolo svolto allo scopo di eliminare Hitler, gli scrupoli che egli era riuscito a superare poiché, benché consapevole che «la meurtre n'est-il pas une bonne chose»,

---

<sup>28</sup> Domenico Russo, “L'Allemagne anti-nazie. La lutte intérieure et les attentats contre Hitler”, *Res Publica*, n. X, 5 août 1946: 34.

il massacro di vittime innocenti sarebbe continuato (ivi: 50). Per altri cristiani, avversari del nazismo, invece, l'opposizione fu compromessa dai dubbi di coscienza che avevano fatto prevalere l'idea che il fine non giustifica i mezzi e che per abbattere la barbarie non potevano diventare barbari essi stessi.

Non era marginale rammentare ai lettori di *Res Publica* che alcuni dittatori moderni e antichi erano stati innalzati al potere da una decisione della maggioranza, conformemente alle regole del gioco della democrazia e, dunque, secondo criteri legali delle "manovre" parlamentari.<sup>29</sup> Era stato così per Hitler, eletto da un suffragio universale, da un sistema rappresentativo, ed era ora così per Peron che occultava sotto etichette diverse un autentico regime dittatoriale.

*Res Publica* chiedeva ai suoi lettori di non lasciarsi ingannare dalle denominazioni, di decriptare, ad esempio, la vera natura del governo di Tito, la Repubblica democratica e federativa di Jugoslavia che l'Assemblea costituente francese si era affrettata a salutare come «fattore di pace, progresso democratico e intesa internazionale per tutta l'Europa».<sup>30</sup> Le parole pace, progresso democratico e intesa avevano un senso solo invertendo i termini: «Paix? Entendez: guerre civile. Démocratie? Lisez: dictature. Les mots changent de sens parce que le monde, selon le vers de l'Internationale, a changé de base» (ibidem).

La Federazione di Tito, lungi dall'essere un'istituzione liberale, era una «rouage du système totalitaire qui viole la liberté nationale», un sistema di governo nel quale la «minorité gouverne en refusant tous les droits à la majorité» (ivi: 53).

### 3. Suffragio universale e élites

Le speranze, registrate all'indomani della Grande Guerra, di vedere affermate le idee democratiche, erano state deluse da governi autoritari e Stati corporativi: «le parlementarisme – scriveva il paraguaiano Ramón Caballero de Bedoya – était en

---

<sup>29</sup> Ramon d'Agnazco, "Un régime directorial: le Peronisme", *Res Publica*, n. XIX; 5 mai 1947: 29.

<sup>30</sup> George Istina, *La Dictature yougoslave*, *Res Publica*, n. IV, janvier 1946, p. 50. Traduzione mia.

régression; la foi démocratique profondément atteinte. On avait cessé de croire aux principes de la Révolution américaine et de la Révolution française». <sup>31</sup>

La sopravvivenza delle dittature alla disfatta dell'Asse, aveva posto il problema del loro annientamento sul terreno del diritto. Due sembravano le possibili soluzioni: «recours au Conseil de Sécurité, c'est-à-dire à l'ONU, en tant qu'institution gardienne de la sécurité et de la paix – ou recours à l'ONU en tant qu'institution protectrice des droits de l'homme». Nel primo caso l'invito poteva essere fatto sulla base di un potenziale pericolo, di una potenziale aggressione degli americani; nel secondo caso sulla base della violazione dei diritti dell'uomo (ivi: 30).

La protezione internazionale dei diritti dell'uomo, grazie alla Carta di San Francisco, era ormai una realtà che richiedeva una nuova interpretazione delle relazioni internazionali in termini di politica di intervento. Non si trattava di un intervento autoritario, ma di un diritto che era stato formalmente proclamato dai massimi rappresentanti della Scolastica e della Seconda Scolastica.

La Carta di San Francisco aveva apportato un elemento di natura contrattuale, assicurando ai governi legittimi una sorta di garanzia. La Carta, definita *Habeas Corpus* internazionale, rafforzava le democrazie tanto da poter auspicare che: «il faut démocratiser – scriveva Caballero de Bedoya – de plus en plus le droit international en s'engageant décidément dans la voie nouvelle de la protection des droits de l'homme et en réclamant l'application, pour abolir le veto, du principe majoritaire dans les décisions internationales» (ivi : 33).

La Carta aveva avuto il merito di limitare gli ambiti di applicazione del principio di non intervento. Essa non poteva essere considerata un alibi giuridico per le dittature poiché aveva determinato un cambiamento profondo al concetto di sovranità (ibidem).

Gli articoli su temi istituzionali riguardanti i paesi europei del Secondo dopoguerra, furono sempre favorevolmente accolti dalla redazione di *Res Publica* poiché le osservazioni, sebbene riguardanti un singolo paese, potevano essere utili per altri

---

<sup>31</sup> R.V. Caballero de Bedoya, “La protection internationale des Droits de l'homme et les dictatures”, *Res Publica*, n. X, 5 août 1946: 25.

paesi che «ont souffert de l'imperfection ou de la corruption de leurs institutions représentatives». <sup>32</sup>

Alcuni democratici avevano ammesso il malfunzionamento dei regimi parlamentari e indicato correttivi al sistema elettorale. Fu questa l'idea che ispirò gli articoli di Bernard Lavergne sul problema costituzionale francese, autore del ponderoso lavoro del 1933 su *Le gouvernement des démocraties modernes*.

Lavergne, per sua stessa dichiarazione, aveva avuto il privilegio di vivere dall'autunno del 1940 alla fine del 1944 ad Algeri, ma non ignorava che la Francia fosse ora differente da quella che aveva lasciato: «je retrouvait mes compatriotes – egli scrisse – réduits à un niveau économique très bas, un peu supérieur à celui que l'avais appris à subir en Algérie». <sup>33</sup> Egli riscontrava, in particolare, due *défaillances* nella sua epoca: il declino intellettuale e il declino morale.

I regimi totalitari, fondati sull'imperativo di dispensare il cittadino dal potere centrale costringendolo solo all'obbedienza, avevano condotto a una «dégradation intellectuelle» (ivi: 17) che aveva favorito lo stesso declino morale. L'obbedienza imposta dal totalitarismo fascista e hitleriano, l'asservimento al potere, l'odio contro lo straniero, si erano tradotti in una complessiva demoralizzazione. La storia, comunque, aveva più volte insegnato che non c'è civilizzazione che non sia sottoposta a pericolose crisi e che una civiltà, «brusquement tombée», trova sempre i mezzi per rialzarsi (ivi: 18). Lavergne riponeva la sua fiducia in questa capacità degli uomini di rialzarsi dall'abisso in cui erano caduti, contrapponendo all'evoluzione parallela della dittatura politica ed economica, il liberalismo politico ed economico, fondati su postulati opposti.

Dalla fine del XIX secolo, l'economista francese registrava un progressivo allontanamento della grande borghesia dalla Camera dei deputati e anche l'*élite* intellettuale dei docenti universitari sembrava limitatamente presente in Parlamento. Da circa trent'anni, a suo avviso, la direzione politica della Francia era diventata quasi un monopolio delle classi medie, operaie e

---

<sup>32</sup> R.P [Res Publica], nota 1 a: Bernard Lavergne, "La réforme fondamentale du suffrage ou le double suffrage universel", *Res Publica*, n. III, décembre 1945: 10.

<sup>33</sup> Bernard Lavergne, "Tour d'horizon politique en France. Le problème constitutionnel", *Res Publica*, n. 1, octobre 1945: 3.

contadine, tanto da affermare che il suffragio universale «refuse presque systématiquement les mandats électifs aux membres des dites “élites”» (ivi: 14).

Lavergne osservava che, in generale, ogni scrutinio si trasforma in un contratto di vendita e di acquisto tra elettori ed eletto tanto da poter affermare che 99 elettori su 100 utilizzano il suffragio universale per fini personali, convertendo quel momento democratico in un atto di mera «addiction des appétits privés». <sup>34</sup>

Il diritto di voto, egli spiegava, ha come scopo di permettere all'elettore di segnalare i suoi bisogni essenziali che desidera siano soddisfatti dallo Stato. Lavergne contestava l'idea rousseauiana della necessaria preminenza dell'interesse generale sugli interessi privati, e auspicava una riforma del suffragio che rendesse gli elettori dei «creditori dello Stato», cioè dei consumatori di servizi pubblici. Ogni uomo, dopo aver votato come consumatore di servizi pubblici, doveva però avere l'obbligo di votare come «detentore di competenza sociale». E chiariva: «tout homme, en qualité de débiteur de l'Etat, doit être appelé à discerner l'intérêt général et le faire triompher; par là il assurera le maintien et le perfectionnement des services publics, par là tout citoyen sera *producteur de la force d'Etat*. Avant de consommer les prestations publiques, il les faut produire» (ivi: 14).

Bisognava scindere il consumatore dal produttore, gli eletti degli interessi privati dagli eletti degli interessi generali. Per soddisfare il consumatore occorre un suffragio universale ed egualitario, per il produttore un suffragio ineguale, fondato sulla capacità.

Lavergne denominava il primo suffragio *universel individuel*, il secondo *universel social* e spiegava: «le premier défendra nos intérêts privés, le second aura pour but de défendre l'intérêt collectif» (ivi: 15).

Il suffragio universale individuale doveva essere distinto in politico e professionale. Un quarto dei seggi dell'Assemblea doveva essere riservato alle formazioni politiche, un altro quarto a categorie professionali votate attraverso un sistema di rappresentanza proporzionale semplificata, o maggioritario, in circo-

---

<sup>34</sup> Bernard Lavergne, “La réforme fondamentale du suffrage ou le double suffrage universel”, cit.: 12.



scrizioni più ampie rispetto al suffragio politico. Tra le categorie professionali, Lavergne ricordava i salariati e i pensionati dell'industria e del commercio, dei trasporti, dell'agricoltura, piccoli e medi produttori di commercio e industriali, contadini e grandi produttori dell'agricoltura e dell'industria (ivi: 18).

Con questa composizione, la Camera avrebbe rappresentato gli interessi materiali privati di tutti gli elettori.

Sul suffragio sociale, o «suffragio delle associazioni d'interesse generale», la questione riguardava soprattutto l'identificazione dei mezzi per delegare alla Camera degli uomini il cui scopo sarebbe stato quello di fare prevalere l'interesse generale. Lavergne proponeva che un mese dopo aver scelto gli eletti politici o professionali per difendere gli interessi materiali e privati, gli stessi elettori, con un sistema di rappresentanza proporzionale, facessero una scelta morale e sociale scegliendo da tre o quattro liste, redatte da associazioni di diversa ragione sociale: morale, intellettuale o patriottica.

Nell'ambito dell'interesse generale si potevano considerare tutti i grandi principi morali e religiosi, la lotta all'alcolismo, lo sviluppo della natalità, dell'igiene. Un quarto dei seggi doveva essere riservato al suffragio sociale e un quarto alle *élites* istruite, ai corpi scientifici e tecnici, agli esperti sociali, «les corps de fonctionnaires supérieures au moyens, et, accessoirement, les ingénieurs, on fonctionnaires, sortis des Grandes écoles, ainsi que les membres des conseils directeurs des professions libérales (conseils de l'ordre des avocats, médecins)» (ivi: 21). Si trattava di una rappresentanza democratica che non bisognava confondere con l'organizzazione corporativa fascista o con il regime sovietico (Mastellone 2004: 270).

Le elezioni francesi per la Costituente offrirono il pretesto per sottoporre all'attenzione dei lettori di *Res Publica* alcune riflessioni sul significato di costituzione.<sup>35</sup>

La costituzione era spesso considerata un'equivalente del parlamentarismo, così come l'autorità predominante di un capo di Stato veniva confusa con il termine fascismo: «la confusion vient toujours – si leggeva sulle pagine di *Res Publica* - d'une

---

<sup>35</sup> René Pinon, “Autour de la future Constitution française”, *Res Publica*, n. III, décembre 1945: 5.

mauvaise interprétation du système anglais et des conceptions anglaises» (ivi: 6).

Il fascismo era il dominio di un partito unico, organizzato, armato, il «système atroce, qui ne peut vivre que par la plus arbitraire inquisition policière, par l'exercice continu de la violence et par la guerre, est, après l'effroyable expérience, condamné sans rémission» (ibidem). La violenza e l'orrore, prodotti dal totalitarismo fascista e nazista, non erano una ragione sufficiente per far posto a sistemi politici deboli e senza autorità. La costituzione poteva essere identificata come lo strumento in grado di organizzare l'autorità evitando le dittature di un'Assemblea o di un singolo uomo.

Tra le due guerre, gli uomini politici francesi si erano lasciati «hypnotiser par le respect fétichiste d'une parlementarisme faussé et corrompu». Il sistema parlamentare che funzionava era una democrazia in realtà tenuta dalle oligarchie politiche e finanziarie: «la première étant d'ailleurs au service et dans l'étroite dépendance de la seconde» (ivi: 9). Per tale motivo l'Assemblea costituente, incaricata di redigere la nuova costituzione per la Francia, avrebbe dovuto fare attenzione a non confondere la libertà con il parlamentarismo e la democrazia con l'assenza di autorità.

Comparando la situazione politica francese con quella inglese, si poteva constatare come la seconda, dal 1688, si fosse soprattutto limitata a restringere le competenze della Camera dei Lord allargando il diritto di suffragio. Al contrario la Francia, dal 1848, era passata da un regime all'altro: dalla monarchia di Luigi Filippo alla repubblica del 1848, dal Secondo Impero alla Terza Repubblica, dal governo di Vichy alla Quarta Repubblica.<sup>36</sup>

André Joussain giudicava un errore aver affidato il compito di redigere la costituzione francese a un'assemblea e non a un consiglio. Una costituzione, egli scriveva, «demande à être élaborée par des hommes compétents; elle ne peut être le fait d'une assemblée, non plus que de la masse des citoyens; elle

---

<sup>36</sup> André Joussain, "Le problème de la Constitution", *Res Publica*, n, IX, 5 juin 1946: 32.

devrait être l'œuvre d'un petit nombre d'esprit éclairés et préparés par une longue carrière à la tâche qu'on attend d'eux». <sup>37</sup>

Il XIX secolo era stato caratterizzato dalla caduta di numerose monarchie, rimpiazzate da Repubbliche destinate, a loro volta, a lasciare il posto a dittature. Tra le cause di questo andamento delle forme di governo, Joussein sottolineava l'impotenza del parlamentarismo in tutti quei paesi nei quali esso era stato solo un'istituzione importata. Non era un caso che l'Inghilterra, paese nel quale il regime parlamentare era un'istituzione «indigena», si era mantenuto pressoché stabile con una monarchia costituzionale.

Stati Uniti e Russia erano un esempio di come esecutivi forti potessero affermarsi a modelli istituzionali opposti. Delle tre nazioni vincitrici del secondo conflitto mondiale, la Russia era paragonabile a una monarchia assoluta, ma non ereditaria, l'Inghilterra a una monarchia parlamentare nella quale il re regna, ma non governa, gli Stati Uniti a una repubblica nella quale il capo di Stato è un "re" eletto per quattro anni.

Tutte le costituzioni degli Stati europei concepite come reazione a un'autocrazia, avevano reclamato la sovranità popolare esercitandola per mezzo del regime parlamentare. Il trionfo della democrazia, secondo Joussein, si era tuttavia tradotto nella preponderanza del legislativo sull'esecutivo «en raison de droit qu'ont les parlements de renverser les ministères et [...] comme le droit de former cabinet en désignant elles-mêmes le président du conseil, ou la création d'une commission permanente chargée de contrôler pendant les vacances parlementaires les actes du gouvernement» (ivi : 17).

Riecheggiando la teoria dei climi di Montesquieu, Joussein afferma che ogni forma di governo dura nel tempo solo se soddisfa almeno tre condizioni, se si armonizza con il carattere nazionale del popolo, con la struttura sociale del paese, con le sue credenze e tradizioni (ivi: 21).

Quando il 5 maggio 1946 i francesi, con procedura referendaria, a grande maggioranza, bocciarono il progetto di costituzione redatto dalla Costituente, che prevedeva un legislativo monocamerale, Lavergne, plaudendo a quella decisione, riven-

---

<sup>37</sup> André Joussein, "La Constitution et le destin de la France", *Res Publica*, n. XI, 5 septembre 1946: 13.

dì il suo ruolo di intellettuale che, ormai da alcuni decenni, aveva difeso la rappresentanza proporzionale come unico modo in grado di dare un chiaro significato alle consultazioni elettorali.<sup>38</sup>

I francesi, con il loro voto, avevano mostrato di chiedere un sistema parlamentare con due camere incaricate di legiferare, l'una contrappeso dell'altra, ma emendate dei loro principali difetti: «que la séparation des pouvoirs, seule garantie possible de nos droits, soit rétablie, ce qui suppose l'existence d'un pouvoir exécutif assez stable et assez fort pour n'être pas le simple agent d'exécution de toutes les volontés et de tous les caprices, du législatif [...], ce qui suppose aussi l'existence d'un pouvoir judiciaire autonome; le peuple français veut que ses tribunaux soient composés de juges et non de commis» (ivi: 13).

Dalla storia francese tra Sette e Ottocento, si potevano trarre numerosi episodi sulle facili degenerazioni di un sistema con un'assemblea unica nella quale le deliberazioni e le decisioni non comportano contrappesi e rettifiche: «sous la monarchie comme sous la république, - rammentava Joussain - dans une époque de révolution et de guerre, avec la Convention; dans une période de paix avec la République de 1848; de paix et de guerre successivement avec la troisième République; enfin dans une période de restauration avec la Chambre introuvable de 1815».<sup>39</sup>

Joussain riscontrava nell'assemblea parlamentare la preminenza dello spirito fazioso, del partito, che danneggia l'imparzialità e la libertà di giudizio. Era questo l'ostacolo più evidente creato dal suffragio universale e dal parlamentarismo che, in particolare in Francia, ma anche altrove, aveva dato i suoi peggiori esiti. Ogni partito, rilevava l'autore, «tend à asser-

---

<sup>38</sup> Bernard Lavergne, "La Constitution française du 19 Avril 1946", *Res Publica*, n. VIII, 5 mai 1946: 10.

<sup>39</sup> André Joussain, "L'enfantement d'une constitution, Les assemblées et le conseil", *Res Publica*, n. V, février 1946: 5. L'espressione "camera introvabile" si riferisce alla Camera dei deputati eletta in base alla Carta concessa da Luigi XVIII e dominata da deputati di tendenza ultra-realista, con eccessivo zelo nei confronti della Restaurazione. Il sovrano stesso, stupito, si dice abbia riferito che quella Camera sembrava «sortie de nulle part», «une Chambre qui paraissait introuvable!».

vir ses membres en obtenant d'eux une docilité parfaite et une action rigoureusement conforme à ses directives» (ivi: 4).

Il suffragio universale, attraverso il parlamentarismo, aveva creato un dispotismo di maggioranze instabili; aveva fatto prevalere il principio dell'uguaglianza di eleggibilità di tutti i cittadini alle funzioni legislative, selezionando gente non sufficientemente competente. Per tale motivo, sottolineava Jousain, le assemblee erano state costrette a ricorrere a consigli, comitati o commissioni, dividendo il lavoro sulla base di diverse abilità, dalle finanze all'istruzione pubblica.

### *3. La pace come obiettivo del federalismo*

Il problema della possibilità di eliminare la guerra «come diritto» dall'organizzazione internazionale, - come già ricordato - aveva trovato un'accurata analisi nell'opera sturziana *La Comunità internazionale e il diritto di guerra* nella quale l'autore aveva giudicato la Società delle Nazioni come il fatto internazionale più importante dopo la guerra del 1914-18, un tentativo di sostituire alla guerra un sistema organico che componesse pacificamente le controversie tra gli Stati. Ben presto, Sturzo avrebbe registrato tutta l'inadeguatezza di quell'organismo a far fronte agli obiettivi prestabiliti; era un'alta ambizione quella dei promotori di poter eliminare la guerra attraverso un «controllo giuridico-politico internazionale. Ma i mezzi adottati erano inadatti e insufficienti» (Sturzo 1971:217).

Egli aveva accolto la nuova Organizzazione delle Nazioni Unite come un tentativo di eliminare le deficienze della SDN. Si trattava di teoria, poiché nei fatti i «nuovi legislatori» avevano commesso i medesimi errori dei loro predecessori. Essi si erano saldamente legati alla sovranità politica degli Stati, danneggiando la concezione internazionalistica del nuovo organismo.

Al posto della sovranità dell'Assemblea di Ginevra e dell'unanimità delle decisioni, Sturzo registrava solo una concentrazione della sovranità nel Consiglio e l'unanimità delle cinque potenze (ivi: 220). Ancora lunga e tortuosa era la strada da percorrere perché le organizzazioni internazionali, con i loro presupposti «etici, giuridici e politici», potessero portare i con-

flitti «sopra un piano più rispondente alla natura umana e al grado di incivilimento raggiunto finora».<sup>40</sup>

Sulle pagine di *Res Publica*, la teoria federalistica della pace, il federalismo come negazione della guerra, trovò in Georges Scelle il più convinto sostenitore e divulgatore.

Scelle, docente di diritto internazionale all'Università di Parigi e membro per la Francia della Commissione di Diritto internazionale delle Nazioni Unite, definiva il diritto internazionale come "diritto delle genti" e poneva una distinzione tra nazione e Stato: «l'état n'est que'une "machinerie", un faisceau de service public destinés à organiser les collectivité et à permettre leurs rapports»; le nazioni, invece, sono gli elementi che compongono la Società internazionale.<sup>41</sup>

Un ordine giuridico internazionale, a suo avviso, non può trovare la sua espressione che negli organi rappresentativi dei popoli che compongono la collettività mondiale: «des organes purement *inter-gouvernementaux* – precisava Scelle - non seulement sont hors d'état de dégager l'esprit international, mais encore ils l'étouffent» (ivi:5).

Egli lanciava il suo monito affermando che un'organizzazione puramente intergovernativa non sarebbe stata nelle condizioni di realizzare un ordine giuridico internazionale. Il pericolo di una struttura intergovernativa sarebbe stato sempre quello di procedere con compromessi politici tra gli stati. Non ci sarebbe stata mai organizzazione internazionale effettiva se essa non si fosse basata su un sistema rappresentativo della collettività degli uomini e se ciascun individuo non si fosse trovato collegato direttamente – e non attraverso l'intermediazione del suo governo – all'ordine giuridico internazionale. Scelle dichiarava quindi la sua fede federalista poiché le questioni dell'organizzazione mondiale erano le stesse che avevano trovato parziale soluzione tra gli Stati federati.

---

<sup>40</sup> Sturzo (2003a: 5); sull'eliminabilità della guerra si veda ivi: 195-252. Cfr. anche Guccione (2001: 61-75). Sull'attenzione di Sturzo per la politica internazionale si rinvia ai saggi di De Rosa (1990: 5-25) e di Ignesti (1990: 334-341).

<sup>41</sup> George Scelle, "Réflexions sur l'intégration de la Société des Peuples", *Res Publica*, n. XV, 5 janvier 1947: 4.

Con un sistema federale, ogni individuo sarebbe diventato cittadino del mondo, soggetto di diritto dell'ordine giuridico internazionale: «c'est en cela – chiariva Scelle – que consiste le problème de “l'intégration de la Société internationale”» (ivi: 6). Solo conferendo agli individui competenze internazionali, di diritto pubblico e dei poteri di rappresentanza politica, si poteva integrare la società internazionale.

Né la SDN, né l'ONU, si erano poste il problema dell'integrazione della società internazionale. L'ONU, appariva più “antigiuridico” della SDN perché: «l'admission des différents Etats, spiegava Scelle, ne se présente pas à elle comme une question de savoir si l'on se trouve juridiquement en face d'une organisation étatique vivante, réellement constituée, susceptible d'une reconnaissance officielle, mais bien sous l'aspect d'un marchandage politique, de transactions de patrons à clients et que l'admission dépend du “parti” international auquel on appartient» (ibidem).

La Carta di San Francisco, benché proclamasse i diritti dell'uomo, non comportava un'applicazione pratica di tali diritti. Se la SDN aveva mostrato la doppia garanzia internazionale e costituzionale di un'inclusione obbligatoria dei diritti civili, religiosi e culturali nelle carte costituzionali degli Stati, nulla di simile era presente nella Carta dell'ONU che ribadiva il principio del non intervento dell'organizzazione in tutti gli affari giudicati di competenza nazionale di uno Stato.

L'articolo di Scelle, *San Francisco et la théorie du gouvernement international*, era stato pubblicato appena quattro mesi dopo l'approvazione della Carta delle Nazioni Unite, votata a San Francisco il 26 giugno del 1945. L'autore proponeva ai lettori di *Res Publica* un'accurata analisi comparativa con la Società delle Nazioni cogliendo analogie e differenze tra il 1919 e il 1945.

Scelle partiva dall'opinione ricorrente di considerare “democratica” l'ispirazione del Patto della SDN – per la consacrazione dei principi di uguaglianza e unanimità che presiedevano la costituzione e il funzionamento della Società – e di giudicare la Carta di San Francisco come la proclamazione dell'egemonia oligarchica delle grandi potenze. In realtà, l'errore stava nell'assimilare il rapporto tra gli Stati a quello tra i cittadini di

uno Stato. La formula federalista, precisava Scelle, implica una ripartizione di competenze a tutti i livelli di quelle solidarietà tra Stati che si possono definire alleanze, intese, confederazioni, Stati federali, unione continentale, e che tendono a stratificare l'amministrazione di interessi comuni in ambiti sempre più vasti.<sup>42</sup>

L'ONU aveva proclamato il mantenimento del principio della sovranità che per uno Stato, per un governo, era concepito come il «diritto di decidere» liberamente in ogni ambito, anche nelle relazioni internazionali.

Nella formula, «diritto di decidere», Scelle coglieva implicitamente l'assenza dell'idea di dovere. Tale concezione, che egli definiva «anarchica», era incompatibile con l'organizzazione sociale, ed era alla base della concezione classica del diritto internazionale la cui applicazione comporta l'esercizio della forza che, invece, secondo la Carta di San Francisco, non può essere usata dall'Assemblea che deve limitarsi a dare ai Paesi raccomandazioni: «la souveraineté – egli scriveva – exclut l'intervention, et la politique américaine, en particulier, fait du principe de non-intervention une sorte de forme sacro-sainte» (ibidem).

Altre volte la sovranità era definita come «l'eguaglianza dinanzi al diritto», la garanzia dei diritti di tutti. Tale definizione celava un ulteriore equivoco poiché «cette garantie de l'égalité juridique ne peut être assurée que par la réglementation et l'organisation sociales, qui excluent la souveraineté en soumettant petits et grands à la règle de Droit commune et sanctionnée».

La SDN all'inizio aveva conferito alle grandi potenze una situazione privilegiata dotandoli, all'interno del Consiglio, di seggi permanenti e dando loro la possibilità di esercitare tale potenza in tutti gli ambiti dell'attività societaria. L'insuccesso della SDN, secondo Scelle, era riconducibile a due elementi sostanziali: l'assenteismo dei grandi Stati e l'assenza del potere di decisione degli organi stessi della Società. Il Consiglio e l'Assemblea non potevano adottare una risoluzione se non c'era un voto unanime. Il difetto, pertanto, stava nella possibilità che

---

<sup>42</sup> Georges Scelle, "San Francisco et la théorie du gouvernement international", *Res Publica*, n. 1, octobre 1945: 28.



ogni Stato interessato dalla questione potesse esprimere il veto (ivi: 29). Sotto questo punto di vista, Scelle rilevava che un progresso “non definitivo” era stato fatto a San Francisco perché era stata applicata una regola maggioritaria: maggioranza pura e semplice per le decisioni in ambito economico e sociale; maggioranza qualificata (due terzi) per le decisioni sulla sicurezza.

Un secondo progresso era costituito nel Consiglio che rendeva esecutorie le risoluzioni che venivano prese tutte con la maggioranza di almeno 7 voti.<sup>43</sup> Dietro questi due progressi segnalati, tuttavia, Scelle poneva un grosso «ma». La discussione riguardava l'interpretazione da dare alla maggioranza dei due terzi richiesta per le decisioni del Consiglio, poiché non era chiaro se nei due terzi dovessero esserci obbligatoriamente i 5 voti delle potenze. In tal senso, il veto sarebbe riapparso sotto altre sembianze e l'iniziale progresso avrebbe svelato tutto l'equivoco. La delegazione francese, a tal proposito, durante la discussione di San Francisco aveva stabilito che «le Conseil de sécurité se prononcerait à la majorité des deux tiers sur toutes les questions, sauf les décisions impliquant le recours à des mesures d'exécution, cas auquel l'unanimité des cinq grands deviendrait nécessaire» (ivi : 30). Il voto di un membro permanente del Consiglio poteva impedire ogni azione contro un qualunque governo di cui si faceva «protettore o complice». Era questa una «deficienza» che poteva causare una crisi nel funzionamento, più grave di quella della SDN.

Occorreva una costruzione sempre più vicina al modello Federale che né la SDN, né l'Assemblea di San Francisco, malgrado le apparenze, erano state in grado di istituire.

La SDN non era andata oltre un assetto meramente confederale, e l'Assemblea generale di San Francisco, benché dotata di uno statuto, del diritto di discussione sui rapporti del Consiglio, del potere elettivo e di voto del budget, di una generale competenza in termini di censura morale, restava sempre con un ruolo secondario, molto al di sotto di un organismo di tipo federale.

---

<sup>43</sup> Il Consiglio di Sicurezza adottava le sue decisioni con il voto favorevole di 7 membri su 11, sino al 1965, in seguito di 9 su 15, tra i quali i 5 membri permanenti.

Scelle sperava che l'ONU si evolvesse verso un assetto federale creando un'Assemblea che rappresentasse i popoli delle Nazioni Unite e non solo dei governi, un'Assemblea rappresentativa sul modello costituzionale, non più solo diplomatico, della collettività internazionale:

si – ammoniva Scelle – concurremment au Conseil, fonctionnait alors un organe représentatif des peuples capable d'incarner et de dégager non plus seulement des compromis politiques intergouvernementaux, parfois ingénieux, mais plus souvent bâtarde – en bref, capables d'incarner les intérêts de la communauté humaine dont le principal est la paix – alors peut-être, le toit imposant, dressé dans le soleil du Pacifique, par les délégations de San-Francisco, risquerait-il moins de s'effondrer dans le vide (ivi : 36).

Scelle tornò su questo tema nel mese di marzo del 1946 per segnalare ai lettori di *Res Publica* i pericoli dell'esclusivismo nazionale che avrebbe finito per paralizzare l'attività dell'ONU, così com'era stato con la SDN. Le grandi potenze dell'ONU avrebbero da sole monopolizzato le decisioni tanto da osservare che tale sistema «jamais on n'a été aussi loin du fédéralisme dont l'âme est compensation des forces et participation généralisée aux décisions finales, parce qu'il est avant tout un système qui veut être unitaire, mais qui, à la tête, ne dispose que d'une dictature hétérogène». <sup>44</sup>

### Conclusioni

Nel novembre-dicembre 1947 *Res Publica*, dopo la morte del suo direttore Domenico Russo, su decisione del gerente responsabile René Russo, si fuse con le due testate *Année Politique française et étrangère* e *Revue des études coopératives*. A unire le tre le riviste la figura di Bernard Lavergne, fondatore nel 1921 insieme a Charles Gide della *Revue des études coopératives* e nel 1924 insieme a René Hubert della rivista *l'Année poli-*

---

<sup>44</sup> Georges Scelle, "Le débuts du gouvernement de l'ONU", *Res Publica*, n. VI, mars 1946:16.

*tique française et étrangère*. Laverigna, amico di Ferrari<sup>45</sup> e assiduo collaboratore della seconda edizione di *Res Publica* del 1945, chiamato ora a dirigere la nuova impresa editoriale, spiegava ai lettori la motivazione di quella fusione. L'aumento dei costi e la crisi che la stampa stava attraversando, avevano ormai reso rischiosa qualunque iniziativa editoriale tanto da poter essere classificate come «*formes les plus caractérisées de folie*». <sup>46</sup>

La fusione dei tre organi di stampa non era solo un atto di saggezza finanziaria, ma un vantaggio per i lettori che avrebbero potuto più facilmente leggere in un unico numero articoli economici e politici. Gli abbonati di *Res Publica* avrebbero ricevuto la nuova rivista sino alla fine del loro abbonamento.

Laverigne ricordava nel suo messaggio ai lettori, l'impegno di Ferrari che l'aveva fondata a Bruxelles nel 1931 e quello di Domenico Russo che l'aveva ripresa nel 1945. Nelle due serie, *Res Publica* si era sempre distinta per la coraggiosa difesa delle libertà politiche. In particolare, essa «*a apporté un soin et un courage extrêmes à faire connaître les abus de droit, dont maintes nations englobées dans la zone orientale de l'Europe souffrent à l'heure actuelle*». Essa si era inoltre distinta per la diffusione dell'idea federalista europea, «*malheureusement encore très éloignée*» (ivi: 4).

La nuova rivista era avallata da un *Comité de Patronage* che, tra gli altri, annoverava la partecipazione del direttore generale delle Presses Universitaires de France Paul Angoulvent, Louis de Brouckère, professore alla Université libre de Bruxelles, Georges Scelle, professore alla Facoltà di Diritto di Parigi, Edmond Vermeil, professore alla Sorbonne. Forte della tradizione delle testate da cui derivava, *Année politique et Revue des études coopératives, Res Publica*<sup>47</sup> dichiarava di voler continuare

---

<sup>45</sup> Il rapporto di stima e di amicizia è testimoniato anche dal fatto che alla morte di Ferrari, per il tramite di Sturzo, Laverigne fece sapere alla vedova che desiderava intervenire economicamente per garantire l'educazione dei piccoli orfani.

<sup>46</sup> Bernard Laverigne, "Lettre aux lecteurs", *Année Politique et Revue des études coopératives Res Publica*, nouvelle série, n. 80 novembre-décembre 1947: 1.

<sup>47</sup> La rivista sarebbe apparsa ogni due mesi con un prezzo di abbonamento annuale, per i sei fascicoli, di 350 fr. Se per gli abbonati della *Revue des études coopératives* la nuova fusione aveva comportato un aumento dei costi, da 225 a

a difendere i valori umani e spirituali, «sauver la civilisation qui est la notre, accomplir les réformes de structure économique qui concilient les idées socialistes de justice dans la répartition avec le respect de l'autonomie humaine» (ivi : 7). Tra i principali obiettivi, essa rivendicava la difesa del sistema rappresentativo, la creazione di un'unità economica di tutti i paesi dell'Europa centrale e occidentale che avessero manifestato la volontà di aderire, per raggiungere lo scopo «lointain» della realizzazione dell'idea federale in Europa. Bisognava creare le condizioni per un'adesione senza riserve a favore degli organismi internazionali, per un'attenuazione se non dei conflitti ideologici che dividevano il mondo, almeno «dans tout ce qu'elles ont d'exagéré, les suspicions et les craintes qui actuellement, bruyamment et non sans danger, dressent les unes contre les autres les façons de voir et de faire des pays occidentaux et de l'URSS» (ibidem).

Con i suoi “pensieri sulla democrazia” Sturzo, in quella breve attività della seconda serie di *Res Publica*, aveva espresso tutti i principi che avevano caratterizzato il fuoriuscitismo popolare (Cfr. Malgeri 1981: 41-85), la lotta senza cedimenti all'egemonia del partito unico e alla negazione dei diritti dell'individuo, la convinzione che un popolo che si priva dei suoi diritti politici, come quando è governato da un regime totalitario, va incontro a un atto contro-natura, a un «suicidio politico». Egli aveva esortato a concepire la sovranità come istituzione “umana”, “razionale”, e per questo associata a un limite etico; aveva individuato nella costituzione il «patto di garanzia», lo strumento, chiamato a difendere gli individui da ogni abuso politico e capace di trovare negli organi speciali il diritto di annullare le leggi che possono violare il patto stesso.

---

350 fr., per i lettori di *Res Publica* ci sarebbe stato un risparmio di 200 fr. rispetto ai 550 fr. dell'annuale abbonamento. Cfr. ivi, pp. 8-9. L'abbonamento, infatti, a *Res Publica*, come riportava il *bulletin de souscription* allegato a ciascun numero, era di 550 fr. per 12 fascicoli, di 280 per 6 fascicoli, e di 50 fr. per singolo numero. Per gli altri Paesi, i 12 fascicoli si ricevevano con un abbonamento di 850 fr. che diventavano 750 solo per quei Paesi che avevano aderito all'accordo di Stoccolma. Nel maggio-giugno 1948 la rivista *Année politique et Revue des études coopératives*, *Res Publica* sospese le sue pubblicazioni. Nell'aprile-giugno 1950 riprese separatamente le pubblicazioni la *Revue des études coopérative* pubblicata sino al 1985 e dal 1986 ridenominata *Revue des études coopérative, mutualistes et associatives* (per ulteriori informazioni si veda il catalogo BNF).

Il sacerdote siciliano era consapevole che un popolo che fissa la costituzione può procedere anche al suo cambiamento, ma se gli emendamenti proposti ledono i principi democratici allora il popolo deve respingerli.<sup>48</sup> Per fare rispettare tali limiti il popolo deve svolgere la sua funzione permanente nell'ambito del corpo elettorale, dell'opinione pubblica, dell'economia e della cultura. La libertà e la democrazia, aveva ammonito Sturzo, prima di essere beni politici, sono beni spirituali che devono essere conosciuti, amati e difesi (ivi: 8), poiché solo un popolo che ha coscienza del significato autentico della democrazia e della libertà può comprendere pienamente i suoi doveri e le sue responsabilità.

### *Bibliografia*

*Année Politique et Revue des études coopératives Res Publica*, nouvelle série, 1947.

*Res Publica*, II serie, Paris, 1945-1947.

ANTONETTI NICOLA, 1988, *Sturzo, i popolari e le riforme istituzionali del primo dopoguerra: saggi*, premessa di Gabriele De Rosa, Brescia: Morcelliana.

APOSTOLIDIS CHARALAMBOS - TOURARD HÉLÈNE (direction scientifique), 2011, *Colloque à l'occasion du cinquantenaire de sa mort. L'actualité de Georges Scelle*, Dijon, 17-18 novembre 2011, Université de Bourgogne, Centre de Recherche et d'Étude en Droit et Science Politique.

D'ADDIO MARIO, 2009, *Democrazie e partiti in Luigi Sturzo*, Lungro di Cosenza: Marco Editore.

DE ROSA GABRIELE, 1982, *Sturzo mi disse*, Roma: Morcelliana.

DE ROSA GABRIELE, 1990, *I problemi dell'organizzazione internazionale nel pensiero di Luigi Sturzo*, in: *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, a cura di Gabriele De Rosa, Roma-Bari: Laterza, pp. 5-25.

FERRARI FRANCESCO LUIGI, 1929, "Democrazia di oggi e di domani", *Il Pungolo*, n. 17-18, 15 luglio 1929

FERRARI FRANCESCO LUIGI, 1986, *Lettere e documenti inediti*, a cura di Giuseppe Rossini, voll. I-II, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

GIURINTANO CLAUDIA, 2009, *La "Res Publica" (1931-1933) di Francesco Luigi Ferrari. Contributi storici e politico-dottrinali*, Collana Politeia, Firenze: Centro Editoriale Toscano.

---

<sup>48</sup> Luigi Sturzo, *Pensées sur la Démocratie*, cit.: 7.

- GUCCIONE EUGENIO, 2001, *Politica e diritto tra fede e ragione. Problematiche del XIX e XX secolo*, Torino: Giappichelli.
- IGNESTI GIUSEPPE, 1990, *I problemi della pace e dell'assetto politico internazionale nell'analisi di Sturzo, Luigi Sturzo e la democrazia europea*, a cura di Gabriele De Rosa, Roma-Bari: Laterza, pp. 334-341.
- MALGERI FRANCESCO, 1981, *Il fuoriuscitismo popolare*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, diretta da Francesco Malgeri, vol IV, Roma: Il Poligono.
- MASTELLONE SALVO, 2004, *Storia delle democrazie in Europa. Dal XVIII al XX secolo*, introduzione di Norberto Bobbio, Torino: Utet.
- MASTELLONE SALVO, "Uno scritto poco conosciuto di Francesco Luigi Ferrari", *Il Pensiero Politico*, II, n. 2 1969, pp. 255-261.
- MAYEUR JEAN-MARIE, 2004, *Sturzo et la démocratie française*, in *Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio*, atti del seminario internazionale Erice 7-11 ottobre 2000, a cura di E. Guccione, I, Firenze: Olschki.
- SCICHLONE GIORGIO, 2013, *Totalitarismo*, in *Lessico sturziano*, a cura di A. Parisi e M. Cappellano, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 1022-1032.
- STURZO LUIGI, 1945, "Has fascism ended with Mussolini?", *The Review of Politics*, vol. 7, n. 3, july, pp. 306-315.
- STURZO LUIGI, 1971, *Nazionalismo e internazionalismo (1946)*, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1972, *Politica e morale*, in *Politica e morale (1938) – Coscienza e politica (1953)*, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 2001, *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, volume secondo, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- STURZO LUIGI, 2003a, *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- STURZO LUIGI, 2003b, *Riforma statale e indirizzi politici (1920-1922)*, ora in *Il Partito Popolare Italiano*, I, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- STURZO LUIGI – VAUSSARD MAURICE, 1999, *Carteggio 1917-1958*, a cura di Enrico Serra, presentazione di Gabriele De Rosa, Roma: Gangemi.
- TURCHETTI MARIO, 2001, *Tyrannie et Tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris: Presses Universitaires.

*Abstract*

PENSIERI SULLA DEMOCRAZIA: *RES PUBLICA* (PARIGI 1945-1947) E IL DIBATTITO POLITICO-ISTITUZIONALE ALL'INDOMANI DELLA SECONDA GUERRA MONDIALE

(THOUGHTS UPON DEMOCRACY: *RES PUBLICA* (PARIS 1945-1947) AND THE POLITICAL-INSTITUTIONAL DEBATE AFTER THE SECOND WORLD WAR)

*Keywords:* *Res Publica*, Democracy, Political debate, World War II

The international journal *Res Publica*, founded in Bruxelles in 1931 - under the impulse of Luigi Sturzo - by Francesco Luigi Ferrari, formidable opponent of fascist regime, in 1933 suspended its publications after its young founder's premature death. According to Ferrari and Sturzo, *Res publica* represented the instrument to spread democratic culture and to allow Italian people, as soon as they got rid of Fascist dictatorship, to renovate institutions.

In October 1945, *Res publica* resumed publications with renewed goals. The end of war, of Nazism, of fascism, encouraged editors to reclaim European Union, federalism, spirit of brotherhood and international peace.

The essay aims to analyze the political and institutional debate, dealt with on the new series of *Res publica*, and supported by *Comité de Direction*, composed of Dominique Russo, Frédéric Bieuyck, Antonin Cagnolati, Bernard Lavergne, George Scelle Maurice Vaussard. «La paix extérieure – they wrote in opening of its first number – n'est rien sans la paix intérieure, qui ne peut être garantie que par les régimes représentatifs». The experience gained before the war, proved that parliamentary systems, established in some European states, were not able to protect democratic institutions. Consequently, a radical reform of institutions was required to prevent new dictatorships and new “total wars”.

CLAUDIA GIURINTANO  
Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento di Studi Europei (DEMS)  
claudia.giurintano@unipa.it

EISSN 2037-0520

# *Interventi/Remarks*

MASSIMO NARO

## IL DENARO: BENEDIZIONE O TENTAZIONE? UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA

### 1. *Tra deficit e disagio*

Del denaro tutti facciamo uso. Però un po' tutti siamo restii a parlare del significato, del valore, delle contraddizioni, dei rischi che l'uso del denaro nella nostra vita di ogni giorno comporta, quasi si dovesse così per un verso violare un tabù o per altro verso toccare argomenti scabrosi. In un tal contesto fermarsi a riflettere in termini teologici sul denaro è una sorta di sfida, anche perché ci si deve muovere su un terreno non ancora studiato a fondo dalla teologia, almeno da quella che epistemologicamente si costruisce a partire dal dirsi biblico di Dio (in questa prospettiva cfr. però l'interessante saggio biblico-teologico di Albino Barrera, *Biblical Economic Ethics*, del 2013). Vero è che si possono trovare alcune pubblicazioni più o meno recenti che trattano, da un punto di vista "teologico", del tema del denaro e, più in generale, della visione cristiana dell'economia oggi in Occidente. Il libro dello statunitense Michael Novak – *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo* (1987 [1982]) – è forse la più famosa ed efficace fra tali pubblicazioni. E il titolo del libro di Novak si pone in dialogo a distanza con un'opera classica come quella di Max Weber: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (pubblicata tra il 1904 e il 1905 in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*). Tuttavia, generalmente, in questi e in altri casi, non si tratta di studi propriamente teologici, quanto piuttosto filosofici e sociologici, da cui magari ricavare implicazioni etiche (lo stesso Novak ha pubblicato nel 1993 *The Catholic Ethic and*



*the Spirit of Capitalism*). Del resto, il fatto che Weber prima e Novak dopo abbiano parlato di “spirito” del capitalismo potrebbe far intuire un risvolto teologico anche nella loro riflessione filosofica, sulla scia di un concetto biblico pendolare tra Dio e l’uomo: il soffio vitale, *nephesh* in ebraico, vale a dire l’energia, la fecondità che si travasa da Dio nell’uomo creato a sua immagine e posto nel mondo come suo luogotenente. Il capitalismo, considerato in tale prospettiva, rappresenterebbe proprio l’espressione più attendibile di una ben riuscita relazione tra Dio e l’uomo.

La teologia pare, dunque, essere rimasta indietro – su questa tematica – rispetto alla filosofia. Non che non si sia interessata dell’economia: a partire da Gustav Thils, tra le cosiddette “realità terrestri” di cui la teologia si è occupata soprattutto nella seconda metà del XX secolo, c’è stata anche l’attività economica e lavorativa dell’uomo, con annessi e connessi, e ci sono stati anche i sistemi economici, soprattutto quello occidentale. E oltre alla *theology of capitalism* auspicata da Novak (cfr. Younkins 1999: 10), nei decenni scorsi, in America, i telepredicatori di mille diverse denominazioni di matrice pentecostale hanno propagandato – con lucidità molto minore rispetto a Novak – la cosiddetta “teologia della prosperità”, che equipara la salvezza spirituale alla salute psicofisica e al benessere materiale. Il solito Novak ha pure pubblicato nel 1996 un saggio intitolato *Verso una teologia dell’impresa* e il card. Reinhard Marx recentemente, riflettendo in direzione diversa rispetto a Novak, ha addirittura riecheggiato il titolo del capolavoro del suo omonimo ottocentesco Karl Marx, *Das Kapital* (l’arcivescovo di Monaco ha pubblicato un volume così intitolato nel 2008, la cui traduzione è apparsa in Italia nel 2009 con il significativo sottotitolo: *Una critica cristiana alle ragioni del mercato*). Non ci sono, tuttavia, nell’Otto-Novecento, opere teologiche espressamente dedicate alla “teologia del denaro”, mentre invece ci sono importanti opere filosofiche interamente intitolate a questo tema, come la *Filosofia del denaro* pubblicata da Georg Simmel (1900) e, ancora, la *Filosofia del denaro* di Vittorio Mathieu (1985).

Se si guarda alla produzione teologica del Novecento, insomma, ci si accorge che i grandi teologi non si sono preoccupati

pati granché di elaborare una teoria teologica riguardante l'uso del denaro (tra i pochi a occuparsi del tema si ricordi però il gesuita canadese Bernard Lonergan, che ne scrisse negli anni della Grande Depressione: cfr. 1998, 1999, 2009). Non perché insensibili alla vita concreta degli uomini, di cui il denaro fa inevitabilmente parte, ma perché consapevoli che in ambito strettamente teologico dell'uomo si parla in rapporto con Dio prima ancora che in rapporto alle cose. E consapevoli anche che col Dio Vivente annunciato nella Bibbia l'uomo può avere un rapporto sempre e solo di tipo personale, mai strumentale, come invece può e deve avere quando ha a che fare con le cose e, tra queste, col denaro.

Un teologo inglese, anglicano ma impegnato a rivisitare la dogmatica cristiana in una prospettiva capace di valorizzare l'apporto della tradizione patristica presa in consegna dal cattolicesimo e dall'ortodossia greca e slava, John Milbank, insiste tuttavia in questi ultimi anni nel ripensare la possibilità di un'economia di mercato dal volto umano e, anzi, "ecclesiale", facendo leva sulla teoria e sulla correlata esperienza del «dono-scambio»: a partire dalla comprensione agostiniana dello Spirito Santo come appunto dono reciproco e, dunque, vicendevolmente scambiatosi dal Padre e dal Figlio nell'Agape trinitaria (cfr. Milbank 2003, X), egli recupera la visione "societaria" della Chiesa, che dallo Spirito Santo è animata, senza enfatizzarne però gli aspetti istituzionali e sottolineandone la dimensione carismatica. Questa ecclesiologia, rifondata trinitariamente e pneumatologicamente, vale – secondo Milbank – «anche come una "sociologia"» non-secolare, che potrebbe dal canto suo contribuire a immaginare oggi nuovi assetti sociali e, soprattutto, economici. Presentando queste idee – già argomentate in volumi interessanti, come *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, del 2006 – al convegno sui cento anni della rivista *Vita e Pensiero*, tenutosi a Milano nell'ottobre 2014, Milbank ha posto un netto distinguo tra l'economia assolutamente autonoma, che pretende di assorbire in sé ogni altra dimensione umana e che azzerà i rapporti di tipo personale, e un'economia mantenuta o ricondotta entro un orizzonte sociale, quale componente tra le altre del vivere comunitario. Rievocando la distinzione segnata già da Karl Po-

lanyi tra *Marktplatz* e *Markt*, cioè tra un mercato che ha il suo luogo nella piazza e un mercato che diventa invece esso stesso luogo per antonomasia invadendo ogni altro spazio (*La grande trasformazione*, del 1944), Milbank ipotizza una grammatica dello scambio – purificato dall'utilitarismo e operato all'insegna della reciprocità – come base efficace di un giusto ed equilibrato dialogo “economico” tra le parti sociali. Diversamente l'economia, scientificamente intesa e praticata in epoca moderna e contemporanea, può rischiare di scimmiettare e perciò di usurpare, nella storia comune degli uomini, il posto della *oikonomia*, della relazione d'amore tra Dio e l'uomo di cui parlavano già i Padri della Chiesa. In questi termini, Milbank tenta una traduzione nella riflessione teologica di tematiche che sono trattate ormai da tempo e con attenzione anche in altri settori disciplinari. Si pensi al *Saggio sul dono* di Marcel Mauss (2002 [1925]). O al più recente *Le Divin Marché* (2007) del filosofo francese Dany-Robert Dufour, in cui viene stigmatizzato l'odierno “ego-gregarismo”, abbrivo di un'economia “del godimento”, di un regime “tornacontistico” e persino di una nuova “religione”, quella appunto raggrumata attorno al dio-mercato. Si tratta di riflessioni che, su un piano trans-disciplinare, riverberano in varie direzioni nella più recente saggistica italiana: si pensi a Luigino Bruni, che nella più esasperata economia di mercato rileva la mortificazione dell'«incontro interumano» e il trionfo della «reciproca indifferenza» (Bruni 2012<sup>6</sup>: 37) o a Luigi Zoja, che nella cultura ipertecnologizzata, anch'essa obbediente e al contempo funzionale alle ferree leggi del mercato, ravvisa la propensione a «disabituarsi alla prossimità effettiva» (Zoja 2009: 42).

L'eco teologica, su questi temi, quando risuona al di là degli scritti di Novak e di Milbank o dei loro traduttori e interlocutori italiani, come Angelo Tosato per Novak – si vedano i suoi volumi *Economia di mercato e cristianesimo*, del 1994, e il postumo *Vangelo e ricchezza*, del 2002 – e Marco Salvioli per Milbank – si veda il suo saggio *L'invenzione del secolare. Postmodernità e donazione in John Milbank*, del 2013 –, è tendenzialmente declinata al negativo. Un recente fascicolo monografico della rivista *Concilium* (4/2014), dedicato a *Religione, consumismo e mercato*, sulla scia dell'esortazione apostolica

*Evangelium gaudium* n. 53 discute sul nesso che si può registrare tra economia di mercato e «cultura dello scarto» e mette nel mirino la «teologia della prosperità», considerata come «la versione estrema dell'influenza dell'ideologia capitalista esercitata nell'ambito del cristianesimo» (così Míguez, *ivi*: 28; si veda anche Teixeira, *ivi*: 90-101).

Ma, come accennato sopra, al di là della polemica direttamente rivolta all'economia di mercato, la teologia preferisce soffermarsi sul "rapporto" che Dio intrattiene con i ricchi e, soprattutto, con i poveri. Così ha fatto la teologia della liberazione in America Latina e così hanno fatto i teorici europei della cosiddetta nuova teologia politica, il cattolico Johann Baptist Metz – critico nei confronti di quello ch'egli chiama il «sacramento del denaro» (Metz 1981: 20) – e il protestante Jürgen Moltmann. Quest'ultimo – già in *Teologia politica uguale etica politica* (1984) e più recentemente in *Etica della speranza* (2011 [2010]) – ha scritto in termini molto critici del denaro, affermando che esso rende disumano l'uomo moderno, in quanto depersonalizza i rapporti, reimpostandoli come rapporti in cui l'impegno, la prestazione, il lavoro stesso vengono prezzati come fossero cose, inerti oggetti esposti sugli scaffali del grande *discount store* che il mondo odierno è diventato. La cultura capitalistica, che ha al suo centro il ruolo e perciò il valore del denaro, causa peraltro, agli occhi di teologi come Moltmann, non solo una rivoluzione sociale, ma anche una grave metamorfosi religiosa, stravolge cioè il rapporto tra l'uomo e Dio: Dio stesso oggi diventa un oggetto fra i tanti esposti nel supermercato globale, e di Lui gli uomini presumono ormai spesso di poter prendere e acquistare ciò che a loro serve maggiormente, secondo il loro gusto o secondo i loro bisogni. A dimostrarlo non sarebbero ormai soltanto il moltiplicarsi delle sette religiose, il sincretismo cultural-religioso, le varie e sempre più diffuse forme di *new age*, ma anche una sempre più massiccia e massiva cultura "economistica" che, orientata dal criterio neoliberale del cosiddetto capitalismo "totale", trasforma il libero mercato da episodio economico a regime esistenziale (cfr. Collier-Esteban 1998). In quest'orizzonte finanche l'agnosticismo o l'ateismo tornano a subire una metamorfosi radicale, trasformandosi in idolatria:

Dio non viene più negato o rifiutato, bensì sostituito con qualcosa che viene a simboleggiare la piena e perfetta qualità del vivere, per cui vale la pena fare ogni tipo d'investimento e persino di sacrificio. Questa nuova idolatria, che in certe teorie economiche trova le sue "teologie", a parere di alcuni teologi (cfr. il metodista Hull 1996: 241ss.), può oggi contagiare, almeno di fatto se non per principio, anche il cristianesimo ecclesiale. Per altri osservatori c'è, anzi, in tutto ciò il rigurgito di quelle stesse teologie cristiane occidentali che in epoca moderna hanno concepito Dio secondo concetti che ora legittimano l'individualismo e l'agonismo sociale (cfr. Meeks 1989).

Come si intuisce agevolmente da queste osservazioni, la riflessione dei teologi sull'economia, sul suo volto capitalistico, e dunque sul denaro, è stata sino ad ora segnata da un disagio epistemologico che le ha fatto assumere toni critici: sia Dio sia l'uomo, e quindi il rapporto tra Dio e l'uomo, sono irriducibili alle misure impersonali e reificanti del denaro. E anche il magistero sociale della Chiesa, dalla *Rerum novarum* di Leone XIII e dalla *Populorum progressio* di Paolo VI alla *Centesimus annus* e alla *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II, dalla *Caritas in veritate* di Benedetto XVI all'*Evangelii gaudium* di Francesco, ha parlato di ricchi e di poveri più che del denaro in quanto tale, semmai mettendo in guardia i cristiani dall'«idolatria» di mammona e dai rischi mortali di un «mercato divinizzato», come con una certa insistenza fa papa Bergoglio (cfr. per esempio *EvG* nn. 55-56).

## 2. *Explicatio terminorum*

Il tema che qui svolgo richiede, comunque, una riflessione teologica proprio sul denaro. Il fatto stesso che il denaro venga indicato nel titolo di queste pagine come "benedizione" o come "tentazione", rivendica un'attenzione di tipo teologico.

La benedizione è il modo di rapportarsi di Dio con gli uomini: Dio, volgendosi all'uomo, "dice bene" di lui, e dunque lo sostiene con la potenza salvifica della sua parola. Ne benedice l'essere e l'operare, e così salva ciò che l'uomo è e fa. Quando nella Bibbia Dio benedice l'uomo, esprime il suo favo-

re verso di lui e coinvolge nell'arco vasto della sua benedizione le persone con cui l'uomo benedetto ha a che fare, i suoi familiari, i suoi amici, i suoi soci; ma anche le sue fatiche nei campi, tra le greggi, nei mercati, nelle botteghe, negli affari vari in cui l'uomo viene accompagnato dal favore di Dio.

Fare del denaro il simbolo della benedizione divina per l'uomo, a partire dalla prospettiva biblica sopra delineata, potrebbe significare rivestire di un mantello sacrale il denaro stesso, in un certo senso anche volerlo divinizzare. Questo è un tratto delicato della questione, soprattutto se ricordiamo l'insegnamento di Gesù: «Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio». Dio è Dio; tutto il resto è tutt'altro; di più: solo Dio è Dio. Voglio dire che quando Gesù vuole insegnare che è impossibile e illecito per l'uomo divinizzare ciò che non è Dio, prende spunto proprio da una moneta, che reca impressa l'immagine dell'imperatore romano: niente c'è, per lui, di meno divinizzabile del denaro. E, tuttavia, la tradizione ecclesiale e la teologia cristiana, per esprimere il senso della comunione con Dio che si instaura per l'uomo innestato in Cristo mediante il battesimo, si servono della metafora pecuniaria: col battesimo ricevuto in Cristo Gesù l'uomo riceve il conio di Dio, come fosse una moneta, come tale appartenente a Dio. È la cosiddetta teologia del carattere sacramentale elaborata da Tommaso d'Aquino ma già abbozzata come teologia della divinizzazione dai Padri della Chiesa.

In gioco, dal punto di vista teologico, dunque, c'è la necessità di problematizzare una presunta divinizzazione del denaro, anche se metaforicamente il denaro stesso può lasciare intuire il senso della divinizzazione dell'uomo posto in rapporto con Dio per, con e in Cristo Gesù.

D'altra parte, secondo il titolo di queste mie pagine, il denaro potrebbe forse essere una tentazione. Anche la tentazione appartiene alla sfera del rapporto tra Dio e l'uomo. Non è Dio che tenta, poiché l'esito della tentazione è il rifiuto della salvezza da parte dell'uomo, il suo scivolare nel peccato contro Dio. A tentare è piuttosto Satana, colui che insinua la divisione e la discordia tra l'uomo e Dio. In questo caso il denaro diventa ciò che distrae l'uomo da Dio, ciò che ne dirotta lo sguardo dal cielo alla terra, dalla volontà di Dio ai propri desi-

deri e ai propri progetti. Il denaro, in tal senso, dovrebbe essere demonizzato.

Il compito della riflessione teologica, così, potrebbe sembrare quello di approdare o a una divinizzazione del denaro, o alla sua demonizzazione. Ma la teologia non è fatta né per divinizzare né per demonizzare alcunché, neppure il denaro. Solo Dio ha la capacità di formulare giudizi del genere. Lo dimostra il fatto che la dialettica tra benedizione e tentazione si dipana inestricabilmente lungo tutta la Bibbia, e raggiunge la sua massima visibilità nella letteratura di matrice agiografico-sapienziale, in un racconto che ricorda proprio la fortuna e le disgrazie di un uomo ricco: la storia del giusto Giobbe, innocentemente costretto alla sofferenza, narra una vicenda di benedizione e di tentazione. Giobbe è ricco e vive in un rapporto di vera fede con il suo Dio; Satana riceve il permesso di tentarlo, di metterlo dolorosamente e formidabilmente alla prova, al fine di interrompere il suo rapporto con Dio; la tentazione ha le forme della rovina economica, oltre che della malattia, della calunnia, della morte dei familiari; ma la fedeltà di Giobbe la vince sulla tentazione e lo conserva nel rapporto con il suo Dio, che torna per questo a benedirlo; la benedizione divina si esprime di nuovo nell'abbondanza delle messi di Giobbe, nell'opulenza del suo bestiame, nella ricostituzione della sua famiglia. Il denaro, e la ricchezza ch'esso simboleggia e rappresenta, non sono dunque, nella Bibbia, esclusivamente da demonizzare. Ma non sono neppure sempre e comunque doni o prerogative divine. Sono piuttosto realtà umane, come tali sempre relative e transeunti, che soltanto analogamente possono servire per dire il rapporto di Dio con l'uomo. Ciò che garantisce il rapporto tra Giobbe e Dio non è l'acquisto o la perdita delle ricchezze, ma la fedeltà di Giobbe fondata e sostenuta dalla misericordia di Dio stesso, che "sa" che il suo servo non cederà e non si ribellerà perché così Egli "vuole" che sia.

Da questa sorta di *explicatio terminorum* emergono la complessità e la complicatezza del tema, che non è affatto innocuo come sembrerebbe di primo acchito. La riflessione teologica non può semplicemente rispondere, alla domanda posta dal nostro titolo, che il denaro è tentazione oppure, al contrario, benedizione. La teologia può piuttosto dimostrare come

nel segno della benedizione o in quello opposto della maledizione si situò di volta in volta la qualità del rapporto che l'uomo vuole liberamente mantenere con Dio. L'uso del denaro, e di ciò che esso rappresenta o a volte soltanto simboleggia, è espressione di diversi modi di rapportarsi con Dio. Più precisamente: non tanto il fatto di usare il denaro, ma il modo di usarlo è sintomatico della diversa qualità del rapporto mantenuto dall'uomo con Dio.

Per argomentare questa che per ora appare come una semplice intuizione si può procedere secondo due articolazioni progressive: una "fenomenologia" biblica, e in particolare neotestamentaria, del denaro e della ricchezza; l'inutilità religiosa del denaro ovvero l'inutilizzabilità di Dio e, in definitiva, l'inutilità economica di Dio ossia la sua gratuità e la sua graziosità.

### 3. Una "fenomenologia" biblica

Nell'Antico Testamento il denaro e la ricchezza compaiono sia come segno di benedizione sia come occasione di tentazione. Gli esegeti hanno dimostrato che questa altalenante ambiguità ha delle radici non strettamente teologiche, bensì culturali e storiche. In riferimento all'epoca dei patriarchi e dei giudici, ma anche nella posteriore letteratura sapienziale, la ricchezza – costituita non solo da oro e da argento, ma anche dalle greggi e dalle piantagioni affidate alla coltivazione e al lavoro dell'uomo – è fondamentalmente segno di un rapporto di amicizia tra l'uomo e il suo Dio: nel tempo delle promesse di una nuova terra per Israele, di una grande prosperità per il popolo eletto, chiamato a viaggiare verso un nuovo Eden irrigato dal latte e dal miele, il benessere e il benestare vengono a testimoniare il favore e la protezione di Dio per coloro che si mantengono a Lui fedeli. Essere ricco, vivere nella prosperità, possedere lo *shalom*, cioè la somma di tutti beni, significa per il credente biblico avere una conferma delle promesse di Dio stesso. Non è l'arricchirsi, in un modo o nell'altro, che guadagna la salvezza; è piuttosto la salvezza, ricevuta gratuitamente da Dio, che si esprime e si realizza anche come ricchezza. È in



questa prospettiva anticotestamentaria che, secondo Max Weber, l'etica calvinista – supportata dalla dottrina teologica della “doppia predestinazione” – valorizzerà religiosamente la ricchezza e la capacità di produrre denaro.

La questione dell'etica calvinista come ispiratrice del capitalismo moderno si può già qui affrontare e, se vogliamo, confinare in un orizzonte anticotestamentario ben delimitato e culturalmente datato. L'ipotesi della “doppia predestinazione” affermava che l'umanità si divide in due parti: gli eletti, che fin dalla nascita sono destinati dalla imperscrutabile e insindacabile volontà divina alla salvezza; e i dannati, anch'essi sin dalla loro nascita predestinati a perdersi. Se non si può intervenire a cambiare questi disegni di Dio, l'unica cosa possibile che rimane è conoscere chi fa parte degli eletti e chi della schiera dei dannati. Il criterio per discernere la situazione diventa quello economico: dai frutti del lavoro di ciascuno si potrà sapere se si è predestinati alla salvezza o alla dannazione. Il successo negli affari, la produttività del lavoro, la capacità di accumulare denaro, se non sarà il motivo della salvezza, che viene solo e misteriosamente da Dio, sarà almeno un segno della predestinazione alla salvezza. Il lavoro coronato dal successo economico sarà come una sorta di vocazione dei predestinati alla salvezza (non a caso *Beruf*, in tedesco, significa “lavoro” e si apparenta con *Berufung*, ossia “vocazione religiosa”; ma anche il cattolico Novak considera, nel titolo di un suo libro del 1996, *Business as a Calling*). La povertà invece, o l'incapacità negli affari e la non produttività del lavoro, saranno il segno di una predestinazione diversa e contraria, quella alla dannazione. In questo senso il denaro sarà benedizione, e la povertà maledizione.

Ma nell'Antico Testamento c'è pure un'aspra condanna della ricchezza e, soprattutto, da parte dei profeti, una condanna dell'arricchimento, spesso raggiunto in forza di scelte immorali e ingiuste, che calpestano la dignità degli altri e che non rispettano negli altri, soprattutto nei più deboli e nei più poveri, la presenza nascosta di Dio stesso. L'arricchimento è sinonimo di ingiustizia, di disonestà, di violenza. Col profetismo entriamo in una congiuntura in cui Israele fa la dura esperienza della lotta contro i suoi nemici e, poi, dell'esilio in

terra di Babilonia, in cui il popolo si sente defraudato dei suoi diritti, della sua libertà, dei suoi beni. I profeti danno voce a questo sentimento e a questa coscienza collettiva, che nella sventura si aggrappa alla protezione di Dio.

Ciò che è importante notare è che la valutazione della ricchezza è cangiante e asseconda i mutamenti della situazione storica in cui Israele di volta in volta si viene a trovare. Risulta emblematico, a questo proposito, il caso di Geremia, che prima – scoraggiato dal disastro in cui si vede coinvolto – biasima la ricerca dei beni in terra d’esilio, e poi invece – vedendo con maggiore serenità la situazione – l’incoraggia: «Non prendere moglie, non avere figli né figlie in questo luogo – dice Geremia in 16,2-4 –, perché [...] periranno di spada e di fame, i loro cadaveri saranno pasto degli uccelli e delle bestie della terra»; e invece in 29,4-8: «Costruite case e abitatele, piantate orti e mangiatene i frutti; prendete moglie e mettete al mondo figli e figlie. [...] Cercate il benessere del paese in cui siete stati deportati. Pregate Jhwh per esso perché dal suo benessere dipende il vostro benessere».

La lezione che si può ricavare dalla sezione profetica dell’Antico Testamento è, a mio parere, che la ricchezza è questione da gestire in termini politici più che teologici. Essa ricade in un ambito che tocca la sopravvivenza terrena degli uomini, ma che non rientra per questo nel rapporto di elezione con Dio: Dio può mantenere ad Israele il suo favore anche se Israele vive nella difficile situazione della diaspora, anche se Israele non è più un regno potente, ma un piccolo resto.

Non meno interessante per capire i termini teologici in cui affrontare la questione del denaro è la “fenomenologia” neotestamentaria, soprattutto gesuana: intendo dire il corredo di informazioni e di indicazioni che si ritrovano nel Nuovo Testamento e, in particolare, nei sinottici. Gesù, secondo i racconti evangelici, fa l’elogio del “poco ma tutto”, che si accompagna alla condanna del “superfluo”. Egli mostra spesso diffidenza verso il “molto” ed esige la conversione dal “troppo”. In ogni caso il denaro viene additato dal Maestro di Nazareth come qualcosa di secondario rispetto al cuore dell’uomo che si pone, anche tramite la mediazione simbolica del denaro, in rapporto con Dio.

L'elogio del poco e la condanna del superfluo si ritrovano nella parabola della donna povera che, a differenza dei ricchi notabili che offrono al tesoro del tempio sì molte monete ma comunque del loro sovrappiù, offre per parte sua soltanto un obolo, una monetina di pochissimo valore, che tuttavia rappresenta tutto ciò che ella possiede. Quel suo poco è lodato perché costituisce il suo tutto; il molto dei ricchi notabili invece è soltanto il superfluo. Nel rapporto con Dio, insegna Gesù, fanno la qualità e segnano la differenza solo la radicalità, la totalità; ciò che è parziale, ciò che si concede ma con riserva, ciò che è superfluo non è benedetto da Dio. Il superfluo rappresenta piuttosto la convinzione di considerare la salvezza come un lusso che si può permettere solo chi può pagarla. Significa cedere alla tentazione di cosificare Dio, di prezzarlo. In questo senso il denaro cade inequivocabilmente sotto la maledizione della condanna: esso è mammona, e si pone in concorrenza con Dio; rappresenta il tutt'altro-che-Dio, costituisce la pretesa e presunta autosufficienza dell'uomo che intende salvarsi da sé, con le proprie risorse, riducendo il rapporto con Dio a mero commercio, a una questione di soldi. È emblematico che l'unica arrabbiatura di Gesù registrata nei racconti evangelici sia la sua indignazione per il commercio religioso fatto dentro il tempio di Gerusalemme, trasformato in una spelonca di ladri. In quell'occasione il denaro è chiamato in causa con il nome dispregiativo di mammona: e, secondo Gesù, non si possono servire Dio e mammona al contempo (cfr. Becchetti-Florio 2014).

Gesù, poi, mostra diffidenza per il molto ed esige la conversione dal troppo. L'episodio del giovane ricco è significativo. Non è la ricchezza materiale del giovane il bersaglio primo e vero di Gesù: il Maestro di Nazareth, invitando il giovane a vendere tutto, a dare il ricavato ai poveri e poi a tornare per mettersi al suo seguito, vuole far comprendere al suo interlocutore che occorre maturare una nuova visione di Dio, entrare in un rapporto nuovo con Jhwh Adonai. Non più quello mediato solo dalla conoscenza del Dio dei padri, ma il rapporto stesso che lui, Gesù, intrattiene con quel medesimo Dio che è proprio il Padre suo. Ma per additare il cammino da percorrere per questa conversione, Gesù chiede anche al giovane di

disfarsi totalmente e radicalmente delle sue molte ricchezze. Gli chiede cioè di rinunciare a una già acquisita benedizione e al segno esteriore di essa. Il giovane ricco se ne va triste perché non riesce ad accettare la provocazione a cambiare modo di vivere la religione e a disfarsi del segno di quella sua religiosità (si badi che qui religione e religiosità non coincidono). Anche in questo caso l'enfasi sulla questione del denaro o della ricchezza (Gesù commenta la rinuncia del giovane ricco a seguirlo, dicendo che è più facile che un cammello entri nella cruna dell'ago che un ricco in paradiso) è strumentale, nell'insegnamento del Maestro di Nazareth, per indicare un altro valore, ormai prioritario: il nuovo rapporto che si deve intrattenere con Dio, tramite lui.

All'episodio del giovane ricco corrisponde quello di Zaccheo, il capo dei pubblicani. Zaccheo è diventato ricco frodando i contribuenti. Gesù, senza dir niente, soltanto posando lo sguardo su di lui e andando ospite a casa sua, lo instrada alla conversione, che si realizza come rinuncia agli averi ingiustamente accumulati. Dando la metà dei suoi averi e poi ancora per quattro volte di ciò che aveva frodato, Zaccheo in realtà dà tutto ciò che aveva accumulato per sé. La sua vicenda si può capire forse ricordando la parabola dell'amministratore disonesto. Gli amministratori del tempo applicavano semplicemente la legislazione vigente quando raddoppiavano gli interessi che coloro che prendevano in prestito un qualche bene, anche in natura, dovevano poi restituire al ricco padrone che faceva loro credito. L'amministratore disonesto di cui racconta Gesù nella sua parabola è tale perché fa la cresta al patrimonio del padrone, non dei suoi poveri debitori. Ed è disonesto perché cerca di rimediare al suo licenziamento di nuovo a spese del suo padrone: se uno, a quel tempo, chiedeva 50 chili di grano in prestito, il diritto allora vigente gli imponeva di pagare a un tasso oggi usuraio, cioè al cento per cento: l'amministratore, perciò doveva fargli scrivere, già nella ricevuta, al momento del prestito, che egli avrebbe dovuto restituire il doppio: non solo 50 chili di frumento, ma 50 più 50, cioè 100 chili. Nella parabola, l'amministratore di cui racconta Gesù si fa gli amici con le disoneste ricchezze, cioè amministrando questa ricchezza usuraia, dicendo di scrivere non più

100, ma 70, o 60, o 50. Questo ritorno alla correttezza è lodato nella parabola. Che diventa un invito a eticizzare l'uso del denaro e la gestione delle ricchezze.

A questi insegnamenti Gesù accompagna infine la sua preferenza accordata alla povertà. Nel discorso della montagna i poveri vengono infatti dichiarati beati, e perciò degni e pronti per entrare nel regno di Dio. A menzionare questo insegnamento di Gesù sono soltanto Matteo e Luca: sono gli evangelisti che nutrono maggiormente la speranza escatologica. Matteo però la proietta verso un futuro cronologicamente ancora lontano: per questo i poveri dichiarati beati sono i poveri in spirito, cioè coloro che sanno che la salvezza non può arrivare che da Dio, coloro che non presumono della salvezza in forza dei loro meriti devozionali. Luca, invece, pensa che i tempi escatologici siano già iniziati, e per lui i poveri sono davvero gli indigenti, coloro che non hanno di che sostentarsi: essi sono beati perché trovano un posto già nella Chiesa, germoglio del regno di Dio: nella comunità ecclesiale ricevono l'attenzione dei fratelli, assidui nella carità reciproca oltre che nella preghiera. Luca aggiunge alla beatitudine dei poveri, il «guai» scagliato contro i ricchi: cioè la condanna contro coloro che, nella comunità credente, non mettono tutto ciò che possiedono a disposizione per il bene comune.

Per concludere l'*excursus* neotestamentario si può tornare all'interrogativo fatto dai discepoli dei farisei al Maestro di Nazareth: «È lecito versare il tributo ai Romani?», è giusto pagare le tasse? Una domanda capziosa, per indurre Gesù a dire qualcosa di avventato, che potesse renderlo passibile di arresto immediato (infatti s'erano portati appresso gli erodiani, cioè i collaborazionisti dell'epoca, la polizia del tempo). Evidentemente era risaputo che Gesù fosse molto critico verso ogni tipo di "potere" mondano (i capi e i principi del mondo cercano i posti di comando, ma per voi, miei discepoli, non sia così...: questo tipo di insegnamento filtrava al di là della cerchia dei suoi amici, con tutto il suo carico di ironia deprezzante – se non sprezzante – nei confronti di chi deteneva il potere all'epoca, si trattasse dei capi dei Giudei, o del re di Galilea, o dell'imperatore romano e, in ogni caso, finiva per essere frain-

teso come incitamento rivoluzionario). La speranza degli avversari era quella di cogliere in fallo Gesù per decretarne la rovina. Sul piano religioso e teologico, nonostante i loro reiterati tentativi, non riuscivano a coglierlo in fallo: troppo bene conosceva le Scritture, troppa sapienza aveva, con straordinaria autorità (*exousia*) insegnava riguardo a Dio. Forse lo avrebbero potuto trovare carente in cose di cui egli non era un “esperto”: le questioni politiche, i temi fiscali... Gesù intuisce che li essi sperano di andare a parare. E con la sua risposta li spiazza, riconducendo il confronto con loro di nuovo sul terreno a lui più congeniale, quello teologico, religioso e spirituale appunto: ancora una volta con sottesa e comunque micidiale ironia chiede che gli sia fatta vedere una moneta e di chi sia l'effigie su di essa impressa, così dimostrando sia di non tenere in gran conto il denaro, tanto da non portarne addosso, sia di non “riconoscere” colui che tutti conoscevano all'epoca, il divo Cesare (come dire oggi di qualcuno: quello chi?). Con grande diplomazia egli dichiara la sua posizione “politica”, fa cioè capire che dei re e degli imperatori non gli importa nulla, giacché egli rispetto a loro sta a un livello infinitamente più alto (se il mio regno fosse di questo mondo...; nessun potere avresti se non ti fosse stato lasciato dal Padre mio...) e al contempo volutamente più basso (sono venuto per servire, non per comandare). Infine dà la sua risposta formidabile. La dà ai discepoli dei farisei, cioè a degli studenti di teologia, sapendo di essere perciò inteso nella sua provocazione: ogni scriba, ogni fariseo, ogni dottore del tempio, infatti, all'epoca sapeva chi è Dio secondo la prospettiva biblica. Dio è colui di cui si parla nella professione di fede israelitica, nel Deuteronomio: *Shemà, Israel*, Dio è l'Unico, il Solo, colui al quale l'uomo deve dedicarsi totalmente, senza parzialità, senza riserve di sorta, con ogni sua risorsa intellettuale, emotiva, fisica, sempre e ovunque, in privato e in pubblico, a casa propria o in strada e nelle piazze, sedendo o camminando, mangiando o dormendo. In questo “totalitarismo” consiste in verità il monoteismo biblico-ebraico (che non è un monoteismo semplicemente metafisico): Dio è Uno e Unico giacché è Tutto per tutti. Insomma, come già detto sopra, Dio è Dio. E ciò significa, teologicamente, che solo Dio è Dio. Cesare, invece, è soltanto Cesare. Cioè:

semplicemente Cesare. Se così stanno le cose per Gesù, cosa appartiene a Dio? A Dio appartiene tutto ciò che abbia un qualche vero valore, una reale importanza: a Dio appartiene chi vive, giacché Dio stesso entra in rapporto con lui facendolo vivere. Appartiene l'uomo: moneta che porta il conio del Creatore, forgiata «a sua immagine e somiglianza», come si legge in Genesi. A Dio, dunque, l'uomo stesso deve restituirsi. E a Dio pure occorre restituire tutto ciò che per l'uomo vale, le sue capacità relazionali, le sue tensioni personali e comunitarie, l'intreccio dei suoi rapporti con gli altri, i suoi progetti di vita, la sua storia, tutte dimensioni radicali e impagabili che l'uomo non può acquistare con soldo sonante e con moneta fruscante: tutto questo deve esser offerto a Dio, a Dio riconsegnato. A Cesare, che nonostante le sue pretese "divine" rimane soltanto e semplicemente un cesare, si restituiscano semmai le "cose", non le persone: il soldo, la moneta, ciò che si può o con cui si può comprare.

Come si vede la "fenomenologia" gesuana riguardante il denaro e le ricchezze è frastagliata; ma sempre e inequivocabilmente il denaro e la ricchezza sono secondari rispetto al rapporto con Dio e alla paradossale "predilezione" che Dio ha "per tutti", anche per chi non è ricco; anzi: soprattutto per i poveri.

Dietro tutto questo c'è l'affermazione di una nuova logica, quella appunto delle beatitudini: avete inteso che fu detto, ma io vi dico. Il Dio di Gesù viene a rivelarsi con tratti nuovi rispetto a quelli del Dio conosciuto secondo la legge del taglione: è il Dio dei poveri, il Dio dei piccoli, il Dio dei sofferenti. E in un piccolo, in un povero che non ha casa né guanciaie, in un sofferente, il volto di questo Dio si farà conoscere finalmente: nel volto cioè dello stesso Gesù di Nazareth.

#### *4. Inutilità del denaro e inutilizzabilità di Dio*

Dai vangeli, che raccontano il modo di considerare il denaro e le ricchezze da parte di Gesù, la teologia può apprendere l'inutilità religiosa del denaro e, al contempo, l'inutilizzabilità economica di Dio: il denaro non compra in al-

cun modo la salvezza di Dio, che è gratuita e graziosa, legata cioè alla grazia, al regalarsi di Dio, senza merito dell'uomo, senza contraccambio da parte dell'uomo; e neppure Dio può essere ridotto a merce, nemmeno può essere ridotto alle misure dell'economia e del traffico commerciale: Dio non fa da garante ai mercanti del tempio, non si lascia vendere da loro.

La parabola degli operai chiamati in orari diversi a lavorare nella vigna di un ricco signore ma che alla fine ricevono tutti lo stesso salario, in questo senso costituisce una grande lezione per la teologia. In gioco non c'è tanto il denaro; neppure il suo uso. Non c'è neppure la giustizia, che deve regolare l'uso del denaro. C'è piuttosto un nuovo profilo di Dio: il volto del Dio buono più che giusto, generoso più che equo. E c'è in gioco il benessere dell'uomo, la sua dignità, la sua valorizzazione. Il padrone di cui racconta Gesù nella sua parabola non sta attento più di tanto all'etica economica. Gli sta piuttosto a cuore l'essere degli uomini con cui ha a che fare: egli li chiama al lavoro (davvero qui lavoro e vocazione coincidono): li strappa al senso di inutilità, di apatia, al non-senso di una vita trascorsa in disparte; li inserisce in una comunità, li coinvolge in un rapporto, quello personale con lui, che non ha prezzo, che non può essere pagato; ma che ha piuttosto "valore".

L'inutilità caratterizza la rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Dio, nel Maestro di Nazareth, si dimostra inutile rispetto a tante aspettative umane, inservibile rispetto persino alle antiche attese messianiche. Il Dio Sabaoth, il Dio Goel, il Signore degli eserciti, riscattatore, si rivela come il Dio imbellè e imprigionato: sì, viene a liberare Israele, viene a istaurare il suo regno, ma questa liberazione e questo regno non sono quelli deducibili da nessun tipo di umana speranza (cfr. Mt 11,4-5). L'inutilità del Dio di Gesù Cristo è l'effetto della sua radicale novità, del suo non essere mai così come lo può immaginare e desiderare l'uomo. Anche per l'identità di Dio vale la logica sovvertitrice del Predicatore della montagna: «Avete inteso che fu detto, ma io vi dico». Dio è altrimenti: occorre ricordare alcune parabole di Gesù, per dimostrarlo. La parabola degli operai chiamati in diverse ore per lavorare nella vigna del padrone, che poi li retribuisce tutti ugualmente, è un esempio



tra i più chiari: ogni teodicea deve essere riformulata, se Dio assomiglia a quel padrone a cui non importa essere giusto, perché preferisce essere piuttosto buono (cfr. Mt 20,1-16). Bisogna operare una sorta di *inversio analogiae* per capire il valore dell'inutilità del Dio di Gesù Cristo: non gli si possono applicare criteri umani di valutazione, perché Egli si trova sempre al di là di tutti essi. L'inutilità del Dio di Gesù Cristo, l'indeducibilità della sua grazia, la gratuità del suo amore sono tali che non si può dire che Dio è inutile come questo o quest'altro uomo in questa o quest'altra condizione, ma piuttosto bisogna affermare che ogni uomo, di qualsiasi condizione, deve somigliare a Dio diventando "inutile" al modo suo. Le parabole riportate in Lc 14,28-33 ce lo fanno intuire: Gesù racconta di un costruttore prudente, che prima di erigere una torre si procura tutto il materiale necessario, per evitare di non completare l'opera e di essere deriso per la sua incapacità; e racconta anche di un re che partendo per la guerra conta le sue truppe, meno numerose e meno equipaggiate di quelle del nemico, e sceglie, quindi, di concludere la pace prima d'essere sconfitto. Sono racconti che invocano il buon senso, che elogiano chi si preoccupa di fare la cosa più utile. Ma poi ogni buon senso e ogni prudenza utilitaristica vengono azzerati, perché Gesù ricava dai racconti una conclusione paradossale: «Così chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo». Prima ancora del discepolo è il maestro ad aver rinunciato a tutto; e il maestro rivela il volto di Dio, l'unico che veramente può rinunciare a tutto perché è l'unico a cui veramente tutto appartiene.

Il Dio di Gesù Cristo svela, inoltre, il valore dell'inutilità umana. L'obolo della povera vale, ai suoi occhi, più delle abbondanti offerte dei ricchi; le prostitute e i pubblicani prederanno i giusti nel regno dei cieli; c'è in Dio più gioia per un peccatore convertito che per novantanove giusti. Le sicurezze degli uomini sono inutili, davanti a Dio; perché la sua salvezza non è il contraccambio di nessuna offerta dal basso, ma solo grazia.

Questo non vuol dire che il denaro sia inutile, e quindi senza valore, in assoluto. Esso assume significato positivo quando non rappresenta più il "prezzo" del lavoro dell'uomo,

ma il suo “valore”. È questa l’ottica cristiana. In quest’ottica il denaro è secondo e secondario rispetto al valore dell’uomo che lavora; ed è secondo e secondario rispetto al benessere dell’uomo. L’uomo non vale cioè a seconda dello stipendio che percepisce; né a seconda del mestiere o della professione che svolge. L’uomo vale, è dotato di valore, è valorizzato, se lavora secondo le sue migliori attitudini, se è messo in condizione di lavorare per esprimere e per costruire se stesso. E l’uomo vale pure se il suo lavoro non è finalizzato a fare soldi per sé soltanto, ma a produrre il benessere per tutti, cioè quella dignità che rende tutti gli uomini uguali.

##### 5. *Il paradosso della povertà che causa ricchezza*

Resta il fatto che il Verbo divino si è fatto carne, sperimentando così un effettivo “impoverimento”: spogliandosi delle sue divine prerogative, rinunciando a esser Tutto, entrando nella «condizione dello schiavo», si legge in Fil 2,6-9, fino a scivolare nella morte, lui che era un tutt’uno con la fonte della vita. Questo “abbassamento”, questo “svuotamento”, questa *kenosis*, segnerà per lui il passaggio (il sentiero pasquale) attraverso cui poter essere ricondotto (assieme all’umanità cui s’era reso solidale nella *kenosis*) al trono di Dio.

Il modo per sottolineare ciò che avviene per il Verbo eterno, allorché si abbassa nella sua umanazione, è che egli viene a nascere e a morire povero (le icone evangeliche di Betlemme e del Golgota questo significano). E tra il nascere in una mangiatoia e il morire su un patibolo c’è pure, per lui, il tempo di fare concreta esperienza dell’esser povero: «Gli uccelli hanno i loro nidi, le volpi le loro tane, ma il Figlio dell’uomo non ha neppure dove poggiare la testa per riposare». Il suo esser povero e il suo essersi impoverito non sono certo dovuti al fatto che egli non ha monete in tasca; ma il fatto che non abbia monete in tasca esprime, con una certa evidenza simbolica, che si è effettivamente impoverito. I suoi insegnamenti, argomentati spesso in forma parabolica, si collocano sempre in questa prospettiva: «I gigli dei campi hanno la loro splendida corolla e gli uccelli del cielo la loro livrea anche se non si af-

fannano per trovare il modo di comprarsela; ugualmente voi, discepoli miei, state certi che neppure un capello cade dalla vostra testa senza che il Padre non pensi al vostro bene».

Al di là della parabola, anche nel suo agire pratico Gesù si mantiene in questa prospettiva: l'episodio del giovane notabile ricco (un "borghese" dell'epoca si potrebbe dire, se non fosse anacronistico usare tale termine) è molto significativo, con la sentenza che Gesù stesso ne ricava dicendo ai suoi discepoli che è più probabile che un grosso nodo marinaio entri attraverso la cruna di un ago che non un ricco nel regno di Dio; la reazione sconsolata dei suoi discepoli («Ma allora, Maestro, chi potrà salvarsi?»), ci fa capire che in quell'episodio, tuttavia, non c'è in gioco soltanto la ricchezza *qua talis*, cioè quella pecuniaria, bensì la ricchezza "di sé" e "per sé": «Ma io, Maestro, tutte queste cose le ho già fatte da sempre». Questa autosufficienza, questa autoreferenzialità, questo sentirsi a posto con la propria coscienza sono la "mala ricchezza" che Gesù intende contestare: «Dunque, va', vendi quello che possiedi, donalo ai poveri e poi vieni e seguimi». Quell'uomo, dice il testo evangelico, se ne andò deluso, perché aveva molte ricchezze.

Ma l'esempio più emblematico è la moltiplicazione dei pochissimi pani e dei pochissimi pesci raccontata in tutti e quattro i vangeli (in alcuni di essi ribadita due volte, quasi a suggerire che Gesù quel tipo di "miracolo" non lo fece solo una volta). In realtà una frase di Gesù che alcune versioni del racconto della moltiplicazione riportano («Date voi stessi a tutti costoro da mangiare») fa capire che il "miracolo" ebbe ben poco di "miracolistico": la frase è una sorta di provocazione e perciò di vocazione consegnata ai discepoli, che si ritrovano nella scarsità di mezzi per poter fare ciò che chiede il Maestro. Come riuscirci? Gesù insegna il metodo per riuscirci: gesti eucaristici (prese quei pani, alzò lo sguardo verso il Cielo, li suddivise, li diede a distribuire) che innescano un dinamismo di solidarietà che oserei definire "manageriale" («fateli sedere a gruppi cinquanta, passate in mezzo a loro, per distribuire loro il poco che avete»); così si mette in moto una catena che finisce per valorizzare in direzione degli altri e non esclusivamente per sé stessi le risorse di cui i discepoli dispongono: ogni

gruppo di cinquanta riceverà – seppur poco – dagli altri, ma pure riuscirà certamente a contraccambiare con il poco che a sua volta possiede e non trattiene più per sé. È una formidabile “movimentazione” del “poco”, del deficit, della scarsità di risorse, della povertà insomma, innestata di un senso di altruismo che riesce a farla sovraccedere rispetto alla proprie esigue misure e possibilità: fino ad abbondare in dodici ceste residue.

È questo “non solo per sé ma per gli altri” il miracolo operato da Gesù, consegnato come metodo ai suoi discepoli. Un don Luigi Sturzo, e tutto il movimento cattolico ottonevicesimo, con le cooperative bianche, con la lotta all’usura e con le casse rurali ed artigiane, con le affittanze collettive, senz’altro hanno seguito tale metodo (cfr. Sturzo 2009 e Lepore 2010: 159-173). Ma prima ancora i monti di pietà medievali, sortiti dalla “riforma” francescana, avevano rappresentato la stessa efficacia e la stessa efficienza economiche del messaggio evangelico (cfr. Albini 1995: 59-70 e 2002; Todeschini 2004; Bazzichi 2008 e 2011; Todisco 2010). E penso che un san Francesco, spogliandosi in piazza ad Assisi, davanti al padre e al vescovo, e da lì mettendo in moto – con una inopinata quanto inedita creatività sociale, come gli storici ormai spiegano bene – un nuovo formidabile sistema anche economico e creditizio (che nulla aveva a che fare con altre spinte pauperistiche coeve), abbia pensato alla parabola evangelica dei talenti per volgersi verso una direzione nuova rispetto a quella insegnatagli dal suo intraprendente e devoto (poteva all’epoca non esserlo?) padre suo. La parabola dei talenti, del resto, non è affatto un suggerimento a dover trafficare i propri beni, ma l’ingiunzione a trafficarli non tanto per sé quanto piuttosto per un altro. È “per l’altro” che quei personaggi della parabola si sentono in dovere di trafficare i talenti. Chi li traffica per sé, rischia di sentire nottetempo una voce tremenda che lo avvisa di aver inutilmente ingrandito i magazzini prima di ritirarsi in pensione (vedi la parabola del ricco signore che aveva così tante ricchezze da non sapere più dove riporle).

Del resto questo hanno sperimentato tutti i santi, ricopiando in loro l’immagine di Gesù: non c’è un santo, nella sto-

ria della Chiesa, che alla fine sia diventato ricco, da povero che era partito. E non c'è un santo che alla fine non abbia scelto, in vari modi, di impoverirsi, da ricco che era. Perché per i santi vale davvero ciò che è scritto in 2 Cor 8,9: «Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, affinché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà».

### *Bibliografia*

- ALBINI GIULIANA, 1995, *Il denaro e i poveri. L'istituzione dei Monti di Pietà alla fine del Quattrocento*, in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, a cura di D. Zardin, Milano: Jaca Book.
- ALBINI GIULIANA, 2002, *Carità e governo delle povertà (secoli XII-XV)*, Milano: Unicopli.
- BARRERA ALBINO, 2013, *Biblical Economic Ethics. Sacred Scripture's Teachings on Economic Life*, Plymouth (UK): Lexington Books.
- BAZZICHI ORESTE, 2008, *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Cantalupa: Effatà.
- BAZZICHI ORESTE, 2011, *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato. Dai Monti di Pietà alle nuove frontiere etico-sociali del credito*, Cantalupa: Effatà.
- BECCHETTI LEONARDO - FLORIO GIUSEPPE, 2014, *Dio e Mammona. Dialogo tra un economista e un biblista su economia, etica e mercato*, pres. di M. Toso, intr. di L. Napoleoni, Roma: Ecra (Edizioni del Credito Cooperativo).
- BRUNI LUIGINO, 2012<sup>6</sup>, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Trento: Il Margine.
- COLLIER JANE - ESTEBAN RAFAEL, 1998, *From Complicity to Encounter. The Church and the Culture of Economism*, Harrisburg: Trinity Press International.
- DUFOUR DANY-ROBERT, 2007, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Paris: Denoël.
- HULL JOHN M., 1996, *Christian Education in a Capitalistic Society: Money and God*, in D. FORD - D.L. STAMPS (edd.), *Essentials of Christian Community. Essays in Honour of Daniel W. Hardy*, Edinburgh: T.&T. Clark.
- LAWRENCE FREDERICK G. - SPACCAPELO NATALINO - TOMASI MICHELE, 2009, *Il teologo e l'economia. L'orizzonte economico di B. Lonergan*, Roma: Armando Ed.

- LEPORE GIOVANNI, 2010, *Alle origini del pensiero economico di don Sturzo: le Note di economia sociale (1900)*, «Storia e Politica» 2 (1/2010).
- LONERGAN BERNARD, 1998, *For a New Political Economy*, ed. by Ph.J. McShane, Toronto: University Press.
- LONERGAN BERNARD, 1999, *Macroeconomic Dynamic: an Essay in Circulation Analysis*, ed. by F. Lawrence, P. Byrne, C. Hefling, Toronto: University Press.
- MARX REINHARD, 2008, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, München: Pattloch Verlag GmbH.
- MARX REINHARD, 2009, *Il capitale. Una critica cristiana alle ragioni del mercato*, Milano: Rizzoli.
- MATHIEU VITTORIO, 1985, *Filosofia del denaro. Dopo il tramonto di Keynes*, Roma: Armando.
- MAUSS MARCEL, 1925, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, «L'Anné Sociologique», n.s. 1 (1925) 30-186.
- MAUSS MARCEL, 2002, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino: Einaudi.
- MEEKS M. DOUGLAS, 1989, *God the Economist. The Doctrine of God Political Economy*, Minneapolis: Fortress Press.
- METZ JOHANN BAPTIST, 1980, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz: Grünewald.
- METZ JOHANN BAPTIST, 1981, *Al di là della religione borghese*, Brescia: Queriniana.
- MÍGUEZ NÉSTOR O., *I mercati in prospettiva biblica*, in *Religione, consumismo e mercato*, «Concilium» 50 (4/2014) 27-37.
- MILBANK JOHN, 2003, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, New York: Routledge.
- MILBANK JOHN, 2006, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blakwell Publishing.
- MOLTMANN JÜRGEN, 1984, *Politische Theologie = Politische Ethik*, München-Mainz: Kaiser-Grünewald.
- MOLTMANN JÜRGEN, 2010, *Ethik der Hoffnung*, München: Gütersloher.
- MOLTMANN JÜRGEN, 2011, *Etica della speranza*, Brescia: Queriniana.
- NOVAK MICHAEL, 1982, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York: Simon & Schuster.
- NOVAK MICHAEL, 1987, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Roma: Studium.
- NOVAK MICHAEL, 1993, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: The Free Press.
- NOVAK MICHAEL, 1996, *Business as a Calling: Work and the Examined Life*, New York: The Free Press.

- NOVAK MICHAEL, 1996, *Verso una teologia dell'impresa*, Macerata: Liberilibri.
- POLANYI KARL, 1944, *The Great Transformation*, New York: Farrar & Rinehart.
- POLANYI KARL, 1974, *La grande trasformazione*, Torino: Einaudi.
- SALVIOLI MARCO, 2013, *L'invenzione del secolare. Post-modernità e donazione in John Milbank*, Milano: Vita e Pensiero.
- SIMMEL GEORG, 1900, *Philosophie des Geldes*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- SIMMEL GEORG, 1984, *Filosofia del denaro*, Torino: Utet.
- STURZO LUIGI, 2009, *Il pensiero economico*, a cura di G. Palladino, intr. di M. Cacciari, nota di G.R. Vitale, Milano: Il Sole 24 Ore.
- TEIXEIRA FAUSTINO, *Il Dio della prosperità. Decostruire immagini*, in *Religione, consumismo e mercato*, «Concilium» 50 (4/2014) 90-101.
- TODESCHINI GIACOMO, 2004, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna: il Mulino.
- TODISCO ORLANDO, 2010, *La libertà creativa. La modernità del pensare francescano*, Padova: Messaggero.
- TOSATO ANGELO, 1994, *Economia di mercato e cristianesimo*, Roma: Borla.
- TOSATO ANGELO, 2002, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- WEBER MAX, 1904-05, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», Bd. XX und XXI, successivamente 1934, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WEBER MAX, 1945, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma: Leonardo.
- YOUNKINS EDWARD W., 1999, *Michael Novak's Portrait of Democratic Capitalism*, «Journal of Markets & Morality», 2 (1/1999) 8-34.
- ZOJA LUIGI, 2009, *La morte del prossimo*, Torino: Einaudi.

*Abstract*

IL DENARO: BENEDIZIONE O TENTAZIONE? UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA

(MONEY: BLESSING OR TEMPTATION? A THEOLOGICAL REFLECTION)

*Keywords:* capitalism, market economy, money, wealth, prosperity, theology, gratuity.

We all use money. However, we are all too reluctant to speak of the meaning, the value, the contradictions and the risks involved in the use of money in our everyday lives. Thus, focusing on money in theological terms is as a challenge, not least because we have to cover ground that has not been much studied yet by theology despite the contribution already made by thinkers such as Michael Novak and John Milbank. These pages consider the construction of a biblical “phenomenology” of money and wealth in order to indicate the religious uselessness of money or, rather, the fact that God cannot be used and, in order to summarise the economic uselessness of God, namely his gratuity.

MASSIMO NARO

Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo

Centro Studi sulla Cooperazione «A. Cammarata»

San Cataldo (Caltanissetta)

amanuense@tin.it

EISSN 2037-0520



DARIO CARONITI

## EUROPA: DECLINO O RINNOVAMENTO?<sup>1</sup>

### 1. *Europa tra geografia e cultura*

L'Europa è l'unico tra i continenti a non avere dei confini geografici, non essendoci con l'Asia nessuna soluzione territoriale. La distinzione si è invece affermata su un piano strettamente culturale (Iodice 2002: 45 e ss). È quindi essenziale capire quale cultura l'abbia caratterizzata.

Tra i temi fondanti il pensiero europeo due sono i più significativi: il primo è sicuramente la filosofia greca, e in particolare quegli aspetti di essa esposti da Socrate, Platone e Aristotele, che scoprono l'anima come sensorio della trascendenza, quindi come mezzo per giungere alla conoscenza di Dio inteso quale Sommo Bene (Voegelin 1999: 108). La grande elaborazione teorica della filosofia di Platone consentì di distinguere l'autonomia della persona rispetto al potere.

Nella sua difesa di Socrate, Platone individuò la giustizia nel pensiero di Socrate e non nel potere pubblico che lo condannò a morte. La verità e il bene non risiedevano quindi nel potere, ma in un soggetto autonomo rispetto ad esso, in una filosofia espressa da una persona che aveva elaborato un pensiero e che aveva raggiunto delle conclusioni e, alla luce di esse, poteva misurare il potere legittimo, il potere giusto e il potere ingiusto. In nessun'altra cultura, se non in quella europea, questa riflessione è stata mai elaborata. Sarebbe quindi sbagliato dare per scontata la libertà che è invece resa concepibile grazie appunto a una teorizzazione del potere politico e, in ultima istanza, a una determinata cultura.

---

<sup>1</sup> L'argomento è stato oggetto della prolusione della Cattedra Sturzo, tenuta a Caltagirone nell'ottobre 2013.

Il ricongiungimento tra la filosofia greca e il cristianesimo rappresenta invece la seconda grande colonna del pensiero europeo. Seguendo le parole di Benedetto XVI, «l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci!" (cfr At 16,6-10) – questa visione può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco» (Benedetto XVI 2006). San Paolo fu indirizzato dalla Provvidenza ad andare a convertire i greci e anche il Vangelo è poi stato scritto in greco. Il Vangelo di Giovanni, in particolare, non inizia se non richiamandosi al logos: «In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio». Il termine logos, ripreso dalla filosofia greca, significa discorso, ma in realtà è il fondamento della riflessione razionale.

Quando Benedetto XVI all'Università di Ratisbona discusse col corpo accademico dell'Europa e delle sue radici (Benedetto XVI 2006), non aveva in mente tanto il confronto tra Europa e Islam, quanto il desiderio di spiegare le ragioni della decadenza dell'Europa partendo dall'eclissi dei principi che ne avevano caratterizzato l'essenza (Wenzel 2008). Partendo quindi dalla notizia della ristampa dei *Dialoghi dell'imperatore Manuele II Paleologo con un musulmano*, svoltisi ad Ancira, Ankara, introno al 1390, Benedetto XVI mise di fronte uno degli ultimi sovrani dell'Impero romano d'Oriente e un non meglio identificato esponente della cultura islamica. L'imperatore era convinto che la fede si affermasse attraverso il dialogo e la razionalità e che non si potesse negare il logos, visto che Gesù è Logos. L'unica nuova legge introdotta da Maometto sarebbe stata invece quella di «far progredire tramite la spada la fede che egli predicava» (Manuele II Paleologo 2007: 143).

Stava tutta qui, nella vittoria delle armi, la ragione dell'islam. La convinzione era che Dio affermasse la propria volontà attraverso il fatto della la vittoria e la sconfitta dell'Impero avrebbe dimostrato l'evidenza della ragione. Manuele contrappose invece l'idea che «Dio non può rallegrarsi

nel sangue» e che la «fede è frutto dell'anima, non del corpo», quindi chi volesse convertire alla fede avrebbe bisogno «di lingua eloquente e mente retta, non violenza né minaccia, né alcunché capace di ferire o intimorire» (Manuele II Paleologo, 2007: 145).

La grande delusione dell'imperatore era quella di dover soccombere ad opera delle armi di coloro i quali negavano la ragione, negavano il dialogo. Ma non era certo la prima volta che la ragione periva, perché già Socrate era stato condannato a morte, Gesù crocefisso, e allo stesso modo l'Impero romano d'Oriente amaramente ma irrimediabilmente destinato a cessare di essere un ordine politico, un ordine culturale.

## 2. Modernità e de-ellenizzazione

Il *Dialogo* è servito a Benedetto XVI per individuare nell'incontro tra la filosofia greca e la cultura cristiana il carattere fondante dell'Europa e della cultura occidentale. Dalla negazione di esso avrebbe a suo parere inizio il processo da lui definito de-ellenizzazione del cristianesimo, radice della crisi culturale dell'Europa stessa. Il divorzio tra fede e ragione avrebbe così reintrodotta nella cultura occidentale il ricorso alla ragione della forza per stabilire la verità, stabilendo così un parallelo tra islam e modernità, già colto in forma letteraria da Chesterton nell'*Osteria volante*. Poco importa che nella versione moderna non si faccia più ricorso al giudizio di Dio, ma alla sua secolarizzazione, espressa dallo spirito della storia che si inverte indicando a quale ideologia, a quale espressione politica affidarsi in funzione della sua affermazione storica (Voegelin 2004).

La de-ellenizzazione non è per nulla un fenomeno astratto e ha ampiamente riguardato la cultura cattolica, senza fare eccezione per quella italiana. Giusto per fare un esempio, nel secondo dopoguerra, i successi militari dell'Armata rossa e l'espansione dell'influenza sovietica sembravano confermare l'opinione che il comunismo fosse l'espressione più matura della modernità e che fosse conseguentemente inclu-

dibile l'avverarsi dei processi rivoluzionari profetizzati dal marxismo leninismo.

Anche all'interno del movimento culturale e politico che in Italia in quegli anni si contrappose proprio alla vittoria elettorale del blocco filo comunista era diffusa l'idea che le istanze del comunismo fossero l'espressione più matura della modernità. Tra quanti diedero vita alla Democrazia Cristiana, proprio tra quelli animati dalle maggiori motivazioni etiche, in molti erano convinti fosse ineluttabile se non auspicabile la collettivizzazione dei mezzi di produzione, quasi come se il favorire la realizzazione di alcuni degli aspetti della rivoluzione potesse esorcizzare gli effetti ultimi della rivoluzione stessa, tra i quali la completa scristianizzazione e il superamento di ogni forma di culto trascendente (La Pira 1945: 62-63; Pizzolato 1999: 70-72).

Esempio ancora più clamoroso in tal senso sono state le cosiddette interpretazioni progressiste del Concilio Vaticano II, quelle che Benedetto XVI ha definito «ermeneutiche della discontinuità» (Benedetto XVI 2005). In questo caso la spettacolarizzazione giornalistica dell'evento, che ha dato vita a un vero e proprio «concilio dei media». L'opinione pubblica fu da esso indotta a trascurare i documenti conciliari per sostituirli con le informazioni elaborate dalla stampa. Si diffuse così la sensazione che il lavoro dei padri conciliari non fosse che un primo passo di scardinamento dell'edificio ecclesiale volto ad adattare anche la fede alla modernità, da intendere quale espressa volontà della Provvidenza fatta storia (Benedetto XVI 2013).

Dopo il 1989, alla fine del cosiddetto comunismo reale consegue l'estinzione dell'aspettativa progressista basata sulla immanentizzazione del «regno della libertà». Nonostante però la radicale crisi che colpisce l'idea stessa di modernità e di progresso spirituale, rimane largamente diffusa la convinzione che la Chiesa debba adattare le proprie dottrine alla modernità, come se il tempo potesse attribuire superiorità ontologica alla novità o alla moda rispetto alla tradizione (Voegelin 2004).

Questa concezione, che ha oggi un fondamento non più intrinsecamente intellettuale quanto popolare, risente proprio di un processo culturale che ha, secondo Benedetto XVI, le

sue radici nella contestazione della capacità razionale dell'uomo di conoscere la verità, nella negazione del dialogo e della possibilità stessa di misurarsi con gli altri rispetto al vero (Benedetto XVI 2006). L'introduzione di filosofie, che lui chiama volontariste, è premessa al modernismo che, già secondo Del Noce, partendo dall'irrazionalità, pone l'idea di modernità e di progresso come la misura di ogni questione (Del Noce 2003: 437).

La de-ellenizzazione non si risolve tuttavia, secondo Benedetto XVI, in una questione interna al cristianesimo, ma costituisce l'essenza della crisi della cultura occidentale, che potrebbe portare all'essiccazione delle stesse radici comuni dell'Europa. La sua analisi è quindi in linea di coerente continuità con il magistero di Giovanni Paolo II, ma anche con quegli esponenti della politica e della cultura europea che, agli inizi degli anni 2000 animarono il dibattito sulla Costituzione europea, insistendo sulla necessità di scrivere un preambolo alla Costituzione, affermando i principi cardine di questa Europa (Giovanni Paolo II 2003).

Trattandosi di un continente culturale bisognava affermare i legami politici, non solo quelli economici: bisognava stabilire il motivo dello stare insieme. Chiarire il passaggio da stati nazione a stato sovranazionale che comprenda delle nazioni non è un dato assolutamente scontato. Su quest'ultimo punto si è registrato un avvicinamento del magistero cattolico sia con chi, come il giurista ebreo Weiler, riteneva assurdo che la costituzione europea potesse nascere da una «amputazione storica» (Weiler 2003), sia con lo stesso Habermas il quale, pur non puntando sulla questione identitaria quanto su quella «comunitaria», ha affermato la necessità di evidenziare con maggiore chiarezza i passaggi prettamente politici del processo di unificazione, per potere realizzare una convergenza tra gli europei intorno alla loro costituzione (Ratzinger & Habermas 2005: 45; Habermas 2012: IX; Habermas 2014: 23).

Diversamente, il mancato coinvolgimento dei cittadini, l'aver elaborato un dettato costituzionale quasi fosse un accordo burocratico internazionale e il rifiuto di prendersi carico delle radici dell'Europa sono poi stati individuati come uno i

motivi del fallimento della costituzione stessa (De Mattei 2006: 66).

### 3. *Il popolo europeo*

Fin dalla fondazione del Sacro Romano Impero ad opera di Carlo Magno, l'Europa conobbe una forma di governo sovranazionale, che comprendeva la Cristianità, tutto il popolo di Dio. Gli europei stavano sotto lo stesso governo sia che fossero spagnoli, italiani, siciliani, francesi, tedeschi o slavi. Quella visione è stata superata dalla divisione in stati nazionali che, a conclusione di processo plurisecolare, giunse a pieno compimento dopo la Prima Guerra Mondiale. Gli esiti tragici della Seconda Guerra Mondiale hanno iniziato però a mettere in crisi l'assetto nazionale dei paesi europei e, in tempi recenti, la bassissima natalità e la massiccia immigrazione da paesi asiatici e africani hanno forse definitivamente collassato un ordine politico fondato su comunità etnicamente e culturalmente omogenee (Introvigne 2006: 14-17).

Il «governo del popolo per il popolo attraverso il popolo» (Lincoln 1863) prevede però la definizione di un popolo determinato, che va racchiuso entro forme di omogeneità se non etniche quanto meno culturali. La crescente presenza all'interno dei confini degli stati di persone «straniere» rispetto a quella appartenenza etnica che aveva caratterizzato la formazione degli stati nazionali, ha posto la necessità di allargare la base elettorale a scapito dell'identità costitutiva della nazione stessa. D'altra parte, negare l'estensione della partecipazione democratica agli «stranieri» comporterebbe la nascita di una democrazia sul modello di quella ateniese, nella quale la maggior parte dei residenti era esclusa dalla partecipazione politica. Il suffragio universale diventa così alternativo allo stato nazione per come si è costituito nei secoli.

Per non minare il fondamento dell'ordine politico è quindi necessario che filippini, cingalesi, cinesi, arabi e centrafricani residenti in Europa possano riconoscere il comune fondamento di un *ethos* (Habermas 2012: XI). Fino a quando però la nazione avrà una radice riconducibile all'unità di ori-

gini e alla comune stirpe, gli immigrati continueranno a sentirsi stranieri, non soltanto in prima, ma anche in seconda e terza generazione (Amselle 2008: 39 e ss). Non è certo un caso che gli attentati terroristici di matrice islamica che hanno colpito diversi paesi europei siano stati compiuti con la collaborazione di figli di immigrati che hanno coltivato l'odio verso la patria europea di adozione.

Fino adesso è sembrato che la cultura europea non abbia trovato la capacità di affermare una valida teorizzazione di uno stato plurietnico, dando per scontata la comunità politica, come se la *philia politike* e il riconoscimento di un comune io noetico non fossero una premessa dell'ordine politico ma una sua conseguenza (Aristotele, *Etica nicomachea*: 1167b2, 1177a14). D'altra parte, il centralismo, prima che amministrativo concettuale, che ha caratterizzato il modello di stato nazionale in Europa, tende a escludere ogni forma di pluralismo. È per questo che le battaglie in favore dell'autonomia della persona e delle comunità naturali condotte da un europeista convinto come Luigi Sturzo, mantengono tutta la loro attualità (Guccione 2006: 161).

#### 4. *L'europeismo di Luigi Sturzo*

Secondo Sturzo lo stato sarebbe il risultato di un'evoluzione della persona umana (Sturzo 2005: 157-282). Egli si richiamava sia a Rosmini che al comune maestro San Tommaso, oltre che ad Aristotele (Fruci 2012: 109). Partendo dall'assunto che il destino del seme non è rimanere seme, ma diventare albero e che lo sviluppo da seme ad l'albero è naturale, allo stesso modo lo sviluppo dalla famiglia alla polis è assolutamente naturale e quindi la società naturale si evolve in polis, una società articolata che però non nega assolutamente gli elementi che l'hanno costituita, cioè, la persona e la famiglia e anche tutti gli enti intermedi che la compongono.

Gran parte della sua attività politica, Sturzo la spese proprio nella difesa degli enti intermedi, perché riteneva che le libere associazioni delle famiglie e delle persone che si intermezzano tra lo Stato e l'individuo componessero l'articolazione

di una società. Al contrario, ogni forma di accentramento isola l'individuo, scorporandolo dall'insieme, smembrando così la comunità (Millesoli 2002: 121).

Lo Stato per Sturzo necessita di elementi ideali e culturali che aggregino tra loro le persone. Richiamandosi all'idea di popolo di Sant'Agostino, come moltitudine aggregata per via di consenso in un ordine giusto e in un comune interesse (Cassi 2013: 82), egli riteneva che la comune idea di ordine giusto sia premessa essenziale dalla società politica.

Sturzo però non si limitava a guardare allo stato come sviluppo della persona, ma riteneva che le comunità sovranazionali ne fossero anch'esse uno sviluppo ulteriore (Sturzo 1954: 26). Nel fondare una comunità sovranazionale sarebbe quindi essenziale teorizzare l'ordine giusto sul quale si potrebbe ottenere una convergenza (Fruci 2012: 156). Era per questa sua convinzione che la ricerca di una condivisione fra i diversi popoli riguardo alla giustizia potesse progressivamente creare le condizioni per realizzare una sostanziale armonia tra gli stati al punto da eliminare definitivamente il ricorso alla guerra per dirimere le controversie internazionali.

L'introduzione dello stato di diritto aveva per lui consentito di risolvere il contrasto tra le persone grazie alla nascita dei tribunali, quindi al ricorso a un giudice terzo che, in nome dello stato dirime quelle controversie la cui soluzione era un tempo lasciata alla forza. Allo stesso modo Sturzo riteneva che i diversi stati, pur senza costituire una potestà sopranazionale e quindi non cedendo la sovranità, ma mantenendo l'assetto sovrano, potessero unirsi delegando le loro controversie, anziché ad operazioni militari, ad un arbitrato internazionale (D'Addio 2004: 3-5, 15).

Per raggiungere tale obiettivo era però necessario, anche in questo caso, convergere riguardo a un'idea di ordine giusto. È per questo che Sturzo riteneva che l'ONU non potesse svilupparsi, come poi si è configurato, raggruppando tutti gli stati del mondo, democratici o dittatoriali, ma solo tra quelli secondo i quali «il valore morale e giuridico degli atti» fosse di suprema importanza (Sturzo 1954: 203). Maggiore era invece la fiducia che lui riponeva nella Nato o nell'Unione Europea, proprio perché queste istituzioni internazionali si fondavano



sul comune riconoscimento di principi come la democrazia, la libera partecipazione popolare e i diritti umani (Sturzo 2008: 329, 359).

### 5. *L'interesse e l'identità*

Se le motivazioni che spinsero non solo Sturzo, ma tutti i padri fondatori dell'Unione Europea, furono animate principalmente dalla valorizzazione di tali principi, la prassi unitaria fu invece caratterizzata dalla convergenza su interessi economici (Strazzeri 2007: 248). Questo privilegiare l'economia, dalla Comunità Economica del Carbone e dell'Acciaio fino alle più recenti evoluzioni del trattato di Maastricht, evitò di fatto che l'Europa facesse mai i conti con la sua essenza. Come però affermava Aristotele, ogni comunità si costituisce in vista di un bene, e sembra che il bene cardine della comunità europea si sia ridotto all'interesse materiale. La convergenza sulla democrazia, la partecipazione popolare e i diritti umani, che pure erano premessa all'aggregazione partita negli anni Cinquanta del Novecento, non può più essere data per scontata. Per di più, la crisi che l'istituto della rappresentanza ha subito, soprattutto a partire dal 2001, ha evidenziato uno spostamento, se non un occultamento dei centri di decisione politica (Hoppe 2005). I parlamenti degli stati europei hanno sostanzialmente consegnato la sovranità della quale erano titolari non al Parlamento europeo, ma ad organismi burocratici o finanziari (Habermas 2014: 20; Di Maria 2010: 177-178). In essi è per altro esclusa ogni forma di partecipazione popolare e anche di attenzione alla centralità della persona (Vittoria 2012: 30-33).

Le scelte operate da tali organismi sono caratterizzate da una sostanziale irresponsabilità verso il popolo e di tragica indifferenza verso le sorti degli individui, delle famiglie e dei gruppi dai quali era partito il processo aggregativo (Di Gaspare 2011: 35). Tutto ciò ha prodotto il riemergere di sentimenti esaltativi dell'*ethos* e del'*ethnos*, nelle forme che sono più immediatamente percepibili. Si registra così in tutta Europa il successo elettorale di formazioni particolaristiche, nazionaliste ma più spesso xenofobe e, in generale, sempre più profonda-

mente anti europeiste. D'altra parte, all'interno dei singoli stati, proprio nel tentativo di riaggregare il consenso, anche i partiti tradizionalmente europeisti hanno finito per elaborare politiche incentrate sul singolo interesse nazionale, a scapito dell'Unione (Habermas: 2014: 77). Sembra quasi che i sentimenti che parevano definitivamente sopiti dopo la tragedia della Seconda Guerra Mondiale stiano nuovamente alimentando la disgregazione e il conflitto.

Si farebbe però un errore a credere che il processo di crisi sia irreversibile o che la recessione economica porti necessariamente con sé la riemersione di un conflitto all'interno dell'Europa che, per altro, questa volta non si risolverebbe più soltanto con gli attori tradizionali, gli antichi popoli europei, ma si estenderebbe alle minoranze etniche provenienti dai paesi extraeuropei. L'estrema difficoltà che incontrano oggi i governi europei è in parte dovuta a non riuscire a delineare in maniera compiuta i tratti della crisi stessa. Ci si limita a osservare i processi economico finanziari, giudicando invece fattori estranei ad essa o del tutto marginali la decadenza culturale e genetica che ha colpito i popoli europei negli ultimi 30 anni.

La crescente denatalità, che ha raggiunto vertici senza precedenti nella storia (neppure la crisi di spopolamento dell'Impero Romano potrebbe essere considerato un precedente analogo, essendosi realizzato in un arco temporale molto più esteso), è anche causa della rivoluzione sessuale e dei costumi post sessantottina, ma si delinea sempre più nel tempo come una crescente sfiducia verso l'avvenire. Sfiducia e pessimismo generalizzato che, per altro, vengono poi alimentati dal conseguente invecchiamento della popolazione. Una società che si vede collettivamente al tramonto della propria esistenza storica perde anche progressivamente interesse verso la cultura, e finisce per confinare nel campo degli hobby individuali le conoscenze storiche, politiche, filosofiche e letterarie (Fazio 2012: 11).

La presa di consapevolezza delle problematiche e delle loro adeguate dimensioni potrebbe essere però affrontata con relativa fiducia, servendosi proprio della stessa cultura dei padri nobili dell'Unione Europea, a partire da Luigi Sturzo.

Del resto, gli strumenti per risolvere il conflitto interno all'Europa, sono sia di ordine storico, guardando a quelli che Riccardo Lala definisce i *Diecimila anni di identità europea* (Lala 2006: 1 e ss.), volti specificamente a riscoprire l'io noetico della comunità europea; sia di ordine esistenziale, volti a scardinare quella che De Rita definisce mancanza di apertura al futuro (De Rita 2007), che emerge sia dalle scelte individuali che dall'assenza di adeguate politiche familiari; e anche, come detto, di natura teoretica.

È per questo che la scomparsa del rilancio dell'identità europea nella Convenzione europea, che pur era contenuto nel Trattato di Maastricht e in quello di Amsterdam, lascia ampi dubbi sulla stessa volontà europeista delle autorità costituenti (Irti 2006: X).

Nel dibattito che si generò intorno alla Convenzione, riuscì preponderante la fazione di quanti, con l'allora ministro degli esteri spagnolo Anna Palacio, affermavano che «la nostra unica grande bandiera è la laicità» e credevano quindi che l'affermazione delle radici e dell'identità europea avesse potuto rappresentare un cedimento dei fondamenti laici dell'Unione (Fuller 200). La mera enunciazione di garanzie di diritti delineati nella carta sembrava ad alcuni addirittura la possibile base per il nuovo sogno europeo che avrebbe «eclissato» il sogno americano (Rifkin 2004: 217). La clamorosa svista deriva da non avere tenuto in nessun conto almeno due aspetti: che le radici dell'identità europea sono più antiche del cristianesimo, che è pur sempre una componente essenziale di tale identità, e che un altro paese, che ha fondamenta sicuramente meno clericali della stessa Unione Europea, non solo non ha avuto vergogna a dichiarare che l'identità del suo popolo si fonda sull'affermazione di un Creatore che ha dotato gli uomini di particolari diritti, tra i quali il diritto alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità, ma ha fatto di questa affermazione il preambolo della sua Dichiarazione di indipendenza e il simbolo dell'*American creed* nel quale si può riconoscere qualunque persona accetti di entrare a fare parte dell'ordine politico degli Stati Uniti d'America (Caroniti 2008: 64).

## Conclusioni

La comunità americana si è costituita intorno al consenso riguardo all'ordine giusto esposto nella Dichiarazione di indipendenza. Il rispetto dei diritti fondamentali li richiamati, così strettamente connessi alla natura umana perché creaturali, certamente si ancora su una tradizione cristiana. I padri della Repubblica americana erano per lo più uomini di fede, chi su posizioni teiste, chi più ortodosse, ma nella storia degli Stati Uniti, ad accettare e a sentire propri questi principi sono però state persone provenienti dai più vari paesi del mondo, che mai hanno abbracciato nessuna delle confessioni cristiane. L'unica conversione che li ha riguardati è stata alla religione civile americana e non a quella trascendente. I principi della Dichiarazione hanno infatti costituito l'ossatura di una forma di religione civile sulla quale l'America si regge da due secoli e mezzo (Bruckberger 1960: 80-82; Zuckert 2002: 205).

Ci si concepisce italiani d'America così come irlandesi o cinesi, russi vietnamiti o ispanici, ma sempre americani (Molinari 2012). Attraverso la Dichiarazione d'indipendenza, L'America ha dato modo a tutti di sentirsi americani senza abbandonare il proprio *ethnos* di origine, superando anche quelle divisioni culturali di origine che tanto hanno spaventato generazioni di intellettuali americani, dal Know nothing party fino a Samuel Huntington (Huntington 2005). L'ordine giusto nel quale loro si riconoscono non è tuttavia stato creato *ex novo* dai padri fondatori, né da Jefferson né da Adams. Esso si fonda sui principi che avevano alimentato l'ordine europeo per migliaia di anni (Kirk 1996: 16). Gli europei hanno nei secoli realizzato nel mondo delle appendici della loro civiltà. Così come i greci nel mondo antico sono andati nel Sud Italia fondando una civiltà conosciuta come Magna Grecia, anche l'Australia, le Americhe, il Sudafrica e tante altre parti del mondo possono essere definite, seguendo la definizione di Brugmans, Magna Europa (Brugmans 1955: 115; Hartz 1964), perché la cultura europea non si è lì estinta, e non si sta estinguendo con la crisi europea, ma continua a sopravvivere e prosperare (Cantoni 2007: 9). Fino a farci addirittura

ipotizzare che proprio dalla cultura americana ci si possa aspettare il compito di ricordare all'Europa le proprie «strutture portanti» (Cantoni 2008: 184).

Così come nel passato l'Europa fu in grado di convertire i barbari, che giunsero in modo senz'altro diverso rispetto agli immigrati di oggi, di assimilarli e farli diventare europei, oggi essa deve cercare, mediante l'azione dei governi, attraverso le varie forme associative e gli enti locali, di dimostrare agli immigrati che l'Europa non è un blocco chiuso al futuro e a loro stessi, ma è composta da idee, principi e diritti che debbono essere affermati, vissuti, comunicati agli stranieri di prima e seconda generazione. Ci potranno così essere i filippini d'Italia, i cingalesi d'Italia, gli africani italiani, così come oggi ci sono gli italiani d'America.

### Bibliografia

- AMSELLE JEAN LEOUN (ed.), 2008, *Etnie e spazi. Per un'antropologia topologica*, in J. L. Amselle e E. M'Bokolo (a cura di) *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, pp. 39-76.
- BAGET BOZZO GIANNI (ed), 1974, *Il partito cristiano al potere. La Dc di De Gasperi e Dossetti 1945-1954*, Firenze: Vallecchi.
- BENEDETTO XVI, 22 dicembre 2005, *Discorso di sua santità Benedetto XVI alla curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, Roma: Libreria editrice Vaticana.
- Id., 12 febbraio 2006, *Incontro con i rappresentanti della scienza: fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Roma: Libreria editrice Vaticana.
- Id., 14 febbraio 2013, *Incontro con i parroci e il clero di Roma*, Roma: Libreria editrice Vaticana.
- BOSETTI GIANCARLO (a cura di), 2005, *Ragione e fede in dialogo. Le idee di Benedetto XVI a confronto con una grande filosofo. Jürgen Habermas Joseph Ratzinger*, Padova: Marsilio.
- BRUCKBERGER RAYMOND LÉPOLD, 1960, *Image of America*, New York: Viking press.
- BRUGMANS HENRI, 1955, "Magna Europa", in *Les Chaiers de Bruges. Recherches Européennes*, anno V, pp. 108-115.
- CANTONI GIOVANNI - PAPPALARDO FRANCESCO (a cura di), 2007, *Magna Europa: l'Europa fuori dall'Europa*, Crotone: D'Ettoris.

- CANTONI GIOVANNI, 2008, *Per una civiltà cristiana nel terzo millennio. La coscienza della magna Europa e il quinto viaggio di Colombo*, Milano: Sugarco.
- CARONITI DARIO, 2008, *Studi sul pensiero politico americano*, Roma: Aracne.
- CASSI ALDO A. (ed.), 2013, *La giustizia in Sant'Agostino. Itinerari agostiniani nel quartus fluvius dell'Eden*, Milano: Franco Angeli.
- CASTLE FRANCIS G., 2004, *The future of the welfare state: Crisis, myths and crisis realities*, New York: Oxford University press.
- D'ADDIO MARIO, 2004, *Democrazia e comunità internazionale in Luigi Sturzo*, in Guccione E. (a cura di), *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio. Atti del Seminario Internazionale. Erice, 7-11 ottobre 2000*, Firenze: Olschki.
- DEL NOCE AUGUSTO, 1993, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su «l'Europa» (e altri anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Milano: Giuffrè.
- DE MATTEI ROBERTO (ed.), 2006, *De Europa: tra radici cristiane e sogni post moderni*, Firenze: Le Lettere.
- DE RITA GIUSEPPE, 2007, "41° Rapporto sulla situazione sociale del paese", in *Censis*, n. 11/12.
- DI GASPARE GIUSEPPE, 2011, *Teoria e critica della globalizzazione finanziaria. Dinamiche del potere finanziario e crisi sistemiche*, Lavis: Cedom.
- DI MARIA ROBERTO, 2010, *La vis expansiva del Governo nei confronti del Parlamento*, in P. Caretti (a cura di), *Osservatorio sulle fonti 2008. La legge parlamentare oggi*, Torino: Giappichelli.
- FAZIO ANTONIO, 2012, *Sviluppo e declino demografico in Europa e nel mondo*, Genova: Marietti.
- FERRAJOLI LUIGI, 1995, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello stato nazionale*, Milano: Anabasi.
- FRUCI ALESSANDRO (ed.), 2012, *Diritto e stato nel pensiero di Luigi Sturzo*, Roma: Nuova cultura.
- FULLER THOMAS, 5 febbraio 2003, «Europe debates whether to admit God to Union», in *The New York Times*.
- GIORGI LUIGI (ed.), 2005, *Giuseppe Dossetti e la politica estera italiana 1945-1951*, Milano: Scriptorium.
- GIOVANNI PAOLO II, 2003, *Esortazione apostolica post-sinodale Chiesa in Europa*, Roma: Libreria editrice Vaticana.
- GUCCIONE EUGENIO, 2006, *Il contributo teoretico di Luigi Sturzo ai diritti dell'uomo*, in Felice F. (a cura di), *L'opera di Luigi Sturzo nelle scienze sociali*, Cantalupa: Effatà.
- HABERMAS JÜRGEN, 2012, *Questa Europa è in crisi*, Bari: Laterza.
- ID., 2014, *Nella spirale tecnocratica: un'arringa per la solidarietà europea*, Bari: Laterza.

- HARTZ LOUIS, 1964, *The founding of new societies. Studies in the history of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, New York: Brace & World.
- HOPPE HANS HERMANN., 2005, *Democrazia: il dio che ha fallito*, Macerata: Liberi Libri.
- HUNTINGTON SAMUEL, 2005, *La nuova America. Le sfide della società multiculturale*, Milano: Garzanti.
- IRTI NATALINO, 2006, *Premessa generale*, in Riccardo Lala (ed.), cit., pp. X-LV.
- INTROVIGNE MASSIMO, 2006, *Il dramma dell'Europa senza Cristo. Il relativismo europeo nello scontro delle civiltà*, Milano: Sugarco.
- IODICE ANTONIO (ed.), 2002, *Alle radici dell'Europa unita: il contributo dei cattolici democratici in Italia*, Napoli: Guida.
- KIRK RUSSELL, 1996, *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del nuovo mondo*, Milano: Mondadori.
- LALA RICCARDO (ed.), 2006, *Diecimila anni di identità europea. Pàtrios politèia*, Torino: Aplina.
- LA PIRA GIORGIO, 1949, *Marxismo e cristianesimo, due teologie antitetiche*, in *La teologia del comunismo*, Torino, pp. 9-18;
- ID., "Il comunismo", in *Cronache sociali*, 1 (1947) 5-6, p. 17.
- ID. (ed.), 1945, *Premesse della politica e architettura di uno stato democratico*, Firenze: Libreria editrice fiorentina.
- LINCOLN ABRAMO, 19 novembre 1863, *Discorso per l'inaugurazione del Cimitero nazionale militare a Gettysberg*.
- MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musumano. VII discussione*, Roma: Edizioni Studio Domenicano.
- MILLESOLI SALVO (ed.), 2002, *Don Sturzo: La carità politica*, Milano: Paoline.
- MOLINARI FABRIZIO, 2012, *L'aquila e la farfalla: perché il XXI secolo sarà ancora americano*, Milano: RCS.
- PIZZOLATO FILIPPO (ed.), 1999, *Finalismo dello stato e sistema dei diritti nella costituzione italiana*, Milano: Vita e pensiero.
- RIFKIN JEREMY, 2004, *Il sogno europeo. Come l'Europa ha creato una nuova visione del futuro che sta lentamente eclissando il sogno americano*, Milano: Mondadori.
- STRAZZERI IRENE (ed.), 2007, *Riconoscimento e diritti umani. Grammatica del conflitto nel processo di integrazione europea*, Perugia: Morlacchi.
- STURZO LUIGI (ed.), 1954, *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Bologna: Zanichelli.
- ID., 2005, *La società sua natura e leggi. Sociologia storicista*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- ID., 2008, *Politica di questi anni. Dal luglio 1951 al dicembre 1953*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

- VITTORIA ARMANDO, 2012, *Il welfare oltre lo stato: profili di storia dello stato sociale in Italia tra istituzioni e democrazia*, Tornino: Giappichelli.
- VOEGELIN ERIC (ed.), 1999, *La nuova scienza politica*, Roma: Borla.
- ID., 2004, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, a cura di D. Caroniti, Roma: Gangemi.
- WEIGEL GEORGE, 2006, *La cattedrale e il cubo. Europa, America e politica senza Dio*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- WEILER JOSEPH, 2003, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Milano: BUR.
- WENZEL KNUT (ed.), 2008, *Le religioni e la ragione. Il dibattito sul discorso del papa a Ratisbona*, Brescia: Queriniana.
- ZUCKERT MICHAEL P., 2002, *Launching liberalism. On Lockean political philosophy*, Lawrence: University press of Kansas.

*Abstract:*

EUROPA: DECLINO O RINNOVAMENTO?

(EUROPE: DECLINE OR RENEWAL?)

*Keywords:* European Union, political and cultural crisis.

The remarkable convergence between Benedetto XVI and Habermas about European constitution is the starting point for an analysis of the political and cultural crisis of Europe. It needs to look for an ideal foundation for the European Union. In this way we come to the political thought of Luigi Sturzo, but also to the American experience of Declaration of Independence, the key document that sets out the principles on which is based the order flow, around which the people of the United States converge.

DARIO CARONITI  
Università degli Studi di Messina  
Dipartimento di Scienze Umane e Sociali  
dcaroniti@unime.it

EISSN 2037-0520



# *Note e discussioni*

## *Notes and Discussions*

GIUSEPPE PORTONERA

### INDIVIDUO, SOCIETÀ E MERCATO: I CATTOLICI ITALIANI E LO STATO «LEGGERO»

#### *1. Introduzione: perché non siamo più “sale della terra”?*

Il 3 e il 4 ottobre 2014 si è tenuto, a Roma, un incontro organizzato dalla fondazione “Europa Popolare”, in collaborazione con il “Movimento Cristiano Lavoratori” e l’Osservatorio internazionale ‘Cardinale Van Thuân’ sulla dottrina sociale della Chiesa”. Tema dell’incontro era la presentazione e la discussione di un *Appello “politico” agli Italiani* – intitolato: “Un Paese smarrito e la speranza di un popolo”<sup>1</sup> – redatto proprio dall’Osservatorio Van Thuân e pubblicato dall’editore Cantagalli (di seguito, per semplicità, si useranno solo i termini: “Osservatorio” e “Appello”). I contenuti dell’Appello spingono a porsi una domanda capitale: e cioè in che modo i cattolici possano tornare a dare il proprio, fondamentale, contributo allo sviluppo sociale, economico e umano nel nostro Paese. In che modo, cioè, possano tornare a essere l’evangelico (cfr. Mt 5,13) “sale della terra” (cfr. Ornaghi 2014: 35-42).

Prima di tutto però bisogna ragionare sul perché, ad oggi, i cattolici si siano scoperti non più capaci d’essere “sale della terra”: nonostante tutto, siamo un Paese con una forte tradizione cattolica, sia di fede – vissuta più o meno intensamente – sia di impegno sociale e politico. Il nostro Paese è stato governato per ben cinquant’anni da un partito che si ispirava direttamente, fin dal proprio nome, a un’idea di demo-

---

<sup>1</sup> Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân (2014).

crazia “cristianamente orientata”. Com’è stato possibile, dunque, ritrovarsi in questa situazione di “afasia”? Nel mondo cattolico c’è la diffusa convinzione che le cause di questo “silenzio” siano rintracciabili nell’ultimo ventennio politico italiano, quello coincidente con la Seconda Repubblica: gli anni dei “cattolici in tutti i partiti”. L’Appello esprime un giudizio netto su questo periodo storico:

Il ventennio della transizione è servito anche ai cattolici per chiarire alcune idee. [...] La presenza dei cattolici nei vari partiti ha prodotto due effetti negativi: l’accentuazione delle differenze culturali e politiche tra i cattolici e l’indifferenza per il momento elettorale. [...] Ciò, alla lunga, disabitua i cattolici a ragionare in politica “da cattolici”. Si finisce per non credere più che dalla fede e dalla dottrina sociale della Chiesa possa emanare una cultura, una forma, una visione cattolica della politica (Osservatorio 2014: 26-28).

A mio avviso, il giudizio è più che condivisibile: l’“afasia” cattolica permea tutto questo cosiddetto «ventennio della transizione». Ciononostante non sono convinto del fatto che il silenzio dei cattolici sia dovuto solo alla frantumazione della loro unità politica. Al contrario, credo che le cause siano da rintracciare in quel lungo e importante periodo storico in cui i cattolici convivevano tutti sotto il medesimo tetto e governavano il Paese. Ritengo, infatti, che proprio negli anni della cosiddetta Prima Repubblica si siano compiuti gli errori fondamentali che hanno condannato i cattolici alla scarsa rilevanza odierna.

Questi errori sono dettati in gran parte dalla perdita del valore della «sussidiarietà» – scaturito dalla confusione e sovrapposizione di “società” e “Stato” – e da una irragionevole paura del «libero mercato».

## *2. Per una «sussidiarietà moralmente qualificata»*

L’Appello prende avvio da una constatazione dura sullo stato di salute della nostra “società”, che sembra essere «così porosa e scarsamente amalgamata» (Osservatorio 2014: 17). Esso si esprime al riguardo in questi – condivisibili – termini:

L'Italia manca di sussidiarietà. È questo il principale difetto del nostro sviluppo politico. Manca di sussidiarietà qualificata moralmente, ossia umana. Ci sono esempi di politiche di sussidiarietà nel nostro Paese, qualcuna meglio riuscita e qualcuna peggio. Ciò che è mancato è stata una sussidiarietà fondata sull'assunzione di responsabilità. È questo che qualifica moralmente la sussidiarietà, perché l'assunzione di responsabilità comporta una libertà responsabile, che si giustifica mediante il rapporto con dei fini (Osservatorio 2014: 32).

Si tratta di un'analisi sintetica ma efficace. A cosa è imputabile la perdita del valore di questa sussidiarietà, non già di una sua qualsiasi forma, ma di una forma «qualificata moralmente, ossia umana»? In Italia ci sono da sempre forze politiche che per tradizione, cultura e ideologia sostengono il primato dello “Stato” nei confronti della “società”: ma i cattolici hanno mai fatto parte di questo schieramento? O possono forse farvi parte?

Le domande sono retoriche e le risposte non possono che essere negative. La prima e più originale formulazione del “principio di sussidiarietà” è avvenuta proprio in ambiente cattolico ed ecclesiastico: è stato Pio XI ad affermare, nell'enciclica *Quadragesimo anno* (1931), al n. 80, che:

[...] siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e con l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva (*subsidium*) le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle.

Fin dal loro primo impegno nella vita pubblica italiana post-unitaria, infatti, i cattolici si sono fatti paladini della libertà della “società” contro le indebite intrusioni dello “Stato”. Don Luigi Sturzo ha cominciato a fare “politica” proprio così: nella sua Caltagirone, a sostegno delle fasce sociali più deboli e instabili, dei contadini, degli artigiani e degli operai che erano passati da sudditi di re Ferdinando a sudditi di re Vittorio

Emanuele, senza che questo avesse modificato di una sola virgola in positivo la loro situazione di povertà e ignoranza. E la “politica” di don Luigi Sturzo di quegli anni è squisitamente “sociale”: egli fu un lucido amministratore proprio perché aveva maturato un’esperienza sul campo notevolissima. E don Sturzo non era un’eccezione: Cataldo Naro scrisse, a questo proposito, che «tra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento ogni paese della Sicilia ebbe il suo prete sociale, il suo piccolo don Sturzo, fondatore della cassa rurale e di affittanze collettive» (Naro 1991: 25). Lo stesso Partito Popolare Italiano affonda qui il proprio *background* culturale: e non è un caso che si opponesse fieramente alle politiche di centralizzazione che invece i “liberali” al Governo volevano mettere in pratica. È per questo che Sturzo e il suo PPI erano fautori di un sistema di autonomie locali autentiche, certo agli antipodi di quello in cui viviamo oggi: il prete calatino, che era un “regionalista”, sarebbe inorridito nel vedere quali centri di spesa folli e senza controllo sono diventate le nostre Regioni (cfr. Rizzo 2014). Sturzo potrebbe apparire, in questo, molto “anglo-sassone” – e sicuramente lo è – ma è anche e soprattutto, voglio sottolinearlo, intrinsecamente cattolico (aveva in questo influito la straordinaria lezione di Antonio Rosmini<sup>2</sup>): il rovesciamento della piramide del potere, con il Comune come ente privilegiato e lo Stato centrale solo come ente sussidiario, era per lui la soluzione migliore per preservare l’autonomia della società e dell’individuo, tenendoli al riparo da esperimenti di “ingegneria sociale”. Purtroppo, con la morte di don Sturzo, preceduta di poco da quella di Alcide De Gasperi, tramontò l’ultima generazione di cattolici che – indirettamente o direttamente – si richiamava all’esperienza del Partito Popolare Italiano e a un’idea di cattolicesimo impegnato in politica che avrebbe avuto nel tempo successivo pochi autentici interpreti.

Tramontò cioè quella generazione di cattolici piena di idee riformatrici, ma aliena da qualsiasi visione palinogenetica

---

<sup>2</sup> Per avere un’efficace sintesi dell’influenza che il pensiero filosofico e politico di Antonio Rosmini ha avuto su don Luigi Sturzo – più latente e silenziosa nella fase della gioventù e più incisiva e evidente in quella della maturità – si veda *La recezione del pensiero rosminiano in Luigi Sturzo*, in Campanini (2001: 201-217).

di rifondazione del mondo “dall’alto” e che ancora custodiva il significato della profonda distinzione tra “società” e “Stato”.

Proprio la perdita del significato di questa distinzione, ha condotto i politici cattolici a consumarsi in un abbraccio mortale con lo “statalismo”. Nell’impeto di voler migliorare le cose tutte e subito, hanno fatto un uso sbagliato delle leve del potere centrale; hanno sostituito all’impegno e alla libertà della “società civile” il comando e l’autorità dello Stato e alle “opere di carità” il grigio burocrate. Anziché preoccuparsi di fare in modo che esistessero tutte le condizioni perché l’individuo potesse dare il meglio di sé, scegliendo in coscienza e autonomia il meglio per sé, hanno preferito calare dall’alto piani e soluzioni preconfezionate: che sicuramente (forse neanche) funzionavano sulla carta, ma che alla prova dei fatti si sono risolte soltanto in un gigantesco spreco di soldi dei contribuenti. I cattolici sono caduti vittima di quello che proprio don Sturzo chiamava lo «statalismo della povera gente» (Sturzo 1954): il potere dello Stato, esondato dai propri confini naturali, ha avvinghiato la società e l’ha soffocata. E questo, don Luigi Sturzo lo aveva previsto per tempo, quando, senatore a vita, tuonava contro il sistematico e pervicace intervento dello Stato nell’economia, nefasta eredità del ventennio mussoliniano.

Nel passaggio dal regime fascista allo Stato democratico, infatti, si è mantenuta quella visione del diritto dell’impresa e dell’economia tutta improntata a un’idea statalista e dirigista (come già testimoniato dalla codificazione civilistica del 1942). Si ammetteva, chiaramente, la libertà d’impresa, ma la si restringeva entro limiti precisi e sotto una soffocante presenza del settore pubblico. Questo quadro verrà sostanzialmente confermato anche dalla nostra Costituzione: i costituenti non riuscirono a riconoscere il primato del mercato concorrenziale. Per averne contezza, basta analizzare il dettato dell’art. 41 COST, che al primo comma – da leggere ovviamente in connessione con il secondo – riconosce e tutela la proprietà privata e la libera iniziativa economica, ma apre a sue possibili e significative limitazioni, legittimando così ancora una volta l’accentuato intervento dello Stato nell’economia. Centrale è anche il comma 3 dell’art. 41 COST, laddove si permette che lo Stato, con la sola garanzia formale della riserva di legge,

possa prevedere interventi in funzione di controllo e di indirizzo delle attività economiche private. Altrettanto importante è, infine, l'art. 43 COST, laddove si ammette che lo Stato si possa riservare addirittura l'esercizio delle attività di (un non meglio definito) "interesse generale". E non si tratta solo di questioni "economiche" (che pure sono la cartina di tornasole più efficace per verificare il grado di "libertà" di una società rispetto al potere dello Stato): sempre don Sturzo sottolinea come lo «statalismo economico sia venuto per ultimo», diretta conseguenza – ancora una volta – della sopravvivenza dell'idea, tipicamente fascista, della superiorità dello Stato sulla società:

[...] [i cattolici] venuti su in clima fascista (nonostante la triste esperienza sofferta), mostrano di credere nello stato come lo strumento adatto a trasformare l'economia privata in economia detta sociale, combinando, certo in buona fede, lo statalismo con il rispetto della personalità umana e senza rendersi conto dello svuotamento che ne verrebbe della libertà e dell'autonomia e della stessa personalità individuale (Sturzo 1952).

Proprio a causa di questa visione, si sono smarriti il significato e il valore della «sussidiarietà». Negli ultimi anni si è provato a invertire la rotta: la riforma costituzionale 18 ottobre 2001, n.3 ha recepito, nella nuova formulazione dell'articolo 118 COST, il principio di «sussidiarietà orizzontale», affermando – per la prima volta – che «Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni favoriscono l'autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà» (articolo 118, comma 4 COST). Si è trattato di una novità importante, frutto anche dell'influenza del legislatore comunitario sul nostro ordinamento giuridico nazionale. Ciò ha portato il legislatore nazionale a ridurre le forme di intervento pubblico nell'economia (almeno nelle intenzioni), attraverso le privatizzazioni, le liberalizzazioni e la scomparsa (anche qui, almeno nella teoria politica) di forme di sostegno pubblico alle imprese.

Purtroppo però, nonostante queste importanti affermazioni di principio, le idee della «sussidiarietà» e del primato delle attività private rispetto a quelle dello Stato sembrano es-

sere state più subite che volute e quindi, appena possibile, puntualmente disattese. Ciò che infatti è mancato (e continua a mancare tutt'oggi) alla nostra classe politica è «il “senso del limite”. L'idea che ci fossero spazi, nella vita economica delle persone, esattamente come ve ne sono nella loro vita privata, protetti da una staccionata che non si può scavalcare» (Mingardi 2013: 302).

L'unico modo per invertire – nettamente – la rotta è quindi partire da questo «senso del limite». Bisogna tracciare un solco profondo tra ciò che lo Stato può (e deve) fare e ciò che, invece, non può (e non deve) fare: tra ciò in cui può spingersi (la giustizia, la tutela dell'ordine pubblico...) e ciò in cui non può intromettersi, perché terreno d'elezione delle attività private e libere. Se non decidiamo chiaramente cosa lo Stato non può fare, questo finirà per fare tutto. È questo, a mio avviso, il senso originario e autentico di una «sussidiarietà moralmente qualificata», che sappia coniugare “libertà” e “responsabilità”. Limitarsi a dire “società quando possibile, Stato quando necessario” (che sembra essere il modo in cui i politici italiani hanno interpretato il principio di sussidiarietà) non solo non serve, ma è anche controproducente: perché dire “Stato quando necessario” significa che ci sarà sempre qualcuno – che occupa le leve del potere – che deciderà fin dove la “società” può spingersi e a che punto, invece, lo Stato può fare il proprio ingresso. La «sussidiarietà» (come è chiesta anche dall'Appello) si traduce in una libera esplicitazione delle attività private ed è pertanto radicalmente incompatibile con decisori politici e burocratici: non sono questi a decidere cosa è necessario per la società, sono gli individui liberi a decidere cosa lo Stato può e non può fare.

I cattolici italiani – suggerisce l'Appello – sono investiti, prima di altri, del compito di costruire una «sussidiarietà moralmente qualificata», partendo proprio dallo stabilire il «senso del limite» alle attività statali. Per farlo, ci si deve concentrare sulla cellula fondamentale e costitutiva della “società”: la “famiglia”.

Padre Robert Sirico, sacerdote cattolico statunitense, è il fondatore di un importante Istituto che porta il nome di Lord Acton (altro grandissimo cattolico e liberale), nel Michigan:

egli ricorda che è la famiglia il primo e più efficace baluardo contro lo “statalismo”. Del resto, già san Giovanni Paolo II ha dedicato grande e illuminata parte del proprio magistero a sottolineare che è dovere di ogni cattolico difendere la “sovranità della famiglia”, la prima di tutte le formazioni sociali umane: la “prima” per tempo – preesistente a tutte le altre, a partire dallo Stato – e la “prima” per funzione e importanza. Come scrisse il santo pontefice al n. 17 della lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, nel 1994:

[...] come comunità di amore e di vita, la famiglia è una realtà sociale saldamente radicata e, in modo tutto proprio, una *società sovrana*, anche se condizionata sotto vari aspetti. L’affermazione della sovranità dell’istituzione-famiglia e la constatazione dei suoi molteplici condizionamenti inducono a parlare dei *diritti della famiglia*. [...] Occorre davvero fare ogni sforzo, perché la famiglia sia riconosciuta come *società primordiale* e, in un certo senso, “sovrana”! La sua “sovranità” è indispensabile per il bene della società» [enfasi nel testo originale].

Chiaramente, il ragionamento teorico sulla «sussidiarietà» non può prescindere da impegni pratici e concreti: l’Appello, a questo proposito, individua già alcune tematiche su cui i cattolici dovrebbero impegnarsi per restituire autonomia e libertà alla “società”. Tra queste, concentrerei la mia attenzione su quella che, sempre l’Appello, definisce la «più grande rivoluzione politica» (Osservatorio 2014: 35): la «libertà di educazione».

Le scuole “paritarie” – in grande maggioranza di ispirazione cristiana e cattolica – sono una risorsa fondamentale per lo sviluppo culturale e sociale del nostro Paese (nonché fonte di risparmio per l’erario). Eppure sono costantemente bersaglio di una lotta ideologica, mirata a eliminare spazi di libertà di scelta e a imporre un modo di studiare e vivere uguale per tutti. L’idea di una “concorrenza” nell’offerta formativa è vista con fastidio e disprezzo e se non fosse per tanti meritevoli operatori cattolici, oggi saremmo l’unico Paese occidentale a non avere scuole paritarie di alto livello. Eppure siamo il Paese di Maria Montessori, di una delle più grandi educatrici e pedagoghe che il mondo abbia conosciuto. Un or-



goglio nazionale, certo, che però ha avuto – da noi – poca fortuna e riconoscimento: il “metodo Montessori”, che ha formato – tra gli altri – i fondatori di Amazon e Google, è infatti quasi del tutto sconosciuto nel sistema scolastico italiano. Il perché lo spiega, ancora una volta, proprio don Sturzo, amico e ammiratore di Maria Montessori, che, nel giugno del 1952, anno della morte della stessa Montessori, scrisse un articolo di commiato, intitolato *Ricordando Maria Montessori* e pubblicato su *La Via*:

Mi sono più volte domandato perché da quarantacinque anni ad oggi, il metodo Montessori non sia stato diffuso nelle scuole italiane. Allora come oggi, debbo dare la stessa risposta: si tratta di vizio organico del nostro insegnamento: manca la libertà; si vuole l'uniformità; quella imposta da burocrati e sanzionata da politici. Manca anche l'interessamento pubblico ai problemi scolastici; alla loro tecnica, all'adattamento dei metodi, alle moderne esigenze. Forse c'è di più: una diffidenza verso lo spirito di libertà e di autonomia della persona umana, che è alla base del metodo Montessori. Si parla tanto di libertà e difesa della libertà; ma si è addirittura soffocati dallo spirito vincolistico di ogni attività associata dove mette mano lo Stato; dalla economia che precipita nel dirigismo, alla politica che marcia verso la partitocrazia, alla scuola che è monopolizzata dallo Stato e di conseguenza burocratizzata<sup>3</sup>.

Ma di chi è la colpa, se tutto ciò è accaduto? È anche colpa di chi, nonostante una lunga permanenza al governo del Paese, non è riuscito a costruire un sistema scolastico che avesse come perno principale la «libertà di educazione». È innegabile che il sistema così com'è non funziona. Con l'eccezione del livello universitario, per il quale le famiglie sono disposte a fare grandi sacrifici economici, le offerte a livello primario e secondario sono scarsamente competitive rispetto alla scuola statale, essenzialmente per questioni economiche: si pagano alte tasse per aver garantita un'istruzione di livello, ma non c'è la possibilità di scegliere dove poter investire liberamente i propri soldi. E così una scuola (statale) vale l'altra.

---

<sup>3</sup> Citato in Felice (2006: 179). Sulla riflessione sviluppata da don Sturzo sul tema della politica scolastica in Italia cfr. Chiaramonte (2009).

Una riforma praticabile e facilmente attuabile è quella dell'introduzione del "buono scuola": la Svezia – che ci viene da sempre dipinta come un paradiso socialdemocratico, come l'apoteosi del *welfare state* – lo ha adottato da anni. I risultati sono stati straordinari. Il suo funzionamento è semplicissimo: resta l'imposizione fiscale, solo che il Comune (attenzione: il Comune, non lo Stato) è obbligato a emettere un *voucher* dal valore del "costo medio" di uno studente; quel buono verrà speso – direttamente dal Comune – nella scuola in cui i genitori decidono di mandare il proprio figlio. È così fiorito uno straordinario numero di scuole paritarie, tutte in diretta concorrenza con le scuole statali, che hanno migliorato profondamente il sistema scolastico nazionale<sup>4</sup>.

### 3. Cattolici a difesa del libero mercato

Abbiamo già evidenziato come non possa esistere una «sussidiarietà moralmente qualificata» senza prima fissare, in maniera netta e inequivocabile, un «senso del limite» alla presenza e alla funzione dello Stato: ciò implica anche un ripensamento del nostro sistema economico nazionale, caratterizzato da una presenza opprimente dell'intervento statale e da una diffusa avversione al libero mercato. È un'avversione che non ha risparmiato, purtroppo, neanche alcuni tra gli esponenti più importanti e influenti del cattolicesimo impegnato socialmente e politicamente<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Sugli effetti positivi della riforma scolastica svedese attuata dal governo conservatore di Carl Bildt (1991-1994) – e, in generale, su come la «libertà di educazione» sia un volano di crescita sociale ed economica – si consiglia la lettura di Zagardo (2010).

<sup>5</sup> Sia pure esclusivamente come breve nota a margine, vale la pena ricordare qui – come esempio di cattolico italiano del secondo dopoguerra invece sinceramente convinto della superiorità di un sistema economico liberale rispetto a uno statalizzato – la figura di Angelo Costa (1901-1976), industriale e presidente di Confindustria per due mandati, dal 1945 al 1955 e dal 1966 al 1970. Egli subì l'influenza di Luigi Einaudi e fu uno dei pochi a sapere fondere sapientemente le tradizioni cattolica e liberale classica, risultando essere uno dei critici più duri (assieme a don Sturzo) del processo di statizzazione dell'economia italiana. Su di lui si può leggere Bontempi (2013).

C'è un bellissimo libro, di Dario Antiseri, che si intitola "Cattolici a difesa del mercato" (Antiseri 2005): questo è, tra le altre cose, una carrellata di ritratti di intellettuali e politici cattolici che nello sviluppo dell'economia di mercato hanno trovato lo strumento migliore per aiutare i più deboli (basti pensare, solo per fare qualche nome, a Tocqueville, Acton e Bastiat o ai "nostri" Manzoni, Papafava e Einaudi...). Tornare sull'esempio "liberale" di don Sturzo sarebbe ridondante, ma vale la pena spendere qualche parola su altri grandi statisti cristiano-cattolici. Ad esempio Alcide De Gasperi, che durante un suo viaggio negli Stati Uniti, intervenendo alla Camera di Commercio di New York, il 13 gennaio 1947, disse: «L'America è per l'assoluta libertà di commercio e noi siamo per l'assoluta libertà di commercio, perché da questa sola possiamo trarre la possibilità dei benefici economici o delle esigenze economiche che sono assolutamente al nostro Paese indispensabili». E che dire dei "cugini", sempre democristiani, della Germania occidentale? L'economia "sociale" di mercato tedesca altro non è che "economia di mercato" pura e semplice: il "grande vecchio" della CDU, Konrad Adenauer, ricostruì l'onore e il prestigio della Germania grazie a un sistema di mercato che, avendo chiuso con la fase bismarkiana e nazista del "socialismo di Stato", potesse garantire libertà e responsabilità (cfr. Spicka, 2007). E Ludwig Erhard – che fu Ministro dell'Economia di Adenauer e successivamente Cancelliere tedesco (dal 1963 al 1966) – ripeteva sempre che «più libera è l'economia, più sociale sarà» (Erhard, 1966: 320).

I cattolici italiani mi sembrano, invece, irragionevolmente spaventati dal libero mercato. In Italia, al contrario della Germania, l'aggettivo "sociale" tra "economia" e "di mercato" è stato solo la giustificazione alla devastazione continua e costante che la manomorta pubblica ha fatto delle attività economiche private<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Per un doveroso approfondimento sulla "Scuola di Friburgo" e sull'"economia sociale di mercato", cfr.: Sally (1998: 105-130); Felice (2008); F. Forte, Felice, C. Forte (a cura di) (2012); Forte, Felice (a cura di), (2010); Röpke (2006).

Solitamente, anche nei circoli culturali cattolici, non si perde l'occasione di far notare i pretesi lati negativi del sistema capitalista: purtroppo, però, sono davvero in pochi quelli che si preoccupano di evidenziare invece quanto il nostro livello di benessere sia dovuto proprio all'esistenza e al funzionamento del sistema capitalista. Il dato più importante e innegabile è che la povertà mondiale non è mai stata così bassa e – soprattutto – non è mai scesa con così tanta continuità dalla fine della seconda guerra mondiale e dall'apertura (relativa) dei mercati nazionali. Nessun sistema prima di questo è riuscito in così poco tempo a risollevare dalla loro miseria i poveri del mondo. Ovviamente il sistema capitalista ha tanti difetti: ma è perché è la realtà – e meno male – a essere imperfetta e quindi valevole d'essere vissuta. I sistemi economici perfetti e senza difetti presuppongono realtà perfette e senza difetti ed è per questo che non esistono e non esisteranno mai.

Per quanto tempo ancora, allora, i cattolici italiani devono continuare a essere così spaventati dalle potenzialità del libero mercato?

Michael Novak, filosofo cattolico statunitense, ha da sempre, nella propria produzione scientifica, insistito sulla dimensione del “fare impresa” come “vocazione”, come modo di intervenire nel mondo, per provare a renderlo migliore, restando fedeli al messaggio evangelico. Il 14 gennaio 2014 ha tenuto a Washington, alla Scuola di Business ed Economia della Catholic University of America, una *lectio magistralis* proprio su questo tema. Rileggerne qualche estratto può risultare utile:

Perché scegliere l'impresa come vocazione? [...] Dalla Seconda guerra mondiale ad oggi abbiamo fatto passi da gigante per liberare miliardi di esseri umani dalla povertà. Eppure si contano ancora oltre un miliardo di uomini sotto i livelli minimi di reddito, e cioè due dollari al giorno, 700 dollari all'anno. Quasi tutti sono disoccupati o sottoccupati. La loro unica speranza di sconfiggere la povertà sta nel lanciare 200 milioni di piccole imprese. Senza posti di lavoro disponibili, come faranno i poveri a incrementare le loro entrate? [...] I mercati sono un'istituzione sociale fondamentale, ancor più universale della politica. [...] I poveri non riusciranno a uscire dalla povertà se non avranno un lavoro a tempo pieno con uno stipendio che consenta loro, lavorando almeno in due, di risalire la china

dell'indigenza. [...] Diversi milioni di giovani sono ansiosi di fondare imprese, ma hanno scoperto che le condizioni economiche per affacciarsi nel mondo dell'impresa sono troppo sfavorevoli, eppure non esiste altro mezzo per aiutare i poveri a uscire dalla miseria, se non le opportunità che offre l'impresa. [...] La soddisfazione del successo e della ricchezza non è un istinto egoistico, anzi, dovrebbe servire ad incoraggiare milioni di altre persone a lanciare 300 milioni di nuove piccole imprese, di cui hanno disperato bisogno quell'ultimo miliardo di essere umani se vorranno sottrarsi a un destino di privazioni e miseria. [...] Le nuove imprese sono il motore cruciale di ogni intervento di giustizia sociale del nostro tempo.

La riflessione di Novak – sulla scia di una consolidata tradizione cattolico-liberale statunitense – riempie di un nuovo significato il tema della “giustizia sociale”: che non è quello di togliere a chi ha per dare a chi non ha, ma invece permettere a chi non ha, di avere, lavorando, producendo e investendo. Il presbitero italiano Angelo Tosato, che ha introdotto in Italia il pensiero di Novak, ha scritto al proposito – presentando il capolavoro del filosofo statunitense, “Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo” (edizioni Studium, 1987) – che «dal confronto tra i socialismi reali (anche i più “liberalizzati”) e i capitalismi reali (anche i meno “socializzati”) emerge un'indicazione univoca: la strada che più e meglio conduce i popoli al benessere, elevandone maggiormente il tenore di vita, non è il sistema economico socialistico, ma quello capitalistico». E ha aggiunto: «l'anticapitalismo e il filosocialismo, che fino a ieri potevano venire ostentati come distintivi di elevatezza di mente e di nobiltà d'anima, appaiono oggi non di rado come indizio di arretratezza culturale e di asservimento a interessi di parte» (Tosato 2002: 460-461).

Sempre in quest'ottica, allora, è bene ricordare l'opera e il lavoro di Deirdre McCloskey, professoressa di economia e storia all'University of Illinois, Chicago, che ha dimostrato come, alla base della rivoluzione capitalistica occidentale non ci siano solo elementi di superiorità tecnologica o economica, ma una nuova etica, fondata sul trionfo delle «virtù borghesi», dell'impresa, del lavoro, del risparmio. McCloskey individua la nascita di questo spirito nell'Olanda della guerra contro la Spagna dal 1568 al 1648 e poi nella guerra civile inglese dal

1642 al 1651. Come ha spiegato in un'intervista al *Corriere della Sera* del 27 settembre 2014:

I Paesi Bassi furono pionieri dell'attività borghese. Poi, gli inglesi presero tutto dagli olandesi: importarono il re, aprirono anch'essi una Borsa, crearono una banca centrale. Diventarono la *New Holland*. Lo spirito si estese poi all'America e immagino che, se non fosse successo, le forze della reazione avrebbero vinto. [...] Nel XVIII secolo si scopre che, se liberi la gente, se lasci fare le persone e onori i loro risultati, il limite è il cielo. L'uguaglianza come questione etica è una sciocchezza. Etico è ridurre la povertà. Il gap tra poveri e ricchi non conta. Stabilire regole per diminuire le differenze non aiuta: il 90 per cento della riduzione della povertà deriva dalla crescita economica. E il dato di fatto è che, grazie alla libertà delle idee, alle innovazioni, alla *middle class* oggi siamo enormemente più ricchi. Anche nello spirito<sup>7</sup>.

Novak, Tosato e McCloskey dicono cose che i cattolici italiani dovrebbero già sapere, e pure bene, visto che a insegnargliele per primi sono stati i “preti leonini” di fine ottocento, i cosiddetti «piccoli don Sturzo». I cattolici italiani devono quindi decidersi a superare – una volta per tutte – l'antico e sciocco pregiudizio che nei loro ambienti culturali si è sempre mantenuto nei confronti del “mercato”. In Italia il “mercato” – quello vero, quello libero – non ha mai avuto grandi sostenitori: gli “statalismi” di destra e di sinistra hanno sempre preferito sostenere le corporazioni più varie, inventarsi i vincoli alla libertà di commercio più strani, vanificare in mille modi la possibilità legittima e sacrosanta di godere del frutto del nostro duro lavoro, nel modo a noi più consono.

---

<sup>7</sup> Per comprendere meglio il ruolo centrale giocato dall'etica “borghese” nella costruzione della nuova società occidentale dopo la Rivoluzione industriale cfr.: McCloskey (2006); McCloskey (2010); McCloskey, (2014 [1996]). Consigliati, sul tema, anche: Acemoglu, Robinson (2013 [2012]); Ferguson (2013 [2012]). Per capire, infine, in maniera efficace e sintetica, in cosa consista davvero il “carattere borghese”, si veda: Ricossa (2010).

#### 4. Soluzione: come si può tornare a essere “sale della terra”

Ecco qual è il cuore di questa nota: se i cattolici italiani vogliono tornare a essere “sale della terra”, devono elaborare una strategia politica e culturale nuova. E, per farlo, devono per prima cosa recuperare «il senso del limite» tra “società” e “Stato” e devono farlo proponendosi come alfieri della Libertà, alla maniera di don Sturzo, ricordandosi che non può esistere libertà “politica” laddove non esiste libertà “economica”. Già Sergio Cotta, parafrasando Benedetto Croce, ha detto che “il cattolico non può non dirsi liberale” (Cotta 2000: 71), ponendo l’accento quindi sul dialogo intenso e fecondo che esiste tra cultura cattolica e pensiero liberale, uniti dalla comune centralità della “libertà”. E, da una prospettiva parzialmente differente, Friedrich A. von Hayek ha ricordato che il liberalismo «è stato spesso difeso e anche sviluppato da uomini che possedevano forti convinzioni religiose» (Hayek, 1998: 297) e che «[...] se la frattura tra il vero liberalismo e le convinzioni religiose non sarà sanata, non ci sarà alcuna speranza per la rinascita delle forze liberali» (*ivi*: 286). Per riavviare e ravvivare questo confronto tra liberalismo e cristianesimo democratico – che, come notava sempre Hayek, «è la sola speranza per preservare gli ideali della civiltà occidentale» (*ivi*: 287) – i cattolici italiani devono recuperare l’insegnamento senza tempo che ci ha regalato sempre san Giovanni Paolo II nella straordinaria enciclica *Centesimus annus* del 1991, laddove si legge, al n. 48:

Intervenendo direttamente e deresponsabilizzando la società, lo Stato assistenziale provoca la perdita di energie umane e l’aumento esagerato degli apparati pubblici, dominati da logiche burocratiche più che dalla preoccupazione di servire gli utenti, con enorme crescita delle spese.

Questa è, nella mia personale visione, la via per ricostruire una nuova presenza di impegno “cattolico” nel “sociale” prima e nel “politico” poi.

La proposta “politica” che si deve formulare va tutta rivolta, quindi, alla riduzione degli spazi dell’intermediazione politica in tutta la società. Non più Stato: ma più “individuo,

società e mercato”. Non lo si vuole chiamare Stato “minimo”? Allora lo si chiami – forse è anche meglio – Stato “leggero”: uno Stato, cioè, che pesi sulle vite degli individui il meno possibile e che li lasci liberi di guadagnare e di aiutarsi tra di loro. Solo uno “Stato leggero” potrà restituire alla “società” lo spazio per lavorare liberamente e per costruire solidarietà, no profit e imprese. È l’unica occasione perché si riscopra l’opportunità di trovare il modo migliore di aiutarsi a vicenda, per riprendersi la consapevolezza che la presenza diffusa di intermediazioni politiche soffoca la società civile e la rete di connessioni spontanee che emerge dall’interazione tra individui liberi e responsabili. Sono le iniziative dal basso, quelle che ciascuno di noi può porre in essere, a rendere migliore il mondo: come diceva Edmund Burke, molto lo Stato può fare per impedire che sia commesso il male, poco, però, perché avvenga il bene. Quello è compito degli uomini e delle donne di buona volontà, dei «liberi e forti», per tornare a don Luigi Sturzo.

La difesa dei principi “architettonici” di «vita, famiglia e libertà di educazione» – che l’Appello ben individua come fondamenti di una nuova proposta cattolica – non può aversi se non in un contesto profondamente riformato: non ci può essere alcuna politica di difesa della «vita» se prima non c’è difesa dei “diritti” (e quindi affermazione dei “doveri”) dell’«individuo»; non ci può essere alcuna politica di difesa della «famiglia» se prima non c’è difesa dell’autonomia della «società»; non ci può essere alcuna politica di difesa della «libertà di educazione» se prima non c’è difesa di un «mercato» veramente libero e concorrenziale.

Se i cattolici vogliono tornare a essere “sale della terra”, devono essere prima di tutto “sale”: devono quindi essere riconoscibili e diversi dalle proposte già in campo. Il loro obiettivo principale deve essere quello di proteggere lo spazio che si colloca tra il singolo e lo Stato, e cioè lo spazio occupato dalle famiglie, dalle comunità, dalle istituzioni civiche e religiose e dall’economia privata, favorendo al contempo la partecipazione attiva degli uomini e delle donne a quello spazio. Devono quindi impegnarsi per “liberare” e “aprire” la nostra società e ridurre il peso dello Stato: solo in una società “aperta e libera”



– come ci ha insegnato quella straordinaria *vox clamantis in deserto* che fu don Luigi Sturzo – si potrà avere l'opportunità di fare del bene a noi, alle nostre famiglie, al nostro prossimo. Solo così – per tornare ai contenuti e ai messaggi dell'Appello – si avrà la possibilità di ridare speranza a un Paese smarrito.

### Bibliografia

- ACEMOGLU DARON, ROBINSON JAMES A., 2013 (2012), *Perché le nazioni falliscono. All'origine di potenza, prosperità e povertà*, Milano: il Saggiatore.
- ANTISERI DARIO, 2005, (a cura di F. Felice) *Cattolici a difesa del mercato*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- BONTEMPI MAURO, 2013, *Cattolicesimo e liberalismo nei primi scritti di Angelo Costa (1942-1945)*, Roma: Aracne.
- CAMPANINI GIORGIO, 2001, *Il pensiero politico di Luigi Sturzo*, Caltanissetta-Roma: Sciascia Editore.
- CHIARAMONTE UMBERTO, 2009, *Necessaria in democrazia. Emergenza educativa e questione scolastica negli scritti di Luigi Sturzo*, Caltanissetta-Roma: Sciascia Editore.
- COTTA SERGIO, 2000, *Cattolicesimo liberale e Dottrina Sociale della Chiesa. Perché il cattolico non può non dirsi liberale*, in A. Cardini e F. Pulitini (a cura di), *Cattolicesimo e liberalismo*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- ERHARD LUDWIG, 1966, *Wirken und Reden*, Ludwigsburg: Hoch.
- FELICE FLAVIO (a cura di), 2006, *L'opera di Luigi Sturzo nelle scienze sociali*, Cantalupa: Effatà.
- FELICE FLAVIO, 2008, *L'economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- FERGUSON NIALL, 2013 (2012), *Il grande declino. Come crollano le istituzioni e muoiono le economie*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- FORTE FRANCESCO, FELICE FLAVIO (a cura di), 2010, *Il liberalismo delle regole*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- FORTE FRANCESCO, FELICE FLAVIO, FORTE CLEMENTE (a cura di), 2012, *L'Economia sociale di mercato e i suoi nemici*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- HAYEK, VON FRIEDRICH A., 1998, *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- MCCLOSKEY DEIDRE N., 2006, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, Chicago: University of Chicago Press.

- MCCLOSKEY DEIDRE N., 2010, *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- MCCLOSKEY DEIDRE N., 2014 (1996), *I vizi degli economisti, le virtù della borghesia*, Torino: IBL Libri.
- MINGARDI ALBERTO, 2013, *L'intelligenza del denaro*, Venezia: Marsilio.
- NARO CATALDO, 1991, *La Chiesa di Caltanissetta tra le due guerre. I. Ideale sacerdotale e prassi pastorale*, Caltanissetta-Roma: Sciascia Editore.
- ORNAGHI LORENZO, 2014, *Per una società italiana autenticamente aperta. Il contributo della cultura cattolica e l'azione dei cattolici*, in *Formiamo minoranze creative*, Milano: Edizioni Associazione Agostini semper.
- OSSERVATORIO INTERNAZIONALE «CARDINALE VAN THUÂN», 2014, *Un Paese smarrito e la speranza di un popolo. Appello politico agli italiani*, Siena: Cantagalli.
- RICOSSA SERGIO, 2010 (1980), *Straborghese*, Torino: IBL Libri.
- RÖPKE WILHELM, 2006, *Il vangelo non è socialista*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- SALLY RAZEEN, 1998, *Ordoliberalism and the social market: classical political economy from Germany*, in *Classical Liberalism and International Economic Order*, Londra: Routledge.
- SPICKA MARK E., 2007, *Selling the Economic Miracle: Reconstruction and Politics in West Germany*, New York: Berghahn Books.
- STURZO LUIGI, "Lungo monologo sullo statalismo", in *La Via*, 1 dicembre 1952.
- STURZO LUIGI, "Statalista, La Pira?", in *Giornale d'Italia*, 13 maggio 1954.
- RIZZO SERGIO, "Spese e sprechi delle Regioni: non è un delitto tagliare del 2%", in *Corriere della Sera*, 18 ottobre 2014.
- TOSATO ANGELO, 2002, (a cura di Antiseri D., D'Agostino F., Petroni A.), *Vangelo e ricchezza*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- ZAGARDO GIACOMO, 2010, *La punta di diamante. Scenari di scolarizzazione e formazione in Europa*, Cava De' Tirreni: Ediguidea.

*Abstract*

INDIVIDUO, SOCIETÀ E MERCATO: I CATTOLICI ITALIANI E LO STATO «LEGGERO»

(INDIVIDUAL, SOCIETY AND MARKET: ITALIAN CATHOLICS AND MINIMAL STATE)

*Keywords:* Christian Democracy, Principle of Subsidiarity, Free Market Economy, Minimal State, Freedom of Education.

This note develops a reflection on the revival of the Catholic presence in Italian society and politics. Starting from suggestions offered by the “*Appello politico agli italiani. Un Paese smarrito e la speranza di un popolo*” by the «*Osservatorio internazionale “Cardinale Van Thuân” sulla Dottrina sociale della Chiesa*», the author identifies the right path for Catholics to become again “salt of the earth” in fundamental principles of «life, family and freedom of education». The first step to make this true is to analyse two mistakes made by politically active Catholics: the lost of «principle of subsidiarity» and the unreasonable fear of free market economy.

GIUSEPPE PORTONERA  
Centro Studi sulla Cooperazione «A. Cammarata»  
San Cataldo (Caltanissetta)  
portonera@gmail.com

EISSN 2037-0520

# Recensioni/Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

PIERO BARUCCI, *L'economia politica e la sua storia*, Firenze, Polistampa, 2012, pp. 248.

Si tratta di una raccolta di scritti di Piero Barucci pubblicati a partire dal 1974 e che riassumono un'esperienza quarantennale di ricerca nella storia del pensiero economico. A differenza della precedente antologia *-Il pensiero economico italiano (1750-1900)* - edita dall'Istituto italiano per gli studi filosofici e curata da Rosario Patalano, il volume della Polistampa non contiene saggi dedicati ad autori, scuole e opere ma contributi di taglio prettamente metodologico e storiografico. Un ideale lungo percorso che rappresenta il modo nel quale Barucci, e gli storici di più generazioni che ne hanno seguito gli insegnamenti, hanno studiato, interpretato e scritto la storia delle idee economiche.

L'opera è suddivisa in tre sezioni -"Sulla storiografia del pensiero economico"; "Teoria economica, politica economica, cultura economica nella storia del pensiero economico"; "L'economia e la sua storia: una possibile idea di ricerca"- e si compone di articoli apparsi in italiano e inglese nelle principali riviste nazionali e internazionali del settore e di capitoli inseriti in alcuni lavori collettanei che, nel corso del tempo, hanno finito per divenire di riferimento nella letteratura specializzata.

I testi in questione sono tutti ben noti e molti di essi hanno fatto scuola. Questa recensione avrebbe dunque poco da aggiungere nel descriverli e commentarli. Risulta prioritario invece soffermarsi sull'introduzione poiché è possibile rintracciarvi un bilancio di quasi un cinquantennio della storia del pensiero economico, in Italia e nel mondo, e uno sguardo sul futuro della ricerca.

La riflessione muove da una questione di scottante attualità per i cultori di questo ramo di studi che da alcuni anni dibattono, con crescente preoccupazione, sulla crisi della loro disciplina, non adeguatamente valorizzata nelle università italiane ma anche in quelle estere e soprattutto americane. Barucci analizza le ragioni di questo disagio e delle difficoltà accademiche incorse distribuendo le re-

sponsabilità tanto agli economisti - notoriamente detentori della impopolare posizione di primazia tra le scienze sociali - quanto agli storici. Le accuse rivolte ai primi sono ormai abbastanza ripetute e possono riassumersi nella tendenza a sottostimare, se non addirittura a ignorare, il patrimonio intellettuale offerto dalla storiografia, a causa di una deriva tecnicista intrapresa ormai da tempo dalla scienza economica. Uno sguardo decisamente severo meritano però gli addetti alla storia delle idee economiche poiché in molti casi, assumendo atteggiamenti controproducenti, hanno agevolato il processo di marginalizzazione che li ha investiti. Oggetto di stigmatizzazione è la tendenza all'erudizione fine a se stessa così come la vocazione a ridurre il proprio lavoro a una asfittica storia interna alla scienza. A un certo punto sembra essere mancata presso gli storici del pensiero economico la capacità di interpretare la propria professione in senso più ampio, forse perché se ne è smarrita la funzione e di conseguenza è risultato difficile anche comunicarne all'esterno l'utilità. Un difetto di visione è dunque quello che indica Barucci e che tenta di correggere proponendo alcuni interessanti spunti alle nuove leve.

Un passaggio chiave per avviare una riconsiderazione critica della materia è il prendere coscienza della sua vera natura di disciplina storica e più specificamente di storia intellettuale. La sua essenza sta tutta nel rapporto tra le idee e la realtà dalla quale nascono e sulla quale operano. La teoria economica elaborata dagli economisti, per quanto "pura" possa aspirare ad essere, ha comunque un legame, palese o celato, con i problemi della società del momento e da essa scaturiscono strategie di politica economica che sono in relazione con un complesso contesto di credenze, valori, convinzioni, norme, comportamenti e situazioni storicamente determinate che costituiscono la vita politica e sociale. La missione dello storico del pensiero economico sta dunque nel cogliere questo legame, penetrarlo, scomporlo nelle sue componenti, apprezzarne di ognuna la relativa importanza, individuare la dinamica di conseguenze che ne deriva e tracciarne le varie traiettorie.

Il modello di ricerca storica che ha in mente Barucci si riassume nella formula, da lui impiegata, del "ciclo", una catena ciclica evolutiva che dai fatti storici giunge alla formulazione di un pensiero che poi riesce a incidere sui fatti stessi modificandoli verso una direzione. Un percorso di indagine che si articola in una serie di passaggi e richiede varie accortezze e rigore metodologico. Una prima questione da risolvere per lo storico è il nesso "fatti-problemi" che se non adeguatamente trattato può facilmente condurre verso l'anacronismo. È indispensabile individuare i problemi sociali che assillavano l'economista dell'epoca e stabilire con precisione quali erano i dati di cui disponeva in quel momento su di essi, le conoscenze in suo pos-

sesso per studiarli ed elaborarli e i condizionamenti ideologici ai quali era esposto. Un procedimento affatto semplice dato che è sempre incombente la contaminazione dell'analisi con dati e conoscenze odierne su quei fenomeni. Altrettanto delicato è l'approccio alla "cultura economica", definita come quel livello diffuso e condiviso di convinzioni e giudizi di valore che una determinata società ha in un preciso momento storico riguardo lo stato dell'economia e le sue prospettive. Uno scenario con il quale il legislatore deve fare i conti, nel momento di tradurre in intervento pubblico i modelli di politica economica ideati dagli economisti, mediando e cercando soluzioni che abbiano un accettabile grado di consenso nella collettività. Un campo di osservazione di vasta portata che impone allo storico di attrezzarsi con vari strumenti di analisi per rilevare reazioni di apprezzamento od opposizione anche in contesti dove l'opinione pubblica non ha piena visibilità oppure è irregimentata, come a esempio durante i totalitarismi del novecento. In questa ottica lo studio dei canali di comunicazione tra la scienza economica e la società assume un'importanza fondamentale, come hanno dimostrato le recenti ricerche -nelle quali si è distinta la storiografia italiana- sull'associazionismo economico, le cattedre, le riviste specializzate, il giornalismo economico o sull'impegno politico e istituzionale degli economisti.

L'interrogativo a questo punto è che ruolo possa avere una storia del pensiero economico intesa in questi termini. È evidente che con un tale statuto la disciplina ha poco da dialogare con quegli economisti dediti a costruire modelli matematici applicati alla soluzione di problemi di natura piuttosto circoscritta. L'orizzonte di questo campo di ricerca è dunque verso questioni sociali di ampio respiro, scenari complessi nei quali l'economia politica interagisce con istituzioni, partiti politici, leadership, strategie, opinione pubblica, mentalità dominanti, condizioni generali di benessere o di impoverimento, etc... Il suo oggetto di indagine è oltre la pura formalizzazione astratta di una teoria quanto nella sua collocazione temporale in un preciso frangente, nel quale diviene anch'essa elemento di qualcosa di più grande che è il "problema storico" di una generazione, di un'epoca, di una nazione o di una regione. Lo storico può dunque offrire conoscenze utili per comprendere quanto del bagaglio di nozioni accumulato dalla scienza economica è valido universalmente o non interamente applicabile al mutare del contesto, tempo e luogo, quanto nelle sue conclusioni è oggettivo e quanto va ponderato tenendo in considerazione i condizionamenti ideologici, politici o etici che possono essere intervenuti.

Si tratta di scopi che acquisiscono particolare rilevanza culturale e sociale in quei passaggi storici nei quali si registra sempre meno aderenza tra la dottrina professata e insegnata e la realtà effettua-

le (basti pensare al '29 o alla stagflazione degli anni 70, etc...), quando il mainstream teorico finisce per essere messo in discussione sia in sede politica, come fonte di ispirazione, sia in sede accademica.

Con un pizzico di provocazione è proprio nell'attuale crisi economica che Barucci scorge un'occasione per la storia del pensiero economico recuperare uno status e un ruolo scientifico e sociale di primo piano, proponendosi come strumento critico per comprendere in cosa e quanto le consolidate convinzioni degli economisti e le loro ricette per risolvere i problemi economici sono divenute obsolete e verso quale direzione ci sta conducendo il mutamento di sistema che viviamo.

Fabrizio Simon

FRANCESCO PAOLO GIORDANO, *Filippo Cordova, il giurista, il patriota del Risorgimento, lo statista nell'Italia unita*, Giuseppe Maimone Editore, Catania 2013, pp. 194.

Edward Carr, nel volume che raccoglie le sue *Lezioni*, insisteva sul divario tra il racconto biografico e la ricerca storica, ammettendo che quello scarto si poteva superare tramite l'inserimento del personaggio nel contesto locale e generale. Da questo punto di vista le aspirazioni e le contraddizioni individuali potevano contribuire alla migliore comprensione degli eventi storici. A questa metodologia si richiama il genere biografico che, anche in Italia, ha avuto notevole fortuna. Il volume di Paolo Giordano su *Filippo Cordova, il giurista, il patriota del Risorgimento, lo statista nell'Italia unita* (Giuseppe Maimone Editore, Catania 2013, pp. 194) si inserisce pienamente in questo filone di studi.

Attraverso un abile intreccio tra la letteratura esistente e le fonti inedite (soprattutto i carteggi conservati nelle varie biblioteche italiane), Giordano, nella prima parte della monografia, ricostruisce la formazione politica di Cordova e lo inserisce nell'ambiente generale della storia siciliana della prima metà dell'Ottocento. Le questioni principali affrontate sono tre: la modernizzazione in Sicilia dopo l'esperienza della Costituzione del 1812, l'eversione del regime feudale con i conseguenti conflitti tra borghesia e aristocrazia e l'inserimento della Sicilia nel processo unitario. Nella seconda parte, l'autore analizza il contributo di Cordova per la liberazione della Sicilia, l'attività di deputato durante la costruzione dello Stato unitario e l'impegno di ministro nella gestione del ministero dell'Agricoltura e della Giustizia.

Nato ad Aidone e laureato in Giurisprudenza all'Università di Catania e passato a esercitare a Palermo, Cordova cominciò a seguire la sua vocazione, quella di amministratore esperto in questioni de-

maniali. Era questa la ferita lasciata aperta dall'eversione della feudalità sancita dalla Costituzione siciliana del 1812. Quali beni dovevano toccare ai Comuni dopo lo scioglimento delle promiscuità? La Costituzione aveva trasformato il feudo in allodio e imposto ai Comuni la dimostrazione dei loro diritti nelle terre baronali. Attorno a questi conflitti, come è stato evidenziato dalla migliore tradizione storiografica (da Romeo a Giarrizzo), si formeranno le giovani élite siciliane tra gli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, prima affascinati dal riformismo borbonico e poi avviati a ricercare, nell'ambito delle vicende italiane ed europee, un assetto italiano per la Sicilia.

Paolo Giordano, un magistrato noto al pubblico per le sue inchieste sulla criminalità, studia, con lo stesso metodo delle indagini giudiziarie e con grande sensibilità storica, la biografia del suo conpaesano, senza mai cadere nel localismo. L'impegno politico e amministrativo di Cordova cominciò nella città di Caltanissetta come consigliere di intendenza, al quale fu assegnato il compito di trattare i reclami dei Comuni riguardanti i beni a loro spettanti nelle liti con i nobili. Da questo punto di vista, la sua attività è strettamente legata a quella di altri patrioti siciliani e avvocati (ad esempio, Crispi e La Farina, per citare i più noti), che puntavano a favorire i Comuni nella lotta antif feudale per immettere sul mercato la proprietà immobiliare, di origine feudale o ecclesiastica, per la cui liberazione premeva la borghesia.

Il fallimento della politica riformatrice dei Borbone, come riconoscerà più tardi lo stesso Cordova, fu all'origine della rivoluzione del 1848. Per la sua attività contraria al clero e alla nobiltà, infatti, il consigliere di intendenza dovette subire un provvedimento di domicilio coatto che lo costrinse a trasferirsi a Palermo. Proprio nella capitale siciliana il giovane avvocato acquisì una particolare competenza in materia demaniale e feudale, scrivendo la famosa memoria *Sull'abolizione dei diritti feudali e la divisione dei demani in Sicilia* (Napoli 1845). Quel che più conta, durante questo periodo, fu l'incontro di Cordova con la cultura politica che cominciava a contestare lo stallo nelle riforme e lo stato di polizia inaugurato dai Borbone dopo il fallimento dell'insurrezione del 1837.

È questo un tema centrale nella ricostruzione storica di Giordano per capire il ruolo svolto dalla Sicilia nel processo risorgimentale. Nel corso degli anni Quaranta, infatti, si assistette alla radicalizzazione della lotta politica che traeva origine dalla frattura fra le due Sicilie e si accompagnava al montare del progetto neoguelfo. Il piano insurrezionale mosse dai patrioti di Napoli, ma la rivoluzione esplose in modo autonomo in Sicilia agli inizi di gennaio del 1848. Segretario del comitato rivoluzionario di Caltanissetta, Cordova organizzò le fila della Guardia nazionale e i comitati di tutta la provincia. Il 25 marzo



fu eletto deputato alla Camera dei comuni in rappresentanza del collegio di Aidone, facendo parte della commissione incaricata di redigere la Costituzione. Dal 13 agosto 1848 al 13 gennaio 1849 ricoprì l'incarico di ministro delle Finanze, adottando alcuni provvedimenti necessari al superamento della crisi economica e finanziaria. Tra questi i più importanti, anche per gli stretti legami con la sua formazione politica, sono la vendita dei beni nazionali, l'introduzione della carta moneta, l'abolizione della tassa sul macinato e la proposta per la creazione del Banco di Sicilia.

Nella ricostruzione di queste vicende, che segneranno la biografia di Cordova, Giordano, oltre agli studi esistenti, utilizza con grande rigore le lettere inviate dal patriota ai familiari e agli amici. Da questa corrispondenza emergono il forte attaccamento del patriota aidonese alla sua "piccola patria", le valutazioni politiche sugli avvenimenti, il giudizio sui protagonisti di quella esperienza e l'analisi degli errori commessi. È questo un metodo che consente all'autore di comunicare al lettore il travaglio umano e le difficoltà incontrate dai patrioti nella difesa del processo rivoluzionario.

Dopo la sconfitta, Cordova dovette affrontare, con gli altri protagonisti, l'esilio: prima Marsiglia e poi Torino. Nella capitale dello Stato piemontese, il patriota siciliano si distinse subito per le sue capacità politiche, tanto che Cavour lo riteneva «l'uomo di Sicilia il più capace». Rispetto ad altri esuli, Cordova capi che senza il contributo del Piemonte non si sarebbe potuta realizzare l'unificazione italiana. Tra Cavour e Rattazzi, diresse importanti giornali, impartì lezioni di diritto costituzionale e ottenne la nomina a capo sezione dell'ufficio di statistica.

Le vicende sulla spedizione dei Mille e sulla liberazione del Mezzogiorno sono abbastanza note. Cordova nel 1860 fu inviato in Sicilia per affrettare l'annessione della Sicilia al Piemonte. Interprete della volontà di Cavour, fece pressioni sul prodittatore Depretis per l'unione immediata della Sicilia al Piemonte. Quando cercò di forzare la mano, Garibaldi, come aveva fatto con il suo conterraneo La Farina, gli ordinò di lasciare Palermo, dove ricopriva l'incarico di procuratore della Corte dei conti. Proprio in quei mesi si stava svolgendo un'aspra lotta politica fra i democratici, che volevano l'istituzione di un'assemblea elettiva siciliana capace di negoziare i termini di un accordo con il Regno sabauda, e i moderati favorevoli all'annessione incondizionata per dimostrare all'Europa la creazione di uno Stato forte e l'allontanamento del pericolo di un assetto repubblicano.

Il tema dei conflitti politici e istituzionali spinge Giordano ad affrontare, in modo originale e problematico, il ruolo svolto da Cordova nel processo di costruzione dello Stato unitario. Si tratta di nodi controversi che sono stati e saranno ancora, in occasione del cento-

cinquantenario dell'unificazione amministrativa, al centro del dibattito storiografico: il rapporto tra accentramento e autonomie, il contenzioso amministrativo e la moralizzazione della vita pubblica.

Sulla questione dell'organizzazione dei Comuni Cordova fin dalla rivoluzione del 1848 aveva segnato con forza alcuni aspetti innovativi: il municipio deve provvedere alla libertà dei cittadini senza estendersi oltre il suo limite naturale e «la Nazione frena il municipio allorché nello sviluppo delle sue forze può nuocere alla libertà di svilupparsi degli altri municipi, degli individui, dello Stato, ma non può incatenarlo allorché agisce nei limiti della sua competenza». Questa concezione romagnosiana della sovranità, secondo la puntuale ricostruzione di Giordano, fu ripresa da Cordova al momento dello scontro politico tra accentramento e decentramento subito dopo l'Unità. Recendendo il volume *La Centralisation* di Dupont-White del 1860, il deputato siciliano, con una modernità di impostazione, sosteneva che lo Stato forte non consisteva nella centralità delle attribuzioni ma nel giusto equilibrio tra le competenze delle autorità centrali e quelle dei Comuni.

Cordova, con la stessa lucidità, partecipò al dibattito sull'unificazione amministrativa. Profondo conoscitore dell'ordinamento giudiziario borbonico, che presentava forti tratti innovativi anche rispetto al modello napoleonico, il deputato siciliano ribadì, insieme con Crispi e Rattazzi, la necessità di mantenere il sistema del contenzioso amministrativo in contrapposizione ai sostenitori di una giurisdizione unica sul modello della Costituzione belga del 1831. Secondo un'impostazione, che poi troverà attuazione nell'istituzione della IV sezione del Consiglio con le riforme crispine, Cordova sostenne che la tutela dell'interesse pubblico e la specialità del diritto dell'amministrazione richiedevano necessariamente la presenza di organi giurisdizionali speciali.

L'ultimo contributo importante fu quello svolto come presidente della Commissione d'inchiesta sul corso forzoso, introdotto da Scialoja nel 1866. Cordova impostò i lavori sul convincimento che l'emissione di carta moneta assegnata alla Banca nazionale fosse immotivato e potesse provocare un intreccio tra politica e affarismo. Si schierò, pertanto, contro il corso forzoso. Al momento della stesura finale della relazione la sua salute cominciò a crollare costringendolo alle dimissioni. Morì dopo pochi mesi, il 16 settembre 1868, nella sua casa di Firenze. Aveva appena 57 anni.

La sua scomparsa si aggiungeva a quella di Giuseppe La Farina (1863), il siciliano fondatore della Società nazionale, e a quella successiva di Matteo Raeli (1875). La Sicilia perdeva tre esponenti di spicco che avevano contribuito all'inserimento dell'isola nel processo unitario. Non spetta allo storico giudicare il loro operato, peraltro

breve, all'interno del nuovo Stato italiano. Il volume di Giordano su Cordova colma una lacuna e ci sollecita a guardare alla storia di questo protagonista del Risorgimento come una storia siciliana e nazionale.

Giuseppe Astuto

UMBERTO CHIARAMONTE, *La formazione agraria in Sicilia. Il caso di Calatagirone dall'unità al fascismo*, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore, 2014, pp. 280.

Recentemente si è sempre fatto più serrato il dibattito in relazione ai vantaggi economici che l'unità d'Italia abbia effettivamente arrecato alla Sicilia. I fautori della superiorità del governo borbonico rispetto a quello sabauda mettono in evidenza il grado di industrializzazione che caratterizzava il napoletano, le bonifiche operate dal governo, le riforme agrarie che avevano spezzettato in parte il latifondo, gli esperimenti pionieristici come il primo ponte in ferro d'Europa, la prima ferrovia d'Italia, la famosa Napoli-Portici. Dimenticano, tuttavia, che tali risvolti positivi non avevano toccato l'Isola e non solo per colpa dei Borboni. In Sicilia le riforme agrarie erano da sempre rimaste lettera morta e i provvedimenti che vi avevano avuto applicazione, parlo della riforma Corleo sull'enfiteusi redimibile dei beni ecclesiastici o la vendita all'asta degli stessi, dopo il 1867, avevano finito per ampliare l'area latifondistica invece di ridurla. D'altronde gli stessi baroni siciliani, cui premeva tenere lontano il governo di Napoli dai loro affari, pur votando nel 1812 l'abolizione del feudalesimo, si erano tenuti ben stretti i feudi di loro spettanza, trasformandoli in proprietà allodiali e dunque libere da ogni vincolo.

Bonifiche in Sicilia non se ne erano viste, mancavano le strade, i porti erano inefficienti, le poche industrie esistenti, relative alla trasformazione dei prodotti agricoli, erano allocate nella fascia costiera trapanese e, in parte, in prossimità della capitale. Non esisteva una borghesia imprenditoriale con l'eccezione dei Florio che diedero vita ad una vera e propria epopea di splendore che fece sognare i siciliani, ma che si esaurì nel giro di mezzo secolo. Le condizioni economiche e agrarie della Sicilia, dunque, per questi e tanti altri motivi, come la mancanza di acqua e la situazione orografica non favorevole alle colture intensive, non avevano niente a che vedere con le condizioni del meridione continentale, soprattutto della Campania e parte della Puglia.

Gli agricoltori siciliani sconoscevano i concimi chimici, le macchine agricole e diffidavano dei moderni metodi di rotazione agraria e nuove tecniche di coltivazione, già ampiamente sperimentate nel Nord. Né sopperiva all'ignoranza del ceto rurale l'interesse dei pro-

prietari terrieri che preferivano dare in gabella i loro immani latifondi, ricavarne anche poco, ma vivere con quel poco una vita di ozi e di agi nella capitale. I fondi dati in gabella venivano sfruttati al massimo dagli affittuari, che si guardavano bene dall'attuare migliorie, essendo totalmente disinteressati al futuro delle stesse terre, una volta scaduto il contratto di affitto.

Umberto Chiaramonte contrappone a tale assenteismo del governo centrale e del ceto dei proprietari, l'interesse che il problema della creazione della piccola e media proprietà contadina, suscitò negli amministratori e nel ceto borghese di Caltagirone. Tale cittadina del catanese si era sempre distinta per l'attività intellettuale e per l'impegno della borghesia cittadina che, alla fine dell'Ottocento vantava personalità come Mario Milazzo, ricco ma illuminato proprietario terriero e la famiglia Sturzo, appartenente alla piccola nobiltà, ma caratterizzata da forte curiosità intellettuale e sensibilità sociale. Da tale famiglia sarebbe scaturito un vescovo, mons. Mario, e un sacerdote, don Luigi che sarebbe stato protagonista della storia d'Italia. Furono soprattutto Mario Milazzo e Luigi Sturzo a rendersi conto della necessità, per migliorare le condizioni della popolazione locale, di addivenire ad una ripartizione, fra il ceto contadino, di una parte, almeno, del demanio comunale. Il più ambito dei beni del Comune era senz'altro il bosco di San Pietro che fu quotizzato per la prima volta nel 1903, quindi nel 1919 e infine nel 1920-1921.

Nel 1903 la quotizzazione apparve il rimedio indispensabile per rasserenare il clima sociale, perturbato dall'eco dello scioglimento dei Fasci Siciliani e per rimediare alla crisi economica determinata dalla fillossera, che aveva distrutto la gran parte dei vigneti esistenti e dalle leggi protezionistiche che avevano dato un duro colpo all'esportazione dei prodotti agricoli siciliani e che avevano aumentato il prezzo del grano. Allora al 54% dei contadini andò mezzo ettaro di terra, al 40% un ettaro e solo a sei contadini vennero assegnati oltre due ettari. Non essendo chiaro il criterio in base al quale era avvenuta la ripartizione, ciò generò malcontento fra la popolazione. Gli agronomi si accorsero subito che l'assegnazione di lotti di terra così minuscoli non sarebbe bastata al sostentamento di una famiglia contadina, tantomeno alla creazione di un'azienda agricola.

Peraltro, molti lotti andarono a famiglie di artigiani o operai che non avevano esperienza contadina, con il risultato che molti vendettero le terre assegnate, altri le trascurarono, preferendo continuare a lavorare a giornata per integrare il magro guadagno. Sturzo si rese subito conto che quella quotizzazione si era rivelata un fallimento, che occorreva dare ai contadini estensioni maggiori di terre e che bisognava procedere a smembrare beni demaniali diversi dal bosco di San Pietro da dove si ricavava il sughero e dove i contadini po-

tevano continuare ad esercitare i tradizionali usi civici. Peraltro, fra le iniziative di Luigi Sturzo attuate nella sua città, ispirate all'associazionismo cattolico, - aveva fondato anche la Cassa rurale San. Giacomo - c'era anche la costituzione di una cooperativa di tu-racciolai, primo esempio di socializzazione delle fabbriche, che avrebbero attinto da quel bosco la materia prima per la loro attività.

Sturzo convinse l'amministrazione comunale, vincendo anche le resistenze dei più riottosi, ad assegnare quote non inferiori ai quattro ettari e a smembrare latifondi privati, che sarebbero stati oggetto di permuta con proprietà demaniali più vicine alla città, dove il Comune avrebbe dovuto costruire delle infrastrutture, come scuole, e strade, per convincere i contadini assegnatari a vivere tutto l'anno con la famiglia nelle terre loro attribuite. Tale provvedimento aveva lo scopo di placare l'agitazione dei più poveri nel periodo di crisi del dopoguerra e di evitare le occupazioni contadine e il diffondersi del verbo marxista.

Dopo la fine della pro sindacatura di Sturzo, tra il 1920-21, in un clima di gravi disordini sociali, la nuova amministrazione procedette a una nuova quotizzazione del bosco San Pietro, contravvenendo al divieto governativo e, per accontentare i contadini esclusi, decise di ridurre l'estensione delle terre assegnate a meno di un ettaro, ricadendo così negli errori che erano già stati fatti nel 1903.

Sturzo aveva incoraggiato la diffusione delle affittanze collettive e ne aveva costituita una, nel 1900, la "Piccola Industria S. Isidoro" che ebbe un ruolo trainante nella diffusione di questa forma di cooperativismo agrario e un'importanza inaspettata nella trasformazione della mentalità contadine, con l'introduzione dell'uso dei concimi chimici, delle prime macchine agricole e dei nuovi metodi di cultura.

Tuttavia il bilancio delle quotizzazioni, delle affittanze collettive, delle cooperative di lavoro e creditizie, dell'introduzione dei moderni sistemi di coltivazione in agricoltura, non poteva dirsi assolutamente positivo. Di poco era aumentata la ricchezza della popolazione locale, nonostante fossero stati ripiantati i vigneti con le barbatelle americane, immuni dalla fillossera e malgrado il tentativo di introdurre nella zona la bachicoltura. Qualche miglioramento in più nella società calatina fu merito, invece, dell'introduzione delle scuole agrarie.

La prima scuola di tal tipo fu costituita a Caltagirone, per opera del clero locale, nel 1867, nei locali di un ex convento, dove erano stati raccolti e ospitati gli orfani delle vittime dell'epidemia di colera. Questa scuola che, nel 1871 divenne ente morale, ammesso alla contribuzione da parte del Ministero dell'Agricoltura, con il nome di Colonia agricola, fu la prima scuola di tal tipo costituita in Sicilia e la

seconda in Italia, dopo quella di Lecce. A partire dagli anni Ottanta, la scuola, su suggerimento del ministero, si organizzava come una vera e propria azienda agricola, aperta alla sperimentazione di nuove colture, con l'apposita assistenza di un personale agronomo specializzato. Dal 1890, poi, gli allievi ricevevano anche una piccola paga che li incentivava all'impegno e all'apprendimento.

Neanche quella scuola determinò nel calatino cambiamenti paragonabili ad una vera e propria rivoluzione agraria, ma ebbe il merito di diffondere, soprattutto dopo il primo dopoguerra, l'uso dei concimi chimici e delle macchine agricole che, in Sicilia stentavano ad attecchire.

Un altro tipo di scuola agraria era costituito dalle cosiddette Cattedre ambulanti di agricoltura che erano delle vere e proprie scuole itineranti che provvedevano a istruire il contadino che non poteva frequentare le scuole agrarie, poco diffuse, difficili da raggiungere e aperte soltanto ad uno sparuto numero di studenti. La Cattedra ambulante di Caltagirone fu una delle prime d'Italia e sorse nel 1900, la seconda nella regione. Il fascismo intensificò la diffusione delle Cattedre ambulanti che, nel 1935, anno della soppressione delle stesse, erano in Sicilia ben 50, contro le 48 del Veneto, le 46 della Toscana e le 39 del Piemonte e dell'Emilia. Dunque, particolare attenzione al Sud di cui si riconosceva la vocazione agricola, ma anche mezzo per diffondere il consenso al regime fra le masse rurali meridionali, sperimentando anche metodi di comunicazione come il cinema e forme associative inedite come il Dopolavoro.

Il lavoro di Chiaramonte, meticolosamente documentato, ci fornisce un quadro esaustivo delle condizioni agricole della Sicilia e del calatino, in particolare, nel primo quarantennio del secolo scorso, evidenziando gli effetti determinati dalla diffusione delle cooperative cattoliche, soprattutto sulla forma mentis e sulle abitudini del ceto rurale.

Gabriella Portalone Gentile

GIUSEPPE TOGNON (a cura di), *Su De Gasperi. Dieci lezioni di storia e politica*, Trento, Fondazione Bruno Kessler, 2013, pp. 255.

La figura, il pensiero, l'opera di Alcide De Gasperi sono fondamentali per intendere il sistema politico italiano così come si è configurato dalla fine della seconda guerra mondiale in poi. Probabilmente, anche per leggere in profondità la crisi politica dell'ultimo ventennio in Italia, occorre fare i conti con l'eredità dello statista trentino. Questi, fece del partito d'ispirazione cristiana della DC una forza mediana in grado di arginare da un lato il pericolo comunista dall'altro il ritorno sulla scena politica di forze di destra neofasciste. Seppe, al-

tresi, collocare l'Italia in un contesto internazionale occidentale con scelte importanti come l'adesione al Patto Atlantico e la fondazione della Comunità Europea. Inoltre, De Gasperi aveva ereditato dal suo maestro, Luigi Sturzo, la concezione e l'importanza, in quanto credente, della laicità della politica. Essa era volta a garantire sia la strutturazione di un Paese plurale sia la formulazione di politiche conciliative e di mediazione tramite la realizzazione di governi guidati dalla DC in collaborazione con altre forze partitiche inerenti al suo progetto. Infatti, per De Gasperi – come affermò nella conferenza di pace svolta a Parigi nel 1946 – l'Italia andava ricostruita alla luce delle: «aspirazioni umanitarie di Giuseppe Mazzini, le concezioni universalistiche del cristianesimo e le speranze internazionalistiche dei lavoratori».

Il volume curato da Giuseppe Tognon, professore ordinario di Storia dell'educazione all'Università LUMSA di Roma e presidente della Fondazione Trentina De Gasperi, raccoglie dieci lezioni organizzate – dal medesimo istituto – dal 2004 al 2013 con finalità formative. Tali approfondimenti sono stati condotti dai più rilevanti studiosi, economisti e politici del cattolicesimo italiano. I contenuti delle lezioni permettono un'ampia e attenta ricognizione sulla figura dello statista trentino specialmente su alcuni temi, come: l'attualità del suo messaggio e della sua opera politica, la sua visione dell'unità europea e di collocazione internazionale, il suo impegno per l'autonomia trentina, i rapporti con il Partito Comunista Italiano, il suo disegno politico-economico, la diversità di visioni politiche con Giuseppe Dossetti.

Le intime corde della laicità degasperiana derivano dalla sua spiritualità caratterizzata sia da un approccio esistenziale e interrogativo alla Sacra Scrittura sia dalla concezione – mutuata da Tocqueville e da Maritain – circa il rapporto tra il cristianesimo e la democrazia. A suo parere, infatti, la religione cristiana: «conserva e alimenta il fermento di fratellanza evangelica, principio essenziale di civiltà» (p. 26). Quest'ultima, per lo statista trentino, rappresentava il presupposto valoriale e morale per disegnare una nuova forma di Stato che garantisse la libertà, la giustizia sociale e le autonomie amministrative locali.

Suddette convinzioni hanno trovato realizzazione pratica e storica nel suo progetto politico che sinteticamente viene denominato “centrismo degasperiano”. Con tale espressione si vuole descrivere la posizione del leader della DC, la quale non si collocava sul versante della restaurazione e nemmeno su quello del progressismo spinto, bensì su di un moderatismo innovatore capace di mediare – e quasi sempre superare – gli scontri di una nazione lacerata dalla guerra. In tal modo, come nota Pietro Scoppola nel testo della sua lezione, De

Gasperi comprese che l'Italia non poteva sorgere su di un sistema bipolare, ma su di una struttura politico-culturale di centro – e sostenuta fortemente dalla cattolicità italiana – in grado di arginare a sinistra il comunismo e a destra il neofascismo. Da ciò deriva il suo sforzo di comporre una coalizione politica a guida DC in grado di garantire pluralità e rappresentanza sia alla sinistra democratica sia ai liberali e ai repubblicani. Fatica compiuta nel pieno rispetto e utilizzo delle dinamiche parlamentari e democratiche.

Difatti, l'intera stagione politica di De Gasperi è contrassegnata – come registra Francesco Traniello nel suo contributo – dall'impegno del deputato trentino in tre parlamenti diversi: quello dell'impero asburgico e quello italiano sia durante l'avvento del fascismo sia da capo del più importante partito politico del Paese dopo la fine della dittatura. Pertanto, a differenza della retorica mussoliniana antiparlamentare, lo statista cresciuto nelle file del Partito Popolare ebbe sempre fiducia e rispetto nei confronti dell'istituzione parlamentare intesa come forma più alta di partecipazione e di governo della cosa pubblica: «una visione politica che aveva nella fiducia verso il sistema parlamentare basato sul suffragio universale e sulla pluralità di partiti in competizione uno dei suoi maggiori e costanti punti di forza» (p. 106). Una prova di questo dato è sicuramente la presenza di De Gasperi come guida politica più influente durante la transizione istituzionale che condusse la nostra nazione, a seguito del crollo del fascismo e della fine della seconda guerra mondiale, a divenire un sistema repubblicano.

Tuttavia, la vicenda politica di De Gasperi non fu priva di scontri e di sofferenze dovute sia a fattori esterni alla propria appartenenza culturale-politica come il fascismo e successivamente il comunismo; sia a dinamiche interne al partito della DC di cui era capo riconosciuto. Infatti, i giovani della generazione cresciuta alla Cattolica di Milano e non legati alla precedente esperienza del Partito Popolare sturziano – come Dossetti, Lazzati, Fanfani e Moro – si configurarono come una sorta di tendenza interna alla DC che trovò nel Congresso di Venezia del 1949 la sua massima influenza. In realtà, fra gli ex popolari guidati da De Gasperi e i professorini animati da Dossetti si delineavano due visioni diverse del mondo e della politica. Per i primi, la ricostruzione doveva sostanzialmente riprendere il percorso della liberal-democrazia precedente alla dittatura; per i secondi, invece, era in atto una crisi di civiltà alla quale bisognava rispondere con una ristrutturazione globale delle istituzioni e della società per l'attuazione di una democrazia sostanziale. A tal proposito, l'intervento di Castagnetti – focalizzato sul rapporto fra De Gasperi e Dossetti – chiarisce che: «C'è stata invece l'impossibilità o l'incapacità dell'uno e dell'altro di entrare sino in fondo nei reciproci sistemi di



pensiero, linguaggi, blocchi psicologici, pregiudizi generazionali. E forse anche il pudore di raccontarsi fino in fondo le rispettive *Weltanschauungen*, custodi nel profondo delle vere differenze politiche» (p. 159). Le dinamiche e le diverse sensibilità culturali e politiche fra le due generazioni, continueranno a permanere – seppur con diversa intensità culturale e talvolta morale – nel partito della DC oltre le vicende degli ex popolari e del gruppo di “Cronache Sociali”.

Altra sofferenza per De Gasperi fu connessa al sogno della fondazione della Comunità Europea, costruito solo in minima e iniziale parte durante la sua esistenza. Come riporta Durand, per lo statista trentino – il quale aveva in mente un’Europa federale delle nazioni dove alla base ci fosse l’unità politica, il pensiero libero e le radici cristiane – il rischio era quello di istituire una burocrazia unificante guidata dalla tecnica e dall’economia, priva di vera unità ideale: «Se noi costruiremo soltanto amministrazioni comuni, senza una volontà superiore vivificata da un organismo centrale, nel quale le volontà nazionali si incontrino, si precisino e si animino in una sintesi superiore, noi rischieremo che questa attività europea appaia, al confronto della vitalità nazionale particolare, senza calore, senza vita ideale» (p. 69). Insomma, il leader della DC era convinto che il futuro del continente europeo dovesse passare per una pacificazione includente, una vera democrazia dei popoli, un progetto politico unitario fondato sulla libertà, la giustizia sociale e i valori cristiani. La sua era una visione realista che a tutt’oggi esprime una carica profetico-politica molto attuale.

Il merito del volume curato da Tognon ci sembra essere quello di riproporre nella globalità la figura, il pensiero e l’opera di De Gasperi. Infatti, attraverso dieci lezioni di storia e politica, lo statista italiano viene presentato in tutta la sua rilevanza storica e in tutta la sua validità per l’oggi. Dunque, un personaggio come il leader della DC e dell’Italia della ricostruzione va anzitutto contestualizzato nel proprio orizzonte storico-politico assai diverso dall’attualità. Nondimeno, la sua lezione e la sua opera – proprio perché importanti per le generazioni a lui successive – vanno trasmesse per ripensare criticamente il presente. In tal senso, lo studio curato da Tognon offre una valida sponda interpretativa e contenutistica per tornare a considerare tra storia, presente e futuro un grande padre dell’Italia e dell’Europa come De Gasperi.

Rocco Gumina

ERNESTO PREZIOSI (a cura di), *Luigi Gedda nella storia della Chiesa e del Paese*, Roma, AVE, 2013, pp. 410.

Nella sua grandezza e varietà di personaggi, il movimento cattolico italiano ha dato un rilevante apporto per la ricostruzione dell'Italia all'indomani della seconda guerra mondiale e della fine della dittatura fascista. Infatti, l'opera culturale, sociale e politica della Chiesa e dei credenti nel Paese, ha decisamente contribuito all'edificazione di un nuovo Stato e di una rinnovata mentalità democratica. Accanto e insieme all'attività politica del partito d'ispirazione cristiana della DC – capeggiato da personaggi come De Gasperi, Piccioni, Dossetti, Fanfani – bisogna collocare l'Azione Cattolica Italiana. Questa, dal dopoguerra sino agli inizi degli anni '60, fu guidata da Luigi Gedda il quale ricoprì tutte le più importanti cariche associative inclusa quella di presidente per più mandati.

La complessità e la ricchezza di questa figura mostra in sintesi l'importante – e spesso problematico – rapporto fra la Chiesa italiana e il Paese. Con la sua molteplice attività di leader e di promotore dell'Azione Cattolica, Gedda, tramite numerose iniziative, si occupò degli operai, dei medici, dello sport e del turismo, della gioventù cattolica e dello spettacolo, del teatro, del cinema e della radio, di architettura, di associazionismo cattolico a livello internazionale. La sua era una visione del mondo legata alla “riconquista cattolica” della società che, per via del comunismo e dell'iniziale laicismo misto all'anticlericalismo, non era più integralmente cristiana. Subito dopo la stagione conciliare, Gedda si riconobbe a fatica – pur non formulando mai pubbliche critiche – con l'elaborazione magisteriale e teologica del Concilio Vaticano II recepita dall'Azione Cattolica ormai presieduta da Vittorio Bachelet. Il suo impegno, così, si orientò verso altre sue creature come i “Circoli Mario Fani” e la rivista “Tabor” che nelle intenzioni geddiane, dovevano coprire gli spazi vuoti lasciati dall'Azione Cattolica – in politica e nel sociale – con la scelta religiosa postconciliare.

Difatti Gedda, per fronteggiare il pericolo social-comunista, riteneva necessaria una sintesi fra il piano religioso e quello politico che concretizzò con lo straordinario impegno della nascita e della diffusione dei Comitati Civici a sostegno della DC. In tal senso, la sua figura pare più legata al passato caratterizzato da un legame collaterale fra gerarchia, Azione Cattolica e DC. Per altri versi, invece, l'opera geddiana è più vicina alla posizione conciliare circa i fedeli che agiscono nel temporale senza nomina ecclesiale ma in nome proprio e illuminati dalla coscienza cristiana. Questo è il caso della pro-

mozione, che Gedda ideò e condusse senza legame diretto con la Chiesa cattolica, dei “Circoli Mario Fani” e della rivista “Tabor”.

Il volume curato da Ernesto Preziosi, autore di diversi studi di storia contemporanea e presidente del Centro Studi storici e sociali (CENSES), raccoglie le relazioni di alcuni studiosi del movimento cattolico in Italia realizzate in diversi seminari e convegni di studio in vista della presentazione sistematica del pensiero e dell’opera di Luigi Gedda. Con tale pubblicazione, si viene a colmare un vuoto su una delle figure più importanti del cattolicesimo italiano del Novecento che va necessariamente inquadrata nelle forme caratteristiche dell’ecclesiologia, della teologia e in genere della cultura cattolica dell’epoca. Siffatta ricerca, inoltre, permette un approccio organico e scientifico alla figura del più volte presidente dell’Azione Cattolica. Ciò, consente di liberare l’opera geddiana dal facile pregiudizio emotivo o di parte. La struttura e i contenuti del volume permettono di intendere e di ripercorrere la vita e l’impegno di Gedda attraverso lo studio della sua vocazione ecclesiale, del suo impegno fra Azione Cattolica e Comitati Civici, delle sue molteplici attività in ogni campo, della sua relazione – talvolta difficile – con altri grandi figure fra i cattolici di allora come Giuseppe Lazzati, Giorgio La Pira, Carlo Carretto, Vittorio Bachelet.

Luigi Gedda crebbe in un determinato contesto ecclesiale e socio-culturale che certamente alimentò alcuni tratti della sua indole. Nell’intervento di Mario Casella, emerge come: «c’è una componente psicologica della sua personalità che merita di essere tenuta in considerazione sul piano storiografico. Caratterialmente, Gedda era per natura un autoritario. Aveva del potere che gli derivava dalla carica che ricopriva una concezione basata, sull’obbedienza alle superiori direttive; e, in questa prospettiva, parlava e discuteva volentieri con chi era in sintonia con lui, ma si trovava a disagio con chi vedeva le cose diversamente» (pp. 59-60). Questa caratteristica geddiana lo portò ad assumere certe posizioni sulla prospettiva religiosa e su quella politica che spesso non trovavano riscontro e consenso in tutte le componenti associative.

Altresi, Gedda era considerato da Pio XII come la guida del laicato cattolico organizzato in Italia. A conferma di ciò, il Sommo pontefice gli concesse ampia legittimazione sulle sue scelte e sui suoi propositi in realtà quasi sempre concordati fra i due. Il desiderio del capo della cattolicità era quello di avere un maggior numero di laici a schiera, a difesa e a sostegno dei loro pastori nella battaglia contro il social-comunismo. Su questo punto, Gedda fu esecutore scrupoloso delle direttive papali. Infatti, nel decennio della sua presenza più influente nell’Azione Cattolica – che va dal 1949 al 1959 – il numero dei tesserati dell’associazione crebbe di più di un milione, mentre

quello dei gruppi parrocchiali di quasi trentamila unità. Tali dati, però, non devono indurci a pensare all'Azione Cattolica come ad un blocco monolitico a sostegno di Gedda. In realtà, i giovani della FUCI e del Movimento dei Laureati molto spesso non condivisero le posizioni geddiane di grande ampliamento associativo a scapito del percorso formativo.

Altra dovuta contestualizzazione per intendere al meglio la personalità e l'opera di Gedda è quella che Fulvio De Giorgi, nella sua relazione, definisce come la Chiesa totalitaria di Pio XI. Per De Giorgi, infatti, nella prima metà del Novecento si era diffusa sia fra gli Stati sia nella Chiesa una mentalità totalitaria. Nella prospettiva ecclesiale, suddetta conformazione è da intendere in una visione pastorale e di autocomprensione materiale dell'ecclesia. Difatti l'ecclesiologia del tempo, presentava la comunità dei credenti come una società giuridicamente perfetta la quale si opponeva alla sua relativizzazione sullo scenario sociale in quanto depositaria dell'unica verità. In questo contesto, il senso di obbedienza, di disciplina, di crociata, di riconquista della società erano i presupposti del fedele laico inteso più come soldato di Cristo che come suo discepolo. Simile modello, condusse ad una convivenza problematica con il regime fascista e ad una frapposizione tra il livello politico e quello religioso – per via di una non netta separazione fra azione cattolica e azione politica – con il profilarsi dell'Italia repubblicana.

Sui rapporti fra azione cattolica e azione politica, il cattolicesimo italiano dell'epoca proponeva – come emerge bene nell'intervento di Marta Margotti – due modelli a confronto. Questi erano impersonati da Luigi Gedda da un lato e da Giuseppe Lazzati dall'altro. I due si conobbero giovanissimi nelle file dell'Azione Cattolica e quasi da subito mostrarono diverse sensibilità teologiche, spirituali e di cultura politica. Infatti, se Gedda avanzava un'idea e un sistema associativo piramidale e di massa attorno ai vescovi e soprattutto intorno al romano pontefice; Lazzati, invece, sottolineava l'importanza delle peculiarità territoriali, settoriali (studenti, lavoratori, laureati) e di formazione-selezione sia spirituale sia culturale alla luce della chiamata all'apostolato.

L'apice pubblico dello scontro fra le diverse concezioni teologiche e spirituali del cattolicesimo avvenne in vista delle elezioni del 1948, quando Gedda – da vicepresidente nazionale e plenipotenziario dell'Azione Cattolica – fondò i Comitanti Civici radicati tra le forze associative e parrocchiali a sostegno della DC e contro il blocco socialcomunista. A tale iniziativa, richiesta e sostenuta fortemente da Pio XII, rispose Lazzati con il famoso articolo intitolato "Azione cattolica e azione politica" apparso sulla rivista della tendenza dossettiana "Cronache sociali". In questo scritto, il professore della Cattolica di

Milano riportava il pensiero del filosofo francese Maritain sulla distinzione fra il piano dell'azione cattolica – svolta su mandato della gerarchia ecclesiale – e quello dell'azione politica, realizzata dai credenti alla luce della propria responsabilità, e, pertanto, a titolo personale. Siffatta impostazione, per Lazzati, evitava di far incorrere i membri dell'Azione Cattolica in una frapposizione fra l'impegno dell'apostolato e quello della politica.

Il volume curato Ernesto Preziosi è frutto di un lavoro pluriennale di ricerca di diversi studiosi, permette di analizzare e presentare criticamente la figura, l'opera e il contesto culturale di Luigi Gedda.

Dal lavoro, emerge una personalità fortemente radicata nell'ecclesiologia del tempo la quale gli permise di operare – in un frangente storico molto difficile per la Chiesa e per il Paese – in perfetta sintonia con il magistero di Pio XII in vista della “riconquista cattolica” della società. Ripercorrere la sua testimonianza da leader dell'associazionismo cattolico italiano, consente di intendere meglio le dinamiche teologiche, culturali, sociali e politiche del tempo e di rendere ragione di alcune scelte e posizioni della gerarchia e dei laici dell'epoca che non sarebbero comprensibili con le acquisizioni teologiche del Concilio Vaticano II. In questo modo, lo studio a cura di Ernesto Preziosi fa uscire il personaggio Gedda sia dalle sterili polemiche sia dai pregiudizi politico-ecclesiali, ma soprattutto dalla rimozione storica prodotta dal silenzio sul suo operato e sulla sua memoria.

Rocco Gumina

# *Dalla quarta di copertina*

## *Back Cover*

Libri ricevuti o segnalati  
a cura di Rosanna Marsala

ARMAO GAETANO, *L'attuazione dell'autonomia differenziata della Regione siciliana attraverso congetture e confutazioni. Raccolta di studi e contributi*, Napoli, Liguori, 2014, pp.264, prezzo: euro 25,99.

Chi sostiene che l'autonomia speciale sia stata una grande occasione perduta per la Sicilia afferma una verità parziale. Infatti, se è acclarato che la specialità abbia spesso funzionato come ostacolo allo sviluppo, impedendo alla Regione di porsi in sintonia con le innovazioni regolative ed amministrative più significative, spesso limitandosi a ritardarne l'applicazione, e che ha garantito la diffusione prima ed il mantenimento poi di privilegi non conosciuti e se noti comunque abbandonati nel resto d'Italia, è tuttavia indiscutibile che le istituzioni autonomistiche abbiano offerto all'Isola alcuni strumenti che le hanno consentito di crescere ed innovare. I profondi mutamenti degli scenari istituzionali ed economici del Mediterraneo, le opportunità ed i vincoli scaturenti dal rafforzamento dell'integrazione europea, l'aggravarsi della condizione di divario economico-sociale rispetto al nord del Paese e del Continente, impongono tuttavia il profondo ripensamento dell'autonomia e la modernizzazione delle sue istituzioni.

CAMPI ALESSANDRO (a cura di), *Niccolò Machiavelli. Sulle congiure*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, pp.344, prezzo: euro 18,00.

Il tema delle congiure ricorre con frequenza nelle opere di Machiavelli. Ad esso ha dedicato uno dei capitoli più famosi dei Discorsi, composto inizialmente alla stregua di un trattato autonomo. Ma storie di intrighi e cospirazioni ricorrono di continuo nelle Istorie fiorentine come nei suoi scritti di natura diplomatico-cancelleresca. Si parla diffusamente di trame e macchinazioni politiche nel Principe (nel capitolo XIX) come nei suoi testi storico-politici minori. Diversamente da altri autori classici, a partire da Sallustio, Machiavelli non si è però limitato alla descrizione di singole congiure. Di questa particolare ed estrema forma di lotta politica ha offerto una vera e propria teoria, mai tentata prima da altri pensatori. Ha classificato le congiure, ne ha individuato le diverse varianti storiche, ne ha messo in luce la

dimensione tecnico-operativa, ne ha illustrato le fasi e le modalità di svolgimento, le motivazioni ideali, le giustificazioni d'ordine materiale e le matrici sociologiche. Soprattutto ne ha offerto una chiave di lettura eminentemente storico-politica, mentre per lungo tempo ci si era limitati a ragionare sulla psicologia dei congiurati. In questo volume si trovano raccolte – e ampiamente commentate – tutte le pagine che Machiavelli ha dedicato alle congiure. È il libro che non ha mai scritto, ma al quale ha probabilmente pensato per tutta la vita: di grande profondità e di straordinaria attualità.

CHIANTERA STUTTE PATRICIA, *Il pensiero geopolitico. Spazio, potere e imperialismo tra Otto e Novecento*, Roma, Carocci, 2014, pp.231, prezzo: euro 18,00.

Come è stato pensato lo spazio nella politica e nella geografia? Come riflettevano sul territorio e sulla sovranità i protagonisti della politica e gli uomini di cultura? Quali mappe geopolitiche hanno costruito e come si costituisce l'immaginazione geopolitica del mondo tra Otto e Novecento? A partire da questi interrogativi, il libro analizza criticamente alcuni spazi immaginari, visioni politiche e geopolitiche, individuando tre punti di snodo del paradigma geopolitico - nazionale, imperialista, globalista - che vengono posti in stretta relazione con le rispettive forme di potere e di egemonia politica mondiale. Il libro ricostruisce i rapporti e gli intrecci fra la geopolitica e il pensiero politico attraverso l'osservazione delle mappe mentali delineate nelle opere maggiori tra l'Otto e il Novecento. Emerge, così, l'immagine del mondo che è sottesa a parte della cultura tedesca e anglosassone e che influenza non solo l'opinione pubblica ma anche gli equilibri di potere internazionali.

DE SANCTIS ALBERTO, *Leonard T. Hobhouse: libero scambio e giustizia sociale*, Firenze, CET, 2014, pp. 312, prezzo: euro 25,00.

Incentivando l'emancipazione il liberalismo di L.T. Hobhouse (1864-1929) mira a coinvolgere tutti gli aspetti dell'esistenza umana, da quelli familiari a quelli socio-economici e politici. Il suo corollario è quindi rappresentato da un insieme di libertà al plurale, ognuna delle quali egualmente fondamentale. La *Civil*, la *Fiscal*, la *Personal Liberty*, non sono da Hobhouse concepibili senza il concorso della *Social*, *Economic* e *Domestic Liberty*. Le *Local*, *Racial* e *National Liberty* non possono sussistere senza l'*International Liberty*, tutte trovando riscontro nella libertà politica e nella sovranità popolare. A riprova dell'inscindibilità del nesso che lega queste libertà, la libertà politica non deve però mai rinunciare alla difesa e alla promozione delle altre libertà. È questo ad evitare che la sovranità popolare divenga ostaggio delle maggioranze o di oligarchie in grado di manipolare il consenso. Ma la resistenza alle degenerazioni della democrazia è pecu-

liaramente frutto della scelta di ancorarsi alla socialità. L'etica non si impone dall'alto o dall'esterno, non è un dover essere cui piegare la politica. Essa sgorga all'interno di una dimensione socio-relazionale riflesso di una dinamicità dell'esistere che nessuno può arrogarsi il diritto di reprimere.

FARACI ELENA GAETANA, *Il caso Tajani. Storie di magistrati nell'Italia liberale*, Acireale-Roma, Bonanno editore, 2013, pp.263, prezzo: euro 22,00.

L'autrice, studiando "il caso Tajani", affronta il tema del rapporto tra politica e magistratura nell'Italia liberale. Il conflitto tra i due poteri raggiunge il punto più alto a Palermo con la nomina di Tajani a procuratore della Corte d'appello, il quale denuncia le collusioni della polizia con la criminalità. Le vicende descritte nel volume confermano la presenza di una magistratura forte e saldamente inserita nella classe dirigente del Paese. Di fronte alle difficili condizioni dell'ordine pubblico in Sicilia, i magistrati dimostrarono, pur tra incertezze e pressioni dell'esecutivo, di voler garantire i diritti dei cittadini e di frenare, o quanto meno legalizzare, le scelte repressive delle autorità politiche.

FIUME GIOVANNA, *La cacciata dei moriscos e la beatificazione di Juan de Ribera*, Brescia, Morcelliana, 2014, pp. 442, prezzo euro: 28,00.

Lo studio dell'espulsione dalla Spagna dei cristiani discendenti dai mori (1609-1614) si intreccia con la questione della figura controversa di Juan de Ribera, arcivescovo di Valencia santificato nel 1960, che in essa ebbe un ruolo di primo piano. Egli esercitò pressioni a favore della misura contro battezzati – compresi minori incolpevoli su Filippo III e sugli uomini più influenti del governo, quando, tra Cinquecento e Seicento, la Chiesa sembrava muoversi in tutt'altra direzione cercando di favorire la diffusione universale del messaggio cristiano. Nell'accostarsi a questi temi largamente dibattuti nel corso dei secoli, soprattutto dagli storici spagnoli, Giovanna Fiume ricava una prospettiva peculiare attraverso l'esame della causa di canonizzazione, ricostruita nel confronto della documentazione vaticana con quella prodotta a Valencia (è riportato in appendice il *Memorial dato al Papa* dai postulatori della causa). Crocevia tra storia giudiziaria, storia della Chiesa, storia politica e storia delle devozioni e dei culti, il processo di canonizzazione si rivela fonte preziosa e versatile: avviatosi all'indomani della morte di Ribera, mentre, espulsi i moriscos di Valencia, si proseguiva con quelli degli altri regni, fa emergere, accanto alle caratteristiche di una santità discussa – sulla quale si espresse a metà Settecento la stessa Congregazione del Santo Uffizio muovendo al prelado accuse pesanti -, l'intrico delle relazioni internazionali fra Vaticano e Spagna, espressione delle battaglie politiche e



dottrinali dell'epoca. A celarsi dietro queste vicende, quasi come *deus ex machina*, è la ragion di Stato alla quale sembra sottostare persino la gloria degli altari.

MARINO GIUSEPPE CARLO – SCAGLIONE PIETRO, *L'altra resistenza. Storie di eroi antimafia e lotte sociali in Sicilia*, prefazione di Luigi Ciotti, Milano, Paoline, 2014, pp. 282, prezzo: euro 17,50.

La prima parte del volume contiene un lungo e organico saggio introduttivo dello storico Giuseppe Carlo Marino, che analizza, su un filo «diaconico-sincronico», le varie forme dell'antimafia, da quella istituzionale a quella sociale, da quella giudiziaria a quella popolare, non senza una densa e forte denuncia di limiti e ambiguità incombenti che rischiano di irretirle in meri ritualismi e nella retorica. La seconda parte del volume, scritta dal giornalista Pietro Scaglione, descrive analiticamente un secolo di storia (dai Fasci Siciliani all'uccisione di padre Puglisi) e si muove lungo tre linee direttrici. In primo luogo, si analizza il tema delle origini della mafia e si demoliscono miti, stereotipi e pregiudizi sul fenomeno. Una seconda linea direttrice approfondisce il tema del movimento antimafia, delle lotte contadine e delle lotte sociali, valorizzando il ruolo del mondo cattolico. A tal proposito, Scaglione ricorda i sacerdoti e i sindacalisti (uccisi e dimenticati), ma anche le vittime della repressione, insieme alle molte vittime di una lunga lotta – una nuova resistenza – popolare e civile. La terza linea direttrice affronta i misteri siciliani, quali fattori organici e profondi dell'intera storia d'Italia.

MORELLI UMBERTO - PREDA DANIELA (a cura di), *L'Italia e l'unità europea dal Risorgimento a oggi. Idee e protagonisti*, Padova, Cedam, 2014, pp. 694, prezzo: euro 65,00.

Nelle celebrazioni dei 150 anni dell'unità italiana è passata quasi completamente sotto silenzio la proiezione europea del nostro Risorgimento, segno evidente di quel ripiegamento sugli interessi nazionali, nell'Italia come nell'intera Unione Europea, di cui le recenti vicende continentali forniscono un forte segnale.

Il volume intende superare questo limite inserendo l'Italia nel più ampio contesto europeo e affrontando il tema, per tanti versi inedito, del rapporto tra Italia unita ed Europa unita. Ne è scaturita un'ampia riflessione, intessuta su un canovaccio di medaglioni riguardanti singole personalità, sul contributo italiano al processo di unificazione europea, a partire dal periodo ottocentesco, quando l'idea d'Europa era ben presente nel dibattito politico-culturale e rivoluzionari e moderati, lungi dall'appiattirsi su soluzioni semplicemente interne, erano concordi nella volontà di superare gli Stati sovrani ripensando l'assetto europeo in cui la nazione italiana avrebbe dovuto inserirsi.

NARO MASSIMO (a cura di), *La teologia delle religioni oltre l'istanza apologetica*, Roma, Città Nuova editrice, 2013, pp. 222, prezzo: euro 22,00.

Il volume raccoglie gli Atti di un convegno svoltosi a Palermo a cura del Dipartimento di teologia delle religioni della Facoltà teologica. Esso ha inteso studiare il problema del rapporto tra cristianesimo e religioni tentando di mettere a tema una alterità, ma anche una non-straneità, persino una reciprocità, tra cristianesimo e religioni. Indicando dapprima i termini del problema e accertando in ambito teologico lo *status quaestionis* la riflessione qui elaborata si sviluppa progressivamente in forza del contributo della ricerca biblica, del confronto - da una parte - con la fenomenologia delle religioni e - d'altra parte - con l'islamologia, per approdare a una sintesi sistematica e a una criteriologia epistemologica utile per pensare una teologia cristiana delle religioni e un dialogo interreligioso in chiave cristiana.

PELLERITI ENZA, «*Italy in Transition*». *La vicenda degli Allied Military Professors negli Atenei siciliani fra emergenza e defascistizzazione*, Catania, Bonanno, 2013, pp. 439, prezzo: euro 36,00.

Sullo sfondo della permanente emergenza dettata dalla caduta del regime fascista e dalle vicende belliche, nonché dal febbrile percorso di defascistizzazione avviato dalle forze anglo-americane, a partire dall'estate del 1943, si colloca la storia emblematica dei trentanove professori, dei Presidi e dei Rettori, nominati dagli Alleati nelle Università siciliane di Palermo, Catania e Messina. Attingendo a inedite fonti archivistiche e incrociandone i dati, il libro ricostruisce l'inusuale processo delle nomine, insieme tecnico e politico, posto in essere dall'*Education Subcommission* del Governo Militare Alleato, che si trovava a utilizzare la legislazione ora liberale ora fascista in materia universitaria. L'indagine mostra, in particolare, l'interlocuzione attiva e critica del corpo accademico e dei gruppi dirigenti locali con le autorità alleate, non soltanto con riguardo alle nomine, ma anche con riferimento alla pratica estesa dell'epurazione svolta dalle forze alleate, attraverso una minuziosa attività di *intelligence*. Il lavoro documenta, infine, la vicenda delle nomine e la ripresa dell'epurazione, nel 1944, con il ritorno dell'Isola nella pienezza dell'amministrazione italiana. Quest'ultima avrebbe prodotto una normativa alluvionale e contraddittoria, senza riuscire a dare una definitiva soluzione al caso degli *Allied Military Professors*, ritenuti titolari di semplici incarichi temporanei, spingendo alcuni di essi a ricorrere alla via giudiziaria.

PEZZIMENTI ROCCO, *Il discorso del biglietto di John Henry Newman*, Roma, Aracne, 2014, pp.88, prezzo euro: 6,00.

Il Discorso del biglietto fu pronunciato da Newman in occasione della sua nomina a cardinale il 12 maggio 1879 nel Palazzo della Pigna a Roma. Fu subito trasmesso dal corrispondente romano dell'inglese *The Times* che lo pubblicò integralmente il giorno successivo. Subito tradotto in italiano, poi in altre lingue, ebbe una vasta eco anche perché, in esso, il neoporporato delineava il delicato rapporto tra cattolicesimo e liberalismo. Costituisce una premessa all'enciclica *Liber-tas* e ad altri insegnamenti del pontificato di Leone XIII, ma soprattutto ci mostra la pacatezza e la lungimiranza di una intelligenza davvero rara e che seppe leggere come pochi il suo tempo e le prospettive future.

STALLONE EPIFANIO, *Di Sturzo mi dissero...Interviste sul fondatore del Partito Popolare Italiano*, Palermo, People & Humanities, 2014, E-book, prezzo: euro 5,00.

Figlia del suo tempo, l'esperienza di Luigi Sturzo prende le mosse da un sordo malessere sociale, dall'astrattezza dell'azione statale. Grande amministratore locale, Sturzo riesce a farsi sensibile dinanzi a questa nuova volontà popolare e ne fa subito motivo d'impegno e di vivida azione politica, pur con i dovuti limiti dettati dalla contingenza del tempo in cui vive. Ma chi era veramente Luigi Sturzo nel ricordo di quanti lo hanno conosciuto, si sono ispirati alla sua azione o hanno, con lui, collaborato? Intenzione di questo lavoro, il cui titolo richiama l'opera di Gabriele de Rosa, *Sturzo mi disse*, edita nel 1982, è di tratteggiare la figura del prete di Caltagirone attraverso l'intreccio delle risposte fornite durante le interviste raccolte nel 2003, quando l'autore stava lavorando alla tesi di laurea. Sono per lo più chiacchierate informali che hanno come chiave di lettura l'eterogeneità e la specificità dei quesiti posti in relazione al tratto caratteristico degli intervistati e utili all'approfondimento del dibattito sull'impegno dei cattolici in politica. Gli intervistati oggi sono quasi tutti scomparsi, come Giuseppe Alessi, Ludovico Corrao, Giulio Andreotti, il cardinale Salvatore Pappalardo; altri sono usciti dalla scena politica, come l'ex governatore della Regione Sicilia Salvatore Cuffaro; altri ancora, come Salvatore Latora e Giovanni Palladino, sono rappresentanti di quel mondo della cultura sensibile agli insegnamenti sturziani.

STRADAIOLI NICOLETTA, *Il potere della povertà. Eric Voegelin interprete di Francesco d'Assisi*, Roma, Carocci editore, 2014, pp.102, prezzo: euro 13,00.

L'esperienza religiosa di Francesco d'Assisi è tornata di prepotente attualità e ancor di più l'ideale di povertà che egli incarna. A riscoprire nel Novecento il «potere della povertà» fu Eric Voegelin, che dedicò

a Francesco alcune fra le più belle pagine della sua *History of Political Ideas*. Tale riscoperta è al centro di questo libro, che mette a fuoco la figura di Francesco da una prospettiva radicalmente nuova. La novità interpretativa si coglie immediatamente allorché si consideri che la *imitatio Christi* e l'ideale di povertà evangelica di Francesco sono, da un lato, la premessa indispensabile per una rinascita sociale e religiosa, e dall'altro, i simboli di un credo che può talvolta subire torsioni di carattere ideologico e intramondano. Voegelin soppesa con attenzione le implicazioni del messaggio di Francesco, ne evidenzia l'eccesionalità, la portata politico-simbolica e si concentra in particolare sulla componente escatologico-apocalittica, inserendo Francesco tra quelle personalità storiche che aiutano a comprendere meglio le idee, i simboli e le ideologie del XX secolo.

TODESCAN FRANCO, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, Cedam, 2014, pp. 325, prezzo: euro 32,00.

A distanza di quarant'anni dalla prima edizione, l'autore ha voluto ripubblicare, come seconda parte della sua progettata storia del diritto naturale moderno, il suo primo lavoro. Il libro si presenta in un'ottica rigorosamente filosofico-giuridica (e non teologica) e con una veste bibliograficamente aggiornata.

# 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); Nicola Antonetti (Università di Parma); Jesus Astigaraga Goenaga (Universidad de Zaragoza); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Massimo M. Augello (Università di Pisa); Paolo Bagnoli (Università di Siena); 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); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); 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); Marcello Saija (Università di Palermo); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Quentin Skinner (University of London); Mario Tesini (Università di Parma); Claudio Vasale (Università Lumsa); Juan Zabalza Arbizu (Universidad de Alicante)

REDATTORE CAPO/EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

COMITATO DI REDAZIONE/EDITORIAL BOARD: Dario Caroniti, Walter Crivellin, Federica Falchi, Rosanna Marsala, Giorgio Scichilone, Fabrizio Simon

REVISORE LINGUISTICO/LANGUAGE EDITOR: Cristina Guccione

Per le proposte di recensioni inviare una e-mail a:

[giorgio.scichilone@unipa.it](mailto:giorgio.scichilone@unipa.it)

Per le segnalazioni di nuovi volumi, da inserire nella rubrica *Dalla*

*Quarta di copertina*, inviare una e-mail a: [rosanna.marsala@unipa.it](mailto:rosanna.marsala@unipa.it)

[http:// storiaepolitica.unipa.it/new](http://storiaepolitica.unipa.it/new)

Sede: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Studi Europei D.E.M.S, ex 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](mailto:storiaepolitica@unipa.it)

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Qua-  
drimestrale-Direttore responsabile: Eugenio Guccione  
Editore: Università degli Studi di Palermo

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal

## **Abbonamento/Subscription**

Abbonamento 2015: 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: ab-  
bonamento 2015 “Storia Politica”.

2015 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 2015 “Storia e Politica”.

I.V.A. assolta dall'editore