

Anno VII, n. 3 – 2015

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali
(D.E.M.S.)

Anno VII n. 3 Settembre-Dicembre 2015

Ricerche/Articles

- Giuseppe Palmeri
Le memorie umane e politiche di Emanuele Paternò di Sessa 455
- Luigi Chiara
Politica e ceti dirigenti alla vigilia della Grande Guerra: crisi del sistema giolittiano e crisi della sovranità statale 501
- Antonella Cavazza
I demoni di Dostoevskij nel dramma omonimo di Diego Fabbri. Dal pensiero politico-religioso russo del sec. XIX al teatro italiano del Novecento 542
- Gianni Borgo
Il patriottismo di Luigi Sturzo e l'antifascismo in America (1940-1946) 564
- Francesco Postorino
De Ruggiero e Antoni: tra la rinascita del Sollen e la riabilitazione dell'individuo 600
- Manuela Girgenti
Le radici culturali del movimento anarco-capitalista 638

Interventi/Remarks

- Alessandra Roggi
The role of Ideology in the Italian Social Republic (1943-1945) 676

Documenti/Papers

- Discorso del Card. Paolo Romeo in occasione della tavola rotonda per la presentazione del *Lessico Sturziano* (Palermo, 12 maggio 2014) 688

Recensioni/Reviews

G. CONTI ODORISIO, *Linguet e i philosophes. Illuminismo e terrore* (C. Giurintano); G. PECORA, *La scuola laica. Gaetano Salvemini contro i clericali* (S. Truppi); G. SANSONE – M. NARO (a cura di), *Mario Sturzo educatore* (C. Giurintano); E. DIODATO, F. GUAZZINI (a cura di), *La guerra ai confini d'Europa. Incognite e prospettive mediterranee per l'Italia* (L. Martines); G. SCICHLONE (a cura di), *Trasformazioni della modernità. Spicchi di storia del pensiero politico europeo* (S. Vantin). 694

Dalla quarta di copertina/ Back cover

712

Ricerche/Articles

GIUSEPPE PALMERI

LE MEMORIE UMANE E POLITICHE DI EMANUELE PATERNÒ DI SESSA

1. I ricordi di un aristocratico povero

La lettura di un manoscritto di memorie che l'autore ha redatto tentando di conferire eternità a fatti e sentimenti della sua vita, non compresi nei documenti che possano emergere da quanto da lui prodotto in ambiti scientifici, artistici e professionali, è come il ritrovamento di un reperto archeologico. Ed ogni fittile, appena emerso dalla terra, sebbene paia subito che non possa far altro che recare la notizia di se, può condurre anche dall'immediata percezione delle sue forme e dei suoi colori alla scoperta ed all'interpretazione di tutto un sistema di accadimenti e di persone sempre più vasto e complesso e sempre più esteso nel tempo.

Dalle carte del loro antenato, conservate dalla Famiglia, emergono i tratti della vita che l'illustre avo Emanuele Paternò di Sessa ha voluto preservare in un manoscritto intitolato *I miei ricordi*, redatto nei primi anni del Novecento, esattamente tra il 10 agosto ed il 15 settembre del 1906 e riguardante il tempo che va dalla data di nascita dell'autore (1847) fino a quella della redazione, ossia alle soglie del compimento dei sessant'anni di età. Si tratta di un testo mai trascritto a stampa, sebbene trasferito in un dattiloscritto, alla cui lettura chi scrive queste note ha potuto accedere per la cortesia della Signora Maria Agnese Pottino, sua discendente. Al testo fondamentale si aggiungono parziali considerazioni redatte dallo stesso autore nel luglio del 1924 e nel febbraio del 1927.

L'intento, non raro, è quello comune a tanti uomini di voler conservare i ricordi di fatti della propria vita che si ritengono d'un certo valore, oltre la durata della memoria diretta e di quella dei più prossimi discendenti, per potersene trarre insegnamenti per le generazioni da venire. Dalle pagine scritte da Emanuele Paternò si traggono non soltanto tessere d'una vita che fu ricca di esperienze, sia gravose e dolorose che appaganti e felici, ma anche preziosi elementi per l'eterno lavoro di revisione di quello che ci ostiniamo a voler di volta in volta restaurare come l'autentica verità del tempo passato; autentica perché... solo noi l'abbiamo conosciuta: nei fatti reali e nella loro significatività psicologica, sociologica, sentimentale, politica e morale, secondo la nostra vicenda personale. La quale vicenda, quando se ne vuole individuare il senso, sconfinando in tutta la storia familiare, non può non trascinare con sé il contesto d'una più o meno ampia storia locale, prestandosi certe volte a servire finanche alla Storia più vasta.

Dalle sintesi biografiche già pubblicate¹ il profilo di questo personaggio risulta così: Emanuele Paternò, marchese di Sessa, barone di Villasmundo, è nato a Palermo il 12 dicembre 1847 e quivi è morto il 18 gennaio 1935. Fu di nascita aristocratica, figlio di Giuseppe Paternò di Sessa e di Caterina Kirchner. Uomo politico, illustre studioso di chimica, allievo di Stanislao Cannizzaro, ai cui studi collaborò attivamente e di cui, dopo la morte di questi, nel 1910, divenne il successore, quale titolare della cattedra di chimica generale e direttore dell'Istituto chimico romano; quindi fu rettore dell'Università di Palermo (1885 – 1890). Fu senatore del Regno (1890 –

¹ Corradini (2005). In questa biografia è contenuta anche la sintesi delle origini aragonesi della Famiglia, che si faceva risalire all'infante Don Pedro de Aragón, vissuto nel XIV secolo. Uno dei figli di questi, Don Miguel, si ribellò al cugino Re Alfonso di Aragona per cui fu spodestato, restandogli solo di poter acquistare per sé il castello di Paternoy, donde i suoi discendenti avrebbero preso il nome. Da questo nobile ribelle derivarono in Spagna molti rami, di cui uno si trapiantò in Sicilia (metà del 1300), suddividendosi successivamente, anch'esso, in vari rami, ad uno dei quali, agli inizi del Settecento, il discendente Don Gonsalvo, marchese di San Giuliano, aggiunse come cognome Asmundo, lasciando poi come erede universale il nipote Giuseppe Paternò, il quale acquisì il titolo di marchese di Sessa nel 1756. Dal fratello di questi discese direttamente la famiglia di Emanuele Paternò di Sessa. V. anche voce Paternò Emanuele (via), in Di Liberto (2012).

1919), sindaco di Palermo (1890 - 1892); presidente del Consiglio provinciale di Palermo (1899 - 1914). L'autorevolezza nella conoscenza della scienza chimica lo portò a fondare nel 1871 la *Gazzetta Chimica Italiana* ed a dirigere gli *Annali di chimica applicata*; quindi, avendo acquistato una certa fama anche in ambienti internazionali, nel 1876 espose negli Stati Uniti lo stato degli studi di chimica in Italia e l'Italia all'Esposizione Universale di Filadelfia.

Fu membro onorario dell'Accademia dei Lincei, della Società italiana delle scienze (o *Dei XL*); fu insignito del titolo di grande ufficiale dell'Ordine della Corona d'Italia, dell'Ordine di San Maurizio e Lazzaro e dell'Ordine civile dei Savoia. Insieme a Stanislao Cannizzaro e ad altri intellettuali del suo tempo, come Finocchiaro Aprile² o Vincenzo Cervello³, aderì alla Massoneria.

Nel 1878 sposò Giuseppina Paleologo Vassallo, dalla quale ebbe tre figli: Giuseppe, Caterina ed Eleonora Michela.

L'avversione al fascismo, da liberale e massone, e soprattutto la contrarietà al Concordato stipulato nel 1929 tra il Regno d'Italia e la Chiesa cattolica, lo determinarono, da membro dell'Accademia dei Lincei, nel rifiuto apertamente espresso di prestare fedeltà al Regime; il che accadde poco prima della morte.

Della figura del padre e dei rapporti con lui parlano ampiamente le memorie di cui si riferisce in queste pagine. Qualcosa di puntuale è invece opportuno dire della Madre, Caterina Kirchner.

² Camillo Finocchiaro Aprile (1851 - 1916) fu insigne giurista deputato al parlamento e ministro delle poste e della Giustizia. Nel 1885 si prodigò con impegno nell'assistenza ai malati di colera del 1885 a Palermo e del 1887 a Catania, meritando riconoscimenti dal Governo. A Roma ideò il primo piano regolatore della Città e progettò il codice di procedura penale. Le sue spoglie sono conservate a Palermo nella chiesa di S. Domenico.

³ Vincenzo Cervello (1854 - 1918) fu medico fisiologo e docente delle relative materie nell'Università di Palermo ed in quella di Catania. Durante l'epidemia di colera del 1887 fu nominato direttore sanitario delle province di Messina e Catania. Il suo nome è legato alla crociata contro la tubercolosi polmonare, per la cui cura, su convincimento di Ignazio Florio, aveva ideato il sanatorio di Villa Igiea, divenuto poi un grande albergo di lusso. Molti sono i riconoscimenti ricevuti, sia in campo politico che in quello nazionale delle scienze mediche.

Caterina Kirchner appartenne ad una famiglia napoletana di origine tedesca, il cui avo Nicolò e diversi suoi familiari e discendenti vissero a Palermo sin dalla fine del Settecento (Genco 2010). Qui Nicolò e Gennaro (forse suo fratello e certamente richiamante nel nome la tradizione onomastica di Napoli) avevano frequentato il Regio Seminario Nautico, fondato da poco tempo da Monsignore Giuseppe Gioeni, divenendo capitani di navi per le rotte atlantiche e, in particolare Nicolò, nonno di Caterina, un grande armatore dalle alterne fortune economiche a causa di qualche incidente occorso alle sue navi nella navigazione. Da Nicolò nacquero quattro figli, Andrea, Antonino, Teresa e Caterina. Quando il 12 gennaio del 1848 scoppiò la Rivoluzione, Nicolò Kirchner e i suoi due figli si arruolarono nella marina nazionale del Regno di Sicilia e servirono in bastimenti che sventolavano la bandiera siciliana con la Triscele. Si può dire che questa era una famiglia col mare nel sangue se agli inizi del Novecento troviamo un nipote, di nome Nicolò come il nonno, comandante di un piroscafo della grande compagnia *Navigazione Generale Italiana*, derivata da quella fondata dai Florio.

Tornando alla Famiglia Paternò di Sessa, nell'epoca cui si riferiscono le pagine che seguono, particolarmente evidente emerge l'avversione incondizionata per la dinastia borbonica e l'adesione passionale per un avvenire unitario dell'Italia, nonché una posizione fortemente critica verso il potere della Chiesa cattolica, ovvero, come dice Emanuele nei *Ricordi*, per *i preti* ed il culto cattolico: un'avversione che Emanuele ed i suoi fratelli ebbero vivo nel tempo della loro giovinezza, insieme a quello verso Napoleone III, allora difensore dello Stato pontificio. E ciò, giungendo a compiere azioni dimostrative anche molto pesanti di marchio goliardico. Come esempi, sono narrati alcuni particolari episodi, (dice: *non senza un senso di vergogna*). Insieme però l'Autore sente il bisogno di spiegare come certi eccessi manifestati in gioventù, da adulto avrebbero generato in lui tolleranza verso uomini di parte e la facilità a dimenticare e perdonare gli atti avversi altrui, anche se rivolti verso lui stesso. Dice che il ricordo dei suoi eccessi, compiuti col fermo convincimento di adempiere ad una specie di dovere per concorrere al trionfo della causa ritenuta giusta

ed onesta, gli hanno lasciato il dubbio che altri possano compiere delle azioni riprovevoli, quasi delittuose, per passione di parte ma in buona fede.

Circa l'avversione per la Chiesa, si trattò certamente di rifiuto verso il potere temporale e quello, allora ancora smisurato, esercitato moralmente sulle coscienze, da molti ordini e congregazioni. Ma ciò lo fu forse senza alcun giudizio conclusivo sul problema di Dio e del messaggio cristiano se, quando racconta della riacquistata possibilità di leggere, dopo un grave tracoma agli occhi contratto in Egitto e curato a Palermo, tiene a dire che i primi libri che lesse in quel periodo furono "Vite dei Santi Padri" ed "I fioretti di San Francesco".

Tutto l'archivio, ricchissimo, di Emanuele Paternò, per quanto riguarda la sua vita di scienziato e di uomo politico, è conservato a Roma presso l'Accademia Italiana delle Scienze (Paoloni – Valente 2005), così come sono conservate le oltre cento sue pubblicazioni. Tra tale materiale non si trovano le memorie di cui ci si occupa in queste pagine.

L'interesse alla lettura de *I miei ricordi*, come appunto sono espressamente intitolate le memorie che ha lasciato, è guidato da quello che l'Autore stesso dice nell'introduzione:

Cominciai a scrivere questi ricordi a Viareggio il 10 agosto 1906. Parlare al pubblico dei casi propri, anche sotto la modesta forma di brevi ricordi, è per lo meno segno di vanità, tanto più quando non si è avuto parte in avvenimenti degni di essere registrati. Debbo quindi tentare di giustificarmi, accennando alle ragioni che mi hanno spinto a scrivere queste pagine, se pure continuerò. La mia posizione attuale e la famiglia donde traggio origine possono far credere ch'io abbia percorso una carriera piana e facile, e siccome è precisamente il contrario e sono venuto su fra stenti, sacrifici e pericoli, che nella generalità dei casi sono insormontabili, così voglio che la verità sull'essere mio sia completamente conosciuta dai miei figli. E poiché l'esempio della mia vita giovanile potrà essere utile a mantenere ferma la fede nell'avvenire ad altri giovani, e a persuaderli che con buon volere, costanza, fermezza di carattere, serenità di animo, coraggio ed onestà di propositi, si può lottare vittoriosamente contro la fortuna non amica, così giudico non del tutto inutile che qualche altro possa conoscere la via da me percorsa.

Questa giustificazione, con la fiducia che possa non essere inutile che qualche altra persona possa conoscere la via percorsa dall'autore, induce alla considerazione fatta da Giuseppe Tomasi di Lampedusa nelle sue memorie intitolate *I luoghi della mia prima infanzia*, ove dice che *quando ci si trova nel declino della vita è imperativo cercare di raccogliere il più possibile delle sensazioni che hanno attraversato questo nostro organismo. A pochi riuscirà di far così un capolavoro (Rousseau, Stendhal, Proust), ma a tutti dovrebbe essere possibile preservare in tal modo qualcosa che senza questo lieve sforzo andrebbe perduto per sempre. Quello di tenere un diario o di scrivere ad una certa età le proprie memorie dovrebbe essere un dovere "imposto dallo Stato": il materiale che si sarebbe accumulato dopo tre o quattro generazioni avrebbe un valore inestimabile: molti problemi psicologici e storici che assillano l'umanità sarebbero risolti. Non esistono memorie, per quanto scritte da personaggi insignificanti, che non racchiudano valori sociali e pittoreschi di prim'ordine.*

Nelle memorie di Emanuele Paternò di Sessa forse non si trovano elementi tali da potere definire quelle pagine "un capolavoro" ma neanche può dirsi che esse siano scritte senza alcuna preoccupazione letteraria. Vi appaiono infatti volute, per il loro potenziale emotivo, certe suggestività di piccoli episodi resistiti nell'intimo e l'astrazione dalla più ampia Storia di particolari nomi e fatti inducenti alla sorpresa, dandosi così alla lettura quella forza evocativa ed immaginifica che è propria della scrittura letteraria.

Di intento più direttamente documentario, e quindi di valore storico, sono certamente, perché esplicitamente narrati, gli atteggiamenti tenuti dalla famiglia nei confronti dell'evolversi delle vicende risorgimentali e del mutare del ruolo della classe nobiliare nel sistema sociale ed economico complessivo. Evidente è poi nel testo il compiacimento per il dominio della memoria sul tempo cronologico e dell'affidamento con sicurezza al valore del *tempo memorabile*: quello delle emozioni provate e conservate nella mente e nei sensi che, isolato nella continuità di tutta un'esistenza, costituisce parte costruttiva, talvolta involontaria, della descrizione d'una vita nel senso esistenziale.

Emblematico è, per esempio, uno dei primi ricordi di fanciullo, di quando la famiglia dello Scrittore, bandita dal Regno, si era stabilita a Novi Ligure:

Rammento che quando venne a Novi il prof. Stanislao Cannizzaro⁴ per tenere a battesimo mio fratello Francesco Paolo, mia madre da buona massaia fece preparare per il compare una pietanza speciale che si mangia in Sicilia e che sono le polpette dolci, fatte con carne tritata e condite con pignoli, scorza di arancia e poi cucinate al pomodoro come le polpette comuni. Avevo allora sei anni e da allora tutte le vicende della mia vita mi sono rimaste impresse.

Il manoscritto intitolato *I miei ricordi*, redatto a mano, si compone di circa un centinaio di pagine (numero non certo, dato che qua e là si nota la mancanza di non si sa quanti fogli). Vi si avvisa di costituire la “prima parte” di un lavoro che sarebbe stato completato con una seconda parte. Evidentemente, nel 1906, quando l'autore scrisse, stava per giungere ai sessanta anni di età ed aveva quindi tutto il tempo per un completamento. Ma già l'originario testo di ricordi personali, soprattutto giovanili, che costituiva la prima parte, per un uomo come Emanuele Paternò, che aveva ormai mietuto successi nella vita accademica ed in quella politica, dovette costituire un'importante interpretazione della sua vita. Per lui fu certamente un delicato sommario di cui avvertì la responsabilità nella scelta di che cosa fosse opportuno che contenesse perché significante e meritevole d'essere consegnato ai posteri, dei molti avvenimenti costituenti il suo autentico “essere stato”. Questa preoccupazione fu tale da sottoporre il testo a profonda verifica nel resto della sua vita per almeno due volte. Così, sotto la data del 23 luglio 1924, quando l'Autore si avviava ormai verso gli ottanta anni di età, ed era quindi già fuori dagli impegni politici ed accademici, in una nota aggiuntiva, è compiuta una severa verifica dell'opportunità di quanto già

⁴ Stanislao Cannizzaro (Palermo 1826 – Roma 1910) fu un illustre chimico, considerato tra i fondatori della chimica moderna per cui ricevette numerosi riconoscimenti in Italia e all'estero; insegnò a Pisa, a Genova e ad Alessandria; fu rettore dell'Università di Palermo e senatore del Regno. Nel 1848 partecipò alla Rivoluzione. Le sue spoglie riposano nella basilica di San Domenico, panteon di Palermo.

scritto, concludendosi di non volere continuare con una seconda parte come ripromessosi venti anni prima; perché

quando scrissi ero già un uomo maturo (...) e pure alla distanza di 18 anni, molte cose mi sembrano piccole ed insignificanti, altre imprudenti e talune altre forse ingiuste. Perché il mio scritto potesse riuscire utile avrei dovuto limitarmi alla parte che riguarda gli stenti ed i sacrifici attraverso i quali potei innalzarmi ad una posizione sociale notevole, onde persuadere i giovani che con la tenacia dei propositi e soprattutto con la rettitudine e l'austerità della vita si può nel volgere di pochi anni, da garzone di cucina, da calzolaio, da tipografo riuscire ad occupare giovanissimo una cattedra universitaria senza intrighi: per proprio lavoro. Questo avrei dovuto provare ad esprimere meglio! Invece mi sono lasciato trascinare in uno studio più che altro di psicologia, con particolari che oggi giudico oziosi e con scopo indeterminato.

Tre anni dopo, l'8 febbraio 1927, al compimento degli ottanta anni di età (evidentemente l'esistenza nei cassetti della trascrizione di quei *suoi ricordi* costituiva per lui un pensiero ricorrente), nel riconfermare la volontà di non aggiungere altro alla parte già scritta, esprime ancora dubbi sull'opportunità che dopo la sua morte i ricordi esposti potessero essere pubblicati, mentre ritiene più utili "opportunamente sfrondatai" certi appunti presi negli ultimi anni in alcuni quaderni. Malgrado però questo preventivo rifiuto alla pubblicazione, sembra proprio, per la forma e la scelta dei contenuti, che i *Ricordi* siano stati pensati per le stampe. In ogni caso, non si può non mettere in conto il valore, generalmente non valutato quando si scrive, della quantità del tempo passato che più è grande e più conferisce valore alle cose dette.

Nella seconda nota aggiunta si esclude comunque di potersi parlare delle cose amministrative e politiche, in cui un suo giudizio difficilmente avrebbe potuto essere spassionato, mentre avrebbe trascinato in considerazioni e giudizi troppo severi per altre persone: "senza alcun vantaggio per il paese". Sembra qui chiaro un accenno alla vicenda per cui fu ingiustamente accusato di interessi personali illegittimamente coltivati nel campo di alcune opere pubbliche (restauri nel Palazzo Pretorio, lavori nel Teatro Massimo, illuminazione stradale,

appalti per l'Esposizione nazionale del 1891) nell'ambito delle competenze di sindaco, di cui fu investito. In tal caso avrebbe parlato forse della lunga *querelle* col principe Alessandro Tarsca di Cutò che, da lui querelato, scontò alcuni mesi di carcere.

Bisogna già a questo punto notare che nelle considerazioni sul proprio scritto il Paternò, già con la destinazione ai giovani, fa ritrovare quell'intento pedagogico proprio di tutto l'agire dell'uomo del Risorgimento che, attingendo dal pensiero di Mazzini, faceva di tuttata l'azione dell'Italiano nuovo una lezione e, della politica, addirittura una grande azione pedagogica (Mazzini 1877).

2. Lo sfondo del Risorgimento

Il periodo storico cui si riferiscono le memorie di Emanuele Paternò comprendono pressappoco la durata della sua vita (dal 1847 al 1935) per cui molti vi sono i riferimenti agli eventi del periodo borbonico e del Risorgimento ed alla fede in un futuro Stato italiano unitario e libero.

Intravedendosi il clima che negli anni che precedettero la rivoluzione del 1848 si respirò in Sicilia e a Palermo, la memoria comincia affondando le proprie radici nel tempo sociologico del nonno, Franco Asmundo Paternò che, con i fratelli, "aveva messo mano alla distruzione della famiglia"⁵. Si chiarisce infatti nel testo che

abolito il fidecommesso, la famiglia troppo numerosa, le nuove idee che andavano serpeggiando per il mondo, la spensieratezza, il gioco, l'idea che il lavoro degrada, vecchi pregiudizi e una lite gravissima e lungamente durata fra i figli di diverso letto del primogenito Consalvo, scossero enormemente la posizione finanziaria della famiglia e la travolsero inesorabilmente.

⁵ Della denominazione *Asmundo* si conserva a Palermo, nel Cassero (oggi via Vittorio Emanuele, 492, ad angolo con via Pietro Novelli), il Palazzo Asmundo, costruito nei primi anni del Seicento e riedificato nel 1770 da Giuseppe Paternò Asmundo, marchese di Sessa, il quale ne arricchì le sale principali di affreschi tra cui è la rappresentazione della *Gloria della Famiglia Asmundo*.

Da questa descrizione è facile dedurre non solo quello che accadde alla famiglia Paternò di Sessa ma anche a tutta una categoria di feudatari: sia con riguardo al contesto politico ed economico che andava maturando, che a causa del particolare atteggiamento assunto sul piano personale e familiare. Sullo sfondo c'è l'abolizione del fedecommesso, nel 1812, che aveva operato quella grande operazione di distacco delle istituzioni del Regno di Sicilia dal sistema feudale; distacco, rivelatosi poi come un'operazione ... immobiliare entro il sistema costituzionale vigente per cui feudi e palazzi, per secoli legati ad una disciplina giuridica di tipo pubblicistico, che impediva la loro distrazione per effetto di vendita o successione per libera assegnazione, restando legati alla discendenza per titoli dei primogeniti, divennero patrimonio civilistico, divisibile tra tutti gli eredi e quindi vendibile o espropriabile. Questo mutamento di regime della proprietà determinò, per i feudatari che non seppero cogliere le possibilità imprenditoriali delle loro terre e non seppero adeguarsi nei decenni successivi ai nuovi sistemi economici che si andavano imponendo, l'inizio di un lento declino durato per alcune famiglie anche più di un secolo. Già nell'Ottocento accadeva infatti che feudatari, fin lì abituati soltanto alle produzioni estensive ed al mero dominio su territori, cominciarono ad immettersi nel mercato, imparando le difficili leggi dei costi e dei ricavi. D'altra parte, malgrado le intenzioni riformistiche nell'agricoltura e nei commerci abbiano avuto sotto il regno dei Borbone, sin da Carlo III e Ferdinando I, soltanto timidi e spesso contraddittori sbocchi, nel tempo del regno di questi monarchi un certo sviluppo della classe media si era verificato, per quella spinta che la Storia manifesta talvolta a prescindere dai mutamenti istituzionali. Così era cresciuta l'estensione delle terre coltivate sia all'interno che oltre i patrimoni ex feudali. E ciò era avvenuto anche a seguito dei provvedimenti di Re Carlo III di espulsione da Napoli e dalla Sicilia dei Gesuiti e di espropriazione delle loro terre, delle quali, in Sicilia, ne furono affidate parti per la coltivazione ad almeno tremila famiglie di contadini. Altri sporadici interventi in favore dei piccoli coltivatori erano pure intervenuti (Oliva 2012). Con questi provvedimenti prendevano piede quelle che

Emanuele Paternò chiama “le nuove idee serpeggianti per il mondo”, ossia le convinzioni di marca liberale, egualitarie, democratiche e, nel campo dell’economia, mercantiliste, secondo cui la terra da coltivare dovesse avere una più ampia redistribuzione, costituendo insieme al lavoro un fattore di produzione, e che, sul piano pratico, mostravano l’intervenire di una inevitabile alterazione nella concorrenza tra le attività praticate tradizionalmente negli ex feudi e quelle delle coltivazioni sempre più razionali che si andavano sviluppando in poderi organizzati in vere aziende agricole; alterazioni che si andavano riflettendo anche nell’assetto sociale per cui sempre più piccoli borghesi accedevano a professioni ed incarichi pubblici e sempre più, alla pari, a tali impieghi anche di modesta autorevolezza, si rivolgevano esponenti della nobiltà. Si cominciava a realizzare in sostanza una certa concorrenza tra le classi sociali.

A quanto pare dai “Ricordi” che stiamo esaminando un adeguamento in tal senso non si compì nella mentalità del nonno del nostro Autore, di cui viceversa si ricordavano l’amore per il gioco, la spensieratezza, l’idea che il lavoro degrada ed i vecchi pregiudizi, secondo quello che potremmo dire lo spirito dell’*ancien regime* del Regno di Sicilia. Viceversa, tutto il memoriale, col voler dire ai giovani che, con la fatica, la tenacia nei propositi e la rettitudine, si possa riuscire anche ad occupare cattedre universitarie e perfino a “conseguire una posizione sociale notevole” (come è accaduto per il nostro memorialista che evidentemente ritenne la posizione sociale di professore universitario, senatore e sindaco, cui come vedremo accederà, prevalente rispetto a quella di appartenente ad una famiglia di antica aristocrazia) sembra che voglia andare oltre il valore letterario ed intimistico, proprio di un memoriale personale, inducendo ad un’ampia valutazione para-storica sui mutamenti intervenuti per la classe sociale cui lui appartenne, indicando un prototipo di uomo nuovo, l’italiano adatto ai tempi, quale sarebbe dovuto uscire dalla Rivoluzione.

Nell’ambito di tali mutamenti, Emanuele Paternò potrà essere considerato un esponente della classe aristocratica e della borghesia intellettuale di Palermo che seppe comprendere i tempi nuovi.

La constatazione dell'inadeguatezza della vecchia concezione sociale dell'ambiente nobiliare di Palermo col mutare delle istituzioni politiche, fornendo così, oltre il fatto, un'espressa opinione, emerge anche da certe descrizioni della figura paterna. Si afferma:

Mio padre aveva (e mi sia permesso il giudizio) un grave difetto. Non dimenticò mai le sue origini né di essere nato da una famiglia potente e ricca e quando aveva denari in mano non pensò mai al giorno dopo e li spendeva da gran signore.

Mio padre, nato ed allevato in una famiglia piena di tutti i pregiudizi dell'aristocrazia ed ancora povera di mezzi, si trovò personalmente senza mezzi propri e visse (...) in casa della nonna, poi in quella delle cugine e poi insieme allo zio Emanuele. Per rendersi indipendente da suoi andò in cerca di un impiego...

Questa situazione avrebbe segnato la giovinezza del padre del nostro Emanuele finché rimase nella famiglia del suo genitore, in cui si manifestava quella estesa solidarietà comprendente tutti quelli che, essendo dello stesso sangue, avessero bisogno di protezione. Nella famiglia Paternò, con lo svolgersi dell'Ottocento, vi fu di comune anche l'atmosfera rivoluzionaria della Sicilia che precedette gli anni 1848-1860 e lo spirito di partecipazione che vi si respirò specialmente intorno al 1848 (segni d'una aristocrazia colta ed illuminata). Già il padre, infatti, messa su famiglia, aveva cominciato a lavorare come impiegato nell'amministrazione del Regno, conseguendo per concorso la nomina a dirigente di intendenze (le attuali prefetture) con assegnazione a Trapani. Decise presto però di lasciare l'impiego e tornare a Palermo quando ritenne suo dovere partecipare attivamente nella preparazione della rivoluzione del 1848, in cui era molto impegnato il fratello del padre, Emanuele, col nipote Cesare, ed a combattere per essa. Il nostro testo dice: "si buttò corpo ed anima nella congiura". Si vedrà che, ancor prima del 12 gennaio, giorno dell'esplosione della rivoluzione a Palermo nel quartiere della Fieravecchia (la nota rivoluzione promessa come regalo dei siciliani al *Re Bomba*, Ferdinando II di Borbone, per il suo genetliaco!) Emanuele e Cesare saranno arrestati ed imprigionati nel Castello a Mare

(Renda 2003: 213), insieme a Francesco Ferrara⁶, Vito d'Ondes Reggio⁷, Francesco Notarbartolo duca di Villarosa, Leopoldo Pizzuto e Francesco Patermiti. Era la reazione della Monarchia regnante al manifesto di Francesco Bagnasco⁸ del 9 gennaio con cui si esortava la Sicilia *all'armi!* assicurando che “chi sarà mancante di mezzi ne sarà provveduto”. Giuseppe, il padre del nostro memorialista, viceversa, avendo partecipato alla rivolta scoppiata il successivo giorno 12, fu nominato capitano aiutante maggiore del Governo rivoluzionario e combatté contro le truppe regie a Catania ed a Taormina.

Le sorti della Rivoluzione siciliana, dalle finalità e componenti sociali ancora diverse da quelle chiaramente liberali e unitarie che animavano la coeva rivoluzione di Napoli e da un certo spirito profondamente riformistico che si andava propagando in quegli anni in Europa, furono, come è noto, di alterne fortune, anche per equivoche mediazioni (*i buoni uffici*) intervenute tra il Parlamento di Palermo ed emissari dell'Inghilterra e della Francia, le cui pratiche azioni di “simpatia” verso l'indipendenza della Sicilia si dimostrarono presto platoniche, dovendo fare i conti con le posizioni assunte nel contesto europeo da ciascuno dei due Paesi, non sempre spinti da uguali interessi. Fu così che, come dice il Fardella di Torrearsa, “intanto in Sicilia la catastrofe si compì: i *buoni uffici* si tradussero nella dichiarazione che Ferdinando voleva che il

⁶ Francesco Ferrara (1810 – 1900) fu uno studioso di economia, sostenitore del liberismo economico, tanto da essere stato, prima della Rivoluzione, membro della Direzione centrale di statistica. Da patriota, fu autore di una *Lettera da Malta* in cui tentava di portare al Re Borbone argomenti persuasivi per una profonda revisione della forma governativa del Regno convincendo dell'ineluttabilità, in caso contrario, d'una grave rivoluzione che avrebbe potuto portare anche alla decapitazione di regnanti. Dal 1881 fu senatore del Regno. Le sue spoglie mortali sono state portate nella chiesa di San Domenico, panteon dei siciliani illustri.

⁷ Vito d'Ondes Reggio (1811 – 1885), giurista, ministro dell'interno e dell'istruzione del Governo rivoluzionario. Dopo la restaurazione borbonica del 1849 espatriò a Malta e a Torino. Nell'Università di Genova insegnò, dal 1854 al 1866, diritto costituzionale, pubblico ed internazionale. Contrario al modo in cui avvenne l'annessione della Sicilia al Regno d'Italia, fu eletto deputato al parlamento italiano per tre legislature.

⁸ Francesco Bagnasco (1790 – 1850) fu un attivo patriota siciliano, partecipando sia alla rivoluzione del 1820 che a quella del 1848 che proprio lui preannunciò con un manifesto diffuso il 9 gennaio del 1948.

Governo di Palermo fosse assunto dal magistrato municipale di Palermo, a cui stava a capo il Marchese di Spaccaforno, e che la Sicilia avesse fidato nel cuore paterno del suo Sovrano” (Fardella di Torrearsa 1968: 293). Ne conseguì, l’11 maggio del 1849, la resa di Palermo. Si tramanda, del resto, che la stessa convinta resistenza degli indipendentisti aveva subito una certa attenuazione anche al suo interno, a cominciare da Catania. Ciò accadeva per il timore della sempre più vasta mobilitazione contadina nelle fila del Governo rivoluzionario nonché per l’infiltrazione tra le bande disposte ancora a combattere di elementi di dubbia origine e moralità; vizi che non sogliono, in genere, mancare quando l’insoddisfazione di tutto un popolo diviene, sì, torrente capace di coinvolgere grandi masse di patrioti, ma acquista anche la forza di trascinare tutto quello che incontra. E tra tutto quello che la Rivoluzione del 1848 incontrò c’erano anche elementi poco raccomandabili (anche radicati in ambienti mafiosi, i quali allora rappresentavano consorterie e gerarchie anche più decise di quelle di oggi), con i quali si sarebbero dovuti fare i conti. Questi “elementi” divennero via via soverchianti preoccupando i capi della Rivoluzione dalla visione realistica della politica: soprattutto quando detti elementi col marchio della loro provenienza, furono ordinati in *squadre*. Nacque poi il sospetto dell’infiltrazione nei *Circoli popolari*, che si può dire che siano stati organizzazioni locali di persone che sostenevano ideologicamente e “politicamente” l’azione degli statisti di vertice, di emissari dello stesso Borbone e comunque di membri di mentalità non proprio rivoluzionaria. Dopo il 1849 comunque ogni moto rivoluzionario fu definitivamente represso dalle truppe regie del Generale Carlo Filangieri (Falzone 1976: 108 e ss.).

La parte delle memorie direttamente riferita ai moti rivoluzionari, corrispondente al tempo che precedette l’acquisto dell’uso della ragione in un fanciullo, termina indicando i membri della famiglia che presero parte alla rivoluzione del 1848, qualche loro rapporto con personaggi più noti, quali Francesco Crispi, Rosolino Pilo, Giuseppe La Farina, Michele Amari, il barone di Cutò ecc. nonché la loro uscita dalla scena palermitana e, in certi casi, da quella di questo mondo.

3. Memorie d'una fanciullezza difficile

La vita che l'Autore ritiene di voler narrare con intenti didattici ai giovani del suo tempo inizia col trasferimento della famiglia a Novi Ligure nel 1850.

Va tenuto conto infatti che la Famiglia Paternò di Sessa era fortemente compromessa con la Rivoluzione già prima che essa scoppiasse nelle forme del 1848. Nella precedente notte, tra il 9 e il 10 gennaio di quell'anno, erano stati arrestati Emanuele Paternò ed il nipote Giulio Cesare. Successivamente, avendo il padre del nostro memorialista continuato, dopo la conclusione della rivoluzione del 1848/'49 e l'occupazione di Palermo da parte delle truppe regie, a partecipare ad attività organizzative rivoluzionarie, tra cui il tentativo insurrezionale del gennaio del 1850, guidato da Nicolò Garzilli e subito fallito, fu bandito dal Regno. D'altra parte, sulla famiglia gravava anche la condizione di "non gradimento" al Re, essendo compresi nell'elenco dei 41 siciliani cui non si sarebbe potuta applicare alcuna amnistia ben tre dei suoi membri: Emanuele e Giuseppe Paternò (padre e figlio) ed il fratello della moglie Antonino Kirchner. L'allontanamento dal Regno onde sottrarsi alla polizia borbonica per iniziare una vita da esuli fu dunque una necessità.

La partenza per la Liguria avvenne ottenendo passaggio su un veliero americano che avrebbe navigato verso Genova, dove già si era stabilito il Kirchner, e dove poco dopo lo raggiunse tutta la famiglia, composta, oltre che dei genitori e di Emanuele, della figlia di un primo matrimonio della madre, di nome Carmela, del fratello maggiore Franco e di una sorella. Nel 1852 sarebbe nato un altro fratello: Francesco Paolo. Narra il Paternò che

la mia famiglia rimase a Novi Ligure da 3 a 4 anni; mio padre vi si recò perché aveva ottenuto il posto di professore di storia, geografia e lingua francese nelle scuole speciali (una specie di scuole tecniche) e dava lezioni private di tutto ciò che gli si presentava: matematiche, letteratura italiana, lingua inglese e fisica. Il periodo che passammo a Novi, per quanto io rammenti, fu in principio il più calmo ed il più agiato della mia infanzia. Mio padre guadagnava abbastanza per sbarcare il lunario ed era rispettato e stimato.

Intorno alla casa dei Paternò gravitarono diversi parenti ed amici venuti dalla Sicilia (“Vissero con noi i fratelli ed il padre di mia madre che non avevano alcun impiego ed erano privi di ogni mezzo di sussistenza”) ma anche altri siciliani che avevano abbandonato il Regno in attesa di tempi migliori. Quello era infatti il tempo nel quale, a causa di bandi, condanne e persecuzioni, molti siciliani preferirono emigrare: *conseguenza grave fu - come dice un autorevole storico- che in Sicilia politicamente si fece il vuoto*⁹. Ruggero Settimo, che della Rivoluzione era stato il capo carismatico nonché presidente del parlamento e del Regno, viveva esule a Malta dove si trovava anche Pasquale Calvi¹⁰, rappresentante delle forze democratiche popolari. Francesco Crispi, Rosalino Pilo, Emerico Amari, Giuseppe La Farina, Mariano Stabile, Giacinto Carini, Giuseppe la Masa, Francesco Maccagnone principe di Granatelli ecc., da Londra o da Parigi o da Torino, facevano capo a Malta nelle loro attività preparatorie della rivoluzione di cui tutti assicuravano l'imminente venuta. Come è noto, sin dal 1814 Malta era divenuta colonia della Corona inglese e perciò, nei tempi del nostro racconto, era piena di inglesi che vi portavano i principi democratici e liberali della loro Patria di origine, anche al livello popolare.

Campioni d'una siffatta situazione li si trovava dunque intorno alla famiglia dei Paternò. In casa loro visse per mesi Giambattista Di Giuseppe, nato a Santa Margherita Belice nel 1816 e che sarebbe stato uno dei Mille col grado di maggiore, e Francesco Campo (1827 -1915), membro del *Comitato Segreto* di Palermo che preparò la rivoluzione del 1860, il quale, dopo aver combattuto con Garibaldi, ebbe nell'esercito del Regno d'Italia il grado di generale e fu nominato senatore. Il Campo si trattenne a Novi Ligure, ospite dei Paternò, per oltre un anno, durante il quale sua moglie partorì. Pare tuttavia, come

⁹ Francesco Renda (2003: 944) . V. anche Massimo Ganci (1986).

¹⁰ Pasquale Calvi (1794 – 1867), avvocato e giurista, membro del Governo presieduto nel 1848 da Ruggero Settimo. Restaurata la Monarchia borbonica, fu incluso nella lista dei 43 cui non poté applicarsi l'amnistia decretata dal Re. Tornato da Malta in Sicilia nel 1860, fu nominato presidente della Suprema Corte di Giustizia. Col Regno d'Italia fu presidente della Corte di Cassazione.

vedremo, che non seppe esercitare una di quelle virtù che concorrono a far grandi gli uomini: la gratitudine.

Dalla casa dei Paternò passavano anche nomi che sarebbero rimasti celebri nel Risorgimento come quello della famiglia napoletana dei Carafa della Roccella, di quello che si potrebbe dire l'anima della rivoluzione Generale Giuseppe La Masa (Trabia 1819 – Roma 1881), Rosalino Pilo (Palermo 1820 – San Martino delle Scale 1860), il principe di Granatelli Maccagnone¹¹ che morirà proprio a Genova in casa dell'amico, anche egli esule, Vincenzo Fardella Marchese di Torrearsa¹². Di quest'ultimo, oltre al valore complessivo dell'opera di storia lasciata, in cui è documentato tutto il travaglio politico, diplomatico, sociologico e bellico che oggi fa capire approfonditamente il senso di quella Rivoluzione, soprattutto nella sua infelice conclusione, sono interessanti ai fini dei nostri *Ricordi* le ultime pagine in cui è raccontato come accadde che un rivoluzionario palermitano, preoccupandosi dei rischi che correavano alcuni dei maggiori esponenti dello sconfitto Governo siciliano (mentre essi stessi non vi badavano), abbia procurato al Marchese Fardella e ad altri il passaggio su un vascello inglese perché si sottraessero con l'esilio alle ire del Re Borbone; quindi si svolse il lungo viaggio, cambiando imbarcazioni ed andando incontro ad una serie di incidenti, da Trapani a Malta e quindi a Marsiglia, donde Genova e Novi Ligure erano vicine. Per tutte quelle persone, nella casa dei Paternò, c'era un posto a tavola e, in certi casi, anche un letto. Erano tutte persone che avevano partecipato alla Rivoluzione o che comunque fervevano dell'ideale liberale e garibaldino: talvolta

¹¹ Franco Maccagnone e Di Blasi principe di Granatelli, patriota e letterato, fondò le *Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia*, in cui illustrò la storia della Sicilia nei suoi aspetti letterari, civili e scientifici. Prese parte alla rivoluzione del 1848 e sottoscrisse l'avvenuta decadenza dei Borbone. Rappresentò a Londra, insieme ad altri esponenti del Governo rivoluzionario le ragioni dell'Indipendenza siciliana.

¹² Vincenzo Fardella e Omodei, marchese di Torrearsa (1808 – 1889), patriota liberale. Fu presidente della Camera dei Comuni durante il regno autonomo del 1848/49 presieduto da Ruggiero Settimo. Dopo la restaurazione borbonica fu in esilio a Torino e a Genova. Nel Regno d'Italia fu deputato e vicepresidente della Camera e quindi presidente del Senato. Ha lasciato una interessante memoria storica: *Ricordi su la Rivoluzione siciliana degli anni 1848/1849*, stampato nel 1887; ora edito da Sellerio nel 1988.

con la sola iterazione della vecchia aspirazione assolutamente indipendentista, talvolta anche con la prospettiva d'una rivoluzione nazionale sociale mazziniana, in cui si sottintendeva la prospettiva dell'egualitarismo popolare, di un'equa distribuzione della terra e di giusti compensi per i lavoratori; prospettive che, in genere, spingono il popolo a rivoltarsi ed a volere partecipare al governo della *res publica*. Di conseguenza, si manifesterà una vera delusione con l'avvedersi che, fatta l'Unità, della parte del programma riguardante le grandi riforme sociali non si parlerà più. Si ricordi al riguardo che Giosuè Carducci, che evidentemente considerò il processo di formazione dell'Unità d'Italia come l'inizio di una rivoluzione sociale, nel criticare nel 1869, cioè a rivoluzione pretesamente compiuta, l'istituzione con regio decreto della *Consulta Araldica*, riconfermante l'importanza ed i valori delle dinastie nobiliari, avrebbe ricordato con evidente delusione che *non certo per poter di diritto a la regina/ tener la coda quando a messa va... Rosolino Pilo aveva sparto/ suo gentil sangue che vantava Angiò* (ossia sebbene discendente da una famiglia nobile che aveva avuto tra i suoi titoli anche quello di duchi di Angiò).

A Genova comunque i rifugiati seguivano con attenzione quel che accadeva in Sicilia e quando nel 1856 vi furono alcuni tentativi di insurrezione generale, quello guidato dal La Masa¹³ e da Francesco Bentivegna¹⁴ a Mezzojuso, Baucina e Villafraati e quello condotto da Salvatore Spinuzza, i fratelli Botta ed Alessandro Guarnera¹⁵ a Cefalù, Collesano e paesi delle Madonie, Rosolino Pilo parti dalla Liguria per la Sicilia con la convinzione che fosse venuto il momento perché tutta la Sici-

¹³ Giuseppe La Masa (1819 – 1881) fu un irriducibile avversario dei Borbone, rappresentando l'anima della Rivoluzione del 1848 (il primo a comparire nella piazza della Rivoluzione la mattina del 12 gennaio); fu deputato al Parlamento del Regno in tre legislature, schierandosi nella Sinistra.

¹⁴ Francesco Bentivegna (1820 – 1856). Di estrazione familiare nobile (marchesi De Cordova della Giostra), fu un patriota molto attivo. Dopo la conclusione della Rivoluzione del 1848 non andò in esilio ma preferì la latitanza, continuando a cospirare. Dopo gli infelici moti del 1856 fu condannato a morte e fucilato.

¹⁵ Salvatore Spinuzza (1829 – 1857), insieme a Francesco Bentivegna, fu l'animatore di molti "comitati segreti". Fu giustiziato a Cefalù dopo il fallimento della rivolta scoppiata nelle Madonie nel 1857.

lia si sollevasse onde rendere necessario l'intervento di Garibaldi. Ma quei focolai di sollevazione, quella volta, furono facilmente domati.

Tornando ai *Ricordi*, va detto che nello stesso anno, sebbene Giuseppe Paternò avesse trovato in Liguria un impiego ed alcune altre piccole attività lavorative che avrebbero potuto consentire a lui ed alla sua famiglia una vita dignitosa, quel suo spirito di ospitalità e tanta generosità verso persone spesso messi a suo intero carico finirono col farlo precipitare in quella che è chiamata *la via infida e pericolosa dei piccoli debiti*, che, quando divengono tanti, portano all'avvilimento che produce l'assalto da parte dei creditori.

È allora il caso di riprodurre a questo punto quello che nella memoria è detto per descrivere la situazione economica in cui si trovò la sua famiglia dopo il 1855, quando si arrivò a bruciare i mobili di casa per accendere i fornelli per cucinare e riscaldarsi ed a mangiare per settimane soltanto fagioli e fave secche, unici cibi ricevuti in dono una volta da parenti della lontana Sicilia:

Negli ultimi tempi che rimanemmo in Novi le condizioni di mio padre erano ridotte a tanto che fu abolito il vino a tavola, e sostituito con acqua e aceto (Locke dà questo consiglio); spesso non si cucinava e si mangiava alla meglio un pezzo di pane. Ho nella memoria, come un punto nero incancellabile, questo doloroso ricordo: un giorno mia madre per cucinare la minestra mancava di carbone e di un soldo per comprarne; si pensò allora di mandarne a chiedere un poco in casa Campo (*già trasferitasi in una propria abitazione n.d.a.*). Mio fratello maggiore che era andato ne portò forse un chilogrammo in un fazzoletto, ma con l'osservazione della signora Campo di non tornare una seconda volta perché il carbone costava caro. E... pensare che questa signora aveva vissuto per due anni in casa nostra ed a complete spese di mio padre ed era una delle cause principali dei bisogni in cui ci trovavamo e per i quali si era ricorso a lei. Ho da allora rivisto il Campo, tenente generale a riposo, dopo molti e molti anni, credo nel 1896, e l'ho rivisto quando venne Zanardelli in Sicilia da Presidente del Consiglio dei Ministri nel 1902 ed anzi lo aiutai ad essere da lui ricevuto, ma mai accennò all'aver conosciuto mio padre. Il ricordo evidentemente gli pesava.

A descrivere la formazione umana con cui certe precarie condizioni familiari venivano affrontate nella famiglia può valere, tra i tanti, anche questo altro episodio:

Nel 1854 ero a Genova con mio zio Antonio quando scoppiò il colera¹⁶ e fu una epidemia delle più gravi che abbiano funestato città italiane ed i cui orrori la Storia ha registrato. Mio zio con quel suo carattere che sfidava serenamente ogni pericolo come se nulla fosse, non solo non se ne preoccupava per sé ma non pensò nemmeno a ricondurmi a Novi, città che rimase immune dal morbo, e attendeva tranquillamente a sbrigare i suoi affari per tornare insieme. Mio padre capitò una mattina e mi condusse seco, fra le meraviglie dello zio che non comprendeva la ragione di tanta premura.

Anche in questo caso, lo spirito di fondo dei commenti ad episodi del genere, che le memorie riportano, sembra emergere da certa filosofia di vita risorgimentale, di origine mazziniana, assorbita da quelli che avevano scelto con responsabilità culturale la strada della rivoluzione; per cui tutte le persone, di tutti i ceti, avrebbero dovuto collaborare per raggiungere il grande scopo dell'Unità d'Italia, divenendo dei cittadini diversi e perfino facendo sacrifici; perchè la vita degli italiani di quel tempo non doveva essere godimento ma missione e programma da eseguire. Osservava dunque il Paternò, dando forse per reale ciò che gli pareva dovesse essere:

Così erano quegli uomini che fecero l'Unità d'Italia! Nessuna mollezza, nessun timore valeva a turbare lo sprezzante coraggio anche ove era inutile sfarzo. Era un metodo di allenamento per il giorno del supremo cimento!

Tornando comunque al racconto di quella che pare una vera avventura, va detto che nelle descritte condizioni la famiglia lasciò Novi Ligure quasi di nascosto e si trasferì a Genova; mentre, come pare (dato che in questa parte del racconto mancano alcune pagine) il padre trovò qualche piccolo lavoro

¹⁶ L'epidemia di colera del 1854 colpì drammaticamente quasi ogni parte d'Italia, facendo migliaia di morti a Torino, Genova, Napoli, Milano, Roma e, nel numero maggiore, a Messina dove in una settimana morirono più di 5.000 persone.

a Torino, finché non decise di arruolarsi nella *Legione Straniera* inglese, che pagava bene e di cui facevano parte ex militari dell'esercito borbonico, volontari di Garibaldi ed ex rivoluzionari del 1848 (in genere "vera schiuma di galera, gente pregiudicata e peggio ma anche, specialmente tra gli ufficiali, buoni militari") andando a risiedere prima in Piemonte, a Chivasso e Susa, quindi, nel 1856, a Malta, nel Forte Emanuel.

Anche qui però le condizioni economiche della famiglia non furono soddisfacenti, anche perché, ben presto, nel 1857, la legione fu sciolta e i componenti furono accompagnati a spese del Governo inglese nel luogo in cui desiderarono di fissare la loro residenza. La famiglia Paternò scelse di essere condotta in Egitto, ad Alessandria, dove si sperava di fare fortuna, secondo certi racconti che venivano fatti da esuli italiani.

L'Egitto in quel tempo, a parte una secolare caratterizzazione del Cairo e delle altre città più importanti come quella di uno dei più eleganti e colti luoghi africani, per la presenza di insigni musei, biblioteche ed università, si mostrava particolarmente aperto alle immigrazioni europee costituendo, tra l'altro, una zona di influenza inglese, con tutti i modi di vivere che questo popolo suole diffondere, insieme alla lingua, nei posti in cui va. E ciò ancora prima che ne fosse avvenuta l'occupazione militare da parte della Corona d'Inghilterra; fatto che avvenne nel 1882.

È ovvio dire che anche in questo caso la partenza da Malta è descritta nelle memorie nello spirito di una situazione dolorosa di chi non dispone di denaro. Il racconto della permanenza in Egitto, anche per l'immaginazione esotica cui inducono i fatti di un'avventura in un Paese africano, offre oltre ad un qual senso letterario l'induzione a riflessioni d'ordine geo-politico, per cui conviene citarne un brano piuttosto esteso.

Ci fermammo poco in Alessandria perché mio padre ottenne un impiego al Cairo. L'impiego consisteva nell'ufficio di un contabile, ove tenere la corrispondenza in francese ed in inglese per un certo Rizzo, siciliano, che aveva un avviatissimo commercio di stoffe e che godeva di grande reputazione e di notevole ricchezza. Non so quanto mio padre guadagnasse ma certo quanto bastava a mantenere con

decoro la famiglia; senonché mio padre cominciò dall'affittare un quarto in un bel palazzo all'Esbechia, pubblico passeggio del Cairo, e tentò anche di ammobiliarlo. Al solito ben presto le spese cominciarono a superare gli introiti e la nostra casa ad essere il rifugio di tutti i siciliani bisognosi; cominciarono i debiti e le molestie dei creditori e tutte le conseguenze di uno stato di cose anormale. Il precipizio fu rapido e dirò a questo proposito che furono tuttavia comprati dei grandi sofà e delle sedie imbottite e fu anche comprata la stoffa per ricoprirli, ma mancò il denaro per pagare il tappeziere che doveva fare quest'ultimo lavoro ed i sofà e le sedie rimasero sempre allo stato grezzo e la stoffa rimase *in pezza* e servi poi a mia madre per tanti diversi usi: dopo il 1860 era a Palermo; rammento che ce n'era ancora qualche *brano* in casa.

Mio padre fu ben presto obbligato a lasciare l'impiego e ad abbandonarsi daccapo al cieco caso. Trovò allora un amico che gli anticipò una somma per mettere su una scuola privata.

Fu affittata una grande casa nel quartiere degli ebrei e fu messo su alla meglio l'*Italo-Egizio*, un istituto tecnico commerciale per l'istruzione maschile e femminile. Mio padre dirigeva la sezione maschile, mia sorella uterina, che doveva avere allora una ventina di anni, quella femminile. In Egitto vi era libertà di insegnamento e non c'era bisogno di patenti e di diplomi. Mio padre aveva acquistato la pratica dell'insegnamento a Novi e mia sorella aveva fatto un poco di tirocinio negli asili infantili di Genova durante l'ultima nostra dimora in quella città, cosicché vi erano tutte le speranze che la scuola prosperasse. Infatti nei primi tempi la scuola fu molto frequentata, quasi esclusivamente da ragazzi ebrei dei due sessi, ma ben presto mio padre cominciò a spendere tutti i denari delle rette appena incassati, cominciò a pagare con stento gli altri insegnanti, ebbe distrazioni politiche e finì per abbandonare l'Istituto a se stesso e conseguentemente esso perdette ogni prestigio e si fu obbligati a chiuderlo. Poco dopo tornammo ad Alessandria ove mio padre si ammalò di febbre infettiva e, visto che la malattia durava troppo, fu obbligato a ricoverarsi all'*Ospedale Europeo*, ove morì nel novembre del 1858.

Circa le "distrazioni politiche", che avrebbero allontanato il padre del nostro memorialista dalla cura della scuola da lui fondata, è facile intuire, raccogliendo vari riferimenti contenuti nel testo, che esse fossero costituite dall'attenzione per ciò che accadeva in quel tempo in Sicilia ed in Italia, secondo le informazioni che andavano riferendo altri esuli.

Alla base c'era infatti la casa di Alessandria, definita come "rifugio di tutti i siciliani bisognosi" i quali ovviamente

non potevano che portare notizie ed opinioni sul sicuro (o comunque tenacemente auspicato) avvenire rivoluzionario della loro Terra. Ad un siffatto dato va aggiunto, come elemento morale e culturale, la considerazione che, giunta l'età della ragione, i ragazzi di casa Paternò non mostrarono altro scopo della loro vita ed altra aspirazione che quella di poter combattere un giorno per l'Italia contro i suoi tiranni ed oppressori: "era questo il solo argomento dei nostri discorsi infantili"; e quando a Jedda, sul Mar Rosso, furono uccisi da beduini in armi tutti i cristiani e si temeva un simile attacco al Cairo, dove in quel momento i Paternò risiedevano, ed il Governo egiziano esortò i cristiani, tra cui moltissimi erano gli italiani, a prepararsi alla difesa, in casa dei Paternò si svolsero diverse riunioni. I figli, in particolare, furono occupati a fondere il piombo per farne proiettili. In quell'occasione la famiglia cercò di sottrarsi all'aggressione trasferendosi ad Alessandria. Ed Emanuele dichiara che allora "avevo fede di dover ritornare in Sicilia con le armi in pugno e mi cullavo in sogni di gloria".

C'era in effetti qualche rapporto che poteva legare le persecuzioni da parte degli abitanti dei paesi islamici contro i cristiani con la visione nazionalista dell'Italia in divenire. Sebbene infatti le rivoluzioni dei paesi arabi del Mediterraneo (vedi la Turchia, Creta e la Tunisia) avessero nelle proprie motivazioni ideologiche di base anche quella della modernizzazione e della laicizzazione delle relative società in senso europeo (il che avrebbe dovuto comprendere principi di tolleranza e di pluralismo ideologico), l'accettazione da parte delle masse popolari di ribellioni contro l'esistente poteva avvenire solo mediante il rifiuto dell'infiltrazione coloniale, istituzionale o economica che fosse di Inghilterra, Francia, Spagna, Germania, Portogallo ecc. Ed allora, mentre gli scopi finali di modernizzazione non erano spesso compresi a livello popolare, più facile era per i capi delle insurrezioni far leva sulle diversità religiose e culturali; il che si rivelava facilmente con l'avversione verso i portatori del credo cristiano, spesso introdotto da missionari italiani (Hobbsbawm 1997). D'altra parte, la facile intuizione che la visione che il futuro Stato per cui si combatteva non poteva che essere aperto al colonialismo se volesse sedere nel contesto degli stati unitari europei già con-

solidati (come in effetti avverrà presto con Crispi, uomo chiave del Risorgimento), l'atteggiamento degli italiani nei confronti degli arabi rimaneva istintivamente di superiorità etnica. Di conseguenza, la mobilitazione delle masse popolari dei paesi arabi di quei tempi contro gli usi e le religioni dei paesi europei, aveva una sua ragione d'essere soprattutto emotiva. In un siffatto contesto di incomprensioni ed avversioni, per gli esuli dagli Stati italiani che si trovavano in quei paesi in attesa della propria rivoluzione, i cristiani uccisi apparivano parte ancora più vicina a quell'unico Paese, l'Italia, per la cui unità era necessario combattere. E ciò, in maniera più tangibile che se le persecuzioni fossero avvenute all'interno della stessa Penisola.

In Egitto il nostro Emanuele, di età ancora tra gli undici ed i dodici anni, cominciò a lavorare prima come garzone di cucina presso la trattoria *Bella Grecia* del Cairo, gestita da un siciliano, successivamente ad Alessandria, presso un calzolaio della provincia di Girgenti ed infine presso una tipografia, gestita da un francese ma pure guidata da siciliani. Se ne ricava un piccolo guadagno in soldi ma, soprattutto, il sicuro cibo di ogni giorno.

Di questo periodo è interessante, perché conduce a riflettere sulla varia composizione delle masse rivoluzionarie, un racconto riguardante l'impiego da ragazzo di cucina presso il ristorante *Bella Grecia*.

In questo ristorante era cuoco un palermitano, Antonio Barbuza (cognome ancora riscontrabile tra gli abitanti di Palermo). Di quest'uomo, che forse aveva già fatto il cuoco a Palermo presso la famiglia Paternò, è detto che era un uomo di cuore ma nello stesso tempo uno dei più pericolosi elementi dell'antica Mafia; un uomo che si era macchiato di reati di sangue e di gravi furti, sempre alle prese con la giustizia, anche in Egitto. Nella Mafia siciliana era noto per avere ucciso crudelmente, nel disordine del clima complessivamente ribellistico del 1848, Gioacchino Leto, un poliziotto (uno *sbirro*) reclutato a suo tempo nei peggiori bassifondi della Città, tanto da essere stato compare dello stesso Barbuza, quindi annoverato tra i più fedeli servitori del Governo Borbonico. Di questo delitto pare che il Barbuza sentisse forte il rimorso, tanto

da ripetere che certe notti non poteva dormire, apparendogli tra i sogni l'immagine del compare che lo supplicava di risparmiargli la vita.

Come nota il Paternò, questo Barbuza non era certamente un emigrato politico: immediatamente proveniva da Costantinopoli dove era ricercato dalla polizia per un tentativo di rapina in una banca. Anche lui comunque si ritroverà, nel 1860, con la divisa di sottotenente, tra i combattenti al seguito di Garibaldi. Si seppe poi che finì in galera condannato per furto.

Anche questo episodio può aprire la strada alla considerazione, cui abbiamo accennato, delle diverse motivazioni politiche, e soprattutto delle diverse ragioni umane che solitamente animano le persone che si infiltrano nel grande fiume di una rivoluzione. Osserva Napoleone Colajanni che “la mafia rese i più grandi servizi alla causa della rivoluzione contro i Borbone [...]; i più noti mafiosi furono tra i più valorosi combattenti nel cosiddette ‘squadre’ del 1848; gli stessi si batterono prodamente nel 1860 tra i picciotti” (Colajanni 2013: 69) E, come nota Gaetano Falzone (1975: 83), non c'è dubbio che nel tempo delle rivolte garibaldine “la Sicilia illegale si mosse istintivamente verso Garibaldi” la cui iniziativa “provocò dei recuperi nell'area dell'illegalità: quanti erano alla macchia per un sopruso sofferto o un delitto d'onore trovarono posto nel torrente del volontarismo, divenendo *picciotti*”. A rivoluzione compiuta, del resto, si verificò il fenomeno opposto quando, non avendo il nuovo Regno d'Italia riconosciuto sostanzialmente l'apporto alla causa dell'Unità nazionale delle grandi masse di popolani combattenti, non fu difficile che molti di loro, forniti ormai di armi ed abituati ad adoperarle ed avvezzi al comando secondo gerarchie militari, siano tornati ad esercitare il loro potere in organizzazioni mafiose ed in sette semipatriottiche e semi-giustizialiste, strutturate in maniera paramilitare ma fundamentalmente delinquenziali. Raleigh Trevelyan, considerando il tempo immediatamente post Garibaldi, nota che “per quanto riguardava i contadini, l'arrivo di Garibaldi non aveva certo compiuto alcun miracolo, si era anzi diffusa la gradevole sensazione di non avere più un governo. Il risultato era che, se a Palermo l'ordine sussisteva, all'interno le

bande formate da ex appartenenti alle squadre di volontari cominciavano a dare grattacapi, al punto che certi proprietari terrieri si erano visti costretti a formare dei reparti armati privati.”¹⁷ Di questa situazione parla ampiamente la Storia che si occupa del fenomeno del banditismo nel Sud d'Italia.

Del lavoro svolto dal ragazzo Paternò per sostenere la famiglia, conduce a qualche considerazione sentimentale quello svolto presso la tipografia di un francese, certo Clément:

Feci progressi rapidissimi e dopo qualche mese ero un compositore formato, tanto che sovente ero il solo compositore della tipografia e sbrigavo le commissioni con piena soddisfazione. Il padrone e la moglie mi si affezionarono veramente e sinceramente, tanto che quando seppero che dovevo partire, si recarono a pregare mia madre di lasciarmi in Alessandria, dichiarando che mi avrebbero adottato come figlio, perché essi ne erano privi.

A concludere il racconto sulla permanenza in Egitto, pare utile questa sintesi.

In Egitto esercitai tre arti, quella del cuoco, quella del calzolaio e quella del tipografo, delle quali la prima e specialmente l'ultima mi lasciarono delle utili cognizioni. In Egitto provammo la fame e la vera miseria ed io contrassi il tracoma. A dare un'idea della miseria nella quale spesso versammo, oltre a quello che ho già detto, è necessario aggiungere che qualche volta ci riducemmo senza scarpe ed assai sovente senza calze; e che siccome mia madre e mia sorella maggiore dovevano lavorare per guadagnare il pane, per cambiare la camicia dovevamo lavarla da noi stessi ed attendere che si asciugasse.

4. Davanti a Garibaldi

Morto il padre (a 39 anni) la famiglia, sempre avvilita da esigenze di sussistenza economica, cominciò ad accorgersi della mancanza di serie ragioni per rimanere in Egitto e di dover reimpiantare invece nella Patria di partenza, che nell'immediato era Genova, una vita normale: soprattutto per i

¹⁷ Raleigh Trevelyan (1977: 183); Colajanni (2013).

figli, i quali fino allora (12 o 13 anni) non avevano ancora frequentato una scuola regolare ed a cui perciò non si apriva un orizzonte professionale ragionevole.

Quindi si organizzò il ritorno a Genova, per la via di Malta, dove l'accoglienza fu offerta da Giorgio Tamajo, rivoluzionario, membro del *Comitato Segreto* di Palermo del 1860 e successivamente colonnello dell'esercito del Regno e deputato di sinistra nel collegio di Messina, il quale tra l'altro fece incontrare i Paternò con i siciliani esuli a Malta. Quindi fu fatta sosta a Messina, dove furono consegnate dalla madre, Caterina Kirchner, alcune lettere inviate da esuli di Malta a componenti del Comitato rivoluzionario di Messina; successivamente fu raggiunta Napoli e quindi Genova, con l'entusiastica ospitalità che in questa città offrì lo zio materno Antonino Kirchner, il quale sembrò voler costruire, con tanti nipoti, la propria famiglia (ma che ahimè presto morirà). Quello che rimase fortemente emozionante fu che l'Italia che si andava svelando mostrava i segni d'una atmosfera nuova e di una vivezza straordinaria, con un popolo visivamente proteso verso quello che moltissimi ormai credevano imminente: la battaglia decisiva per l'unificazione del Regno d'Italia.

A Genova era manifesto il travaglio per l'organizzazione dell'accoglienza a Napoleone III, considerato ora il garante degli interessi dell'Italia-Nazione e lui stesso divenuto un'icona risorgimentale. Nella stessa nave in cui la famiglia viaggiava vi fu un grande scoppio di entusiasmo quando, costeggiando Livorno, il comandante annunciò che alla *Lanterna* ed in altri palazzi sventolava la bandiera tricolore. A Genova era evidente per le strade il fervore per i preparativi per quella che sarebbe stata la mitica *Spedizione dei Mille*.

Erano i giorni antecedenti la partenza dallo scoglio di Quarto per Marsala (notte tra il 5 e il 6 maggio) e, dice il memoriale, "ogni ricordo cede innanzi a quello". Certi fatti vissuti da bambini in quei giorni non si sarebbero dimenticati più. Non si sarebbe dimenticato più d'aver cenato con Rosalino Pilo. Nella pensione in cui abitava la famiglia andarono a dormire molti arruolatisi alla spedizione e successivamente ricompresi nell'elenco dei partecipanti all'esercito dei Mille (pubblicato dalla Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia del 12 novem-

bre 1878). Tra essi vi erano 45 siciliani, di cui 29 palermitani come Antonino Vian (n. a Palermo il 5 marzo 1836, possidente), Giuseppe Orlando (detto Peppino, nato a Palermo nel 1820 e morto a Livorno nel 1893, insieme ai fratelli, costruttore navale), Antonio Raccuglia (Palermo 31 dicembre 1815 – ivi 1866, possidente). Del Raccuglia si ha un ricordo nel celebre libro di Giuseppe Cesare Abba *Da quarto al Volturmo* in cui è indicato come “il buon vecchietto palermitano che non parla mai; egli torna dall’esilio come un popolano fuoriuscito del Medioevo”. Molti erano anche quelli che, non trovando posto in alberghi o locande, dormivano appoggiati ai loro fagotti sotto i portici o nei vani di porte chiuse. L’eccitazione era tale che i ragazzi di casa Paternò, andati fino a Quarto per assistere ad un evento così importante come era la partenza dei volontari per la Sicilia, riuscirono ad avvicinarsi al Generale Garibaldi ed a chiedergli di voler partire pure loro. Ma poi piansero lacrime amare quando il Generale rispose loro semplicemente con un sorriso: con l’eloquenza di quelle risposte che riassumendosi in un addolcimento del viso fanno capire insieme la gratitudine del cuore e l’impossibilità imposta dalla ragione.

Dietro quel sorriso e quelle lacrime c’era tutto il fascino di Garibaldi, “l’uomo del popolo, d’animo e cultura popolare, ma nel suo gran cuore capace di intendere, a differenza del comune uomo del popolo, i grandi istinti, i grandi bisogni, le grandi passioni del popolo” e, nella fede popolare raccolta dai ragazzi Paternò, c’era l’ammirazione per quell’umanità semplice, popolare, giovanile, da poeta e da eroe dell’azione (che già Mazzini aveva insegnato essere il necessario completamento del pensiero); c’era quell’immagine che aveva fatto di Garibaldi uno degli uomini più ammirati ed amati nel mondo e, per gli italiani, “quello che finalmente sapeva pronunziarla la parola *Libertà*, che da tanto scuoteva i petti e che nessuno sapeva dire sul serio” (Gentile (1944: 215). E c’era per i bambini l’immediatezza del fascino umano e popolare che, dell’Eroe dei due mondi, Carducci avrebbe riassunto in una delle poesie a lui dedicate: *Ha un non so che nell’occhio/ che brilla dalla mente/ e a mettersi in ginocchio/ sembra chinare la gente;/ pur nelle*

*folte piazze/ girar cortese e umano/ e porgere la mano lo vidi alle ragazze!*¹⁸

Ad accrescere l'entusiasmo di quei giorni c'era l'arrivo a Genova di notizie d'una Palermo in stato rivoluzionario. Si ricorderà infatti che il 4 aprile le campane della chiesa della Gancia avevano chiamato alla rivolta il primo gruppo di rivoluzionari: tra cui quelli che sarebbero stati le "Tredici vittime" cadute sotto i colpi della polizia borbonica, onorate poi dal monumento eretto vicino al mare nella piazza ad esse intitolata. E circolavano i nomi dei 58 componenti del Comitato rivoluzionario (*Comitato Segreto*) che ufficialmente sarebbero stati resi noti molti anni dopo¹⁹. Erano figure abbastanza rappresentative della Sicilia più attiva, tra cui il marchese Antonio Di Rudini, poi deputato e noto presidente del Consiglio, il medico Enrico Albanese, illustre clinico, fondatore dell'*Ospizio Marino* per la cura delle malattie ossee dei bambini, oggi a lui intitolato, Giorgio Tamajo, successivamente senatore, l'avvocato Francesco Crispi-Genova (come, alla maniera spagnola, si faceva chiamare in gioventù F. Crispi, aggiungendo a quello paterno il cognome della madre), Nicolò Turrisi, poi senatore e sindaco di Palermo, il barone Giovanni Riso, il professore di fisiologia Gaetano La Loggia.

La famiglia Paternò, dopo aver dato esemplari contributi in congiure, organizzazioni e sostegni economici e sacrifici di esilio alla causa dell'Unità nazionale, tra genitori, nonni e zii ormai defunti e nipoti ancora bambini, quando venne vicina a loro l'occasione della spedizione di Garibaldi in Sicilia, non aveva alcun membro che potesse prendervi parte. Dice amaramente Emanuele, pensando ai suoi parenti: *seminarono e non raccolsero!*

¹⁸ Aspetti umani di Garibaldi si trovano nella breve sintesi del senso della sua spedizione, fatta da Gabriella Portalone per i soci del Rotary - Palermo in occasione delle celebrazioni dei centocinquanta anni dell'Unità d'Italia. V. Portalone (2010: 75).

¹⁹ Nel marzo del 1981, sindaco della Città Nicolò Turrisi, si svolsero a Palermo solenni celebrazioni della rivolta del 4 aprile 1860, nel corso delle quali furono assegnati ai 49 superstiti di quell'evento diplomi e medaglie e furono pubblicati i nomi dei 58 componenti del *Comitato Segreto*. V. *Commemorazione del 4 aprile 1860*, Stabilimento Tipografico Giliberti, Palermo 1861.

5. Ritorno a Palermo

Dopo le vittoriose mitiche battaglie di Calatafimi e, a Palermo, di Ponte dell'Ammiraglio e Porta di Termini e l'assunzione della dittatura da parte di Garibaldi, risultavano caduti gli antichi bandi dei Borbone di esclusione dal Regno di quei sudditi che avevano partecipato alla Rivoluzione del 1848 ed erano svaniti i rischi per le famiglie che si erano compromesse in quella occasione. I Paternò decisero allora che era venuto il momento di rientrare a Palermo e così, imbarcati sul piroscampo inglese *City of Aberdeen*, vi approdarono il 19 luglio: mentre ancora in Sicilia si combatteva.

Quando la famiglia giunse a Palermo andò ad abitare in una locanda a San Giacomo la Marina (via e piazza situate tra via Materassai, via Tavola Tonda e via Giovanni Meli), ossia in una zona molto popolare della Città, verso l'antico mercato della *Vucciria*. Poi avrebbe occupato alcune stanze vicino alla *Fiera Vecchia* (dove era partita la Rivoluzione del 1848).

Allora Emanuele aveva 13 anni ed innanzi a lui si dispiegava tutta una vita. Considerato che, arrivata a Palermo, la famiglia si trovò assai più isolata di quanto si poteva immaginare, il racconto prosegue descrivendo le malsane abitazioni in cui la madre poté successivamente condurre la famiglia nei primi tempi ed i vari espedienti per cercare di vivere e di far studiare i figli; ma pian piano si poté contare sul lavoro di Emanuele; su una piccola pensione elargita dal Governo, che tuttavia non volle corrispondere alla richiesta della madre d'un qualche posto in un collegio per almeno un figlio; sul guadagno per le lezioni impartite dalla sorella Carmela ad un piccolo gruppo di bambine del vicinato (poi diventerà maestra del Comune ed addirittura direttrice di scuola); su un assegno mensile da parte del parente Camillo De Gregorio²⁰, marchese di Parcoreale, per sostenere le spese di istruzione dei ragazzi. C'era inoltre la paga di uno dei fratelli impiegatosi quale dise-

²⁰ Si tratta di Camillo De Gregorio, marchese di Parcoreale e del Sacro Romano Impero, sposato con Litteria Brunaccini dei principi di S. Teodoro. Il figlio Antonio, che ereditò i titoli paterni e materni, fu noto studioso di scienze naturali, fondatore d'una biblioteca scientifica e d'un museo paleontologico e lasciò centinaia di monografie redatte anche in inglese e francese.

gnatore presso la Fonderia Oretea, industria allora in promettente ascesa, rilevata da Vincenzo Florio negli anni Quaranta insieme ad una cordata di altri imprenditori e che successivamente sarebbe stata la base del Cantiere navale di Palermo. Anche queste erano vicende d'una Sicilia che i Paternò vedevano come Terra che dalle sue rivoluzioni si aspettava un grande sviluppo sociale.

A Palermo si riacutizzò in Emanuele il tracoma che lo aveva colpito in Egitto e che per circa sei anni gli impose di farsi medicare quotidianamente, ora con nitrato d'argento, talvolta con solfato di rame, in certi casi con ioduro di mercurio: fu perfino in dubbio che una persona in tale stato potesse studiare materie sperimentali come si accingeva a fare Emanuele. Anche questo episodio, riportando indietro agli anni della giovinezza, è occasione per dire che i bravi medici che lo curarono, oltre alla gratitudine, non ebbero mai da lui alcuna retribuzione.

Fu in quel tempo, quando il nostro Memorialista aveva ancora solo 14 anni, che ricevette da Garibaldi, per la stima che questi dimostrava per la figura del padre, la patente di guardiamarina dell'esercito meridionale.

Del clima della rivoluzione restavano comunque i rapporti con alcune tra le persone già emigrate o comunque profondamente impegnate nell'organizzazione dei moti rivoluzionari, tra cui Gaetano La Loggia²¹, Michele Bertolami,²² Michele Amari²³, Giuseppe La Masa (1819 – 1881)²⁴, Enrico Albane-

²¹ Gaetano La Loggia (Palermo 1808 – 1889) fu medico e professore di fisiologia nella Facoltà di medicina dell'Università di Palermo; partecipò ai moti antiborbonici nel 1848 (dopo di che dovette emigrare a Genova) e, nel 1860, lavorò nella preparazione della spedizione a Marsala, facendo parte del *Comitato Segreto* dei 58 membri. La sua figura è anche legata ad un episodio di particolare umanità. Sebbene apertamente antiborbonico, non fu mai arrestato, per avere salvato la figlia del rigorosissimo capo della polizia borbonica Maniscalco, che ebbe sempre per lui sentimenti di gratitudine.

²² Michele Bertolami (1815 -1872) fu letterato e poeta di ispirazione foscoliana, collaboratore del La Masa, esule a Genova e a Malta, deputato al primo parlamento del Regno d'Italia tra le fila della Destra.

²³ Michele Amari (1806 – 1889) è il notissimo studioso ed autore della *Storia dei Musulmani di Sicilia* e della *Storia della Guerra del Vespro Siciliano*.

se ed altri. Nel clima di lenta ripresa che comunque la pace determinava, Emanuele iniziò, a quell'età, studi regolari cominciando con l'ammissione alla seconda elementare.

È a questo punto opportuno richiamare all'immaginazione come si presentava la Città, in quel tempo, agli esuli che tornavano dopo le rivoluzioni che vi si erano svolte, cominciando dall'impressione tutta sentimentale del Paternò:

Come era bella Palermo, allietata dal puro sorriso della vittoria. Che gaiezza diffondevano le camicie rosse! Abituati ormai a veder portare la camicia leggendaria a vecchi cadenti o a giovani che non dovrebbero indossarla (*nel tempo in cui vennero scritte le memorie n.d.a.*), l'attuale generazione non può neanche lontanamente concepire l'effetto meraviglioso di un accampamento di Garibaldini. Quanti entusiasmi! Come sembravano bella la vita e grande l'avvenire !

L'Altavilla, autore di una nota Storia di Palermo²⁵, ancora agli inizi del Novecento ricordava con una certa retorica: «Palermo era sublime nel suo aspetto perché sfolgorante nel supremo orgoglio di poter alzare la testa nel mondo e calcar il suo piede sulle infrante catene». Bisogna considerare però che lo stesso scrittore dice questo dopo aver descritto: «la maestosa metropoli era per metà incenerita e distrutta; palazzi e monumenti in rovina, intere contrade convertite in deserto, immenso numero di cadaveri schiacciati e confusi tra le fumanti macerie, aperta la fossa di tanti martiri caduti pugnando; centinaia di feriti languenti nei dolorosi giacigli; la miseria ed il lutto di infinite famiglie!».

C'era quindi il contrasto tra la gioia dell'avvenuta vittoria e lo squallore della distruzione materiale causata da quella che era stata una vera guerra che, ancora agli inizi del Novecento, non si dimenticava. Nel volume *Palermo e la Conca d'Oro*, curato dal professore Gaetano Mario Columba²⁶ in oc-

²⁴ Giuseppe La Masa (1819 -1881), poeta e scrittore, fu l'anima della rivoluzione del 1848, passò alcuni periodi da esule a Firenze, Malta, Parigi e Torino.

²⁵ Altavilla (1878).

²⁶ Gaetano Mario Columba (1861 - 1947) fu docente di storia antica all'università di Palermo, tenendo anche gli incarichi di letteratura latina e greca e di archeologia, coltivando profonda esperienza nella numismatica (era,

casione del VII Congresso geografico italiano, svoltosi a Palermo nel 1910 (il VI congresso si era svolto a Venezia nel 1907)²⁷ è detto che “il Comune trovava tutto da rifare; la rivoluzione del 1860 lasciava la città coperta da rovine: intere contrade desolate dagli incendi e dal saccheggio, pubblici e privati edifici rovinati dalle bombe, da un estremo all’altro sconnessi i lastricati, che avevano servito per costruire le baricate” e quindi “Sorta la città di Palermo a nuovi ordini politici con la costituzione del Regno d’Italia, e tolti gli antichi legami, davasi la città allo sviluppo delle industrie, del commercio, a migliorare i servizi pubblici e mettersi al livello delle altre città d’Italia, provvedendo anche ai bisogni dell’accresciuta popolazione” e vi si descrivono il riordinamento amministrativo (suddivisione della Città in mandamenti) ed i primi lavori pubblici in strade, marciapiedi, condotte d’acqua, scarichi fognari, mercati, il teatro Politeama Garibaldi, l’istituzione della tranvia a cavalli, l’inizio della costruzione del teatro Massimo, riassetto dei cimiteri ecc.

Malgrado le più profonde valutazioni che si possono fare sul vero significato di quella che si compì in Sicilia con la spedizione di Garibaldi del 1860, cui retoricamente veniva data la denominazione di “liberazione”, ma che realizzò in effetti l’annessione della Sicilia al Regno di Sardegna, c’era di obiettivo lo sviluppo d’un reale diffuso entusiasmo. Lasciando valutazioni del genere alla macrostoria ed all’ottica di secoli del divenire di popoli e nazioni, non può non dirsi che effettivamente i primi anni di Palermo - provincia del Regno d’Italia - furono illuminati da una grande fiducia in un suo immancabile sviluppo, alla stregua dei caratteri delle più grandi metropoli europee. Quegli anni videro esprimersi una illuminata amministrazione pubblica caratterizzata da personaggi di valore nelle funzioni di sindaco, di presidente della Provincia, di rettore e delle altre più importanti cariche amministrative, quali Mariano Stabile, Antonio Starrabba di Rudinì, Emanuele No-

tra l’altro, allievo e genero di Antonino Salinas). Rettore dell’Università di Palermo dal 1914 al 1918, membro dell’accademia dei Lincei, dal 1939 al 1943 fu senatore del Regno. Ha lasciato molti ed importanti studi sulla Storia romana.

²⁷ Corrao (1911: 120).

tarbartolo, Pietro Bonanno, Pietro Ugo delle Favare, Antonino Salinas ecc.: un filone di saggezza costruttiva nel quale si inserirà anche Emanuele Paternò di Sessa che vedremo come sindaco della Città tra il 1890 ed il 1892 e presidente del Consiglio provinciale tra il 1898 ed il 1914.

Non parlandosi nei *Ricordi* degli incarichi politici di cui sarà investito, forse perché destinati a far da contenuto della progettata seconda parte delle sue memorie che, come s'è detto, non venne mai redatta, conviene qui accennare al fatto che nei due anni della sua sindacatura il Paternò fu all'altezza del processo di sviluppo che si intendeva determinare per Palermo in termini di arricchimento urbanistico ed estetico e di impianto dei servizi civili. Si occupò infatti del completamento di molte importanti opere pubbliche, come la copertura del Teatro Massimo, la pavimentazione di via Ruggiero Settimo, la sistemazione definitiva del Politeama, la realizzazione della seconda parte del viale della Libertà; ma soprattutto guidò l'organizzazione dell'Esposizione Nazionale Italiana, inaugurata dal Re Umberto e dalla Regina Margherita nel 1891 e che dette una straordinaria spinta all'arricchimento del volto di Palermo (soprattutto con una notevole rappresentazione dello stile *Liberty*).

Anche l'avvenire scientifico e professionale del Paternò all'Università ebbe radici in quel clima di auspicato rinnovamento della Città che forse solo dopo una rivoluzione si poteva seriamente verificare. Umanamente, per quanto riguarda il Paternò, va detto che in certa qual misura vi contribuì la familiarità intrattenuta col Cannizzaro, il quale, sin dai tempi di permanenza a Genova, gli fu vicino come un padre e lo seguì negli studi e nella carriera accademica. Condizione fortunata fu pure l'amicizia con il chimico francese Alfred Joseph Naquet allora giovanissimo²⁸. D'altra parte va detto che a metà

²⁸ Alfred Joseph Naquet (1834 - 1916) era stato professore di scienze e chimica nell'università di Parigi donde fu esonerato per la sua attività di oppositore di Napoleone III, per cui era andato esule in Spagna. Dopo l'esperienza di Palermo, dove produsse alcune pubblicazioni di chimica organica, rientrato in Francia, con l'avvento della III Repubblica, divenne uno dei più battaglieri deputati della sinistra estrema. Si battè tra l'altro con successo per l'introduzione in Francia del divorzio (1886).

degli anni sessanta Palermo era, proprio grazie agli studi di Cannizzaro, di Naquet, e del Lieben, una delle poche città europee nelle quali le ricerche nella chimica procedevano con grande impegno, basti dire che vi si insegnava già la teoria atomico-molecolare (a Parigi la si insegnerà alcuni decenni più tardi).

Il Naquet, che fu ovviamente, anche lui, ospitato dai Paternò con la solita loro generosità, fu legato alla famiglia con una affezione particolare: sia per l'interesse che suscitava con i resoconti divulgativi dei suoi autorevoli studi di chimica che per le idee politiche fortemente laiche, rivoluzionarie e perfino nichiliste che professava negli incontri amicali (che però non erano in tutto condivise dai giovani allievi, per il loro estremismo di tipo anarchico) ed anche per un attaccamento affettivo tra le due famiglie dovuto (non secondariamente) al fascino della moglie del Naquet, Estelle Combemale, ed alla bellezza della giovane cognata Blanche, le quali non fu molto chiaro se lasciarono intendere esplicitamente il loro interesse per Emanuele e suo fratello Franco: certamente, come pare dal manoscritto, non furono loro indifferenti. Conviene allora, per la suggestività umana di quanto contiene, riprodurre il brano in cui si tratta del rapporto dei due giovani Paternò con la famiglia Naquet.

Il professore Naquet aveva un forte attaccamento per la moglie Estelle (...) Era una donna non dirò bella ma assai vaga e piena delle attrattive di una gentildonna francese ben educata e che aveva vissuto molti anni a Parigi e, più di tutto, aveva lo splendore della giovinezza. Aveva condotto con sé a Palermo una sorella non ancora diciottenne, Blanche, assai più bella e vaga di lei. Noi cominciammo a frequentare la casa dei Naquet, dove la sera conveniva pure Lieben ed entrammo facilmente in dimestichezza con la signora e la signorina. Sopravveniva intanto la vacanza del 1865 ed il Naquet, spinto dalla smania politica, partiva per Parigi e poiché il bambino, il solo che aveva, era ammalato di febbre tifoidea, lasciava a Palermo la famiglia, affidata a noi due ed al professor Enrico Albanese²⁹, come

²⁹ Enrico Albanese (1834 - 1889) fu medico, docente universitario e patriota. Dopo la rivolta del 4 aprile 1860, andò esule in Toscana e a Genova. Tornò in Sicilia con Garibaldi e combatté anche in Aspromonte, dove assistette con riconosciuta perizia medica l'Eroe dei due mondi quando fu ferito. Nel 1874

medico curante. Il Naquet abitava una casetta al primo piano in via della Zecca (Piazza Marina) e l'Albanese, visto che l'ambiente era malsano e che la malattia si prolungava, volle che fosse mutata casa e noi affittammo una casetta in piazza San Paolo (forse si trattava di piazzetta S. Paolino, vicino alla via Celso. N.d.a.). Colà può dirsi che non lasciammo più la famiglia Naquet; vi ci recavamo la mattina per ritirarci a casa a tarda notte e li facevamo i nostri pasti.

Il bambino, Raffaele, morì dopo lunghissime sofferenze; il Naquet non ritornò più a Palermo e la sua famiglia andò verso novembre a raggiungerlo in Francia. Però bastarono quei mesi a recare il più grande turbamento nell'animo nostro e a sconvolgere completamente mio fratello (*si tratta evidentemente di un amore o di una attrazione erotica, sentimenti che, secondo la morale, non necessariamente cristiana, non potevano essere assecondati se rivolti verso una donna sposata. n.d.a.*). Io, più riflessivo o di carattere meno appassionato di lui, me la passai con qualche smania e quando Naquet mi scrisse spingendomi a chiedere la mano di sua cognata finì di non comprendere, ma mio fratello rimase veramente turbato e stravolto e la sua esuberanza di vita e di passione lo portò ad una fine immatura. A scarico di equivoci debbo dichiarare che il sentimento dell'onore era così vivo in mio fratello che non avrebbe pensato un momento a sacrificare la vita anziché abusare della fiducia dell'amico e che mai gli entrò bassa voglia nel petto e che visse di fuoco intemerato e puro.

Dice il memoriale che quel sentimento, stimato come di difficile e pericolosa corrispondenza, dato che si trattava di una donna sposata e per di più della moglie del Naquet, il suo maestro, portò il fratello ad una fine immatura; fine che, secondo la descrizione contenuta in altra parte dei *Ricordi*, e dopo il racconto di altre inquietudini esageratamente esasperate dovute a diversi intrecci sentimentali in cui furono coinvolti successivamente altri amici e sviluppate gravi incomprensioni, oltre che immatura fu anche tragica. Quegli intrecci sentimentali intervenuti poco prima della morte in una psiche già fortemente turbata furono, secondo Emanuele, come "la goccia che fece traboccare l'animo amareggiato e scontentato" del fratello. Tutto si concluse mediante lo sparo di un colpo di revolver il 14 novembre 1867 (*Il suicidio è stato premeditato e preparato. Comprò prima il terreno per la sepoltura ed assistette*

istituiti l'Ospizio Marino, che ora reca il suo nome, per la cura dei bambini scrofolosi e rachitici.

all'escavazione dicendo che doveva servire per un amico. Giunsi al cimitero dei Rotoli pochi istanti dopo il fatale momento e potei baciarne la fronte ancora calda! Non ho ritegno a dire che la morte di mio fratello è stato il più grande, il più intenso dolore della mia vita: credevo di impazzire... lasciò scritte parecchie lettere ...).

Dopo le classi elementari, superate con una certa velocità, Emanuele iniziò gli studi presso l'Istituto Tecnico di Palermo con aule nel Palazzo Comitini (successivamente prestigiosa sede dell'ente Provincia); istituto scolastico d'una certa importanza per la sua proiezione verso l'acquisizione progressiva dei risultati delle più moderne scoperte nelle tre sezioni in cui si ripartiva: fisico-matematica, commercio e ragioneria, ed agrimensura, e per la consistente affluenza di alunni (intorno ai mille). In tale istituto Emanuele dice di aver seguito poco le lezioni ordinarie, essendosi appassionato dagli esperimenti che si svolgevano nel laboratorio di chimica e di fisica e dalle lezioni di disegno del "valoroso ingegnere Giuseppe Damiani Almeyda", successivamente professore nell'Università, progettista, come è noto, di significativi edifici di Palermo, tra cui il Politeama Garibaldi e l'Archivio Storico del Municipio. Conclusi gli studi e diplomatosi, Emanuele Paternò, seguendo il fratello Franco, assistente del professore di fisica e chimica Alfred Naquet, finì con l'appassionarsi agli esperimenti che essi facevano nel laboratorio di palazzo Comitini, cominciando senza accorgersene, come lui dice, a studiare seriamente la chimica. Nel 1871 si sarebbe laureato in fisica e chimica all'Università dove l'intima conoscenza con Stanislao Cannizzaro ebbe modo di svilupparsi in un vero rapporto di profonda fiducia tra maestro e allievo, fino alla nomina di assistente del Cannizzaro all'Istituto Tecnico (1867), poi di "preparatore" nel laboratorio dell'Università e quindi titolare della cattedra di Chimica, sostituendo così il maestro.

A volerlo riassumere, il *cursus* scolastico del Paternò si svolse così: tra il 1860 (anno del ritorno in Sicilia) ed il 1872 (nomina a professore universitario) egli frequentò per 3 anni la scuola elementare; quindi 3 anni di scuola tecnica, 4 anni di istituto tecnico e 4 di università.

Tanto tempo e tante vicende attraversavano intanto alcuni rilevanti momenti storici. Il 1866 fu tra gli altri anni particolarmente emblematico: principalmente perché in giugno scoppiò la Terza Guerra d'Indipendenza contro l'Austria, la prima guerra cui i siciliani erano chiamati a partecipare come cittadini del Regno d'Italia. I due ragazzi di Casa Paternò erano ormai divenuti adulti e quindi era il tempo per dimostrare il loro spirito unitario e risorgimentale. Fu così che, essendo i due fratelli sostegno della famiglia, in cui viveva anche la sorella quindicenne, l'onore di rappresentare la volontà di combattere per il Regno d'Italia partendo per la guerra poteva toccare ad uno soltanto dei fratelli. Questi fu Franco, il più grande, malgrado il suo animo fosse ulcerato per i fatti sentimentali che si sono detti. Egli tuttavia seppe comportarsi assai bene al fronte, soprattutto nella battaglia del Montello (come pare che il nome debba esser letto nel manoscritto), tanto da ricevere una medaglia al valor militare.

Al fronte, il giovane Franco Paternò ebbe modo di allacciare importanti amicizie, tra cui quella con Salvatore Abate dei Lungarini, editore e fondatore della rivista letteraria *Flirt Illustrato*, considerato da studiosi di quel periodo di storia un esempio della borghesia in ascesa³⁰. Questa ed altre amicizie fatte in quell'occasione saranno causa di problemi e dolori, come si potrebbe ricavare da una attenta lettura del memoriale.

Nello stesso anno, in settembre, scoppiò a Palermo una grave rivolta popolare, sostenuta da legittimisti borbonici, dalla parte del clero più conservatore, contadini esasperati dalle tasse sempre più gravose, mazziniani, socialisti e repubblicani che non intendevano avvenuta ancora la rivoluzione sociale da loro auspicata; rivolta che fu definita anche “giorni di anarchia” o “la rivolta del sette e mezzo” e che portò gli insorti ad impadronirsi della città finché, dopo poco più di una settimana, non fu drasticamente domata dal generale Raffaele Ca-

³⁰ Salvatore Maraffa Abate de' Lungarini appartenne ad una famiglia aristocratica palermitana. Nell'atmosfera della Palermo liberty di fine secolo, fondò nel 1897 l'elegante rivista letteraria *Flirt illustrato* attraendo intorno ad essa, come in un circolo culturale, esponenti del bel mondo palermitano cui non fu estraneo Franco Paternò.

dorna, inviato in Sicilia dal Governo del Regno con straordinari ed assoluti poteri. Di questa insurrezione, che fu certamente sintomo del malessere che, malgrado l'entusiasmo per la spedizione e le battaglie di Garibaldi, serpeggiava tra i Siciliani nei confronti di un Governo dal pugno forte che trattava la Sicilia quasi come una colonia, i nostri *Ricordi* non parlano.

Tra il 1866 e l'anno successivo, così come in tutta l'Italia ed in maniera particolarmente grave a Napoli, Genova e Torino, la Sicilia fu colpita da una forte epidemia di colera. Ricorda il Paternò che in quell'occasione lui e suo fratello furono incaricati dal professore Cannizzaro, nominato in quella circostanza direttore sanitario, di collaborare nell'apprestamento degli interventi che l'emergenza richiedeva, nella lotta contro quel male (e, dice il Paternò, contro l'ignoranza della gente comune). Essi fecero allora da disinfettatori, infermieri e becchini finché anche Emanuele non fu colpito dal male. Interessante è riprodurre un breve racconto di quell'evento.

anch'io dovetti pagare il tributo alla malattia e nei primi di agosto fui colpito dal colera. In casa abitavamo (vicolo San Filippo d'Argirò all'Albergheria) io e Franco soltanto, con una donna di servizio che veniva di giorno a fare le pulizie. Quando la mattina mi accorsi di avere il colera ero solo, essendo mio fratello uscito prima di giorno, e la prima cosa che feci fu quella di completare alcuni buoni per operai che avevano lavorato sotto di me. Poi, per mezzo di un vicino, tentai di fare avvertire mio fratello e feci chiamare un medico.

Dirò solamente che il mio fu un caso di colera gravissimo e che debbo la vita all'assistenza di Franco e del Mancuso³¹ e del barbiere della strada Matteo Salute³² ed alle cure indimenticabili dei dottori Enrico Albanese e Giovanni Piazza. Durante la malattia scrivevo in un *buono di carta* (forse si vuol dire: un ritaglio) a mia madre ed alle mie sorelle: *badate che si ha speranza!*

³¹ Pare si tratti di Gaetano Mancuso – Lima, ex commilitone del fratello Franco durante il servizio militare nel corso della III guerra di indipendenza.

³² L'intervento del barbiere si può forse collegare all'antica tradizione dell'ampiezza delle funzioni nella professione di barbiere che comprendevano, tra l'altro, alcune operazioni sanitarie semplici, quali fasciature, cure delle epistassi, salassi, applicazione di mignatte, come ricorda il Pitre (1942: 134) nel capitolo *Bassa chirurgia (Medici, chirurghi, barbieri e speciali antichi in Sicilia)*.

I cinque anni trascorsi dal mio ingresso all'Università [fino] alla nomina a professore sono degni di attirare l'attenzione di tutti per la meravigliosa attività; e dico meravigliosa senza arrossire. Dovevo adempiere ai miei doveri di studente, a quelli di assistente, col gravoso incarico di preparare le lezioni al prof. Cannizzaro, esigentissimo in fatto di esecuzione di corso, dovevo attendere alle mie ricerche per farmi dei titoli, e soprattutto tutte le sere, mezz'ora dopo l'Avemaria, dovevo recarmi, stanco di una giornata di lavoro febbrile alla scuola degli operai ad insegnare disegno ed elementi di geometria pratica e di scienze naturali, né il direttore, ingegnere F.E. De Simone, ottima persona, era molto tollerante, né senza rimproverarmi lasciava che giungessi con ritardo e tanto meno che facessi delle assenze. Qualche sera, mentre gli studenti disegnavano io mi addormentavo sulla sedia...

Il manoscritto continua parlando dell'attività che si svolgeva all'università nel campo della chimica ed in quello della fisica, ivi comprese le gelosie, le malevolenze e le meschinità che tra professori, assistenti ed aspiranti tali non mancano mai. Con passione e ricchezza di particolari vi è narrata una caduta in disgrazia di Emanuele presso il Cannizzaro, cosa che lo addolorò molto ma che alla fine si risolse con la scoperta di calunnie e macchinazioni da parte di concorrenti e con pieno ripristino della fiducia del Maestro. E' a questo proposito che viene introdotta una considerazione di carattere psicologico su un aspetto del temperamento del Cannizzaro (forse tra quelle che il Paternò ritiene di connotare troppo i suoi ricordi come studi di psicologia).

Dopo avere raccontato come, malgrado la fiducia che il Maestro aveva in lui, egli non poté mai detenere la chiave per accedere al laboratorio ma dovesse ogni mattina recarsi a prenderla presso un inserviente cui era affidata e quindi bussare alla porta del custode della Facoltà prima di potere aprire il lucchetto che serrava il cancello di ferro, trae, generalizzando, una caratteristica dei geni, osservata in varie abitudini di vita del Cannizzaro. Persone di grande intelligenza, veri geni, rispettano spesso tante regole alla lettera e prendono mille precauzioni studiate teoricamente da altri (come quella del cancello di ferro e dell'affidamento della chiave ad una sola persona!), tralasciando dati e circostanze sostanziali che ren-

dono inutili regole e precauzioni, come era nella questione del cancello di ferro il fatto che esso si poteva aprire facilmente con un chiodo.

6. Occasioni di riflessione su discipline diverse

Nell'ultima parte dei *Ricordi* si parla di esperimenti e scoperte scientifiche molto particolari: di...sintesi organiche, di aldeide bichlorurata, di modi in cui fare agire il metacloruro di fosforo e dell'azione del biossido di manganese, delle bolle di Liebig nonché di nomi noti in quel mondo e talvolta anche all'estero, come quello del professore Giovanni Campisi,³³ il dottor Guglielmo Koerner, Adolfo Lieben, professore di chimica inorganica, ma tutti nomi e cose che, a parte la loro (forse) approssimativa trascrizione in queste pagine, per cui si chiede scusa, non riguardano una materia di cui chi scrive ora possa trattare. Conseguentemente, occorre dire che a questo punto l'analisi del manoscritto si possa concludere, tralasciando le circa dieci ultime pagine e lasciando per queste un possibile approfondimento ad esperti di chimica e fisica³⁴.

Va riflettuto anche che, attraverso l'Università e la scelta che studiosi di tutta l'Europa facevano sul tramontare dell'Ottocento ed i primi anni del Novecento di andare a lavorare a Palermo, in quel periodo della nostra Storia, accadde che anche attraverso gli scambi scientifici si potenziava quell'attrazione ambientale artistica e perfino mondana che questa Città, nello spirito della *Belle Epoque*, dei fasti della Famiglia Florio, dei progetti del Damiani Almeyda e dei Basile e del furoreggiare dello stile *Liberty*, esercitava già nei confronti di viaggiatori e villeggianti di alto livello sociale ed economico di provenienza internazionale e soprattutto europea. Il Paternò trasse così profitto dalla presenza a Palermo tra il 1867 ed il 1870, come assistente del Cannizzaro, non solo del Na-

³³ Giovanni Campisi (1836 - 1907), chimico farmacista insegnò in istituti tecnici e nell'Università di Palermo; amico di Crispi, Cairoli e perfino di Garibaldi. Fu proprietario del Palazzo Raccuglia, nel Cassero, in cui fu poi l'albergo Sole ed in cui il Campisi gestì una rinomata farmacia.

³⁴ Silvestri (2005: 7).

quet ma anche dell'ancora giovane chimico tedesco Guglielmo Koerner³⁵.

Ma, dei meriti di questo studioso che sarebbe diventato illustre nella sua materia e del suo lavoro a Palermo, chi scrive ora non fa l'analisi che si potrebbe fare sulle tracce dei richiami del Paternò ad elementi di fisica e fisica, per i motivi cui si è accennato. Del resto, nella nota aggiunta al testo originario nel 1924, l'Autore stesso manifesta il dubbio se, affinché lo scritto potesse riuscire utile, avrebbe dovuto forse limitarsi alla parte che riguarda gli stenti ed i sacrifici della giovinezza, attraverso i quali avrebbe poi conseguito una posizione sociale notevole. E ciò, sempre nell'ottica "didattica" di convincere i giovani che con studio, impegno e rettitudine e senza dover ricorrere ad intrighi, si può riuscire a conseguire nella vita posizioni di tutto rispetto, perfino come è stato per lui una cattedra universitaria e gli altri riconoscimenti di cui si è detto. Del suo originario manoscritto, critica dunque d'essersi fatto trascinare in uno studio che lui ritiene, tutto sommato, di psicologia, scusandosi della vanità e della presunzione che ne possano emanare.

Dalla sintesi e dalla esegesi con cui si è inteso trattare il lavoro del manoscritto non sembra che in effetti questo si stacchi molto dal voluto racconto didattico e, se talvolta vi sono espressi spunti psicologici (forse la descrizione del sottofondo dell'educazione e della formazione umana del padre, quella del fratello, un poco anche quella del cuoco Barbuzza dell'Egitto e del professor Naquet) essi sono nient'altro che complementi necessari ai fatti esposti: il modo cioè in cui una prosa debba essere comprensiva di un minimo di dati e qualificazioni scientifiche e colte ai cui riferimenti la curiosità di un lettore comune non rinuncerebbe per fidarsi della veridicità di quanto esposto. Analogamente è per i riferimenti storici, quando è citato un memorabile fatto trascorso, inducente a valutazioni morali, o un luogo esteticamente apprezzabile che non si possa non collocare nel suo contesto nazionale o stori-

³⁵ Guglielmo Koerner, nome italianizzato di Wilhelm Körner (1839 – 1925), fu un illustre chimico tedesco, naturalizzato italiano, che venne a Palermo come assistente del Cannizzaro e che qui, prima di trasferirsi in altre città europee, pubblicò diverse opere di valore.

co o artistico. Allora, così come fa il Paternò, l'ancoraggio dei periodi descrittivi all'indicazione storica va fatto con puntualità. Né nei *Ricordi* ci pare che si arrivi mai a modelli cattedratici; se non quando, preso atto che quello che è sembrato opportuno a sessant'anni, così non è sembrato più dopo 16 anni, si evidenzia la diversità di pensiero fra l'uomo sebbene già maturo ed il vecchio; il che dovrebbe indurre (se sapessero i giovani quello che finalmente fanno i vecchi!) a non credere mai come sicuro ogni proprio giudizio e che quindi sia necessario che sempre nelle valutazioni di cose e comportamenti occorra essere assai cauti. Ma anche questa è Storia e letteratura!

Malgrado quanto è stato detto circa la ritenuta (dall'Autore) inopportunità di parlare delle cose amministrative, pare però dalla nota aggiunta nel 1924, che di cose da dire sulla sua attività politica, e di amare considerazioni, ne abbia avute parecchie. Sembra emergere innanzi tutto un certo rimprovero a se stesso perché, da amante appassionato della scienza, sia stato spesso infedele verso di essa, privilegiando la politica. Dai brevi sfoghi fatti, poi, contro l'ambiente politico in cui tuttavia lui ha vissuto per decenni pare risultare una certa delusione per il clima generale venutosi a determinare nel tempo della sua maturità ed il condursi degli uomini della sua generazione oriundi dalla Sicilia, alcuni dei quali arrivati all'onore d'essere ministri: Camillo Finocchiaro Aprile (ministro delle poste e di grazia e giustizia), Nunzio Nasi (Poste e Telegrafi), Vittorio Emanuele Orlando (Presidente del Consiglio), Giovanni Gentile (Pubblica Istruzione), Pietro Lanza di Scalea (Colonie) ecc, tutte persone che egli giudica "adattabili alle contingenze del momento". Qualche espressione ancora più rigorosa usa nei confronti di Mario Orso Corbino (Augusta 1876 - Roma 1937, ministro della Pubblica Istruzione e, successivamente, dell'Economia Nazionale). Di qualcuno dice d'essere giunto al Ministero con una preparazione che egli definisce da Caffè Romeres (Palermo) o Aragno (Roma), senza programmi e senza concetti propri, accettando ora il progetto di Bissolati, ora quello di Don Sturzo, ora quello di Mussolini, con la stessa serenità. Qui giunti ed a tali nomi, ognuno penserà a quanto tempo ed a quanta storia. sono scorsi nei *Ricor-*

di: da quello dei bandi di proscrizione contro i rivoluzionari siciliani del 1848, in cui era frequente il nome dei Re Borbone, ed i fatti d'una nazione europea ormai in concorrenza con Francia, Spagna, Austria ecc. tra cui ormai affioravano i nomi di politici che avrebbero caratterizzato il Novecento e si poteva finanche infrasentire il nome di Mussolini, apparendo i nomi dei rivoluzionari dell'Ottocento, d'onde inizia il memoriale, materia veramente inattuale ed antica.

Dalle critiche generiche come quelle cui si è accennato non si possono in effetti trarre orientamenti politici con un minimo di certezza né fatti che avrebbero colpito concretamente l'Autore, mentre se ne può ricavare l'emergere di quella che potremmo definire una sindrome da sgomento e doloroso stupore (e forse da delusione) per la mancanza nella formazione umana degli italiani che andavano emergendo dal retroterra ideale del Risorgimento, della volontà di attuazione del pensiero di Mazzini e di continuazione delle azioni di Garibaldi. Da quei punti gli statisti della "nuova Italia" avrebbero dovuto trarre vigore per proseguire almeno nello spirito, oltre che nei fatti delle armi, in una grande riforma sociale e politica di un paese nuovo e moderno. Quel retroterra ideale era stato, come abbiamo visto, molto forte nella famiglia del Paternò ed in molti italiani suoi coetanei. Ora sembrava che mancasse nella classe di governo e dell'amministrazione pubblica che si andava formando nello sviluppo degli anni scorrenti nel Novecento. Mancava nelle persone, per lo più, di qualche decennio più giovani di lui; mentre in essi sembrava emergere il realismo politico di chi deve comunque governare; se in essi non emergeva addirittura un certo opportunismo, quando non si trattava addirittura di corruzione: in alcuni covavano in sostanza quegli stati d'animo che hanno ispirato Pirandello ne *I vecchi e i giovani*: «Troppi calcoli e riflessioni ombrose e tentennamenti e scrupoli e ritegni e soggezioni avevano mortificato la creazione della Patria» e poi: «tutte le forze s'erano infiacchite...sbolliti gli entusiasmi e tutte le virtù corrotte».

Bibliografia

- ACTON HAROLD, 1968, *Gli ultimi Borbone di Napoli*, Milano: Martello.
- ALTAVILLA RAFFAELE, 1878, *Breve storia di Palermo dalla sua fondazione sino ai nostri giorni, compilata per le famiglie e le scuole palermitane maschili e femminili*. Palermo: Luigi Pedone Lauriel ed.
- COLAJANNI NAPOLEONE, 2013, *Nel Regno della Mafia*, Milano: Rizzoli.
- COLUMBA GAETANO MARIO (A CURA DI), 1911, *Palermo e la Conca d'Oro (per il VII congresso geografico Italiano)*, Palermo: Stabilimento tipografico Virzi.
- CORRAO FRANCESCO, 1911, *La Città di Palermo dal 1860 al 1910*, in AA.VV. *Palermo e la Conca d'Oro*, in COLUMBA GAETANO MARIO (A CURA DI), 1911, *Palermo e la Conca d'Oro (per il VII congresso geografico Italiano)*, Palermo: Stabilimento tipografico Virzi.
- CORRADINI ANNA MARIA, 2005, *Biografia di Emanuele Paternò*, in Aa. Vv., *Emanuele Paternò di Sessa, il Presidente scienziato*, ed. Provincia Regionale di Palermo.
- DI LIBERTO MARIO, 2012, *Dizionario storico toponomastico di Palermo*, Palermo: ed. Ila Palma.
- FALZONE GAETANO, 1975, *Storia della Mafia*, Milano: PAM.
- FARDELLA DI TORREARSA VINCENZO, 1988, *Ricordi su la Rivoluzione siciliana degli anni 1848 e 1849*, Palermo: Sellerio.
- GANCI MASSIMO, 1986, *La Nazione siciliana*, Siracusa: Ediprint.
- GENCO MARIO, 2010, "La saga dei Kirchner: una storia di mare", *La Repubblica*, 26 novembre 2010.
- GENTILE GIOVANNI, 1944, *I profeti del Risorgimento italiano*, Firenze: G.C. Sansoni Editore.
- HOBBSBAMW ERIC J., 1997, *Il Secolo breve*, Milano: ed. Rizzoli.
- MAZZINI GIUSEPPE, 1877, *Scritti editi ed inediti*, XV, Roma, Firenze, Forlì: edizione nazionale.
- OLIVA GIANNI, 2012, *Un Regno che è stato grande*: Mondadori, Milano 2012.
- PAOLONI GIOVANNI – VALENTE NICOLETTA, 2005, *Vicende dell'archivio di Emanuele Paternò*, in *Emanuele Paternò di Sessa, il Presidente Scienziato*, Palermo: Provincia Regionale di Palermo 2005.
- PITRÈ GIUSEPPE, 1942, *Medici, chirurghi, barbieri e speciali antichi in Sicilia*, in *Opere di G. Pitrè*, Roma: Casa editrice del libro italiano.
- RENDA FRANCESCO, 2003, *Storia della Sicilia*, vol. II, Palermo: Sellerio.
- SILVESTRI GIUSEPPE, 2005, *Emanuele Paternò di Sessa e l'Università di Palermo*, in *Emanuele Paternò di Sessa, il Presidente Scienziato*: ed. Provincia di Palermo (vi si trova anche l'elenco delle opere scritte).
- TREVELYAN RALEIGH, 1977, *Principi sotto il Vulcano*, Milano: Rizzoli.

Abstract

LE MEMORIE UMANE E POLITICHE DI EMANUELE PATERNÒ DI
SESSA

(EMANUELE PATERNÒ DI SESSA'S HUMAN AND POLITICAL MEM-
ORIES)

Keywords: Insurrection, Risorgimento, Memories, Secret committees, Organic Chemistry, Refugees, Aristocracy, Sicily.

After the failure of the independence that Sicily had conquered with the 1848 Revolution, many leaders of the anti-Borbone movement were forced to emigrate to the Kingdom of Sardinia, to France, to London, to Malta.

The Paternò di Sessa family (nobles of Aragonese origins), whose members had had an active part in the insurrection against the Kingdom of Naples, left Palermo in 1850 and settled in Novi Ligure. Emanuele, a young member of the family, was one of the Italian exiles who found refuge there. Apart from Novi Ligure, he spent his childhood in Genova, Malta, Egypt, and, waiting for a new insurrection, he wrote a long diary about that period where he described the conditions of the Sicilian refugees and the difficulties he met in a general situation of extreme indigence.

During Garibaldi's expedition (1860) and before the annexation of Sicily to the Kingdom of Italy, the family returned to Palermo, where Emanuele, despite their extreme poverty, thanks to his efforts and hard study, got important targets: he became Professor of Chemistry and Chancellor of Palermo University, Mayor of the City, Senatore del Regno d'Italia, member of the most important scientific academies.

His Diary, never published before, was written in order to teach the young readers how, even starting from a situation of financial difficulties, thanks to willpower, perseverance, honesty, the citizens of the new Italy could get to very high positions.

Moreover, it offers the historian material to study and understand what happened, between the years 1848 and 1860, to the Sicilian refugees and to analyze the first stages of the participation of the Sicilians in politics and in the scientific progress of the new Kingdom of Italy.

GIUSEPPE PALMERI
giuspalmeri@libero.it

EISSN 2037-0520

LUIGI CHIARA

POLITICA E CETI DIRIGENTI ALLA VIGILIA DELLA
GRANDE GUERRA: CRISI DEL SISTEMA GIOLITTIANO
E CRISI DELLA SOVRANITÀ STATALE

Premessa

Come notava Vittorio De Capraris in una relazione svolta negli anni '60 del secolo scorso, se è chiaro a tutti che «le polemiche intorno alla guerra ed alla possibilità o necessità di un intervento italiano hanno contribuito non poco ad avviare in un senso piuttosto che in un altro l'evoluzione dei partiti e della società politica», è altrettanto chiaro che nel 1914 il sistema che aveva retto l'Italia nell'ultimo quindicennio era già in crisi¹. Si è ritenuto in questa sede, dunque, anche sulla scorta di queste indicazioni, e di tipo cronologico e di tipo metodologico, di approfondire le ragioni di tale crisi, tentando di meglio valutarne il significato, tanto al piano del dibattito politico, quanto al piano delle istituzioni liberali, concentrando l'attenzione sul breve periodo della transizione dal governo Giolitti a quello Salandra.

1. *La «crisi di marzo»*

Le elezioni politiche del 1913, le prime tenutesi dopo l'introduzione del suffragio universale maschile², segnano per

¹ De Capraris (1986: 23). Il riferimento è alla relazione su *Partiti politici ed opinione pubblica durante la grande guerra*, preparata per il Convegno di Trento dell'ottobre del 1963; ma lo scritto in realtà rappresenta molto di più di una relazione congressuale ed assume la fisionomia di un vero e proprio saggio, già corroborato da diverse ricerche d'archivio; sul punto cfr. l'*Introduzione* al volume sopra cit., pp. 5-6.

² La nuova legge elettorale del 30 giugno 1912 (n. 665) introdotta dal IV governo Giolitti estendeva il «diritto di voto a tutti i cittadini maschi

molti versi l'avvio di una nuova fase nella vicenda politica italiana, tanto, ovviamente, sotto il versante della partecipazione (con l'ingresso delle masse nella politica), quanto, soprattutto, sotto quello della crescita della «dimensione partitica delle forze politiche», e in ciò, segnatamente, di quelle formazioni dotate di una forte componente ideologica, tra cui cattolici e socialisti, i quali «riaffermano la loro autonoma fisionomia e le loro ragioni e vocazioni di esistenza»³. Si tratta, nelle due formazioni maggiori del sistema politico italiano, del maturare di nuovi orientamenti politici e nuove posizioni ideali, tutte convergenti, in un certo senso, nella direzione di una «denuncia» del «parlamentarismo» (cioè di quel metodo di governo attraverso cui Giolitti avrebbe voluto conseguire l'obiettivo di dividere le forze politiche).

Nel campo socialista: l'avvicendamento ai vertici del partito di una nuova maggioranza massimalista; che può leggersi come il risultato di un percorso già avviatosi dal 1912 a Reggio Emilia e poi culminato nel XIV Congresso di Ancona (29 aprile del 1914) con la conferma di una linea dell'intransigenza centrata sul «rifiuto netto della vecchia pratica riformista», giudicata «improduttiva e fuorviante». Ed è una strategia, questa, che nella congiuntura politica dopo la crisi di marzo e la svolta di destra, potrà pure beneficiare di un'attenuazione dei contrasti tra riformisti e massimalisti⁴.

Sul versante cattolico (dopo i risultati positivi ottenuti alle elezioni del 1913): le dichiarazioni del conte Gentiloni; che possono leggersi come la rivendicazione di una condizione «di

ventunenni capaci di leggere e scrivere nonché agli analfabeti che avessero compiuto il servizio militare o superato il 30° anno di età», portando l'elettorato da 3 a 8 milioni (Calabrò 2009: 292-293). Per gli effetti della legge, e al piano politico, e al piano della sua applicazione, le considerazioni, in parte differenti di Rotelli (1981: 22); Melis (1978: 151 ss.); Piretti (2001: 545 ss.).

³ De Capraris (1986: 25).

⁴ Tranfaglia (1999: 10-11). Per il passaggio dei rivoluzionari alla guida del partito socialista tra gli altri cfr. Gentile (1990: 211-218), ma anche nello stesso volume e per una sintesi degli indirizzi politici del partito durante il periodo giolittiano le pp. 79-101 e 141-149 e le relative e ricche indicazioni bibliografiche poste alla fine del volume.

parità assoluta [tra cattolici e liberali] nella direzione della cosa pubblica»; e sono considerazioni la cui sostanza politica è condivisa da altri autorevoli esponenti dello schieramento clerico-moderato che, come Filippo Meda, guardano ormai all'organizzazione dei cattolici non solo come ad «una necessità per la difesa religiosa, ma anche per la normale e progressiva evoluzione della vita nazionale»⁵.

Vi è, nelle posizioni assunte da socialisti e cattolici, oltre che la rivendicazione e la ricerca di un ruolo autonomo che ne rilanci l'iniziativa, un più o meno esplicito rifiuto dei metodi di governo di Giolitti, di quel parlamentarismo a cui pure non erano state estranee, e la componente riformista all'interno del partito socialista, e la componente clericomoderata dello schieramento cattolico. La critica al parlamentarismo giolittiano, si articola, sin qui, dunque, nelle due maggiori formazioni politiche italiane, su crinali diversi e risponde per così dire a esigenze diverse; per i cattolici, essa rappresenta la scelta di mutare una strategia che avrebbe finito per svuotarne alla base i contenuti politico-programmatici e le stesse possibilità di crescita; per il partito socialista, si tratta prima ancora di prendere atto dell'inefficacia riformista dell'azione di governo giolittiana, di rilanciare i temi rivoluzionari per tenere insieme le diverse anime del movimento operaio e non pregiudicarne la crescita in vista dell'implosione del sistema borghese-capitalistico. Entrambe le posizioni testimoniano, in ogni caso, la crescita di organizzazioni politiche che adesso, prima ancora che alle necessità delle riforme, guardano a quelle del consenso e rivendicano un ruolo autonomo sulla base di programmi e strategie del tutto indipendenti dalle dinamiche interne al vecchio ceto dirigente liberale.

Le questioni sopra richiamate se costituiscono i “gradienti”, e della crisi di marzo e della crisi del sistema giolittiano, non sono tuttavia sufficienti a spiegarne sino in fondo le

⁵ Cfr. De Rosa (1966: 574), ma anche le considerazioni sui cattolici in Tranfaglia (1999: 11-12). Quanto all'onorevole Meda ad egli non sfuggiva certo il ruolo che i cattolici avrebbero potuto e dovuto avere nella lotta politica se in Parlamento sosteneva la «necessità di passare dal collegio uninominale al plurinominale con la rappresentanza delle minoranze»; sul punto cfr. A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 18 dicembre: 572).

ragioni. Agli elementi sin qui evidenziati occorre, infatti, aggiungere alcuni altri, le cui radici affondano nelle dinamiche del periodo giolittiano⁶, su cui pure non è possibile entrare in maniera approfondita in questa sede, ma che essenzialmente attengono al rapporto tra il “centro” e la “periferia” del sistema politico e istituzionale⁷. Si guardi alla crescita, nel Mezzogiorno d'Italia, anche per effetto dei processi di trasformazione economica e sociale indotti dal quindicennio giolittiano, di un nuovo ceto di notabili in grado di coniugare l'interesse politico-clientelare «con la volontà di ottenere un profitto di mediazione che conduca il mediatore nei ranghi dell'élite paesana», il che, in pratica, attribuisce a queste figure la possibilità di radicarsi nella dimensione locale per andare poi all'assalto della politica nazionale, esercitando in questo modo un ruolo egemonico sul centro⁸. Non a caso, è nelle periferie del sistema politico che attecchisce il consenso delle forze radicali e socialriformiste (come pure dimostrano i risultati elettorali del 1913), con esiti diversi, certo, all'interno delle diverse aree d'insediamento, ma che contribuisce tuttavia a portare nelle periferie la polemica antiparlamentare giolittiana, la quale, come è noto, finisce per saldarsi molte volte agli interessi di un ceto politico che ancora in questa fase gioca attorno al controllo dei municipi le sue *chance* di ascesa sociale e politica e, in molti casi, la possibilità di accrescere il proprio patrimonio economico⁹. Così può capitare, per esempio, che nel collegio di Gallipoli i vecchi equilibri di potere saltino, e sul candidato liberale, il marchese Antonio De Viti De Marco, economista di fama internazionale e deputato del Collegio dal

⁶ Per le quali si rinvia, tra gli altri, ai contributi di Gentile (1977; 1990).

⁷ La locuzione è qui usata, soprattutto, per indicare il rapporto tra lo Stato e gli enti locali, ma anche in una prospettiva che è quella delle relazioni di tipo istituzionale e con riferimento ai modelli di organizzazione politica, in un contesto spaziale in cui la periferia è subordinata all'autorità del centro, ma non esclude una relazione di reciproca influenza tra i due poli. Per i diversi modelli interpretativi (Tarrow 1977: 15-31). Per una sintesi degli studi più recenti cfr. Gustapane (2011: 33-40).

⁸ Cfr. Lupo (1988: 48-50). Ma per la Sicilia pure Barone (1987: 279-370).

⁹ Lupo (1988: 48).

1901, prevalga l'avvocato socialista Stanislao Senàpe De Pace¹⁰. È una vittoria, il cui esito elettorale, se da un lato è possibile dipenda dal consueto utilizzo dei sistemi clientelari¹¹, certamente non può essere spiegata col solo ricorso alla categoria del malcostume tipico delle provincie meridionali, e che meglio si interpreta se valutata alla luce dell'affermarsi di «nuove realtà economiche e sociali e, soprattutto politiche»¹². Non è chi non veda, naturalmente, nei progetti di riforma burocratica di Giolitti il dispiegarsi in chiave clientelare di tecniche del controllo sociale più raffinate e in ciò il rinnovato ruolo svolto dai prefetti sulle amministrazioni locali e nei collegi elettorali¹³, sebbene occorre qui pure evidenziare come i governi alternatisi al potere nel periodo giolittiano optino per una linea che è quella del privilegiare la "continuità" dei prefetti, ricorrendo solo in maniera limitata al mezzo del "traslocamento", come dimostra il numero relativamente basso degli uomini impiegati nell'arco del quindicennio nel governo delle grandi città, nonostante queste fossero nello stesso periodo al centro di vicende cruciali della lotta politica e sociale nazionale o dei processi di aggregazione della classe dirigente¹⁴. Sotto questo versante, l'istituto prefettizio, non diversamente da altri organi dell'amministrazione periferica, stante la costante osmosi in età giolittiana tra ruoli burocratici e amministrativi, è destinato a sviluppare un rapporto strutturale di dipendenza, non tanto con un leader politico, ma con gli apparati ministeriali.

Si tratta in sostanza del consolidarsi di un potere burocratico capace di regolare in modo permanente i rapporti tra organi centrali e periferici dello Stato¹⁵, il cui effetto, tra l'altro, è quello di indebolire il "centralismo" giolittiano che aveva consentito ai governi liberali, nello scorcio iniziale del XX secolo, di drenare una parte del consenso verso i candidati filo governativi e, attraverso la leva dei prefetti, di mediare i

¹⁰ Cfr. Palumbo (2008: 538).

¹¹ Cfr. su questo versante (Grassi 1973).

¹² Cfr. Palumbo (2008: 539).

¹³ Cfr. Melis (1988: 92)

¹⁴ Cfr. Melis (1996: 200-203)

¹⁵ Cfr. Saija (2001: 7-8) e i riferimenti bibliografici ivi citati.

conflitti sociali e del lavoro¹⁶. La storiografia più recente ha d'altronde meglio indagato il ruolo dei prefetti, restituendoci nel complesso un quadro entro cui questi funzionari son ben «lungi», ma più correttamente direi non si limitano, ad essere meri esecutori del centro politico, assolvendo «un ruolo attivo di mediatore tra Stato e società». Da questo punto di vista, dunque, è casomai imputabile al prefetto una eccessiva «timidezza, timore di fronte a élites locali che per mentalità e pratiche resistono a ogni innovazione»¹⁷.

E del resto, la contemporanea espansione degli istituti della legislazione speciale e dell'emergenza (e la vasta opera di lavori pubblici) a favore delle aree depresse, costituiscono per le classi dirigenti meridionali «nuovi e più moderni strumenti di aggregazione del consenso» destinati a ridisegnare il rapporto con le periferie¹⁸. Né lo scioglimento dei consigli comunali, che pure aveva costituito uno degli strumenti tipici del controllo politico dei governi liberali, ha modo con Giolitti di «dispiegarsi in un più generale disegno riguardante le amministrazioni locali», come dimostrano i dati relativi al periodo 1901-1914 in cui vengono sciolti in media 149 consigli comunali all'anno, cioè pressappoco la media dei comuni sciolti nel periodo 1889-1900 (che ammonta a 112), con un rallentamento significativo degli scioglimenti nel periodo 1910-1914 (la cui media ammonta a 126)¹⁹. Il dato quantitativo non mi pare abbia consistenza tale da assumere particolare rilevanza politica, mentre occorre considerare pure il fatto che lo scioglimento di molti consigli comunali debba essere imputato a situazioni affatto particolari²⁰.

Se da un lato, dunque, l'ipotesi di Giolitti di «frantumare le forze politiche in quanto tali, e cioè socialisti e cattolici, per

¹⁶ Sul punto cfr. Romanelli (1988 e 1995).

¹⁷ Cfr. Notari (2011: 109), anche per una sintesi degli studi.

¹⁸ Cfr. Melis (1988: 92) e i riferimenti bibliografici ivi citati. Sul tema pure l'importante sintesi di Barone (1986).

¹⁹ Cfr. Ponziani (2001: 317-318). Segnatamente per i dati, oltre a quelli forniti da Ponziani si sono consultate le seguenti fonti *Annuario Statistico Italiano* (1900: 325; 1913: 74).

²⁰ Cfr. Ponziani (2001: 320)

ridurle a segmenti di una grande opinione liberaldemocratica all'interno della quale potesse rinascere, con assoluta sicurezza per le istituzioni, la dialettica di governo e opposizione»²¹, era messa in discussione dalla accresciuta dimensione partitica di tali forze politiche, la possibilità di controllare i collegi elettorali, e soprattutto quelli meridionali, doveva pure fare i conti con il rinnovato ruolo assunto dai partiti e dai notabili locali. Si tratta, in realtà, anche al piano amministrativo e burocratico, del riarticolarsi in età giolittiana di nuovi centri di potere in grado di far emergere nuovi processi generatori di democrazia e autonomia²², ma che, nelle aree meno sviluppate del paese, e segnatamente in quelle meridionali, si “incontrano” e si “scontrano”, con alcune questioni “strutturali” che è qui solo possibile elencare nel ritardo di formazione dell'opinione pubblica, nel problematico radicamento dei partiti di massa, nella soverchia forza dei singoli e delle famiglie di appartenenza, tutto ciò che incoraggia le politiche clientelari e un rinnovato ruolo di “controllo” delle periferie sul centro²³. Quanto poi al versante dello sviluppo economico, i benefici effetti sull'economia italiana determinati dal processo di industrializzazione e dall'emigrazione (in quanto strumento di alleggerimento del mercato del lavoro agricolo e di immissione di valuta pregiata nel Paese) tendono ad esaurirsi già dal 1907, determinando una crisi che ancora nel 1913 era ben lungi dall'essere rientrata²⁴ e che scoraggiava gli appetiti di quella borghesia degli affari e della speculazione finanziaria a cui, soprattutto, aveva guardato la politica del consenso giolittiano nel tentativo di una mediazione e di una ricomposizione dei conflitti di classe²⁵. Ma è all'interno della ormai vasta macchina amministrativa che si registra con maggior evidenza la

²¹ De Capraris (1986: 25).

²² Cfr. Saija (2001: 8).

²³ Per una valutazione più approfondita di tali questioni cfr. Chiara (2011: 197 ss.).

²⁴ Tranfaglia (1999: 12 ss.). In particolare sull'emigrazione e i suoi effetti Sori (1979: 69 ss.); Bevilacqua (2001).

²⁵ Gentile (1982: 67) che opportunamente al riguardo richiama le analisi di Pareto, del quale si vedano i lavori ivi citati. Di “riformismo senza riforme”, in riferimento al periodo giolittiano parla Ragionieri (1976: 1866 ss); ma sulla questione e sullo stesso versante si veda pure Carocci (1975: 129 ss.).

disaffezione alla “dittatura” giolittiana. Impiegati pubblici e insegnanti, che tradizionalmente si erano tenuti lontani dalla politica, mentre erano andati organizzando una vasta rete di associazioni (con scopi sociali di mutua assistenza, cooperative di consumo, edilizie e di credito), avevano iniziato a dotarsi di proprie rappresentanze sindacali, reclamando quelle riforme (ruoli, stato giuridico) che ne potessero migliorare le condizioni economiche. Chiaro è, che tali richieste, nella fase di espansione delle funzioni dello Stato e, quindi, dei servizi che la pubblica amministrazione veniva assumendo, non potessero essere avulse da un’analisi e da un giudizio politico sul governo e sul sistema giolittiano (nonostante molti dei dipendenti pubblici si dichiarassero estranei alle contese politiche), e che, dunque, Giolitti finisse per essere individuato quale responsabile di un apparato burocratico che ormai non rispondeva più alle necessità dello sviluppo economico e sociale del paese²⁶.

Ovviamente, tutto ciò sin qui rappresentato, non poteva non riflettersi nelle elezioni politiche del 26 ottobre e 2 novembre (turno di ballottaggio) del 1913, non tanto, o non solo, al piano dei risultati elettorali²⁷, che pure garantivano a Giolitti ancora una volta una maggioranza abbastanza ampia²⁸, quanto al piano del dibattito parlamentare, innervando una polemica centrata essenzialmente sulla critica ai metodi di ricerca del consenso di Giolitti, ma al fondo della quale stava la richiesta, e della destra liberale, e delle opposizioni, e delle stesse forze (radicali e social riformiste) che avevano reso possibili le maggioranze giolittiane, di avviare una nuova fase politica, capace di adeguare, e lo Stato e il governo del paese,

²⁶ Gentile (1982: 48-54).

²⁷ Alla Camera la componente liberale risultava ridimensionata, passando la propria rappresentanza da 382 a 310 seggi, a fronte di un rafforzamento di cattolici (da 16 a 29 seggi), radicali (da 45 a 73 seggi) e socialisti (da 25 a 52 seggi), mentre i nazionalisti ottenevano 6 seggi. (Lucarini 2012: 71).

²⁸ A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 18 dicembre: 581). Il governo ottiene 362 voti favorevoli su 465 presenti. Per il dibattito e le votazioni sui diversi ordini del giorno contrari al governo o presentati da singoli deputati su materie speciali A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 18 dicembre: 559- 586).

agli indubbi processi di modernizzazione che nell'ultimo quindicennio avevano attraversato le strutture economiche e sociali italiane, pur tra mille problemi, difficoltà e contraddizioni²⁹.

È sin dall'avvio dei lavori d'Aula, infatti, che inizia a delinearsi un contesto, se non di aperta avversione, di "qualificata" disapprovazione dei metodi di governo dello statista di Dronero. Molti degli oratori intervenuti nella discussione sull'indirizzo di risposta al discorso della Corona³⁰, come era costretto ad ammettere lo stesso Giolitti, si esprimevano in maniera molto critica sulla situazione parlamentare venutasi a creare, insistendo, soprattutto, sul fatto che il programma del governo non fosse capace di «dividere i partiti». Una critica che costringe Giolitti (dal cui intervento emerge pure la constatazione dell'opposizione di un autorevole esponente liberale quale era il Sonnino)³¹, a difendersi, evidenziando come «il desiderio di divisione dei partiti molti lo portano a questo: che la maggioranza si dovrebbe dividere tanto da diventare minoranza». Rimane, comunque, la sostanza politica del ragionamento svolto da diversi esponenti politici che gli fanno più o meno esplicitamente osservare come la legge per il suffragio universale rappresenti (vista pure la gestione delle elezioni e il patto con i clerico moderati), il punto d'arrivo della sua strategia nella vita politica del paese³², anche se sulla questione Giolitti

²⁹ De Capraris (1986: 25).

³⁰ Per il cui testo A.P.D.C.D. (1914, Seduta Reale del 27 novembre).

³¹ Così in un passo del suo intervento Sonnino «finché dominerà l'onorevole Giolitti sarà ben difficile che si possa costituire, e tanto meno organizzare fortemente, un largo partito progressista liberale». A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 10 dicembre: 282). Più in generale, si veda l'intero intervento compreso tra le pp. 281-288, fortemente critico con la componente cattolica, il partito socialista e la stipula del patto Gentiloni, dunque apertamente critico verso Giolitti e i giolittiani.

³² Sul punto, per esempio, l'intervento di Bissolati per conto della componente riformista del partito socialista (A.P.D.C.D. 1914, Tornata del 10 dicembre: pp. 299-307). Ma pure, ancora sul versante socialista, per esempio, l'intervento dell'onorevole Marchesano: «la odierna diffidenza delle nostre masse in noi (...) è originata dall'appoggio dato all'onorevole Giolitti in momenti in cui con leggi buone faceva pessimo governo», o ancora e in maniera più radicale l'onorevole Labriola: «Esiste un'Italia cattolica, esiste un'Italia socialista, esiste un'Italia imperialista: non esiste un'Italia giolittiana. L'Italia giolittiana è una mediocre combinazione parlamentare, nata fra i

schernendosi risponde: «come deputato, ho preso l'iniziativa della legge pel suffragio universale, dichiaro che ho sempre in questo suffragio universale la più completa fiducia; e questa fiducia non verrà meno, anche se il primo atto di esso sarà quello di collocarmi a riposo»³³. Pur lasciando qui da parte gli interventi sotto forma di ordini del giorno contrari al Governo presentati dal gruppo socialista nelle sue diverse componenti, che si esprimono su questioni squisitamente politiche³⁴ o, ancora, gli ordini del giorno contrari al governo ma che eccepiscono però su questioni più specifiche³⁵, a parte le dichiarazioni di Sidney Sonnino, appare assai significativa la posizione che emerge da non pochi degli interventi dentro le fila degli stessi sostenitori della maggioranza liberale, che oltre a criticare il patto Gentiloni, in quanto strumento d'inquinamento più generale della vita politica del paese, poiché «i voti dei cattolici non sono stati sgraditi a chiunque sia riuscito, comunque, a procurarseli»³⁶, introducono pure diversi elementi di critica ai propositi di riforma giolittiana e incalzano su alcune questioni non secondarie³⁷. Questioni che in massima parte sono riprese e incardinate da Antonio Salandra in un discorso dai profili politici molto più ampi e attinenti, il ruolo dei partiti, dello Stato, la supremazia delle istituzioni liberali e, soprat-

corridoi e l'Aula, buona soltanto ad impedire, incapace di creare. Questa Italia deve sparire». Per entrambi A.P.D.C.D.(1914, Tornata del 9 dicembre: 251 e 271). Inoltre Gentile (1982: 66), in cui l'autore evidenzia come il sistema giolittiano si fosse sviluppato in un contesto storico nel quale soprattutto le condizioni economiche favorevoli avevano consentito «una temporanea convergenza di interessi fra gli operai organizzati e la nuova borghesia industriale, e aveva consentito al governo di largheggiare nelle spese per conquistare l'appoggio delle organizzazioni del proletariato».

³³ A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 16 dicembre: 486).

³⁴ Tra questi gli ordini del giorno degli onorevoli, Marangoni, Marchesano, Labriola, Giretti, Modigliani, Casalini, Cappa, Maffi, Centurione, Calda, Ciriani, De Felice-Giuffrida e Miglioli (A.P.D.C.D. 1914, Tornata del 18 dicembre: 571). Sulle posizioni antigiolittiane dei socialisti si veda pure (Gentile 1982: 62-68) e le relative indicazioni bibliografiche).

³⁵ A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 18 dicembre: 571-572).

³⁶ A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 17 dicembre: 524).

³⁷ Per queste posizioni la sintesi che Giolitti stesso ne fa nel suo intervento (A.P.D.C.D. 1914, Tornata del 18 dicembre: 571 e ss.).

tutto, la necessità di rifondare un partito liberale «organizzato, disciplinato, distinto dagli altri partiti, un partito il quale, in questo momento, io credo, debba aderire al Governo, ma che possa reggersi anche indipendentemente dal Governo, anche contro il Governo se occorresse. Tale è l'insegnamento che la crisi, che abbiamo attraversato nelle elezioni generali, a noi impone; e tale insegnamento io accetto e trasmetto ai miei colleghi di questa parte della Camera»³⁸.

Né la componente nazionalista, che pure vota la fiducia a Giolitti, si astiene dal rilevare la scarsa attenzione nel discorso della Corona «ai molti italiani che oltre i mari, oltre i monti, e anche soltanto oltre il confine politico, serbano religiosamente nei loro cuori il culto della idealità nazionale, che a noi li accomuna; perché per noi tutta la gente italiana è veramente una sola famiglia, una di spiriti e di destini». Ma non è solo questo, al lato dell'elemento nazionalista, che qui si vuol evidenziare. Nel suo intervento Federzoni, rispondendo all'onorevole Labriola, mette bene in chiaro quale siano i caratteri del movimento, insistendo sulle differenze che passano tra la politica imperialista delle grandi potenze come la Francia e l'Inghilterra e le richieste formulate dai nazionalisti in ordine al perseguimento di una politica di espansione coloniale. In particolare, chiara è l'opposizione al tentativo socialista di raffigurare il nazionalismo, al pari dell'imperialismo, come «l'espressione tipica della fase capitalistica della società borghese», poiché «il nazionalismo in confronto dell'imperialismo è un movimento profondamente idealistico, religioso, quasi scaturito dalla coscienza storica di una gente, dal culto delle sue memorie e dal sentimento concorde del suo avvenire necessario». Chiaro è altrettanto l'intento di Federzoni di sottrarre il movimento ad una impostazione classista, ad una visione che lo avrebbe accreditato quale movimento che assecondava gli appetiti della borghesia capitalistica nella fase di espansione imperialistica; in ciò, il distinguere tra "l'imperialismo idealista" dei nazionalisti e "l'imperialismo materialista" delle de-

³⁸ Cfr. l'intervento di Salandra (A.P.D.C.D. 1914, Tornata del 17 dicembre: 520-528 e segnatamente per la citazione p. 523). Sulla questione del partito liberale e segnatamente su Salandra cfr. Gentile (1982: 70 e ss.); Ullrich (1990: 107-191).

mocrazie parlamentari, il considerare il partito liberale come interprete dei bisogni e dei sentimenti del popolo ma, allo stesso tempo, il considerare i nazionalisti come «un'avanguardia» del partito liberale e, aggiungerei, attribuire al nazionalismo un carattere “rivoluzionario”, nel senso di un movimento in antitesi con la tradizione liberale dello Stato³⁹. A quale partito liberale si volgessero i nazionalisti, in questa fase della storia politica del paese, è, comunque, abbastanza evidente, non certo al grande *rassemblement* liberal-democratico immaginato da Giolitti, quanto piuttosto al partito vagheggiato da Salandra nella stessa tornata del dibattito parlamentare. Poco più tardi, ma ancor prima dello scoppio della guerra, ad altri esponenti nazionalisti, tra cui soprattutto Alfredo Rocco, sarebbe toccato il compito di meglio precisare, non solo i motivi di avversione al sistema giolittiano, ma le differenze con i liberali, e al lato della costruzione dello Stato nuovo, e a quello della soluzione della questione sociale e indi del rapporto tra Stato e mercato⁴⁰.

Al piano parlamentare, tramontato pure il tentativo di Giolitti di varare una legge che accordava al matrimonio civile la precedenza su quello religioso⁴¹, la crisi formalmente si apriva con l'ordine del giorno presentato dal gruppo radicale il 7 marzo del 1914, e da questi votato a maggioranza, a cui

³⁹ Cfr. l'intervento di Federzoni in A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 11 dicembre: 343-351). Mentre appaiono scontate, nell'intervento di Federzoni, le risposte alle accuse lanciate dai socialisti in ordine alla vocazione imperialista e militarista del movimento, meno scontata è la rivendicazione del carattere di «avanguardia» del movimento come a differenziarsi dal partito liberale. Sul versante socialista, si veda l'intervento di Labriola in A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 9 dicembre 1913: 264-271). Entrambi gli interventi sono pure pubblicati in Carocci (1964: 460-479).

⁴⁰ Cfr. sul punto Michellini (1999: 5-13)

⁴¹ Il provvedimento pur esitato favorevolmente dalla Commissione non aveva superato il vaglio della Camera che, durante gli ultimi giorni di febbraio del 1914, lo aveva respinto (Lucarini 2012:173). In pratica Giolitti avrebbe voluto tenere a freno attraverso tale provvedimento le intemperanze di alcuni esponenti radicali di probabile estrazione massonica (e orientati in senso anticlericale). Sulla consistenza dei Deputati di estrazione massonica si veda Conti (2003: 237).

seguivano (10 marzo) le dimissioni di Giolitti⁴². Nel documento i radicali, considerando chiusa la propria esperienza di collaborazione con la maggioranza giolittiana, evidenziavano la necessità di una maggior differenziazione tra le forze politiche presenti in Parlamento⁴³. Occorre, tuttavia, notare come il processo di “sfilamento” del partito radicale dalla maggioranza giolittiana fosse in qualche modo già iniziato dal Congresso del partito celebratosi a Roma tra il 31 gennaio e il 2 febbraio 1914, durante il quale le critiche espresse da alcuni autorevoli esponenti al Patto Gentiloni e all’indirizzo protezionista del governo, avevano trovato una sintesi nella richiesta, non vincolante, né per la componente parlamentare né per i ministri, di revoca del sostegno al Ministero⁴⁴. Rimane comunque in predicato la possibilità, come afferma qualche giornale del tempo, che la crisi provocata dai radicali sia stata voluta in realtà dallo stesso Giolitti e che il gruppo parlamentare radicale si sia prestato ai suoi disegni. Certo è, come giustamente fa notare l’autore dell’articolo pubblicato sulla Stampa dell’8 marzo, che il paese avrebbe compreso la mossa dei radicali all’indomani del Congresso di Roma, mentre non appaiono del tutto plausibili le preoccupazioni «che inducono i radicali improvvisamente a invocare le differenziazioni politiche». Appare del resto sensata l’analisi del cronista che inquadra l’avvio della crisi

⁴² A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 10 marzo: 2141).

⁴³ Questo il testo dell’ordine del giorno: «Il gruppo parlamentare radicale, considerato che con la fine della discussione sulla conquista della Libia, si chiuse un periodo politico nel quale l’esperimento di Governo compiuto con l’efficace collaborazione di autorevoli rappresentanti di parte radicale è riuscito fecondo alle idealità democratiche e nazionali, presa in esame la situazione parlamentare nel suo complesso, considerato che, risolti i gravi problemi che la legittimarono, conviene che sia ora diretta verso una differenziazione politica sempre più determinata atta a rinvigorire nel confronto dei programmi, l’opera dei partiti rappresentativi delle tendenze politiche, economiche e sociali; considerata l’urgenza di tale differenziazione perché il Parlamento possa preparare ad attuare nuove riforme sinceramente democratiche da cui derivino, come da quelle già compiute nel periodo parlamentare ora finito, più ampi effetti per il rinnovamento civile del popolo italiano, delibera di non aderire ulteriormente all’attuale situazione parlamentare ed affida al proprio comitato di informarsi a queste direttive». “L’ordine del giorno del gruppo radicale”, 1914: 1.

⁴⁴ Lucarini (2012:172). Sul Partito radicale e per il periodo storico in esame, tra gli altri Galante Garrone (1975); Orsina (1988); Ullrich (1979).

dei rapporti tra il gruppo radicale e Giolitti già a partire dal Congresso di Roma, nonostante allora la rappresentanza parlamentare radicale non avesse voluto piegarsi alle decisioni del congresso del partito in quanto influenzate da «elementi extraparlamentari». In effetti sarebbe stato difficile ai radicali continuare a tenere in piedi il contrasto tra gruppo parlamentare e partito, anche quando a discussione ormai finita sulla questione di Libia, poteva dirsi concluso in massima parte il compito del gabinetto Giolitti: «i radicali diventano dunque anti-ministeriali il giorno in cui Giolitti vuole andarsene»⁴⁵. Può anche essere, così come può essere che una parte della pubblicistica del tempo interpreti quanto accaduto in una linea di continuità con il passato o, anche, consapevole delle trasformazioni politiche in atto, rimanga diffidente, se non contraria, rispetto alla possibilità di un reincarico a cui lo stesso Giolitti effettivamente pensa.

2. La successione di Salandra

In tale contesto lo sbocco della crisi di marzo era per molti versi quasi naturale, da una parte il tentativo di Giolitti d'individuare una successione che gli consentisse di tornare nel breve periodo a Palazzo Braschi⁴⁶, dall'altra, la possibilità per la destra liberale italiana, di accantonare il centro-sinistra riformista messo in piedi da Giolitti⁴⁷, ma era il tentativo, peraltro poi concretizzatosi in maniera più nitida dopo gli avvenimenti della settimana rossa, di accantonare i metodi di governo di Giolitti, quell'abitudine «a trattare coi partiti più peri-

⁴⁵ «Vigilia di Crisi», 1914: 1. Interessante notare che uno solo del gruppo parlamentare radicale non vota a favore dell'ordine del giorno Pantano, il parlamentare eletto in uno dei collegi di Napoli l'on. Gargiuolo, gli astenuti, cioè quelli che solo per disciplina di partito passano all'opposizione sono: gli on. Ruini, Loero, Zaccagnino, Paia, Veroni, Germenati, Fumarola, Salvagnini, Angiolini, Patrizi, Salomono, Amato e Ruggeri.

⁴⁶ Lucarini (2012:174).

⁴⁷ Tranfaglia (1999: 9-10)

colosi anche sacrificando l'autorità dello Stato»⁴⁸; insomma, ancora una volta era la critica del parlamentarismo a tener banco, di una tecnica di governo che nel decennio giolittiano a dirla con Salandra e gli esponenti della destra costituzionale, aveva indebolito e minato l'autorità dello Stato⁴⁹. Sul punto, mi pare possa pacificamente ritenersi che alla vigilia dell'incarico di governo il pensiero di Salandra non potesse essere mutato, così come in fondo le valutazioni su cattolici, socialisti e radicali, non potevano essere poi così distanti da quelle già esplicitate in Parlamento nel dicembre del 1913⁵⁰.

In buona sostanza, credo possa concordarsi sulla considerazione che nel pensiero di Salandra la critica al parlamentarismo giolittiano si traduca soprattutto nel tentativo di dar corso ad un'esperienza centrata su «un sistema di governo costituzionale, retto dai partiti, ma superiore ai partiti, che guidasse Parlamento e nazione senza mai lasciarsi imporre da essi e che riproducesse quello stato-sintesi a cui aveva mirato [...] il dottrinarismo heghelianeggiante di uno Spaventa»⁵¹ e

⁴⁸ De Capraris (1986:27); sono le considerazioni che Salandra svolge su Giolitti nel memoriale scritto per Vittorio Emanuele III a chiarimento delle ragioni del suo atteggiamento nella crisi di governo del 1916.

⁴⁹ Così Salandra nel dibattito alla Camera dopo le elezioni del '13: «Noi dobbiamo affermare integra la potestà dello Stato liberale [...] il diritto dello Stato di esprimere la propria volontà mediante la legge non può trovare limite in nessun'altra autorità quale ch'essa sia». A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 17 dicembre: 525).

⁵⁰ Cfr. l'intervento di Salandra in A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 17 dicembre: 520-528).

⁵¹ De Capraris (1986: 28). Il ricorso allo Spaventa, di cui Salandra era stato il segretario, e al suo pensiero, non sono infrequenti nella costruzione e nell'elaborazione delle idee dello statista pugliese: «Il compito del partito liberale non è ancora esaurito. I gruppi multiformi – perché s'intenda ora di Estrema – che, per darsi un nome comune si chiamano *popolari*, non hanno ancora un contenuto concreto, né dispongono finora di tale forza e di tale educazione politica da svolgere sicuramente la loro azione nel campo del reale e del possibile. Coloro che non osano chiamarsi *cattolici*, non hanno ancora mostrato in che modo essi intenderebbero superare le antinomie logiche fra la immutabile dottrina cattolica e il pensiero moderno, che è l'anima, come pensava lo Spaventa, dello Stato moderno e le antinomie storiche tra la curia romana e lo stato italiano. Restano, per ora, soli possibili i liberali, conservatori e progressisti a un tempo e travagliati dall'intima contraddizione dalla quale non si possono affrancare, che è la gloria e tormento loro e condizione necessaria della loro stessa esistenza. Per mezzo secolo essi hanno

che, aggiungerei, come più avanti si tenterà di argomentare, la dottrina giuridica di Orlando aveva rielaborato nello scorcio finale del secolo XIX.

Insomma, ai metodi più o meno spregiudicati di Giolitti di diluire le attese politiche delle nascenti strutture partitiche all'interno di un riformismo che nel corso degli ultimi dieci anni aveva incoraggiato tutte quelle organizzazioni del disordine lasciandole attecchire e fiorire⁵², in pratica Salandra avrebbe voluto sostituire un sistema di governo che ripropone il vecchio schema della destra costituzionale contraria a qualunque forma di accomodamento con le forze antirisorgimentali⁵³. Per questa via l'azione volta al rilancio del vecchio partito liberale e dei programmi che la destra costituzionale aveva coltivato negli anni dell'opposizione, non poteva che imboccare la strada di una politica nazionale⁵⁴, coagulando a destra il sostegno fornitogli da alcune forze politiche e sociali (nazionalisti, latifondisti meridionali, una parte della grande industria vicina agli ambienti nazionalisti)⁵⁵; un'alleanza che, come giustamente hanno osservato diversi autori, prima ancora di diventare maggioranza, avrebbe avuto bisogno di un'abile e paziente strategia volta a indebolire le basi del consenso giolittiano, a partire dagli apparati statali e dall'opinione pubblica, per poi proseguire nel Parlamento e che, dunque, doveva svolgersi evitando uno scontro aperto con Giolitti⁵⁶ e

retto le sorti dello stato; e dovranno durare ancora per altro tempo, fino a quando il loro fato non sarà compiuto», il brano appartiene ad una raccolta di scritti e discorsi di Salandra, *La politica nazionale e il partito liberale*, pubblicata nel 1912, la citazione è tratta da Gentile (1977: 226). Ma sul dottrinarismo di Salandra si vedano pure le importanti pagine di Spadolini (1970: 346-352).

⁵² Lettera del 6 luglio 1914 di Salandra a Luigi Albertini in Albertini (1968: 249-250).

⁵³ De Capraris (1986: 26 ss).

⁵⁴ Cfr. A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 17 dicembre: 528).

⁵⁵ È in pratica la costruzione di quel «blocco prussiano» a cui diversi autori hanno attribuito le responsabilità dell'ingresso dell'Italia nella prima guerra mondiale (Procacci 1965; Rochat-Massobrio 1978: 173-195).

⁵⁶ Tranfaglia (1999: 10 e ss.), anche per la questione richiamata alla nota precedente.

anzi utilizzando “l’empirismo giolittiano” per sfruttarne “al meglio le residue potenzialità”⁵⁷.

Ma veniamo alla successione degli avvenimenti, che forse meglio di ogni altro commento servono a chiarire le intenzioni o, per meglio dire, le aspirazioni, di Salandra. Dopo le dimissioni di Giolitti, una volta tramontata nel giro di ventiquattr’ore l’ipotesi di conferire il mandato per la formazione del nuovo Ministero a Sidney Sonnino, vista l’immediata dichiarata indisponibilità dell’ex Presidente del Consiglio a formare un governo «contro la maggioranza e fuori dalla maggioranza»⁵⁸, dalle nuove consultazioni (tra il sovrano e Giolitti)⁵⁹ emergeva l’indicazione dello statista pugliese, candidatura, quest’ultima, peraltro già pronosticata da diversi esponenti politici⁶⁰. Con decreto del 21 marzo Salandra era, dunque, nominato dal re presidente del Consiglio e poteva insediarsi assieme ai suoi ministri⁶¹, presentando alla Camera un pro-

⁵⁷ Lucarini (2012: 185) e le relative note bibliografiche nelle quali sono riprese criticamente le tesi di Emilio Gentile, di cui sul punto sopra richiamato Gentile (1982: 72).

⁵⁸ Cfr. “L’onorevole Sonnino rifiuta l’incarico. La Corona si rivolge all’on. Salandra. Il rifiuto” (1914:1). Nell’articolo il giornalista, opportunamente, fa notare, inoltre, l’origine «extraparlamentare della crisi», di una crisi cioè che era stata provocata non da un voto di sfiducia della Camera.

⁵⁹ “Sulla traiettoria da Sonnino a Salandra. Commenti, previsioni e giudizi. La rinunzia” (1914: 1). A favore della designazione di Sonnino nelle consultazioni con il Sovrano si erano espressi: Giolitti, Luzzatti, Martini, Boselli, Bissolati e parecchi altri uomini politici. Insomma anche le diverse cronache e i commenti riportati da altri giornali confermano l’analisi sopra svolta e evidenziano pure l’impossibilità di Sonnino di formare un gabinetto che avesse uomini da radicali e riformisti, avendo da questi solo «una simpatia indulgente» e non avendo voluto concedere l’Estrema nemmeno «una benevole attesa». Dopo che Sonnino rifiuta e in seguito all’altro colloquio del Re intervenuto con Giolitti la designazione, in pratica, è destinata a cadere su Salandra. Per la posizione dei socialisti, inoltre, cfr. “Un ordine del giorno del gruppo socialista” (1914: 1).

⁶⁰ Cfr. “La combinazione Salandra. Sue basi. Ostilità dell’Estrema” (1914: 1). Nel pezzo di fa notare come l’on. Barzilai, quando la crisi era alle porte avesse predetto l’incarico a Salandra, sostenendo che si avrebbe avuto un nuovo ministero senza radicali. Già nell’articolo si nota come l’incarico a Salandra sortirà l’effetto di ricompattare l’estrema Sinistra, mentre un deputato di cui non si fa il nome, ma si indica tra i probabili nella squadra di governo di Salandra, ipotizza che questi per formare il proprio ministero dovrà inevitabilmente rivolgersi alla Destra e al Centro.

⁶¹ Per la lista dei ministri A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 2 aprile: 2144).

gramma che sebbene venisse definito «sincero e modesto» al pari del Ministero, di cui quasi si pronosticava una durata breve⁶², appariva effettivamente «talmente vasto e articolato da lasciare intravedere il proposito di rimanere al potere per l'arco di tempo piuttosto lungo necessario a gettarne almeno le basi»⁶³. Il fatto è, che al di là delle motivazioni che avevano indotto Giolitti a proporre la candidatura di Salandra al sovrano⁶⁴ e ben al di là dello stesso ricorso di quest'ultimo all'ex presidente del Consiglio nel comporre la squadra di governo⁶⁵, la presenza nel nuovo esecutivo di uomini non convintamente giolittiani⁶⁶ e il contemporaneo appello di Salandra in Parla-

⁶² Così Salandra prima del voto di fiducia alla Camera: «Onorevoli colleghi, mi pare tempo di avviare questo dibattito alla sua conclusione con alcune dichiarazioni sincere e modeste, come sincero e modesto è stato il programma che io vi ho esposto a nome del Governo» A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 5 aprile: 2267, 2281. 2148). Per il programma di governo (A.P.D.C.D. 1914, Tornata del 2 aprile: 2144-2148).

⁶³ Lucarini (2012:175). Ma si veda pure la stessa sintesi di Salandra in ordine agli indirizzi del nuovo governo: «L'indirizzo generale della politica interna, della politica estera e della politica ecclesiastica fu argomento di largo dibattito nel non lontano inizio di questa legislatura. Esso deve rimanere quale voi l'avete voluto. Noi intendiamo fare una politica di patriottismo e di libertà per tutti e per ciascuno, intendiamo osservare rigorosamente le leggi e imporne a tutti l'osservanza; intendiamo rispettare l'esercizio larghissimo di ogni legittima affinità di individui e di libere associazioni, e mantenere la pace pubblica, che della libertà è guarentigia suprema. Noi intendiamo, finalmente, come sempre fecero i nostri predecessori, mantenere salda e intangibile la sovranità dello Stato e il suo diritto a regolare i rapporti sociali secondo l'unico criterio del pubblico bene» A.P.D.C.D (1914, Tornata del 2 aprile: 2147-2148).

⁶⁴ Giolitti riteneva che l'ascesa al potere di un conservatore gli avrebbe consentito un ritorno a Palazzo Braschi (Lucarini 2012: 174).

⁶⁵ Così Giolitti nelle sue memorie: «Il Salandra venne da me perché l'aiutassi a comporre il Ministero, e soprattutto perché persuadessi il San Giuliano a rimanere come Ministro degli Esteri; al che il san Giuliano opponeva molta resistenza, non inducendosi ad accettare se non dopo che io lo ebbi vivamente pregato di farlo, per la continuità della politica estera, che in aveva avuta una così essenziale importanza anche per l'Italia» Giolitti (1922: 511).

⁶⁶ Lucarini (2012: 175). Ma si noti pure come uno degli uomini più vicini alla maggioranza giolittiana, l'onorevole Schanzer, si rifiuta di entrare nella squadra di governo, rifiuto che in realtà viene opposto anche dall'onorevole Fusinato che aveva condiviso le linee della politica estera giolittiana. Sulla questione cfr. «Come è stato composto e come viene accolto il nuovo

mento alla concentrazione di tutte le forze liberali⁶⁷, rappresentavano altrettanti segni evidenti di una sua certa ricerca di autonomia; così come la richiesta della «fiduciosa attesa» accordata dalla Camera⁶⁸ appariva funzionale, in quella fase, ad una strategia ben consapevole che la rinascita del «liberalismo organizzato, attivo, dinamico»⁶⁹, tanto caro agli antigiolittiani liberali, era ancora nelle intenzioni e non nei fatti. Da qui il mettere in evidenza nel suo intervento alla Camera del 5 dicembre, sapientemente sottraendosi alla questione delle ragioni della crisi di marzo, i motivi che l'avevano indotto a formare il Ministero senza l'apporto esclusivo di uomini della Destra e del Centro, senza la ricerca del sostegno dei radicali e senza alcuna volontà di crearsi una propria maggioranza, ma anche il definirsi come un *homo novus*, il reclamare la costruzione di un nuovo partito liberale, premessa indispensabile di quella politica nazionale⁷⁰ capace di adeguarsi alla «situazione storica che si andava delineando, dove apparivano sempre più determinanti il peso delle masse, il ruolo dell'opinione pubblica, l'azione delle nuove organizzazioni di partito e di classe, che ponevano inevitabilmente in crisi la gestione tradizionale del potere e minacciavano seriamente l'egemonia della bor-

Ministero" (1914: 2). Lo stesso Di San Giuliano, poi ministro degli Eteri, mostra a Giolitti le sue perplessità ad entrare nel Ministero. Sul punto, anche per un'analisi più dettagliata della classe dirigente liberale di diversa estrazione, si veda Vigezzi (1969: 53-110); Pavone (1962).

⁶⁷ «L'onorevole Salandra è stato guidato nel suo lavoro dal criterio già esposto nel suo discorso, ciò da quello della concentrazione di tutte le forze liberali» «Come è stato composto e come viene accolto il nuovo Ministero" (1914: 2). E d'altronde così Salandra alla Camera: «Il Ministero, che oggi vi si presenta, composto di uomini appartenenti a tutte le gradazioni del grande partito liberale, si propone di risolvere, o almeno di avviare a una soddisfacente soluzione, i più gravi ed urgenti problemi dell'attuale momento politico», A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 2 aprile: 2144, 2147 e 2148).

⁶⁸ La maggioranza riportata dal Governo alla Camera è di 303 voti su 413 dei presenti; 9 sono gli astenuti, 122 i contrari, (A.P.D.C.D., 1914, Tornata del 5 aprile: 2301). È Federico Lucarini (2012: 179-183), citando l'intervento di Vittorio Emanuele Orlando, a notare, opportunamente, come molti nella Camera guardino all'esperimento salandrino ponendosi in una condizione di benevola attesa, Per l'intervento di Vittorio Emanuele Orlando cfr. A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 5 aprile 1914: 2297-2299).

⁶⁹ Gentile (1982: 72)

⁷⁰ Cfr. A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 5 aprile 1914: 2267-2281).

ghesia liberale»⁷¹. Se, dunque, il superamento dell'esperienza giolittiana si traduceva, in questa prima fase del governo Salandra, in una strategia di attesa centrata su una linea politica improntata ad una certa dose di attivismo e infarcita di propositi riformisti (si vedano, per esempio, le dichiarazioni dello statista pugliese in ordine alla precedenza del matrimonio civile su quello religioso e al progetto di legge sul divorzio)⁷², dà li a poco i tumulti della «settimana rossa» avrebbero in maniera più esplicita delineato i contorni di una politica conservatrice e di una concezione che se pure si poneva il problema dell'integrazione delle masse entro lo Stato nazionale, non poteva fare a meno, animata com'era essenzialmente, se non esclusivamente, da motivi «dottrinari», prima ancora che politico-programmatici, di ulteriormente approfondire le distanze tra le masse popolari e le istituzioni liberali⁷³. D'altro canto, se i tumulti e le proteste svoltisi tra il 7 e l'11 giugno del '14 rappresentavano per Salandra l'opportunità per ribadire alla Camera la legittimità del suo intervento in funzione repressiva⁷⁴; le divisioni e le polemiche manifestatesi all'interno

⁷¹ Gentile (1982: 71-72).

⁷² A.P.D.C.D. (1914, Tornata del 5 aprile: 2272-2274).

⁷³ Sulla questione e per un giudizio sintetico sull'operato di Salandra si veda Gentile (1990: 225-229). Sugli avvenimenti della «settimana rossa» Lotti (1965: 165-189).

⁷⁴ Cfr. Tranfaglia (1999: 14). La mozione contraria a Salandra presentata in Parlamento dall'onorevole Calda e ammessa ai voti viene respinta con 254 voti (contrari 112 su 367 presenti), ma ad essa il Presidente del Consiglio attribuisce il valore di un voto di fiducia al governo. Diversi sono i rilievi mossi a Salandra tanto al piano più squisitamente giuridico, sull'interpretazione delle norme che attengono la libertà di riunione e di stampa, si vedano gli interventi dell'onorevole Schanzer (pp. 3965, 3970), che non vota la fiducia al governo, ma anche l'intervento di V.E. Orlando (p. 3966), che al contrario vota la fiducia; quanto al piano politico *tout-court* (per i socialisti, si veda l'intervento di Turati, p. 3969); più conciliante, anche se non immune da osservazioni critiche, l'intervento di Barzilai, che vota la fiducia (p. 3967). Nel corso del dibattito parlamentare Salandra (per cui pp. 3959-3964) insiste soprattutto sulla legittimità dell'intervento secondo una prassi utilizzata anche in passato e rispondente alla lettera dello Statuto. Su tale questione si vedano in particolare le osservazioni di (Procacci 2009: 609). Per il dibattito alla Camera sopra richiamato alle relative pagine si veda (A.P.D.C.D., 1914, Tornata del 10 giugno: 3938-3972).

del partito socialista (tra socialisti turatiani e socialisti rivoluzionari e Mussolini); le contraddizioni innescate dalla sospensione, dopo due giorni, dello sciopero generale ad opera della stessa CGdL; così come il prevalere tra i manifestanti di tendenze anarchiche e repubblicane; mentre da una parte ben rappresentavano il diffondersi nel paese di una «nevrosi rivoluzionaria»⁷⁵, dall'altra già evidenziavano, e tutti i limiti del partito socialista in quanto partito che voleva la rivoluzione ma che non era in grado di guidarla né di tirarsi fuori dalla logica delle battaglie parlamentari, e il ruolo svolto dal sindacato nel guidare le masse dei lavoratori nelle piazze, che già lasciava presagire i contorni di un'organizzazione volta a «condurre una battaglia riformistica per ottenere migliori condizioni di vita e di lavoro a favore del proletariato»⁷⁶.

Da questo momento in avanti la scelta di Salandra di escludere a priori qualunque ipotesi di inclusione nelle dinamiche dello Stato costituzionale di quelle posizioni ideali che Giolitti avrebbe voluto «cooptare» all'interno del partito liberale, diventava irreversibile, mentre andava prendendo corpo con sempre maggior consistenza il disegno di puntare, anzi di assecondare, la nascita di un'alleanza di destra -entro cui, peraltro, la stessa destra liberale italiana sarebbe inevitabilmente rimasta minoranza nel paese- che in definitiva si appalesava come una sorta di riscossa borghese in funzione soprattutto antisocialista.

3. La crisi della sovranità statale

Il crollo del sistema giolittiano, tuttavia, era pur sempre, come di sovente accade nei fatti della storia, solo il seguito, e non tanto l'inizio, di una crisi più profonda, che già da tempo, e in più riprese, aveva investito in pieno l'autorità e la sovranità statale, mettendone in discussione le stesse fondamenta.

Sotto quest'ultimo versante, se per i liberali antigiolittiani l'abbattimento del sistema giolittiano rappresentava una

⁷⁵ L'espressione è di De Capraris (1986: 28).

⁷⁶ Tranfaglia (1999: 13-15).

condizione necessaria, la formula adottata e ricercata da Salandra, tutta interna alle logiche politiche liberali, non poteva costituire una risposta adeguata e sufficiente né al piano della costruzione di uno Stato nuovo fondato sul consenso delle masse, né al piano della salvaguardia e del mantenimento dello Stato di diritto ottocentesco. La questione che la crisi di marzo aveva, per così dire, posto in evidenza, era più antica e dipendeva dall'allargamento nel lungo periodo della base sociale dello stesso Stato nazionale nato dal Risorgimento. Una questione antica a cui il ceto liberale aveva cercato di dare una risposta già in vista della riforma elettorale del 1881-82⁷⁷ con il prefigurarsi di due ipotesi, poi condensatesi in due principali proposte, che qui è possibile sintetizzare, da un lato nelle tesi di Vittorio Emanuele Orlando, che traeva i propri presupposti dalla separazione netta tra politica e diritto, sulla base dell'esempio tedesco; dall'altra nelle tesi di Gaetano Mosca, centrate sulla proposizione «meritocratica di un ceto politico efficiente, fondato su una specifica base sociale»⁷⁸. Come di recente è stato ricordato⁷⁹ tale dibattito non poteva non avere implicazioni al piano politico, cioè al piano della effettiva concezione che il ceto dirigente liberale aveva, o andava formando, e dello Stato, e dei rapporti tra questi e la società, cioè, in definitiva, degli elementi che stavano alla base e della crisi dello Stato e della crisi del sistema giolittiano. Nella nuova fase della storia italiana attivatasi con l'introduzione del suffragio (quasi) universale maschile, il processo di democratizzazione del sistema monoclasse oligarchico avrebbe richiesto, infatti, non soltanto la ridefinizione del ruolo dei partiti e una loro più netta separazione, né la ricerca di nuove alleanze politiche (e solo di questo doveva essere ben consapevole il Salandra nel momento in cui formava il suo primo governo),

⁷⁷ Per un utile rassegna dei sistemi elettorali in Italia nell'Ottocento si veda Calabrò (2009: 285-292).

⁷⁸ Lanchester (2014: 6; 2012: 221 ss.). Sul punto, inoltre, Fotia (2001).

⁷⁹ Diversi autori, tra cui Luigi Ferrajoli, hanno evidenziato come vi sia un nesso stretto di legittimazione reciproca tra le vicende che attengono lo Stato nazionale e la scienza del diritto pubblico. Ferrajoli (1999: 6, 10, 24-25). Ma la stessa tesi per esempio è sostenuta da Lanchester (2011: 1-10).

quanto piuttosto una trasformazione della forma delle istituzioni politiche, una riforma complessiva, cioè, dell'edificio e dell'impalcatura dello Stato. Salandra, in ciò, se non apertamente sostenuto, certamente non osteggiato, dalla gran parte dei liberali, optava al contrario per una soluzione diversa, tendente a restaurare il ruolo egemone della borghesia liberale e dei liberali, in quanto partito politico in cui potesse riconoscersi la maggioranza degli elettori, nella consueta cornice dello Stato di diritto ottocentesco⁸⁰. Sceglieva, il Salandra, in buona sostanza, e probabilmente altra ipotesi non poteva concepire, di consolidare le strutture dello Stato nato dalle lotte risorgimentali, nella fisionomia in cui esso si era ormai assestato e consolidato, cioè nei termini della dottrina elaborata da Vittorio Emanuele Orlando. Il che voleva dire, al piano pratico, quello cioè della effettiva impostazione dei problemi e dei temi attinenti alla forma dello Stato e dei suoi istituti, che la destra liberale italiana, così come in fondo nel complesso era stato per Giolitti e i giolittiani, non si distaccava dalle soluzioni scientifiche proposte della «scuola nazionale di diritto pubblico» che essenzialmente, attingendo alla tradizione giuspositivista, aveva descritto lo Stato liberale, come Stato di diritto e allo stesso tempo come persona giuridica sovrana⁸¹. In breve, la nuova dottrina elaborata negli anni '80 da Vittorio Emanuele Orlando, secondo la tradizione che era stata di uomini come Silvio Spaventa, aveva incardinato lo Stato di diritto ottocentesco all'interno di una nuova scienza giuridica che saldava insieme sovranità e diritto, ovvero uno Stato che trovava nel diritto la sua ragione di essere e il suo limite, insomma uno «Stato-persona giuridica sovrana che si autolimita[va], in cui i diritti di libertà [erano] diritti meramente legali, rimessi

⁸⁰ Sul carattere del regime liberale italiano in quanto regime monoclasse ed oligarchico e il processo di democratizzazione si veda Allegretti (2014: 132 ss.).

⁸¹ Sulla svolta metodologica impressa da Orlando al diritto pubblico italiano cfr. Cianferotti (1980); Costa (1986: 443 ss.). Ma anche le considerazioni di Tessitore (2015: 195 ss.). Sugli studi giuridici di Orlando in particolare le ricerche di Maurizio Fioravanti di cui un utile sintesi è possibile trovare in Fioravanti (2003: 17 ss.).

all'autolimitazione del legislatore»⁸². Si trattava della costruzione di un'imponente impalcatura teorico metodologica, alla quale apportavano pure il loro contributo, originale e con sfumature diverse, giuristi (e docenti universitari) come Santi Romano, Oreste Ranalletti e Federico Cammeo⁸³, nel merito della quale non è possibile entrare in questa sede, se non per evidenziare il fatto che da essa discendevano tutta una serie di impostazioni che riguardavano: l'esercizio della sovranità statale, la forma di governo, la rappresentanza, i diritti dei cittadini, l'organizzazione e l'attività amministrativa.

Una concezione che nel complesso, come evidenzia Farneti, era fatta propria dalle classi dirigenti liberali, le quali tendevano ad identificarsi nello Stato inteso quale amministrazione⁸⁴. Basta scorrere alcune delle pagine di Antonia Salandra sulla *Giustizia amministrativa nei governi liberali*, per cogliere agevolmente con quanta "enfasi" Stato e amministrazione venissero posti fuori da ogni possibile "ingerenza" - e di partiti e di Parlamento e di esecutivo - in una visione che confermava l'identificazione, e anzi la compenetrazione, dell'uno nell'altro, a tutela dell'interesse collettivo e contro ogni forma di particolarismo⁸⁵.

⁸² Cianferotti (2012); Mannori-Sordi (2001: 322). Ma si veda pure Sandulli (2009: 67 ss.).

⁸³ Sandulli (2011: 51). Sandulli ricorda come sia lo stesso Crispi a dare un «impulso decisivo allo Stato amministrativo con le riforme di fine anni Ottanta e primi anni Novanta dell'Ottocento» a cui poi dava un contributo scientifico e politico decisivo Vittorio Emanuele Orlando. In pratica, per Sandulli, la costruzione dello Stato amministrativo rispondeva, per la generazione di Crispi e di Spaventa, all'esigenza «di fare al più presto possibile, sotto il profilo dell'apparato, l'Italia, mirando a fare gli italiani con maggiore gradualità: puntando sull'assetto uniforme e centralistico introdotto, in modo autoritativo, con legge» per le citazioni, ibidem. Ma sul punto si veda pure Melis (1996: 181), che ha evidenziato come il decollo amministrativo in Italia si compia negli anni tra il 1881-1911.

⁸⁴ Farneti (1971: 164).

⁸⁵ Salandra (1904: 42-44). Del resto già secondo Silvio Spaventa, la libertà doveva «cercarsi non tanto nella costituzione e nelle leggi politiche, quanto nell'amministrazione e nelle leggi amministrative», per la citazione Allegretti (2014: 137).

Con ogni evidenza lo Stato amministrativo nelle intenzioni dei ceti dirigenti liberali corrispondeva all'esigenza di dare allo Stato unitario un fondamento «in opposizione al pluralismo sociale e al conflitto politico», di pensare ad esso «come soggetto coeso capace di superare le lotte sociali e politiche e di includere in una superiore unità individui e classi sociali»⁸⁶. Nel periodo giolittiano tale concezione si era tradotta in un «progetto burocratico di governo»⁸⁷; ma era un progetto che nella nuova fase apertasi dopo le elezioni del 1913 aveva adesso bisogno, non più delle tecniche di governo di Giolitti, di cui peraltro Orlando era stato uno dei più autorevoli sostenitori, quanto di una maggior identificazione del partito liberale quale partito dello Stato, la cui crisi, come evidenziavano le analisi di Santi Romano, veniva percepita quale convergenza di due fenomeni: «il progressivo organizzarsi sulla base di particolari interessi della società che [andava] sempre più perdendo il suo carattere atomistico, e la deficienza dei mezzi giuridici e istituzionali, che la società medesima possiede[va] per fare rispecchiare e valere la sua struttura in seno a quella dello Stato»⁸⁸. Segnatamente, la crisi dello Stato era il riflesso della difficoltà di questi nell'arginare i «nuovi fenomeni sociali di aggregazione degli interessi in organizzazioni che si muovevano in -e intendevano rivendicare esplicitamente- un ambito, anche e soprattutto regolativo, autonomo rispetto alla sfera pubblica»⁸⁹. Senza entrare qui sullo sfondo delle teorie e del dibattito⁹⁰, le questioni reali a cui guardava il Romano nella

⁸⁶ Cianferotti (2012). Si tratta, in buona sostanza della costruzione di quello Stato amministrativo che qualche anno più tardi, nella riflessione di Alfredo Rocco, sarebbe stato declinato dal regime totalitario fascista nel solco di una «formale continuità con la dottrina giuridica del liberalismo oligarchico». Sul punto Lanchester (2010: 15 ss.). Gli elementi di continuità tra Stato liberale e fascismo sono stati di recente ripresi, assieme ad alcune indicazioni metodologiche, da Cassese (2011: 97-101). Lungo questa direzione, inoltre, Cassese (2010); Melis (2008).

⁸⁷ Farneti (1971: 164).

⁸⁸ Romano (1969: 23).

⁸⁹ Zampino (2012: 1-19).

⁹⁰ Per una accurata rassegna bibliografica dei temi che attengono soprattutto al dibattito sulla rappresentanza politica, per il periodo considerato, si rinvia a Moschella (1999: 78-79).

sua prolusione all'Università di Pisa nel 1909⁹¹ erano quelle a cui guardava, con preoccupazione crescente dopo il 1913, il ceto politico liberale, e in particolare la parte dei liberali anti-giolittiani come Salandra; e cioè, la formazione della moderna società di massa, l'allargamento del suffragio elettorale e la crescita di tutta una serie di altri fenomeni, per esempio il sistema amministrativo, le gestioni pubbliche dei servizi, la burocrazia, l'ampliamento dell'istruzione, lo sviluppo della legislazione sociale, ma soprattutto lo sviluppo del sindacalismo e ancor più del sindacalismo amministrativo (cioè le rappresentanze dei dipendenti pubblici)⁹². Si trattava dello sviluppo di fenomeni che dagli studiosi coevi di scienza politica e dai politologi venivano letti nei termini dello «sgretolamento della sovranità, crisi del parlamentarismo, neofeudalesimo e nuovo medioevo», mentre la riflessione romaniana si preoccupava «non tanto dello sviluppo degli eventi», quanto, soprattutto, «della salvaguardia dell'unità e impersonalità dello Stato, della garanzia dell'interesse generale»⁹³. Analoga preoccupazione stava in cima ai pensieri di un Salandra e di un Sonnino, da cui chiaramente emergeva la necessità di riaffermare, e il prestigio dei liberali e quello dello Stato (entrambi indeboliti dal giolittismo), ma pur sempre in una cornice che era quella tratteggiata dalla giuspubblicistica italiana di stampo orlandino, entro cui la “rappresentanza” era concepita come una funzione dello Stato e dunque poteva essere esercitata anche al di fuori del momento elettorale ⁹⁴. Riconnettere gli istituti della rappresentanza politica e del governo parlamentare allo Stato persona giuridica aveva costituito del resto uno dei risultati

⁹¹ Romano (1910; 1969).

⁹² Cassese (2012: 5-8). È qui, sotto quest'ultimo versante specialmente, solo il caso di accennare al fatto di come tra il 1900 e il 1915 i dipendenti pubblici del Regno d'Italia fossero passati da 90 mila a 300 mila, con i maggiori incrementi nel settore dei servizi pubblici e segnatamente nelle ferrovie (nazionalizzate nel 1907), poste e telegrafi, genio civile, sul punto segnatamente Melis (2011: 9).

⁹³ Cassese (2012: 6-7).

⁹⁴ Vanacore (2014: 3) dal quale sono tratte le citazioni nel testo e i relativi riferimenti bibliografici.

più importanti della scienza giuridica di Orlando, in uno sforzo teorico e concettuale che aveva messo al riparo la dottrina dello Stato liberale, soprattutto negli anni difficili segnati dalla delicata fase della “crisi di fine secolo”, tanto dalla pubblicistica antiparlamentarista della Destra e dei giuristi tedeschi (da Gerber a Paul Laband a Rudolf von Gneist), quanto dalla concezione volontaristica e contrattualistica di stampo rousseauiano. Da tale impostazione discendeva la natura giuridica del governo parlamentare che si caratterizzava tra l’altro per una concezione della forma della rappresentanza che assicurasse l’elezione dei “migliori” e dei più “capaci” e un governo di gabinetto che derivasse il suo carattere giuridico dalla Corona; nel complesso si affermava, dunque, una «concezione dualistica della costituzione e della forma di governo [...] che contempera[va] in una forma di governo bilanciato, nel governo di gabinetto, prerogativa regia e maggioranza parlamentare»⁹⁵.

Tale visione delle istituzioni politiche, se aveva contribuito a rilanciare il ruolo dello Stato e rimediare in qualche modo alle debolezze post-risorgimentali che ne avevano minacciato l’autorità, senza derogare ai principi liberali⁹⁶, doveva adesso, nella nuova cornice novecentesca, costituire una risposta adeguata al deterioro parlamentarismo giolittiano. Rimanevano tuttavia i limiti di un’impostazione che si fondava, visto le deboli capacità di accentramento del nuovo Stato nazionale, necessariamente sul ruolo dei notabili, «in un contesto generale nel quale la formazione della nazione non aveva affatto sminuito la capacità interlocutoria delle piccole patrie»⁹⁷, mentre il rafforzamento delle istituzioni rappresentative

⁹⁵ Per una analisi più approfondita di quanto sopra esposto Cianferotti (2012) anche per le citazioni, oltre che per le relative indicazioni bibliografiche. Inoltre Bonfiglio (2014: 347-363), il quale rileva come «nel valorizzare l’unità del nuovo Stato, sotto il segno del “dogma” della sovranità dello Stato, prevalse anche in Italia l’esigenza di collocare fuori dal campo teorico della giuspubblicistica italiana i partiti e i gruppi sociali ritenuti tendenzialmente come forze disgreganti l’unità dello Stato, soprattutto via via che si procedeva verso il progressivo allargamento del suffragio elettorale» (p.349), mentre sul governo di gabinetto in particolare nello stesso saggio si vedano le pp. 349-351.

⁹⁶ Di debolezza dello Stato post-risorgimentale parlano diversi autori tra cui, per esempio, si veda Allegretti (1989); Ferrajoli (1999).

⁹⁷ Meriggi (2011: 30).

nella logica dello Stato-persona giuridica, al piano pratico, favoriva ai livelli più alti dell'apparato istituzionale una penetrazione molto forte tra politica e amministrazione⁹⁸, entro un quadro in cui lo sviluppo economico era largamente incentivato dall'intervento pubblico e dall'ampliamento dei quadri burocratici e amministrativi⁹⁹.

Vero è che il fronte di opposizione a Giolitti non si esauriva nelle posizioni della destra liberale ma esprimeva punti di vista differenti, ma vero è altrettanto, che nessuna delle soluzioni proposte, pur assumendo come valido, per motivi diversi, l'argomento della crisi del giolittismo, era in grado di proporre soluzioni che andassero oltre la tradizionale formula dello Stato monoclasse. Le posizioni espresse dagli antigiolittiani di orientamento idealistico e liberale, pur evidenziando i tratti di un paese che dopo l'Unità era ancora ben lontano dall'aver raggiunto un grado di coesione nazionale, mentre esprimevano l'esigenza di una «profonda riforma intellettuale e morale» e di una «revisione radicale dei principi ideologici della politica italiana» erano ben lontani dal fornire una risposta che servisse a conciliare gli interessi espressione delle diverse classi sociali con l'interesse generale, né l'ideale di democrazia industriale vagheggiato da Francesco Saverio Nitti, era capace di colmare quel divario sempre più grande tra il ceto politico liberale e le masse¹⁰⁰ o in linea ipotetica istituire un «potere burocratico capace di richiamare la dirigenza politica al rispetto delle regole»¹⁰¹. Il compito di tutelare l'interesse collettivo rimaneva pur sempre appannaggio esclusivo dello Stato ed espressione di una sovranità che, in quanto esercizio di un potere soggetto solo al diritto, in alcun modo poteva essere in-

⁹⁸ Meriggi (2011: 31); Allegretti (2014: 141).

⁹⁹ Occupati in larga percentuale dai giovani del sud che per questa via erano stati finalmente "nazionalizzati". Sul punto e per gli effetti di tale processo Melis (2011: 9), che riprende le tesi di Sabino Cassese (2011). Ma sulla questione, in maniera più esaustiva, degli stessi autori, si veda Cassese (1977); Melis (2002).

¹⁰⁰ Per approfondire le questioni sopra richiamate e per le citazioni, si veda Gentile (1982: 72-77).

¹⁰¹ Saija (2001: 8).

taccato da altre istituzioni tipiche della società di massa, come per esempio i partiti e i sindacati che pur sempre rappresentavano interessi di classe; insomma si trattava ancora di un'impostazione che era lontana dalla «piena consapevolezza della rivoluzione delle masse e dalla necessità di riconnettere politica e diritto, tentando di superare la grande scissione avvenuta dalla meta degli anni '80 del secolo XIX»¹⁰².

Conclusioni

La crisi del sistema giolittiano evidenziatasi dopo le elezioni del '13, dal punto di vista più generale, manifestava, dunque, non solo la difficoltà che i liberali italiani avevano nell'integrare le masse all'interno dello Stato nazionale¹⁰³; ma anche, e soprattutto, l'inadeguatezza del partito costituzionale nel ricondurre le logiche della nuova politica di massa in un quadro di governo genuinamente democratico¹⁰⁴. Tutto questo non vuol dire, come pure una parte della storiografia in passato ha fatto, sia possibile assimilare tout court Salandra, Sonnino o Orlando, agli ambienti nazionalisti o attribuirgli la responsabilità di essere stati una sorta di precursori ideali del fascismo (al netto degli atteggiamenti di scoperta simpatia, per il fascismo di alcuni di loro o di alcuni tra gli esponenti della destra costituzionale)¹⁰⁵.

¹⁰² Lanchester (2014: 7).

¹⁰³ La mancata integrazione delle masse nello Stato liberale quale fallimento della strategia di Giolitti, e indi del suo irreversibile declino, viene evidenziato da Emilio Gentile, che riprende pure le considerazioni di Roberto Vivarelli. Per le valutazioni sulla fine del sistema giolittiano, che contengono pure una sintesi di diverse posizioni storiografiche cfr. Gentile (1990: 229-236); Vivarelli (1981). Ma sulla crisi del sistema giolittiano, se non come premessa, quale tappa della crisi del sistema liberale si vedano, ovviamente, pure i primi, e fondamentali lavori di ricerca, poi ripresi da diversi altri autori, Procacci (1965); Aquarone (1972); N. Tranfaglia (1975).

¹⁰⁴ Sulla questione della democratizzazione del sistema liberale italiano, si veda inoltre Allegretti (2014: 103-142) e i relativi riferimenti bibliografici.

¹⁰⁵ Cfr. sul punto, per un giudizio ed una rassegna storiografica Lucarini (2012: 193-231) e le relative note bibliografiche, in particolare per il giudizio su Salandra. Federico Lucarini evidenzia come sia da escludere qualunque volontà di Salandra di utilizzare l'Associazione Nazionalista Italiana e la

Caso mai, era l'atteggiamento diffuso all'interno di un ampio e variegato fronte di oppositori avversi al "parlamentarismo" giolittiano, di confondere o, per meglio dire, di mettere sullo stesso piano, il metodo (il parlamentarismo) e il merito (la capacità d'integrare le masse nello Stato e di mediare gli interessi), delle scelte operate da Giolitti, che tendeva a tradursi, progressivamente, ma inevitabilmente, in una delegittimazione tout court del sistema parlamentare e costituzionale¹⁰⁶, lasciando significativi e ampi margini di crescita al nazionalismo italiano e alla necessità, da più parti e da più tempo, ormai evocata, di una indispensabile rivoluzione sociale e politica¹⁰⁷.

Del resto le riflessioni pure svolte da una parte dello schieramento antigiolittiano di matrice democratica che Emilio Gentile ben sintetizza nei progetti di «democrazia antistatalista» messi in campo, per esempio, da Gaetano Salvemini o da Luigi Sturzo, sebbene affrontassero la questione dello Stato "nuovo", cioè di una nova forma di istituzione statale più idonea ad assecondare lo sviluppo della società di massa, rimanevano più al piano del dibattito politico che di una coerente elaborazione programmatica¹⁰⁸.

Negli stessi anni, ben altra forma, e "virulenza" tendeva ad assumere il ragionamento svolto dai nazionalisti che, seppure su posizioni non ancora apertamente favorevoli all'instaurazione di una «forma nuova di regime politico», già prima dello scoppio della guerra lasciavano presagire

politica nazionale «ai fini di un rovesciamento eversivo del sistema costituzionale italiano -e in particolare dei rapporti tra Governo, Corona e Parlamento - nelle forme che questo era venuto assumendo soprattutto dal 1876 in avanti» (p. 199) . Su questo versate, inoltre, si veda Vigezzi (1969). Sul versante opposto si veda (Gaeta 1981). Per alcune valutazioni su V. E. Orlando si veda Fedele (2015: 185 ss.).

¹⁰⁶ Roccucci (1991: 421-471), il quale evidenzia come giolittismo e Parlamento (in quanto istituzione) fossero andati via via identificandosi.

¹⁰⁷ Tranfaglia (1999: 15).

¹⁰⁸ Gentile (1982:77-78). Ma si guardi per esempio anche ad altre esperienze come quella di Romolo Murri per il quale Caponi (2008: 5-33). Su un versante più generale, inoltre, si vedano le interessanti considerazioni di Sabbatucci (2005: 134-145).

l'intenzione di volersi spingere ben oltre la «critica antiliberale diretta soprattutto contro la prassi politica giolittiana»¹⁰⁹. Vero è che la «pregiudiziale antiliberale del nazionalismo» si era tradotta in Alfredo Rocco, già nel '14, in una «chiara e articolata dottrina assolutistica»¹¹⁰, ma, pure sembra plausibile, che all'interno del variegato fronte nazionalista, al di là della conclamata avversione (con qualche importante distinguo), per la democrazia e i partiti democratici¹¹¹, Rocco non sia stato l'unico a concepire una visione che andasse verso una modifica dell'organizzazione dello Stato in senso totalitario. Sul punto mi pare sia sufficientemente chiara pure la posizione di Enrico Corradini che riconduceva in maniera abbastanza netta la crisi dello Stato alla debolezza della dottrina del liberalismo fondata sull'individualismo, definendo la «dittatura» di Giolitti «quanto di meglio un uomo di governo potesse fare nella decadenza d'uno stato»¹¹². E in effetti Corradini appuntava la propria attenzione più sulla costruzione dello Stato nazionale, che si immaginava dovesse essere edificato ex novo in opposizione allo «stato liberale, lo stato democratico, lo stato sociale» considerate tutte forme istituzionali di «degenerazion[e] dello stato»¹¹³, che non ai limiti del sistema giolittiano¹¹⁴, che rite-

¹⁰⁹ Su questo versante un peso minore al nazionalismo italiano nel periodo anteguerra tendono ad attribuire i seguenti autori: Ungari (1963:16 ss.); Carocci (1961: 152 ss.); Vivarelli (1991: 293 ss.). Ma ancora su Rocco e i nazionalisti, si veda Gaeta (1981; 1965); Perfetti (1977).

¹¹⁰ Vivarelli (1991: 293).

¹¹¹ Sighele (1911) più impegnato a conciliare l'irredentismo democratico con il nazionalismo e Corradini (1914) che elabora una critica serratissima alla democrazia. I due del resto nei rispettivi scritti riprendono e precisano le posizioni già illustrate al Congresso di Firenze del dicembre 1910.

¹¹² Corradini (1914: 112, 128 e 131). Può essere utile leggere comunque per gli aspetti richiamati i tre capitoli del volume dedicati rispettivamente a: *Aristocrazia democrazia e democrazia oligarchica* (pp. 75-92); *Liberali e nazionalisti* (pp. 97-98) che è la ristampa del *Discorso* letto a Venezia, Genova, Torino, Napoli e diverse altre città nel 1913; *Stato liberale e stato nazionale* (pp. 121-141), che è la ristampa del *Discorso* letto a Roma, nella sede del gruppo nazionalista, il 14 febbraio 1914.

¹¹³ Corradini (1914: 141).

¹¹⁴ Da questo punto di vista se «si può affermare che, per molti aspetti, il vario, vasto e promiscuo fronte interventista fu anche una rivolta contro il giolittismo» mi pare che per i nazionalisti, o almeno per una parte di essi, l'obiettivo di impedire il ritorno al potere di Giolitti rappresenti non tanto un

neva essere il risultato logico dello sviluppo dello Stato liberale e dell'azione svolta dai liberali (in quanto ceto di governo e partito dello Stato). Emergeva chiaramente in Corradini la piena identificazione dello Stato con la Nazione nel mentre assegnava al nazionalismo italiano il «compito di sviluppare nello stato il pensiero statale, che, cioè lo stato è vivente per lo stato, che la nazione è vivente per la nazione, che l'Italia insomma è vivente per l'Italia, e che lo stato è la forma visibile della sua vita» (Corradini 1914: 138). Ma non era solo di questo che si trattava, cioè della costruzione di una dottrina pan-statalista; nei suoi interventi il leader nazionalista sviluppava un ragionamento che inevitabilmente legittimava alla lotta per il potere politico solo due partiti, quello socialista e quello nazionalista, con l'esclusione di tutte le forze democratiche, ivi incluso il partito liberale, a meno che questi non avesse voluto intraprendere accanto ai nazionalisti un nuovo "inizio" (*ivi*: 75-78). Per cui, escludendo che in Corradini potesse essere presente alcun riferimento all'alternanza al governo di due partiti, chiaro è che il leader nazionalista prefigurasse una lotta per il potere fondata sulla capacità di ognuno dei due "avversari" di edificare uno Stato nuovo: da un lato lo stato socialista, dall'altro lo stato nazionalista, l'uno fondato sul potere del proletariato, l'altro fondato sull'alleanza, in nome della Nazione, di tutte le classi sociali, ma sostanzialmente diretto dalla borghesia, cioè da un ceto che avrebbe avuto la "capacità" di difendere gli interessi della patria (*ivi*: 100-103). Ancor prima dello scoppio della guerra, chiaro era, dunque, che il movimento nazionalista costituisse l'anima politica dello Stato nuovo che già andava prefigurandosi con maggior precisione e rigore metodologico nella dottrina giuridica di Alfredo Rocco.

Abbreviazioni

Atti del Parlamento Italiano, *Discussioni della Camera dei Deputati*, XXIV Legislatura: A.P.D.C.D.

fine, ma solo la condivisione, strumentale, di una strategia comune ad altre forze antigiolittiane, in vista di nuove soluzioni politico-istituzionali. Per la citazione si veda Gentile (1990: 235).

Emeroteca

“Un ordine del giorno del gruppo socialista”, 1 marzo 1914, *La Stampa*, Anno XLVIII- n. 69, p.1.

“L’ordine del giorno del gruppo radicale”, 8 marzo 1914, *La Stampa*, Anno XLVIII- n. 67, p. 1.

“Vigilia di Crisi”, 8 marzo 1914, *La Stampa*, Anno XLVIII- n. 67, p. 1.

“L’onorevole Sonnino rifiuta l’incarico. La Corona si rivolge all’on. Salandra. Il rifiuto”, 14 marzo 1914, *La Stampa*, Anno XLVIII- n.72, p.1.

“Sulla traiettoria da Sonnino a Salandra. Commenti, previsioni e giudizi. La rinunzia”, 14 marzo 1914, *La Stampa*, Anno XLVIII- n.72, p.1

“La combinazione Salandra. Sue basi. Ostilità dell’Estrema”, 14 marzo 1914, *La Stampa*, Anno XLVIII- n.72, p.1

“Come è stato composto e come viene accolto il nuovo Ministero”, 19 marzo 1914, *La Stampa* Anno XLVIII, n. 3, p. 2.

Bibliografia

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 27/11/1913 al 09/02/1914, *Seduta Reale* del 27 novembre, I, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp. 9-14.

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 27/11/1913 al 09/02/1914, Tornata del 9 dicembre, I, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp. 229-272.

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 27/11/1913 al 09/02/1914, Tornata del 10 dicembre, I, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp. 273-312.

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 27/11/1913 al 09/02/1914, Tornata del 11 dicembre, I, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp.313-354.

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 27/11/1913 al 09/02/1914, Tornata del 16 dicembre 1913, I, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp. 465-506.

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 27/11/1913 al 09/02/1914, Tornata del 17 dicembre, I, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp. 507-550.

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 27/11/1913 al 09/02/1914, Tornata del 18 dicembre, I, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp. 551-590.

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 10/02/1914 al 10/03/1914, Tornata del 10 marzo, II, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp. 2141-2142.

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 02/04/1914 al 26/05/1914, Tornata del 2 aprile, III, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp. 2143-2188.

A.P.D.C.D., 1914, I Sessione dal 02/04/1914 al 26/05/1914, Tornata del 5 aprile 1914, III, Roma: Tipografia Camera dei Deputati, pp. 2263-2306.

ALBERTINI LUIGI, 1968, *Epistolario 1911-1926*, in E. Barié (a cura di), I, *Dalla guerra di Libia alla grande guerra*, Milano: Mondadori, pp. 249-250.

ALLEGRETTI UMBERTO, 1989, *Profilo di storia costituzionale italiana*, Bologna: Il Mulino.

ALLEGRETTI UMBERTO, 2014, *Gli apparati organizzativi e la democrazia*, in *Annuario 2011, Costituzionalismo e costituzione nella vicenda unitaria italiana*, Atti del XXVI Convegno annuale, Torino 27-29 ottobre 2011, Napoli: Jovene editore.

AQUARONE ALBERTO, 1972, *Alla ricerca dello Stato liberale*, Napoli: Guida.

BARONE GIUSEPPE, 1986, *Mezzogiorno e modernizzazione. Elettività, irrigazione e bonifica nell'Italia contemporanea*, Torino: Einaudi.

BARONE GIUSEPPE, 1987, *Egemonie urbane e potere locale (1882-1913)*, in Maurice Aymard-Giuseppe Giarrizzo (a cura di), *Storia d'Italia, Le regioni dall'Unità ad oggi, La Sicilia*, Torino: Einaudi, pp. 191-370.

BEVILACQUA PIERO, 2001, *Società rurale e emigrazione*, in P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana*, I, *Partenze*, Roma: Donzelli.

CALABRÒ VITTORIA, 2009, *Breve storia dei sistemi elettorali in Italia*, in Maria Antonella Cocchiara (a cura di), *Donne, politica e istituzioni. Percorsi, esperienze e idee*, Roma: Aracne.

CAPONI MATTEO, 2008, "Combattere sul fronte interno. Romolo Murri e la propaganda per lo Stato nuovo (1916-1918)", *Mondo contemporaneo*, n. 1, pp. 5-33.

CAROCCI GIAMPIERO, 1961, *Giolitti e l'età Giolittiana*, Torino: Einaudi.

CAROCCI GIAMPIERO (a cura di), 1964, *Il Parlamento nella storia d'Italia, La caduta di Giolitti*, Bari: Laterza.

CAROCCI GIAMPIERO, 1975, *Storia d'Italia dall'Unità a oggi*, Milano: Feltrinelli.

- CASSESE SABINO, 1977, *Questione amministrativa e questione meridionale. Dimensioni e reclutamento della burocrazia dall'unità ad oggi*, Milano: Giuffrè.
- CASSESE SABINO, 2010, *Lo Stato fascista*, Bologna: Il Mulino.
- CASSESE SABINO, 2011, "Fare l'Italia per costituirla poi. Le continuità dello Stato", *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, n. 61.
- CASSESE SABINO, 2011 "La continuità dello Stato e le "virtù giacobine" di Claudio Pavone", *Le Carte e la Storia*, n. 1, pp. 97-101.
- CASSESE SABINO, 2012, "La prolusione romaniana sulla crisi dello Stato moderno e il suo tempo", *Le Carte e la Storia*, n. 1, pp. 5-8.
- CHIARA LUIGI, 2011, *La modernizzazione senza sviluppo. Messina a cento anni dal terremoto (1908-2008)*, Firenze: Le Lettere.
- CIANFEROTTI GIULIO, 1980, *Il pensiero di V. E. Orlando e la giuspubblicistica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano: Giuffrè.
- CIANFEROTTI GIULIO, 2012, *Lo Stato nazionale e la nuova scienza del diritto pubblico*, in *Il Contributo italiano alla Storia del pensiero- Diritto*, Roma: Treccani (www.treccani.it/enciclopedia/)
- CONGRESSO DI FIRENZE, 1911, *Il nazionalismo italiano, Atti del Congresso di Firenze, e relazioni di E. Corradini, M. Maraviglia, S. Sighele, G. de Frenzi, F. Carli, L. Villari, M.P. Negrotto*, a cura di G. Castellini, Firenze: La Rinascita del libro, Casa Editrice Italiana di A. Quattrini.
- CONTI FULVIO, 2003, *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*, Bologna: Il Mulino.
- CORRADINI ENRICO, 1914, *Il nazionalismo italiano*, Milano: F.lli Treves editori.
- COSTA PIETRO, 1986, *Lo Stato immaginario: metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana tra Ottocento e Novecento*, Milano: Giuffrè.
- DE CAPRARIS VITTORIO, 1986, *Partiti politici ed opinione pubblica durante la grande guerra*, in G. Buttà (a cura di), *Scritti*, I-IV, III: *Momenti di storia italiana nel '900*, a cura di Tarcisio Amato e Maurizio Griffo, Messina: Edizioni P&M
- DE ROSA GIUSEPPE, 1966, *Storia del movimento cattolico*, I, Bari: Laterza.
- FARNETI PAOLO, 1971, *Sistema politico e società civile. Saggi di teoria e ricerca politica*, Torino: Giappichelli.
- FEDELE SANTI, 2015, "Vittorio Emanuele Orlando tra fascismo e postfascismo", *Mediterranea*, n. 33, pp. 185-194.
- FERRAJOLI LUIGI, 1999, *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento*, Roma-Bari: Laterza.
- FIORAVANTI MAURIZIO, 2003, *Vittorio Emanuele Orlando il giurista*, in *Senato della Repubblica, Vittorio Emanuele Orlando. Lo scienziato, il*

- politico e lo statista: 4 dicembre 2002, Roma Sala Zuccari, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.
- FOTIA MAURO, 2001, *Il liberalismo incompiuto: Gaetano Mosca, Vittorio Emanuele Orlando, Santi Romano tra pensiero europeo e cultura meridionale*, Milano: Guerini e associati.
- GENTILE EMILIO (a cura di), 1977, *L'Italia giolittiana. La storia e la critica*, Roma-Bari: Laterza.
- GENTILE EMILIO, 1982, *Il mito dello Stato nuovo. Dall'antigiolittismo al fascismo*, Roma-Bari: Laterza.
- GENTILE EMILIO, 1990, *L'Italia giolittiana, Storia d'Italia dall'Unità alla repubblica, III*, Bologna: Il Mulino 1990.
- GAETA FRANCO (a cura di), 1965, *La stampa nazionalista*, Bologna: Cappelli.
- GAETA FRANCO, 1981, *Il nazionalismo italiano*, Roma-Bari, Laterza.
- GALANTE GARRONE ALESSANDRO, 1975, *I radicali in Italia (1849-1925)*, Milano: Garzanti.
- GIOLITTI GIOVANNI, 1922, *Memorie della mia vita. Con uno studio di Olindo Malagodi, II*, Milano: Fratelli Treves editori
- GRASSI ORSINI FABIO, 1973, *Il tramonto dell'età giolittiana nel Salento*, Roma-Bari: Laterza.
- GUSTAPANE ENRICO, 2011, "La difficile costruzione del rapporto centro-periferia", *Le Carte e la Storia*, n. 1, pp. 33-40.
- LANCHESTER FULCO, 2010, *Alfredo Rocco e le origini dello Stato totale*, in E. Gentile, F. Lanchester, A. Tarquini (a cura di), *Alfredo Rocco: dalla crisi del parlamentarismo alla costruzione dello Stato nuovo*, Roma: Carocci.
- LANCHESTER FULCO, 2011, "Santi Romano e le ideologie giuridiche italiane nella transizione allo Stato di massa", *Rivista telematica giuridica dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, n. 4, pp. 1-10 (<http://www.rivistaaic.it/santi-romano-e-le-ideologie-giuridiche-italiane-nella-transizione-allo-stato-di-massa.html>) .
- LANCHESTER FULCO, 2012, *Mosca e il costituzionalismo italiano*, in *Studi in onore di A. Pace*, Napoli: Esi.
- LANCHESTER FULCO, 2014, *Leopoldo Elia e la tradizione giuspubblicistica a "La Sapienza"*, *Relazione* letta al Convegno organizzato dal Dipartimento di Scienze Politiche in collaborazione con la Fondazione Paolo Galizia-Storia e libertà, su *La Sapienza del giovane Leopoldo Elia 1948-1962*, Università La Sapienza, Sala del Senato Accademico, Roma 27 marzo.
- LOTTI LUIGI, 1965, *La settimana rossa*, Firenze: Le Monnier.

- LUCARINI FEDERICO, 2012, *La carriera di un gentiluomo. Antonio Salandra e la ricerca di un liberalismo nazionale (1875-1922)*, Bologna: Il Mulino.
- LUPO SALVATORE, 1988, "Tra centro e periferia. Sui modi dell'aggregazione politica nel Mezzogiorno contemporaneo", *Meridiana*, n. 2, pp. 13-50.
- MANNORI LUCA-SORDI BERNARDO, 2001, *Storia del diritto amministrativo*, Roma-Bari: Laterza 2001.
- MASSULLO GINO, 2001, *Economia delle rimesse*, in P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana, I Partenze*, Roma: Donzelli.
- MELIS GUIDO, 1978, "Istituzioni liberali e sistema giolittiano", *Studi storici*, n.1, pp. 131-174.
- MELIS GUIDO, 1988, "Società senza Stato? Per uno studio delle amministrazioni periferiche tra età liberale e periodo fascista", *Meridiana*, n. 4, pp. 91-99.
- MELIS GUIDO, 1996, *Storia dell'amministrazione italiana*, Bologna: Il Mulino.
- MELIS GUIDO, 2002, *L'amministrazione*, in R. Romanelli (a cura di), *Storia dello Stato italiano dall'Unità a oggi*, Roma: Donzelli.
- MELIS GUIDO, 2008, *Le istituzioni italiane negli anni Trenta*, in G. Melis (a cura di), *Lo Stato negli anni Trenta*, Bologna: Il Mulino.
- MELIS GUIDO, 2011, "Lo stato in un cono d'ombra? Le istituzioni nel Centocinquantesimo", *Le Carte e La Storia*, n. 1, pp. 5-12.
- MERIGGI MARCO, 2011, "La politica e le nuove istituzioni", *Le Carte e la Storia*, n. 1, pp. 23-32.
- MICHELINI LUCA, 1999, *Il pensiero economico del nazionalismo italiano 1900-1923*, in Id. (a cura di), *Liberalismo, nazionalismo, fascismo. Stato e mercato, corporativismo e liberismo, nel pensiero economico del nazionalismo italiano (1900-1923)*, Milano: MB Publishing, pp. 5-85.
- MINISTERO DI AGRICOLTURA, INDUSTRIA E COMMERCIO, DIREZIONE GENERALE DELLA STATISTICA, 1900, *Annuario statistico Italiano, 1900*, Roma: Tipografia Nazionale G. Bertero.
- MINISTERO DI AGRICOLTURA, INDUSTRIA E COMMERCIO, DIREZIONE GENERALE DELLA STATISTICA E DEL LAVORO, 1913, *Annuario statistico italiano, seconda serie Vol. II, 1912*, Roma: Tipografia Nazionale G. Bertero & C.
- MOSCHELLA GIOVANNI, 1999, *Rappresentanza politica e costituzionalismo. Teoria e giurisprudenza costituzionale: un'analisi comparata*, Santarcangelo di Romagna (RN): Maggioli editore.
- NOTARI SANDRO, 2011, "Le istituzioni centrali dello Stato italiano: l'età liberale. Un profilo storiografico", *Le Carte e La Storia*, n. 1, pp. 102-114.

- ORSINA GIOVANNI, 1988, *Senza Chiesa né classe. Il partito radicale nell'età giolittiana*, Roma: Carocci.
- PALUMBO ALESSIO, 2008, "Le elezioni politiche del 1913: apogeo e crisi del sistema politico ed elettorale del meridione. Il caso del collegio di Gallipoli", *Società e Storia*, n. 121, pp. 537-574.
- PAVONE CLAUDIO (a cura di), 1962, *Dalle carte di Giovanni Giolitti. Quarant'anni di vita politica italiana 1885-1928*, II, *Dai prodromi della grande guerra al fascismo 1910-1928*, Milano: Feltrinelli.
- PERFETTI FRANCESCO, 1981, *Il nazionalismo italiano dalle origini alla fusione con il fascismo*, Milano: Feltrinelli.
- PIRETTI MARIA SERENA, 2001, *Sistemi elettorali e struttura del Parlamento*, in Luciano Violante (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 17, Il Parlamento*, Torino: Einaudi.
- PONZIANI LUIGI, 2001, *Fascismo e autonomie locali*, in Marco Palla (a cura di), *Lo Stato fascista*, Firenze: La Nuova Italia, pp. 317-328.
- PROCACCI GIULIANO, 1965, "Appunti in tema di crisi dello stato liberale e di origini del fascismo", *Studi storici*, n. 2, pp. 221-238.
- PROCACCI GIOVANNA, 2009, "La limitazione dei diritti di libertà nello Stato liberale: il piano di difesa nazionale (1904-1935), l'internamento dei cittadini nemici e la lotta ai «nemici interni» (1915-1918)", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, *I diritti dei nemici*, n. 38, tomo I, pp. 601-652.
- RAGIONIERI ERNESTO, 1976, *La storia politica e sociale*, in *Storia d'Italia*, IV, *Dall'Unità a oggi*, Torino: Einaudi.
- ROCHAT GIORGIO-MASSOBRIO GIULIO, 1978, *Breve storia dell'esercito italiano dal 1861 al 1943*, Torino: Einaudi.
- ROMANELLI RAFFAELE, 1988, *Il comando impossibile. Stato e società nell'Italia liberale*, Bologna: Il Mulino.
- Romanelli Raffaele, 1995, *Centralismo e autonomia*, in Id., *Storia dello Stato italiano dall'Unità ad oggi*, Roma: Donzelli, pp. 125-186.
- ROMANO SANTI, 1910, *Lo stato moderno e la sua crisi*, discorso inaugurale dell'a.a.1909-1910, Pisa.
- ROMANO SANTI, 1969, *Lo stato moderno e la sua crisi: saggi di diritto costituzionale*, Milano: Giuffrè.
- ROCCUCCI ADRIANO, 1991, "«Il Carroccio» e la formazione del Gruppo Nazionalista Romano. Imperialismo democratico ed antidemocratico nel primo nazionalismo romano", *Storia contemporanea*, n. 3, pp. 421-471,
- ROTELLI ETTORE, 1981, *Costituzione e amministrazione nell'Italia unita*, Bologna: il Mulino.

- SABBATUCCI GIOVANNI, 2005, “La democrazia liberale e i suoi nemici”, *Mondo contemporaneo*, n. 3, pp. 134-145.
- SAJA MARCELLO, 2001, *I prefetti italiani nella crisi dello Stato liberale*, Milano: Giuffrè.
- SALANDRA ANTONIO, 1904, *La Giustizia amministrativa nei governi liberi, con speciale riguardo al vigente diritto italiano*, Roma-Napoli-Milano: Unione Tipografico Editrice.
- SALVATORELLI LUIGI, 1977, *Nazionalfascismo*, Torino: Einaudi.
- SANDULLI ALDO, 2009, *Costruire lo Stato: La scienza del diritto amministrativo in Italia, 1800-1945*, Milano: Giuffrè.
- SANDULLI ALDO, 2011, “Il diritto amministrativo nei primi anni dello Stato unitario”, *Le Carte e la Storia*, n. 1, pp. 41-52.
- SIGHELE SCIPIO, 1911, *Il nazionalismo e i partiti politici*, Milano: F.lli Treves editori.
- SORI ERCOLE, 1979, *L'emigrazione italiana dall'Unità alla seconda guerra mondiale*, Bologna: Il Mulino.
- SPADOLINI GIOVANNI, 1979, *Salandra*, in Id., *Il mondo di Giolitti*, Firenze: Le Monnier.
- TARROW SIDNEY, 1977, *Between center and periphery: grassroots politicians in Italy and France*, Yale University press: New Haven-London (ed. ital. 1979, *Tra cento e periferia. Il ruolo degli amministratori locali in Italia e in Francia*, Bologna: Il Mulino).
- TESSITORE FULVIO, 2015, “Scuola storica e sistema nel primo Orlando”, *Mediterranea*, n. 33, pp. 195-210.
- TRANFAGLIA NICOLA, 1999, *La prima guerra mondiale e il fascismo*, XXII, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, Torino: UTET.
- ULLRICH HARTMUT, 1979, *La classe politica nella crisi di partecipazione dell'Italia giolittiana. Liberali e Radicali alla Camera dei deputati 1909-1913*, I-II, Roma: Archivio Storico della Camera dei deputati.
- ULLRICH HARTMUT, 1990, *Ragione di Stato e ragione di partito. Il «Grande Partito Liberale» dall'Unità alla Prima Guerra Mondiale* in G. Quagliariello (a cura di), *Il partito politico nella bella époque. Il dibattito sulla forma partito in Italia tra '800 e '900*, Milano: Giuffrè.
- UNGARI PAOLO, 1963, *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*, Brescia: Morcelliana.
- VANACORE VINCENZO, 2014, “La crisi della democrazia rappresentativa fra ordinamento interno e comunitario. In particolare, i partiti politici europei”, *Amministrazione in Cammino*, Rivista elettronica di diritto pubblico, di diritto dell'economia e di scienza dell'amministrazione a cura del Centro di ricerca sulle amministrazioni pubbliche “Vittorio Bachelet”, (www.amministrazioneincammino.luiss.it), pp. 1-19.

VIGEZZI BRUNELLO, 1968, *La classe dirigente italiana e la prima guerra mondiale*, in AA. VV., *Il trauma dell'intervento 1914-1919*, Firenze: Vallecchi.

VIGEZZI BRUNELLO, 1969, *Da Giolitti a Salandra*, Firenze: Vallecchi.

VIVARELLI ROBERTO, 1981, *Il fallimento del liberalismo*, Bologna: Il Mulino.

VIVARELLI ROBERTO, 1991, *Storia delle origini del fascismo. L'Italia dalla grande guerra alla marcia su Roma*, I, Bologna: Il Mulino.

ZAMPINO LUDOVICA, 2012, "La globalizzazione e lo stallo del costituzionalismo. 'Private governments', costituzionalizzazione del contratto e autonomia sociale: la proposta teubneriana", *Teoria e storia del diritto privato*, n. V, pp. 1-19.

Abstract

POLITICA E CETI DIRIGENTI ALLA VIGILIA DELLA GRANDE GUERRA: CRISI DEL SISTEMA GIOLITTIANO E CRISI DELLA SOVRANITÀ STATALE

(POLITICS AND RULING CLASSES ON THE EVE OF THE GREAT WAR: GIOLITTI'S GOVERNMENT SYSTEM AT ITS END, AND STATE SOVEREIGNTY CRISIS)

Keywords: Giolitti's Government, Crisis of the State Sovereignty, Ruling Classes and Politics, First World War

This essay aims to analyse critically the end of Giolitti's government system, by analysing its developments within the more general issue of the crisis of State sovereignty. The political choices, and behaviours of the liberal ruling class, can be more easily understood if we consider these issues in light of their perception of the relationship between state institutions; the emerging party structures, and the enlargement of the basis of social consensus after the electoral reform of universal male suffrage. In this framework, the essay shows how the nationalistic pressures prevail within the anti-Giolitti political group, already before the outbreak of war, focusing on the political debate far beyond mere criticism of Giolitti's government system.

LUIGI CHIARA

Università degli studi di Messina

Dipartimento di Scienze politiche e giuridiche

lchiara@unime.it

EISSN 2037-0520

ANTONELLA CAVAZZA

I DEMONI DI DOSTOEVSKIJ NEL DRAMMA OMONIMO
DI DIEGO FABBRI. DAL PENSIERO POLITICO-
RELIGIOSO RUSSO DEL SEC. XIX
AL TEATRO ITALIANO DEL NOVECENTO

Autori che, tradizionalmente, non sono ascrivibili al teatro, come Platone, sant'Agostino, Pascal, Manzoni e Dostoevskij, hanno esercitato un notevole influsso su Diego Fabbri.¹ Secondo quanto dichiarato dallo stesso drammaturgo italiano, proprio questi scrittori sono da collegarsi a ciò che del suo teatro gli stava veramente a cuore, vale a dire alla tessitura e alla tematica interiore dei suoi lavori, all'origine e alla sorte dei suoi personaggi.² Fra questi nomi, F.M. Dostoevskij ha ispirato e offerto ripetutamente dei temi e degli spunti di riflessione allo scrittore forlivese. Il dramma *I demoni*, che venne rappresentato, per la prima volta, il 27 febbraio del 1957 dalla Compagnia del Teatro Stabile della Città di Genova, ne è un

¹ Cfr. Fabbri (1961: 13). Diego Fabbri (Forlì 2 luglio 1911- Riccione 14 agosto 1980) scrisse numerosi drammi, molti dei quali di ispirazione cristiana, come, ad esempio, *I fiori del dolore* (1931), *I loro peccati* (1935), *Inquisizione* (1946), *Processo a Gesù* (1952-1954), *La leggenda del ritorno* (1966). Contribuì alla sceneggiatura di oltre quaranta film, collaborando con V. De Sica, R. Rossellini, P. Germi e M. Antonioni. Per la radio e la televisione curò l'adattamento di drammi e romanzi, dando vita a sceneggiati di successo come *Le inchieste del commissario Maigret* (1964-1972), *I fratelli Karamazov* (1969) e *I demoni* (1972). Dal 1949 fu condirettore, insieme al poeta Vincenzo Cardarelli, della rivista "Fiera Letteraria" e poi direttore dal 1959 fino al 1967. Diresse anche il "Dramma" dal 1977, ma le sue migliori energie creative si espressero nel teatro. Le sue prime esperienze in questo campo furono legate al mondo delle filodrammatiche parrocchiali; successivamente, esse si ampliarono fino all'approdo in teatri prestigiosi come il Quirino e l'Eliseo. La sua drammaturgia è l'espressione di un "teatro delle idee" di respiro europeo, nella cui storia egli è entrato a pieno titolo. Per un profilo della vita e del teatro di Diego Fabbri, vd. Cappello (1979) e Moressa (2012).

² Cfr. Fabbri (1961: 13).

esempio.³ Questo articolo si prefigge di comprendere come, sul piano dei contenuti e dello stile, Fabbri abbia adattato il romanzo *Besy* (I demoni) di Dostoevskij per l'occasione. Che cosa ha maggiormente colpito Fabbri nel romanzo, che Dostoevskij pubblicò per la prima volta sulla rivista "Russkij Vestnik" ("Il messaggero russo") fra il 1871 e il 1872?⁴ Che cosa, in particolare, ha selezionato o tralasciato il drammaturgo italiano nella sua trasposizione teatrale *I demoni*?

Come in altre sue opere debitorie al grande scrittore russo, come, ad esempio, in *Processo Karamazov* e *Al Dio ignoto*, Fabbri utilizza il romanzo *I demoni* in traduzione, in modo spesso letterale, riducendolo all'essenza del discorso, senza però stravolgerlo.⁵ Sorge, di necessità, a tale proposito, il quesito: di quale traduzione italiana si è avvalso Fabbri, dal momento che egli non conosceva il russo? Proprio grazie al suo approccio rispettoso del testo originale, è stato possibile rispondere a tale domanda. E così tramite un lavoro di comparazione fra il dramma *I demoni* e le versioni italiane del romanzo *Besy* anteriori al 1958, abbiamo potuto accertare che, alla base di quest'ultima rielaborazione teatrale, è la traduzio-

³ Per l'occasione la Compagnia del Teatro Stabile della Città di Genova si avvale delle interpretazioni di E.M. Salerno (Stavrogin), Tino Buazzelli (Pëtr) e Gastone Moschin (Šatov) e della regia di Ivo Chiesa. Cfr. *Ivi*: 18. Nelle traslitterazioni, che mi competono, faccio riferimento al sistema ISO9; nelle citazioni invece mi attengo a quelle che, di volta in volta, propongono gli autori dei passi riportati.

⁴ Il romanzo *Besy* (I demoni) uscì, per la prima volta, sulla rivista "Russkij Vestnik" ("Il messaggero russo"), nn.1, 2, 4, 7, 9-11 del 1871 e nn. 11, 12 del 1872; come edizione a sé stante uscì nel 1873 a San Pietroburgo. Per un orientamento negli studi critici dedicati alla vita e alla produzione letteraria di F.M. Dostoevskij, di per sé sterminati, dal 1844 al 2004 vd. Belov (2011); dal 2005 al 2013 vd. *Dostoevskij* (2005, 2007, 2010 e 2013). In tempi recenti, segnaliamo le seguenti monografie dedicate ai *Besy*: Goodwin (2010); De Ruggieri (2011); Saraskina (2013).

⁵ Circa le modalità di utilizzo da parte di Fabbri delle traduzioni italiane delle opere di Dostoevskij in *Processo Karamazov* e *Al Dio ignoto* si vedano Cavazza (2011 e 2013).

In questo lavoro mi limiterò al confronto fra i testi di Fabbri e il testo dostoevskiano nella traduzione di Polledro, evitando ogni altro pur interessante paragone con la *Wirkungsgeschichte* dei *Demòni*, anche quella d'ambito strettamente cattolico del secondo dopoguerra (ad esempio, Guardini e Pareyson).

ne di Alfredo Polledro approntata per la società editrice Slavia nel 1927 e pubblicata più volte in seguito presso altre case editrici.⁶

La fedeltà al testo di Fabbri si spiega con un'assoluta reverenza per l'opera di Dostoevskij, cui l'autore italiano, accenna, apertamente, nell'introduzione che accompagna l'edizione a stampa dell'opera teatrale *I demoni* del 1961.⁷ In particolare, rammentando che il primo progetto di quest'opera risale al 1946 e che la sua ripartizione in atti e in scene da allora non ha subito sostanziali modifiche, egli scrive: «A Dostojevskij mi sono fin da allora accostato con umiltà e amore, preoccupato non già di servirmene, ma di servirlo; non di sforzarlo entro i miei schemi preordinatamente teatrali, ma di scoprire nella sua amplissima trama romanzesca la presenza di una travatura comunque teatrale».⁸ In particolare, nel dramma *I demoni* di Fabbri è possibile individuare tale travatura nel dialogo di Stavrogin con il vescovo Tichon, il quale funge da cornice a tutti gli eventi narrati nella riduzione teatrale del romanzo di Dostoevskij. Ne consegue che, nella sua rielaborazione teatrale, se, da un lato, Fabbri ha salvaguardato il più possibile le parole di Dostoevskij, dall'altro, però, ha, inevitabilmente, of-

⁶ Dal 1927 al 1958 il romanzo di Dostoevskij annovera le seguenti edizioni in lingua italiana: *I demoni*, prima versione integrale con note di A. Polledro, Torino, Slavia, 1927; *I demoni*, versione integrale con note di A. Polledro, Torino, Slavia, 1929; *I demoni*, tr. di M. Racovska ed E. Fabietti, Sesto San Giovanni (Milano), A. Barion Edit. Tip., 1930; *I demoni*, tr. di S. Balakouciouff, Milano, Bietti, 1931; *I demoni*, tr. di M. Racovska ed E. Fabietti, Sesto San Giovanni (Milano), A. Barion Edit. Tip., 1931; *I demoni*, tr. di R. Kufferle, Milano, Mondadori, 1931; *I demoni*, tr. di M. Racovska ed E. Fabietti, Sesto San Giovanni (Milano), Barion, 1933; *I demoni*, tr. di S. Balakouciouff, Milano, Bietti, 1934; *I demoni*, tr. di R. Kufferle, Milano, Mondadori, 1942; *I demoni*, tr. di A. Polledro, introduzione di L. Ginzburg, Torino, Einaudi, 1942; *I demoni*, tr. di A. Polledro, Torino, Einaudi, 1948; *I demoni*, tr. di A. Polledro, [Torino], Einaudi, 1949; *I demoni*, introduzione di R. Cantoni, Milano, Mondadori, 1953; *I demoni*, tr. di A. Polledro, Torino, Einaudi, 1956; *I demoni*, tr. di R. Kufferle, Milano, Garzanti, 1958; *I demoni; I taccuini per "I demoni"*, tr. di G.M. Nicolai, note a cura di E. Lo Gatto, 3 voll., Firenze, Sansoni, 1958; *I demoni*, tr. di R. Kufferle, Milano, Mursia & C, 1958.

⁷ Nel presente lavoro, per le citazioni dal dramma *I demoni* di Fabbri, faccio riferimento a tale edizione, vale a dire al testo pubblicato presso la casa editrice Vallecchi nel 1961. Cfr. Fabbri (1961).

⁸ *Ivi*: 15.

ferto una diversa sequenza dei materiali racchiusi nel romanzo *I demoni*. Il criterio con cui il drammaturgo italiano ha selezionato i fatti ivi narrati tiene conto delle finalità di quest'opera anche se è, fortemente, condizionato, dal genere letterario adottato nella propria riduzione teatrale, vale a dire dal dramma.

Per comprendere, innanzi tutto, gli obiettivi perseguiti dallo scrittore russo nella composizione di questa sua complessa opera, conviene partire dal passo tratto dal Nuovo Testamento (Lc 8, 32-36), che, insieme ai versi di Puškin,⁹ funge da epigrafe al romanzo. In una lettera a A.N. Majkov del 9 (21) ottobre del 1870 lo stesso Dostoevskij spiega così lo stretto legame che unisce la citazione proveniente dal vangelo di Luca e il tema da lui sviluppato nel romanzo *Besy*:

È vero, il fatto ci ha dimostrato pure che la malattia, la quale ha colpito i russi civilizzati, era assai più grave di quanto non immaginassimo e che il caso non si è chiuso con i Belinskij, i Kraevskij e così via. È accaduto invece ciò di cui è stato testimone l'evangelista Luca: i demoni erano entrati in un uomo, e il loro nome era legione, e lo pregarono: ordinaci di entrare nei porci ed Egli glielo concesse. I demoni entrarono in un branco di porci e tutto il branco si gettò a precipizio nel mare e tutto quanto annegò. Quando dai dintorni gli abitanti accorsero a vedere ciò che si era compiuto, scorsero l'ex indemoniato, già vestito, in grado di intendere e seduto ai piedi di Gesù, e quelli che avevano visto riferirono loro come era stato guarito l'indemoniato. La stessa cosa è accaduta anche da noi: i demoni sono usciti da un uomo russo e sono entrati in un branco di porci, vale a dire nei Nečaev, in Serno-Solov'evič e così via. Questi ultimi sono annegati o annegheranno, con ogni probabilità, mentre l'uomo guarito, dal quale sono usciti i demoni, è seduto ai piedi di Gesù. Non poteva che essere così. La Russia ha vomitato questa schifezza, con cui

⁹ Oltre al passo tratto dal vangelo di Luca, Dostoevskij colloca, quale epigrafe del romanzo *Besy*, i seguenti versi di Puškin tratti dalla lirica *Besy* (I demoni) pubblicata nel 1832: «Non c'è traccia della strada, manco a morire/ ci siamo persi, cosa facciamo? Nel campo un demonio ci conduce, è chiaro, / ci fa volteggiare qua e là. / ...

Quanti sono! Dove li cacciano? / perché cantano in modo così lamentoso? / Seppelliscono un folletto della casa, / oppure danno in sposa una strega?». Dostoevskij PSS (1972-1990: 10, 5). Le traduzioni dal russo, che compaiono nel presente articolo, sono di Antonella Cavazza, salvo diversa indicazione.

l'hanno nutrita ed ormai, di certo, in questi mascalzoni vomitati non è rimasto nulla di russo. E fate caso, mio caro amico: chi perde il proprio popolo e la propria nazionalità, costui perde anche la fede nella patria e in Dio. Allora, se volete sapere, ecco questo è anche il tema del mio romanzo. Esso si intitola «I demoni» ed è la descrizione di come questi demoni siano entrati in un branco di porci. Senza ombra di dubbio io scrivo male; essendo più un poeta che un artista, io scelgo, eternamente, dei temi superiori alle mie forze. E per questo, probabilmente, li rovino. Il tema è troppo forte.¹⁰

Come rileva lo stesso Dostoevskij, nella missiva al critico letterario Majkov, il piano dell'opera dei *Demoni* è, indubbiamente, complesso. Nel suo "romanzo-libello"¹¹ Dostoevskij denuncia il dilagare nella società russa delle idee rivoluzionarie di orientamento anarchico e socialista, che ai suoi occhi sono nocive e distruttive. Dal socialismo utopista, che Dostoevskij negli anni Quaranta del secolo XIX aveva conosciuto e per un breve tempo abbracciato, non solo lo scrittore russo da tempo ha preso le distanze, ma ritiene anche che esso mini i fondamenti della società: il matrimonio, la famiglia, la proprietà e la fede religiosa. Ciò è quanto si evince dal suo taccuino di appunti per *I demoni*, dove egli sintetizza così il profilo del ventiduenne S.G. Nečaev, figura storica di un rivoluzionario che nel romanzo *Besy* ha ispirato il personaggio di Pëtr Verchovenskij: «La principale idea di Nečaev è *non lasciare pietra su pietra* e che questa è la cosa che viene per prima ed è la più necessaria di ogni altra». ¹² Ancor più significativa, a tale proposito, è la nota che compare nel vangelo, che Dostoevskij aveva ricevuto in dono dalle mogli dei decabristi in Siberia, durante la sua detenzione a Tobol'sk, e dal quale egli non si separava mai. Nell'*Apocalisse*, a lato del passo in cui l'apostolo Giovanni dichiara di vedere «salire dalla terra un'altra bestia, che aveva due corna, simili a quelle di un agnello, che però parlava come

¹⁰ Dostoevskij PSS (1972-1990: 29/1, 145).

¹¹ Così lo ha definito L.P. Grossman (1961: 25).

¹² Dostoevskij (1935: 63). Il corsivo è dell'autore russo. S.G. Nečaev (20 settembre / 2 ottobre 1847-21 novembre / 3 dicembre 1882), nichilista, fu uno dei capi del gruppo terroristico, rivoluzionario «Narodnaja Rasprava» (La giustizia del popolo). Egli fu condannato per l'omicidio dello studente Ivanov. A questo episodio di cronaca si ispira il romanzo *Besy*.

un drago» (Ap 13, 11) compare l'abbreviazione "Social".¹³ È evidente che proprio il socialismo rappresenti agli occhi di Dostoevskij uno di quei falsi profeti di cui parla san Giovanni nella sua visione, e che esso sia percepito come un grave pericolo per la Russia del suo tempo.

Nella lettera del 10 febbraio 1873 al principe ereditario, futuro Alessandro III, Dostoevskij presenta il suo nuovo romanzo, come «quasi uno studio storico», in cui egli ha voluto spiegare le cause dell'omicidio organizzato da Nečaev. Recuperando una critica già avanzata dai primi slavofili, l'autore dei *Besy* spiega che la comparsa di un fenomeno mostruoso, come il caso di Nečaev, è la diretta conseguenza del secolare isolamento di tutta quanta la cultura russa dai principi natii e autoctoni della vita russa,¹⁴ che avevano nell'Ortodossia e nell'*obščina* i loro fondamenti. In altre parole, una parte dell'*intelligencija* russa, a partire dagli occidentalisti, avrebbe fatto propri gli ideali e i valori della civiltà europea, perdendo il contatto con le radici della propria terra d'origine.¹⁵ Nella rinuncia ai principi autoctoni, intrinseci alla cultura russa, Dostoevskij individua pertanto la causa dello sradicamento dal «suolo» (počva) in atto in Russia nella società a lui contemporanea. Da queste considerazioni si deduce che il romanzo *Besy* non è solo un libro che si schiera apertamente contro le nuove idee nichiliste, anarchiche e socialiste presenti nella società russa della seconda metà del sec. XIX, ma è anche un'opera che offre una sintesi del pensiero sociale e religioso dell'autore russo: il *počvenničestvo*¹⁶, imperniato sui

¹³ Cfr. *Evangelie* (2010: I, 623). Il vangelo ricevuto in dono da Dostoevskij nella fortezza di Tobol'sk era la prima edizione del Nuovo Testamento in lingua russa (Moskva 1823). Questo volume con le preziose annotazioni dell'autore è consultabile in un'edizione fotografica. *Evangelie* (2010).

¹⁴ Cfr. Dostoevskij PSS (1972-1990: 29/1, 260).

¹⁵ Dostoevskij arriva al punto di dichiarare: «I nostri Belinskij e Granovskij non crederebbero, se gli dicessero che essi sono i padri diretti di Nečaev». Cfr. Dostoevskij PSS (1972-1990: 29/1, 260). Occidentalisti come Belinskij e Granovskij sarebbero, agli occhi di Dostoevskij, i progenitori del socialismo e dell'ateismo. Il terrorismo, in particolare, a parere non solo di Dostoevskij, è considerato una filiazione del nichilismo descritto da Turgenev nel romanzo *Otcy i deti* (Padri e figli). Cfr. Lo Gatto (1958: 10).

¹⁶ Questa teoria, maturata durante la detenzione, fu elaborata da Dostoevskij negli anni '50-'60 del XIX sec.

concetti di «popolo» e di «Ortodossia».

In concreto, i demoni del romanzo di Dostoevskij sono innanzi tutto i nichilisti: Pëtr Verchovenskij, Kirillov, Virginskij, Ljamšin e Šigalëv, i quali si servono sistematicamente della menzogna per compiere azioni delittuose e dissacranti. Fra i nichilisti raffigurati da Dostoevskij un posto a sé stante è occupato da Nikolaj Stavrogin, che, come rileva Fabbri, è il demone per eccellenza, poiché compie il male senza motivo ed è egli stesso oggetto di ripetuti attacchi da parte del maligno. Su di lui si concentra l'attenzione del drammaturgo italiano, il quale, sin dal primo atto della sua *pièce* teatrale, fa trapelare le tenebre che avvolgono il protagonista del romanzo. Fabbri, come Dostoevskij, non ha dubbi: Stavrogin non soffre solo di allucinazioni, ma è anche soggetto agli attacchi del demonio, che egli stesso, nel corso del colloquio con il vescovo Tichon, descrive così:

È un essere reale quello che vedo. Reale. Malvagio. Beffardo. Lo vedo e lo sento accanto a me in modo distinto; ho detto reale. Posso anche aggiungere che è anche un essere 'ragionevole' con diverse personalità e diversi caratteri, ma sempre eguale, in fondo, sempre lo stesso.¹⁷

Sotto il profilo linguistico, notiamo che qui Fabbri trasforma in discorso diretto una lunga sequenza narrativa che, nell'originale, include un discorso indiretto libero. Nel fare ciò l'autore del dramma *I demoni* omette il breve dialogo fra lo stesso Stavrogin e Tichon, che introduce tale sequenza. Ciò è quanto risulta dal confronto fra il dramma *I demoni* di Fabbri e il romanzo omonimo di Dostoevskij nella traduzione di Polledro del passo poc'anzi citato:

— Non so proprio perché sono venuto qua, — disse sdegnosamente, guardando Tichon diritto negli occhi, come se da lui aspettasse la risposta.

— Anche voi non sembrate star molto bene.

— Sì può darsi.

E tutt'a un tratto, del resto, con le parole più rapide e più

¹⁷ Fabbri (1961: 25).

sconnesse, tanto che certe cose era difficile capirle, raccontò che andava soggetto, specialmente la notte, a una specie di allucinazioni, che a volte o sentiva accanto a sé un malvagio essere, beffardo e 'ragionevole', 'con diverse personalità e diversi caratteri, ma sempre uguale, e io mi ci arrabbio sempre!'¹⁸.

Nonostante che il drammaturgo forlivese nei suoi appunti, assecondando il titolo della prima edizione integrale italiana dei *Besy*,¹⁹ talora scriva i "démoni", egli interpreta però sempre correttamente il significato che, inconfondibilmente, in russo ha il titolo *Besy*, la cui traduzione e pronuncia italiana corretta - come egli stesso spiega - è *I demòni*.²⁰

Diversamente da Dostoevskij, Fabbri non si sofferma a lungo sulle visioni di Stavrogin. Esse sono importanti in quanto introducono una domanda di grande rilevanza nella vita e nell'opera di Dostoevskij, come anche in quelle del drammaturgo italiano: «Ditemi: credete in Dio?».²¹ Il quesito, posto a bruciapelo da Nikolaj a Tichon, è seguito da un'altra domanda: «Si può credere nel diavolo senza credere in Dio?». Questi interrogativi, cui Tichon risponde affermativamente, pongono

¹⁸ Dostoevskij (1965 [1942]: 400).

¹⁹ Cfr. Dostoevskij (1927).

²⁰ Fabbri, fedele alla prima versione italiana di *Besy*, a cura di A. Polledro, scrive *I demòni*, ma ne interpreta correttamente il senso. Cfr. Dostoevskij (1927). Questo titolo, successivamente, venne rivisto dallo stesso A. Polledro. Nel 1942, infatti, pubblicando di nuovo questa traduzione presso la casa editrice "Einaudi", egli optò per la soluzione *I demòni*. Cfr. Dostoevskij (1965 [1942]). In un intervento risalente agli anni Settanta, Fabbri precisa così il significato del titolo del romanzo di Dostoevskij in traduzione: «I demoni dostoevskijani, i nichilisti, mossi dalla furia omicida di Piotr Stephanovic, sono dunque dei 'posseduti'. E se Satana è, secondo la lapidaria definizione evangelica: 'colui che uccide', e basta, gli ossessi abitati dal demone del male non esitano a dare la morte freddamente, loicamente». Fabbri (s.a. (b): carta 1). Con ogni probabilità, questo testo non datato, è la presentazione della terza puntata della riduzione televisiva *I Demoni*, per la regia di S. Bolchi (1972). In alto, a destra, di questo dattiloscritto, infatti, compare a matita la scritta: [3ª puntata].

Desidero esprimere un sentito ringraziamento alla dottoressa Antonella Imolesi, responsabile del "Fondo Piancastelli" della Biblioteca Comunale "Saffi" di Forlì, la quale ha reso possibile l'accesso e la consultazione dell'archivio "Diego Fabbri" anche quando, a causa di consistenti lavori di ristrutturazione della Biblioteca, la sezione "Piancastelli" non era agibile.

²¹ Fabbri (1961: 26).

apertamente una riflessione di carattere religioso che è cruciale sia nell'opera dello scrittore russo che in quella del drammaturgo italiano.

Il problema della fede in Cristo è decisivo, innanzi tutto, in *Besy* per comprendere il profilo dei personaggi, i fatti che vi si narrano e soprattutto l'epilogo del romanzo. La domanda sull'esistenza di Dio per bocca di Stavrogin riecheggia nel romanzo di Dostoevskij e poi anche nel dramma di Fabbri più di una volta. Il protagonista, infatti, la rivolge a Šatov, il quale a sua volta, in precedenza, aveva interpellato Stravogin sulla questione, domandandogli se avesse cessato di credere in Dio. La replica di Šatov alla domanda di Stavrogin: «Voi stesso, credete in Dio o no?» non è priva di qualche tentennamento, fatto che Fabbri sottolinea attraverso l'indicazione in corsivo collocata fra le due battute, che qui di seguito riportiamo:

Credo nella Russia ... nella sua ortodossia. Credo nel corpo di Cristo ... Credo che Cristo riapparirà ... e sarà in Russia ...

Balbettando

credo ... credo²²

Tale incertezza non sfugge al suo interlocutore, il quale insiste: «Ma in Dio, in Dio ci credete?». A tale domanda, Šatov, con l'onestà che lo contraddistingue, non può fare a meno di replicare: «Presto ... presto crederò anche in Dio ...».²³

Fabbri, come Dostoevskij, ha ben presente che i demoni possono essere sconfitti solo dalla fede in Cristo, in cui Nikolaj un tempo ha creduto, ma nel quale ad un certo punto ha smesso di credere.²⁴ Il vescovo Tichon, figura ispirata al santo Tichon di Zadonsk,²⁵ precisa, dal canto suo, che sono diversi i modi per combattere gli spiriti del male. Nikolaj concorda con l'alto prelato nel riconoscere che molteplici sono le loro sembianze, come quest'ultimo afferma:

²² *Ivi*: 116.

²³ *Ivi*: 117.

²⁴ «I demoni entrano talora nel corpo dell'uomo e lo abitano, ma possono essere esorcizzati nel nome di Gesù». Fabbri (s.a. (b.): carta 1).

²⁵ Per un profilo biografico del vescovo Tichon di Zadonsk (1724-1783), un santo molto venerato nella Chiesa ortodossa russa, si veda Kologrivov (1985: 343-396).

Camuffati da ... amici. Amici e ... ideali! Ma anzitutto amici. Così che i nuovi démoni hanno perfino un nome, dei nomi ... Il mio anzitutto: Nikolaj Vsevolodovic Stavroghin, un démone. Piotr Stepanovic, figlio di quel Stepan Trofimovic, quel letterato liberale d'altri tempi che fu il mio precettore – un altro démone ... - e Kirillov, lo conoscete Kirillov? Un démone! E Sciatov...²⁶

I misfatti di questi personaggi sono evocati da Stavrogin, via via che egli rammenta gli eventi principali della sua vita passata. La sincerità del racconto del protagonista del romanzo contrasta con la menzogna nella quale egli ha vissuto sino a quel momento e nella quale, insieme a lui, hanno operato gli affiliati della società segreta di cui, senza volere, quasi per inerzia, egli è divenuto membro. «Ma - scrive Fabbri - se Piotr ci spaventa con l'implacabilità del suo disegno criminoso di folle, se Sciatov ci commuove con la forte semplicità delle sue speranze, Stavroghin ci agghiaccia con la sua sovrana indifferenza di demone sovrano. Non v'è esperienza dalle più abiette alla più apparentemente generosa che lasci una conseguenza, non c'è impegno personale o politico o religioso che riesca a mutarlo, non c'è impegno che lo appaghi. Stavroghin è l'indifferenza e la noia. Il suo volto, bellissimo, ha il profilo nitido d'una medaglia».²⁷ Questo demone, in particolare, emana un vero e proprio fascino sulle persone che via via incontra, donne e uomini che siano; esercita un potente influsso su Šatov e Kirillov, che contagia con le proprie idee: al primo Stavrogin comunica, senza accorgersene, la fede in Cristo, che egli un tempo aveva professato, mentre a Kirillov trasmette il suo ateismo militante.

Ad un secolo di distanza circa, Fabbri traccia dei demoni di Dostoevskij il seguente profilo: «Questi ossessi uccidono, e mentono».²⁸ Alla loro menzogna Fabbri, come già fece Dostoevskij, contrappone la verità di Cristo, cui il personaggio di Šatov rende aperta testimonianza, rammentando anche di averla udita per la prima volta da Stavrogin nel modo seguente:

²⁶ Fabbri (1961: 28). Qui la parola "démoni" è conforme a *I demoni* di Fabbri.

²⁷ Fabbri (s.a. (a): carta 3).

²⁸ Fabbri (s.a. (b): carta 1).

Vi ricordate quel che mi diceste in un famoso colloquio ... che non era un colloquio: c'era un maestro, voi ... e un discepolo, io ... 'Un ateo non può essere russo'; 'l'ateo cessa subito di essere russo'; ve ne ricordate?

Nikolaj

Sì?

Sciatov

Lo domandate? Lo avete dimenticato? Non siete forse voi che mi dicevate – allora – che se vi avessero dimostrato matematicamente che la verità è fuori di Cristo, avreste preferito rimanere con Cristo piuttosto che con la verità? Rispondete!²⁹

Circa quest'ultima battuta giova ricordare che essa non è una pura invenzione letteraria, bensì un passo della lettera che Dostoevskij scrisse a Omsk nel 1854 a N.D. Fonvizina, subito dopo la fine della sua detenzione. Qui il grande scrittore russo offre una sintesi di quella fede che egli nella sua infanzia aveva ricevuto fra le pareti domestiche e che, durante la detenzione, aveva riscoperto: «Questo simbolo è assai semplice, eccolo: credere che non vi sia nulla di più bello, di più profondo, di più simpatico, di più ragionevole, di più coraggioso e di perfetto di Cristo, e non solo non c'è, ma con amore geloso mi dico che non può nemmeno esistere. Se per giunta qualcuno mi dimostrasse che Cristo è al di fuori della verità, ed, *effettivamente*, risultasse che la verità è fuori di Cristo, allora io preferirei di stare con Cristo, anziché con la verità».³⁰ Richiamandosi, indirettamente, ai testi simbolici dei primi grandi Confessori della fede della Chiesa primitiva e, in tempi recenti, agli scritti di alcuni suoi contemporanei, ad esempio, a *Cerkov' odna* (La Chiesa è una) di A.S. Chomjakov,³¹ Dostoevskij formula la propria professione di fede ricorrendo ad un paradosso costruito sull'ipotetico tentativo di scindere la veri-

²⁹ Fabbri (1961: 115).

³⁰ Dostoevskij PSS (1972-1990: 28/1, 176).

³¹ Una raccolta delle opere di A.S. Chomjakov, capofila del circolo dei primi slavofili russi, era presente nella biblioteca di Dostoevskij. Si tratta di *Sočinenija*, tt. I-III, Tip. Lebedeva, Moskva, 1878-1880. Cfr. Budanova (2005: 146). Sulla genesi e le fonti di *Cerkov' odna* (La Chiesa è una), considerata dall'ideologo dello slavofilismo la sua professione di fede, si veda Cavazza (2007).

tà da Cristo.³² Così facendo, per assurdo egli esprime il contrario di quanto affermato nel vangelo di Giovanni, dove Gesù dichiara: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6). A tale proposito, tutt'altro che trascurabile è il fatto che, nella copia del Nuovo Testamento appartenuta a Dostoevskij, le due frasi che seguono nel vangelo di Giovanni: «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre» sono sottolineate a matita nel testo e a lato, dove sono anche affiancate dalla scritta: "NB".³³

Perché mai Dostoevskij mette in bocca la propria professione di fede proprio a Šatov, il quale a sua volta ricorda di averla udita da Stavrogin, un personaggio sommamente negativo del romanzo, che compie in prima persona delle nefandezze indicibili? Perché, nonostante questo, Stavrogin diventa, senza volere, un mezzo di trasmissione della fede cristiana nella versione più pura ed integrale congiunta all'elemento nazionale, caro a Dostoevskij? Forse, in tal modo l'autore del romanzo vuole dimostrare che la verità di Cristo è potente di per sé.

L'aperta dichiarazione di fede in Cristo, pronunciata da Šatov con parole che ripropongono il simbolo di fede del celebre scrittore russo in una forma breve, è un perno significativo non solo nell'architettura del romanzo di Dostoevskij, dove, originariamente, essa occupava il capitolo nono della seconda parte,³⁴ ma anche nella *pièce* di Fabbri, dove essa si trova cir-

³² Per "verità", secondo Irina Kirillova, l'autore dei *Demoni* intende il positivismo, la concezione dell'uomo dominante nella scienza e nelle arti del suo tempo. Cfr. Kirillova (2011: 12-13). A mio avviso, la studiosa russa interpreta il termine "verità" in un'accezione troppo ristretta. Tenendo conto che Dostoevskij era molto critico verso la filosofia positivista, è più verosimile che egli si riferisca alla verità assoluta, al Logos, come è affermato nel vangelo di Giovanni (Gv 5,39).

³³ Cfr. *Evangelie* (2010: 278).

³⁴ Nella versione originaria di *Besy*, consegnata da Dostoevskij a M.N. Katkov, il direttore della rivista "Russkij Vestnik", il capitolo nono *U Tichona* (Da Tichon) concludeva la seconda parte del romanzo. Come è noto, Katkov si rifiutò di pubblicarlo. Questo capitolo, che vide la luce solo dopo la morte di Dostoevskij, ci è stato tramandato in tre redazioni: quella originaria del 1871 e due successive. Circa le singole versioni del capitolo *U Tichona* giunte sino a noi e le relazioni cronologiche esistenti tra di esse, si veda Mettang-Weiss (1985: 16-60).

ca a metà ed è un elemento centrale della sua struttura compositiva. Tale dichiarazione infatti costituisce l'espressione manifesta di quella testimonianza cristiana che Fabbri, come Dostoevskij, intende offrire ai lettori del suo tempo. Non a caso essa riecheggia più di una volta nel teatro di Fabbri. Essa compare anche nella sua ultima *pièce*, *Al Dio ignoto*,³⁵ dove il personaggio, chiamato Dubbioso, rammenta di averla recitata, tempo prima in un programma televisivo. Anche in questo caso, il rimando intertestuale non è di fantasia, ma è veritiero, giacché Fabbri include il simbolo di Dostoevskij anche nella sceneggiatura dei *Demoni* approntata per la Rai nel 1972.³⁶

Lo studio dei materiali custoditi nell'archivio "Diego Fabbri" conferma che l'autore del dramma *I demoni* considera le finalità del romanzo russo omonimo ancora attuali. Come un secolo prima, anche negli anni Cinquanta del sec. XX, secondo il drammaturgo forlivese, l'uomo si trova allo stesso bivio in cui è venuto a trovarsi Stavrogin: egli deve scegliere se riconoscere il proprio peccato e "tornare a Cristo" e, così facendo, salvarsi, oppure perdersi. In un articolo del 1951 incentrato sull'ambiguità come male del secolo, Fabbri denuncia il dominio dell'*homo ludens*, prodotto dell'umanesimo, che ha posto l'uomo soltanto di fronte a se stesso e di fronte ad altri uomini, escludendo qualsiasi relazione con il divino. In tale contesto egli si domanda: «Mi chiedo allora in virtù di quale sincerità o di quale menzogna noi saremo condannati o assolti, se tutto ormai è così capziosamente, ambiguamente, intrecciato!». E osserva: «Noi siamo chiamati ogni giorno a optare, a scegliere e, difatti, ogni giorno, scegliamo e optiamo, ma lo facciamo, ormai, non tanto secondo un criterio di verità, bensì secondo la legge provvisoria ed empirica del "minor male"».³⁷

Sullo sfondo dei misfatti e dei crimini che dominano nel

³⁵ Sull'utilizzo della professione di fede di Dostoevskij da parte di Fabbri nel dramma *Al Dio ignoto* si veda Cavazza (2011: 52-53).

³⁶ Fabbri menziona la professione di fede di Dostoevskij anche in ambito pubblicistico. In particolare, in un articolo *Seguaci del risorto* comparso su "Il tempo" nel 1976, egli afferma: «Non ho mai trovato una definizione di Cristo più appagante. Rispecchia il carattere eroico che dovrebbe sempre assumere il cristiano». Fabbri (1976).

³⁷ Fabbri (1951).

romanzo *I demoni*, Cristo è la luce che vince le tenebre. Fabbri condivide pienamente questo messaggio e nella sua trasposizione teatrale, in piena sintonia con Dostoevskij, Cristo risulta essere non solo la soluzione al dilemma che attanaglia Stavrogin, ma, più in generale, è la risposta a quanti nella società del suo tempo si interrogano sull'esistenza di Dio. La fede dichiarata nella divinità di Cristo è quindi la chiave di volta anche del dramma *I demoni* di Fabbri. Il dilemma interiore di Stavrogin, legato al bisogno di perdono e al contempo al rifiuto di credere in Cristo e di accoglierne il perdono, nella riduzione teatrale *I demoni* di Fabbri, prevale sui disordini sociali denunciati nel romanzo, le idee nichiliste e anarchico-socialiste fanno solo da sfondo alla confessione di Stavrogin. Nella trasposizione teatrale di Fabbri notiamo poi che non c'è quasi più traccia del sarcasmo e della parodia, due componenti stilistiche che invece sono dominanti nel romanzo *I demoni*.³⁸ Nella *pièce* di Fabbri la caricatura dei personaggi cede puntualmente il passo all'analisi interiore del protagonista che egli esterna nel dialogo con il vescovo Tichon e nel ricordo di alcuni episodi delittuosi della sua esistenza.

Fino all'ultimo Fabbri, come Dostoevskij, lascia intendere che è possibile la rinascita spirituale di ogni uomo, indipendentemente dal peccato commesso, previa la sincera conversione del cuore. Ciò vale anche per Stavrogin, il quale si è macchiato di un crimine tremendo: ha violato l'innocenza di una bambina e ha assistito passivamente al suo suicidio. Nell'opera di Fabbri, tenendo conto dei tempi e delle regole propri del linguaggio teatrale, il racconto di questo atroce misfatto non avviene attraverso una lettera come nel romanzo, bensì a voce.³⁹ E nel dramma di Fabbri tale resoconto si con-

³⁸ Al contesto sociale invece viene dato un diverso rilievo nella sceneggiatura dei *Demoni*, che Fabbri appronta per la Rai nel 1972. Qui evidenti sono le analogie fra la Russia degli anni Settanta del XIX secolo e l'Italia degli anni Settanta del XX secolo, definiti anche "anni di piombo".

³⁹ Non è escluso che, optando per questa soluzione, Fabbri intuisca quanto è stato messo in evidenza da R. Williams. L'arcivescovo di Canterbury dubita che il vero pentimento, come è stato ben rilevato da Tichon, "possa conseguirsi per iscritto". A tale riguardo Williams osserva: «Il processo di composizione e di autopresentazione, la sottile creazione sia di se stessi che di un uditorio mediante il testo, stridono con l'essenza del pentimento, che è

clude con un breve scambio di battute fra Stavrogin e Tichon, in cui il giovane si domanda «Dio mi perdonerà, dite; ma Cristo, Cristo credete che mi perdonerà? Io so bene quel che c'è scritto nel Vangelo per chi ha dato scandalo come ho dato io, lo so». ⁴⁰ Nella traduzione di Polledro, questa battuta dell'originale russo ha una formulazione più estesa e include anche la voce del narratore: «— A proposito, Cristo mi perdonerà? — domandò Stavrogin, mentre il sorriso gli si mutava in una smorfia e cambiando rapidamente tono; e nel tono della domanda si sentì una leggera sfumatura d'ironia.

- Ma nel libro è detto: 'chi poi scandalizzerà alcuno di questi piccoli', ricordate. Secondo il Vangelo non c'è maggior delitto ...». ⁴¹

Avvalendosi della traduzione di Polledro, ancora una volta, Fabbri si limita a compiere una mediazione fra l'opera di Dostoevskij e il linguaggio teatrale improntato all'oralità e alla concisione, salvaguardando però l'essenza del messaggio racchiuso nel romanzo. In concreto, Fabbri in questo passo evoca alla mente dello spettatore la nota citazione tratta dal vangelo di Matteo (18,6) tramite la parola "scandalo", evitando di riportarla per esteso o anche solo in parte, come invece fa lo scrittore russo; del resto, il racconto della violenza compiuta sulla piccola Matrëna, — precedente questa replica — crea una sorta di macabra premessa che suscita nella mente dello spettatore il richiamo indiretto alla citazione evangelica. ⁴²

Significativo è il fatto che nella risposta del vescovo all'interrogativo di Stavrogin («Cristo credete che mi perdonerà?»), Fabbri inserisca, nel modo seguente, il passo tratto dal vangelo (Lc 8, 32-37) scelto da Dostoevskij come epigrafe al romanzo:

uno smantellamento di un io teso a controllare e a creare, e un diventare nulla alla presenza di una misericordia aliena e ascoltante, onde essere ricreati. [...] L'obiezione di Tichon [...] è un esplicito invito a rifiutare una volta per tutte l'opera diabolica consistente nel voler essere autori, specie nella forma dell'autobiografia». Williams (2011: 141) cit. da Ghini (2014: 217).

⁴⁰ Fabbri (1961: 255).

⁴¹ Dostoevskij (1965 [1942]: 419).

⁴² «Chi invece scandalizza anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare» (Mt 18, 6).

C'è anche scritto altro nel Vangelo, dove si racconta come Gesù Cristo liberò l'indemoniato. 'C'era lì a pascolare per la montagna una numerosa mandra di porci; e i démoni chiesero a Gesù che permettesse loro di entrare in quelli. E glielo permise. Usciti dunque i démoni da quell'uomo, entrarono nei porci; e la mandra s'avventò a precipizio nel lago e annegò. E l'uomo, rivestito e in sé, sedette ai piedi di Gesù Cristo'.⁴³

Nella trasposizione teatrale di Fabbri, Stavrogin, all'udire queste parole, urla che a lui non bastano il perdono degli uomini, né di Dio, né di Cristo, dal momento che egli vuole perdonarsi da solo. Queste sue parole segnano il culmine del dramma di Fabbri e lasciano intendere quale sarà la fine terrena di questo personaggio. Questo è un punto significativo della *pièce* di Fabbri che si differenzia dal romanzo, dove invece il brano di Luca, oltre che nell'epigrafe, riecheggia sì nel testo, ma altrove. Esso viene letto nel penultimo capitolo del romanzo, su richiesta di Stepan Verchovenskij, e commentato da quest'ultimo in modo identico all'interpretazione che di questa parabola evangelica offre Dostoevskij nella sua lettera a Majkov del 9 (21) ottobre del 1870.⁴⁴ Stepan Verchovenskij infatti se ne serve, sostanzialmente, per compiere un'autocritica su se stesso e sugli uomini della sua generazione, vale a dire sugli occidentalisti degli anni Quaranta.

Purtroppo l'orgoglio smisurato di Stavrogin impedisce a quest'ultimo di compiere un atto di fede in Cristo. Il rifiuto di credere e di seguire la via di penitenza additatagli dal vescovo segna inesorabilmente la tragica fine sulla terra di questo personaggio. Tale conclusione è intravvista da Tichon con una sorta di preveggenza, che è propria degli *starcy*, alla fine del colloquio con Stravogin. Circa l'epilogo del dramma *I demoni*, nell'articolo *Stavroghin si salverà?* Fabbri racconta che, per un

⁴³ Fabbri (1961: 255).

⁴⁴ A riguardo, vedi *supra* p. 3. Faccio riferimento alla ripartizione in capitoli del romanzo *Besy* del *Polnoe sobranie sočinenij* (Opera omnia) di Dostoevskij in 30 voll., dove il capitolo in questione è il settimo della terza parte del romanzo; esso si intitola *Poslednee stranstvovanie Stepana Trofimoviča* (L'ultimo pellegrinaggio di Stepan Trofimovič). Cfr. Dostoevskij PSS (1972-1990: 10, 479-507).

momento, egli ha pensato di cambiare il finale del dramma, valutando la possibilità di assegnare al protagonista una vita di espiazione secondo il consiglio del vescovo Tichon. Egli precisa così tale proposito:

Mi è parso che, nel romanzo, tutti i tentativi di Stavroghin verso una via di liberazione e di parziale riscatto — certi tratti di generosità, certo radicale bisogno di umiliarsi, il suo rapporto con Darja e soprattutto il suo colloquio con il Vescovo Tichon (che mi pare l'equivalente russo della scena Innominato-Cardinal Federigo) — siano seguiti e, direi, spinti da Dostojevskij con tale trepidazione, con così ansiosa speranza che la voce dell'amore e la luce di Dio possano infine liberar Stavroghin dalle strette del Demonio, da autorizzarmi a mutare, nella mia sintesi teatrale, la chiusa disperatamente suicida.⁴⁵

In ultimo, però, nel dramma *I demoni* ha prevalso, anche in questo caso, il dovere di rispettare la volontà di Dostojevskij e così Fabbri ha lasciato Stavrogin «con pena vivissima, anzi con angoscia, alla sua corda suicida».

Rilevando che la componente religiosa è tutt'altro che secondaria nel dramma *I demoni* di Fabbri, non possiamo qui non accennare al fatto che proprio questo elemento lo contraddistingue da un'altra celebre riduzione teatrale: *I demoni* di Albert Camus. Riguardo a quest'ultima, lo stesso Fabbri, negli anni Settanta, riferisce il seguente episodio avvenuto nel febbraio del 1957:

Nell'inverno dello stesso anno trovandomi a Parigi fui avvicinato da Albert Camus il quale mi chiese se potevo gentilmente rinunciare alla rappresentazione francese dei miei *Demoni* e lasciargli la priorità per il lavoro che stava adattando appunto dal romanzo di Dostojevskij e che gli era costato anni di attività. Io aderii, e Camus, quasi per scusarsi, mi spiegò che forse tra le nostre riduzioni c'era una differenza di orientamento, una diversa chiave di lettura: io, mi disse, ho puntato sul filone politico e sociale, lei su quello religioso. Rimasi molto stupito, e dissi chiaramente a Camus che non riuscivo a rendermi conto come si potesse prescindere, in Dostojevskij, dal lievito cristiano. Ricordo che Camus mi guardò lungamente e mi disse

⁴⁵ Fabbri (1961: 16).

un po' gelidamente, ma con una certa malinconia: -"Io sono ateo". - E un ateo non poteva che vedere che (sic!) il solo rovescio del mondo di Dostoevskij. Poiché da qualunque punto si parta Dostoevskij giunge sempre ad un incontro o più spesso ad uno scontro con Cristo. E' l'appuntamento assiduo e sempre nuovo di tutti i suoi itinerari di narratore: Dostoevskij non <è> comprensibile senza Cristo, senza il suo 'Cristo russo'.⁴⁶

Queste parole di Fabbri dimostrano quanto egli non sia stato solo un lettore attento di Dostoevskij, ma anche un critico letterario perspicace, che ha compreso la centralità del vangelo e della figura di Cristo nell'opera del grande scrittore russo in anni in cui la critica sovietica e italiana erano invece più orientate a valorizzarne l'elemento ideologico e sociale. Ciò prova anche una straordinaria empatia a livello di temi con l'autore del romanzo *I demoni*; non è un caso che tutta la poetica di Fabbri sia intrisa del Nuovo Testamento, come del resto anche quella di Dostoevskij.⁴⁷ Ultimo, ma non ultimo, ciò attesta pure una piena sintonia nel concepire il ruolo dello scrittore da parte di Dostoevskij e di Fabbri, animati entrambi da un comune impegno di lasciare nella letteratura e nel teatro dei rispettivi paesi d'origine una testimonianza incisiva della propria fede in Cristo.⁴⁸

⁴⁶ Fabbri (s.a. (a): carta 4-5).

⁴⁷ Sull'importanza del vangelo nello studio dell'opera di Dostoevskij è stato posto l'accento in special modo dalla critica post-sovietica dentro e fuori i confini della Russia. Vd. Salvestroni (2000); Zacharov (2010). Prima del 1991 sull'argomento si vedano i seguenti lavori di Pletnëv: *Dostoevskij i Biblija (Vetchij Zavet)*, in «Put'», n. 58 (nojabr'-dekabr', janvar'), 1938-1939, pp. 49-56; *Svjatye Otcy Cerkvi i Dostoevskij (K stoletiju smerti pisatelija)*, in «Russkoe Vozroždenie», Izdatel'stvo Monreal'skogo Universiteta, 1964, pp. 700-783; *Ob iskušeniü Christa v pustyne i Dostoevskom*, in «Veče», n. 3, 1981, pp. 93-105. Testimoniano la centralità del Nuovo Testamento nella drammaturgia di Diego Fabbri i titoli di alcune sue opere teatrali, come ad esempio, *Processo a Gesù* (1955), *Al Dio ignoto* (1980) ed anche alcuni scritti critici polemici: *Cristo tradito* (1949) e *Ambiguità cristiana* (1954). Studi critici sull'argomento ne confermano la rilevanza.

⁴⁸ Nel 1949, nel saggio *Cristo tradito*, lamentando il fatto che i cristiani, anziché "fare la storia", si sono spesso limitati ad "intervenire nella storia", Fabbri formula il seguente programma: «La mia consegna è unicamente di fare una *storia cristiana*».

Dall'analisi del dramma *I demoni* e dallo studio del materiale d'archivio che lo riguarda, risulta dunque chiaramente che Fabbri considera il romanzo russo *Besy* ancora attuale nei contenuti e innovativo sotto il profilo delle forme artistiche.⁴⁹ Il messaggio profondo di quest'opera, che ha il suo fulcro vitale nella convinzione che Cristo possa risolvere i dilemmi della società russa del sec. XIX, è stato accolto e trasmesso fedelmente dal drammaturgo forlivese ai suoi contemporanei. Nel fare ciò l'autore del dramma *I demoni* ha compiuto un'abile opera di mediazione fra il romanzo russo dell'Ottocento e il teatro italiano del Novecento, grazie alla quale egli ha contribuito non poco alla conoscenza di Dostoevskij in Italia.

Bibliografia

- BELOV SERGEJ VLADIMIROVIČ, 2011, *Ukazatel' proizvedenij F.M. Dostoevskogo i literatury o nĕm na russkom jazyke (1844-2004)*, Rossijskaja nacional'naja biblioteka, Sankt-Peterburg.
- La Bibbia*, 1983, *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna: Edizioni Dehoniane.
- BUDANOVA NINA FEDOTOVNA (A CURA DI), 2005, Dostoevskij, F.M., *Biblioteka F.M. Dostoevskogo, opyt rekonstrukcii, nauĉnoe opisanie*, Sankt-Peterburg: «Nauka».
- CAPPELLO Giovanni, 1979, *Invito alla lettura di Diego Fabbri*, Milano: Mursia.
- CAVAZZA ANTONELLA, 2007, "La Chiesa è una" di A.S. Chomjakov. Edizione documentario-interpretativa, Bologna: Il Mulino.
- CAVAZZA ANTONELLA, 2011, *Influenze russe nella commedia* Al Dio ignoto di Diego Fabbri, in "Linguae @ Rivista di lingue e culture moderne", n. 2, pp. 51-63.
- CAVAZZA ANTONELLA, 2013, "Il dramma di Diego Fabbri 'Processo Karamazov o La leggenda del Grande inquisitore. Tre udienze' e la sua ricezione in Italia nella prima metà degli anni Sessanta del XX secolo", in *Studi Slavistici* X/2013, pp. 175-190.

Cristo annunciando l'avvento del Regno ci ha impegnati a diventare con Lui i 'padroni della storia'. Protagonisti, non personaggi di fianco o, peggio, di comodo». Fabbri (1949: 29).

⁴⁹ Cfr. Fabbri (1979).

- DE RUGGIERI Pietro, 2011, *Fëdor Dostoevskij: parola e dominio ne "I demoni"*, Scandicci (Firenze): Atheneum.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR MICHAJLOVIČ, 1927, *I dèmoni* ("Bjesy"), romanzo in tre parti, tr. di A. Polledro, Torino: Slavia.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR MICHAJLOVIČ, 1935, *Zapisnye tetradi F.M. Dostoevskogo*, publikuemye Central'nym Archivnym Upravleniem SSSR (tetradi NN. 1 i 4) i Publichnoj Bibliotekoj SSSR imeni Lenina (tetradi NN. 2 i 3), podgotovka k pečati E.N. Konšinoj, kommentarii N.I. Ignatovoj i E.N. Konšinoj, Moskva-Leningrad: Academia.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR MICHAJLOVIČ, 1958, *I demoni. Taccuini di appunti per "I demoni"*, Note di E. Lo Gatto, tr. di G.M. Nicolai, Milano: Bompiani.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR MICHAJLOVIČ, 1965 [1942], *I demoni*, tr. di A. Polledro, prefazione di L. Ginzburg, Torino: Einaudi.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR MICHAJLOVIČ, 1972-1990, *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, 30 voll., Leningrad: Nauka.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR MICHAJLOVIČ, 2005, *Dostoevskij: Materialy i issledovanija*, Sankt-Peterburg: Nauka.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR MICHAJLOVIČ, 2007, *Dostoevskij: Materialy i issledovanija*, Sankt-Peterburg: Nauka.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR MICHAJLOVIČ, 2010, *Dostoevskij: Materialy i issledovanija*, Sankt-Peterburg: Nauka.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR MICHAJLOVIČ, 2013, *Dostoevskij: Materialy i issledovanija*, Sankt-Peterburg: Nauka.
- EVANGELIE, 2010, *Evangelie Dostoevskogo*, Ličnyj ekzempljar Novogo Zaveta 1823 goda izdanija, podarenyj F.M. Dostoevskomu v Tobol'ske v janvare 1850 goda, 2 voll., Moskva: Russkij Mir".
- FABBRI DIEGO, 1949, *Cristo tradito*, Roma: Macchia.
- FABBRI DIEGO, 1951, "L'ambiguità è il male del secolo", in *Fiera letteraria*, 30 dicembre 1951, Biblioteca Comunale "A. Saffi" e Raccolte Piancastelli, Forlì, Archivio "Diego Fabbri", scat. 38, fasc. 5.
- FABBRI DIEGO, 1961, *I demoni. Processo Karamazov*, Firenze: Vallecchi editore, pp. 11-259.
- FABBRI DIEGO, s.a. (a), *La Vita di un Grande Peccatore* [1ª puntata?], dattiloscritto, s.a., Biblioteca Comunale "A. Saffi" e Raccolte Piancastelli, Forlì, Archivio "Diego Fabbri", scat. 34, fasc. 4, carte 1-5.
- FABBRI DIEGO, s.a. (b), [3ª puntata], dattiloscritto privo di titolo, s.a., Biblioteca Comunale "A. Saffi" e Raccolte Piancastelli, Forlì, Archivio "Diego Fabbri", scat. 34, fasc. 4, carte 1-3.
- FABBRI DIEGO, 1976, "Seguaci del Risorto", in *Il tempo*, anno XXXIII, n. 105 (18 aprile 1976), p. 3.
- FABBRI DIEGO, 1979, "Le profezie di Dostoevskij", in *Avvenire*, 21.1.1979, Biblioteca Comunale "A. Saffi" e Raccolte Piancastelli,

- Forlì, Archivio “Diego Fabbri”, scat. 38, fasc. 5.
- GHINI GIUSEPPE, 2014, *Anime russe*, Milano: Edizioni Ares.
- GOODWIN JAMES, 2010, *Confronting Dostoevsky's demons: Anarchism and the Specter of Bakunin in Twentieth-century Russia*, New York: Peter Lang.
- GROSSMAN LEONID PETROVIČ, 1961, *Dostoevskij artista*, tr. di A. Pescetto, Milano: Bompiani.
- KIRILLOVA IRINA ARSEN'EVNA, 2011, *Obraz Christa v tvorčestve Dostoevskogo. Razmyšlenija*, Moskva: Centr knigi Rudomino.
- KOLOGRIVOV IOANN (IEROMONACH), 1985, *Santi russi*, tr. di M.L. Giartosio De Courten, introduzione di T. Špidlik, Brescia: Cooperativa editoriale “La Casa di Matriona”.
- METTANG-WEISS BRIGITTE, 1985, *Das Kapitel 'U Tichona' aus dem Roman 'Besy' von F.M. Dostoevskij: eine textgeschichtliche Untersuchung*, philosophische Dissertation, Tübingen: <s.n.>.
- MORESSA PIERLUIGI, 2012, *Il teatro di Diego Fabbri. Gesù e il seduttore*, Bologna: Persiani.
- SALVESTRONI SIMONETTA, 2000, *La Bibbia e Dostoevskij*, Bose: Quiqajon.
- SARASKINA LJUDMILA IVANOVNA, 2013, *Dostoevskij*, Moskva: Molodaja Gvardija, 2-oe izd.
- WILLIAMS ROWAN, 2011, *Dostoevskij. Linguaggio, fede e narrativa*, Roma: Borla.
- ZACHAROV VLADIMIR NIKOLAEVIČ, 2010, *Dostoevskij i Evangelie*, in *Evangelie Dostoevskogo. Issledovanija. Materialy k kommentariju*, Moskva: Russkij Mir”, pp. 5-35.

Filmografia

- DOSTOEVSĀJ FĒDOR MICHAJLOVIČ, 2008, *I demoni*, regia di S. Bolchi, registrazione messa in onda dalla Rai nel 1972, in «I grandi sceneggiati della televisione italiana», DVD video, Rai Trade, Milano: Fabbri Editore.

Abstract

I DEMONI DI DOSTOEVSKIJ NEL DRAMMA OMONIMO DI DIEGO FABBRI. DAL PENSIERO POLITICO-RELIGIOSO RUSSO DEL XIX SEC. AL TEATRO ITALIANO DEL NOVECENTO

(THE DEMONS OF DOSTOYEVSKY IN DIEGO FABBRI'S PLAY. FROM THE POLITICO-RELIGIOUS REFLECTION IN THE 19TH CENTURY RUSSIA TO THE THE 20TH CENTURY ITALIAN THEATRE)

Keywords: demons, profession of faith, truth, lie

Through research in the archives of Diego Fabbri and an analysis of Italian translations of Demons (*Besy*), Antonella Cavazza is attempting to explain how Fabbri adapted the Russian novel by Dostoyevsky, both in content and style, for the Italian theatre. What was Fabbri deeply struck by in the work that Dostoyevsky first published in the review "Russkij Vestnik" between 1871 and 1872? Which elements did he keep, which did he drop, in his own theatrical transposition of Demons, played on 27th February 1957 for the first time by the permanent theatre company of Genoa?

ANTONELLA CAVAZZA
Università di Urbino
antonella.cavazza@uniurb.it

EISSN 2037-0520

GIANNI BORGO

IL PATRIOTTISMO DI LUIGI STURZO
E L'ANTIFASCISMO IN AMERICA (1940-1946)

1. *Sturzo e la "Mazzini Society"*

Il periodo americano di Luigi Sturzo, disteso tra i soggiorni di Brooklyn (ottobre-dicembre 1940; aprile 1944-agosto 1946) e Jacksonville in Florida (gennaio 1941-aprile 1944), costituisce il culmine dell'esperienza internazionale del sacerdote-*leader* e della sua maturazione politica e intellettuale. Chi scrive ne ha tracciato una sintesi nella recente tesi di dottorato¹ intendendo presentarne alcune risultanze nelle seguenti pagine. Strumenti privilegiati di tale indagine sono stati alcuni carteggi sturziani inediti, risalenti alle prime settimane di permanenza in terra americana, i quali hanno reso disponibili numerosi particolari capaci di gettare luce sulle numerose iniziative organizzate dal *leader* siciliano secondo precise linee strategiche². Significativi a tale proposito sono le lettere scambiate con Mons. Giuseppe Ciarrocchi, potente ecclesiastico di Detroit, da cui il sacerdote riconobbe l'importanza di rivolgere la sua attenzione alle folte comunità italoamericane. Risalenti allo stesso periodo sono gli ininterrotti scambi epistolari con Mons. Francis Lardone³, Prefetto degli Studi Eccle-

¹ La tesi, dal titolo *Lo Sturzo "americano" (1940-1946): strategie politiche e culturali*, discussa nel 2015 presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, con la supervisione del prof. Robertino Ghiringhelli, è stata redatta utilizzando fonti documentarie acquisite nell'Archivio Luigi Sturzo di Roma e negli archivi di alcune Università americane durante un apposito soggiorno di studio.

² Tra le fonti editte, si è rivelata assai utile la consultazione del carteggio americano tra Luigi Sturzo e Mario Einaudi, curato da Corrado Malandrino (L. Sturzo - M. Einaudi, Firenze, 1998) e corredato da un'ampia *Introduzione*, in cui è stata ricostruita per la prima volta la trama delle maggiori iniziative promosse da Sturzo nel periodo statunitense.

³ Nato a Moretta (CU), Francesco Lardone (1887-1980) si laureò in teologia e *utroque iure* a Torino. Si trasferì a Roma, dove fu redattore de "L'Osservatore Romano". Risale a questo periodo l'incontro dello stesso con Sturzo, nel 1923.

siastici docente di *Canon Law* alla “Catholic University” di Washington ed elemento di raccordo con la Delegazione Apostolica di Washington, guidata da Mons. Amleto Cicognani⁴, nonché personalità delegata da Sturzo a trattare con alti ecclesiastici per i suoi spostamenti. Altrettanto essenziale si sarebbe rivelato il canale con Mons. Luigi Ligutti⁵, *leader* del

Nel 1924 fu chiamato alla “Catholic University of America” per collaborare allo sviluppo della Facoltà di Giurisprudenza e Diritto Canonico. Venne designato dal Rettore Mons. Joseph Corrigan per la revisione degli Statuti dell'Università, per poi diventare Prefetto degli Studi Ecclesiastici, con l'incarico di dare un indirizzo unificato alle Facoltà di Teologia, Diritto Canonico e Filosofia. Lasciò gli Stati Uniti nel 1949, quando fu nominato vescovo e iniziò la sua carriera diplomatica, che lo portò a diventare Delegato Apostolico in Turchia nel 1959. Grazie a questo incarico, che tenne fino al 1966, ebbe modo di avviare una linea diplomatica con l'Unione Sovietica, rendendo possibile la partecipazione di molti vescovi d'oltrecortina al Concilio Vaticano II. Cfr. Tuninetti 1997; Filippazi 2006:124, 185 e 311.

⁴ Amleto Giovanni Cicognani (Brisighella, 1883 – Roma 1975), dopo aver prestato servizio come canonista presso la Curia Vaticana, fu nominato nel 1933 da Pio XI Delegato Apostolico negli Stati Uniti. Vi rimase 25 anni, favorendo lo sviluppo della Chiesa americana sia a livello quantitativo che organizzativo, mirando anche alla formazione della classe dirigente. Durante il periodo bellico fu molto attivo nell'organizzare l'assistenza nei confronti dei prigionieri di guerra e degli internati negli Stati Uniti e nel sostenere la ricostruzione italiana. Fu molto impegnato nel diffondere la devozione di santi americani e nel promuovere numerosi processi di canonizzazione. Nel 1958 fu creato cardinale e nel 1961 venne scelto da Giovanni XXIII come Segretario di Stato Vaticano, carica che mantenne con Paolo VI fino al 1969. Ebbe un ruolo anche nella preparazione e nello svolgimento del Concilio Vaticano II, sia come consultore per il documento riguardante le Chiese orientali sia come interprete delle direttive dei pontefici durante lo svolgimento dei lavori. Cfr. Osbat 1981; Desmond O'Grady 1965; Aa.Vv. 1975.

⁵ Mons. Luigi Ligutti (1895-1983), nato a Romans di Varmo, in provincia di Udine, e trasferitosi in America con la famiglia a sedici anni, fu una eminente figura di studioso e uomo d'azione, molto affine per obiettivi e metodi a Luigi Sturzo. Nel 1933 fondò una fiorente cooperativa agricola, sostenuta da una banca rurale, nell'Assumption of the Virgin Mary Catholic Church da lui guidata a Granger, nello Stato dell'Iowa. Dopo averne promosso la fondazione, dal 1937 al 1960 diresse la National Catholic Rural Life Conference, associazione che, sulla base degli insegnamenti della *Rerum Novarum*, intendeva valorizzare la proprietà contadina, diffondendo modelli efficienti di coltivazione della terra e di organizzazione di operatori del settore. In questa veste fu associato allo staff direttivo della National Catholic Welfare Conference. In tali ruoli collaborò con Sturzo per diverse iniziative e nel 1945

movimento cooperativo e collegamento con i vertici della “National Catholic Welfare Conference”, antesignana della Conferenza nazionale dei Vescovi americani, e che avrebbe costituito una preziosa sponda diplomatica per il lavoro di Sturzo nel secondo periodo di permanenza a New York. La collaborazione con i vertici della Chiesa americana, emersa tra i documenti degli archivi della “Catholic University of America” è un ulteriore elemento finora rimasto inedito. Così come è emersa dall’oscurità la collaborazione con il domenicano Padre Felix Morlion, leader dell’agenzia giornalistica internazionale “Pro Deo”, e che si recò in Italia nel 1944 svolgendo, per conto del sacerdote, un’opera di raccordo con le personalità della rinata Democrazia Cristiana. Inedito è risultato anche l’insieme di attività, culturali ed operative, con diversi esponenti dell’Università di “Notre Dame” nell’Indiana e di cui sono testimonianza gli scambi epistolari con Ferdinand Hermens⁶, professore di Scienza Politica, Leo Richard Ward⁷, docente di filosofia e legato anch’egli all’esperienza del cooperativismo, Waldemar Gurian, fondatore e direttore della “Review of Poli-

si recò in Italia per prendere contatti con le federazioni agricole. Dal 1949 al 1970 fu nominato dalla Santa Sede primo Osservatore Permanente presso la F.A.O. Partecipò al Concilio Vaticano II come perito. Cfr. Bovee (1989:142-158, 160-161); Lissner (1968:363-364); Lissner (1984: 234).

⁶ Ferdinand Hermens (1906-1998), nato a Nieheim in Germania, dopo la laurea in economia a Bonn, aveva esteso le sue ricerche al campo politico e sociologico, occupandosi in particolare delle istituzioni rappresentative. Nel 1932 lasciò la Germania per Londra (dove conobbe Sturzo), assegnista alla London School of Economics, per poi trasferirsi negli Stati Uniti. Nel 1935 ebbe un incarico come ricercatore presso la Catholic University of America, passando nel 1938 a Notre Dame come professore di Scienza politica fino al 1959. Nello stesso anno tornò in Germania, dove fu ordinario di Scienza politica all’Università di Colonia fino al 1972. Dopo il ritiro dall’insegnamento tornò alla Catholic University come *Visiting*. Per i suoi scritti e per la sua autorevolezza in materia politico – costituzionale fu consulente sia della Repubblica Federale Tedesca (1951-1954) sia del Congresso americano.

⁷ Rev. Leo Richard Ward (1893-1984), sacerdote della Congregazione della S. Croce, fu docente di Filosofia all’Università di Notre Dame dal 1928 al 1984 e ne promosse operativamente la crescita. Fu anche poeta e storico del movimento cooperativo negli Stati Uniti. Sturzo, in una lettera a Giuseppe Spataro del 26 marzo 1946, cita il libro di Leo R. Ward, *Ourselfs, Inc. The Story of Consumer Free Enterprise* (Ward 1945) come «bellissimo libro sulla Cooperazione in America, scritto con agilità e come un reportage», affermando di averne ottenuto i diritti per una traduzione in italiano (Sturzo 2004:125).

tics". È stata così documentata, tramite un soggiorno il loco, la presenza di una significativa eredità sturziana nell'Ateneo di South Bend e meritevole di approfondimenti. Non del tutto sconosciuta, ma finora poco frequentata, è stata la collaborazione di Sturzo con l'*Office of Strategic Services (O.S.S.)*: in particolare è stato documentato come i contatti di Sturzo non si siano limitati ad un ruolo informativo (come tradizionalmente ritenuto) ma abbiano avuto un ruolo attivo di primo piano, sia per le conoscenze dei vertici dei Servizi (William Donovan⁸, Earl Brennan) sia per la missione svolta dal collaboratore newyorkese, Joseph M. Calderon⁹, inviato come agente del

⁸ William Joseph Donovan (1883-1959), di origini irlandesi, era nato a Buffalo (New York). Si laureò in legge presso la Columbia University, dove ebbe il soprannome di "Wild Bill" per il gioco espresso nella squadra di football dell'Università. Si distinse nel corso della prima guerra mondiale, combattendo sul fronte francese e ottenendo sul campo il grado di colonnello. Nel dopoguerra fu giudice distrettuale a New York, divenendo consigliere dei Presidenti Coolidge e Roosevelt. Nel 1941 fu nominato da Roosevelt *Coordinator of Information (C.O.I.)*, per unificare le strutture di *intelligence* esistenti. Nel 1942 fondò l'*Office of Strategic Services (O.S.S.)*, che rimase operativo fino alla fine della guerra. Nel 1945 William Donovan tornò alla vita civile ma continuò a svolgere importanti ruoli di consulenza, come nella fondazione della *C.I.A.* nel 1947, il cui primo direttore fu l'allievo Allen Dulles. Nel 1949 fu presidente del "Comitato Americano per l'Europa Unita", volto a promuovere l'integrazione europea come argine al comunismo. È assai probabile che Sturzo avesse accesso a Donovan tramite la conoscenza del fratello, il Domenicano Vincent Donovan, prossimo degli amici della cerchia sturziana ivi residenti.

⁹ Joseph Calderon (1910-1978), nato a Marinese (PA), si trasferì negli Stati Uniti con la famiglia all'età di due anni, ottenendo successivamente la cittadinanza americana. Non è possibile sapere se conoscesse Sturzo prima dell'arrivo di quest'ultimo a New York. Troviamo però il nome di Calderon tra i primi collaboratori del sacerdote nell'iniziativa del "People and Freedom" americano. Di professione avvocato, allo scoppio della seconda guerra mondiale fu arruolato prima in marina, dove svolse la mansione di timoniere, e poi venne cooptato nell'O.S.S. per interessamento dei vertici del servizio, fatto a cui non era probabilmente estraneo un 'mandato' di Sturzo (che conosceva tali vertici). Calderon fu operativo nello scenario italiano come agente del controspionaggio subito dopo lo sbarco in Sicilia e svolse per conto di Sturzo una missione di collegamento, i cui dettagli sono finora poco noti, con i *leader* della rinata Democrazia Cristiana. Documenti riguardanti Joseph Calderon, oltre che nell'archivio personale di Sturzo, sono reperibili presso il "National Archives and Records Administration" (N.A.R.A.) di Washington

controspionaggio in Italia. Tali legami attivati da Sturzo hanno condotto a considerare con maggiore attenzione la cerchia di amici di Sturzo residenti a New York e in particolare a Brooklyn, diventati nel tempo (in particolare nel secondo periodo newyorkese, dal 1944 al 1946) una vera e propria *task force* a disposizione del sacerdote: dalla relativa corrispondenza è emerso il ruolo strategico, oltre che di Joseph Calderon, di Mary Bagnara¹⁰, che di Sturzo fu segretaria e la cui famiglia, originaria di Caltagirone, ospitò il generosamente il sacerdote; di Anthony Ullo¹¹, italoamericano capace di significativi contatti con l'Ambasciata britannica; di Rev. Nicasio Viso¹², che ebbe un ruolo determinante nel diffondere nell'ambiente cattolico newyorkese il pensiero democratico cristiano; di Mario Ei-

nella posizione RG 226 Office of Strategic Services, 1919-2002, Personnel Files, 1942-1945, 230/86/28/03 Box 101, Calderon, Joseph M.

¹⁰ La famiglia Bagnara che ospitò Sturzo a Brooklyn era composta da Joseph Bagnara (1888-1972) e Carmela Aquarolo (1890-1985), genitori, e dai loro quattro figli: Mary (1918-2011), Jack (1920-2009) Agathe (1923-?), Seraphine (1925-2011).

¹¹ Di Anthony Ullo si conoscono pochi dettagli biografici. Nato nel 1912, sposato con due figli, risiedeva presso il quartiere Kings di Brooklyn (lo stesso dei Bagnara) ed era professore di Dattilografia presso una High School. Dalla corrispondenza con Sturzo degli anni '44 e '45 si evince il suo collegamento con alcuni funzionari dell'Amministrazione di Washington, dato che comunicò a Sturzo diverse notizie riservate sulle strategie di guerra americane soprattutto in Italia.

¹² Don Nicasio Viso, nato in Sicilia nel 1895, era emigrato in giovane età negli Stati Uniti, diventando sacerdote e cittadino americano. Dalla corrispondenza con Sturzo si viene a conoscere che era amico dei Bagnara e dell'avvocato ed ex "popolare" piemontese Pietro Novasio, residente allora a New York. Della sua attività negli Stati Uniti, oltre a quanto è possibile apprendere dalla corrispondenza con Sturzo, è noto soltanto il suo ruolo di vicario parrocchiale presso la Rectory of the Sacred Hearts di New York, East 33th Street 307. Successivamente, dal 1948 al 1955, fu vicario a North Tarrytown, Diocesi di New York, nella parrocchia "Immaculate Conception", che serviva una numerosa comunità di italiani. Nel 1958 ne fu nominato parroco, con il titolo di monsignore, fatto probabilmente dovuto al suo impegno per la ristrutturazione della nuova chiesa, la St. Marc's Church, appartenente ad una comunità evangelica fin dalla fondazione (1865) e acquistata per far fronte alla crescente popolazione cattolica del quartiere. Per questo motivo, nello stesso anno, la parrocchia mutò nome in "Immaculate Conception Church and St. Marc", che Nicasio Viso guidò fino alla morte, il 27 novembre 1962. Queste informazioni sono state desunte da *The Official Catholic Directory*, P. J. Kenedy and Sons New York (1948-1962).

naudi, che condivise con Sturzo alcune iniziative come il "People and Freedom" Group e il "Gruppo per gli interessi italiani".

Elemento peculiare delle strategie politiche e culturali elaborate da Luigi Sturzo negli Stati Uniti, congiunto con la creazione dei gruppi democratico cristiani "People and Freedom", è stato il suo impegno a favore della patria lontana. È su tale aspetto che si intende porre l'attenzione nelle pagine che seguono. Dalla documentazione disponibile emerge come il patriottismo abbia connotato l'attività del sacerdote in America molto di più del generico antifascismo che gli viene comunemente attribuito e come quest'ultimo debba essere ricondotto al primo. È noto come l'antifascismo di Sturzo rimanga una scelta di fondo, un'opzione tra democrazia e dittatura, rispetto alla quale non persiste possibilità di indugio. Di questo parlava la sua storia personale, in coerenza con la quale non c'era compromesso ammissibile, nemmeno come esercizio teorico, tra le due possibilità: è l'argomento che il sacerdote fa valere con franchezza nel gruppo italoamericano di New York, tentato da un più conciliante antifascismo¹³. Tuttavia questa scelta primaria si concretizza in senso operativo e non moralistico e l'attenzione si sposta sul futuro prossimo dell'Italia, la ricostruzione e la rinascita del Partito popolare nelle veste della Democrazia Cristiana. Questi obiettivi costituiscono lo sfondo del patriottismo sturziano, nelle modulazioni condizionate dagli sviluppi del conflitto mondiale e dallo scenario delle operazioni militari in Italia: è noto che la collaborazione di Sturzo con gli ufficiali dell'*Office of Strategic Services*, fin dalla sua fondazione nel 1942, è finalizzata a promuovere l'intervento alleato per sconfiggere il nazismo e con esso il regime; che dopo il 25 luglio 1943 Sturzo si serva dei propri contatti entro l'*intelligence* militare come collegamento con la dirigenza dell'ex partito popolare; e infine che egli disponga di ogni iniziativa presso il governo americano perché venga garantito all'Italia un trattato di pace non umiliante.

¹³ Archivio Luigi Sturzo (d'ora in poi ALS), fasc. 593, cc. 12-13.

È nel segno di questo patriottismo e non di un antifascismo etico, privo di margini operativi, che Sturzo riesce ad avviare una linea di collaborazione con alcune personalità dell'antifascismo repubblicano gravitante attorno alla "Mazzini Society". Si trattò di una collaborazione legata all'autorevolezza degli interlocutori, alcuni dei quali, come il conte Carlo Sforza, Max Ascoli, Alberto Tarchiani, Gaetano Salvemini molto noti e influenti in America. Fu questo un ulteriore elemento della strategia elitista¹⁴ di Sturzo, che, come è stato possibile verificare, molto contava sull'azione concertata di una serie di personalità qualificate, mentre dalle organizzazioni medesime si tenne distante. Come si è visto si trattò di una scelta pragmatica, per evitare una rappresentazione, presso l'*establishment* americano, di un fronte antifascista diviso, nocivo per l'interesse dell'Italia, e per mantenere i legami con le forze liberali e repubblicane in previsione di eventuali future intese. Tale scelta spiega l'utilizzo da parte di Sturzo dei giornali vicini a queste organizzazioni, come "Nazioni Unite" o "Il Mondo", aventi buona diffusione negli ambienti dell'emigrazione italiana. A tal proposito Max Corvo¹⁵, che fu a capo della sezione *Secret Intelligence/Italy* dell'O.S.S. che preparò i piani per lo sbarco in Sicilia, riporta come il Servizio si mise subito in contatto con le medesime personalità afferenti alla Mazzini, in quanto rappresentanti di «quell'ala del partito socialista italiano che era esplicitamente anticomunista [...]

¹⁴ Tale prospettiva è confermata da Sturzo in diverse occasioni (ad esempio la lettera a Mario Einaudi del 26 ottobre 1941, in L. Sturzo - M. Einaudi 1998:74, e la lettera a Ferdinand Hermens del 27 novembre 1941, in ALS fasc. 677, c.7). In entrambe queste occasioni Sturzo rimanda al libro collettaneo *For Democracy*, edito nel 1939 a Londra a cura del locale "People and Freedom" Group.

¹⁵ Biagio Max Corvo (1920-1994), nato a Melilli, vicino ad Augusta, si trasferì negli Stati Uniti risiedendo a Middletown (CT) dove il padre era emigrato nel 1923. Nel 1941 si arruolò volontario nell'esercito ed elaborò un piano per la liberazione dell'Italia che prevedeva uno sbarco in Sicilia. Il piano venne fatto proprio dai vertici militari e pianificato dall'*Office of Strategic Services*, presso cui Corvo divenne un funzionario addetto al controspionaggio nell'operazione italiana. Per sua iniziativa Sturzo venne contattato per collaborare con l'O.S.S. È autore di un interessante volume di memorie sull'attività dell'O.S.S. in Italia (Corvo 2006).

per tentare di abbattere Mussolini e di istituire un governo democratico nell'Italia del dopo-guerra (Corvo:34).

Come si può notare, Sturzo aveva elaborato in proprio una strategia sovrapponibile a quella dell'*intelligence* americana. Rientrava nel medesimo pragmatismo un tentativo di intesa con le migliori forze sul fronte laico, stante la carenza di personalità cattoliche esuli dall'Italia e prima che venisse risvegliato un adeguato patriottismo tra i cattolici prominenti italoamericani tramite "People and Freedom" e iniziative affini. Già "People and Freedom" costituiva un tentativo di sostenere un patriottismo autonomo rispetto alla Mazzini, pur non essendo necessariamente un controaltare. Per Sturzo era fondamentale portare sostegno all'Italia avvicinando culturalmente le due sponde dell'oceano per rigenerare una classe dirigente democratico cristiana. Il sostegno materiale non poteva trascurare gli scenari politici futuri, che richiedevano la presenza e l'organizzazione di personale politico in grado di contendere alle forze social-comuniste la direzione del paese. Nel patriottismo di Sturzo devono essere composti questi due piani: quello in cui egli fu a fianco dell'antifascismo repubblicano e quello in cui egli articolò, con molta discrezione, delle strategie per la ricostituzione della sua parte politica. Mantenere tale equilibrio richiedeva numeri di intelligenza strategica oltre che di prudenza tattica. Sulla base della documentazione fin qui disponibile, è emerso come il sacerdote sia riuscito a delineare un programma che contemplasse le ragioni della collaborazione e nel contempo se ne distanziasse per un'azione autonoma, promossa in silenzio con l'aiuto di pochi collaboratori, capace di effetti di lunga durata a sostegno della causa democratico cristiana.

Le vicende della Mazzini Society come rappresentante del fronte antifascista in America sono note, così come è noto che Sturzo collaborò con il suo giornale, "Nazioni Unite", e riviste vicine come "Il Mondo", diretto da Giuseppe Lupis. Dettagli inediti sono emersi nell'analisi di alcuni carteggi considerati "minori", e per questo finora trascurati, giacenti nell'archivio personale del sacerdote. Ci si riferisce in partico-

lare a quello tra Sturzo e il già menzionato Mons. Giuseppe Ciarrocchi, parroco della Saint Mary Church di Detroit e sede di una numerosa comunità italoamericana. La figura di Mons. Giuseppe Ciarrocchi (1879-1954), marchigiano di Montegiorgio (AP), meriterebbe un'autonoma attenzione storiografica. Egli compì gli studi presso il Seminario di Fermo, dove aveva conosciuto Romolo Murri. Divenuto sacerdote ed addottoratosi in diritto canonico a Roma, fu inviato a Detroit come professore di teologia. A causa delle sue idee ritenute moderniste era stato successivamente allontanato dall'insegnamento. Nel 1910 fondò la rivista "La Voce del Popolo", destinata alla numerosa comunità italoamericana della metropoli e di cui fu direttore fino alla morte. La rivista, di piccolo formato ma di buona qualità (lo stesso Sturzo vi scrisse diversi articoli durante la residenza americana), si occupava di cultura politica e fu uno strumento di diffusione delle idee democratico cristiane. Nel 1921 Ciarrocchi aveva il titolo di "Cavaliere della Corona" da parte dello Stato Italiano, per il suo supporto dato alla Croce Rossa durante la grande guerra. Nominato parroco della St. Mary Church, si distinse per l'azione pastorale e fondò una scuola parrocchiale, ottenendo, primo sacerdote italiano in America, il titolo di Monsignore. Il suo antifascismo e l'impegno per la libertà della scuola contro ogni tentativo di "fascistizzazione" lo portarono presto a scontrarsi con il Vice Console italiano di Detroit, Giuseppe Ungarelli, in carica dal 1933 al 1935. Alla fine di un duro confronto, protrattosi nell'intero triennio e durante il quale il combattivo monsignore riuscì ad assicurarsi l'appoggio di alcune associazioni italiane d'America e perfino del Dipartimento di Stato, il diplomatico fu rimosso dall'ufficio. Tuttavia, per ritorsione il regime fascista gli revocò l'onorificenza precedentemente assegnatagli (Cannistraro 1975; D'Agostino 2004:268-269). Sturzo comprese fin da subito il livello dell'interlocutore e lo volle associare alle sue primissime iniziative, tra cui la fondazione dei gruppi democratico cristiani d'America "People and Freedom". L'importanza di questo carteggio è perciò costituita dal fatto che esso restituisce una precoce traccia delle linee di pensiero e di organizzazione del sacerdote calatino. Già nelle prime lettere, in cui i due amici intendevano trovare una sponda con i

vari settori dell'antifascismo in esilio, era emerso il problema del rapporto con la Mazzini Society, associazione facile a polemiche anche nei confronti dei suoi potenziali sostenitori; e con un'attitudine talmente aristocratica da essere poco disponibile e attrattiva nei confronti delle masse italoamericane (nel caso la numerosa comunità di Detroit). Il 25 febbraio 1941¹⁶, a poche settimane dal trasferimento di Sturzo a Jacksonville, Mons. Ciarrocchi scriveva come la Mazzini gli riuscisse «molto sospetta», continuando: «Mi hanno chiesto di appartenermi, ma naturalmente io ho rifiutato, pur non negando un appoggio indiretto. Lei si trova presso a poco nella mia posizione. Almeno vediamo di metterci d'accordo noi. Lei conosce molto meglio di me gli elementi dirigenti di New York». La risposta di Sturzo, nella minuta del 4 marzo 1941¹⁷, precedentemente esposta, era di non entrare nella Mazzini, che «lo spirito anticlericale di alcuni capi si deve combattere» e che per questo si sarebbe dovuto puntare sull'idea del partito popolare in America. Qualcosa di analogo Ciarrocchi ribadiva nella lettera del 27 aprile 1942¹⁸: «mi pare che il nostro ambiente mazziniano in America sia propenso a malignare sui Cattolici più del dovere, e mi pare anche che ci sia una pretesa di monopolio di antifascismo. L'ho notato anche nella venuta del Conte Sforza a D[etroit]. Per conto mio, posso dire che, se a Detroit non li sostenessi io, conterebbero assai poco; e mi sembra che contino molto poco anche nelle altre colonie, ad eccezione forse di New York e di Chicago. Mi piacerebbe di sentire il suo parere a proposito, il quale rimarrebbe sempre confidenziale». La risposta di Sturzo in merito non è pervenuta. Ci è pervenuta un'altra lettera di Ciarrocchi sull'argomento, il 17 giugno 1942¹⁹, in cui aggiungeva alcuni particolari: «Ho ricevuto l'ultimo numero del "Mondo" e veggio che c'è Lei, e veggio insieme che il Mondo ha assunto un tono molto conciliante

¹⁶ ALS, fasc. 587, c. 83.

¹⁷ L'appunto è scritto nella parte libera e sul retro della precedente missiva di Ciarrocchi.

¹⁸ ALS, fasc. 565, c. 95.

¹⁹ ALS, fasc. 565, c. 97.

sull'atteggiamento del Papa. D'altra parte noto un articolo venenosissimo delle "Nazioni Unite". Mi pare che questi pretesi futuri capi dell'Italia da venire, vadano oltre i limiti, e Max Ascoli è più spiritoso che serio. Sinora ho cercato di appoggiare la Mazzini, poiché il tempo urge e non c'è altro in campo, ma non so se sia meglio lasciarli a se stessi. La loro inabilità a Detroit si è dimostrata nell'occasione della conferenza di Pacciardi. Io le ho dato molta pubblicità nel giornale, ma non ho fatto altro. Ho lasciato a loro completamente la preparazione, ed hanno fatto fiasco. Alla conferenza non c'erano nemmeno cento persone. Ho messo in campo la scusa della pioggia ma non pioveva nemmeno. D'altra parte mi pare che Sforza sia l'unico uomo politico che conti oggi nel nostro ambiente italiano. Se Lei avesse la salute, sarebbe un altro paio di maniche... Ma chi altri c'è o chi ci può essere? Mi dicono che Salvemini è contro la Mazzini, ma lui sarebbe anche peggiore della Mazzini. Non conosco di altri che abbiano un seguito». Le considerazioni del sacerdote di Detroit sono probabilmente anche quelle di Sturzo, anche quest'ultimo è più attento, considerato il suo ruolo e la sua strategia, nell'esternarle. Per questo, nell'appunto di risposta in data 23 giugno 1942²⁰ egli comunicava a Ciarrocchi con la richiesta di riservatezza («personale»). Vi affermava di aver scritto ai responsabili della Mazzini per chiedere spiegazioni sui recenti attacchi: «Inquieto dell'att[eggiamento] di Naz[ioni] Unite circa il Vaticano. Mia lettera sulle relaz[ioni] dipl[omatiche] col Giappone. Lettere private sia ad Ascoli quale presidente e insieme a Sforza e Tarchiani. Sforza è d'accordo. Ma [aggiunto sopra il punto a fare da raccordo tra le due frasi]. I catt[olici] ostacolano la Mazzini. Non mi spiega di più». Per poi affermare quanto già noto: «Manca un gruppo cattolico am.^{no} politico». Nell'appunto di Sturzo si possono leggere i diversi atteggiamenti con cui egli si rivolge alla Mazzini: innanzitutto per lui conta non tanto l'associazione come tale quanto i suoi responsabili e gli organi di informazione ad essa afferenti. È ai leader che egli rivolge le sue lamentele, ottenendo da Sforza un riscontro e una replica, per quanto piuttosto imbarazzata. Riguardo alla stampa Stur-

²⁰ L'appunto è scritto sul retro della precedente lettera di Ciarrocchi.

zo afferma di aver spiegato la ratio dello stabilimento delle relazioni diplomatiche tra Santa Sede e Giappone avvenuta nel marzo precedente²¹. Facilmente il fatto si prestava ad una interpretazione di vicinanza della Santa Sede ad una potenza dell'Asse, accendendo polemiche anche strumentali. Di questo Sturzo è consapevole e non si sottrae ad un'azione di protesta a difesa delle prerogative vaticane. La presa di posizione di Sturzo evidenzia la sua libertà nei confronti degli strumenti e dei capi della Mazzini, così come attesta la sua capacità di influenza e la sua autorevolezza nei confronti del fronte laico. Che questo abbia recepito la replica di Sturzo si evince da una successiva lettera di Mons. Ciarrocchi, con data 24 agosto 1942: «Non ho ancora ricevuto l'ultimo numero di "Nazioni Unite, ma ho notato, negli altri, che non ci sono più attacchi anticlericali. Qualche cosa si è ottenuto, e se questi dirigenti capiscono qualcosa, comprenderanno anche che è a tutto vantaggio loro. Finora essi hanno fatto il gioco di Pope, di Criscuolo ecc., i quali sono ben contenti di poterli discreditarci di fronte alle autorità americane»²². Lo scambio epistolare finora reperito con Mons. Ciarrocchi proseguiva fino al 1943, con l'aggiunta del caso di Carlo Petrone²³, importante personalità antifascista nel campo cattolico ma autore in quel periodo di

²¹ Per la ricostruzione degli eventi che portarono allo stabilimento della rappresentanza diplomatica del Giappone presso la Santa Sede, ufficializzata in 31 marzo 1942, con la nomina di Ken Harada, si rimanda a Blet 1981:384 sgg.

²² ALS fasc. 565, c. 101.

²³ Avvocato ed esponente del Partito popolare Carlo Petrone (1889-1961) fondò nel settembre 1940 a Londra "Free Italy", un'organizzazione di esuli italiani, con ideali democratici e patriottici. L'associazione ebbe subito una vita travagliata per le contese tra correnti ideologiche, cui non fu estranea l'influenza della "Mazzini Society". Di fatto dopo appena un anno Petrone fu esautorato dal Comitato e "Free Italy" divenne l'espressione dell'antifascismo intransigente. Il tentativo di Petrone aveva molto in comune con quelli di Sturzo nella sua permanenza a Londra (1924-1940), con il quale ebbe un significativo scambio epistolare. Fu per intervento di Sturzo presso le autorità britanniche che Carlo Petrone fu liberato dal campo di internamento in cui fu radunato in quanto italiano dopo la dichiarazione di guerra dell'Italia alla Gran Bretagna. Dopo la guerra tornò in Italia e fu deputato della Democrazia Cristiana (Oddati 1980 e 1984:107 sgg.).

frequenti attacchi contro la Mazzini e il Conte Sforza. Era quest'ultimo a rivolgersi a Sturzo lamentandosi di tali azioni. Sturzo e Ciarrocchi si trovavano così nella situazione di dover svolgere una *moral suasion* nei confronti di Petrone, peraltro poco propenso a comprendere la delicatezza della situazione, in modo da proteggere la reputazione di Sforza, l'esponente più vicino nel campo dell'antifascismo liberale e personalità disponibile a future collaborazioni. Anche questa doppia mediazione fu svolta per mano di Sturzo, che con Ciarrocchi concordò di non pubblicare su "La Voce del Popolo" gli articoli più critici di Petrone. È significativo quanto Sturzo scrisse a Ciarrocchi il 18 maggio 1943: «Le rimando i due articoli di Petrone. Mio parere [è] di non pubblicarli. Abbiamo parecchio anticlericalismo in America, non occorre darvi esca con gli articoli di Petrone. Il quale poi non conoscendo bene gli uomini se la prende con Sforza che non merita i suoi attacchi. Ella ha la copia della lettera di Sforza a me del settembre scorso. La conservi come documento»²⁴.

Riguardo alla Mazzini a Sturzo tocca operare una mediazione anche *in partibus infidelium*. Il 12 dicembre 1943 Robert E. Bolaffio, già tesoriere dell'associazione, gli scriveva per informarlo di essersi dimesso dalla Mazzini Society assieme ad altri: «Abbiamo lasciato la Mazzini, non soltanto perché politicamente è profondamente disonesta e screditata, ma soprattutto [sic] per ragioni di incompatibilità morale. Speriamo sia possibile formare un gruppo nuovo, di persone che come Lei, Salvemini ed altri rappresentano il meglio dell'emigrazione politica»²⁵. Roberto Bolaffio era un esponente non insignificante dell'antifascismo liberale. Nato a Gorizia nel 1893 da famiglia ebraica, di professione ingegnere civile, emigrò negli Stati Uniti nel 1923 ottenendo in seguito la cittadinanza americana ed esercitando la professione a New York. Divenne collaboratore di Salvemini, partecipando alle attività della Mazzini Society. La sua decisione di dimettersi cadeva nel momento di massima crisi dell'associazione, quando emerse la sua dipendenza dal servizio segreto britannico e ci furono diverse defezioni di

²⁴ ALS fasc. 565, c. 101. La risposta è redatta sul retro della lettera di Mons. Ciarrocchi.

²⁵ ALS, fasc. 601, c. 21.

personaggi di spicco. Anche Max Corvo, che per conto dell'O.S.S. aveva avvicinato i maggiori esponenti dell'associazione, sottolinea il ruolo dello spionaggio inglese nel controllo delle attività della Mazzini: «Per mantenere la situazione sotto controllo e vigilare sulle attività antifasciste negli Stati Uniti, gli Inglesi si valevano delle loro relazioni con la Società Mazzini, ovvero con quel vago gruppo operante a New York e composto da eminenti rifugiati italiani che avevano vissuto a Parigi prima che venisse occupata dai Tedeschi. Erano arrivati negli Stati Uniti fra il 1938 e il 1941 quando con l'aiuto degli antifascisti che già vivevano a New York, avevano costituito la Società Mazzini ed eletto Max Ascoli come suo primo presidente» (Corvo 2006:46)²⁶. Renzo De Felice scrive come la Mazzini fosse l'unica realtà veramente attiva dell'antifascismo democratico», potendo contare su «uomini di grande prestigio quali Borgese, Pacciardi, Salvemini, Sforza e Sturzo» e avendo «diramazioni in vari altri paesi del nuovo mondo». Lo storico faceva però subito notare che i primi dissidi cominciarono già nel 1941 «per la diversità di opinioni tra gli anticomunisti più intransigenti e quelli più possibilisti e per la riottosità americana ad assumere, al di là di tutta una serie di belle parole, impegni precisi sul futuro dell'Italia dopo la fine del fascismo» (De Felice 1997:798 nota 2). Non è dato sapere se Sturzo fosse stato al corrente di queste problematiche ed è noto che non fece mai parte dell'associazione. Quando venne sollecitato da Bolaffio a prendere una posizione contro la Mazzini, gli rispose solo il 25 dicembre 1943, dopo es-

²⁶ Il più noto tentativo di infiltrazione della "Mazzini" da parte dello spionaggio inglese avvenne nel dicembre del 1942 ed è noto come "caso Gentili". Dino Gentili, antifascista residente a Londra, per conto dello *Special Operations Executive* (S.O.E.) britannico riuscì a raccogliere consensi tra i leader della "Mazzini" per costituire un governo in esilio guidato da Carlo Sforza e facente base a Tripoli. Da qui, sotto la direzione degli inglesi, sarebbe stata costituita anche una stazione radio attraverso cui incitare il popolo italiano ad abbattere regime di Mussolini. L'Inghilterra contava in tal modo di promuovere la propria egemonia sull'Italia. Il piano non si attuò per la vigilanza dell'O.S.S., in particolare di Earl Brennan, che avvertì i capi della "Mazzini" allora all'oscuro di tutto. Il caso creò forti dissidi entro l'associazione contribuendo a minarne il prestigio (Corvo 2006:46-49).

sersi preso un congruo tempo riflessione, un ritardo inusuale per i suoi ritmi di redazione epistolare. Nella minuta, appuntata come di consueto sul retro della missiva ricevuta, si rammaricava per i dissidi tra italo americani e affermava la sua non appartenenza a gruppi o associazioni alcune: «La ringrazio delle informazioni datemi, in gran parte sfuggitemi. Sento sempre con dispiacere i dissensi e accuse tra italo-americani. Lei sa che io non appartengo alla Mazzini, e a nessun'altra società italo americana. Essendo io un cittadino italiano qui temporaneamente rifugiato, mi astengo dal prendere parte per gli uni o per gli altri, io do il mio contributo, se mi viene richiesto, purché sappia che si tratta di antifascisti sinceri. Così Lei vede i miei scritti sul Mondo, sull'Italia Libera, sulla Voce del Popolo e sulle Nazioni Unite. Ciò non significa che chi scrive accetti tutti i punti di vista dei giornali sui quali scrive. Anche spesso [sic] io mando articoli al New Leader, non ostante il diverso colore, e così ad altra stampa di qui. Ciò le scrivo per non essere frainteso da persone che io stimo, come Lei e Salvemini». Sturzo non negava che potessero esserci delle questioni non limpide riguardanti la Mazzini. Ribadiva come il suo impegno non fosse indirizzato all'associazione, o alle pubblicazioni ad essa annesse, quanto al bene dell'Italia, secondo una chiara distinzione tra fini e mezzi. Se il fine era il bene dell'Italia – egli precisava – non riuscivano di utilità «dissensi e accuse» reciproche. C'è anche da dire che nei mesi precedenti due leader storici della società come Sforza e Tarchiani erano rientrati in Italia, mentre Salvemini da tempo si era allontanato dalla Mazzini. Inoltre vi era stato un tentativo di infiltrazione da parte di personaggi ex fascisti. Probabilmente riferendosi a questi fatti Bolaffio si rivolgeva di nuovo Sturzo il 6 gennaio 1944²⁷ con toni ancora più accesi: «Comprendo perfettamente che Ella, per tante ragioni debba tenersi all'infuori ed al di sopra delle infelici lotte fra antifascisti e che – purché si tratti di giornali anti-fascisti e rispettabili, collabori con fogli di tutte le tendenze. Ma bisogna che le due condizioni che le pubblicazioni siano *anti-fasciste* e *rispettabili* esistano perché un uomo così generalmente rispettato ed amato

²⁷ ALS, fasc. 603/1, c. 3.

come Lei possa scriverci. La Mazzini ed il suo organo non adempiono queste due condizioni. Da molto tempo la Mazzini va compiendo opera di vero e proprio tradimento contro l'Italia. Al governo di Washington e all'ambasciata di Lord Halifax conveniva avere a propria disposizione non l'alleato che poteva essere un gruppo di uomini liberi, ma un gruppo di mercenari. La Mazzini da molto tempo è il gruppo al servizio del governo e dell'ambasciata travestito da ente antifascista. La Mazzini ha lo scopo di approvare ciecamente tutto quello che gli alleati compiono di male, perché si possa dire che gli antifascisti sono d'accordo. La Mazzini ha lo scopo di rendere impossibile ogni azione onesta, concorde e seria fra gli antifascisti. Ha lo scopo di suscitare discordie sul campo antifascista. L'unico giornale che fu distribuito in sala, durante il congresso della Mazzini è un vilissimo libello che attacca nel modo più volgare e menzognero le persone migliori della nostra emigrazione. Nella Mazzini sono entrati a far parte elementi con cui nessuna persona onesta, di nessuna tendenza può avere rapporti. Il voto, in cui fummo battuti (e dopo il quale uscimmo dalla sala e dalla società) fu sull'incompatibilità di persone che si alleino con gli ex-fascisti di far parte della Mazzini. Siccome Ascoli, Antonini, Gualtieri vogliono per servire il governo, allearsi con gli ex-capi fascisti, gli antifascisti non possono rimanere con loro. Inoltre, e lo dico con assoluta conoscenza di causa, la Mazzini ha preso danari dal *Secret Service* inglese. Perciò io durante due congressi mi rifiutai di presentare la relazione finanziaria. Il danaro se lo pigliava il segretario che ammise a me che riceveva soldi dall'*intelligence service* inglese, che però mai mostrò i libri né a me né a nessun altro. Credo che Borgese, Pacciardi, Salvemini tutte persone che Le vogliono bene sono d'accordo con me nello sconsigliarla di aver più nulla da fare con un giornale così disonorato come Nazioni Unite. Un galantuomo come Lei non può aver contatti con gente che tradisce. Scusi lo sfogo mi creda Suo devotissimo Roberto Bolaffio». La ricostruzione di Bolaffio – a parte gli ingenerosi attacchi personali – aveva qualche margine di plausibilità, confermando le riserve di Mons. Ciar-

rocchi e i dubbi di Sturzo, che comunque rimanevano sullo sfondo, senza provocare rotture. Finiva invece per allinearsi ad un atteggiamento comune a quello di Salvemini e di molti altri esuli antifascisti, che si fermavano al momento etico, facendone una pregiudiziale contro qualunque iniziativa politica. Sturzo dimostrava al contrario – in linea con la propria esperienza politica – di prediligere il perseguimento di un obiettivo comune con le forze leali a disposizione, consapevole dell'esistenza di tensioni anche forti, ma facendo in modo di non farsene travolgere. Entro tale realismo si collocava la risposta che agli annotava a Bolaffio il 1° febbraio 1944²⁸: «Comprendo i dissensi tra i partiti e il gruppo, ne ho avuta lunga esperienza. Ma non posso credere che uomini come Sforza, Ascoli, Tarchiani e Cianca (della Mazzini) che io conosco da anni ed anni, nonostante abbiano militato in altri campi, possano qualificarsi mercenari venduti all'Inghilterra. Avranno sbagliato (chi non sbaglia?) [ma] mai avran pensato di vendere l'Italia allo straniero. Comunque siano i fatti, siccome io non sono in grado di accertarli e d'altra parte mi sembra ingiusto verso vecchi amici di sospettarli, così lascio che la polemica si svolga tra coloro che la credono utile. Ritirare la mia eventualissima collaborazione (posso ben poco nelle mie condizioni di salute) sarebbe già un accettare l'accusa. Come far ciò a mille chilometri di distanza e con i principali interessati già in Italia? Perciò spero che né lei né Toscanini mi chiuderete la porta nell'Italia Libera per simile condotta. L.S.». Emergevano in queste comunicazioni delle differenze di fondo nel concepire il patriottismo e che rimandano in definitiva a diversi modelli antropologici, capaci di influenzare strategie di lungo respiro. Bolaffio, entro la cerchia di amici della Mazzini comprendente anche il musicista Arturo Toscanini e il figlio di quest'ultimo Walter, faceva proprio quel metodo, generoso quanto intransigente, modellato sul carisma di Salvemini. Era da quella centrale ideologica che pervenivano le critiche più dure ed esplicite sia all'intero movimento antifascista in America sia ai suoi esponenti disposti alla collaborazione con i governi alleati, come avvenne con l'ingresso di Sforza e Tarchiani nei primi

²⁸ ALS, fasc. 603/1 c. 4

governi post fascisti. Va da sé che oltre che minare ogni ipotetica riuscita delle iniziative del fronte antifascista, questo modo d'agire finiva per rendere dubbio l'appoggio, da parte delle autorità americane, relativo alle battaglie più rilevanti che gli esuli d'America intendevano promuovere, come la revisione delle clausole armistiziali e il trattato di pace. C'è da dire che non era la prima volta che Sturzo sperimentava un'analogia situazione collaborando con l'antifascismo laico. Negli anni di Londra, quando era in contatto con Carlo Rosselli, dovette dedicare parte delle sue non inesauribili energie a difendersi dagli attacchi di "Giustizia e Libertà" e dovendo chiedere allo stesso Rosselli la possibilità di replicare agli articoli velenosi che l'amico aveva comunque avallato (Grasso 2003:69 sgg).

Era un modo di procedere che Sturzo conosceva e che aveva come esito ultimo di indebolire le risorse dell'antifascismo. Per questo pur essendo spesso nell'occhio del ciclone, Sturzo cercò di resistervi, cercando di far capire fino al possibile agli antifascisti democratico - repubblicani le ragioni superiori della collaborazione. La pervicacia con cui Sturzo si rivolse a Salvemini era in tal senso un modo sottile per denunciare la sterilità di un atteggiamento eminentemente problematico alle questioni, per quanto volenteroso, ma incapace di farsi carico della sintesi e del compromesso necessario. Quest'ultima via invece avevano cercato Sforza, Ascoli, Tarchiani e Cianca, caduti sotto il fuoco amico del giudizio etico preventivo. Il patriottismo di Sturzo era metodologicamente, pure se non ideologicamente, più affine a quello di questi ultimi.

2. Salvemini e i "Friends of Italian Freedom"

Nei confronti di Gaetano Salvemini, probabilmente per l'intelligenza dello studioso e per la personale religiosità che manifestava, Sturzo dispiegò ogni sforzo per trovare delle possibili intese. Dal carteggio tra il sacerdote e lo storico pugliese non vengono alla luce soltanto le forti polemiche avviate già

alla fine del 1941²⁹ e ulteriormente alimentate dalla pubblicazione, nel 1943, di *What to do with Italy*³⁰ (Salvemini – La Piana 1943) scritto a quattro mani da Salvemini e La Piana, ma pure i tentativi di Sturzo di indurre Salvemini ad operare per un'iniziativa comune. Era il caso dell'idea di fondare un'associazione degli «american Friends of Italy», di cui Sturzo scrisse allo storico pugliese nel marzo 1942, nei frangenti in cui si stava faticosamente nascendo l'iniziativa di "People and Freedom" in America: «Se lei potesse qui formare un bel gruppo autorevole di *american Friends of Italy*, che di tanto in tanto mettessero fuori qualche studio o qualche *resolution* e facessero dei *meetings* e discussioni sulla politica che l'America dovrebbe seguire vis-a-vis dell'Italia sarebbe credo, di un certo vantaggio. E se quei di Londra e quei di qui potessero far un'intesa, ancora meglio. Lei ch'è cittadino americano potrebbe prenderne l'iniziativa. Ne parli a Miss Draper e ad altri. Ne troverà amici anche nella Harvard University. Non si deve abbandonare, caro Prof., né limitarsi alla critica, né chiudersi nell'amarezza. L'Italia oggi è disprezzata da tutti. È terribile ma vero! Serviamola con fede e secondo le nostre forze»³¹. Con queste parole Sturzo ribadiva la strategia, da lui seguita nel periodo internazionale e qualificabile come 'elitista', che privilegiava la formazione di piccoli gruppi di persone autorevoli, capaci di rivolgersi al mondo politico americano in quanto rappresentativi dell'interesse italiano. Il suo patriottismo contemplava l'utilizzo di strumenti aggregativi snelli e integrati in

²⁹ Salvemini scrisse sul "Protestant" dell'ottobre-novembre 1941 un articolo, intitolato *Gesuitismo progressista*, in cui sosteneva che «un cattolico non può essere un democratico», perché «la dottrina democratica non è conciliabile con quella che è alla base del Sillabo» (Salvemini 1969:49). Sturzo gli aveva risposto il 13 dicembre 1941 con una lettera personale, precisando in chiusura: «Caro Professore, se tutti i cattolici democratici veri di fede e di azione non siamo stati sconfessati e scomunicati, vuol dire che la sua interpretazione del Sillabo non è esatta» (Sturzo – Salvemini 2009:62).

³⁰ Il volume attribuiva una forte responsabilità alle gerarchie cattoliche italiane e a papa Pio XI per il sostegno dato al fascismo, ribadendo in particolare l'incompatibilità tra il cattolicesimo e la democrazia. Sturzo ribatté a queste tesi con diversi articoli, i più importanti dei quali sono riprodotti (Sturzo – Salvemini 2009:117-138).

³¹ Lettera di Sturzo a Salvemini del 12 marzo 1942 (Sturzo – Salvemini 2009:74).

'rete', capaci di interloquire con alti livelli amministrativi. Tale modo di procedere emerge come dato biografico connotativo dell'esperienza internazionale, maturato attraverso contatti personali, letture, riflessioni che poi confluirono nel volume collettaneo *For Democracy*, pubblicato a Londra nel 1939 (People and Freedom Group 1939). I saggi del libro londinese ne sono le premesse teoriche, mentre il metodo operativo di tutte le attività di questo e del periodo americano ne sono l'esecuzione. Non è un caso i due saggi sturziani del volume, *Democracy, Authority and Liberty* e *The Future of Democracy* contengono la riflessione sul nesso democrazia ed élite. Né si può dimenticare il dato di una spiccata vocazione alla *leadership* – mai ammessa dal sacerdote ma connotativa del suo *modus operandi* – sperimentata durante gli anni europei e accentuatasi nella permanenza oltre atlantica; né si può tacere la sua attenzione nei confronti della classe politica europea, la cui crisi era da lui ritenuta la causa prima della rovina della democrazia nel primo novecento, e la cui formazione diventava un compito strategico. La somma di tali elementi, spesso sottovalutati, ritenuti secondari o addirittura impropri nella tradizione del pensiero politico cattolico, sono invece da Sturzo considerati essenziali e per nulla incompatibili con la "scuola sociale cristiana" e il programma della democrazia cristiana che ne costituisce la migliore realizzazione. Anzi, il sacerdote intuì fin da subito la carica di realismo sprigionata da tale scuola, a tal punto da considerare naturale una sponda di dialogo con la scuola elitistica italiana, già ai tempi del popolarismo: è nota l'attenzione che Vilfredo Pareto dedicò a Sturzo tra il 1920-1922 con due brevi interventi sulla rivista di politica "La Vita Italiana" (Pareto 1920 e 1922), così come è conosciuto il debito del sacerdote nei confronti dell'opera di Gaetano Mosca, di cui è documentata la lettura almeno a partire dal 1911³² e l'apprezzamento degli *Elementi di scienza politica* nell'edizione del 1923³³.

³² Sturzo ha conservato, tra le sue carte (ALS, fasc. 171 T, cc. 5-7), alcuni editoriali di Gaetano Mosca pubblicati su "Il Corriere della Sera", tra il giugno e l'agosto del 1911, dedicati alla questione del suffragio universale, che il

Se si tiene conto di tale retroterra culturale maturato negli anni diventano più comprensibili gli strumenti con cui Sturzo improntò la sua azione concreta: studi, *memorandum*, incontri, discussioni per individuare obiettivi comuni e su cui far convergere forze altrimenti destinate, se isolate, a rimanere improduttive. Il riferimento, nella lettera a Salvemini, a «quei di Londra» intendeva con ogni probabilità il “People and Freedom Group” già noto, mentre «quei di qui» poteva alludere al gruppo vicino a Salvemini o comunque afferenti alla “Mazzini Society”, senza escludere gli amici cattolici del sacerdote organizzati nei “People and Freedom Group” d’America. L’ipotesi che Sturzo proponeva a Salvemini era ampia, già potenzialmente operativa e assumeva ancora una volta un profilo internazionale, nel tentativo di unire a vantaggio dell’Italia le forze dell’Europa e dell’America. Non si trattava di una proposta irragionevole: essa era indirizzata a risorse personali e associative conosciute e che, vista l’autorevolezza dei proponenti, sarebbe stato possibile coinvolgere senza grandi difficoltà. Inoltre presentava il vantaggio di andare oltre gli steccati confessionali, ricomponendo forze che in tal modo avrebbero costituito una significativa massa critica. Tale progetto sembrava inoltre riappropriarsi dell’iniziativa, poi naufragata, della “Free Italy” di Carlo Petrone, rilanciandone il programma in un contesto di maggiore visibilità ed autorevolezza e senza ricadere nelle contraddizioni che ne avevano minato l’efficacia. Tuttavia, la risposta di Salvemini del 29 aprile 1942 non fu incoraggiante. Salvemini proponeva di affidare la fondazione del gruppo alla “Mazzini Society”, preoccupato che una sua iniziativa solitaria lo potesse mettere in imbarazzo nei confronti della medesima società. In realtà sembrava che fosse la proposta di Sturzo a mettere in imbarazzo lo stesso Salvemini, il quale accampava delle obiezioni evitando di entrare nel me-

governo intendeva introdurre, e della riforma della legge elettorale, in particolare sull’adozione del sistema proporzionale tramite collegio uninominale (che il politologo, seppure con riserva, appoggiava). Va notato che in testa al primo articolo, del 16 giugno 1911, Sturzo annota «Scritto Sig. Mosca» (ALS, fasc. 171 T, c. 5).

³³ La recensione apparve con il titolo *Scienza politica* sul “Bollettino bibliografico di Scienze sociali e politiche” (marzo-aprile 1924), poi raccolto con lo stesso titolo in Sturzo 1957:227-238.

rito: «i “Friends of Italian Freedom” – egli scriveva – dovrebbero non solamente di dimostrare che gli Italiani non sono tutti fascisti, ma anche illustrare e diffondere le soluzioni necessarie dei problemi italiani. Ma la iniziativa per la formazione di un gruppo di quel genere non può essere presa da un individuo isolato. Dev’essere presa dalla “Mazzini Society”. Se io mi facessi avanti con un’iniziativa di quel genere, tutti direbbero che io voglio creare un contro-altare alla “Mazzini Society”. Tutti mi domanderebbero perché la “Mazzini Society” non prende essa quella iniziativa. Io sono pronto a secondare ogni iniziativa utile ma non posso fare credere a un dualismo che non deve esistere a nessun patto. Se non posso agire in cooperazione con altri, preferisco rimanere da parte in silenzio» (Sturzo – Salvemini 2009:74-75). Sturzo tuttavia si diceva «convinto» che l’iniziativa potesse ancora essere avviata e al di fuori della Mazzini. Così scriveva a Salvemini il 1° maggio 1942: «Sono *convinto* della necessità dei Friends of It.[alian] Freedom, ma non di un gruppo di massa, piuttosto di un’*élite politica e intellettuale* di *veri americani* che possano influire nell’op.[inio]ne pubblica e nella stampa e a Washington». Emergeva qui tutta la distanza, che potrebbe essere definita antropologica, tra Salvemini e Sturzo in merito alla concezione dell’elitismo democratico. Anche Salvemini era un elitista e non c’è dubbio che fosse un sincero democratico. Nel caso dimostrava però una visione aristocratica – più che democratica – dell’elitismo, che lo connotava da tempo: fin dagli anni ‘30 aveva scelto un profilo molto laterale nella collaborazione con i nuclei italiani antifascisti presenti in America (Signori 2009:44 sgg). Coerentemente, anche ora rimandava un’iniziativa, che pure lo avrebbe investito di una *leadership*, e promossa da un amico non sospettabile di secondi fini, ad un gruppo, come la “Mazzini”, rispetto al quale egli stesso risultava per scelta marginale. Né era chiaro intendere quale imbarazzo ciò potesse destare in uno studioso che agiva in solitario e rivendicava – giustamente – la propria libertà: nella proposta di Sturzo vi era un invito individuale, che veniva incontro al temperamento di Salvemini. Chiaro era anche

l'obiettivo: organizzare una *élite* di americani (tra cui Salvemini, che da tempo era cittadino americano), disposti ad agire in modo diretto ed in autonomia rispetto alle associazioni connotate ideologicamente come la Mazzini. Si trattava in definitiva di raccogliere quell'«élite politica ed intellettuale» sulla cui libertà ed efficacia Sturzo mirava fin dal suo arrivo in America, contando di poter disporre della collaborazione di altre sponde culturali: individui preminenti e non associazioni, italoamericani illustri e non masse. Il discrimine "democratico", e, si sarebbe tentati di dire: "liberale" dei due elitismi stava qui, ovvero in questa disponibilità a distanziarsi metodologicamente da divergenze ideologiche e di appartenenza per convergere, facendo leva sulle forze disponibili, su poche e concrete soluzioni condivise. La difficoltà di Salvemini nel seguire Sturzo su questa strada veniva confermata dalla successiva lettera inviagli il 5 maggio 1942, una risposta redatta istituzionalmente in inglese, in cui esprimeva il dubbio sulla possibilità dell'iniziativa, evitando anche in questo caso di entrare nel merito. Riferiva genericamente che «before an organization of American Friends of Italian Freedom is set up, it is necessary for them to agree upon a common plan of action»; e che perciò «before asking Americans to sponsor a society of American Friends of Italian Freedom, it would be necessary to have an agreement among those people who should take the initiative of asking them to join the association» (Sturzo – Salvemini 2009:76); continuava con il sollevare la questione dei Patti Lateranensi, argomento obiettivamente estraneo allo spirito dell'iniziativa sturziana e che finiva per compromettere la possibilità di collaborazione: «Since I am writing confidentially to a man whom I respect and whom I would never like to deceive, I ask you whether it would be possible to form an association of American Friends of Italian Freedom which evaded the issue of the Lateran Agreements of 1929?» (Sturzo – Salvemini 2009:76); per concludere con la constatazione che preferiva l'inattività del presente al rischio di un'attività che potesse pregiudicare una futura collaborazione: «for the time being, let us not do anything which might make a common action impossible in the future» (Sturzo – Salvemini 2009:77). A questa lettera Sturzo decideva di non rispondere e la que-

stione sembrava cadere. In aggiunta, nei mesi successivi Salvemini tornava sull'argomento del Concordato durante un convegno della "Mazzini", con la proposta di abolire la "congrua" ai sacerdoti: difficile non pensare ad un messaggio nei confronti dell'amico e delle sue proposte. Sturzo non poteva esimersi dal replicare. Lo fece il 25 settembre 1942 nella forma di un suggerimento, valevole come risposta alla lettera precedente: «non ho compreso la ragione della soppressione dei supplementi di congrua che lei propose al Congresso della Mazzini a danno dei parroci e vescovi d'Italia, nel nuovo ordine da instaurarsi dopo guerra. Lei crede che non ci siano altre gatte da pelare, che va a cercarsi proprio quelle dei preti?» (Sturzo – Salvemini 2009:79). In realtà la questione del Concordato era un argomento irrinunciabile per Salvemini e per la cultura della "Mazzini" e solo a Sturzo pareva un fattore marginale rispetto ad altre priorità. Ne è testimonianza lo scambio epistolare che avvenne nei mesi precedenti tra Sturzo e Sforza a proposito di un articolo di Alberto Cianca uscito numero di "Nazioni Unite" del 4 giugno 1942³⁴. In seguito a tale articolo Sturzo inviò le sue rimostranze a Max Ascoli e ad Alberto Tarchiani, ottenendo l'impegno a mitigare le intemperanze anticlericali dei loro organi di stampa, come emerso nel carteggio con Mons. Ciarrocchi, senza per questo riuscire nell'intento di far comprendere l'inutilità pratica di tali posizioni (Sturzo 1976:89 sgg.). Pare di poter affermare, andando oltre i riserbi di Sturzo, che vi fosse molto di strumentale nell'insistenza su tale atteggiamento da parte degli esponenti, anche più illuminati, dell'antifascismo laico. Non può sfuggire che furono essi ad impedire che si realizzassero delle iniziative unificate, anche sotto un profilo squisitamente pragmatico. Nemmeno Sturzo, con tutta la prudenza del caso, poteva evitare di segnalare a Sforza il particolare che in America i cattolici non erano marginali e che non sarebbero stati insensibili

³⁴ Si trattava di un intervento dal titolo "Precisazioni e chiarimenti" e riguardava i rapporti tra Chiesa e Stato nella concezione della Mazzini Society. Cfr. la lettera di Cianca a Sturzo del 19 luglio 1942 (Sturzo 1976:100-101).

all'evoluzione politica dell'Italia post bellica: «poiché i cattolici americani contano, e domani l'America avrà la posizione di leader internazionale, conviene creare della fiducia verso coloro che potevano [sic] essere i nuovi capi dell'Italia e verso la futura politica italiana» (Sturzo 1976:93). Una frase certamente sibillina ma in cui si evinceva come la posta in gioco fosse la competizione per la leadership dell'Italia futura, in cui i cattolici, soprattutto i vecchi popolari (da qui si comprende il rifiuto del tempo verbale) avrebbero avuto un ruolo di primo piano e avrebbero avuto l'appoggio della potenza americana. La frase poteva essere anche una garbata sottolineatura ai "mazziniani" di non pretendere di arrogarsi l'egemonia dell'anti-fascismo, quando in Italia erano rimasti i vecchi leader popolari e avevano operato, seppure in una forma discreta, per la ricostruzione politica in continuità con il passato prefascista. In effetti, se vista sotto il profilo della competizione politica, la strategia dell'ambiente "mazziniano" era chiara: volto ad escludere forme di collaborazione paritetiche intendeva marcare la propria differenza e primazia morale nei confronti di un mondo cattolico, macchiato dall'aver in maggioranza sostenuto il fascismo. In tal modo gli esponenti mazziniani intendevano legittimarsi come rappresentanti unici dell'antifascismo e proporsi come classe dirigente per il dopo guerra. Non si capisce però come tutto questo potesse conciliarsi con l'interesse della patria lontana.

Nonostante queste difficoltà, scrivendo a Salvemini il 6 ottobre 1942, Sturzo ribadiva il suo punto di vista sull'unica ragione per collaborare: «Oggi quel che preme è una cosa sola: "Come aiutare a vincere la guerra e come salvaguardare la personalità e i diritti dell'Italia in un nuovo ordine, che vorremmo sia il migliore possibile". Per questo, dovremmo trovare una base comune di lavoro, evitare le polemiche interne che non giovano; lasciare che per i problemi particolari ciascuno la pensi come crede e preparare il piano ideale e pratico per la soluzione che il nostro popolo darà alle sue questioni principali» (Sturzo - Salvemini:81-82). Nemmeno in questa occasione Salvemini si esprime sul ragionamento di Sturzo. Il sacerdote torna sull'argomento l'ultima volta il 31 dicembre 1942, prendendo a tema la concreta eventualità che, a guerra finita,

all'Italia potessero essere sottratte le regioni del Trentino e della Sicilia: «Io ritorno alla mia idea espressa l'altra volta. Occorre in America un autorevole gruppo di *Friends of Italy* che non siano degli italo-americani *tout-court*, tranne un La Guardia, un Poletti³⁵ ed altri già arrivati ad essere considerati americani al 100/100 e autorevoli allo stesso tempo. Tali amici – alcuni se non tutti – faranno per noi quel che fecero gli Steed e i Seton Watson per gli jugoslavi [sic] nel 1918-19. Lo scrivo a Lei perché credo che solo Lei sia qui la persona adatta a prendere l'iniziativa, senza sembrare uno che faccia della propaganda o che abbia scopi politici personali, ed è per giunta cittadino americano. Il Gruppo non dovrebbe interferire in quel che sarà il diritto dei cittadini italiani circa la loro costituzione (monarchica o repubblicana – liberale o socialista) né sui rapporti con il Vaticano; ma solo su quel che sarà lo stato futuro dell'Italia alla Conferenza della Pace e quel che sarà l'azione dei gabinetti di Wash[ington] e Londra (e gli altri d'interesse) in rapporto all'Italia come nazione sia per l'integrità territoriale, sia per il regime coloniale (delle colonie avanti l'ottobre 1922). Lei dovrà trovare consensi e aiuti. Sarà questo il mio *augurio concreto* per la sua attività nel 1943 (oltre a quello che Lei scriverà) – eccetto che si tratti di questioni Vaticane – che credo dannose all'Italia insistervi “specialmente dal suolo americano”» (Sturzo – Salvemini:84). Già alla fine del 1942 Sturzo ragionava sulle prospettive del fine guerra e anticipava questioni che poi puntualmente si sarebbero sposte e che sarebbe stato opportuno affrontare per tempo. In tal senso Sturzo dimostrava di agire da *leader*, rivolgendosi a personalità chiamate ad esercitare una analoga *leadership*. Il giornalista ed editore Wickham Steed (1871-1956) e lo storico Robert William Seton-Watson (1879-1951), entrambi conosciuti e frequentati da Sturzo a Londra, agirono come ambasciatori a favore della Jugoslavia durante la conferenza di pace nel pri-

³⁵ Charles Poletti (1903-2002), avvocato italoamericano fu vice governatore dello Stato di New York nel 1942. Dopo lo sbarco in Sicilia fu inviato in Italia dove, per conto dell'amministrazione alleata, assunse importanti incarichi civili nelle aree liberate.

mo dopoguerra, pur senza avere compiti ufficiali, ma in virtù dei loro contatti internazionali. Facendo forza su questo precedente, Sturzo cercava di convincere Salvemini dell'opportunità di tentare un'azione simile a favore dell'Italia contando sull'alta qualifica delle personalità antifasciste presenti negli Stati Uniti. Il richiamo alla funzione storica di Wigham Steed e Seton Watson non poteva essere ignorato da uno studioso come Salvemini. Tale si configurava il modello di *élite* proposta da Sturzo a Salvemini, composta da americani sensibili alla causa italiana e disponibile a darsi una organizzazione. Pur sollecitato da questo nuovo appello di Sturzo, Salvemini non diede risposta e al sacerdote non rimase altra scelta che continuare da solo la strategia di agire in concerto con pochi amici, per raggiungere le istituzioni politiche americane. Tale prospettiva diventerà più incisiva con il rientro di Sturzo a New York.

Nel prendere atto dell'impossibilità di trovare un'intesa con il fronte laico, il sacerdote ci tenne a rendere consapevole Salvemini delle responsabilità di tale chiusura, scrivendogli il 7 novembre 1943: «In queste condizioni, mi sento libero di agire qui come io penso, senza responsabilità per gli altri laggiù. Io preferisco restare in America finché non ci sarà *libertà per tutti* nell'Italia conquistata dagli alleati. [...] Credo che essendo in America è mio compito influire, se possibile, sulle agenzie governative e sull'opinione pubblica non per quello che devono fare o non fare gli italiani in Italia, ma per quello che devono fare americani e inglesi nell'interesse dell'Italia e della pace futura. Se in questo lavoro potrò avere adesioni ed aiuti, o se io potrò dare la mia adesione alle iniziative degli altri, ne sarò felice. Ricordo che sempre ho insistito con Lei e Sforza per i *Friends of Italy*, e ne parlai con Bellanca e Capraro quando vennero a Jacksonville. Essi promisero il loro interessamento; ora non rispondono più alle mie lettere» (Sturzo – Salvemini 2009:101-102). In questa confidenza emerge con chiarezza, accanto alla delusione per l'occasione persa, anche la presa di coscienza dell'incompatibilità tra la propria strategia e quella dell'amico e della sua cerchia. L'elemento discriminante riguardava la scelta tra due alternativi obiettivi di fondo: promuovere in America gli interessi dell'Italia o stabilire

dall'America un'egemonia sull'Italia. La questione della «libertà per tutti», sollevata da Sturzo in questa ma anche in altre lettere ne era la conferma e diventava decisiva per il modello di regime democratico ad essa sotteso. Nelle polemiche riguardanti il Concordato, Sturzo comprendeva con lucidità che il problema che lì si nascondeva era quello della *libertà religiosa*, che Salvemini e i suoi amici a parole dichiaravano di voler tutelare, ma di fatto finivano per negare: o tramite la proposta di una totale separazione tra Chiesa e Stato, foriera, avvertiva Sturzo, di un conflitto che anche la classe politica risorgimentale preferì evitare³⁶; oppure tramite la proposta di abolizione di alcune garanzie storiche, come il fondo del culto. Nella già citata lettera del 24 giugno 1942 a Carlo Sforza così scriveva Sturzo: «Come accettare l'idea di Salvemini dell'abolizione del bilancio di culto? Non voglio discutere quanto nel bilancio stesso ci sia di origine ecclesiastica e quanto di elargizione statale; ma non si può, senza violare la giustizia condannare il clero alla elemosina, con la pretesa che non debbano reagire né il clero né le popolazioni interessate, sulle quali poi verrà a cadere indirettamente la tassazione ecclesiastica e le spese della manutenzione degli edifici del culto. Si è proprio fuori della realtà» (Sturzo 1976:93). Lo stesso poteva essere detto a proposito di un altro fondamentale principio liberale come quello della *libertà scolastica*, rispetto alla quale Sturzo si dimostrava molto sensibile, come scriveva nella stessa lettera: «In terzo luogo: la questione scolastica. Lei sa che anche in Olanda e in Inghilterra si è arrivati da lungo tempo a modi d'intesa sul problema della scuola libera (detta denominazionale) per cui lo Stato ha certi pesi, pagando perfino i maestri e dando i prestiti per gli edifici. Un sistema (che a me piace) che sarebbe creduto privilegio dai liberali italiani e francesi. E potrei continuare» (Sturzo 1976:93). La libertà scolastica era evi-

³⁶ Così Sturzo scriveva nella citata lettera a Max Ascoli del 9 giugno 1942: «non capisco affatto che cosa possano significare le frasi di assoluta separazione e di eguaglianza, se non implicano una politica di lotta fra la futura Italia e il Vaticano, perfino su quel terreno che gli uomini del Risorgimento cercarono di evitare» (Sturzo 1976:89).

dentemente un problema per il circolo della Mazzini, se quasi un anno dopo Sturzo doveva rivolgersi ancora a Salvemini con queste parole: «Lei afferma che in Italia la scuola dovrà essere strettamente di Stato escludendo qualsiasi facoltà alle scuole private (anche Universitarie) a dare gradi e diplomi. A me sembra che l'esperienza Anglo-Americana ci debba portare alla più larga concessione: meglio che concessione, al riconoscimento di un diritto fondamentale, quello dell'insegnamento libero. Il monopolio di Stato si potrà convertire in arma politica che in fine ferisce lo Stato stesso, come nel caso del Fascismo» (Sturzo 1976:87). Affioravano differenze sostanziali radicate nel diverso modello di liberalismo, di natura individualistico-umanistica quello di Sturzo e non a caso affine a quello anglo americano; di natura laico-repubblicana quello di Salvemini, meno disposto a concessioni sul piano dell'autonomia organizzativa della società e dei corpi intermedi. Accadeva così che le personalità più illuminate del fronte antifascista laico non fossero disposte a rinunciare ai loro convincimenti ideologici, manifestando la preferenza di un modello di democrazia politica, per l'Italia post bellica, molto distante dal modello di democrazia liberale sostenuto da Sturzo. Data questa base era comprensibile che non vedessero di buon occhio una collaborazione alla pari che avrebbe potuto essere concorrente. D'altra parte, l'offerta di cooperazione loro indirizzata da Sturzo avrebbe meritato una verifica più attenta, perché la posta in gioco era ben più elevata delle legittime ambizioni di *leadership* nazionale.

È emblematico in tal senso l'episodio riguardante Augusto Bellanca e Nino Capraro, con cui Sturzo si intrattenne a Jacksonville, e con cui si illuse di poter rilanciare e realizzare il progetto comune dei «Friends of Italy».

3. Bellanca, Capraro e i "Friends of Italy"

August Bellanca³⁷ era il leader dell'*Amalgamated Clothing Workers of America* (ACWA), sindacato unito italo americano che raggruppava lavoratori dell'abbigliamento; membro della "Mazzini Society", era l'organizzatore, assieme a Nino Capraro, della "Free Italy American Labor Council", associazione composta da americani di discendenza italiana. C'è da dire che Sturzo, organizzatore sindacale fin da giovane, comprendeva l'importanza di avere contatti con i capi dei sindacati italo americani, sia per la loro referenza antifascista e anticomunista, sia per il loro potenziale di mobilitazione, sia per la loro influenza nell'Amministrazione. Ebbe contatti anche con Luigi Antonini, leader dell'*International Ladies Garment Workers Union* (ILGWU), il sindacato internazionale dell'abbigliamento femminile, anch'egli esponente della "Mazzini". Non è un caso se Antonini e Bellanca iniziarono molto presto a collaborare con l'agente dell'O.S.S. Max Corvo, che si avvale dell'aiuto dei due leader sindacali per l'arruolamento di personale da inviare in Italia in vista dello sbarco (Corvo:37). Nino Capraro³⁸ dava conto in una memoria (ALS, fasc. 563, c. 5), conservata tra le carte di Sturzo, dell'incontro che ebbe con il sacerdote assieme a Bellanca, il 5 settembre 1943, a Jacksonville. Riportava che Sturzo conobbe personalmente Bellanca in occasione di tale visita e che, assieme al leader sindacale, il sacerdote tenne due conferenze nella cittadina della Florida, di cui non si conoscono i dettagli, ma probabilmente dedicate alla promozione delle iniziative del leader sindacale. Capraro annota-

³⁷ August Bellanca (1880-1969), nativo di Sciacca (AG), era emigrato a New York all'età di vent'anni. Fu amico e collaboratore di Fiorello La Guardia e Charles Poletti. Nel secondo dopoguerra organizzò un ingente invio di aiuti alla popolazione italiana.

³⁸ Anthony (Nino) Capraro (1891-1963), anch'egli nativo di Sciacca, era emigrato negli Stati Uniti all'età di undici anni, risiedendo a New York. Dopo una militanza giovanile nel movimento anarchico, entrò nella direzione dell'ACWA di Bellanca. Fu corrispondente del quotidiano socialista "New York Call" e poi editore del quotidiano "Utopia", pubblicato a Rochester (N.Y.). Si adoperò per dare aiuto a molti italiani rifugiatisi negli Stati Uniti.

va infatti come Sturzo intendesse appoggiare, senza prenderne parte, la “Free Italy American Labor Council”, incoraggiandone il ruolo nell’organizzazione del “Columbus Day mass meeting” di New York, il 12 ottobre 1943. Dal 1934 il “Columbus Day” era festa nazionale e costituiva l’occasione per rinsaldare i legami di amicizia tra Stati Uniti e italiani d’America: la ricorrenza poteva essere, in questo frangente, un’opportunità per indirizzare alle autorità di Washington un segnale di collaborazione in vista del futuro dell’Italia. Per quest’iniziativa Sturzo promise di registrare (come poi farà) un messaggio radiofonico, richiesta che solitamente Sturzo era restio ad accettare. Sturzo inoltre non rinunciava a proporre a Bellanca dei «suggerimenti» per un’azione di maggiore incidenza, come ad esempio la creazione del gruppo “Friends of Italy”, già proposto a Salvemini: «American citizens, possibly under the leadership of Mayor Fiorello H. La Guardia, ought to organize a “Friend of Italy” group. The “Friends of Italy” could call upon men like Borgese, Sforza, Salvemini, Pacciardi, Don Sturzo, and others for technical advice» (*ibidem*). La costituzione del gruppo rispondeva alla consolidata strategia sturziana di puntare sull’*élite*, associando personalità influenti dal punto vista politico e istituzionale. La variante, rispetto all’idea prospettata in precedenza, era quella di puntare sulla leadership del sindaco di New York, mettendo a disposizione del quale una qualificata rappresentanza dei leader dell’immigrazione. Così sarebbe stata mantenuta la natura americana del gruppo e sarebbe stata valorizzata l’azione di consulenza delle personalità italiane. Anche in questo caso il gruppo avrebbe avuto un’identità propria, sganciata dalle sigle delle associazioni antifasciste e con l’unica finalità di servire il popolo italiano in quanto “amico” del popolo americano: «A “Friends of Italy” as an organization of Americans, could champion the cause of justice for the Italian people as a means of serving the broader democratic interests of the American people» (*ibidem*). Il percorso doveva essere già definito, se Bellanca, nell’occasione, invitò Sturzo a trasferirsi a New York come “ospite” dell’associazione. Sturzo declinò l’offerta, adducendo motivi di salute, ma promettendo la sua collaborazione da Jacksonville. Quanto all’operatività, il gruppo si sarebbe proposto di contat-

tare dei rappresentanti parlamentari perché presentassero in sede istituzionale le più importanti istanze italiane tra cui quella del trattato di pace: «Pressure should be brought to bear upon Senators and Congressmen to bring to the attention of the American people through Congress what should be the United Nations' peace policy toward the Italian people». Sturzo aggiungeva che nelle clausole della pace si sarebbero dovuto includere l'integrità territoriale dell'Italia e la «restoration» del processo democratico (*ibidem*). Come nella proposta fatta a Salvemini, Sturzo poneva all'ordine del giorno questioni delicate, che sarebbero state affrontate nel futuro prossimo, e in merito alle quali era necessario attivare fin da subito una efficiente macchina di consenso ed influenza. Su questi obiettivi e modalità operative sembrava esserci accordo, se Bellanca scriveva a Sturzo il 23 settembre 1943, esprimendo soddisfazione per avervi fatto personale conoscenza e aggiungendo che la memoria redatta da Nino Capraro era servita per una discussione con gli amici del *Labor Council* e sulla quale c'era stato un totale accordo. Eppure, nonostante questa condivisione di intenti sappiamo che l'iniziativa si arenò, a detta di Sturzo per l'indisponibilità di Bellanca e Capraro a renderla operativa. L'unico accenno che si trova a tale proposito è la lettera a Salvemini già citata. È possibile che i due leader sindacali, con Sturzo lontano e sentiti gli altri esponenti della "Mazzini", avessero deciso di non coinvolgersi direttamente in un'iniziativa diretta da altri. Questo riproponeva la problematica già vista con Salvemini. Il fallimento di questa seconda possibilità dà modo di confermare la conclusione già esposta in merito all'antifascismo repubblicano, che rivelava elementi di irriducibilità ideologica rispetto ad eventuali collaborazioni ispirate a principi diversi. È altrettanto vero tuttavia che i contatti avviati aiutarono la strategia di puntare a personalità istituzionali entro la sede parlamentare. Grazie a Bellanca diversi parlamentari di discendenza italiana accettarono di presentare delle risoluzioni che portavano all'attenzione il problema italiano. Di questo si dirà in seguito. Se dunque i "Friends of Italy" non riuscirono a decollare, la strategia eliti-

stica di Sturzo prese altre strade. Oltre ai “People and Freedom” che, seppure tra difficoltà si stavano formando, e a cui Sturzo continuò a dedicarsi, molte erano le sollecitazioni alla sua attività di organizzatore, soprattutto dopo gli avvenimenti italiani successivi al 25 luglio 1943. Si avvicinava inoltre il momento del rientro a New York, fatto che avrebbe mutato gli scenari operativi, dando al sacerdote la possibilità di seguire di persona e da vicino le diverse attività da tempo avviate.

Dall'aprile 1944 Sturzo risiedette stabilmente a New York, dove acquisì un più marcato ruolo di *leadership*. Tra le iniziative newyorkesi si evidenziano per importanza, oltre alla nota missione diplomatica a Washington dell'agosto-settembre 1944, concordata con il Delegato Apostolico, anche la collaborazione con l'*Office of Strategic Services* e il connesso “Gruppo per gli interessi italiani”, senza dimenticare il canale aperto con i vertici della Chiesa d'America entro la *National Catholic Welfare Conference*. Si apriva pertanto una prospettiva in cui il sacerdote siciliano, grazie ad una maggiore prossimità ai luoghi decisionali degli Stati Uniti, poteva dispiegare un'azione autonoma, contando su risorse relazionali più omogenee e senza dipendere dalla mediazione di amici. In tal senso si risolveva anche la problematica risultante dai rapporti con l'antifascismo laico, perché da questo momento le iniziative sturziane prevedevano altre collaborazioni: non è casuale che a partire da questo momento l'appoggio da parte degli esponenti dell'*élite* ecclesiastica americana sarebbe stato incondizionato, giungendo a finanziare non solo programmi di aiuti materiali (cospicui) alle popolazioni d'Italia ma anche iniziative più specificamente politiche di supporto alla ricostituita Democrazia Cristiana³⁹.

³⁹ I documenti riportanti le notizie sui finanziamenti erogati dalla *N.C.W.C.* all'Italia (complessivamente 2.500.000 dollari) e personalmente a Sturzo (25.000 dollari) per la costituzione della rete culturale della Democrazia Cristiana sono state reperite da chi scrive negli archivi dell'Università Cattolica di Washington, ubicati presso “The American Catholic Research Center and University Archives (ACRCUA), Catholic University of America”, fondo della “National Catholic Welfare Conference”, Box 48, International Affairs: Relief: Catholic Relief Services 1946, Folder 16; ACRCUA, NCWC, Box 48, International Affairs: Relief: Catholic Relief Services 1944, folder 14.

Bibliografia

- AA.VV., 1975, *Testimonianze al card. Amleto Giovanni Cicognani nel primo anniversario della morte*, Faenza: Stab. Grafico F.lli Lega.
- BLET PIERRE (a cura di), 1981, *Le Saint Siège et la guerre mondiale (Janvier 1944 - Mai 1945)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- BOVEE DAVID S., 1989, *Catholic Rural Life Leader: Luigi G. Ligutti*, in "U.S. Catholic Historian", Vol. 8, n. 3, Catholic Rural Life, pp. 142-158, 160-161.
- LISSNER WILL, 1968, *On Mons. Ligutti's Golden Jubilee*, in "American Journal of Economics and Sociology", Vol. 27, n. 4, pp. 363-364.
- LISSNER WILL, 1984, *In Memoriam: Luigi Ligutti*, in "American Journal of Economic and Sociology", Vol. 4, p. 234.
- CANNISTRARO PHILIP V., 1975, *Fascism and Italian-Americans in Detroit, 1933-1935*, in "International Migration Review", n. 1, pp. 29-40.
- CORVO MAX, 2006, *La campagna d'Italia dei servizi segreti americani (1942-1945)*, Gorizia: Libreria Editrice Goriziana.
- D'Agostino Peter R., 2004, *Rome in America. Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- DE FELICE RENZO, 1997, *Mussolini l'alleato (1940-1945) II. Crisi e agonia del Regime*, Torino: Einaudi.
- FILIPPAZI ANTONIO G., 2006, *Rappresentanze e rappresentanti pontifici dalla seconda metà del XX secolo*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- GRASSO GIOVANNI (a cura di), 2003, *Luigi Sturzo e i Rosselli tra Londra, Parigi e New York. Carteggio (1929-1945)*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- MALANDRINO CORRADO (a cura di), 1998, Luigi Sturzo – Mario Einaudi, *Corrispondenza Americana, 1940 – 1944*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- MURPHY FRANCIS J., 1981, *Don Sturzo and the Triumph of Christian Democracy*, in "Italian Americana", Vol. 7, n. 1, pp. 89-98.
- O'GRADY DESMOND, 1965, *Amleto Cardinal Cicognani*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- ODDATI NICOLA, 1980, *Carlo Petrone: un cattolico in esilio (1939-1944)*, Roma: Cinque Lune.
- ODDATI NICOLA, 1984, *La "Free Italy" in Gran Bretagna e le organizzazioni negli Stati Uniti*, in *L'antifascismo italiano negli Stati Uniti durante la seconda guerra mondiale*, Roma: Ed Archivio Trimestrale.

- OSBAT LUCIANO, 1981, "Amleto Giovanni Cicognani" in *Dizionario biografico degli italiani*, Vol. 25, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani.
- PARETO VILFREDO, 1920, *L'economia e la sociologia nel discorso di don Sturzo*, in "La Vita Italiana. Rassegna mensile di politica", anno VIII, fasc. XCV, pp. 393-403.
- PARETO VILFREDO, 1922, *Un discorso di don Sturzo*, in "La Vita Italiana. Rassegna mensile di politica", anno X, fasc. CXII, pp. 281-295.
- PEOPLE AND FREEDOM GROUP, 1939, *For Democracy*, London: Burnes, Oates and Washbourne.
- SALVEMINI GAETANO – LA PIANA GIORGIO, 1943, *What to do with Italy*, New York: Duell, Sloan And Pearce (it. 1945, *La sorte dell'Italia*, Roma: Edizioni Unità).
- SALVEMINI GAETANO, 1969, *L'Italia vista dall'America*, in *Opere*, VII, Milano: Feltrinelli.
- SIGNORI ELISA, 2009, *Tra le righe. Carteggio tra Carlo Rosselli e Gaetano Salvemini*, Milano: Franco Angeli.
- STURZO LUIGI, 1957, *Il Partito Popolare Italiano*, vol. III, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1976, *Scritti inediti*, Vol. 3 (1940-1946), Roma: Edizioni Cinque Lune.
- STURZO LUIGI, 2004, *Lettere a Giuseppe Spataro (1922-1959)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- STURZO LUIGI – SALVEMINI GAETANO, 2009, *Carteggio (1925-1957)*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- TUNINETTI GIUSEPPE, 1997, *Monsignor Francesco Lardone (1887-1980): il nunzio apostolico precursore della Ostpolitik*, Savigliano: L'Artistica.
- WARD LEO R., 1945, *Ourselves, Inc. The Story of Consumer Free Enterprise*, New York: Harper and Brothers.

Abstract

IL PATRIOTTISMO DI LUIGI STURZO E L'ANTIFASCISMO IN AMERICA (1940-1946)

(LUIGI STURZO'S PATRIOTISM AND ANTI-FASCISM IN AMERICA (1940-1946))

Keywords: Patriotism, Anti-fascism, democratic elitism, "Mazzini Society", "National Catholic Welfare Conference.

This essay explores the peculiar kind of patriotism embodied by Rev. Luigi Sturzo during his American exile (1940-1946). In the first time, he tried to collaborate with prominent Italian antifascists escaped in the U.S. (Gaetano Salvemini, Carlo Sforza, Randolfo Pacciardi and other personalities gathered in the "Mazzini Society") in order to create an unique anti-fascist task force, capable to address the American Government. Nevertheless, this attempt failed because the members affiliated to the "Mazzini", in particular Salvemini, were not available to collaborate equally with Catholics like Rev. Sturzo. Thus, after this failure, from 1944 to 1946, Rev. Sturzo increased his efforts in the implementation of his own network, the "People and Freedom" American group, and he started a strong cooperation with the "National Catholic Welfare Conference", in order to give relief to Italy and to set up the cultural bases of the Italian Christian Democratic Party.

GIANNI BORGO
Università Cattolica
gianni.borgo@unicatt.it

EISSN 2037-0520

FRANCESCO POSTORINO

DE RUGGIERO E ANTONI:
TRA LA RINASCITA DEL SOLLEN
E LA RIABILITAZIONE DELL'INDIVIDUO

1. La filosofia di De Ruggiero

1.1 *Prima fase*

In questo lavoro cercheremo di cogliere possibili punti di convergenza tra quella che potrebbe essere qualificata la terza fase speculativa di Guido De Ruggiero e l'interpretazione dell'«unico problema»¹ a cui dedica la sua intera vita intellettuale Carlo Antoni. Il pensiero filosofico di entrambi sarà costantemente confrontato con quello di Benedetto Croce.

Il primo, precoce allievo di Gentile, critica il pensatore napoletano seguendo un percorso alquanto controverso che lo conduce, non senza tormenti interiori (Sasso 1997:21), ad un'esplicita confutazione della sua originaria attività speculativa². Il secondo, apertamente crociano, prende le distanze da una interpretazione dello «storicismo assoluto» (Croce 1963:23), nel suo riscontro anti-individualistico, senza mai rinnegarne le basi e, soprattutto, senza mai negare il 'genio' italiano della distinzione custodito nella versione spirituale delineata, per l'appunto, da Croce (Antoni 1964:11-24).

¹ Gennaro Sasso scrive che Antoni si è rivelato un autore di un unico problema: «il suo problema fu, nel segno unificante dell'io, dell'illusione della dialettica, dell'unità di individuale e universale, quello del rapporto che stringe il divino e l'umano, e quindi il giusnaturalismo e lo storicismo» (Sasso 1982:227).

² Tra i critici ricordiamo Norberto Bobbio, il quale ha manifestato spesso giudizi molto severi nei confronti del «neo-idealista»: si pensi quando, in un suo saggio volto ad analizzare il liberalismo crociano, rimprovera a De Ruggiero «di aver posto al centro della sua storia dell'idea liberale il pensiero di Hegel [...] come sintesi tra l'astratto razionalismo dei rivoluzionari e l'astratto storicismo dei reazionari, come compendio e anticipazione del moderno costituzionalismo tedesco» (Bobbio 2005:216). E ancora si veda (Bobbio 1953:4-6).

Possiamo suddividere tre diverse fasi del pensiero di De Ruggiero. Nella prima fase giovanile, suggestionato dalla prospettiva teorica formulata da Spaventa e da una certa attenzione hegeliana che egli concilia con l'empiriocriticismo di Mach e Avenarius, De Ruggiero si impegna a trovare le ragioni speculative dirette a giustificare l'unione indissolubile fra la filosofia e la scienza. Criticando con asprezza l'empirismo dell'indirizzo neo-kantiano e in generale la cultura naturalistica, lo studioso cerca di reagire a questa ondata 'analitica' tramite la promozione di una teoria volta ad unificare l'oggetto (scienza) e il soggetto (filosofia) non in maniera estrinseca - cioè partendo da un rapporto dualistico anteriore -, ma attraverso un atto di conoscenza idoneo a completare un nesso di reciproca conversione. In altri termini, la scienza, nel momento in cui viene posta dal soggetto, comincia ad esistere, ma parimenti si 'oggettiva', ed oggettivandosi si 'nega'. Lo stesso, sostiene De Ruggiero, accadrebbe al soggetto medesimo, il quale si pone 'negandosi'; tuttavia, questi momenti di negazione (che divengono 'fatti'), verrebbero accompagnati, anzi 'superati' da un particolare atto di 'affermazione'. Quest'ultimo non sarebbe altro che il trionfo del pensiero 'pensante' sul movimento e sulle contingenze 'pensate'. Solo che il suddetto esito 'affermativo' - il pensiero 'pensante' - non deriverebbe da un percorso dialettico fatto di 'tesi', 'antitesi' e 'sintesi', ma è già originalmente contenuto nella stessa azione 'negatrice'. In breve: l'affermazione 'è' negazione, e le negazioni consistono nell'affermazione di un pensiero che si immergerebbe nell'insolita atmosfera dell'«identità variante».

Da tutto ciò emerge un'anomala dialettica³ che al filosofo consentirebbe, a quanto pare, di riattivare i circuiti del sapere e di una 'conoscenza' che «non è il mero comparire e scomparire come di un'ombra, senza che nulla nel variare resti identico; né la pura identità che neutralizza la variazione (cioè la pura idealità), ma

³ Secondo Gennaro Sasso un'antinomia che si risolve e la cui risoluzione risulta essere già in atto «implica non la drammaticità della vita e del pensiero, ma una vita e un pensiero che, nel loro essere, nell'atto del loro essere, non sono se non il superamento della drammaticità che, lungi perciò dall'essere la loro sostanza, è non più che il passato dell'una e dell'altro. Se è così, è evidente che con le parole del dramma a se stesso De Ruggiero narrava la vicenda di un dramma risolto» (Sasso 1997: 74).

è il variare che si possiede nell'identità di sé medesimo, e l'identità che si differenzia nell'infinita variazione» (De Ruggiero 1912:69), perciò

soggetto e oggetto non esistono che per questa conversione reciproca: presi per sé, essi non hanno che un valore trascendentale, come momenti astratti del sapere, la cui concretezza è la loro sintesi. Considerare il soggetto per sé e l'oggetto per sé significa svelarsi nella loro astrattezza e inconsistenza, e risolverli nell'unità (Ivi:65).

Queste teorizzazioni, da cui trapela forse uno dei più accesi rimproveri alle classificazioni analitiche tipiche di una certa impostazione 'positivistica' della cultura, sono salutate positivamente da Croce, anche se il teorico delle 'distinzioni', fa notare al giovane interlocutore – a proposito del suo saggio *La filosofia contemporanea* del 1912 – una faziosa superiorità dell'«uno', rispetto al distinto' e l'idea, dal suo punto di vista erronea, che il tutto (arte, religione, scienza) rischia di assoggettarsi alla filosofia (Schinaia-Ruggiero 2008:61).

Dal canto suo, De Ruggiero replica esibendo un lessico 'attualista' che definisce la filosofia non tanto come una forma spirituale a sé, quanto come «l'identità di tutte le forme [...] concepite nella loro attualità spirituale» (Ivi:63); in seguito, con qualche punta di malizia, aggiungerà che il problema dell'unità-distinzione delle forme dello spirito non ha alcun senso, appunto perché la filosofia non dovrebbe essere più interpretata come «forma coordinatrice delle varie forme» promuovendo una 'cattiva identità' (Ibidem), ma è il variare già contenuto nel momento 'attuale' di un'identità non astraente.

In De Ruggiero, l'atto di negazione che 'afferma' l'attualità (pensante) del pensiero, costituisce altresì il momento liberatorio di quest'ultimo. L'essere', quindi, si 'libera' dai meccanismi che tendono per definizione ad imprigionarlo in un qualunque schema, ma esso (l'essere) è sempre vivo, storico, immanente, e reale grazie al dialettico sostegno di una negatività che 'afferma' e di una affermazione che 'nega': ovvero il contenuto 'sintetico' di un pensiero emancipante.

Nondimeno, bisognerebbe ricordare che il tema della logica formale, e in particolare il ruolo dell'"intelletto' in merito alla formazione dell'esperienza, per De Ruggiero non sono irri-

levanti. L'autore, infatti, sottolinea a più riprese il grado di concretezza e di 'vita' delle produzioni empiriche realizzate dalle scienze fisiche, polemizzando rispettivamente con l'anti-scientismo gentiliano e con lo 'pseudo-concetto' crociano.

Ricapitolando, ecco il punto dialettico delle riflessioni deruggieriane: la negazione afferma e l'affermazione nega in passaggi spirituali che non mettono in luce differenziazioni di natura storico-temporale. La dialettica, questa prima dialettica pensata da De Ruggiero, si riflette peculiarmente in un'identità dinamica perché si discosta dai modelli estrinseci (De Ruggiero 1929: 113-120) e in particolare dai concepimenti definitivi del sapere matematico.

La filosofia dell'atto di De Ruggiero pone al centro un 'essere' che si 'libera' mediante un rapporto controverso di dialettica-identità (Sasso 1997:80), intento a recuperare il 'pensato naturalistico' (l'oggetto scientifico) nella rielaborazione speculativa, la quale accetta e nel contempo rifiuta la scienza. Nel primo caso (accettazione), si avrebbe l'unione sintetica del soggetto e dell'oggetto che rappresenta il momento conoscitivo del reale; nel secondo caso (il rifiuto), l'attività dell'atto sfugge sempre ad ogni suo ipotetico stazionamento. In realtà, quelli che possono sembrare come due momenti separati, paralleli o che si integrano l'un l'altro (accettazione/rifiuto), non soltanto non possono essere reputati tali in una logica idealistica che – come sopra indicato - critica duramente il crociano 'nesso dei distinti'; ma addirittura si tratterebbe di un unico atto, un'unica azione, un momento intrinsecamente affermativo e negativo volto a costituire la razionalità del reale.

Questa è, secondo noi, la prospettiva dell'atto' del 'primo' De Ruggiero. Una concezione filosofica ancora priva di un contenuto politico. Solo all'indomani del primo conflitto mondiale e soprattutto dopo l'avvento del fascismo – che vedrà divisi, com'è noto, Gentile e il suo indocile allievo – l'attualismo' di De Ruggiero sposterà espressamente l'ipotesi liberale.

1.2 Seconda fase

L'autore osserva la politica con un occhio 'idealista'. Egli, da una parte, continua a mantenere una convinta distanza teoretica - anche se parzialmente attutita grazie a forti affinità etiche e culturali - dalla logica dei 'distinti', dall'altra, invece, rompe in modo perentorio con Gentile, ovvero con il filosofo ufficiale del fascismo.

Il suo 'atto' perdura nella sua 'immutabile mutevolezza' (affermazione/negazione), ma acquisisce, durante l'epoca fascista, il valore morale e politico della Libertà. Non si tratta, cioè, di un 'atto' libero come lo era un tempo, ovvero adempiuto dal mero individuo che pensa un 'pensato' costruendo freddamente la conoscenza. Questo 'atto', per la prima volta, viene realizzato in modo responsabile da una persona *sui iuris* (De Ruggiero 2003:372) che oltre a permettere stabilmente lo sganciamento dal naturalismo astratto, garantisce l'accrescimento morale dell'individuo. L'atto deruggieriano sfiora l'Eterno, eppure preserva con originalità lo strumento empirico ereditato dalla scuola anglosassone⁴.

Il suo liberalismo - definito, da alcuni studiosi, «*atypique*»⁵ - diverge da una narrazione «religiosa» (Croce 2007:11-

⁴ Roberto Pertici sottolinea giustamente «l'importanza che nella formazione della sua personalità intellettuale ebbe, accanto al legame con la cultura neo-idealistica, soprattutto con quella gentiana, il lungo soggiorno in Inghilterra nella seconda metà del 1920 e le lezioni durature che seppe trarre, non tanto dai contatti con la filosofia, ma dalla politica e dal dibattito politico inglese» (Pertici 2001:328). Ma lo stesso De Ruggiero, dopo tutto, indirizzava una lettera a Croce il 20 luglio 1920, dicendogli che grazie alla presenza di «correnti vive nel socialismo e nel partito liberale indipendente», oltre che al gran numero di riviste politiche «come la *Nation*, il *New Statesman*, la *Round Table*, lo *Spectator*, che sono dei veri modelli», egli addirittura iniziava a «capire come si fa la critica politica» (Coli Sarfatti 1979: 36-50). Sempre a proposito dei rapporti tra De Ruggiero e il «Nuovo liberalismo» inglese, Serge Audier ricorda che il pensatore attualista «avait parlé, parmi les tout premiers, du "liberalisme" de Hobhouse», e continua dicendo che il suo articolo «Liberali e laburisti», pubblicato nel numero del 1924 nella rivista *La Rivoluzione liberale*, «avait été pionnier dans ces domaines» (Audier 2009:423).

⁵ Audier riconosce un'anomalia nel liberalismo deruggieriano non solo a causa del suo approccio idealistico, ma in particolare per aver compiuto, al

30) preoccupata ad enfatizzare la trama gnoseologica del ‘concetto puro’ e a ridurre altri concetti ad un ruolo ‘matematico’. Per De Ruggiero, infatti, il liberalismo è quell’atto che non soltanto non perde di vista il legame indissolubile fra filosofia e scienza, fra soggetto e oggetto di cui si è parlato – di qui la persistente salvaguardia del suo tratto speculativo –, ma libera l’individuo-persona dall’eteronomia che caratterizza il reale nei suoi risvolti naturalistici.

Secondo lo studioso, il liberalismo non può fossilizzarsi in una variante ‘negativa’ circoscritta in una provincia primitiva e ancora essenzialmente ‘naturalistica’ dell’agire umano; esso deve divenire ‘positivo’ (De Ruggiero 2003:371), deve cioè riflettere il senso mai ultimo dell’emancipazione individuale. Il grande storico della filosofia elabora, qui, un liberalismo «progressivo» inquadrato nell’orizzonte di senso tracciato dagli illuministi del settecento e che si nutre originalmente di senso storico.

Si comincia ad intravedere, in questi passaggi, un richiamo alla tensione dialettica fra valori e fatti (razionale e reale) che sarà sviluppata soltanto dopo il ‘33⁶ e che vedrà il compimento teoretico con i lavori pubblicati in seguito nel settimanale “La Nuova Europa” e poi riprodotti in *Il Ritorno della ragione*.

Nel ‘primo’ De Ruggiero non esisteva – come abbiamo visto – una tensione dialettica; quest’ultima, infatti, conteneva in sé un nesso d’identità (affermazione/negazione) che non avrebbe potuto permettere neppure una sorta di ‘pacato’ dualismo fra valore e fatto storico. L’atto’ – in questa seconda fase – si rivela un ‘valore’, in quanto travalica altresì la natura morta dei ‘fatti’ (politici e sociali) non più provvisti di contenuto liberale – si pensi alle dure critiche che muoveva in chiave anti-crociana al ‘giolittismo’ dei compromessi o dei trasformismi

pari di Missiroli e ancor prima di Rosselli, «l’*éloge de la “praxis libérale du prolétariat”*» (Audier 2014:66).

⁶ In generale, ripensamenti filosofici – a detta di Gennaro Sasso non particolarmente convincenti – sono riconducibili, per l’appunto, ad un breve saggio del ’33 dal titolo *Revisioni idealistiche*, e un altro del ’42 che si chiama *Azione e valore* (Sasso 1997:27).

(De Ruggiero 1963:365)⁷ -; di qui, l'idea che la libertà andrebbe continuamente vivificata in una direzione 'egaltaria'.⁸

Riprendendo la grammatica di Aldo Capitini, potremmo definire il liberalismo del nostro autore come un «liberalismo di tutti» e non di «qualcuno». Un liberalismo che stride con la 'natura' del privilegio e che si insinua in una prospettiva cosmopolitica. Egli, inoltre, focalizza l'attenzione sul grado di precarietà economica e sui rischi sociali cui vanno incontro in particolar modo i 'nullatenenti', senza scivolare in ipotesi accomunabili ad esempio alla filosofia del materialismo dialettico e in particolare ad un tentativo di ricondurre in modo deterministico le sfere 'sovrastrutturali' del reale (diritto, politica, morale, religione) ad un nucleo 'strutturale' governato dall'economia. Egli, pur accogliendo l'empirismo della tradizione anglosassone, pur rifiutando la trascendenza 'anomala' di Croce, resta - durante i primi anni della dittatura fascista -, un 'idealista' e convinto 'attualista'.

1.3 Terza fase

La svolta anti-attualistica va individuata nel già citato saggio del '33, in cui l'autore, sollecitato dalle consolidate analogie sul piano strettamente intellettuale tra lui e Croce e dall'irrimediabile allontanamento da Gentile, prende le distanze in modo formale da quella linea spaventiana che, giunta per l'appunto fino a Gentile, ripristina con accenti verbalistici il tratto «decadente» delle teorie hegeliane e perde contatti - a differenza della filosofia di Croce - con la storia. La critica viene rivolta in particolare al linguaggio strutturalista ed 'evangelico' delineato da Gentile, il quale, arroccandosi in un 'pensie-

⁷ Anche se - come ricorda Marcello Mustè -, in epoca fascista, De Ruggiero affermerà che Giolitti «rappresentava più di ogni altro "il simbolo delle calpestate istituzioni liberali"» (Mustè 1990:26).

⁸ Del resto, è stato giustamente riportato che De Ruggiero «in una determinata fase della storia del liberalismo europeo, quella fra le due guerre, viene a trovarsi in sintonia con numerose e importanti correnti che ritenevano tramontata la gloriosa epoca del manchesterismo e del "liberismo" (come si diceva in Italia), divenendo fautore di un liberalismo interventista e riformatore» (Percici 2001:335).

ro pensante' volto a stigmatizzare il passato dell'accaduto, in realtà non pensava nulla se non se stesso nell'atto di un agire che non potrebbe aderire in modo critico «ai molteplici contenuti dell'esperienza» (Sasso 1997:32), ma insegue sempre l'astratto, il metafisico, il virtuale, ciò che non può formare oggetto di sintesi storico-dialettica.

De Ruggiero, d'altra parte, in quest'opera rimprovera in primo luogo se stesso, mettendo in soffitta quel paradossale intreccio di 'identità' e 'dialettica' che accompagnava il suo iniziale svolgimento teoretico.

L'affermazione/negazione, quale intrinseca azione dell'atto', si rivelerà alla lunga un processo anch'esso meramente verbalistico, intento cioè a far emergere un'identità a-spirituale collocata fuori dalla triplice dimensione temporale (passato, presente e futuro)⁹.

Lo stesso rimprovero che muove a se stesso e a Gentile, lo rivolgerà qualche anno più tardi a Croce: l'idea che tutto sia immediatamente spirito, secondo De Ruggiero va rimossa e sostituita con quella che vede nell'agire e nel pensare umano un tentativo di 'spiritualizzazione' del reale, grazie alla riproposizione in chiave dialettica di un 'pacato' dualismo tra il reale del 'già accaduto' e il reale del 'non ancora'.

In un saggio del '42, *Azione e valore*, De Ruggiero esprime un elogio del *Sollen* criticando sia una certa visione riduzionista del realismo, sia quelli che definisce «idealisti a metà», e lo fa in questi termini:

Tutta la nostra vita è intessuta di ideali, come termini della vitale antitesi con la immediata realtà di fatto, e quindi come causa di quello squilibrio da cui dipende lo snodarsi della vita. Ed è la coscienza che proietta innanzi a noi questa antitesi, dando ad essa la forma di una rappresentazione, di un compito, di una meta. I realisti miopi – continua l'autore – non riescono ad intendere come mai un'idea proiettata fuori della realtà abbia la forza di muovere l'attività umana, e deridono l'ideale come utopia immaginaria, suscitata dal bisogno di evadere dai limiti e dall'angustia della realtà quotidiana. Gli idealisti a metà gli attribuiscono un 'dover essere' che

⁹ Garin definisce la sua filosofia come «attualismo estremistico», dove «la stessa triade arte, religione, filosofia è rifiutata come residuo di scolasticismo hegeliano» (Garin 1974:109).

non si spiega come possa mettere in moto l'essere a cui è estraneo e a cui incombe dall'alto, senza toccarlo. Noi invece gli conferiamo una realtà più profonda e più intima di quella che compete alle singole individuazioni dello spirito. Esso è appunto quella realtà spirituale infinita che trabocca dagli angusti vasi in cui ci sforziamo di contenerla, non potendola altrimenti realizzare che nei limiti della nostra finitezza, e che la coscienza ci interpreta come una rappresentazione o un'idea da attuare ... (De Ruggiero 1942:11).

Lo studioso, dunque, riconosce e spiega l'esistenza degli *ideali* come fonte di disequilibrio fra il 'realmente accaduto' e il possibile 'non ancora'¹⁰ e che si traduce in una netta antitesi fra l'«immediato» – seppure il frutto di un travagliato percorso, intriso anch'esso di ideali □ e quel senso di 'insoddisfazione' che sorprende colui che agisce e pensa in virtù di una «realtà spirituale infinita» (l'ideale) idonea a correggere vizi, storture e contingenze. Da una parte il fatto naturalistico, dall'altra il valore che lo spiritualizza; e ancora, da un lato, il 'già accaduto' de-spiritualizzato e sottoposto ai rischi della consuetudine o delle regole estrinseche di una legislazione formale, dall'altro invece il 'non ancora' valoriale che irrompe, con la sua infinità, nella concreta finitudine offrendo momenti peculiari del suo potenziale.

Per attuare l'ideale è indispensabile – dice l'autore – essere curiosi del nuovo, delle possibilità, di quelle situazioni che contrastano le logiche intellettualistiche asservite ad un pensare monistico e a-dialettico.

In questa nuova fase del suo pensiero, De Ruggiero scopre quella che secondo lui è l'autentica dialettica: non più l'anomala «identità variante» elaborata in tempi passati, ma la necessaria tensione fra due poli strutturalmente differenti, sebbene concilianti: la storia e lo spirito. Questo è, a parer nostro, il punto filosofico più interessante che separa De Ruggiero da Croce. Il primo sostiene, in *Il Ritorno alla Ragione*, che lo

¹⁰ Michele Biscione scrive con chiarezza che De Ruggiero andava «alla ricerca di una mediazione» che egli «ha intravisto in certi valori riducibili ad una idea filosofica dell'uomo e della persona, intendendone la funzione di ideali, in qualche modo esterni e superiori alla storia, e come tali non divenienti, ma ben in grado di rioperare sulla storia stessa, come principi che ispirano l'azione e le danno coerenza e finalità» (Biscione 1981: 117).

spirito trascende la storia e «nella sua infinità sente l'inadeguatezza di tutte le sue esplicazioni finite» (De Ruggiero 1946: 39)¹¹; per il secondo, poiché «la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia» (Croce 2002:59), lo spirito stesso andrebbe identificato con il reale, ed è quindi storia.

De Ruggiero, anche se difende la 'ragione storicizzata', quale grande conquista del pensiero crociano contro le fugaci risposte irrazionalistiche d'inizio novecento, rimprovera a Croce l'inserimento già nella storia della razionalità e del 'dover essere' e di aver sposato l'immediatezza dell'equazione hegeliana («il reale è razionale e il razionale è reale»), quando invece si trattava di depositarla nella sfera meta-storica dello spirito¹².

Croce replica sottolineando l'inefficacia e l'errore speculativo di una frattura fra ciò che è reale e ciò che reale non è, dato che il suo 'circolo dei distinti' – ovvero il riconoscimento di un rapporto di autonomia e di relativa indipendenza fra le quattro sfere dello spirito che sono per Croce l'Estetica, la Logica, l'Utile e l'Etica □ già di per sé garantirebbe la possibilità del 'nuovo', l'opportunità spirituale della produzione di un atto empirico, di un'azione non deterministicamente legata al precedente nucleo conoscitivo da cui trae tuttavia ispirazione. Insomma, a detta di Croce, è già presente nella storia «l'assillante bisogno di una ancora indeterminata azione pratica e morale, richiesta dalla particolare situazione in cui di volta in volta si è posti: bisogno che prende forma d'inquietezza, di agitazione, di angoscia, per-

¹¹ Scrive Dino Cofrancesco, nel lavoro introduttivo di una celebre opera di Calogero, che il saggio di De Ruggiero, pubblicato nel '46, «sembrò una demolizione dello storicismo crociano ed invece non ne era che un'interpretazione più aderente ai tempi», infatti, «anche per il De Ruggiero la libertà è anzitutto un fatto spirituale, che non ha nulla a che vedere col non-impedimento, con la potestà di fare ciò che si vuole, sia pure nell'ambito delle leggi, con la rivendicazione gelosa della *privacy*. Lungi dall'essere angusto e statico processo, la libertà è "un'ansia e uno slancio di liberazione": non è un desiderio di conservare, ma aspirazione ad acquistare» (Calogero 1972: LX-LXI).

¹² A tal proposito, è stato detto che lo studioso critico di Croce «poneva in luce la continua emergenza della razionalità sulla realtà, come a impedire che la celebre equazione hegeliana potesse valere a giustificare ogni svolta nella storia, come quella a cui egli aveva assistito» (Marini 1976:58).

ché non si vede ancora la via da percorrere, l'azione da intraprendere» (De Ruggiero 1946: 37).

De Ruggiero circoscrive la storia – pur attribuendole una certa importanza – reagendo contro l'assoluto immanentismo teorizzato da Croce e contrasta l'idea che il *Sollen*, anziché presentare intrinseci respiri di purezza e di impeccabilità da tradurre nella dimensione storica, si ritrovi già impigliato negli abiti del concreto¹³. Anche Croce quindi – per De Ruggiero – sarebbe un «idealista a metà», pronto a confutare gli ideali e muoversi con miopia tra i vincoli episodici della contingenza.

In realtà, lo stesso Croce promuove, com'è noto, una possibile 'frattura' fra pensiero e azione, nonostante si tratti di una 'frattura' – va ribadito – che accade nella storia¹⁴ e intercorre più precisamente tra l'elemento storiografico che consente di cogliere l'essenziale del passato¹⁵ e la nuova azione che nasce dietro storiche ispirazioni. La comprensione del fatto (storiografia) ci libera dalla storia e produce un'illuminazione che permetterebbe di realizzare una nuova azione, la quale, pertanto, «ha a suo precedente un atto di conoscenza, la soluzione di una particolare difficoltà teorica, la rimozione di un velo dal volto del reale» (Croce 2002:283).

Da quanto detto risulta chiaro che in Croce anche l'impulso, il travaglio spirituale che dalla conoscenza giunge all'azione, abita nella storia e respinge quel fermento 'universalistico' che riecheggia all'interno dell'arrangiamento sette-

¹³ Il suo intento – a parer di Gennaro Sasso rivelatosi fallimentare – era quello di prendere definitivamente le distanze dall'idealismo nella sua versione classica, attualistica, e ovviamente 'crociana'. Sasso scrive che «quel che, da Hegel a Gentile allo stesso Croce, delle soluzioni idealistiche De Ruggiero non poteva accogliere era, lo si potrebbe definire così, il necessario naufragio, nell'essere, del dover essere: la riduzione del valore al fatto, del futuro (o del "presente-futuro") al passato, la distruzione, nel nome e nel segno della storia già compiuta, della storia da compiersi» (Sasso 2000:209).

¹⁴ Egli respinge, ad esempio, la tesi di Luporini, secondo cui Croce introduceva «un'insuperabile frattura» fra due momenti dello spirito, e cioè fra pensiero e azione (Croce 1955:254-255).

¹⁵ Sostiene Giuseppe Cacciatore – interpretando Croce □ che il "giudizio storico" permette «la liberazione dalla storia» e così lo spirito si libera «dall'oppressione del passato» e «la sua neutralità consente il formarsi del "pratico proposito", schiude la via allo "svolgarsi dell'azione" e alle opposizioni con cui essa deve misurarsi» (Cacciatore 2005:220).

centesco dell'illuminismo, lo stesso che viene riproposto con fervida passione da De Ruggiero¹⁶.

In breve: secondo Croce bisognerebbe fare riferimento ad una elasticità storica che lega in modo anti-deterministico la conoscenza e l'azione *in fieri*; nel 'terzo' De Ruggiero siamo, invece, al cospetto di una vera separazione tra storia e meta-storia, tra i fatti e i valori, come se l'autore volesse spezzare la 'sintesi a priori' del post-idealismo kantiano e riappropriarsi di un'astrazione illuministica intrecciata dialetticamente con le concretizzazioni del Reale. De Ruggiero, inoltre, definendo "conservatore" lo storicismo crociano, perché «si presentava come una visione troppo retrospettiva del reale» (De Ruggiero 1946:14), chiusa al divenire e al dislivello fra i piani spirituali, introduce una critica al liberalismo 'metapolitico' di Croce, delineando una prospettiva 'progressista' e democratica¹⁷ che accomuna tutti i neo-illuministi (Ocone-Antiseri 2011:33)¹⁸.

Il confronto fra i due ricorda in grandi linee il contrasto altrettanto acceso maturato già all'indomani della Rivoluzione francese e che vedeva da una parte gli ammiratori del *Sollen* e dall'altra la prospettiva storicista di Hegel.

L'illuminismo simboleggiato dai *philosophes* - vera linfa della Rivoluzione dell'89 - auspicava l'avvento della *raison* come traguardo non revisionabile nel campo della scienza, delle arti, della filosofia e dunque come primato indiscusso nei con-

¹⁶ Secondo Garin, d'altra parte, «solo a parole», De Ruggiero, nel suo «vertice metastorico», «fondeva trascendenza e immanenza in una sintesi dinamica» (Garin 1974:135).

¹⁷ Infatti, sostiene Caterina Genna, «se, per un verso, le istanze del filosofo conducono ad una revisione dell'idealismo e dello storicismo, per un altro verso le istanze dell'intellettuale (socialmente impegnato) conducono al superamento del liberalismo tradizionale» (Genna 2010:31-32). Secondo Chiusano, l'autore, nel dopoguerra, esprimeva in chiave "politica" la polemica volta alla rivalutazione dell'illuminismo nell'ambito della storiografia italiana, ma attraverso «un profilo teoretico non troppo saldamente sostenibile» (Chiusano 1994:77). Infine, Gennaro Sasso rammenta che i dubbi deruggieriani a proposito del carattere 'politico' del liberalismo di Croce ispirarono un lavoro importante di N. Bobbio maturato verso la metà degli anni '50 (Sasso 1997:15).

¹⁸ Ocone aggiunge che il neo-illuminismo «è un illuminismo fattosi senza dubbio più avvertito e moderno rispetto al suo corrispettivo settecentesco, ma che conserva di quest'ultimo l'idea di un intellettuale chiamato a svolgere una funzione rischiaratrice ed emancipatrice» (Ivi:31).

fronti della storia. La Ragione, in altre parole, assumeva il controllo in ogni ambito del sapere; essa, però, acquisiva un connotato consapevolmente 'astratto', ovvero si estraniava dalle logiche del vissuto, del concreto accadere, in quanto avrebbe dovuto mantenere un grado di purificazione e di immutabilità tale da poter illuminare il particolarismo storico senza contaminarsi. L'«universale» (*raison*) e il «particolare» (*histoire*) non avrebbero potuto incontrarsi, ma perduravano in un sentiero rigidamente dualistico promosso mediante una critica matematizzante.

Hegel era il filosofo che più di ogni altro disprezzava l'astoricità analitica della cultura illuministica, ma senza farsi influenzare da reazioni sentimentaliste allora dominanti. Se i suoi scritti giovanili lasciavano intravedere un certo richiamo 'romantico'¹⁹, lo sviluppo del suo pensare dialettico lo rendeva incompatibile con lo spirito 'romantico' della sua epoca e paradossalmente più vicino all'approccio razionalistico adoperato dai *philosophes*. L'unica differenza, sebbene molto importante, sta nel fatto che la 'ragione' di questi ultimi non era la stessa 'ragione' del filosofo di Stoccarda. La prima, come abbiamo finora detto, era 'analitica', 'razionalistica' e si nutriva di impostazioni scientifiche; la seconda, quella di Hegel, era una 'ragione storica' che sopprimeva lo spazio dell'«ideale» coltivato dagli illuministi. Hegel chiamava la 'ragione' dell'«illuminismo»: 'intelletto astratto'. Esso, a suo avviso, si risolveva in un esercizio analitico volto a dividere in modo arbitrario i contenuti immediati del reale; un'operazione estrinseca che, tuttavia, secondo l'autore risultava determinante – seguendo il suo ritmo dialettico – per i propositi di riconciliazione col reale attraverso l'ulteriore fase della 'ragione speculativa', quella concreta e storica da lui salvaguardata ad oltranza e che interpretava come compimento teoretico del sapere.

¹⁹ Carlo Antoni sostiene che «Hegel è il grande avversario dell'irrazionalismo romantico. Non è che egli ritorni all'intellettualismo degli illuministi. Anzi egli continua la polemica contro l'intelletto astratto e contro la concezione meccanicistica della Natura. Ma il suo vero programma è la lotta contro la "misologia" romantica, contro il sentimentalismo, e quindi la restaurazione dell'impero del pensiero» (Antoni 1988:15).

Non è difficile, a questo punto, individuare delle analogie significative tra l'illuminismo settecentesco e il «neo-illuminismo romantico» di De Ruggiero, così come tra le rispettive reazioni adempiute, sempre in tempi diversi, prima da Hegel, - con la sua 'ragione speculativa', peraltro, non immune da rischi 'pan-logistici'²⁰ - e poi da Croce, con il suo 'razionalismo storico'²¹.

De Ruggiero, pur riconoscendo dei meriti²², non vuole di certo ripristinare l'illuminismo dei *philosophes*, definito in parte «ingenuo», in quanto «nel problema della conoscenza, la critica illuministica pone la ragione fuori del quadro del sapere da analizzare» (De Ruggiero 1943:1980). Secondo Maria Luisa Cicalese, nel periodo del secondo dopoguerra, «De Ruggiero apre una nuova prospettiva alla influenza della ragione nella storia. Non è l'attesa delle magnifiche sorti e progressive, ma nemmeno la fioca lanterna di illuministica e salveminiiana memoria. Il ritorno alla ragione è anche una rimediazione sullo storicismo, attenta ad evitare i rischi contrapposti del brutale realismo o dello sterile utopismo» (De Ruggiero 1944:10)²³.

Per Croce, se davvero De Ruggiero rinnegasse l'«ultra-immanentismo» del suo inizio filosofico, compirebbe addirittura un errore di «logica filosofica» (Croce 1993:165-166). La lo-

²⁰ Croce, però, pur lamentando una certa accentuazione 'pan-logistica' nelle opere e nel pensiero hegeliano, è rimasto sempre dell'avviso che «il profondo senso storico della filosofia hegeliana è nella sua dialettica, che la fa finita con tutte le astratte distinzioni e le astratte opposizioni della logica classificatoria» (Croce 1945:116).

²¹ Va ancora precisato che Croce, in una recensione molto critica allo *Hegel* di De Ruggiero, forse con qualche ambiguità 'terminologica' - sebbene gli argomenti s'inquadrino nell'orizzonte interpretativo tracciato in *Storia come pensiero e azione* - afferma che nell'interpretazione della formula hegeliana («il Reale è razionale, e il Razionale è reale»), lui, Croce, avvertiva «che quella sentenza è vera se si riferisce alla storia in quanto pensiero, dove vale solo il *Sein* e solo il *Sein* è razionale, ma non già alla storia in quanto azione, alla vita pratica e morale, perché qui dove si attende non a conoscere ma a modificare il mondo, vale solo il *Sollen*» (Croce 1966:162).

²² «Che la ragione illuministica - scrive De Ruggiero - sia una ragione astratta, non è necessariamente un titolo di demerito, ma può essere anche inteso come un carattere positivo e apprezzabile» (De Ruggiero 1950:10).

²³ E continua: «Per De Ruggiero ogni gesto, ogni azione che siano autonomamente regolati sul dovere intimamente avvertito si pongono come nuova realizzazione razionale perché riconoscono l'inadeguatezza, la povertà o comunque il limite della città realizzata» (Ibidem).

gica anti-intellettualistica di Hegel e di Croce svilupperebbe la formula (kantiana) della 'sintesi a priori' che entrambi gli autori – malgrado il diverso approccio sistematico - traducono come riconoscimento dell'intrinseca 'razionalità' del reale, secondo cui non è ammissibile un *Sollen* che faccia da alternativa alla storia.

De Ruggiero non abbandona il lessico formale della trascendenza; pone un freno alla trama particolaristica della storia ed enfatizza l'originale portata dei valori, volta a riabilitare un significato etico intento a disciplinare la dinamicità della legge storica. Croce, al contrario, negando la trascendenza, non potrebbe che affermare «la realtà nella sua unità come immanenza del positivo e del negativo, del piacere e del dolore, del bene e del male» (Croce 1967:380-381)²⁴ e così attutisce il desiderio non immanentistico dell'*ideale*, riavvolgendolo in forma relativistica nel tessuto spirituale della storia.

2. La filosofia di Carlo Antoni

2.1 *La teoria dell'intelletto astratto*

Carlo Antoni, già in tenera età²⁵, mostra una certa intelligenza filosofica e alcune affinità con il pensiero crociano, non

²⁴ Questa citazione è contenuta in un piccolo scritto di Croce del '45, dal titolo «Agli amici che cercano il "trascendente"», dove non è difficile immaginare che l'autore pensasse in primo luogo all'«amico» De Ruggiero, il quale, proprio in quegli anni, imprimeva – come abbiamo ripetutamente detto – una svolta illuministica al suo pensiero, allo scopo di reagire allo storicismo crociano, nonché alle rispettive conseguenze politiche. Il saggio di Croce si chiudeva con l'ennesimo elogio all'immanentismo assoluto: «Perciò i miei cari amici, ansiosi ricercatori di "trascendenze" – così di quella delle religioni rivelate come delle illuministiche, anch'esse e a lor modo non pensate ma rivelate, □ mi vorranno perdonare se non mi unisco al loro coro e mi tengo stretto alla virtù che "immane" in noi e mi serbo assoluto immanentista» (Ivi:383-384).

²⁵ Nell'aprile del 1913, il giovanissimo Antoni, scrisse la sua prima lettera – ricevendo puntualmente una risposta – a Croce, nella quale si possono già individuare alcuni spunti importanti che solo la maturità del pensiero avrebbe potuto chiarire e sviluppare con senso critico: «l'Hegel identificò l'oggetto col soggetto soltanto nell'autocoscienza; io porto questa identificazione a spiegare la vita e il mondo, quale complesso di coscienza. Noi non agiamo né soffriamo nei nostri rapporti con gli altri esseri, ma siamo in

celando inoltre segni di ripulsa verso l'hegelismo e la natura della dialettica.

In questa sede vorremmo dimostrare come il suo anti-hegelismo e le sue osservazioni critiche nei confronti di residui teologico-metafisici (Antoni 1959:131) a suo avviso ancora presenti in Croce, lo avvicinino in parte a De Ruggiero nella pretesa 'universalistica' del valore da quest'ultimo rivendicata con originalità (e passione politica) in quella che chiamavamo la sua terza fase speculativa.

La critica alla dialettica hegeliana, considerata come «teoria dell'intelletto» (Antoni 1988:76), sarà una costante in quasi tutti gli scritti del filosofo triestino.

L'autore della *Fenomenologia dello Spirito*, influenzato dalla cultura pietista sveva (Antoni 1946:2), dapprima sposava la reazione 'romantica' ai meccanismi intellettualistici e in simultanea alle vecchie classificazioni analitiche del principio 'aristotelico', ma non si conformava allo spontaneismo iperattivistico dei romantici, alla radicale vitalità sottoposta al motore immediato dei sentimenti e soprattutto al progressivo spegnimento della ragione. Tutt'altro! Confermava l'autorità del pensiero, ma la fondava su una nuova logica, quella del divenire, della fluidità da cogliere *razionalmente*. La logica cioè della storia e dello spirito.

Hegel delineava la sua teoria dell'intelletto prendendo avvio da un'astrazione (l'Essere), un concetto astratto che «essendo il più povero e il più indeterminato, gli sembra anche il più semplice e il più immediato» (Antoni 1988: 72) e da qui tentava di «ricavare per deduzione logica dall'essere astratto e vuoto, cioè dal nulla, il determinato» (Ibidem). Secondo Antoni questa operazione è impossibile e conduce ad «arbitri» e a «brogli» sul piano filosofico, in quanto l'astrazione non dovrebbe essere interpretata come il presupposto da cui far emergere le concretezze e le determinazioni; al contrario, sono proprio queste ultime che farebbero da preludio a operazioni pur irrinunciabili di 'astrazione'; anzi «l'astrazione tende alla soppres-

intima relazione col Tutto. Il mondo è in noi, ma noi siamo nel mondo» (Croce-Antoni 1996:4).

sione della determinatezza e non già alla loro produzione» (ibidem).

Antoni non si spiega anzitutto la deliberazione hegeliana di un immediato (il primo stadio) reputato come 'astratto'; anzi, egli si chiede perché l'immediato non debba essere equiparato al 'concreto', in modo tale che così facendo «non ci sarebbe la negatività dell'astratto a contrastare con la positività dell'immediatezza, e non ci sarebbe più dialettica. La quale dunque poggia su quella premessa affatto arbitraria» (Antoni 1946: 18).

Per comprendere fino in fondo la posizione assunta da Antoni sia in merito alla dialettica hegeliana sia nei confronti della filosofia dello spirito di Croce, non si può sottovalutare l'importanza che egli attribuisce alla svolta empiriocriticista, avvenuta nella seconda metà dell'ottocento, la quale replicava in modo filosofico e al tempo stesso scientifico ad un dogma che caratterizzava la scienza tradizionale e che viene «ratificato» da Kant e dalla sua *Critica della ragion pura* (Prigogine-Stengers 1993:88-92).

Si tratta del dogma dello sperimentalismo classico, vale a dire, in primo luogo, dell'idea che il metodo analitico da applicare ad una Natura immaginata al di fuori dei contesti storici e irriducibile alla dimensione temporale, può permettere la scoperta delle leggi generali e definitive che la governano; pertanto, accompagnati dal consolidato principio aristotelico della non contraddizione, dal dualismo cartesiano e dai primi fermenti 'razionalistici' che presto sarebbero sbocciati nel secolo illuminista, scienziati e filosofi delineavano il sentiero deterministico e meccanicistico di un reale costituito – si pensi alla lettura di Galileo – dal linguaggio tecnico della matematica (Antoni 1964:24).

Tali considerazioni preliminari spianavano la strada a quella esasperazione del mito scientifico rappresentata dalla corrente filosofica del positivismo. Queste credenze, d'altra parte, cominciavano a vacillare, come si diceva, intorno alla metà dell'ottocento, quando alcuni pensatori – in particolare Avenarius, Mach e Poincarè –, avversari sul piano gnoseologico del monismo newtoniano e della presunta immutabilità delle regole scientifiche, metteranno in seria discussione le fon-

damenta speculative da cui muovevano gli interpreti del pensiero 'sperimentale'.

Mach, ad esempio, era forse l'autore che più di tutti insisteva sul ruolo della storia all'interno dei processi scientifici, focalizzando l'attenzione sulla natura della scelta preferenziale coltivata dai singoli sperimentatori (tra cui Newton e le sue «mostruosità concettuali») (Mach 1977:32) come impulso e attività di senso che li legherebbe alla cultura e al contesto di riferimento.

In breve, gli atti scientifici volti a scoprire l'eternità delle norme che disciplinerebbero la Natura, in realtà non sarebbero altro che il frutto occasionale di scelte e situazioni episodiche che vedevano i vari scienziati selezionare arbitrariamente un certo percorso di ricerca legato, ripetiamo, alla cultura, alla società e quindi all'*idem sentire*.

In questo lavoro, a noi interessa in particolar modo il passaggio - maturato sempre entro le dinamiche della famiglia idealistica - dall'intelletto 'raziocinante' con funzioni dialettiche, all'intelletto 'astratto' con funzioni meramente operative. Il primo - con Hegel - insisteva ad essere inquadrato in una logica 'conoscitiva' atta a rispecchiarsi in un reale esterno; il secondo - con Croce - svolge soltanto un ruolo 'convenzionale'.

Lontano, dunque, dal cogliere l'ontologia del reale - che tra l'altro veniva anch'essa spezzata dall'irruzione sia filosofica che scientifica²⁶ dello storicismo -, l'intelletto pensato da Croce coincide con un'azione voluta per motivi di comodo opportunismo, ed esso sfrutta una conoscenza storica precedentemente conseguita,

per procedere ad astrarre, ed astraendo impoverisce e rende schematico quanto era conosciuto. Eliminando le differenze, che non interessano il suo scopo - dice Antoni -, riduce il vario all'uguale, irrigidisce il mutevole, trasforma le qualità in quantità calcolabili. Il

²⁶ Si pensi alla scoperta rivoluzionaria di Jean-Joseph Fourier, secondo cui «il calore penetra, come la gravità, in tutte le sostanze dell'universo» (Fourier 1988:1). E si tratterebbe, in generale, di una delle più importanti innovazioni scientifiche volte a contribuire in modo decisivo alla «trasformazione logico-ontologica della Realtà» (Gembillo 2008: 94).

suo criterio è l'esattezza, che è criterio pratico e che dà luogo alle "scienze esatte" e alle loro operazioni (Antoni 1946: 11).

L'autore, inoltre, sottolinea in un suo bel saggio quanto il contraccolpo 'positivista' e questa rivalutazione in senso pratico dell'intelletto abbiano però agito negativamente nella cultura europea della prima metà del Novecento (Antoni 1964: 124). Da un lato, infatti, gli irrazionalisti non soltanto prendevano le distanze dalla *raison* e dallo spirito classificatorio, ma allargavano la loro critica comprendendo l'intera attività del pensiero e così si rifugiavano nel misticismo come Bergson.

In altri termini, la relativizzazione della scienza e l'indirizzo prorompente della prospettiva storicista venivano salutati da molti come fine dell'impero della ragione, fine della riflessione in *sensu lato* e abbandono passivo nel vitalismo dell'istinto. Lo scopo di siffatto 'antistoricismo' era quello di istituzionalizzare in forma nichilistica il relativismo, far trionfare la fluidità del vitale, leggere l'intuizione come organo esauriente di conoscenza e abbattere il formalismo del concettualizzare sistematico²⁷.

Hegel, con il suo metodo dialettico, cercava di inserirsi tra la variante dell'intellettualismo astratto monopolizzato dal pensare illuministico e l'approccio intuizionista dei 'romantici', promuovendo una logica 'speculativa' e un'idea di ragione 'concreta' che – secondo Antoni – in realtà non faceva altro che intensificare il grado 'logico' dell'intelletto stesso, senza riuscire cioè a smarcarsi da esso in modo convincente. Condivideva la critica sprezzante nei confronti delle analitiche astrazioni, inaugurata dal movimento giovanile dello *Sturm und Drang*, ma l'autore della *Fenomenologia dello Spirito* – precisa Antoni – non può essere collocato nell'orizzonte di senso che abbracciava una fallace concretezza intenzionata a riabili-

²⁷ L'autore è del parere che la cultura europea andava incontro ad una crisi molto pericolosa, perché non solo non credeva più alla verità della scienza, ma non aveva neanche «una robusta e seria fede in un'altra verità, e poiché il bisogno di credere è un bisogno vitale anche perché non si può agire nel mondo senza principi, essa si affida ai surrogati, alle ideologie e ai miti della politica, che sembrano poter salvare dall'angoscia e dalla disperazione del nichilismo» (Antoni 1964: 124).

tare le ragioni del cuore e dei sensi più immediati dell'individuo²⁸.

L'opera hegeliana, per certi versi 'conservatrice' e per altri 'rivoluzionaria' aveva, infatti, come obiettivo quello di ripristinare originalmente la validità teoretica del linguaggio classico (l'intelletto) all'interno di una nuova interpretazione della logica.

La dottrina della contraddizione – la nuova logica – voleva escludere la dimensione immobile del vecchio Essere e proporre, contro di essa, la fondazione ontologica di un significato diveniente del reale. Antoni, tuttavia, è dell'avviso che Hegel inseriva la sua nuova dottrina nella vecchia logica e lungi dal superarla realmente ne confermava l'inutilità tautologica nella misura in cui architettava uno scenario di luoghi astratti.

L'inizio dell'immediatezza astratta dell'Essere (tesi) conosceva la sua diretta opposizione nell'altrettanto astratto Nulla (antitesi) e l'esercizio dialettico fra i due produceva la prima sintetica determinatezza: il *Divenire*. L'errore principale di Hegel – suggerisce Antoni – è stato quello di aver imperniato la presunta nuova logica su un metodo solo apparentemente storicistico, posto che la versione dialettica, soprattutto quella da lui proposta, si rifaceva ad una concezione intellettualistica rivolta al quantitativo, ad un'identità tutt'altro che sintetica, premiando l'analitico affermarsi di un universale per niente congiunto con il particolare²⁹. Ed inoltre avrebbe sostituito la

²⁸ Scrive, infatti, che «il dissidio interno, la rivolta dello *Sturm und Drang*, l'irrequietudine romantica non erano fatte per lui, che, fin dal 1800 si era deciso ad una "riconciliazione virile con l'epoca"» (Antoni 1946:22).

²⁹ A proposito della visione hegeliana della storia universale - in cui «gli stati, i popoli e gli individui si presentano nella loro particolarità [...]solamente quel popolo che vive nel momento necessario dell'idea, che è attualmente il grado di essa, consegue il suo diritto assoluto e la sua gloria» - Antoni afferma che Hegel identificava la storia con l'irrazionalità e che «nel solo privilegiato istante in cui la storia di un popolo, si incastra nella dialettica dell'Ida, sembra avvenire la congiunzione di individuale ed universale, di esistenza e di realtà. In effetti, però, - continua Antoni - in quell'istante gli aspetti particolari svaniscono e la particolarità esistenziale è sostituita dal momento logico infinito e necessario. L'esistenza particolare non si congiunge con l'universale, bensì svanisce. Al di sotto e ai lati della sacra storia universale, in cui il reale è razionale, scorre la storia profana dei popoli nella sua esistenzialità priva di senso» (Ivi:28).

regola universalistica del diritto naturale con una norma ‘immanentistica’, dando vita ad una sorta di ‘razionalismo storicistico’ che pretendeva di giustificare ogni momento storico con un principio da Hegel ricondotto alla libertà, ma che in realtà proprio a causa di una rigida opposizione all’arrangiamento giusnaturalistico, si rivelava ostile ai propositi dell’individuo.

Secondo l’autore, la prospettiva giusnaturalistica, anche se rischia «di provocare un contrasto violento tra tradizione e ragione, e quindi la tirannide del fanatismo razionalistico, essa parte dal principio liberale della responsabilità umana» (Ivi:39), mentre l’ipotesi hegeliana rifiuta un’apertura spirituale e responsabilizzata concessa al singolo individuo in relazione alla storia ‘profana’ e affogherebbe con quest’ultima nella potenza del *Leviathan*.

In questa direzione, viene meno la spinta etica di una norma universale ed emerge un culto immediatamente immanentista che si autogiustifica sovrastando una qualunque variante di *Sollen*.

2.2 Utilità e limiti dello ‘pseudoconcetto’

Il vizio di fondo – scrive Antoni – andrebbe colto nel significato ‘gnoseologico’ attribuito alla duplice portata dell’intelletto. Il paradosso che si incontrerebbe in Hegel riposa nell’idea di voler avvalorare l’impulso eracliteo, soffermandosi su una trascendentale concettualizzazione che fa fatica ad incrociare i volti del reale. Come se, in Hegel e nella sua dialettica, vi fossero due storie parallele: la storia importante dei concetti e delle categorie alimentate dall’intelletto e quella ‘reale’ e ‘profana’ ritenuta fonte di irrilevante accidentalità.

Ed eccoci arrivati al punto chiave. Antoni spiega la sua condanna della dialettica ereditando la già ricordata svolta ottocentesca dell’empirio-criticismo, attraverso l’innovativa lezio-

ne crociana dei 'distinti'³⁰ e in particolare della teoria dello 'pseudoconcetto'.

Secondo Antoni, la clamorosa scoperta del linguaggio 'operazionale' attribuito alla natura dell'intelletto poneva fine ad ogni utopia dialettica volta ad evidenziare il ruolo conoscitivo dell'intelletto stesso. Insomma, Mach e tutti i critici di un'idea assolutistica delle scienze svilivano anzitutto la portata intellettualistica d'impronta hegeliana. Ciononostante, proprio Croce, il suo maestro, pur salvaguardando le novità apportate dal nuovo approccio scientifico, considera la logica dialettica di Hegel come una scoperta immortale: il significato caratteristico del metodo filosofico in contrapposizione all'altrettanto legittimo metodo positivo (Croce 1967: 34). Di qui l'innesto straordinario tra la conduzione 'empirica' delle scienze e la riaffermazione dell'autorità della ragione contro i rischi dell'irrazionalismo (Antoni 1964:31).

Croce distingue, com'è noto, una parte «viva» del discorso hegeliano, da una parte «morta»³¹, e quindi in generale mantiene un atteggiamento critico nei confronti del filosofo di Stoccarda, ma la sua posizione risulta poco compatibile col giudizio estremamente negativo manifestato dal suo allievo³². La tripartizione hegeliana, infatti, viene letta dall'autore della *Storia d'Europa*, come opposizione di essere e di non-essere, la

³⁰ Antoni, infatti, afferma che, in opposizione all'hegelismo intellettualistico, «con la teoria crociana dei distinti risorge il classico culto della chiara intelligenza», e si restaura «il principio d'identità» (Antoni 1946: 112). Una critica alle riflessioni di Antoni la si può leggere in (Sartori 1997:131).

³¹ Al pari del positivismo, che cercava di conquistare ogni ramo del sapere tramite l'utilizzo del metodo sperimentale, si potrebbe dire – seguendo l'interpretazione crociana – che anche lo scopo di Hegel consisteva nell'estendere il metodo logico-dialettico anche a campi differenti della filosofia; pertanto, secondo Croce la scoperta hegeliana rimaneva una conquista incontrovertibile per il pensare filosofico (parte «viva»), ma non avrebbe potuto sconfinare in altri settori del reale, come invece era riscontrabile nelle pretese hegeliane della sua dialettica (parte «morta»).

³² Per Antoni, Hegel non avrebbe tenuto conto del giudizio come atto concreto della sintesi a priori, vedendo in esso solo la separazione (Antoni: 1988:77). Al contrario, secondo Croce, nonostante Hegel abbia combattuto «in modo definitivo le tendenze e gli aspetti erronei della filosofia kantiana, e tutto il vecchiume che questa si trascinava dietro, fu anche colui che ne mise in luce quel che offriva di veramente nuovo e fecondo: tanto che si è potuto dire, che nessun altro ha inteso Kant, fuori di Hegel» (Croce 1967:34).

cui sintesi consisteva nel divenire. Solo che Croce pensa agli 'opposti' contenuti nelle singole categorie dell'attività dello Spirito (bello/brutto, vero/falso ecc), mentre Hegel – riferisce Antoni – opponeva il finito all'infinito, la sensibilità alla ragione (Antoni 1988: 73-74).

Avendo incluso, dunque, nel filone interpretativo del concettualizzare hegeliano la portata 'utilitaria' delle scienze naturali, la logica crociana – sostiene Antoni – riconosce come pensiero solo l'atto sintetico del giudizio, in virtù del quale è possibile scorgere ogni fatto individuale, ogni soggetto storico che verrebbe definito tale, grazie alla qualificazione 'predicativa'.

Ecco il nuovo atto del giudizio, ovvero la sintesi veramente kantiana e l'unione senza alcun residuo intellettualistico (Ivi:116) fra il soggetto e il predicato, «dove il soggetto è il fatto individuale, sempre nuovo e diverso, ed il predicato è l'eterna ed universale categoria» (Antoni 1964: 125).

Tuttavia, il criticismo kantiano era ancora suggestionato dalle scienze matematiche e l'atto di sintesi che annunciava si allineava alle riflessioni riduzioniste di stampo newtoniano³³; mentre Croce – non Hegel – compie un processo di storicizzazione del dualismo kantiano, sostituendo l'atto analitico inventato dall'«immaginazione produttiva»³⁴ con il giudizio storico.

Al pari di Kant, il quale «aveva negato la possibilità di una metafisica che trascendesse l'esperienza» (Antoni 1964:125-126), anche Croce respinge un'idea trascendentale volta a travalicare le particolarità della storia e così l'accidentale e l'irrilevante storico messi in evidenza da una tradizione inaugurata da Platone e giunta a quanto pare fino ad Hegel, s'identificano per la prima volta, grazie a Croce, con

³³ Va ricordata l'importanza che assume l'interpretazione originale della *Critica del Giudizio*, in cui Antoni riconosce nel «giudizio riflettente», elaborato da Kant, un abbozzo del «giudizio storico» completato soltanto da Croce e non da Hegel! (Antoni 1942:222). Si veda, a tal proposito, un intelligente approfondimento in (Mattei 1999:63).

³⁴ Secondo Manlio Ciardo, lo "schema" kantiano volto a legare in modo estrinseco "senso" e "intelletto", affonda le sue radici nella gnoseologia precritica e si tratterebbe di «un vero e proprio *mostro* in sede di filosofia critica» (Ciardo 1947:110).

l'oggetto del pensiero (Ibidem)³⁵, un pensiero che 'definisce' il reale nel suo complesso senza escludere nessun tipo di esperienza 'storica'.

L'idealismo storicistico di Croce non può essere equiparato a quello tradizionale. La cultura tedesca, e in parte quella italiana, tendeva al monismo unidirezionale e il netto prevalere del pensiero sull'oggetto naturale ritenuto inconsistente sul piano conoscitivo si traduceva in una compiuta svalutazione della scienza.

Il filosofo dei 'distinti', al contrario, elabora una *Logica come scienza del concetto puro*, oggetto di molte critiche provenienti soprattutto dalla cultura scientifica e dalla 'filosofia empirista', le quali riscontravano in questo lavoro l'ennesimo attacco alla scienza. Croce non era molto bravo con i termini e neologismi vari (Franchini 1966:72); egli, infatti, battezza con 'pseudoconcetto' o con 'finzioni concettuali' tutta la vita operativa delle scienze. I suoi critici credevano si trattasse di un rimprovero di 'professione' al metodo positivo e di una sottolineatura dialettica del pensare speculativo come unica via per il 'corretto' raggiungimento della verità.

Il filosofo non solo non intende neutralizzare l'apparato scientifico e il bisogno in esso insito di una sempre riaffiorante lettura 'naturalistica' della natura, ma legittima quest'ultima, dato che attribuisce funzione positiva a tutte le attività adempiute dalle scienze fisiche. Egli non distribuisce a seconda del metodo di approccio porzioni differenti del reale. Per lui, infatti, tutto il reale è 'unico' e acquista il nome di Storia: un'unica storia per il filosofo, per lo scienziato e per chiunque ne sia 'strumento' dello Spirito universale' (Antoni 1964:102). A variare sono soltanto i metodi necessari per affrontare la 'Natura'.

Anzitutto, va detto che Croce scioglie, dal suo punto di vista, il dualismo Spirito-Natura allorché considera tutto il reale come il cammino circolare ed inesauribile della Storia; inoltre, pur archiviando il concetto intellettualistico di Natura

³⁵ E continua dicendo che i due termini (soggetto e predicato) presi per se stessi non hanno significato, posto che «non è possibile né una filosofia della totale immanenza, né una filosofia della pura trascendenza, né un esistenzialismo, né una metafisica», (Ivi: 127).

dai suoi propositi, ufficializza l'esperienza e l'approccio 'naturalistico' seguito dagli uomini di scienza al fine di schematizzare il reale. Al tempo stesso rivendica le qualità teoretiche e l'impegno speculativo come unica direzione per poter abbracciare la vita mediante un inquadramento conoscitivo della stessa.

Ricapitolando, uno è il reale, ovvero la storia nel suo incessante divenire, ma due sono le modalità di approccio: quello 'filosofico' che permette di conoscere questa intrinseca dinamicità, e quello 'naturalistico' che offre l'opportunità di conservare le conoscenze e i risultati conseguiti dal pensiero filosofico, attraverso arbitrarie manipolazioni e schematiche divisioni compiute sempre in nome dello spirito utilitario e pragmatico.

Per Croce, solo il 'concetto puro' consente di 'conoscere' il Reale perché possiede i caratteri della 'concretezza' e dell'"universalità" che kantianamente si fondono in un unico approccio sintetico; quanto allo 'pseudoconcetto', esso può soltanto essere 'concreto' (come il 'gatto', o la 'rosa') (Croce 1964:15), oppure 'universale' (si pensi al 'triangolo', o al 'moto libero' (Ibidem). Ciò corrisponde alla già ricordata sintesi hegeliana ed 'empirio-criticista' contenuta nelle dilucidazioni crociane.

Antoni applaude alla correzione crociana dell'intelletto. Quello che invece critica è il preoccupante coinvolgimento 'pseudoconcettuale' dell'"individuo".

In effetti, l'individuo, in Croce, non godrebbe di dignità morale pari a quella delineata ad esempio dalla dottrina classica e 'giusnaturalistica' del liberalismo moderno, né gli viene attribuito vistoso risalto entro il suo quadro circolare dello spirito. L'individuo non è un «reale», né una «sostanza» e neppure una «monade» leibniziana, quanto «la situazione storica dello spirito universale in ogni istante del tempo» (Croce 1996:171); ma è anche – si legge sempre in Croce – un insieme di «abiti» che si trasformano di continuo, ovvero una concretezza talmente particolaristica che non avrebbe titoli per accedere al rango qualitativo occupato dalle singole categorie (Estetica, Logica, Economica, Etica) e non è nemmeno identi-

ficabile in via immediata col 'soggetto storico' che le stesse qualificano in tal guisa.

L'individuo, dunque, in certi momenti sembra che venga considerato come uno specchio 'stabile' e strutturato in cui si rispecchia lo svolgimento dello spirito (la situazione storica dell'universalità). In altri momenti, per converso, si riduce in un implicito anonimato che 'serve' ad introdurre per vie 'scientifiche' un progetto di 'opere' storiche completato dall'«accadimento», vale a dire dalla volontà universale che, in quanto tale, non è rinvenibile nei propositi del protagonista dell'opera.

In realtà, sia nell'uno che nell'altro caso, Croce fa riferimento a due tipologie differenti di individuo: nella prima prospettiva – la situazione storica dello spirito universale – ha in mente il frutto del lavoro individuale (l'opera); nell'altra, invece, pensa all'individuo nel suo previo esercizio strumentale: un mero aggregato meccanico non meritevole di qualifiche filosofiche.

Come spiega bene Antoni, «l'opera era ciò che entrava nella storia e in essa si perpetuava, mentre la meschina e informe materia psicologica non vi entrava» (Antoni 1964:101). Croce – ammesso sia plausibile questa lettura –, separa il foro interno da quello esterno in ordine alla dimensione dell'individuo: l'interiorità con tutte le sue gioie, dolori, entusiasmi, rinunzie, speranze non dispone del diritto di cittadinanza nel quadro da lui delineato. Solo l'esterno – sottolinea Antoni – merita attenzione, soltanto cioè la creazione 'post-individualistica' (l'accadimento) di un prodotto artistico, filosofico o utilitario che sia, rappresenta quel 'particolare' da coniugare con l'universale'.

L'individuo risulterebbe, pertanto, spezzato in due: da una parte, l'irrilevante storia psicologica e la fisiologica constatazione di uno 'pseudoconcetto' non differente sul piano fenomenologico da un 'gatto', una 'rosa' o un 'triangolo', oppure il mero riscontro "vitalistico" (l'utile crociano) della sua esistenza; dall'altra, troviamo l'esito 'involontario' («accadimento») di questa attività 'scientifiche'. L'individuo è questa attività, mentre l'esito è la sua opera.

Questo sdoppiamento, o dualismo crociano (Antoni 1959:60) è condannato da Antoni, secondo cui «l'opera va intesa come tutta la vita attiva dell'individuo, come l'intero suo entrare nel mondo ed esprimersi in esso» (Antoni 1964: 107).

Nella 'logica dei distinti', elaborata da Croce, si scorge senz'altro un serio tentativo di rivitalizzare Kant, a discapito della 'dialettica dei distinti' sostenuta da Hegel, eppure la concezione trascendentale dell'individuo, delineata da Antoni come reazione anti-crociana e anti-hegeliana, suggerisce di considerare soprattutto quest'ultimo veramente intenzionato a recuperare il discorso kantiano sviluppandolo attraverso i riferimenti (pur sempre crociani) del giudizio storico.

Sia Croce che Hegel, infatti, al fine di evitare la riproposizione in chiave illuministica del *citoyen* cosmopolitico privo di identità, svilito nel suo potenziale e nelle sue ricchezze peculiari, preferivano optare per una via *organicista*, allo scopo di renderlo veramente parte integrante con il Tutto. Ma questa strategia non era immune dal rischio di squalificare l'individualità.

In Croce – come sopra indicato – l'opera' trionfa sul suo compositore³⁶ e presenta, essa soltanto, una valenza storica e obiettiva nel suo sintetico incontro con la categoria che la riconosce come tale: l'Estetica riconosce l'opera estetica, la Logica riconosce l'opera speculativa, ma entrambe non riconoscono il diretto interessato, cioè il 'chi' dell'opera. Quest'ultima – negli scritti crociani – emergerebbe non solo dal primo ispiratore, ma dalle mille voci e strumenti (pseudoconcetti) che contribuiscono alla sua formalizzazione e che costituiscono l'immediato soggetto storico illuminato dal predicato di giudizio.

L'individuo, nelle riflessioni crociane, oscilla contraddittoriamente tra le fasi naturalistiche dello 'pseudoconcetto' e il riassorbimento spirituale del suo ruolo vitalistico nella categoria dell'utile, (Antoni 1964:104) limitandosi ad essere semplice strumento di lavoro.

³⁶ Croce sottolinea l'inesistenza filosofica di un individuo al di fuori della sua opera in (Croce 1941:376-378); inoltre, a detta di Croce, «nessun individuo va trattato come fine, ma tutti come mezzi per l'universale morale», (Croce 1996:294).

Antoni, al contrario, compiendo una straordinaria revisione del sistema crociano, innalza l'individuo addirittura all'unica, vera fonte spirituale da cui è possibile ricavare quella 'sintesi a priori' che si concretizza proprio in esso. Croce assorbiva l'individuo nelle astrattezze trascendentali delle categorie, Antoni, invece, compie il percorso inverso immettendo le categorie, i loro significati extra-temporali, nell'individuo.

Più precisamente, la coscienza individuale viene sottolineata e salvaguardata all'interno dell'orizzonte storicista; ma l'io rivalutato da Antoni – secondo noi fatto coincidere con lo Spirito stesso³⁷ – non dovrebbe essere confuso con l'io trascendentale di fichtiana memoria o con il monismo attualistico elaborato da Gentile. In questi ultimi casi – precisa l'autore – si tratterebbe dell'ennesima separatezza fra l'universale e il particolare e di un'indebita sopravvalutazione dell'io, potenziato a danno dei contenuti della storia e delle immutabili categorie. Antoni cerca di sciogliere il dualismo anticipando la 'sintesi a priori' nella stessa esistenza 'storica' dell'individuo.

Esso non può essere un aggregato scientifico funzionale al motore dello Spirito ('pseudoconcetto'), né il soggetto pre-stabilito di una specifica attività pratica ('utile'), ma è la *fine in sé* non astrattamente kantiano; un io che permette l'espletarsi delle originali integrazioni fra l'essenziale (universale) e l'esistenziale (particolare), perché, da un lato, contiene l'articolazione categoriale (Estetica, Logica, Economica, Etica) e, dall'altro, produce le 'opere' da queste riconosciute e definite.

In Antoni è come se esistessero tanti 'spiriti universali', tantissime 'sintesi a priori', quanti sono presenti le coscienze individuali che calcano questa terra. Individui empirici e al tempo stesso 'astratti' nel senso universale del termine, non rappresentano altro che la più completa 'sintesi a priori' che

³⁷ Quando Antoni sostiene che l'Assoluto andrebbe inserito nell'individuo o che l'universale si concretizza nell'individualità, la quale precede l'opera creandola (Antoni 1959:132), secondo noi contraddice la sua idea di fondo che, al contrario, identifica pienamente l'individuo stesso con l'universale. In questi passaggi, pare che l'errore' crociano di un'universalità (le categorie) staccata in un primo momento dall'individuo strumentale ('pseudo-concetto') riaffiori, in diverso modo, nel discorso di Antoni, lasciando intravedere un imprevisto dualismo fra l'io e lo Spirito.

possa mai verificarsi³⁸, ovvero il persistente riconoscimento dello spirito assoluto che in Antoni prende il nome di 'individuo'.

Soprattutto nei saggi in *Commento a Croce* e nel suo ultimo *La restaurazione del diritto di natura*, l'autore sviluppa questa tesi dell'individualità, con lo scopo di delimitare i confini 'vitalistici' dell'immanentismo e in generale correggere l'eccessiva 'foga della storia' di fronte a quel senso dell'imperituro e dell'infinito che, secondo il discepolo critico di Croce, andrebbe custodito nella pur sempre dimensione storico-temporale dello spirito.

L'esigenza 'giusnaturalistica' che il Meinecke considerava archiviata definitivamente grazie all'avvento dello storicismo (Antoni 1968:182), secondo Antoni avrebbe dovuto con costanza accompagnare l'esigenza della 'storicità'. Eppure, entrambe le esigenze, al fine di scongiurare il solito problema del 'dualismo', confluivano – forse con qualche forzatura³⁹ – in un'unica direzione 'crociana'.

Il filosofo triestino è dell'avviso che il suo maestro, forte delle conquiste filosofiche maturate nel corso della modernità, ab-

³⁸ «L'io, continua Antoni - peraltro in maniera del tutto differente rispetto a quanto riportavamo nella nota precedente -, è l'universale concetto medesimo, l'unità di tutte le altre categorie. È l'individualissimo e l'universalissimo, e i due momenti sono entrambi, *a priori*, nella coscienza, che in questa coincidenza dei due momenti, è concreta e vivente. La separazione dei due termini è intellettualistica e conduce, come in Fichte e in Hegel, alla metafisica di un Io puro o di uno Spirito assoluto», (Ivi:42). Qui, invece, con maggior coerenza, sembra che l'individuo s'identifichi con lo Spirito universale. Un Io – va ribadito – consapevole della sua robustezza 'categoriale' e delle sue particolarità storiche: le 'opere'.

³⁹ Pietro Piovani ha ragione quando afferma che «la sua meditazione, per quanto devotamente rispettosa verso il maestro, ha avuto puntualmente gli sbocchi prevedibili, tanto più sostanzialmente critici di centrali posizioni crociane quanto più la devozione del pensoso discepolo è rivolta quasi sempre a coprire, ad attenuare la sua affiorante autonomia, a conciliare, anche a negare, le discordanze; vorrebbe, addirittura, giungere a soluzioni non crociane [...] muovendo da Croce», (Piovani 2000:132). Dario Quaglio, invece, plaude al tentativo di rivitalizzazione dell'individuo e della restaurazione del giusnaturalismo da parte di Antoni, ma è dell'avviso che quest'ultimo abbia compiuto un grave errore nel voler realizzare questa restaurazione «su premesse filosofiche inadeguate», in particolare, lo studioso critica la «strana» pretesa di fondare il diritto naturale «all'interno della cultura crociana» (Quaglio 1986:34).

bia saputo interpretare in modo ottimale contrasti e integrazioni fra la logica 'antica' d'impronta aristotelica e quella 'moderna' prodotta dalla lezione hegeliana.

La prima premiava una logica dell'Essere; mentre la seconda, come abbiamo finora illustrato, era una logica del *divenire*. E ancora, quella aristotelica, ovvero la logica della non contraddizione, consolidava un «principio di identità» e contemplava «l'essere in una sorta di al di là metafisico, negando al mondo fisico una reale consistenza e razionalità» (A=A) (Croce 1964:36); l'altra, aveva invece come intento precipuo quello di distruggere l'identità 'intellettualistica' e promuovere una fluidità del reale, che sconfinava, peraltro, in una consapevole «storicizzazione» delle categorie universali (A=B).

Ora, nonostante l'elaborazione di una dottrina improntata allo «storicismo assoluto», il Croce di Antoni avrebbe preservato l'«eternità» delle categorie dello spirito (contro Hegel), ma allo stesso tempo auspicando «lo slancio della vita» (Ivi:63) (contro la logica 'antica'). Pertanto, egli avrebbe restaurato il «principio di identità», sebbene rivolto al divenire ($a=A$).

Ne deriva che l'A, inteso come predicato universale (Estetica, Logica, Economica, Etica) non può essere 'dialettizzato' o 'superato' dall'inesauribile fluire della vita. Ma, in simultanea, non può essere considerato 'statico', in quanto è immerso nella storia grazie alla già richiamata dottrina kantiana del giudizio che permette l'unificazione sintetica fra A (universale) e *a* (particolare)⁴⁰.

⁴⁰ Gennaro Sasso, con il suo consueto taglio analitico, accusa questa teoria del giudizio, di «misticismo logico», ma anche di «doppia differenza», nel senso che «paragonando *a* con A, il giudizio infatti differenzia, e deve differenziare, il soggetto dal predicato, e questo naturalmente, da quello [...] Ma, assumendo in sé *a*, e qui trasformarlo fino a farlo compiutamente sparire, procede ad un'identificazione che è, in realtà, un'ulteriore e più drastica affermazione di differenza. Consumato quell'atto di assunzione-trasformazione-identificazione di *a* con sé (A), 'A' rimane infatti l'unico padrone del campo; e, per contro, nel puro ricordo del suo essere stato, *a* (se così potessi dirsi) rimane come il suo non essere più (non *a*), come la sua propria inattualità. In un primo ideale momento, individuato dal predicato (A) nella sua storica specificità, *a* era altresì mantenuto nella sua differenza. In un secondo, e parimenti ideale momento, veniva strappato alla sua specificità-differenza per essere identificato, dal predicato, nel predicato. Ma l'identificazione importa il suo sacrificio. Se nel primo momento il giudizio accentuava la differenza dei

Il divenire 'crociano' – scrive Antoni – «non è più l'oscuro fluire, l'irrazionale "evoluzione", dove soltanto ad una mistica intuizione sarebbe lecito penetrare» (Antoni 1964:45) ma è una conquista della modernità governata da un'eternità *storicizzante*, idonea a ripristinare «il classico culto della chiara e ferma intelligenza» (Ibidem).

Va da sé che in questa riflessione speculativa, in cui le note principali assumono il nome di: «identità», «universale» «eternità», Antoni timidamente cerca di sovrapporsi a Croce.

Per quanto riguarda, invece, la teoria neogiusnaturalistica rivendicata esplicitamente dal discepolo, andrebbe aggiunto che egli non intende ripristinare la lezione contrattualistica del pensiero moderno, elogiare Hobbes o Rousseau, o gli abbassamenti utilitaristi radicati in una definizione riduzionista dell'individuo. Il suo 'giusnaturalismo' ha in mente una precisa valutazione della natura umana. Secondo lo studioso triestino urge replicare allo storicismo tedesco, ovvero alla imperante «sociologica tipologica» e al meccanismo di ridimensionamento dei valori che investiva la dimensione dell'uomo abbandonata alla fluidità del vitale, mediante la riscoperta della millenaria tradizione stoico-cristiana che promuoveva l'inamovibilità della natura dell'individuo.

2.3 Storia a priori e storicizzazione

Va precisato che, a nostro giudizio, anche in Antoni è presente una tensione 'dualistica' come già la si riscontrava nella lettura di De Ruggiero e solo verbalmente eliminata all'interno del tessuto crociano. L'individuo interpretato come 'pseudoconcetto' da Croce e pertanto posizionato fuori dalla storia, essendo estraneo alla 'sintesi a priori', continua ad essere considerato fuori dal movimento della storia nel suo riscontro ontologico – ma per ragioni del tutto opposte – nella versione postulata da Antoni.

termini (*a* e *A*), nel secondo, addirittura, la esasperava; e se nel primo *a* si poneva come il non essere relativo di *A*, nel secondo si pone (o tende a porsi) come il suo assoluto non essere. Ed ecco allora perché, e in che senso, qui si è parlato di doppia differenza» (Sasso 1982:142).

L'io è sentito come il respiro irreversibile dell'«universale-concreto», che a sua volta si riflette nelle molteplici situazioni in cui le categorie si individualizzano e le singole opere si universalizzano. L'io è lo spirito, la storia *a priori*, e pur essendo crocianamente 'immanente', empirico, vivo, non può subire involuzioni 'storiciste' che lo vorrebbero fossilizzato in una qualche variante 'effimera', la quale non rispecchierebbe *toto corde* il suo intimo vigore, la sua potenza creatrice in sintonia con il significato morale che lo caratterizza *a priori*.

L'individuo si identifica senz'altro con le sue 'sintesi a priori': perché è sempre lui che compie una poesia, o un'opera musicale e la natura dell'arte è contenuta nella sua dimensione. L'individuo esprime un'argomentazione veritativa qualificata in questi termini dalla categoria corrispondente mediante l'atto sintetico di giudizio e così via. Ma questo intrecciarsi ed identificarsi con ciò che si concretizza nella storia, è parallelo ad un ripiegamento ontologico da parte della coscienza individuale attraverso il richiamo 'giusnaturalistico' dell'eterno.

L'individuo si storicizza e non si storicizza⁴¹. Le produzioni empiriche dell'io si iscrivono nella storia e così automaticamente il soggetto 'responsabile'⁴² prorompe con tutta la sua personalità nel percorso circolare della storia, la quale cresce su se stessa grazie alle medesime creazioni adoperate

⁴¹ Scrive, infatti, l'autore – in modo anti-crociano – che l'universale diviene concreto «non già nell'individualità della "sua" opera, bensì nell'individualità del soggetto operante, ché le singole opere altro non sono che l'attività del soggetto individuale nella sua universalità e quindi nel suo realizzarsi nel mondo come valore assoluto» (Antoni 1959:132); inoltre, criticando questa volta tutti quei "sociologi" che hanno «la pretesa di superare la "metafisica" crociana storicizzando le categorie, cioè la struttura stessa dello spirito umano», Antoni ripropone la sua 'ambivalenza' nell'idea secondo cui «per storicizzare occorre una visione storica e questa non è possibile se viene a mancare la premessa dell'identità dello spirito umano» (Ivi: 127).

⁴² Alle riflessioni di Croce, secondo le quali «non si è responsabili, ma si è fatti responsabili» dalla società, Antoni replica che è «indubbio che tale è il carattere della legge sul piano strettamente giuridico. Ma è anche evidente – sottolinea l'autore – che tale comando ha un senso soltanto in quanto presuppone una responsabilità. La società non fa responsabili gli irresponsabili. Ma soprattutto è chiaro che quando, per motivi etico-politici, l'individuo sfida la legge e la pena comminata dallo Stato o dalla società, egli avverte in sé la responsabilità verso qualcosa di più alto. Senza questa coscienza non rischierebbe il castigo» (Ivi:59).

dall'individuo. L'Io crea le opere. L'Io, pertanto, crea la storia e poiché è indistinguibile dalle sue opere – ovvero dalla storia *in fieri* – anch'esso si storicizza, anch'esso va incontro cioè al mutamento (fatto di conquiste e degenerazioni) nel suo infaticabile svolgimento spirituale; ciononostante un residuo kantiano, nel suo riscontro dualistico, non è difficile scovarlo.

L'idea, cioè, che qualcosa anticipi il regolare mutamento delle cose e che consenta di disciplinare il motore dello spirito storico; qualcosa che pone la storia facendosi storia, e che, pur non abitando nell'Iperuranio platonico, rifletta un tratto sovrasensibile che fa tutt'uno con l'ideale morale racchiuso nel semplice darsi dell'individuo.

L'Io di Antoni è certamente un soggetto 'storico', ma è anteposto, nella sua universale concretezza, alle dinamicità storiche. Esso collima con lo spirito e quest'ultimo presenta una storica immobilità già data *a priori*⁴³, che diverge dallo 'storicismo' dello spirito enfaticizzato dall'interpretazione tedesca.

Nello 'storicismo' dello spirito, l'uomo è in balia delle cose; sale in cattedra l'irrazionalismo, irrompe ad esempio la lezione heideggeriana - quale ennesimo episodio «della lunga lotta contro la *ratio*, contro la *raison*» (Antoni 1972:246) - intenta a respingere non solo «il concetto metafisico di anima-sostanza, ma addirittura l'Io, come soggetto sempre identico a se stesso» (ivi:63).

La storia *a priori* dello spirito, (l'individuo), inaugura, invece, la condizione trascendentale delle esperienze reali e pone un freno di natura morale agli 'incidenti'-involuzioni della storia. In breve, l'uomo si storicizza nel compimento delle sue opere, ma la sua coscienza vigila sui cambiamenti storici ed è indissolubilmente legata al nucleo cristiano e stoico offerto dalla tradizione occidentale.

Il sottile 'dualismo' di Antoni - mai rivendicato forse per troppa reverenza nei riguardi del suo più importante punto di riferimento culturale e umano -, risulta decisivo, infine, per

⁴³ Antoni, infatti, criticando l'intellettualismo e il ritmo dialettico hegeliano, afferma che l'Assoluto, cioè lo Spirito, «noi lo dobbiamo presupporre e ritrovare lungo tutta la storia, come il suo elemento perenne ed *a priori*» (Antoni 1988:117).

riabilitare una trama valoriale incompatibile con il cinico immanentismo promosso altresì nel solco dello storicismo crociano e diretto ad una persistente condanna del *Sollen*, ovvero l'ideale che illumina la storia. Come ben sapeva – seguendo vie, come abbiamo visto, del tutto differenti⁴⁴ - l'ultimo' De Ruggiero.

⁴⁴ Se Antoni apprezza in De Ruggiero il richiamo generale ad un'idea universalistica dei principi, la sua fedeltà crociana e soprattutto la sua difficile pretesa di fondare una sintesi originaria fra l'universale (*Sollen*, o quello che lui chiama «predicato») e il particolare (soggetto, evento) in un nesso esplicitamente 'storicistico', tutto ciò lo obbliga a prendere le distanze dalla visione deruggeriana, ovvero da un «qualcosa di estrinseco e di aggiunto alla visione storica», posto che l'idea di un «trapasso dalla contemplazione storica all'idealità del fare sarebbe vana, se già questa idealità non fosse costitutiva della visione storica stessa», (Antoni 1967:204). Ernesto Paolozzi sostiene, invece, che l'interpretazione filosofica di Antoni si ispirerebbe alla teoria propugnata da De Ruggiero (Paolozzi 1995:96). Da segnalare le puntuali osservazioni di Gennaro Sasso, secondo cui «nella teoria dell'individualità – alla cui elaborazione egli dedicò, nei suoi ultimi anni, il meglio delle sue energie intellettuali – Antoni risolveva il concetto del 'progresso', che è 'in se stesso' progresso dei lumi, anzi del 'lume naturale' che è in noi, della verità che 'abita' in noi. E subito, perciò, nell'atmosfera giusnaturalistica e insieme illuministica da cui il suo ragionamento è come avvolto, è possibile cogliere la simpatia con la quale egli considerò "il ritorno alla ragione" di Guido De Ruggiero. Ma "il ritorno alla ragione", e quindi anche, in qualche modo, al "diritto di natura", era stato interpretato da quello studioso come se si trattasse di accentuare, di contro al *Sein*, il *Sollen*, il dover essere, - un 'dover essere' per definizione incontentabile, perché mai sazio, nella sua intrinseca infinità, delle sue specifiche realizzazioni. E in Antoni, invece, le cose andavano in modo assai diverso. L'urgenza del *Sollen* non era da lui avvertita in quella sorta di spasimo romantico, e attualistico, che De Ruggiero non solo non era riuscito a spegnere nel suo animo, ma anzi vi aveva, via via, come alimentato» (Sasso 1982:160-161). A detta di Dario Quaglio, - il quale riprende la tesi di Giuliano Marini – De Ruggiero e Antoni sarebbero legati «dal comune tentativo di riprendere, all'interno del neo-idealismo, le tematiche giusnaturalistiche», ma aggiunge che fra i due vi è una vistosa differenza: Antoni – continua l'interprete □ intende «collocarsi maggiormente all'interno della ortodossia crociana e di quella concezione immanentistica della storia che è tipica dell'idealismo e costituisce una tendenza di tutto il pensiero moderno, sorto e sviluppatosi su presupposti chiaramente anti-trascendentistici» (Quaglio 1986:80).

Bibliografia

- ANTONI CARLO, 1942, *La lotta contro la ragione*, Firenze: G. C. Sansoni.
- ANTONI CARLO, 1946, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli: Ricciardi.
- ANTONI CARLO, 1946, "Hegel", in *La Rassegna d'Italia*, n. 2-3.
- ANTONI CARLO, 1959, *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia: Neri Pozza.
- ANTONI CARLO, 1964, *Commento a Croce*, Venezia: Neri Pozza.
- ANTONI CARLO, 1964, *Storicismo e antistoricismo* (a cura di M. Biscione), saggio introduttivo di A. Pagliaro, Morano, Napoli: Morano.
- ANTONI CARLO, 1967, *L'Ideale*, in *Il tempo e le idee*, Napoli: Ed. Scientifiche italiane.
- ANTONI CARLO, 1968, *Lo storicismo*, Torino: Eri.
- ANTONI CARLO, 1972, *L'Esistenzialismo di M. Heidegger*, Napoli: Guida.
- ANTONI CARLO, 1988, *Lezioni su Hegel 1949-1957*, a cura di M. Biscione, Napoli: Bibliopolis.
- AUDIER SERGE, 2009, (trad. e present.), *Carlo Rosselli. Socialisme Libéral*, Lormont: Le Bord de l'eau.
- AUDIER SERGE, 2014, *Le socialisme libéral*, Paris: La Découverte.
- BISCIONE MICHELE, 1981, *La filosofia politica del Novecento in Italia*, Roma: Bonacci.
- BOBBIO NORBERTO, 1953, *Ricordo di Guido De Ruggiero. L'opera scientifica*, in «Cultura moderna».
- BOBBIO NORBERTO, 2005, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in *Politica e cultura*, Torino: Einaudi.
- CACCIATORE GIUSEPPE, 2005, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, pres. di Fulvio Tessitore, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CALOGERO GUIDO, 1972, *Un educatore politico: Aldo Capitini*, in "Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi" (a cura di Michele Schiavone e Dino Cofrancesco), Milano: Marzonati.
- CHIUSANO LIDO, 1994, *Croce e Bergson*, Gaeta: Bibliotheca.
- CIARDO MANLIO, 1947, *Le quattro epoche dello storicismo*, Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1941, *Storicità, individualità e personalità*, «La Critica», 39.
- CROCE BENEDETTO, 1945, *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*, in *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1955, *Terze pagine sparse* (vol. II), Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1963, *Il carattere della filosofia moderna*, Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1964, *La logica come scienza del concetto puro*, Bari: Laterza.

- CROCE BENEDETTO, 1966, *Nuove pagine sparse* (vol. I), Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1967, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggio Sullo Hegel*, Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1967, *Agli amici che cercano il «trascendente»*, in *Etica e Politica*, Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1993, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. II, Napoli: Bibliopolis.
- CROCE BENEDETTO, 1996, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, Napoli: Bibliopolis.
- CROCE BENEDETTO, 2002, *La storia come pensiero e come azione*, Napoli: Bibliopolis.
- CROCE BENEDETTO, 2007, *La religione della libertà*, in *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (a cura di Giuseppe Galasso), Milano: Adelphi.
- DE RUGGIERO GUIDO, 1912, *La scienza come esperienza assoluta*, in «Annuario della Biblioteca filosofica» di Palermo.
- DE RUGGIERO GUIDO, 1929, *La filosofia contemporanea*, vol. II, Bari: Laterza.
- DE RUGGIERO GUIDO, 1933, *Revisioni idealistiche*, in «L'Educazione nazionale», pp. 138-145.
- DE RUGGIERO GUIDO, 1942, *Azione e valore*, in «Archivio della Cultura italiana».
- DE RUGGIERO GUIDO, 1943, *La filosofia moderna*, vol. 3, Bari: Laterza.
- DE RUGGIERO GUIDO, 1944, *Alle origini dell'Italia Repubblicana (1944-1948)* (a cura di Maria Luisa Cicalese), con un saggio di Giovanni Spadolini, Firenze: Le Monnier.
- DE RUGGIERO GUIDO, 1946, *Il ritorno alla ragione*, Bari: Laterza.
- DE RUGGIERO GUIDO, 1950, *L'età dell'illuminismo*, vol. 1, in *Storia della filosofia*, Bari: Laterza.
- DE RUGGIERO GUIDO, 1963, *Il concetto liberale*, in *Scritti politici* (a cura di Renzo De Felice), Bologna: Cappelli.
- DE RUGGIERO GUIDO, 2003, *Storia del liberalismo europeo* (pref. di Rosario Romeo), Roma-Bari: Laterza.
- FOURIER JEAN-BAPTISTE-JOSEPH, 1988, *Théorie analytique de la chaleur*, Sceaux: Gabay.
- FRANCHINI RAFFAELLO, 1966, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Napoli: Morano.
- GARIN EUGENIO, 1974, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma: Riuniti.
- GEMBILO GIUSEPPE, 2008, *Le polilogiche della complessità*, Firenze: Le Lettere.
- GENNA CATERINA, 2010, *Guido De Ruggiero e «La Nuova Europa». Tra idealismo e storicismo*, Milano: FrancoAngeli.
- MACH ERNST, 1977, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Torino: Boringhieri.

- MARINI GIULIANO, 1976, *Il giusnaturalismo nella cultura filosofica italiana del Novecento*, in «Atti dell'XI Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica», Milano.
- MUSTÈ MARCELLO, 1990, *Benedetto Croce*, Napoli: Morano.
- MUSTÈ MARCELLO (a cura di), 1996, *Carteggio Croce-Antoni*, introd. di Gennaro Sasso, Napoli: Istituto italiano per gli studi storici.
- OCONE CORRADO, ANTISERI DARIO, 2011, *Liberale d'Italia* (pref. G. Giorello), Soveria Mannelli: Rubbettino.
- PAOLOZZI ERNESTO, 1995, *Il liberalismo come metodo*, Roma: Fond. Luigi Einaudi.
- PERTICI ROBERTO, 2001, *Varia presenza di Élie Halévy nella cultura italiana del novecento*, in *Élie Halévy e l'era delle tirannie* (a cura di M. Griffo, G. Quagliariello), Soveria Mannelli: Rubbettino.
- PIOVANI PIETRO, 2000, *Giusnaturalismo ed etica moderna* (a cura di F. Tessitore), con due note di N. Bobbio e G. Calogero, Napoli: Liguori.
- PRIGOGINE ILYA-STENGERS ISABELLE, 1993, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Torino: Einaudi.
- QUAGLIO DARIO, 1986, *Umanesimo liberale. Del giusnaturalismo di Carlo Antoni*, Napoli: Ed. Scientifiche italiane.
- SASSO GENNARO, 1982, *L'illusione della dialettica. Profilo di Carlo Antoni*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- SASSO GENNARO, 1997, *Filosofia e idealismo, vol. III, De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli: Bibliopolis.
- SASSO GENNARO, 2000, *Filosofia e idealismo, vol. IV, Paralipomeni*, Napoli: Bibliopolis.
- SARFATTI COLI DANIELA, 1979, *Note su De Ruggiero e Croce*, in «Dimensioni», IV n°11.
- SARTORI GIOVANNI, 1997, *Studi crociani. Croce filosofo pratico e la crisi dell'etica, vol. I*, Bologna: il Mulino.
- SCHINAIA ANGELA, RUGGIERO NUNZIO (a cura di), 2008, *Carteggio Croce-De Ruggiero*, introd. G. Sasso, Napoli: Istituto italiano per gli studi storici.

Abstract

DE RUGGIERO E ANTONI: TRA LA RINASCITA DEL *SOLLEN* E LA RIABILITAZIONE DELL'INDIVIDUO

(DE RUGGIERO AND ANTONI: BETWEEN REBIRTH OF THE *SOLLEN* AND REHABILITATION OF THE INDIVIDUAL)

Keywords: De Ruggiero, Antoni, Croce, Spirit, individual.

This article deals with the reconstruction of two philosophical alternative evaluations on Benedetto Croce's absolute historicism. The former – developed by Guido De Ruggiero – opposed Croce's theory, promoting a perspective that aims to distinguish 'history' from 'meta-history' (or spirit), 'fact' from 'values'. The purpose was to theorize a measured 'dualism', that could respond to the philosophy developed by Croce and consolidate the importance of 'having to be'. The latter – elaborated by Carlo Antoni – revalued Kantian developments, in which it is possible to arrange an 'universalist' individual dimension to the detriment of Croce's philosophy, generally accepted, but whose theoretical consequences aims to dismiss, precisely, the transcendental individual nature.

FRANCESCO POSTORINO
Università degli Studi di Messina
francescopost@hotmail.it

EISSN 2037-0520

MANUELA GIRGENTI

LE RADICI CULTURALI DEL MOVIMENTO
ANARCO-CAPITALISTA

Il *Libertarian Movement*, sorto in America a cavallo tra il 1971 ed il 1972, e più comunemente noto come movimento anarco-capitalista, pur con lo scetticismo di numerosi politologi ed economisti, che stentano a riconoscere la validità delle teorie libertarie, ha, in realtà, e innegabilmente, animato il dibattito politico internazionale degli ultimi trent'anni. E non solo, per fare un esempio, sulla già di per sé interessante questione della conciliabilità tra ideale anarchico e partito organizzato, ma anche «sul sostanziale sconvolgimento della visione, predominante nel pensiero politico europeo occidentale dell'Ottocento e del primo Novecento, della filosofia liberale, quale espressione più compiuta del moderatismo politico-sociale, nel suo ribaltamento in un qualcosa di assai più dirimpente ed estraneo» (Zanotto 2001: 9). Che piaccia o no, quindi, il movimento libertario americano ha aperto un nuovo tavolo di discussione sul concetto di "liberalismo", rilevandone, non solo la confusione e gli equivoci del lessico politico, ma anche l'inadeguatezza teorica o, quantomeno, la sua riduttività interpretativa, caratterizzata essenzialmente dall'affermarsi di un liberismo statalista o, una volta snaturato da ogni significato originale, inteso come applicazione nel processo economico, sia in campo quantitativo che distributivo, della formula fisiocratica basata sul *laissez faire et laissez passer* o, più semplicemente, su quella del *free market* (cfr. Sartori 1955). Una interpretazione e una linea politica che, anche senza l'intervento dei libertari, non ha mai ricevuto consensi unanimi, specialmente quando al liberismo economico si è dato valore di regola o legge suprema della vita sociale, trasformandolo da legittimo principio economico in illegittima teoria etica per la sua morale edonistica e utilitaria,

per cui, secondo Benedetto Croce, sarebbe stato opportuno riconoscere il primato

non all'economico liberismo, ma all'etico liberismo, trattando i problemi economici della vita sociale sempre in rapporto a questo. Il quale aborre dalla regolamentazione autoritaria dell'opera economica in quanto la considera mortificazione delle facoltà inventive dell'uomo e perciò ostacolo all'accrescimento dei beni o della ricchezza che si dica...ma non può accettare che beni siano soltanto quelli che soddisfano il libido individuale, e ricchezza solo l'accumulamento dei mezzi a tal fine e, più esattamente, non può accettare addirittura, dal suo punto di vista, che questi siano beni e ricchezza, se non tutti si pieghino a strumenti di elevazione umana. Ciò posto il liberismo si configura non se la sua qualità sia gradevole a uno o più, ma se sia salutare all'uno, ai più e a tutti (Croce 1993: 276-281).

Nel mondo anglosassone, invece, e negli Stati Uniti in particolare, alla parola *liberal* si attribuisce il significato di progressista di sinistra, schierato a favore dei diritti civili, soprattutto di minoranze, e dall'intervento del governo nell'economia; in poche parole, essi sono i sostenitori della struttura assistenziale della cosa pubblica, sostanzialmente identificabile con quell'apparato comunemente denominato *Welfare State*. Nel sistema bipartitico americano i *liberal* sono i democratici, sostenitori del *big government* in economia e dei diritti civili in campo sociale, mentre la destra è rappresentata dai repubblicani, fautori della *deregulation* del mercato e dei valori della tradizione americana del costume. In questo contesto, rompendo gli schemi, si sono inseriti i *libertarians*, i liberali non *liberal*, sostenitori del libero mercato e polemici nei confronti del *Welfare State* e delle teorie della giustizia sociale, i quali, considerandosi i veri eredi del pensiero liberale, hanno proposto scelte politiche diverse per una reale rifondazione del pensiero liberale stesso (Modugno 1999: 101-110). Questi ultimi, considerati gli estremisti del liberalismo, si dividono in due correnti: i minarchici e gli anarchici. Entrambi condividono l'idea politica di un libertarismo che si rifà al sistema economico capitalista e al diritto alla proprietà privata, ma divergono sulla figura dello Stato. I primi, rifacendosi al pensiero liberale di John Locke e, in tempi più recenti a intellettuali del

calibro di Friedrich Von Hayek e Robert Nozick, sono i sostenitori della riduzione ai minimi termini delle funzioni statali, auspicando uno Stato minimo che limita il suo compito al servizio di protezione dei diritti degli individui, di risoluzione delle controversie e anche una ridotta assistenza sociale (Hamowy 2008: 480-482); i secondi, invece, che hanno come punto di riferimento intellettuale Murray Newton Rothbard, sostengono la completa estinzione dello Stato e l'estensione massima delle libere relazioni di mercato, attraverso la realizzazione di un sistema di privatopie, entità territoriali auto-organizzate nei limiti delle libertà individuali in grado di fornire servizi di libero mercato, capaci di svilupparsi secondo un sistema di adesione volontaria alle regole che ogni enclave stabilisce autonomamente. Non solo gli anarco-capitalisti escludono a priori l'esistenza delle nazioni, ma persino qualsiasi entità sovranazionale, ammettendo unicamente la diffusione di una capillare e interattiva rete di piccole comunità private. All'interno di questa visione radicale, gli anarcocapitalisti intendono privatizzare e porre su un libero mercato anche l'amministrazione della giustizia, la sicurezza e l'ordine pubblico, settori che i liberali classici consideravano, invece, una prerogativa esclusiva dello Stato. Va, infine, chiarito che l'anarchismo americano, diversamente dall'anarchismo di matrice europea, non ha avuto mai caratteri eversivi o di violenza anti-istituzionale; è stato sempre considerato una corrente di pensiero politico-sociale, che, in certi momenti della storia degli Stati Uniti, ha rappresentato l'espressione più autentica degli aspetti genuinamente libertari della tradizione *liberal* di quel Paese. Quando, infatti, verso la fine dell'Ottocento, alcuni anarchici europei, come Emma Goldman, Alexander Berkman e Johann Most, si trasferirono in America ed iniziarono a mettere in pratica le loro idee organizzando lotte sociali assai acute, mediante l'introduzione di concetti, come "lotta di classe" e "rivoluzione", mutuati dal marxismo e completamente avulsi dalla cultura e dalla mentalità degli stessi anarchici americani, ai quali risultavano assolutamente estranei, questi ultimi presero le distanze e condannarono apertamente pratiche che comportavano atti di violenza e sanguinosi attentati. L'anarchismo americano ha sempre ribadito il proprio orrore per la violenza

e per lo scontro sociale. Ha sempre ritenuto che il progresso della società dovesse procedere attraverso il libero confronto tra gli individui, il rispetto assoluto delle idee – la sovranità dell'individuo – e la crescita della coscienza individuale verso forme più alte di vita sociale.

1. *Le radici del pensiero libertario*

Nella storia del pensiero politico americano il Libertarian Movement non è stato un fulmine a ciel sereno, poiché la radicalità della sfida anarchica è stata sempre presente nella cultura americana, particolarmente predisposta al culto della libertà sin dall'insediamento dei primi coloni. Non a caso, l'atmosfera che pervade gli scritti dei libertari si richiama intenzionalmente a quella che animava i libelli e i comizi rivoluzionari alla fine del Settecento, ove si esaltavano gli ideali che avevano spinto, dagli inizi del Seicento, i primi coloni (quaccheri, anabattisti, calvinisti, radicali e perseguitati politici) a lasciare la madrepatria inglese, desiderando emanciparsi da ogni sopruso e da ogni giogo, si chiamasse questo Re, Nobiltà, Chiesa e Stato. L'elemento più propriamente anarchico nella cultura americana era, quindi, «latente in quel periodo, e si sarebbe sviluppato palesemente soltanto in seguito, dopo il raggiungimento dell'indipendenza» (Zanotto: 2001: 49).

Una testimonianza in tal senso ci viene offerta da Thomas Gordon e John Trenchard, che, tra il 1719 e il 1723, in una serie di articoli, pubblicati sul *London Journal* e successivamente raccolti in un volume dal titolo *Catos' Letters* (cfr. Gordon-Trenchard 1997), contribuirono a preparare il terreno culturale e ideologico dal quale trasse alimento il fuoco della rivoluzione americana. I due autori, pur ispirandosi alla dottrina di Locke, diedero un'impronta particolarmente radicale al pensiero di quest'ultimo, trasformando la sua filosofia politica in uno strumento di lotta. Mentre Locke giustificava la ribellione al governo solamente nel caso in cui questo violasse i diritti naturali degli uomini, Gordon e Trenchard affermavano, viceversa, che i governi tendono sempre a sopprimere i diritti

naturali e non alla loro protezione. Da *Cato's Letters*, di conseguenza, emerge sempre l'idea che la storia dell'umanità non sarebbe altro che la storia del conflitto tra potere e libertà e che il potere, cioè lo Stato, sarebbe sempre in agguato, pronto a violare i diritti dei cittadini e a distruggere le loro libertà; è per questo motivo che, secondo Gordon e Trenchard, lo Stato dovrebbe essere mantenuto di dimensioni minime e continuamente controllato. Non a torto *Cato's Letters* è stato ritenuto come il libro che abbia maggiormente contribuito a preparare il terreno culturale e ideologico dal quale trasse alimento il fuoco della rivoluzione americana. Nel 1776 Thomas Paine diede alle stampe *Common Sense* (cfr. Paine 2008), un testo che si rivelò fondamentale per la svolta repubblicana e democratica dei coloni d'America in rivolta. Secondo Paine non potrà mai esserci un buon governo sotto la tirannide monarchica o sotto la tirannide aristocratica dei nobili e, di conseguenza, è di gran lunga preferibile un governo repubblicano perché esso trae il suo potere dal popolo. E ancora meglio precisava che se i diritti di natura sono uguali per tutti, non potevano essere giustificati i poteri di un sovrano o di una camera dei pari, ricordando nel contempo ai coloni americani che il loro spirito di libertà li aveva sempre spinto a dare asilo ai perseguitati per amore della *civil and religious liberty*. Le sue esortazioni furono largamente condivise dai coloni d'America, tanto che alcuni punti della dichiarazione d'indipendenza, adottata il 4 luglio 1776 a Filadelfia, riecheggiano il suo pensiero.

Quando nel corso degli eventi umani si rende necessario a un popolo sciogliere i vincoli politici che lo avevano legato ad un altro ed assumere tra le altre potenze della terra quel posto distinto ed eguale cui ha diritto per legge naturale e divina, un giusto rispetto per le opinioni dell'umanità richiede che esso renda noto le cause che lo costringono a tale secessione. Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per se stesse evidenti, che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono stati dotati dal loro creatore di alcuni diritti inalienabili, che fra questi sono la vita, la libertà e la ricerca della felicità. Che allo scopo di garantire questi diritti, sono creati fra gli uomini i governi, che ogni qual volta una qualsiasi forma di governo tende a negare tali fini, è diritto del popolo modificarlo o distruggerlo, e creare un nuovo governo. (cfr. Acquarone-Negri-Scelba 1961: 416).

Nel 1787, undici anni dopo l'indipendenza dall'Inghilterra, gli Stati confederati convocarono un'assemblea straordinaria a Filadelfia per darsi una Costituzione. Ma la Convenzione si trasformò sin dalle prime battute in un terreno di scontro tra gli antifederalisti, i quali, oltre a sostenere una radicale difesa dei diritti individuali, mostravano una forte avversione per la centralizzazione, e l'ala moderata che, invece, proponendosi di creare consenso intorno all'idea di unificare gli americani, riteneva fosse necessario rafforzare i poteri dell'esecutivo per normalizzare così l'esperimento politico nato con il distacco dalla madrepatria. Il nodo del contendere riguardava alcuni punti dei cosiddetti Articoli di Unione, stilati dai 13 Stati confederati nel corso della guerra d'indipendenza e, in particolare, l'articolo secondo, nel quale si precisava che ogni Stato avrebbe conservato la propria sovranità, libertà e indipendenza nell'uso di quei diritti non espressamente delegati al Congresso. Non essendoci, quindi, alcun riferimento ad un coordinamento superiore all'interno della Confederazione, tutti gli Stati con i loro rispettivi governi funzionavano come entità indipendenti. I moderati, invece, intendevano rivederlo, sostenendo che senza un potere sovrano si sarebbe decretato il fallimento della guerra d'indipendenza. Altro punto non meno spinoso era quello fiscale. Il Congresso, infatti, sin dalla sua istituzione, era stato privato del diritto di imporre e di riscuotere tasse dirette e indirette. Non solo, ma gli era stato anche precluso il diritto di regolamentare il commercio interstatale, consentendogli solamente di potere intervenire come arbitro nelle dispute economiche tra uno Stato e l'altro, anche se poi, nella realtà, non possedeva né il potere né i mezzi per potere fare valere le sue decisioni, poiché le Costituzioni dei singoli Stati, adottate nella fase iniziale della rivoluzione americana, riflettevano ancora i "desiderata" dell'ondata rivoluzionaria delle masse. In questo clima e mentre a Filadelfia non si raggiungeva un accordo fra le due fazioni, giunse la notizia di una rivolta scoppiata nel Massachusetts, causata dall'insofferenza degli strati più agiati nei confronti della politica portata avanti dai democratici-rivoluzionari. Più che una rivolta, fu in realtà una sommossa, ma i maggiori quotidiani del tempo ne ingigantirono la portata al fine di sottolineare

l'incapacità del sistema politico a garantire l'ordine pubblico. Ottennero l'effetto voluto, perché atterrarono a tal punto la popolazione americana da farle avvertire l'esigenza di un più forte governo nazionale e di una più perfetta unione. Fu così che la Convenzione di Filadelfia soppresse gli articoli della Confederazione e approvò la Costituzione, in virtù della quale venivano concessi ampi poteri al governo centrale e di considerare la legge federale superiore alle leggi dei singoli Stati, anche nel caso di contrasto con le costituzioni e le leggi di questi ultimi. Inoltre, gli venne pure riconosciuto il diritto di imporre e riscuotere le tasse dirette e indirette, nonché la facoltà di regolare il commercio interstatale, di battere moneta e di mantenere un esercito e una flotta. A Filadelfia, in poche parole, si vennero a scontrare due diversi modi di giustificare l'esistenza del governo ed è proprio nei preamboli ai due maggiori documenti politici americani, la Dichiarazione d'indipendenza (1776) e la Costituzione (1787) che li troviamo esemplificati. Mentre nel 1776 con la Dichiarazione d'indipendenza «i governi che derivavano i propri poteri dal consenso dei governati, nascevano per garantire la tutela dei diritti inalienabili degli individui e segnatamente della libertà, della vita e della ricerca della felicità, con la Costituzione gli scopi manifesti del potere mutano radicalmente e il riferimento al consenso non è più esplicitato» (Bassani 2005:XIII). La differenza non è da poco, poiché proprio con l'adozione della Costituzione si registra in America un vero colpo di Stato diretto dagli interessi finanziari con l'intento di centralizzare la macchina governativa e guadagnarsi l'accesso ai mezzi politici, mortificando così ogni anelito alla libertà individuale.

2. Il pensiero politico di Thomas Jefferson

Contro questo indirizzo si schierò apertamente Thomas Jefferson, terzo presidente degli Stati Uniti dal 1801 al 1809, tanto che oggi viene considerato dai libertari uno dei loro principali punti di riferimento ideologico per le sue battaglie a favore del diritto degli Stati e delle libertà individuali. Jefferson temeva che, una volta raggiunta l'indipendenza, gli Stati

confederati potessero adottare forme istituzionali sul modello di quelle europee; era dell'idea che bisognava evitare di ricadere negli stessi errori politici del vecchio continente, dando vita a forme di governo con eccessivo potere decisionale. Riteneva, infatti, che un governo troppo forte, oltre a essere oppressivo, fosse sempre predisposto ad innescare soffocanti meccanismi fiscali a danno della popolazione amministrata, non trascurando il fatto che un governo centralizzato in grado di gestire il meccanismo fiscale, senza il controllo popolare, avrebbe finito col rinnegare i motivi che avevano spinto i coloni a ribellarsi alla madrepatria. Per lo statista americano l'amore per il potere è universale e nessun uomo è sufficientemente buono perché gli possano affidare poteri illimitati e, di conseguenza, sosteneva che la libertà si fonda sulla sfiducia nei confronti degli uomini che detengono posizioni di potere. Era dell'idea che la sfiducia era sempre la madre del dispotismo e che la libertà politica è fondata sul sospetto e non sulla fiducia, poiché è il sospetto, e non la fiducia, che ci impone di stabilire dei limiti costituzionali, al fine di vincolare quelli a cui affidiamo il potere, stabilendo entro quali limiti può spingersi la nostra fiducia (cfr. Sylvers: 1993). Contro i moderati che sostenevano che la sovranità popolare altro non era che un sistema anarchico e dispotico, che subordinava gli interessi dei ceti più benestanti alla maggioranza nullatenente, paventando il pericolo di rivolte, ribatteva che qualche ribellione di tanto in tanto è cosa buona e necessaria al mondo politico quanto le tempeste lo sono a quello fisico, poiché nessun paese può conservare le sue libertà se i suoi governanti non sono ammoniti di quando in quando da un popolo che conserva intatto il suo spirito di resistenza. «Non dimentichiamo – aggiunge – che l'albero della libertà deve essere innaffiato di tanto in tanto con il sangue dei patrioti e dei tiranni. È questo il suo naturale concime». Secondo la sua visione, quindi, il governo federale doveva occuparsi solamente della difesa nazionale e delle relazioni con l'estero, mentre ai singoli stati dell'Unione toccava occuparsi delle leggi, dei diritti civili, della polizia e di quant'altro fosse di stretta pertinenza di ogni singolo territorio. Anche se non se ha una diretta testimonianza, a Jefferson viene comunemente attribuita la frase che «il governo migliore è quello che governa

meno»; ma di certo, appena eletto presidente, nel suo primo discorso inaugurale tratteggiò un programma politico basato proprio sull'idea di uno Stato minimo, auspicando che il suo mandato potesse passare alla storia come un governo saggio e frugale, capace «di impedire agli uomini di farsi male a vicenda, di lasciarli liberi di regolare le loro attività e, soprattutto, capace di non togliere al lavoratore il pane che si è guadagnato». In un certo qual senso, mantenne fede ai suoi impegni, perché nel corso del suo mandato riuscì a ridurre, non solo le imposte e le spese, ma anche il debito pubblico che, a suo dire, andava azzerato al più presto per non violare i diritti delle future generazioni, facendo gravare su di esse i debiti del passato.

Quello che si impone – affermò nel 1816 – è una drastica scelta tra parsimonia e libertà da una parte e sperpero e servitù dall'altra...Se ci indebiteremo al punto da dover tassare il cibo e le bevande, i beni di prima necessità e le comodità, il lavoro e i divertimenti, le nostre vocazioni e la nostra fede, finiremo come il popolo inglese: la nostra gente come la loro dovrà lavorare sedici ore su ventiquattro e cedere al governo i guadagni di quindici di esse per finanziare i debiti e le spese correnti...finché la massa della società verrà ridotta ad un insieme di automi mossi dalla miseria, insensibili a tutto tranne che al peccato e alla sofferenza...E l'anticamera di questa situazione è il debito pubblico; da questo segue la tassazione, poi la miseria e l'oppressione (ivi:114).

Seguendo questa linea, fu in grado di potere affermare che la soppressione di uffici superflui e di spese e strutture inutili aveva permesso di eliminare nel Paese le imposte interne. Sostenendo, infine, che la sua generazione non aveva il diritto di vincolare per sempre le generazioni successive con un patto costituzionale che non avevano firmato e che, pertanto, lo stesso doveva prevedere la possibilità del suo rinnovo a scadenze periodiche, non mancò mai di sottolineare l'esigenza di limitare i poteri dello Stato al fine di garantire ai cittadini il più ampio godimento dei diritti naturali. Durante il suo mandato presidenziale, infatti, stette molto attento alla divisione dei poteri e dei limiti imposti al suo e agli altri organi costituzionali, poiché – a suo parere – uno Stato diventa tanto più pericoloso quanto maggiori sono i suoi poteri e le sue entrate,

non sottovalutando il fatto, aggiungeva, che l'amore per il potere è universale e che non c'è obiettivo più tentatore per la brama di potere del controllo dello Stato assoluto. Di conseguenza, invitava spesso a riflettere che gli uomini sono per la maggior parte degli autocrati in potenza e che i forti e gli ambiziosi possono realmente diventarlo.

Oggi, in verità, la critica storica tende a ridimensionare la figura e l'opera di Jefferson. In questo revisionismo della politica jeffersoniana, anche se gli si riconosce il merito di avere rilanciato l'economia, di avere estinto il debito pubblico e di avere eliminato le tasse, sostituendole, però, con delle tariffe, molti studiosi non esitano a tacciarlo d'incoerenza. Lo dimostrerebbe il fatto – a loro dire – che pur, dichiarandosi un convinto pacifista, autorizzò nel 1805 il bombardamento di Tripoli, inaugurando così l'interventismo americano al di là dei propri confini nazionali; non solo, ma portò anche avanti un programma di ampliamento dello Stato federale, acquistando dalla Francia di Napoleone la Louisiana e favorendo, nel contempo, l'espansione verso l'Ovest del Paese. Come a voler dare ragione ai suoi denigratori, proprio in quegli anni asseriva che «in tempi di emergenza la risorsa universale è un dittatore» (Fasce 2000:35).

Non certamente limpida, sotto il profilo dei diritti umani, fu, inoltre, la sua posizione contro la schiavitù. Di fatto, la violazione dei principali diritti umani e soprattutto di quello dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla legge era ben visibile nella costatazione che gli autori della Costituzione ammettevano lo schiavismo degli afroamericani, quale risultato di un compromesso fra il nord-est borghese e il sud dei piantatori, al fine di assicurare una stabile unione di tutti gli Stati. Gouverneur Morris, uno dei leader riconosciuti del nord-est, dichiarò, infatti, che di fronte alla scelta di mantenere l'unità con il sud o di rispettare i diritti umani, preferiva un'alleanza con i piantatori. In sostanza il nord-est, con estrema disinvoltura, solo per affermare l'inviolabilità della proprietà privata, sacrificò l'idea dell'uguaglianza fra afroame-

ricani e bianchi.¹ Il silenzio di Jefferson su questo delicato problema potrebbe disorientarci ma non meravigliarci eccessivamente, poiché non bisogna dimenticare che egli rappresentava gli interessi agrari del Sud e che sia la coltivazione del tabacco che quella del cotone richiedeva e giustificava per questi ultimi la presenza di schiavi afroamericani e che il razzismo, che spacciavano per scienza, null'altro era che un meccanismo per fare funzionare il sistema delle piantagioni (Sylvers 1993: 103). In poche parole, «occorreva poter marchiare, identificare, separare e far disprezzare gli schiavi da tutti per impedire la loro fuga e per assicurare l'egemonia dei grossi piantatori su gli altri bianchi; il miglior tipo di schiavo era, dunque, lo schiavo nero. Avendo strappato la terra agli indiani e deciso di sfruttarla nel Sud, attraverso una proprietà estensiva, si correva il rischio di non trovare la manodopera» (ibidem). Come dire che l'ideologia del razzismo si dimostrava funzionale e necessaria in un Paese di terre abbondanti in cui era difficile tenere subalterna una popolazione bianca, anche se povera (Morgan 1975:316-387). La posizione di Jefferson

¹ Cfr. Charles A. Beard, *Un'interpretazione economica della Costituzione degli Stati Uniti*, Milano, Feltrinelli, 1959. L'autore, in contrasto con gli storici precedenti che avevano esaltato l'immagine di una Costituzione rappresentativa della libera volontà della nazione, si concentrò sulle ragioni economiche degli ideatori della legge fondamentale e sostenne che essi altro non erano che un'incarnazione delle garanzie legali a tutela degli interessi di proprietà degli strati sociali più elevati. Analizzando gli interessi economici dei 55 partecipanti alla Convenzione di Filadelfia del 1787, che elaborò la stesura della Costituzione, Beard arrivò alla conclusione che essi rappresentavano la volontà di soli quattro gruppi: il capitale finanziario, i creditori dello Stato, i proprietari delle fabbriche e i settori più importanti del commercio. Furono appunto questi gruppi che provvidero a creare un forte governo federale, volto principalmente a difendere gli interessi del capitale monetario. Sulla stessa scia A. Schlesinger in *I cicli della storia americana*, Pordenone, Ed. Studio Tesi, 1991, dimostrò che la Convenzione costituzionale dell'87 aveva cancellato le conquiste democratiche della rivoluzione americana, rimettendo in piedi l'aristocrazia coloniale, sia finanziaria che commerciale, ch'era stata rovesciata nella guerra d'indipendenza. Lo storico F.A. Shannon, vincitore del premio Pulitzer con il saggio *The organization and administration of the union army, 1861-1865*, dichiarò apertamente che nella Costituzione non c'era nulla di democratico, poiché essa aveva soltanto legittimato la proprietà schiavistica, regolato il commercio interstatale e il protezionismo negli interessi della borghesia commerciale e imprenditoriale, istituendo, infine, un sistema politico legale capace di tutelare la proprietà su vasta scala.

nei confronti del problema della schiavitù evidenzia in maniera inequivocabile che il terzo presidente degli Stati Uniti, refrattario a qualunque dogmatismo ideologico, si lasciò guidare nel corso del suo mandato da un eccessivo pragmatismo che rese, in realtà, difficile poterlo chiaramente catalogare, tanto che alcuni vedono in lui un anticipatore del New Deal rooseveltiano e altri, all'opposto, lo hanno giudicato un precursore degli avversari del New Deal; c'è chi ha inteso farne un comunista *avant la lettre* e chi, invece, ha creduto di scorgervi il campione di un nazionalismo fascistoide (cfr. Spini 1993: 11).

3. *L'anarchismo libertario nell'800*

Ancor più di Thomas Jefferson, è l'epopea del Far West che, nel percorso evolutivo del pensiero libertario, costituisce un serio modello di riferimento, poiché rappresenta uno degli esempi di maggiore successo di una società senza Stato. In meno di cento anni i pionieri erano riusciti ad abbattere vaste zone della grande foresta, a trasformare la prateria in immensi campi di grano, ad emarginare, dopo sanguinose battaglie, gli indiani e nelle numerose, più o meno piccole, città che andavano edificando a darsi una legge che gli sceriffi si incaricavano di far rispettare. Tutti erano liberi nel West: nessuno dipendeva dal prossimo e nessuno serbava legami con il suo stesso passato; per molti la marcia verso Ponente rappresentò proprio la possibilità di ricominciare una vita e, forse, di raggiungere la fortuna. Prima che la colonizzazione avesse avuto termine, la dura vita del pioniere aveva formato il carattere di un gran numero di americani. La gente aveva imparato dal quotidiano contatto con le avversità a contare solo su se stessa, a conoscere e a saper sfruttare ogni risorsa; ma aveva anche appreso ad unire le proprie forze quando si presentava un problema troppo arduo per i singoli. Fu durante l'epopea del West che la nazione americana acquistò una personalità e un carattere suoi propri, poiché le colonie della costa atlantica, nonostante la rivoluzione che aveva reciso i legami politici con l'Inghilterra, erano e rimasero a lungo inglesi come aspirazio-

ni, sensibilità e cultura. Nel grande calderone del West tutto si confuse, si modificò, si trasformò: non vi furono più né inglesi, né tedeschi, né italiani, né svedesi. Ci fu il popolo americano con uno spirito, una cultura e tradizioni completamente nuovi. Questo dipese in larga misura dal fatto che il processo di centralizzazione del governo federale, che si rafforzò dopo la guerra civile del 1861-65, non riuscì ad ingabbiare l'impetuoso movimento demografico verso l'Ovest, con la conseguenza che le città che andavano via via sorgendo rimasero materialmente al di fuori di ogni possibilità di controllo da parte del potere centrale. Ogni singola città, in pratica, era autosufficiente e si autogovernava. Ma a caratterizzare in senso radicalmente libertario l'epopea del West e a generare un potente individualismo non furono solamente le fatiche e i pericoli affrontati dai pionieri, ma principalmente lo spirito d'indipendenza e le idee politiche diffuse con la stessa guerra d'indipendenza. Frederick Jackson Turner, in un suo famoso saggio sulla frontiera americana (Turner 1975), ha definito i pionieri come degli "idealisti sociali" che fondavano le loro aspirazioni sulla fiducia nell'uomo comune e sulla prontezza a venire ad accordi senza l'intervento di un despota paternalistico o di una classe che esercitasse il suo controllo. Se gli uomini del West non fossero stati animati da questi principi, sostiene Turner, la colonizzazione della Frontiera avrebbe assunto quasi sicuramente un carattere del tutto diverso. La terra libera e fertile, da sola, non sarebbe mai stata sufficiente: bastava osservare il contrasto con l'America latina. Niente, infatti, avrebbe potuto escludere la possibilità che si radicassero nei territori dell'Ovest istituzioni sociali autoritarie simili a quelle del Sud America, dove un forte potere centrale, quello spagnolo, pianificò il processo di colonizzazione con l'intento preciso di sottoporre ogni cosa al suo controllo, trasferendo nel nuovo mondo il proprio modello centralistico-burocratico con il risultato di soffocare la società civile e condannare il continente alla stagnazione e all'arretratezza. Tutto ciò, naturalmente, contrasta con la storiografia tradizionale, rafforzata da decenni di stereotipi cinematografici, secondo la quale il West, contrapposto all'ordine garantito dalle istituzioni statali, era un luogo selvaggio senza leggi e regole, dove vi-

geva, in un sistema di vera e propria anarchia, solamente la legge del più forte. La storiografia contemporanea, viceversa, sembra oggi orientata a ribaltare questo giudizio. Numerosi storici revisionisti dell'epopea della frontiera, infatti, come, ad esempio, William Davis e Russel Pritchard, sostengono che il West, malgrado quello che generalmente si crede, fu più pacifico che violento e che nelle grandi città dell'est i crimini furono di gran lunga superiori, considerato che in quelle della frontiera di dimensioni abbastanza estese da possedere una qualche forma di difesa legale venivano compiuti crimini di poco peso e che gli arresti, in genere, avvenivano per lo più per ubriachezza (40%), per cattiva condotta (20%) e prostituzione (10%)(Davis-Pritchard 1998). Tra il 1870 e il 1885, in cinque delle principali città, la cui economia si basava sul commercio del bestiame, come Abilene, Ellsworth, Wichita, Dodge City e Caldwell, furono registrati solamente 45 omicidi con una media di 1,5 omicidi per stagione di commercio del bestiame. Ad Abilene, in particolare, considerata nell'immaginario collettivo una delle città più turbolente, non risulta che sia avvenuto alcun omicidio (Dykstra 1968: 144). Questi dati, secondo Eugene Hollon, dimostrano che «la frontiera del West era un luogo di gran lunga più civile, più pacifico e più sicuro rispetto alla società americana di oggi» (Hollon 1974:10). Alle stesse conclusioni sono giunti due storici dell'economia americana, Anderson e Hill, i quali, ribaltando il luogo comune di un West caotico e poco propenso a rispettare la vita e la proprietà, sostengono che i diritti di proprietà erano largamente protetti e che l'ordine civile prevaleva ovunque. Ma c'è di più. Anderson e Hill danno una descrizione del West americano in chiave libertaria, intravedendo nelle città di quel territorio una gestione anarco-capitalista, nelle quali, in assenza di un governo o di una qualsiasi rappresentanza istituzionale, il sistema sociale funzionava egregiamente e la violenza era di gran lunga minore rispetto alle città dell'est (Anderson-Hill 1979: 9-29). Una interpretazione, quest'ultima, che spiega il motivo per cui oggi dai libertari il Far West viene considerato come l'esempio storico più vicino al tipo di società immaginata dai teorici dell'anarco-capitalismo, in quanto – a loro dire – la ricchezza e la creatività della società civile del

West scaturiva proprio dalle sue straordinarie capacità di risolvere ogni genere di problema attraverso l'associazione volontaria. Non a caso una delle cose che rimase più impressa a tutti i primi viaggiatori negli Stati Uniti (basti ricordare Tocqueville) fu proprio la capacità degli americani di unirsi per un fine comune senza l'intervento di istituzioni statali. Il Far West rappresentò, quindi, un luogo aperto alle sperimentazioni di ogni tipo, dove chiunque, se solo ne avesse avuto il coraggio e l'energia, poteva recarsi per divorziare dallo Stato di appartenenza e realizzare la propria "secessione individuale". A loro dire, senza l'esperienza anarco-capitalista della Frontiera, che evitò il pericolo di una involuzione latino-americana a nord del Rio Grande, gli Stati Uniti non avrebbero potuto mai porsi all'avanguardia del mondo civilizzato, rappresentando, in estrema sintesi, un esempio di ordine spontaneo unico nella storia, capitalista e anarchico, coronato da un grandioso successo.

Fu, quindi, proprio l'esperienza del West che contribuì a fare acquisire a una corrente di pensiero, inizialmente libertaria, toni più marcatamente anarco-individualisti e a renderla indifferente al riconoscimento di ogni tipo di Stato e teorizzatrice di forme di associazione politica e civile ad esso alternative e non coercitive, contrarie però ad ogni forma di capitalismo (Zanotto 2001).

Uno dei maggiori rappresentanti di questa scuola fu Lysander Spooner. Considerato una delle figure più influenti degli anarco-individualisti, i suoi interessi speculativi si incentrarono sulla ridefinizione del rapporto tra la sfera dei diritti e delle libertà dell'individuo e sull'ambito dei fondamenti e delle giustificazioni del potere statale. Il nucleo teorico della sua speculazione, infatti, si fonda principalmente su una costante riflessione sul farsi e sull'evolversi del concetto di Stato e del suo articolarsi nel rapporto con la società civile, offrendo, così, un valido esempio di filosofia pratica, frutto non di una ricostruzione a posteriori, ma di una attenta e costante analisi, connessa alle trasformazioni in atto della società americana del diciannovesimo secolo. Spooner, in particolare, sostenitore della necessità di incrementare al massimo la libera concorrenza, lanciò i suoi strali contro la pretesa dello Stato di rap-

presentare i propri cittadini, considerandola illegale e illegittima, poiché nessun cittadino ha mai firmato un contratto che preveda il trasferimento dell'autodeterminazione da ciascun individuo al popolo e della sovranità dal popolo allo Stato. Pertanto, secondo Spooner, ogni Stato che eserciti la propria autorità in queste condizioni ha i caratteri dell'organizzazione criminale (Spooner 1997). Non solo, ma per quanto concerne l'imposizione delle tasse, paragona lo Stato a un bandito di strada che intima alle persone: o la borsa o la vita, giacché, in realtà, è sotto il peso di questa minaccia che si pretende il pagamento delle tasse. Anzi, il comportamento dello Stato è ancora più vergognoso di quello del bandito, perché quest'ultimo non pretende di avere nessun giusto titolo al denaro che sottrae, assumendosi coscientemente tutta la responsabilità, il pericolo e la criminalità del suo atto. Lo Stato, invece, ergendosi ad arbitro morale della vita dei cittadini, maschera le sue rapine affermando che il prelievo fiscale avviene per il bene del Paese, ma dovrebbe essere chiaro a tutti, sostiene Spooner, che i governanti usano la Costituzione come se non fosse null'altro che una raccolta di belle frasi che nessuno intende, né intenderà mai realizzare. Spooner, paladino delle libertà individuali e fervente abolizionista, ritenendo la schiavitù come la più vergognosa violazione dei diritti di ogni uomo, fu un tenace avversario dei monopoli dello Stato, capaci solo di procurare una quantità di danni ai cittadini e che solamente la libera competizione potrebbe evitare.

Un'altra figura di spicco nel pensiero libertario delle origini fu Henry David Thoreau. Come Spooner, fu un convinto antischiavista e, dopo l'approvazione nel 1850 della *Fugitive Slave Law*, che obbligava gli ufficiali del Nord a catturare e restituire gli schiavi fuggiti dal Sud, non esitò a denunciare pubblicamente il governo americano di gravi violazioni dei diritti umani. Non solo, ma entrò in rotta di collisione con quest'ultimo per la sua politica imperialistica di espansione, la cui diretta conseguenza fu la guerra col Messico. Per esprimere più nettamente il suo dissenso da questi indirizzi politici, rifiutò di pagare le tasse imposte dal governo, sostenendo che il pagarle sarebbe stato sinonimo di assenso per la sua criticabile condotta. Questo atteggiamento gli procurò una con-

danna e il conseguente arresto, ma non servi a piegarlo. Per chiarire le ragioni del suo comportamento, dopo l'esperienza del carcere, scrisse un breve saggio dal titolo *Disobbedienza civile* (Thoreau 2008), considerato ancora oggi di grande attualità per le riflessioni sul rapporto tra governanti e governati. Thoreau credeva fermamente nei diritti inalienabili dell'uomo ed era dell'opinione che ogni persona dovesse rispettare prima i dettami della sua coscienza piuttosto che le leggi di un determinato governo. In estrema sintesi, è questo il messaggio che egli lancia con *Disobbedienza civile*: la propria coscienza individuale deve seguire ciò che ritiene giusto, anche a costo di disobbedire alle leggi dello Stato, poiché è più importante seguire il rispetto del diritto, piuttosto che quello della legge. Ne consegue che un uomo, nel momento in cui sente di essere soggetto a delle leggi ingiuste, può a buon diritto ricorrere a una forma di disobbedienza civile nei confronti dello Stato. Per Thoreau non c'è forma di governo che non tenti di soffocare drasticamente la singolarità di ogni individuo con la presunzione di potere stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato secondo un proprio personale criterio di convenienza. Ne deduce che un tale modo di concepire e gestire il potere, non solo limita la singolarità di ogni individuo, ma offende e calpesta la dignità di ogni singolo individuo, per cui diventa un dovere, per cui diventa un dovere non rispettare le leggi quando esse vanno contro la coscienza e i diritti dell'uomo. Come nella tradizione degli anarco-libertari americani, Thoreau non accenna mai ad una rivolta violenta, ma ad una semplice resistenza passiva o, più semplicemente, ad una non collaborazione col governo che impone leggi ingiuste, anche se per lui il governo, ogni forma di governo, è uno strumento inutile del quale alcuni individui se ne servono per raggiungere obiettivi ai quali il popolo non avrebbe mai dato il proprio consenso; anzi, è dell'idea che senza le tante restrizioni e gli ostacoli del governo, i cittadini potrebbero condurre uno stile di vita migliore. Anche se nel suo saggio ha scritto che il governo migliore è quello che governa meno o, addirittura, quello che non governa affatto, a differenza degli sviluppi futuri del pensiero anarco-libertario, Thoreau non sostiene l'abolizione del governo *tout court*, ma sollecita e aspira all'avvento di un governo mi-

gliore, espressione vera della volontà e delle esigenze dei cittadini. Ma nell'attesa, di fronte a un governo inefficiente o tirannico, il popolo ha tutto il diritto di opporgli resistenza, rifiutandogli qualsiasi forma di obbedienza. *Disobbedienza civile* influenzò il pensiero di Mohandas K. Gandhi e quello di Martin Luther King. Gandhi ne rimase talmente affascinato da pubblicarlo nel 1907 nella sua rivista *Indian Opinion*; Luther King lo considerò una sorta di vademecum della protesta sociale pacifica e fece della non violenza la linea guida della sua azione politica. Ciò nonostante, non si possono non evidenziare i limiti del pensiero di Thoreau: la pretesa del singolo uomo, infatti, di arrogarsi il diritto di potere valutare e decidere tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, non solo esalta la narcisistica e spesso fallace presunzione di ogni individuo di ritenere illimitate le sue capacità razionale, ma pregiudica anche la possibilità di una pacifica convivenza democratica, poiché non riconosce alcun valore alle idee espresse dalla maggioranza.

Anche *Josiah Warren* per la sua visione mutualistica della società e per l'accesso individualismo che caratterizza i suoi scritti, può essere considerato a buon diritto uno dei precursori del movimento anarchico americano. L'individuo, per Warren, non doveva aspirare solamente ad una assoluta autonomia sul piano morale e religioso, ma anche su quello economico, un settore, quest'ultimo, che avrebbe dovuto essere basato e regolato su una assoluta sovranità dell'individuo, la quale per potere essere effettiva avrebbe dovuto essere fondata su un criterio di giustizia sociale e sull'inalienabile diritto del singolo di disporre del proprio tempo e dei frutti del proprio lavoro. Attraverso le pagine di *The peaceful revolutionist*, periodico anarchico da lui fondato e diretto, propose un modello sociale capace di integrare gli scambi comunitari in una diversa determinazione del valore economico. In particolare, se nel sistema capitalista il valore di una merce era determinato dal bisogno, in quello auspicato da Warren si limitava in base al costo di produzione e dal tempo impiegato per assolvere un determinato servizio. L'accettazione di questo sistema avrebbe consentito agli abitanti della comunità di potere pagare, anziché col denaro, con dei certificati che attestavano le ore di lavoro impiegate per la produzione di determinati prodotti, dan-

do loro la possibilità di poterli scambiare nei negozi per acquistare merci che avevano richiesto la stessa quantità di tempo nella produzione. Facendosi interprete di un pragmatismo diffuso nella società americana, tradusse in pratica questo suo progetto utopico-commerciale, realizzando nel 1827 a Cincinnati il cosiddetto *Time Store*; pochi anni dopo, nel 1834, il modello economico proposto da Warren fu adottato anche nell'Ohio con la realizzazione del *Village of Equity*, dove le leggi stabilite dallo Stato per l'acquisto o la vendita di qualsiasi genere vennero abbandonate in favore di semplici accordi verbali.

Nessuna organizzazione, né delegazione del potere, non costituzioni, né leggi, né statuti, né regole o regolamenti tranne quelli che ciascuno stabilisce per sé e per il proprio lavoro. Non abbiamo dovuto ricorrere a funzionari, né a sacerdoti, né a profeti: nulla di tutto questo è stato necessario. Ci siamo riuniti qualche volta, ma per conversare amichevolmente, per fare musica, per danzare o per qualche altro piacevole passatempo in comune. Non è stato tenuto neppure un discorso sui principi che reggono la nostra comunità. Non ce n'è stato bisogno, perché (come ha osservato ieri una donna) una volta che la questione è stata spiegata e capita, non c'è più nulla da fare: si tratta soltanto di agire (Woodcok 1966: 405-406).

In questa disconnessione dalle relazioni formali e da qualsiasi forma di contratto sociale si metteva, dunque, in discussione l'utilità e il concetto stesso di società, sostituendolo in pratica con una federazione di individui collaboranti secondo principi cooperativi, ma autonomi sul piano produttivo. Di conseguenza, Warren non riconosceva alcuna funzione positiva nell'esistenza di un governo, causa prima dell'abdicazione della naturale sovranità dell'uomo a favore del governo della "combinazione", che tende a prostrare l'individuo trasformandolo in un semplice strumento (Warren 2000). Stabilire, alla luce di queste considerazioni, un principio di commercio equo e stabile era, secondo Warren, una necessità che avrebbe posto fine alla fluttuazione dei prezzi e, conseguentemente, alla fluttuazione e alla rovina che queste stesse creavano, mettendo fine a tutti i tipi di speculazione. Considerare il lavoro come unico mezzo di scambio e come unico capitale legittimo, sa-

rebbe servito a diminuire il valore e l'uso del denaro e, di conseguenza, ad eliminare tutti i tipi di truffa, iniquità, crudeltà, corruzione, imposizione e guadagni sospetti che si sono costruiti su di esso. Per Warren, infine, il commercio equo rispondeva anche a una esigenza di giustizia sociale, perché se il mezzo di scambio sarebbe stato emesso solo da quelli che lavorano, avrebbe messo inevitabilmente nelle mani dei lavoratori il potere e la ricchezza, mentre gli speculatori e sfruttatori del lavoro altrui, sebbene ricchi, sarebbero diventati poveri e senza potere (Warren 2013).

In un'America della frontiera non ancora oppressa da una forte istituzione centralizzata, Stephen Pearl Andrews fu tra gli anarco-individualisti americani colui il quale cercò, seguendo l'esempio di Warren, di porre in essere, soprattutto sotto l'aspetto economico, nuove forme sociali vocate all'antiautoritarismo e al culto della libertà. La sua teoria sociale, passata alla storia del pensiero economico col nome di *Pantarchy* e per larghi tratti simile a quella di Warren, consisteva in un sistema mutualista che prevedeva regole severissime a garanzia dell'equivalenza tra lavoro e potere d'acquisto, egualitarismo salariale, credito a tasso zero, nuove regole sui cambi valutari, coerenza etica e assoluta autonomia per ogni impresa al fine di non consentire il minimo spazio agli approfittatori e alle logiche stataliste. Per la realizzazione del suo progetto sociale ritiene fondamentale porre in primo piano la sovranità dell'individuo, una sovranità che – a suo dire – lo Stato nega ed erode, giorno dopo giorno, sia sul piano etico che su quello istituzionale. Ora, affinché l'uomo all'interno della società possa seguire il suo naturale sviluppo e vivere in un clima di reale giustizia, è necessario, per Andrews, creare delle condizioni sociali che pongano su una base corretta le relazioni tra gli uomini e che consentano ad ognuno di organizzare la propria vita secondo le sue più naturali inclinazioni. Ne consegue che etica ed economia debbano procedere di pari passo, poiché l'essenza della giustizia consiste proprio nel fatto che un uomo non possa, sotto alcun pretesto, ricavare dal lavoro di un altro uomo più di quanto non dia in cambio con il proprio lavoro. Andrews si rendeva conto che le sue idee mutualistiche e di mercato non potevano essere realizzate

dall'oggi al domani, ma credeva fermamente che tale obiettivo potesse essere raggiunto attraverso un processo molto graduale e, soprattutto, rispettando in maniera incondizionata la libertà di ogni singolo individuo. A questo punto non si può non rilevare che sia Warren che Andrews presentano molti punti in comune con il pensiero di Pierre Joseph Proudhon e se con quest'ultimo non sembrano esserci stati contatti epistolari o occasioni d'incontro, pur tuttavia, senza nulla togliere all'autonomia teorica e storica del pensiero anarchico americano, è opportuno evidenziare che esso andò incontro a una parziale integrazione con elementi di quello europeo. Proudhon, infatti, oltre ad auspicare una società federata di cooperative, basata sullo scambio solidale di prodotti e su un criterio di giustizia sociale che fondava il valore delle merci unicamente sul costo di produzione, similmente all'impostazione anarchica americana, sosteneva che nessun progetto sociale di questo genere potesse essere raggiunto senza la più assoluta autonomia dell'individuo, la cui libertà si fondava essenzialmente sull'indipendenza economica. È probabile, quindi, che la fortuna di Proudhon in America possa essere spiegata in virtù di questo intersecarsi di teorie sociali il cui substrato è per larghi tratti simile a quello dei *Founding Fathers* americani. E che le sue teorie trovarono un terreno fertile in America lo dimostra il fatto che William Batchelder Green, tra gli anarchici americani, fu quello che maggiormente attinse, per quanto concerne il mutualismo sociale, al pensiero di Proudhon e la cui influenza è riscontrabile nella sua opera maggiore, *Mutual Banking* (Greene 2009). Va anche precisato, però, che Greene, pur nell'accondiscendenza mostrata nei confronti di Proudhon, non si distaccò mai dall'individualismo tipico della cultura radicale americana. Lo dimostra anche la sua scarsa simpatia nei confronti del comunismo, che, a suo dire, sacrifica l'individuo per assicurare l'unitarietà del tutto, mentre il mutualismo si basa su un illimitato individualismo come condizione primaria, essenziale e necessaria, alla propria esistenza. «Tenete ben presente quest'ultimo fatto. La sovranità individuale è il Giovanni Battista del mutualismo, senza la sua venuta l'idea mutualistica sarebbe rimasta vuota» (Greene 1875).

Con *Benjamin Tucker* il libertarismo, scandalizzando la mentalità puritana del tempo, sfocia per la prima volta, in nome della sovranità individuale, anche nell'esaltazione e nella difesa dell'amore libero. Attraverso le pagine del suo periodico di chiara matrice anarcoindividualista, *Liberty*,² scrisse numerosi articoli a sostegno, non solo del libero pensiero, ma anche del libero amore in contrapposizione alla bigotta legislazione religiosa del Paese. Come Thoreau, si schierò anche a favore della disobbedienza civile, tanto che da buon sostenitore della sovranità dell'individuo, del libero pensiero e del libero amore, decise di distribuire con la massima pubblicità il libro proibito di Walt Withman, *Foglie d'erba*, entrando in rotta di collisione con il governo federale che lo aveva messo all'indice. Non era una sfida da prendere a cuor leggero, poiché nel 1873 era stato emanato il primo statuto federale, passato alla storia come legge Comstok, contro l'oscenità, la divulgazione e spedizione di materiali di carattere sessuale e pornografico, che prevedeva per ogni violazione della legge o una multa pecuniaria per un massimo di cinquemila dollari o una condanna ai lavori forzati da uno a dieci anni. Fu proprio in osservanza di questa legge che in America numerose femministe, che sostenevano il controllo delle nascite e che distribuivano informazioni sulla sessualità della donna, vennero perseguitate e condannate a pene restrittive. Attraverso le pagine del suo giornale Tucker non esitò a scagliarsi contro questa legge che, a suo parere, non solo soffocava la libertà di parola, ma privava le donne di un potente strumento per il progresso dell'uguaglianza tra i due sessi, giudicando una tale repressione un vero e proprio attentato ai diritti umani. Probabilmente, per il prestigio culturale di cui godeva, non fu mai perseguitato dalla giustizia americana, ma nel 1908, in seguito ad un incendio doloso dei suoi magazzini a New York City, lasciò gli Stati Uniti per trasferirsi in Francia. Ma anche in

²Il periodico *Liberty* fu pubblicato dal 1881 al 1908. Contiene numerosi articoli nei quali è esposto il suo pensiero economico, politico e sociale. Vi collaborarono anche Lysander Spooner, Stephen Andrews e Bernard Shaw. Attraverso il periodico Tucker diffuse in America il pensiero di Max Stirner, di cui tradusse in inglese e pubblicò il suo più famoso testo, *L'unico e la sua proprietà*.

campo economico e sociale le sue critiche contro lo Stato non furono assolutamente tenere. Da buon anarco-individualista considerò quest'ultimo come lo strumento con cui le classi privilegiate si garantivano ingiusti privilegi, permettendo, inoltre, attraverso il potere repressivo di cui disponeva, lo sviluppo di monopoli legali, tra cui, principalmente, quello dell'emissione della moneta, dei terreni, delle tariffe e dei brevetti sulle invenzioni. Con la concessioni di questi monopoli, secondo Tucker, lo Stato non faceva altro che tutelare i privilegi dei ricchi e di sfruttare i consumatori e i lavoratori, mettendoli in condizione di scarsità e bisogno. Il suo anarchismo discende, dunque, dal considerare lo Stato come una istituzione invasiva che si regge su delle imposte ottenute con la minaccia della forza armata, pretendendo un monopolio che potrebbe essere più giusto ed efficiente se svolto da individui singoli o associati. Poiché, inoltre, ad ogni uomo dovrebbe essere garantito il possesso dei prodotti del proprio lavoro e di quelli altrui, acquistati senza frode e senza violenza, Tucker è dell'idea che i principi della libera concorrenza si dovrebbero estendere in ogni ambito, in modo da abbassare al minimo i prezzi di ogni prodotto o servizio fin quasi al livello del prezzo di produzione o di costo. Nonostante la coincidenza di alcune sue idee con l'anarco-comunismo, Tucker, fu un fiero avversario del comunismo, tanto è vero che in un suo articolo dal titolo *La bestia del comunismo*, rigettando l'uso della violenza come strategia politica, mise sullo stesso piano gli anarco-comunisti e le bande dei criminali. Da buon teorico di un anarchismo dalle radici individualiste e liberoscambiste, riteneva, infine, a differenza del comunismo, totalmente legittima e necessaria la proprietà privata, perché una sua completa abolizione avrebbe comportato – a suo avviso – la perdita della libertà di ogni individuo. Per dissipare ogni dubbio su questo argomento, ritenendo l'individuo come l'unica, vera e inalienabile fonte di autorità, Tucker considera lo Stato socialista più dispotico di quello americano e, di conseguenza, una cura peggiore del male, poiché – asserisce – che nello Stato socialista tutte le faccende umane sarebbero dirette dalla Stato senza riguardo per le scelte individuali. In altri termini, per essere ancora più chiari, va chiarito che l'anarco-individualismo

americano si presenta nei suoi contenuti come totalmente estraneo al contemporaneo anarchismo di matrice europea, caratterizzato da una straordinaria carica eversiva, di violenza anti-istituzionale. Aspetti questi ultimi poco noti ai non addetti ai lavori, perché, come giustamente rileva Berti, la storia dell'anarchia più spesso considerata nella letteratura è quella europea, poiché l'anarchismo è nato in Europa (Berti 2006: 9). Quando, inoltre, alla fine dell'Ottocento anarchici europei, come Emma Goldman, Alexander Berkman e Johann Most, sbarcarono sul suolo americano e cominciarono a mettere in pratica le loro idee, organizzando lotte sociali con l'introduzione di concetti come "lotta di classe" e "rivoluzione", mutuati dal marxismo ed estranei alla cultura e alla mentalità degli anarchici americani, questi ultimi presero le distanze, condannando pratiche sociali che comportavano atti di violenza e cruenti attentati. In quel frangente, l'anarchismo americano ribadì il proprio orrore per la violenza, il ripudio dello scontro sociale e la ferma convinzione che il progresso della società dovesse procedere attraverso il libero confronto tra gli individui, il rispetto assoluto delle idee e la crescita della coscienza individuale verso forme più alte di vita sociale. Il concetto di "massa", tanto caro ai movimenti sociali (eversivi e non), ma anche ai moderni totalitarismi del Novecento, era, per contro aborrito dagli anarchici di tradizione statunitense, che vivevano da sempre in un contesto sociale pluralista e *liberal*. Difatti allo scoppio della rivoluzione russa, allorché, ben presto, divennero chiare le derive totalitarie di quel grandioso movimento, essi la giudicarono come un'involuzione verso forme primitive di convivenza sociale (Zanotto 2011: 64; cfr. Rocker 1982).³

³ Nella distinzione fra tradizione europea ed americana è necessario anche accennare, sebbene l'argomento richiederebbe un maggiore approfondimento, che nella fase iniziale del socialismo europeo delle origini è riscontrabile un atteggiamento favorevole ai diritti individuali e al libero mercato. L'attacco al sistema capitalistico liberale, infatti, che si era sviluppato in Inghilterra in seguito alla rivoluzione industriale, non scaturì dal campo proletario, bensì dall'ambiente conservatore, il quale era impegnato a tutelare i privilegi aristocratici e corporativi sedimentati. Nella diversità, inoltre, tra anarchismo americano e anarchismo europeo va tenuto anche conto che nella concezione americana non ci può essere libertà senza proprietà, mentre l'idea europea è

Il movimento anarco-individualista registrò tra i suoi intellettuali e attivisti anche la presenza di molte donne. Tra queste ricorderemo *Voltaire de Cleyre*, che fu tra le prime ad impegnarsi più attivamente e culturalmente nel movimento anarchico, introducendovi anche il delicato tema del femminismo. Non a torto è stata definita come l'anarchica più brillante che l'America abbia mai prodotto. Probabilmente fu la rigida educazione, ricevuta in un convento di suore cattoliche, che contribuì a favorire in lei lo sviluppo di uno spirito ribelle e antiautoritario. Non ne fa un mistero la stessa de Cleyre che in *Come sono diventata anarchica* afferma:

Sono riuscita finalmente ad andarmene, tre anni più tardi, che ero una libera pensatrice anche se, nella mia solitudine, non avevo mai letto un solo libro né avevo inteso una sola parola che mi aiutasse. Ho attraversato la "valle dell'ombra della morte" e il mio cuore porta ancora indelebili cicatrici là dove l'ignoranza e la superstizione mi hanno bruciato con il loro fuoco infernale, durante questo sinistro periodo della mia vita...paragonate alle lotte della mia gioventù, tutte le altre che ho dovuto portare avanti sono state facili, perché, indipendentemente dalle circostanze esterne, non obbedii ormai che alla mia volontà interiore. Non devo prestare fedeltà a nessuno e non lo farò mai più; mi dirigo lentamente verso un solo scopo: la conoscenza, l'affermazione della mia libertà con tutte le responsabilità che ne derivano. Questa è, io ne sono convinta, la ragione principale del mio interesse per l'anarchismo (Avrich 1978, Havel 1914, Goldman 1932).

In realtà, il suo approdo all'anarchismo non fu immediato, ma avvenne gradualmente e dopo varie esperienze. In una prima fase aderì al movimento dei liberi pensatori; poi,

che non ci può essere libertà con la proprietà. Ciò è spiegabile con una analisi comparata delle due diverse realtà: in America le terre erano libere, mentre in Europa avevano un padrone; pertanto, se negli Stati Uniti l'uguaglianza di opportunità era data dal garantire a tutti un pezzo di terra da lavorare, in Europa essa era rappresentata dal sottrarlo a chi l'aveva "rubato" in precedenza. Ma non è ancora tutto. Gli anarchici europei si richiamano a valori che sono propri del collettivismo comunitario, che, per perseguirli, si affida all'istituzione statale. Gli anarchici americani, più fedeli a una tradizione liberale, si battono per circoscrivere l'azione dello Stato, affidandogli specifiche funzioni di garanzia assai rigorosamente delimitate. Si veda Berti (1998); Piombini (1999); Creagh (1981).

dopo avere ascoltato una serie di conferenze sul socialismo, fu attratta dai suoi contenuti sociali ed economici e, in particolare, dal messaggio anticapitalistico e dal richiamo alla lotta di classe contro l'ordine economico dominante. Ma fu un amore di breve durata, perché il suo innato sentimento religioso per la libertà non poteva conciliarsi con le concezioni istituzionali del socialismo, che, essendo autoritario e gerarchico, trascurava la sfera interiore dell'uomo. Alla de Cleyre, infatti, il socialismo invocato da Marx appariva reazionario perché imponeva un ordine che contrastava i fatti che contraddistinguono l'evoluzione sociale, quali l'elasticità e la differenziazione continuamente crescente. Le unità sociali, secondo il suo punto di vista, dovevano essere libere di adattarsi ai mutamenti senza la tirannia di una maggioranza che soffoca la dinamica sociale attraverso le leggi. Sosteneva che soltanto la libertà e l'esperimento possono determinare le migliori forme di società. L'individualismo libertario appare, dunque, il nucleo fondante del suo pensiero e della sua teoria politica. De Cleyre, infatti, oltre a riaffermare la sovranità dell'individuo, che nella vita non possa esserci altro scopo che quello dell'affermazione di una personalità forte e autosufficiente, testimoniando così di essere saldamente ancorata alle radici rurali della tradizione americana, particolarmente legate al concetto dell'autosufficienza, del rifiuto della politica come strumento di cambiamento, della decentralizzazione e di un sano individualismo morale e filosofico. È un concetto, quest'ultimo, che va necessariamente ribadito, perché in età matura fu anche sospettata di essersi avvicinata alle teorie anarchiche più tipicamente europee e, in particolare, all'anarco-comunismo. Niente di più falso. Come abbiamo già detto, non si distaccò mai dalla tradizione culturale dell'anarchismo americano, tanto è vero che nel saggio *The making of an anarchist* ribadì in maniera chiara che la libertà non è figlia, ma madre dell'ordine. Voltairine, infatti, si dichiarò sempre per la non violenza e l'accusa di essersi avvicinata all'anarco-comunismo scaturì probabilmente dall'aver frainteso il suo pensiero in merito ad alcuni episodi di violenza che si verificarono a Chicago ad Haymarket Square, dove un anarchico nel corso di una carica della polizia contro gli operai in sciopero, lanciò

una bomba contro le forze dell'ordine. La sua posizione fu sempre chiara: li disapprovò, ma al tempo stesso cercò di comprenderne le cause, che individuò nella violenza del capitalismo e nella disuguaglianza economica, che spingevano la gente ad utilizzare la violenza. Sottolineò sempre che ogni atto di violenza trova eco in un altro atto di violenza e che spesso è proprio la repressione brutale e il manganello del poliziotto che fa sorgere nuovi criminali. Se la società – sosteneva – consentisse ad ogni uomo di condurre una vita normale, non ci sarebbe mai stata alcuna violenza in questo mondo. «L'anarchismo – asseriva -, diversamente da quel che si pensa, desidera la pace sulla terra per gli uomini di buona volontà e quando un uomo del popolo, in nome dell'anarchia, ricorre ad un atto di violenza, bisogna giudicare questi atti come compiuti da uomini e donne che hanno dimenticato "d'essere filosofi" – dei professori del popolo- perché le loro sofferenze fisiche e mentali li spingono alla disperazione» (de Cleyre 1909).

Uno dei meriti della de Cleyre, infine, è quello di avere contribuito, contrapponendosi al sistema della sovranità maschile, a sviluppare la questione femminile. In questo campo fu molto attiva, tanto che nel 1892 fu tra le fondatrici della *Ladies Liberal League* e in tale veste percorse in largo e in lungo gli Stati Uniti per partecipare a riunioni pubbliche o per tenere conferenze, al fine di sensibilizzare l'opinione pubblica sulla spinosa questione. Andò persino, e per ben due volte, in Inghilterra, invitata dai circoli anarchici, dove, oltre ai temi sugli sviluppi dell'anarchismo americano e del rapporto fra anarchismo e sindacati, affrontò anche quello della questione femminile. Secondo Paul Avrich, biografo della de Cleyre, una gran parte della sua ribellione proveniva dalle sue esperienze personali e dal modo in cui la trattarono gli uomini che condivisero la sua vita, considerandola come un oggetto sessuale, una riproduttrice o una domestica. Quale che possa essere il giudizio storico su Voltairine de Cleyre, è innegabile che con i suoi saggi, articoli e conferenze contribuì ad ammorbidire i toni, prima violentemente critici nei confronti dell'anarchismo, da parte di numerose testate americane. Di certo, fu una donna che seppe guadagnarsi il rispetto e l'ammirazione di alcuni dei suoi più acerrimi nemici.

Una figura minore, ma non per questo meno interessante, è quella di Joseph Labadie, che trasferì all'interno della sua attività sindacale, le istanze tipiche del pensiero anarco-libertario. Probabilmente a predisporlo in tal senso contribuirono le sue esperienze giovanili. Labadie aveva trascorso la sua infanzia a Paw Paw, uno degli ultimi villaggi indiani nel Michigan sudorientale; successivamente la sua famiglia, di origini francesi, si trasferì a East Sandwich presso le rive del fiume Detroit, dove il padre tentò di gestire una fattoria; ma i loro progetti andarono in fumo, perché costretti a lasciare la terra occupata a causa delle manovre di un influente speculatore che su quello stesso terreno intendeva realizzare una distilleria di whiskey. La famiglia Labadie fu così costretta a ritornare nei territori indiani d'origine e a vivere una vita precaria da pionieri. Questa triste esperienza lasciò nel giovane Joseph una profonda ferita che non si cicatrizzò mai e che certamente contribuì a formare in lui un ideale di vita che in età adulta troverà concretizzato nel programma politico degli anarco-libertari. Di certo, il ritorno alla semplicità della vita tribale con le sue enfasi sulle responsabilità comunitarie e l'eguaglianza economica plasmarono una sua particolare visione del mondo. Diversamente dai suoi predecessori, non lasciò testi o saggi nei quali potere trovare organicamente esposte le sue teorie politiche, economiche e sociali. Il suo pensiero è, però, interamente rintracciabile nella ponderosa raccolta (oggi conservata presso l'università del Michigan) della sua copiosa corrispondenza, di opuscoli, di documenti di lavoro e articoli di giornali (Il Times di Detroit, l'Advance, The Socialist, Lansing Sentinel e il Liberty di Benjamin Tucker) ai quali assiduamente collaborava. Di tutti gli anarco-libertari dell'800 è quello che presenta una visione più utopistica della realtà che lo porta a sostenere che senza l'oppressione dello Stato l'uomo avrebbe inevitabilmente scelto di armonizzarsi con le grandi leggi naturali e che, in questo clima idilliaco non sarebbe mai stato sfiorato dalla tentazione di rubare ai propri simili, né avrebbe mai assunto a categorie supreme del proprio agire l'interesse e il profitto, né mai, ancora, sarebbe arrivato a concepire alcuna forma di affitto o di imposizione delle tasse. Grande sostenitore della cooperazione comunitaria, si

schierò sempre a favore di una linea politica che affidasse a quest'ultima la gestione di alcuni servizi pubblici, quali, ad esempio, l'approvvigionamento idrico, la progettazione e manutenzione delle strade e i servizi ferroviari.

4. Albert Jay Nock e Ayn Rand

Agli inizi del ventesimo secolo due intellettuali costituiscono il momento di raccordo tra la grande tradizione anarchico individualistica e l'anarco-capitalismo contemporaneo: Albert Jay Nock e Ayn Rand.

Quando Albert Nock nel 1935 pubblicò il suo saggio *Il nostro nemico, lo Stato*, il suo unico intento era quello di esporre una semplice analisi sulla ragion d'essere dello Stato e, nello stesso tempo una riflessione su quello che alcuni studiosi definiscono il grande mistero dell'obbedienza civile. In questo breve saggio di filosofia politica Nock appare fortemente critico nei confronti dello Stato, tanto da asserire che nasce solamente per garantire ad una classe di sfruttatori la possibilità di vivere e prosperare ben al di là dei propri mezzi economici, appropriandosi del lavoro altrui attraverso la tassazione. Ed ancora aggiunge che nella progressiva conversione del potere sociale in potere dello Stato non perde mai occasione per accumulare sempre più potere, riuscendo magistralmente ad inculcare nella gente l'abitudine all'acquiescenza. Ma per Nock è ancora più grave quando, in questa conversione, lo Stato entra in maniera competitiva e iniqua nel mercato, causando per questo sconfinamento un grave danno alle imprese private, in quanto lo Stato ha la forza e il potere di «determinare le regole della concorrenza a suo vantaggio, fino al punto di porre fuorigesce ogni esercizio di potere sociale in quei settori, garantendosi, in altre parole, un monopolio» (Nock 2005: 6).

Alle stesse conclusioni di Nock, ma ancor prima, era arrivato un altro intellettuale americano, John Calhoun che, per quanto riguardava la natura del governo, aveva rilevato che esso crea due grandi gruppi: i consumatori e i produttori di tasse e che, in particolare, «il risultato necessario dell'inuguale azione fiscale del governo è quello di dividere la comunità in

due grandi classi: la prima consiste di chi realmente paga le tasse e, ovviamente, sopporta tutto il peso del governo; e l'altra di chi riceve il proprio reddito attraverso trasferimenti statali, ed è a tutti gli effetti mantenuto dal governo; in poche parole di dividere la comunità in produttori e consumatori di tasse...L'effetto allora di ogni aumento di tasse è quello di arricchire e rafforzare un gruppo e di impoverire ed indebolire l'altro» (Calhoun 1953: 17-18). Stranamente il saggio di Calhoun non ebbe lo stesso successo di quello di Nock e, cosa ancora più strana, pur conoscendo quest'ultimo il pensiero di Calhoun non lo cita mai nel suo saggio. Persino i libertari, oggi, trascurando Calhoun, rivendicano l'eredità intellettuale del solo Nock, non riflettendo che, in realtà, quest'ultimo non può annoverarsi né tra i minianarchici, né tra gli anarco-capitalisti. In primo luogo, perché il saggio di Nock fu pubblicato nel 1935 e, quindi, in un'epoca in cui il movimento politico dei libertari non esisteva e, in secondo luogo, perché, a differenza del programma politico dei libertari, Nock non vagheggiava alcuno sbocco rivoluzionario, né giudicava la situazione politica in America possibile di sviluppi antistatalistici. Lo dice anche abbastanza chiaramente, quando rileva che «tenendo conto della forza fisica dello Stato e della forza delle potenti influenze ideali dietro di essa, ci si chiede ancora: cosa si può fare contro il processo di autoesaltazione dello Stato? Semplicemente nulla. Così, ben lungi dall'incoraggiare qualsiasi anelito verso cose fuori portata, chi studia la società non offrirà altra conclusione se non quella che non vi è nulla da fare» (Nock 2005: 132).

In ogni caso, anche se Nock, tra le righe, è vagamente critico nei confronti del nascente Stato sociale, il suo saggio può essere catalogato come una serrata denuncia dello Stato come sintesi di ogni forma di coercizione e di dominio e, di conseguenza, a difesa dell'assoluto valore della libertà umana.

Proseguendo nel panorama genetico della tradizione libertaria americana, *Ayn Rand* è stata l'intellettuale che ha maggiormente influenzato i giovani libertari americani degli anni sessanta. È a lei che si deve il traghettamento dall'anarco-individualismo all'anarco-capitalismo, ribaltando

così una visione economica e sociale non condivisa dai primi, in quanto acerrimi nemici del sistema capitalistico.

Ayn Rand, il cui vero nome era Alissa Zinovievna Rosenbaum, nacque nel 1905 a Pietroburgo, figlia di un benestante farmacista ebreo. Dopo la rivoluzione bolscevica, fu testimone di una irrazionale persecuzione dei suoi familiari e del sequestro dei loro beni. Da qui nacque il suo odio contro il comunismo e contro ogni progetto che minimamente odorasse di socialismo. Con una stratagemma riuscì ad emigrare in America e cambiò anche il nome per evitare un inasprimento delle persecuzioni nei confronti della sua famiglia, che era rimasta in Russia. Due anni dopo il suo arrivo, in seguito alla crisi del '29, con suo grande disappunto registrò una crescente simpatia di buona parte degli intellettuali americani nei confronti del modello sovietico. Attratta dal pensiero liberale dei padri fondatori con il loro accento continuamente posto sui limiti del potere dello Stato e del governo, non poteva tollerarlo. Da qui esplose la sua carica polemica nei confronti di questi ultimi, che, a suo parere, mostravano una profonda ignoranza sulla vera natura del totalitarismo sovietico, capace solo di abolire ogni forma di libertà e di diritto, di espropriare ogni bene, di condannare a morte o di avviare ai lavori forzati milioni di persone senza alcun processo. E se i presunti scopi del socialismo erano l'abolizione della povertà, la realizzazione della prosperità generale, il progresso e la fratellanza umana, ebbene, non esita ad affermare che i risultati sono stati un fallimento terrificante, se si considera il benessere dell'umanità (Rand 1961). Ma convincere solamente gli intellettuali non era sufficiente; bisognava aprire gli occhi anche al popolo americano e al mondo occidentale sulla vera natura del totalitarismo sovietico, che lo stesso Winston Churchill non aveva esitato a definire "un mistero circondato da un enigma". Per esporre le sue idee e renderle così accessibili al ceto medio, preferì scrivere alcuni romanzi, apparentemente fantascientifici, ma in realtà realisticamente autobiografici e dai forti contenuti drammatici, tendenti a mettere in risalto i tristi e sanguinosi effetti di un regime totalitario. Il primo romanzo, *We, the living (Noi vivi)*, pubblicato nel 1936, descrive una società nella quale gli individui erano costretti a rinunciare alla pro-

pria personalità per vivere in una giungla fatta di ricatti reciproci, di lunghe attese frustranti, di terrore e di abusi di potere. Seguì, poi, la pubblicazione di altri due romanzi: *The Fountainhead* (La fonte meravigliosa), edito nel 1943, e *Atlas Struggled* (La rivolta di Atlante) nel 1957. Il primo è un inno alla libertà, dove il protagonista non accetta alcun compromesso pur di realizzare il suo progetto. Nello stesso tempo la Rand non manca di lanciare i suoi strali contro l'etica dell'altruismo e la cultura politica socialista, sostenendo che la mente umana, solamente se lasciata libera di zampillare, è alla base della vita e del progresso. Il secondo romanzo è ambientato anch'esso in un futuro collettivizzato, la cui trama, ricca di lunghi dialoghi e di personaggi simbolici, ha favorito la conversione di generazioni americane alla causa del capitalismo e dell'anti-statalismo.

È ancora più chiara nel suo saggio, *La virtù dell'egoismo*, dove, criticando anche sul piano morale i limiti di ogni forma di collettivismo per i suoi contenuti anti-individualistici e altruistici, sostiene che vivere per il proprio interesse significa che il raggiungimento della propria felicità è il più alto scopo morale dell'uomo e, di conseguenza, giudica immorale ritenere buona un'azione fatta a beneficio degli altri, e male quella fatta per il proprio vantaggio. Da qui la sua esortazione a non rischiare mai la propria vita per salvare quella di un estraneo; un'azione del genere è corretta solo se il pericolo per la propria vita è minimo, viceversa il soccorso sarebbe immorale, perché testimonierebbe una completa mancanza di stima di sé. In sintesi, il bene dell'uomo non può comportare il sacrificio di un qualsiasi individuo a vantaggio di altri. Per poter garantire la propria sopravvivenza e l'auto-emancipazione, ciascuno deve essere libero, cioè non soggetto ad interferenze esterne, chiarendo nel contempo che l'etica soggettivistica comporta per tutti un obbligo morale al rispetto della vita, della libertà e della proprietà altrui, che sono diritti inalienabili. Un obbligo che, secondo la Rand, viene sancito proprio dal concetto di diritto che funge da collegamento tra i principi che guidano le azioni individuali e i principi che regolano le interrelazioni sociali. La nozione di diritto è, quindi, per la Rand, un concetto morale, è la traduzione di un codice morale in un codice giu-

ridico; in sostanza è la congiunzione fra l'etica e la politica, poiché «i diritti individuali rappresentano il mezzo per subordinare la società alla legge morale» (Rand 1999: 96). La sua concezione dell'etica, definita oggettivistica o dell'emergenza, ha offerto il fianco ai suoi denigratori, che non hanno mancato di accusarla di fare del moralismo esattamente come i suoi nemici collettivisti, imponendo un'etica dell'individuale allo stesso modo come i comunisti hanno tentato di imporre un'etica del sociale; non solo, ma che la sua stessa interpretazione dei diritti sia di netta ispirazione deontologica, poiché l'argomentazione che li sostiene è attraversata da richiami teleologici, strettamente connessi al “dover essere” dell'uomo proclamato dall'autrice. Il suo individualismo estremo, poi, alimentato anche dallo studio e dall'ammirazione del pensiero di Nietzsche, la portò a sostenere sul piano politico la realizzazione di uno Stato ridotto a una funzione minima e finanziato volontariamente; nello stesso tempo, sostenendo i diritti naturali dell'uomo, basati sul diritto di proprietà, si schierò a favore del capitalismo più radicale, inteso come risultato della volontà prometeica dell'uomo. La Rand, in verità, non si considerò mai un'anarchica, ne tantomeno, anche se il suo impegno segna una svolta importante per la cultura libertaria, una *libertarian*; amava semplicemente definirsi “una radicale per il capitalismo.” La Rand, in realtà, non poteva mai essere accostata agli anarco-libertari americani, sia per la sua difesa del capitalismo sia per le sue manifeste simpatie nei confronti delle istituzioni politiche americane per avere reso possibile il governo limitato.

Nonostante tutto, furono proprio i suoi romanzi, diversamente dai lavori troppo accademici di Rothbard, Mises o Hayek, a far conoscere ai giovani intellettuali americani i rudimenti della visione del mondo libertario, dando così origine alla nascita della moderna ideologia americana.

Probabilmente, il lascito più fecondo della Rand per il libertarismo è stato il cosiddetto “assioma di non aggressione”, che divenne il nucleo centrale della filosofia del movimento intellettuale americano.

Nessun uomo – nessun gruppo o società o governo – ha il diritto di assumere il ruolo del criminale e dar inizio all'uso della costrizione fisica contro alcun uomo. Gli uomini hanno il diritto all'uso della forza fisica solo per rappresaglia e solo contro coloro che ne hanno fatto uso per primi (ivi: 36-37).

Queste, in sintesi, le radici storico-dottrinali del *Libertarian Movement* contemporaneo, che, per usare le parole di Paolo Zanutto, viene a configurarsi, in buona sostanza, come una branca estrema “democratico-radical” del filone individualista, nella quale il valore assoluto è attribuito alla libertà. Una libertà, però, che non deve essere intesa come la finalità ultima del genere umano, ma come lo strumento necessario per un suo completo sviluppo spirituale e materiale, che potrà realizzarsi in una pluralità di associazioni legali soggette anch'esse a una concorrenza analoga a quella del mercato. La libertà diventa, così, il supremo fine politico e dunque il punto di vista privilegiato da cui valutare tutte le altre questioni della filosofia politica (Cubeddu 1997: 112). Innegabilmente, sotto questo aspetto, non si può negare che ai libertari americani spetta un posto di rilievo nella tradizione che combatte per la causa della libertà; ma, per quanto concerne le loro prospettive economico-sociali, si registrano numerose incomprensioni, che testimoniano come non sia facile raccogliere la sfida di un pensiero veramente “altro” rispetto al *mainstream* delle culture occidentali. Non a torto Norman Barry lo ha definito come un movimento utopico, sottolineando, in particolare, la connotazione *a priori* dell'affermazione che la continuità sociale non ha bisogno della politica, la quale sembra più il risultato di una definizione concettuale che un'analisi teorica o una prova pratica (Barry 1986:240). In realtà, la filosofia politica ed economica contemporanea ha sempre stentato a riconoscere la validità delle teorie libertarie, non tanto per l'opposizione alla gestione privatizzata e concorrenziale di settori fondamentali dello Stato sociale, come la giurisdizione, quanto per il fondato timore che in un assetto socio-economico così definito, privo di qualsivoglia governo centrale, una congrega ristretta di individui molto potente sia tentata di imporre coercitivamente la propria autorità al resto della comunità. In poche parole, il sistema anarco-capitalista sarebbe non auspicabile perché ten-

derebbe a favorire, nel momento stesso in cui venisse implementato, quei pochissimi soggetti che già dispongono di un notevole potere finanziario (multinazionali, banche, lobby industriali etc.). Lo Stato di diritto, invece, essendo, quantomeno nelle sue forme più avanzate, basato sul sistema democratico della decisione politica, tenderebbe a contrastare la concentrazione del potere nelle mani di esigui gruppi privilegiati, dal momento che, qualunque sia la politica economica di una comunità, la maggior parte degli individui di quella stessa comunità ha interesse a difendere le già ristrette risorse e proprietà di cui dispone a fronte della soverchiante ricchezza di pochi soggetti. Su tale questione Noam Chomsky è stato categorico, sostenendo che qualora le idee libertariane fossero applicate al mondo reale, produrrebbero tali forme di tirannia e oppressione come se ne sono viste poche nella storia dell'umanità. Se poi gli anarco-capitalisti basano le loro idee sulla speranza che nella natura umana ci siano elementi di fondo quali i sentimenti di solidarietà, di mutuo soccorso, di simpatia e di sostegno per gli altri, si sbagliano di grosso, perché qualsiasi società che facesse l'errore colossale di prenderle in considerazione sarebbe rapidamente distrutta. L'idea del "libero contratto" tra potentati economici da una parte e i lavoratori che hanno fame dall'altro, è una beffa crudele (Chomsky 2003: 47).

Bibliografia

- ADAMO PIETRO, 2013, *L'anarchismo americano nella prima metà del Novecento e l'anarchismo americano nella seconda metà del Novecento*, in Poggio P.P., (a cura di), *Il capitalismo americano e i suoi critici*, Fondazione Luigi Micheletti, Milano: Jaca Book.
- AQUARONE ALBERTO, NEGRI GUGLIELMO, CIPRIANA SCALBA, 1961, *La formazione degli Stati Uniti d'America*, Pisa: Nistri Lischi.
- ANDERSON TERRY-PETER HILL, 1979, *An American Experiment in anarcho-capitalism*, in *The Journal of Libertarian Studies*, n.1, vol.III.
- AVRICH PAUL, 1978, *An American Anarchist: The life of Voltairine de Cleyre*, Princeton: University Press.
- BARRY NORMAN, 1993, *Del liberalismo classico e del Libertarianismo*, Roma: elidir.

- BASSANI LUIGI MARCO, 1961, *Albert Jay Nock e i libertari americani: i fedeli attardati della grande tradizione*, Introduzione a A.J.Nock, *Il nostro nemico lo Stato*, Macerata: Liberilibri.
- BEARD CHARLES, 1959, *Un'interpretazione economica della Costituzione degli Stati Uniti*, Milano: Feltrinelli.
- BERTI GIANPIETRO DOMENICO, 1998, *Il pensiero anarchico dal '700 al '900*, Manduria: Lacaita Ed.
- , 2006, *Un'idea esagerata di libertà. Introduzione al pensiero anarchico*, Milano: Eleuthera.
- , 2012, *Libertà senza rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*, Manduria: Lacaita.
- BLOCK WALTER, 1996, *Difendere l'indifendibile*, Macerata: Liberilibri.
- BOBBIO NORBERTO, 1993, *Stato, governo, società*, Torino: Einaudi.
- CALHOUN JOHN, 1953, *A disquisition an government*, New York: Liberal Arts Press.
- CANDELA GUIDO, 2014, *Economia, Stato, Anarchia*, Milano: Eleuthera.
- CHOMSKY NOAM, 2003, *Anarchia e libertà*, Roma: Datanews editrice.
- CREAGH RONALD, 1981, *Histoire de l'anarchisme aux Etats-unis d'Amerique. Les origenes: 1826-1886*, Grenoble: La Pensée Sauvage.
- CROCE BENEDETTO, 1993, *La mia filosofia*, Milano: Adelphi.
- CUBEDDU, 1997, *Atlante del liberalismo*, Roma: Ideazione editrice.
- DE CLEYRE VOLTAIRINE, 1909, *Le tradizioni americane e l'anarchismo*, Milano: Zerboni.
- DICIOTTI ENRICO-LOTTIERI CARLO, 2002, *Il libertarismo di Murray Rothbard: un confronto*, Siena: digps.
- DYKSTRA ROBERT, 1968, *The Cattle Towns*, New York, Alfred Knopf.
- FASCE FERDINANDO, 2000, *Da George Washington a Bill Clinton: due secoli di presidente USA*, Roma: Carocci.
- FRIEDMAN DAVID, 2005, *L'ingranaggio della libertà*, Macerata, Liberilibri.
- GOLDMAN EMMA, 1932, *Voltairine de Cleyre*, Berkeley: The Oriole Press.
- GORDON THOMAS, TRENCHARD JOHN, 1997, *Cato's Letters*, a cura di Lottieri, Macerata: Liberilibri.
- GREENE WILLIAM, 2009, *Mutual Banking*, Bibliolife.
- , 1875, *Socialistic, communistic, mutualistic and financial fragments*, Boston: Lee and Shepard.
- HOLLON EUGENE, 1974, *Frontier violence: another look*, New York: Oxford University Press.
- HAMOWY RONALD, 2008, *Sociology and libertarianism*, California: Sage Publications.

- HAVEL HIPPOLYTE-BERKMAN ALEXANDER, 1914, *Selected works of Voltairine de Cleyre*, New York: Mother Earth publishing Association.
- HOPPE H. HERMANN, 2005, *Democrazia: il dio che ha fallito*, Macerata: Liberilibri.
- IANNELLO NICOLA, 2004, *La società senza Stato*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- LOTTIERI CARLO, 2001, *Il pensiero libertario contemporaneo*, Macerata: Liberilibri.
- MALCOL SYLVER, 1993, *Il pensiero politico e sociale di Thomas Jefferson*, Manduria: Lacaita editore.
- MAZZONE STEFANIA, 2000, *Stato e anarchia*, Milano: Giuffrè.
- MODUGNO ROBERTA, 1999, *Oltre la destra e la sinistra, contro lo statalismo: i libertarians*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- MORGAN EDMUND, 1975, *American Slavery, American Freedom: the ordeal of Colonial Virginia*, New York: Norton end Company.
- NOCK ALBERT, 2005, *Il nostro nemico, lo Stato*, Macerata: Liberilibri.
- NOZIK ROBERT, 2005, *Anarchia, Stato e Utopia*, Milano: il Saggiatore.
- PAINE THOMAS, 2008, *Senso comune*, Napoli: Torreluca.
- PIOMBINI GUGLIELMO, 1999, *Quando i socialisti volevano il laissez-faire. Il liberalismo radicale nel socialismo italiano d'inizio secolo*, in "élites", Anno III, n.3/4(luglio-dicembre).
- PRITCHARD RUSSEL-DAVIS WILLIAM, 1998, *Fighting men of the civil war*, University of Oklahoma press.
- RAND AYN, 1961, *For the new intellectual*, New York, Signet.
- , 1937, *Noi vivi*, Milano: Baldini-Castoldi.
- , 1947, *La fonte meravigliosa*, Milano: Baldini-Castoldi.
- , 1958, *La rivolta di Atlante*, Milano: Garzanti.
- , 1999, *La virtù dell'egoismo*, Macerata: Liberilibri.
- ROCKER RUDOLF, 1982, *Pionieri della libertà*, Milano: Edizioni Antistato.
- ROTHBARD MURRAY, 2000, *La libertà dei libertari*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- , 2000, *L'etica della libertà*, Macerata: Liberilibri.
- , 2004, *Per una nuova libertà*, Macerata: Liberilibri.
- SARTORI GIOVANNI, 1955, *Elementi di teoria politica*, Bologna: il Mulino.
- SOONER LYSANDER, 1997, *La Costituzione senza autorità. No treason No.6*, Genova: il Melangolo.
- THOREAU HENRY, 2008, *Disobbedienza civile*, Prato: Piano B.
- TURNER FREDERICK, 1975, *La frontiera nella storia americana*, Bologna: il Mulino.
- VERNAGLIONE PIERO, 2007, *Paleolibertarismo: il pensiero di H.H. Hoppe*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

- WARREN JOSIAH, 2000, *Manifesto*, Peerless Press.
-----, 2013, *Equitable Commerce*, Nabu Press.
WOLFF ROBERT, 1999, *In difesa dell'anarchia*, Milano: Eléuthera.
WOODCOK GEORGE, 1966, *L'anarchia: storia delle idee e dei movimenti libertari*, Milano: Feltrinelli.
ZANOTTO PAOLO, 2001, *Il movimento libertario americano dagli anni Sessanta ad oggi*, Siena: Di.Gips.

Abstract

LE RADICI CULTURALI DEL MOVIMENTO ANARCO-CAPITALISTA

(CULTURAL ROOTS OF THE ANARCHO-CAPITALISTIC MOVEMENT)

Keywords: Anarcho-Capitalism, Individualism, Spooner, Far West, Rand, Thoreau.

The *Libertarian Movement*, better known as anarcho-capitalism, was created in America between 1971 and 72. In its political agenda it asserts the complete extinction of the state and the greatest application in free market relationships. Within this radical vision, they mean to privatize and put on free management even justice, healthcare, security and public order and all those areas the classical liberals considered to be a prerogative of the state, entrusting them to private administrations, possibly in competition one another.

American anarchism never became subversive or violent. Committed upholders of the sovereignty of the individual, they entrust the realization of their program to the growth of individual conscience towards higher social life shapes. At worst their protest considers boycott or civil disobedience. For this last, anarchism represents the most sincere show of true liberal aspects of *liberal* tradition in the United States. So, the Far West period becomes a reference model, since it is one of the most successful state-less societies.

Lastly, it is important to remind that the intensity of anarchist challenge has always been present in American culture, a culture particularly well suitable to the cult of freedom since the first settlers started colonizing the American land.

MANUELA GIRGENTI
Università degli Studi di Palermo
girgentimaneula@yahoo.it

EISSN 2037-0520

Interventi/ Remarks

ALESSANDRA ROGGI

THE ROLE OF IDEOLOGY IN THE ITALIAN SOCIAL REPUBLIC (1943-1945)

Se Lei poi nell'anno 1913 quando guidava la rivoluzione a Milano, sulla piazza del Duomo, avesse avuto successo, che cosa sarebbe avvenuto?» «Allora? La repubblica» rispose incisivo e rapido, come se la parola avesse una sola sillaba.[...] «Non si può, come repubblicano, essere ugualmente nazionalista quanto un monarchico e forse più?» (Ludwig 2000 [1932]: 53-54)

In 1951 Hannah Arendt published "The origins of totalitarianism" where the German philosopher identified for the first time the features of totalitarian ideologies: a single-party which has got the monopoly on the violence, replacing the State; a charismatic leadership, found on a political aesthetics that promotes mass mobilization; strong ideology that refuses the objectivity of the reality and wants to transform the world (State, society, social classes, people, economy,...) dreaming about the creation of "the new man"; the pretended legitimate use of political power which is terroristic instead; absolute control over economy, culture, communication, private and public morality¹.

Consequently in Italy the presence of Monarchy and Roman Catholic Church prevented Fascism from establishing

¹ See Galli, Greblo, Mezzadra (2005: 92). Recently the political scientist Preterossi has written: «Il potere politico dei regimi totalitari è completamente confusivo e imprevedibile; rovesciando la grammatica moderna del Leviatano, esso assicura l'ordine del terrore e dell'insicurezza, da cui è possibile tentare di preservarsi solo aderendovi ancor più ossessivamente», Preterossi (2002: 138). See also Gentile (2007: 71-73). Marco Palla has talked about an imperfect totalitarianism, referred to Fascism, in Palla, (1993: 82-84).

a “complete” totalitarianism, thus Gentile’s *Stato etico* remained a theory. However after the 25th July 1945 and the fall of Benito Mussolini as Prime Minister, in many younger hierarchs came back the hope of restoring the authentic spirit of Fascism, in fact all members of PNF (*Partito Nazionale Fascista*) who had voted against the *Duce* during the last assembly of *Gran Consiglio del Fascismo* were royalist or highly catholic.

1. *Gloom of the past or no way out?*

We could talk about two different types of Fascism: the first one royal and conservative, the second one republican and pseudo-socialist. We ought to also consider that the category of “puppet-State” increases the trouble to understand historical events.

The question is: why did Mussolini found a new State, called Italian Social Republic (RSI or Salò Republic), bitter enemy of the Reign in southern Italy? According to De Felice’s idea, RSI was a «repubblica necessaria» (De Felice 2000: 121)² because of the violence promised by Hitler if Italian Army had fought against the Nazi German one. Above all that Mussolini wanted a rebirth of Fascist State in many respects: desire to come back to Fascism’s origins (republic, corporatism, myth of egalitarianism, anticlericalism, socialist economy) but contemporary the necessity of revenge due Hitler’s will (German leader commanded Mussolini to condemn to death his traitors, especially Galeazzo Ciano, Mussolini’s son-in-law)³.

² In his last essay, Renzo De Felice has chosen this formula to title a chapter, see De Felice (1995: 109-120); «perché Mussolini accettò di far risuscitare il fascismo e di porsi a capo del nuovo governo repubblicano? [...] Mussolini, piaccia o non piaccia, accettò il progetto di Hitler spinto da una motivazione patriottica: un vero e proprio “sacrificio” sull’altare della difesa dell’Italia», (Ivi: 114).

³ Renzo De Felice, the famous Mussolini’s biographer, has made a long list of reasons that caused the establishment of RSI and the feelings both inside younger and older Blackshirts. Cf. De Felice (2001: 463).

The word “social”, adopted for the new government, in preference to “fascist”, has a specific purpose, but inevitably Mussolini’s position was ambiguous, since he now appeared to represent both novelty (through the revolution which at last he set out to achieve) and tradition (through advocating actions coherent with the past), a dichotomy not easily resolved (Quartermaine 2000: 22).

Pollard has dealt with the same topic: «the inclusion of the word “social” in the title of the regime had a clear tactical purpose: it was meant to signal a deliberate shift back to the left-wing, pro-working-class elements of the original Fascist movement» (Pollard 1998: 115).

Historical researches have proved the existence of a long approval period, from 1929 to 1936 (“the years of consensus”), when both lower classes and upper middle class had supported Fascism but this “love story” between Mussolini and Italian people, especially middle-class, finished tragically in 1940, due the Second World War which had damaged the economy; from then on Fascism began to criticize bourgeoisie, so Italian regime looks like Nazism seen under this aspect⁴. In its turn republican Fascism was much similar to the first political movement called *Fasci di combattimento* than the years of regime, in fact it’s possible draw a comparison between the “programme of San Sepolcro” (the manifesto published in March 1919)⁵ and the constitution of Italian Social Republic.

In addition important historians like Aga Rossi and Smith have underlined the propagandist role of republicanism and socialism during 1943-1945, used to exploit popular unrest against the Monarchy and the Kingdom of the South, but Mussolini also failed when he suggested that workers could have a hand in organizing their own work and share the profits, because only the German Army hold the real power in

⁴ «La componente di radicalità antiborghese era ben visibile tanto nel regime di guerra e di sterminio di Hitler quanto nell’ultima, estrema fase del fascismo italiano: basti pensare al ritorno dell’ex socialista radicale Mussolini alle sue origini rivoluzionarie», (Bracher 1984:148).

⁵ To read the key points of this political programme, see Suzzi Valli (2003: 29-30).

Northern Italy⁶. In the 18 articles – or points – of *Verona Manifesto* (Verona declaration) the official charter, a sort of constitution of RSI, we can notice the condemn of Monarchy, the return to a democratic electoral system, the abolition of capitalism, the importance of work and working classes, but also the legitimacy of the single-party, the impossibility for Jewish to be considered Italians (art. 7); this text is moreover full of rancor against the members of Grand Council who had voted for Grandi's order of the day and there're many expressions of chauvinism and racism which are very impressive. In the early months of 1944, while RSI's justice was proceeding against the conspirators of the 25th July plot, the new govern approved the most important economical reform: the socialisation, «a cross between nationalisation and workers' control of industry» (Pollard 1998: 115). De Felice has reported an interesting document already appeared on «Il Regime Fascista» (PRF's official newspaper) on November 1943 where the author claimed the continuity from the first movement (1919) to RSI because both of them were based on a form of socialism, far from Lenin's theories (De Felice 2001: 476-478).

In the early months of 1944, while RSI's revolutionary justice was proceeding against the conspirators of the 25th July plot, Mussolini announced the plans of nationalisation in January '44, but the definitive defeat was too close yet (April 1945)⁷. Concerning it, Stanley G. Payne's written:

The last phase of Fascism was essentially that of not even a German satellite, but a mere German puppet. [...] Deserted by the propertied and upper classes, residual Fascism declared for a proletarian and semisocialist nationalism to be based on the working classes of industrial northern Italy and the peasantry. Salò regime introduced certain mechanisms for workers' councils and profit-sharing, togeth-

⁶ Cf. Aga Rossi, Smith (2002: 44-45). De Felice had already talked about a *poliarchia necessaria*, a power shared with German and Italian soldiers, diplomatists, intelligence officers; cf. De Felice (1995: 118).

⁷ About the "sabotage" of Mussolini's socialisation by German governor representatives, Italian landowners and business leaders, cf. Deakin (1963: 660).

er with increasing provision for direct nationalization (Payne 1980: 87).

It's clear that fascist ideology in its last republican years was confusing and the words of Norberto Bobbio help to understand it:

Il fascismo non mancava di una ideologia. Aveva una ideologia della negazione. [...] Era l'ideologia del rifiuto di quel mondo più civile e più umano, che da due secoli si riassumeva nell'ideale della democrazia; una specie di rivolta, ora brutale, ora soltanto rozza e scomposta, poco consapevole di sé contro i sempre scherniti immortali principi della Rivoluzione francese (Bobbio 1997: 41-42).

In this case Nazism looks like Fascism, in fact Evans has said that also NSDAP didn't have a real program but it was a strange synthesis of revolution and restoration, only interested in race, culture and ideology, so Nazism was more similar to republican Fascism rather than the previous regime⁸. Deakin, one of the most famous historian who has studied RSI, wrote: «Sia gli ex militanti estremisti della sinistra, sia i fascisti della destra, messi in disparte dopo il "compromesso monarchico" del '22, mostravano ora segni di voler riprendere, sotto una bandiera repubblicana, la guida di un movimento dal quale erano stati banditi e dello Stato fascista repubblicano» (Deakin 1963: 576).

2. "Vincere e Vinceremo": *new propaganda strategies to fool old Fascists*

All of us know that Fascist dictatorship, since Twenties, had devised new propaganda techniques to make continue mass mobilization thanks to mass media (mainly radio) and other ways, such as fascist union organization (as Sorel's model), student and voluntary associations, cultural associations, political festival which created a very real calendar, ritual gatherings, etc., but after 1943 Fascism was also compelled to modify the way how propaganda and political cam-

⁸ See Evans (2005: 946).

paign were previously given. For instance the official propaganda's materials in Italian Social Republic were inspired by historical protagonists of 19th century, especially by Risorgimento's heroes: Mazzini and Bandiera brothers (stamps), Mameli and Garibaldi (flyers), but in general all the most famous characters of recent Italian history, who had fought for Roman Republic against the Pope in 1849 and for Independence wars, were used to persuade citizens to support the new govern and they were portrayed on posters and postcards; throughout the period among all RSI's propaganda referred populistically most of all to Giuseppe Mazzini because he had embodied republican spirit in Italian imaginary for a century. About it Quartermaine has written:

the RSI did not hesitate to use elements belonging to ideological traditions different from its own if it believed them capable of triggering positive reaction. Hence Goffredo Mameli's song *Fratelli d'Italia*, as well as being a popular song for the movement of independence was paradoxically also used by the RSI. Mameli himself became a common image in posters as an apparent link between Garibaldi's "red shirts" and Mussolini's soldiers. In this way the two components, the populist (the search for a consensus) and the aristocratic (the purity of the few), became inextricably linked in RSI ideology as an inevitable contradiction imposed by events. The heroic profiles of people who had fought and died were the *exempla* to follow, but the constant touchstones were famous names of the Italian past. Even Dante was reinterpreted as a *squadrista* and a prophet (through the Italo-German axis) of a united Europe (Quartermaine 2000: 103).

As well as Italian historical characters, above all in postcards the other propaganda's protagonists were soldiers both Italian and German joined special military units (Mas, Italian SS, *Bersaglieri* and *Alpini*) and on these we can read phrases in Italian and German languages.

During the "600 days" a lot of tabloids and newspapers were founded (or refounded), becoming the "official voices" of the republic; however this voice wasn't the same in every region and in every moment: many journals were published only for a few months, some of these were realised in limited edi-

tion, others were owned by PFR's local branches (Republican Fascist Party was the new Fascist party's name and replaced the old National Fascist Party).

Not only the place where those were printed, but also the period, influenced editorial contents: until May 1944 we can see Fascist press freedom (possibility to criticize the single-party, make suggestions, express heterodox opinions), but after that mass-media were censored for a second (last) time. In Summer 1944

l'articolato e anche duro confronto ideale che nei mesi precedenti aveva tanto animato il fascismo repubblicano finisce così per affievolirsi e, non più tollerato ufficialmente, scompare quasi del tutto dalle prime pagine dei fogli salotini, sostituito dalla propaganda bellica e da articoli che, ricorrendo a un'ampia gamma di mistificazioni assolute, tentano di indirizzare sul facile bersaglio del tradimento ogni residua critica al passato e al presente (Bugiardini 2006: 98).

Until the researches on "propaganda press" in the Nineties

ben poco si sapeva delle proposte politiche del fascismo repubblicano che, a differenza del fascismo-regime, doveva ora convincere gli italiani a continuare a combattere, in una situazione disastrosa, con alle spalle il terribile fallimento della guerra e il tracollo del 25 luglio. Lo sforzo quindi fu enorme e i direttori dei giornali non poterono più semplicemente ripetere le "veline" del Ministero della cultura popolare o i dispacci della "Stefani", ma dovettero elaborare argomenti nuovi ed originali, che non potevano ignorare i dati reali. Bisogna tener conto, inoltre, che per la prima volta da quasi venti anni i fascisti dovevano fare i conti con una stampa d'opposizione che, seppur clandestina, era diffusa capillarmente e letta con avidità da moltissimi cittadini (Osti Guerrazzi 2004: 37).

After the battle of Montecassino and the destruction of the ancient Abbey by Allied bombing, and in particular after the capture of Rome, Anglo-American Armies were accused of having desired to demolish Italian culture and its symbols of civilization⁹. Yet numerous insults hit the King and the Mon-

⁹ About inadequacy of Italian Army, Payne (1995: 386), Knox (1982: 30).

archy: we can read a lot of references to Victor Emmanuel III's origins or to his physical appearance, seen as a direct defect in Savoy's family tree.

All Fascism long the key-word had always been *patria* (homeland, fatherland): what did it mean? Its significant didn't change deeply from Thirties to Forties, in fact in Italy both the totalitarian regime and the social republic considered country as a holy land which would be defended at all costs by Italian people up to death. Like "old" fascists, also republican fascists believed in a «*patria totalitaria e autoritaria*» (Gagliani 2006: 211) whose idea was linked to a mystic conception and it referred to a cultural totalitarianism that was equally shared by both RSI and previous dictatorship. After the end of the Second World War, in their own memories RSI's soldiers told about the reason why they had made that choice and they all agreed that they should fight for Mussolini, because they had no alternative between Duce's new republic and Victor Emmanuel's kingdom. Why thousands of people, most of all teenagers, prefer risking death for Mussolini and not for the old Savoy king? They replied that their decisions were caused by the fascist idea of homeland, learnt during twenty years of Fascism, so in the name of the motherland *repubblichini* have also justified a long time terrible murders, violence and civil massacres¹⁰.

3. A republic hard to understand

In synthesis from socialisation to Monarchy's coup, from the myth of a pure fatherland to heroes' exempla, the historiography – especially the Anglo-Saxon one – has proved that RSI was only a puppet State or a sort of a large occupied territory without any freedom neither possibility to make serious political decisions. If Italian historians have demonstrated the

¹⁰ Concerning the notorious Koch squad, the Muti Legion and the Black Brigades cf. Moseley (2004: 131-138).

maximum interest in the figure of Duce, foreign historiography has also deepened the importance of people (civil society – women, men and children –, soldiers, volunteers), so Italian Social Republic's researches have recently become more complex. However it's really impossible to exhaust propaganda's ways because we still don't know how Mussolini's political autonomy was genuine, nor if German Army took the real power in their own hands.

Here we've wanted to enumerate the most important strategies used to create a new fascist ideology and we hope to have explain that before understanding the effective ideology's purpose during Italian Social Republic, first of all it would be necessary clear up its role played in the Axis and in Second World War. However the way is still long but, coming to a close, we can quote Pollard's words to lay out our ideas:

Failure in war revealed the emptiness of Fascist rhetoric, and the bankruptcy of Mussolini's leadership. Having dragged Italy through a succession of military disasters and the hardships and horrors of war, Italian Fascism lost all credibility – except to a band of fanatic diehards. Hence its disintegration as an autonomous political movement in July 1943. The war also exposed the fundamental contradictions of Fascism. Mussolini's foreign-policy aims required a massive, total mobilisation of existing economic and military resources combined with the modernisation of the economic and social structures of Italy (Pollard 1998:119).

However, in the same time, the regime guaranteed middle-class', Savoy's and Church's privileges:

These compromises prevented him from fully mobilising the nation's resources. He was thus unable to win the "revolutionary-war" which he believed would have put him in an unassailable position to neutralise the establishment and realise his dream of creating a truly totalitarian state on the Nazi German model (Ibidem).

Bibliography

AGA ROSSI ELENA, SMITH BRADLEY F., 2005, *Operation Sunrise. La resa tedesca in Italia 2 maggio 1945*, Milano: Mondadori.

- BARBERIS WALTER, 2004, *Il bisogno di patria*, Torino: Einaudi.
- BOBBIO NORBERTO, 1997, *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, Milano: Baldini & Castoldi.
- BORGHI MARCO, 2006, *La stampa della RSI 1943-1945*, Milano: Guerini e Associati, Milano.
- BRACHER KARL D., *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, Roma-Bari: Laterza, 1984 [1982, *Zeit der Ideologien*, Stuttgart: DVA]
- BUGIARDINI SERGIO, 2006, *I sergenti dell'informazione. Stampa e giornalisti del fascismo repubblicano nelle Marche*, in Bugiardini sergio (a cura di), *Violenza, tragedia e memoria della Repubblica sociale italiana: atti del Convegno nazionale di studi di Fermo, 3-5 marzo 2005*, Roma: Carocci, pp. 97-134.
- CHIARINI ROBERTO, 2009, *L'ultimo fascismo. Storia e memoria della Repubblica di Salò*, Venezia: Marsilio.
- DE FELICE RENZO, 1995, *Rosso e Nero*, Milano: Baldini & Castoldi.
- DE FELICE RENZO, 2000, *Breve storia del fascismo*, Milano: Mondadori.
- DE FELICE RENZO, 2001 [1978], *Autobiografia del fascismo. Antologia di testi fascisti 1919-1945*, Torino: Einaudi.
- DEAKIN FREDERICK WILLIAM, 1962, *The last days of Mussolini*, Harmondsworth: Penguin books.
- DEAKIN FREDERICK WILLIAM, 1963, *Storia della repubblica di Salò*, Torino: Einaudi [original title: 1962, *The brutal friendship. Mussolini, Hitler and the fall of Italian Fascism*, London: Weidenfeld & Nicolson].
- EVANS RICHARD J., 2005, *La nascita del Terzo Reich*, Milano: Mondadori [original title: 2004, *The coming of the Third Reich*, London: Penguin books].
- FOCHESSATO MATTEO, FRANZONE GIANNI (a cura di), 2014, *Fascismo ultimo atto. L'immagine della Repubblica Sociale Italiana*, Genova: Il Canneto.
- FONDAZIONE LUIGI MICHELETTI (a cura di), 1985, *1943-1945: l'immagine della RSI nella propaganda*, Milano: Mazzotta.
- FRANZINELLI MIMMO, 2008, *RSI: La Repubblica del duce 1943-1945*, Milano: Mondadori.
- FRANZINELLI MIMMO, 2012, *Il prigioniero di Salò. Mussolini e la tragedia italiana nel 1943-1945*, Milano: Mondadori.
- GAGLIANI DIANELLA, 2006, *Biografie di "repubblichini" e continuità e discontinuità culturali e politiche*, in Bugiardini Sergio (a cura di), *Violenza, tragedia e memoria della Repubblica sociale italiana: atti del Convegno nazionale di studi di Fermo, 3-5 marzo 2005*, Roma: Carocci, pp. 205-216.
- GALLI CARLO, GREBLO EDOARDO, MEZZADRA SANDRO, 2005, *Il pensiero politico del Novecento*, Bologna: Il Mulino.

- GANAPINI LUIGI, 1999, *La repubblica delle camicie nere*, Milano: Garzanti.
- GANAPINI LUIGI, 1997, *La Repubblica sociale italiana*, in Isnenghi mario (a cura di), *I luoghi della memoria : strutture ed eventi dell'Italia unita*, Roma-Bari: Laterza, pp. 439-454.
- GENTILE EMILIO, 1975, *Le origini dell'ideologia fascista*, Roma-Bari: Laterza.
- GENTILE EMILIO, 2007, *Le religioni della politica fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari: Laterza.
- GUERRI GIORDANO BRUNO, 2001, *Galeazzo Ciano. Una vita (1903-1944)*, Milano: Mondadori.
- GUERRI ROBERTO, 1982, *Manifesti italiani nella Seconda Guerra Mondiale*, Milano: Rusconi.
- GUNDLE STEPHEN, DUGGAN CHRISTOPHER, PIERI GIULIANA, 2013, *The cult of the Duce. Mussolini and the Italians*, Manchester: Manchester University Press.
- KNOX MAC GREGOR, 1982, *Mussolini unleashed. 1939-1941: politics and strategy in fascist Italy's last war*, Cambridge: Cambridge university press.
- LUDWIG EMIL, 2000 [1932], *Colloqui con Mussolini*, Milano: Mondadori.
- Moseley Ray, 2004, *Mussolini: the last 600 days of Il Duce*, Lanham Md.: Taylor trade.
- OSTI GUERRAZZI AMEDEO, 2004, *"Una repubblica necessaria": il fascismo repubblicano a Roma 1943-1944*, Milano: Franco Angeli.
- PALLA MARCO, 1993, *Mussolini e il fascismo*, Firenze: Giunti.
- PAVONE CLAUDIO, 1991, *Una guerra civile: saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Torino: Bollati Boringhieri.
- PAYNE STANLEY G., 1980, *Fascism: comparison and definition*, Madison: University of Wisconsin.
- PAYNE STANLEY G., 1995, *A history of Fascism 1914-1945*, London: UCL press.
- POLLARD JOHN F., 1998, *The fascist experience in Italy*, London: Routledge.
- PRETEROSSO GEMINELLO, 2002, *Autorità*, Bologna: Il Mulino.
- QUARTERMAINE LUISA, 2000, *Mussolini's last republic: propaganda and politics in the Italian Social Republic (R.S.I.) 1943-1945*, Exeter: Elm Bank publications.
- SCOPPOLA PIETRO, 1995, *25 aprile. Liberazione*, Torino: Einaudi.
- SUZZI VALLI ROBERTA, 2003, *Le origini del fascismo*, Roma: Carocci.
- TRAVERSO ENZO, 2007, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Bologna: Il Mulino.
- TROTA ENZO, Sulla Giovanni, 2006, *La propaganda nella Repubblica sociale italiana: i volantini*, Modena: Il Fiorino.

VIMERCATI FILIPPO (introduzione di), 2001, *Credere, obbedire, convincere. Comunicazione e propaganda 1943-1945. Catalogo della mostra della Fondazione Kuliscioff, Sesto S. Giovanni, Villa Visconti d'Aragona, 20 aprile-20 maggio 2001*, Milano: M&B publishing.

VITTORI GIULIANO (a cura di), 1975, *C'era una volta il Duce. Il regime in cartolina*, Roma: Savelli.

Abstract

THE ROLE OF IDEOLOGY IN THE ITALIAN SOCIAL REPUBLIC (1943-1945)

Keywords: Italian Social Republic (RSI), ideology, totalitarianism, propaganda strategies, mass mobilization.

After 8th September 1943 and the fall of Benito Mussolini – who was imprisoned – Italy was divided into two enemy states: the monarchy of Savoy which established its power in the South, thanks to Allies, and the Italian Social Republic (RSI or Salò Republic) founded by remaining fascists in the rest of Italy. The Italian Social Republic was a very puppet-state directly controlled by German army, so the new political situation compelled to create a different type of propaganda strategies by using characters, symbols, ideas and models derived from the ancient (and mythic) Roman Republic and the Risorgimento, or hailed from the Nazi ones, to obtain the effective mobilization of civilian population.

ALESSANDRA ROGGI

Università degli Studi di Roma “La Sapienza”

alessandra.roggi@uniroma1.it

EISSN 2037-0520

Documenti/Papers

Riportiamo di seguito il discorso pronunciato dal Cardinale Paolo Romeo, già arcivescovo di Palermo e gran cancelliere della Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, in occasione della tavola rotonda per la presentazione del Lessico Sturziano (Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013), avvenuta il 12 maggio 2014 nella Sala Gialla del Palazzo dei Normanni. Sono anche intervenuti i professori Roberto Lagalla, Bartolomeo Sorge S.J., Walter Crivellin ed Eugenio Guccione.

Il Lessico Sturziano, di cui molti lemmi sono stati redatti dallo staff di "Storia e Politica", è una delle tante, pregevoli iniziative editoriali e culturali della Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia. Il progetto del volume risale al 2009, nella ricorrenza del cinquantesimo della morte di Luigi Sturzo. È stato promosso, con l'unanime approvazione del collegio dei docenti, dall'allora preside mons. Antonino Raspanti (ora vescovo di Acireale) ed è stato seguito con uguale interesse e portato a termine dal successore mons. Rino La Delfa.

L'uno e l'altro, firmando rispettivamente la Prefazione e l'Introduzione del Lessico, spiegano le significative motivazioni dalle quali essi sono stati spinti a promuovere e a realizzare un piano editoriale tanto indispensabile, quanto ambizioso nel campo degli studi sturziani. L'opera è stata affidata alla cura di due docenti della stessa Pontificia Facoltà, il prof. don Antonio Parisi e il dott. Massimo Cappelano. E, sin dall'inizio, ha mobilitato un centinaio di studiosi, tra italiani e stranieri di matrice ideologica diversa, scelti proprio nel segno della laicità sturziana. Da costoro – secondo la competenza di ciascuno – sono state scritte circa duecento voci, consistenti, per la loro ampiezza e impostazione metodologica, in veri e propri saggi.

L'impresa è durata ben cinque, durante i quali non sono mancati gli imprevisti, le tensioni, i problemi per la stampa. Ma, superato tutto, è ora tangibile, in una nota degli stessi curatori, l'appagata consapevolezza di potere offrire alla comunità scientifica nazionale e internazionale e al vasto pubblico di lettori un felice quadro del pensiero di Luigi Sturzo, la cui Opera omnia, com'è noto, consta di ben 47 volumi, destinati ad aumentare per la stampa in corso di inediti e di importanti carteggi custoditi presso l'Archivio dell'omonimo Istituto romano.

Luigi Sturzo, tra libri, articoli per riviste e quotidiani, scrisse moltissimo e tenne una fitta e puntuale corrispondenza con centinaia di persone, di diversa provenienza culturale, politica e geografica. Egli rivolse la sua attenzione a varie branche del sapere. E, soprattutto nel periodo del lungo esilio, riuscì a utilizzare il tempo libero per effettuare talune interessanti ricerche e per numerose questioni d'attualità. Se ne

occupò da filosofo, teologo, pedagogo, poeta, musicista, letterato, storico, sociologo e politologo. Da giovane aveva avuto successo anche come drammaturgo. Tra i suoi componimenti teatrali più noti si distingue il dramma titolato La mafia (1900), che tuttora conserva aspetti di scottante attualità.

Va detto, a merito dei promotori, dei curatori, degli autori e dell'editore, che il Lessico Sturziano, nella sua articolazione contenutistica, è fedelmente strutturato secondo una metodologia adottata dallo stesso Luigi Sturzo nella sistemazione della prima serie della sua Opera omnia, allorquando egli volle che ogni volume, per una più agevole lettura, disponesse, oltre al consueto indice dei capitoli, anche dell'indice dei nomi e, in particolare, di un dettagliato indice analitico, ossia di un indice degli argomenti, dei concetti, che da lui erano stati trattati in ogni singolo libro e che, ora, vengono ripresi, comparati e sviluppati nelle mille e cento pagine del Lessico. Ci troviamo di fronte a un'opera, la quale s'impone per la dovizia dei contenuti e per la ricchezza dell'apparato critico-bibliografico.

Il discorso che segue ha storicamente una duplice valenza. Non solo rivela e rileva in quanta benevola considerazione la Chiesa ufficiale tenga oggi Luigi Sturzo, negli anni '20 vittima del fascismo e della Curia Romana, ma anche manifesta l'interesse del mondo cattolico a propagarne e ad attuarne il pensiero politico.

e.g.

Noi cattolici italiani, noi Chiesa italiana, abbiamo un grande debito, equivalente a un obbligo morale, nei riguardi di don Luigi Sturzo: quello di dovergli rendere da tempo giustizia con il riconoscere l'ortodossia delle sue teorie, la correttezza delle sue riflessioni critiche e la validità delle sue sagge e lungimiranti proposte per il superamento delle permanenti disfunzioni politiche e sociali del nostro Paese. Sta qui la *ratio* che nel 2009, in occasione del cinquantenario della morte del sacerdote di Caltagirone, spinse la Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia ad assumersi l'impegno di contribuire, in qualche modo, a estinguere quel debito.

Si pensò, dopo varie e proficue consultazioni tra me, il preside e i docenti, di realizzare una *summa* del pensiero sturziano per consentirne, rispetto ai circa cinquanta volumi dell'*Opera Omnia*, una più facile e maggiore veicolazione tra il

grosso pubblico. Il progetto, denominato *Lessico Sturziano*, trovò subito l'adesione e l'apporto di un centinaio di studiosi. E, oggi, ricco di circa duecento lemmi, vede felicemente la luce con i tipi della prestigiosa casa editrice Rubbettino. Esprimo, anche per conto della Facoltà Teologica di Sicilia, la mia gratitudine ai curatori, all'editore, ai collaboratori italiani e stranieri, appartenenti a Università Pontificie, Statali e Libere e ad altri centri di ricerca e formazione.

Si attende, ora, che il loro generoso lavoro possa presto dare i risultati sperati e sollecitare le nuove generazioni a occuparsi di Sturzo seguendone l'esempio e l'insegnamento. Nella situazione attuale di crisi morale, politica ed economica, di disorientamenti e incertezze, così gravi da mettere in rischio le sorti della nostra democrazia, lo studio e l'approfondimento delle teorie e delle vicende sturziane sarebbero una sicura ancora di salvezza. Il *Lessico*, oltre a farci conoscere la spiritualità e la personalità dello statista siciliano, offre interessanti spunti per le riforme istituzionali, le leggi elettorali, le autonomie locali, il ruolo delle regioni e tanti altri odierni problemi. Occorre, a qualsiasi costo, recuperare Sturzo, per uscire dall'eclissi dei valori e per dare ossigeno e speranza alla nostra società ammalata. Il *Lessico Sturziano* è stato concepito ed è nato con questi propositi.

All'intera attività teoretica e pratica del fondatore del Partito Popolare Italiano va posta come premessa fondamentale che questi fu, innanzi tutto e soprattutto, sacerdote nel senso proprio del termine, ossia uomo di Dio. Don Sturzo rimase fedele e ubbidiente alla Chiesa anche nei momenti più difficili della sua vita, allorquando egli, antifascista, dovette bruscamente interrompere l'azione politica, da lui abbracciata come missione e come servizio in favore del prossimo, e fu costretto a recarsi in esilio all'Estero. Accettò il martirio della lontananza dalla Patria, dalla famiglia e dagli amici. E affrontò le sofferenze morali e le privazioni economiche rifugiandosi nella preghiera e nello studio. Quando e dove egli poté, si prodigò per aiutare altri esuli senza guardare il loro distintivo politico. La figura sacerdotale di don Luigi Sturzo si staglia netta nello splendore della sua profonda Fede in Dio e nell'umiltà del costante servizio alla collettività per la realizzazione del

bene comune, tanto che la Santa Sede il 3 maggio 2002 ha accettato la ben documentata richiesta di canonizzazione dando inizio al relativo processo.

«La missione del cattolico – egli scriveva sul quotidiano “Il Popolo” del 16 dicembre 1956 – in ogni attività umana, politica, economica, scientifica, artistica, tecnica, è tutta impregnata di ideali superiori, perché in tutto ci si riflette il divino. Se questo senso del divino manca, tutto si deturpa: la politica diviene mezzo di arricchimento, l’economia arriva al furto e alla truffa, la scienza si applica ai forni di Dachau, la filosofia al materialismo e al marxismo; l’arte decade nel meretricio».

È da troppo tempo, ormai, che il Servo di Dio – dopo avere subito in vita, un lungo e sofferto esilio fuori d’Italia – continua, *post mortem*, a patirne un altro più pesante in patria e in seno alla comunità ecclesiale. Si tratta di un ingiustificato e avvilente esilio che provoca oblio e silenzio sull’operato e sull’insegnamento di don Luigi Sturzo. E, sebbene cresca il numero dei suoi studiosi in campo nazionale e internazionale, egli rimane sconosciuto alla grande massa e, in particolare, al mondo della politica. Si corre il rischio, nonostante l’attualità e l’attuabilità del suo pensiero politico e sociale, di vederlo definitivamente collocato nel museo dei personaggi illustri e dentro una nicchia nel tempio della storia.

Si potrebbe dire che l’interesse scientifico, storiografico, per la biografia intellettuale di don Luigi Sturzo è inversamente proporzionale sia alla conoscenza che si ha di lui tra la gente, sia all’applicazione delle sue idee nella società. La stranezza di un tale fenomeno si spiega col fatto che il sacerdote di Caltagirone, per quanti gestiscono la cosa pubblica, continua a essere un *uomo scomodo*, anche da morto, così come lo era stato da vivo. Egli, con la coerenza propria del cristiano integrale, riuscì a portare e a realizzare il *Vangelo* nella società, seppe coniugare, senza tentennamenti, norme morali e attività socio-politica, proseguì nella sua ardua e accidentata strada senza mai accettare compromessi.

Sarebbe questo il primo, reale miracolo del nostro Servo di Dio, continuato per la sua intera esistenza e in tempi in

cui le teorie machiavelliane assurgevano a scienza politica e appagavano le empie esigenze della modernità e dell'illuminismo. La condotta di vita di don Luigi Sturzo, sacerdote e statista, si distinse su tutti i campi. Oggi rappresenta per tutti noi e, in particolare, per i cattolici impegnati nel sociale, un esempio da imitare e una sicura bussola di orientamento per avere egli ripristinato e praticato il binomio morale-politica, per avere ristabilito e vissuto il primato della morale sulla politica e sull'economia, per avere dimostrato che si può realizzare il bene comune seguendo le orme del Vangelo.

Don Luigi Sturzo considerò il *Nuovo Testamento* non solo il libro sacro per eccellenza, ma anche, da duemila anni a oggi e per l'avvenire, «*il libro dell'esperienza umana*» della nostra civiltà, del fondamento della nostra cultura, della nostra arte, del nostro progresso socio-economico. Egli era solito dichiarare che, proprio dalla riflessione sui testi evangelici, aveva trovato e trovava i suggerimenti per i suoi progetti e gli stimoli necessari per la sua attività. Indicava nel Vangelo le radici delle sue teorie sul rapporto tra Chiesa e Stato, sulla relazione tra religione e politica, sulla laicità e la tolleranza, sul riarmo morale per la pace nel mondo, sull'indispensabile legame in democrazia tra giustizia e libertà. E, sensibile all'appello di Leone XIII, il Pontefice della *Rerum novarum*, si spese per dare forza e sostanza a tali teorie con la creazione di cooperative rurali, operaie e artigiane, con la fondazione del Partito Popolare Italiano, con validi contributi all'elaborazione dello Statuto speciale per la Regione siciliana e della Costituzione della Repubblica Italiana e alla loro rispettiva applicazione.

Si adoperò per la Federazione Europea, quale meta per il raggiungimento di una solida pace tra i popoli del Vecchio Continente. E, a tal proposito, prevedendone le difficoltà di percorso, scrisse sull'opportunità di affrontarle e di superarle in vista di una situazione certamente migliore di quella gestita dagli anacronistici e pericolosi nazionalismi.

Sturzo, nell'ultimo quindicennio della sua vita, divenne *coscienza critica* della classe dirigente democratica e, in particolare, di quello stesso partito di maggioranza relativa che vantava la propria paternità nel Partito Popolare Italiano. Egli non ebbe scrupoli – anzi ne avvertì l'insopprimibile esigenza

morale – ad addebitare ad essi lo spreco del denaro pubblico, la preoccupante invadenza dello Stato nell'economia, il deleterio fenomeno della partitocrazia, l'umiliante complesso di inferiorità di fronte alla cultura marxista e al Partito Comunista.

Oggi la voce di quella *coscienza critica*, assieme alle verità di un grande insegnamento, riecheggia tramite tutta una serie di scritti, in cui denunce, problemi e soluzioni rimangono di un'impressionante attualità. Voglia il Cielo che il *Lessico Sturziano*, che ne sintetizza e ne interpreta le parti salienti, – oltre a essere un efficace strumento per ulteriori ricerche scientifiche sulla vita e le opere di don Luigi Sturzo – sia un proficuo canale di trasmissione e di propagazione delle sue idee, indispensabile linfa, in questi nostri tristi tempi, per un rinnovamento morale e per un risascimento popolare alla luce degli intramontabili principî cristiani.

Paolo Romeo

Recensioni/ Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

GINEVRA CONTI ODORISIO, *Linguet e i philosophes. Illuminismo e terrore*, Torino, Giappichelli, 2015, pp. 287.

A quasi trent'anni dal suo lavoro *Linguet: dall'Ancien Régime alla Rivoluzione* (Milano, 1976) Ginevra Conti Odorisio continua il dialogo, mai interrotto, «con un vecchio amico», offrendo al lettore le sue acute analisi derivanti da una lunga frequentazione degli scritti dell'avvocato di Reims, dai quali emerge l'originalità e il coraggio del battagliero pubblicista.

La prospettiva di indagine privilegiata dall'Autrice sono i XIX volumi delle *Annales politiques, civiles et littéraires du XVIII^e siècle*, la monumentale opera pubblicata con alterne vicende tra il 1777 e il 1792 - oggi facilmente consultabile sul *web* grazie alle Biblioteche digitali - che consente di ricostruire episodi poco ricordati della Rivoluzione francese e di «comprendere tutte le articolazioni dello spirito del settecento» (p. X).

Scrittore paradossale, difficilmente collocabile sotto un'unica etichetta, Simon-Nicolas Linguet (1736-1794) poté vantare tra i suoi incarichi forensi cause famose come quella di La Barre, del duca d'Aiguillon, del conte de Morangiès, della contessa de Béthune. Costretto a fronteggiare l'ordine degli avvocati e il partito dei filosofi, polemico con i fisiocratici, dopo essere stato radiato dall'ordine, dinanzi al feroce attacco espresso nella *Théorie du Paradoxe* da Morellet, comprese che la sua vita professionale era senza sbocchi. Scelse il volontario esilio a Londra dove, nel marzo del 1777, diede alle stampe le *Annales*.

I temi trattati da Linguet sulle pagine delle *Annales* spaziavano dalle critiche a Montesquieu e alla costituzione inglese alle relazioni internazionali, dalle forme di governo all'origine della società. Ma a dominare su tutti era la sua vicenda personale, «i suoi attacchi a personaggi in vista, ministri, ambasciatori o intellettuali», una vicenda personale che, come ricorda l'Autrice, «è parte integrante della storia del XVIII secolo» (p. 18).

Il principale destinatario degli attacchi e delle polemiche dell'avvocato di Reims fu d'Alembert, il figlio illegittimo di Madame

Tencin, al quale, quasi come una vera ossessione, «non risparmiò alcun tipo di critica, da quella sull'ambiente in cui era nato [...] alla dubbia virilità [...] all'anticlericalismo, alle doti di poeta e letterato fino alle sue competenze scientifiche di geometra» (p. 49) poiché, nel suo caustico attacco, d'Alembert poteva apparire solo ai geometri come un buon filosofo e un buon geometra solo ai filosofi (p. 50).

Nell'opera giovanile *Le fanatisme des philosophes*, sebbene avesse criticato la teoria del contratto sociale, Linguet mostrò di subire l'influenza di Rousseau, l'«uomo eloquente» che «aveva già sviluppato il germe di tutte le verità» (p. 61), ma con la colpa di essere stato genio, uomo autentico, di aver «perso il suo tempo a rispondere ad insulti che avrebbe dovuto disdegnare» (p. 66).

Rientrato a Parigi, nel settembre del 1780 Linguet fu incarcerato alla Bastiglia per il suo giornalismo politico, «fatto criminale» (p. 89) che non poteva restare impunito. Quella detenzione fu ricordata nei *Mémoires sur la Bastille* pubblicati nelle *Annales* nel 1783, in quel medesimo volume nel quale inserì anche il suo omaggio a Voltaire.

La morte di Voltaire, benché fosse giunta in età avanzata, era stata «prematura», poiché il «filosofo non aveva perso nessuna delle sue migliori qualità intellettuali giovanili (p. 106).

A unire Voltaire e Linguet, entrambi scrittori coraggiosi e polemici, il giudizio sulla riforma Maupeou, sull'abolizione della venalità delle cariche, che ebbe il merito di infliggere un colpo mortale «al sistema delle caste» istituendo la gratuità della giustizia, «unico tentativo di riforma dell'antico regime» (p. 110). A dividere i due pensatori francesi, invece, la critica alla religione. Voltaire, secondo Linguet, avrebbe dovuto limitarsi a denunciare l'allontanamento degli ecclesiastici dall'autentico spirito della religione, a contestare la loro incapacità di combattere il fanatismo e la superstizione. Voltaire aveva preferito, invece, un approccio violento, un vero fanatismo antireligioso. La religione poteva essere invece un freno, «un monito al potere dei grandi e offrire ai deboli, agli infelici un supporto ed una consolazione» (p. 126).

Ritornato a Londra nel 1783, Linguet riprese la pubblicazione delle *Annales* rivedendo il suo giudizio sulla società inglese che, ora, gli appariva «ordinata, pacifica, [...] senza l'ombra di un poliziotto» (p. 144). La costituzione inglese «poteva non essere perfetta», ma aveva il pregio di assicurare la libertà di ciascuno.

La riforma giudiziaria dell'8 maggio del 1788 fu accolta da Linguet come un evento memorabile che «avrebbe impedito l'attività eversiva della magistratura» (p. 159). La procedura penale sembrava finalmente recepire le proposte più avanzate che l'ex avvocato di Reims aveva appoggiato: abolizione della tortura, la «soppressione

dell'interrogatorio sulla *sellette* e decisione che tra il verdetto e l'esecuzione della sentenza dovesse trascorrere un congruo lasso di tempo» (*ibidem*). Segnalava l'importanza della magistratura che sarebbe potuta diventare una «delle istituzioni più forti e rispettate del paese» se avesse rinunciato allo spirito di casta (p. 162). Egli aveva sentito il dovere di «dire la verità», di denunciare che i nemici della Francia erano i corpi, con le loro pretese e i loro pregiudizi: «è lo spirito dei corpi, della *Robe* soprattutto, - scrisse nelle sue *Réflexions sur la résistance opposée à l'exécution des Ordonnances promulguées le 8 Mai 1788* - spirito turbolento, spirito tirannico, spirito usurpatore, [...] più funesto per il principe, per i sudditi, per la monarchia in generale, di ministri incapaci, e persino di ministri senza principi e senza virtù» (*ibidem*).

Ma la sua difesa non servi a nulla. Il 23 settembre il sovrano ritirò i provvedimenti reintegrando i magistrati in tutte le loro funzioni. I numeri 107 e 108 delle *Annales*, nei quali Linguet aveva pubblicato il testo della riforma dell'8 maggio, furono condannati a essere bruciati. Il 27 settembre successivo, il Parlamento riunito approvò la requisitoria dell'avvocato generale Séguier che ordinava il rogo anche per il numero 116 delle *Annales* (p. 169).

La condanna delle *Annales* sancì la chiusura della pubblicazione del periodico. Nel febbraio del 1789 Linguet si recò a Vienna sperando che Giuseppe II potesse salvare la sua attività imprenditoriale nei pressi di Bruxelles dove, sin dal 1778, aveva sistemato una tipografia che avrebbe dovuto pubblicare insieme al periodico una raccolta dei suoi scritti. Ma l'imperatore, gravemente ammalato, non poté riceverlo e le autorità austriache risposero negativamente. Tornato a Parigi, all'inizio del mese di ottobre 1789 avanzò un progetto di creazione di una Banca o Cassa Nazionale che avrebbe dovuto garantire un programma di Public Welfare (p. 197).

Presentò all'Assemblea Nazionale alcune proposte finalizzate anche a legittimare il divorzio e a eliminare la povertà. Un'attenzione verso la classe più numerosa e più povera che fa di Linguet, come osserva Conti Odorisio, un precursore di Saint-Simon. Già nel febbraio del 1778 Linguet aveva istituito un premio letterario di cinquanta luigi da assegnare alla migliore proposta sulle cause e sulle soluzioni della mendicizia. Si trattava di un tentativo di razionalizzare la carità religiosa affidando ai curati e alle parrocchie l'organizzazione dell'assistenza pubblica (p. 183). L'idea era di trovare un metodo universale che superasse i «tentativi artigianali» offerti da singoli parroci. La giuria sarebbe stata composta dai curati di Parigi, ma anche questa iniziativa incontrò difficoltà e ostacoli per il mancato appoggio

dell'alto clero maldisposto ad avallare un'iniziativa formulata da «mani impure» (*ibidem*).

Trasferitosi a Bruxelles, diviso tra la fama di essere uno scrittore mercenario al soldo dell'imperatore, e di essere un ingrato e un traditore di Giuseppe II, pensando di essere apprezzato da questi, decise di pubblicare la corrispondenza con il ministro Trauttmansdorff, dalla quale emergeva «la sua insofferenza per l'amministrazione austriaca e il suo impegno politico a favore del terzo stato» (p. 195). Fu arrestato nella notte tra il 17 e il 18 ottobre e condotto nella Bastiglia di Bruxelles.

Tornato a Parigi nel 1790 entrò in contatto con Desmoulins e Danton e divenne membro del Club dei Cordiglieri. Per Linguet la Rivoluzione «non era un evento predeterminato» (p. 206), ma necessario e inevitabile; essa aveva proceduto senza un piano e senza precauzioni (p. 210).

Con la confisca dei beni e con il giuramento civile del clero, la Rivoluzione aveva realizzato una persecuzione religiosa che poteva essere evitata.

La religione aveva trovato ampio spazio negli scritti di Linguet, un tema che egli aveva affrontato da storico e da politico, non da clericale. Il sacerdozio, a suo avviso, aveva il compito di «amalgamare e rafforzare» le altre magistrature e non di escluderle. Ma il comportamento assunto dall'alto clero durante l'antico regime sembrava giustificare le decisioni del nuovo regime politico. Al clero egli consigliava di «accettare il giuramento, evitando i rischi ed i pericoli che la resistenza al decreto comportava» (p. 246). Da storico registrava un evidente contrasto con lo spirito di tolleranza degli illuministi. Non poteva accettare la costrizione del giuramento, la persecuzione del clero refrattario, verso il quale sarebbe stato giusto procedere con la sola destituzione civile.

Tra gli episodi poco ricordati della Rivoluzione, ma ben documentati nelle *Annales*, Ginevra Conti Odorisio ricorda la festa della Federazione del 14 luglio 1790 e la soppressione del Parlamento di Parigi nell'ottobre successivo, un evento, questo, giudicato «legittimo, giusto e necessario» (p. 230) da Linguet che aveva sempre denunciato i «corpi oppressi» che avevano oppresso il popolo piuttosto che proteggerlo.

Ritiratosi dal giornalismo nel 1792, divenne sindaco di Marnes-lès-Saint-Cloud. Denunciato dal Comitato di salute Pubblica della Convenzione, il 17 settembre 1793 fu arrestato con l'accusa di aver pubblicato prima della Rivoluzione articoli finalizzati a elogiare i despotti, le corti di Vienna e di Londra, e di essere «intimo consigliere del traditore Capet» (p. 270). Mandato a La Force fu condannato alla

ghigliottina il 27 giugno 1794, una sentenza che fu eseguita nel medesimo giorno.

Dal pregevole e denso lavoro di Ginevra Conti Odorisio emerge, pertanto, un pensatore singolare, coraggioso, intelligente, che non attribuì la responsabilità della Rivoluzione alle teorie degli illuministi; non sostenne il collegamento diretto tra rivoluzione e terrore poiché: «non erano stati i rivoluzionari a distruggere tutto per ripartire da zero, come rileva l'Autrice, ma era stato il crollo, lo sgretolamento dell'antico regime a far comprendere ai francesi che si trovavano nella necessità di costruire tutto da capo» (p. 212).

Claudia Giurintano

GAETANO PECORA, *La scuola laica. Gaetano Salvemini contro i clericali*, Roma, Donzelli, 2015, pp. 212.

«Lo studente non deve imparare dei *pensieri*, ma a *pensare*», scriveva Immanuel Kant. Dello stesso avviso, anche se in termini diversi, sarebbe stato Albert Einstein, uno dei più grandi scienziati del Novecento, quando scriveva che «la scuola dovrebbe sempre avere come suo fine (...) lo sviluppo dell'attitudine generale a pensare e a giudicare indipendentemente». Non sappiamo se Gaetano Salvemini – le cui profonde, e sempre attuali, riflessioni sulla scuola sono state ora ricostruite in modo minuzioso, dettagliato, con un'attenzione (quasi ossessiva) per i particolari da Gaetano Pecora in un delizioso volumetto edito da *Donzelli (La scuola Laica. Gaetano Salvemini contro i clericali)* – non sappiamo, dicevamo, se conoscesse le succitate affermazioni, ma non abbiamo dubbi che Salvemini, un certo Salvemini, le avrebbe sottoscritte entrambe con profonda convinzione. Quella che il famoso storico meridionalista ha delineato nei suoi scritti, infatti, è una scuola laica, profondamente laica. Di una laicità, però, polisemica, che si può declinare in due modi, vicini e allo stesso tempo lontani tra di loro: una laicità formale (o procedurale) e una laicità sostanziale (o contenutistica).

Quando si tinge dei colori della laicità formale, quella di Salvemini è una scuola indipendente «da tutte le chiese e i partiti politici», «da tutti i preti, neri, verdi, rossi e di tutti i colori»; che non parteggia per nessuna posizione, ma lascia ampio spazio alla concorrenza e alla convivenza equi-ordinata fra tutte le idee e le dottrine, anche quelle più opposte e inconciliabili tra di loro. E' una concezione della laicità, questa, che non si preoccupa né dei *fini* né dei *contenuti* dell'insegnamento. La sola cosa fondamentale, imprescindibile è che sia assicurata la compresenza e la pluralità delle teorie, che venga

promosso il verso libero contro le rime obbligate, la difformità rispetto all'unità. Quando la scuola di Salvemini, però, cambia abito, e abbandonati quelli della laicità formale, indossa quelli della laicità sostanziale, la musica cambia. La scuola, per essere laica, non deve soltanto limitarsi ad assicurare un metodo – la compresenza equidistante di dottrine e valori diversi – ma deve fare qualcosa in più: «deve mettere gli alunni in condizione di potere con piena libertà e consapevolezza formarsi da sé le proprie convinzioni politiche, filosofiche e religiose». Insomma, specifica meglio questo secondo Salvemini, è laica «la scuola in cui nulla si insegna che non sia frutto di ricerca critica e razionale, in cui tutti gli studi sono condotti con metodo critico e razionale, in cui tutti gli insegnamenti sono rivolti a educare e rafforzare negli alunni le attitudini critiche e razionali». Quello che rivela, quindi, più che una questione di metodo, è un problema di sostanza: la scuola deve rafforzare nello studente l'uso della ragione e l'autonomia di giudizio; deve educarlo all'autonomia di pensiero e della volontà, ad essere un individuo libero e pensante; deve esortarlo a diffidare delle idee e dei dogmi indimostrati, che gli vengono imposti acriticamente dall'alto, col sussidio di un'autorità che si sottrae al sindacato della ragione; «deve sostituire in essi all'abito dogmatico l'abito critico»; deve, infine, «insegnare il gusto dei pensieri responsabili, consapevoli di se stessi e quindi capaci di argomentare le ragioni che li fanno militare per questa o per quella scelte». E Salvemini, oscillando come un pendolo tra queste due distinte concezioni della laicità, finisce inevitabilmente per entrare in contraddizione – contraddizione che Pecora non manca di cogliere nelle sue pagine – in quanto le due visioni della laicità cui aderisce, dando vita a due modelli distinti di scuole, nello stesso tempo lontane e vicine tra di loro, fanno emergere un paradosso: alcuni insegnanti ed alcune teorie che vengono ospitate nella prima delle scuole laiche delineate da Salvemini, quella formal-procedurale, non troverebbero dimora nella seconda, quella sostanzial-contenutistica. E' evidente, infatti, che lo spazio aperto dalla due scuole è diverso. Nella scuola improntata ai dettami della laicità formale «c'è più aria, c'è più luce, c'è più colore».

Di conseguenza, c'è spazio per le idee di tutti: dai clericali, ai dogmatici di ogni colore e risma, fino alle più liberticide, intolleranti e dogmatiche delle teorie. Nemmeno i nemici – sì, proprio: nemmeno loro – devono essere esclusi dal beneficio della libertà. Viene da sé che le porte di questa scuola saranno più ampie, più larghe, e che tra le sue mura il microfono e la cattedra saranno lasciati a tutti, ma proprio a tutti, gli insegnati e a tutte, ma proprio a tutte, le dottrine. Diverso è il discorso nel caso della laicità sostanzial-contenutistica: qui c'è qualcuno che per forza di cose deve restare fuori, in quanto

non riesce ad entrare attraverso le porte di una scuola che improvvisamente sono diventate più strette. E infatti. Se la scuola deve promuovere l'uso della ragione, il pensiero critico e l'autonomia di giudizio, è ovvio che nelle sue aule non troveranno dimora né il dogma né l'agente del dogma né tantomeno il nemico della libertà, di quella libertà dalle cui sorgenti sgorgano quei valori che la scuola laica si propone di insegnare. Quale delle due versioni proposte da Salvemini, dunque, integra meglio il concetto di laicità della scuola? E' più laica la prima o la seconda delle scuole da lui teorizzate? Quale delle due è più coerente con i valori di quella sapienza liberale - su tutti, la tolleranza e il relativismo - che animano il concetto stesso di laicità? Per Pecora - che nei suoi numerosi scritti propende per una concezione anti-proceduralistica delle istituzioni liberali, secondo cui la democrazia, la laicità non possano ridursi a mere procedure, a freddi meccanismi agnostici, ma palpitano nel profondo di essi di una chiara (e precisa) visione dell'uomo, animata da un *ethos* profondo: la sacralità dell'individuo e della sua libertà - per Pecora, dicevamo, più coerente con le premesse di una società libera è la scuola improntata alla laicità sostanziale e contenutistica. La laicità formale, procedurale, in effetti, è forse troppo larga e, lasciando spazio anche ai più dogmatici e liberticidi degli insegnanti e degli insegnamenti, metterebbe a repentaglio la stessa sopravvivenza delle istituzioni libere. Pensiamoci bene, le dottrine liberticide, prima invocherebbero i *nostri* valori - la laicità, la tolleranza, la libertà di manifestazione del pensiero, e così via - per diffondere le loro dottrine e fare proselitismo delle loro idee, ma poi, una volta diventate egemoni, coerentemente con i *loro* valori, metterebbero la laicità, la tolleranza e con essi la libertà di pensiero e l'autonomia di giudizio, in un angolo, supine all'unico dogma e all'unica dottrina invocata e professata come vera ed assoluta. Sarebbe, quindi, un suicidio, la fine della società (e ovviamente della scuola) libera, come Pecora non manca di osservare a più riprese. In problema della laicità, in sostanza, rimanderebbe a quello della tolleranza. Più precisamente a quell'eterna, maledetta domanda: bisogna tollerare - nella vita pubblica, nel dibattito politico così come nella scuola - gli intolleranti? La domanda, naturalmente, si apre ad un ventaglio di risposte. Tutte parimenti legittime. Luigi Einaudi, ad esempio, coerente con una visione ampia - forse troppo ampia - del concetto di libertà, in un accorato discorso parlamentare, rispose in modo affermativo: bisogna tollerare anche gli intolleranti! John Locke, invece, guidato da un più pragmatico realismo, rispondeva: sì, ma solo a certe condizioni: la tolleranza va subordinata alla sicurezza della società civile. Tutte le dottrine, tutte le teorie e le tutte le credenze possono essere tollerate, a patto che non turbino

l'ordinamento civile, quell'ordinamento civile che nelle società liberali è incardinato sui diritti di libertà. Nella scuola laica, quindi, deve esserci spazio per tutti tranne che per i nemici della libertà; tra le sue mura possono entrare tutti, ma davvero tutti, tranne coloro che attentino alle libertà o educino al disprezzo delle stesse. Quando queste si presentano alla sua porta, lo Stato liberale, che è chiamato a garantire l'ordine, quel particolare ordine improntato ai diritti di libertà, ha il diritto (e il dovere) di reagire e di difendere se stesso dagli attacchi sovversivi dei liberticidi. Nella società liberale – e nella scuola laica – c'è dunque spazio per la massima libertà, a patto che questa sia compatibile con la propria esistenza. Sulle orme di Locke, dunque, potrebbe essere quella della laicità sostanziale la strada da seguire? Sì e no. Perché anche quello che apparentemente sembrerebbe un terreno liscio e regolare, cela nella pratica delle insidie. Il cerchio appena tracciato sembrerebbe, almeno apparentemente, chiudersi in un'intrinseca coerenza. Ma se andiamo un po' più a fondo del ragionamento, scopriremmo che sotto la coltre di quest'apparente solidità di argomentazioni, ci troviamo comunque a camminare su un terreno scivoloso, molto scivoloso. Soprattutto quando si parla di scuola. Se le porte della scuola improntata ai dettami della laicità formal-procedurale corrono il rischio di essere troppo larghe, così larghe da mettere a repentaglio la stessa sorte delle libertà, allo stesso modo le porte di quella ispirate ai criteri della laicità sostanzial-contenutistica corrono il rischio di diventare troppo strette. Pensiamoci bene: la giurisprudenza liberale più avvertita, sviluppando Locke, quando parla di difesa, si riferisce a un'offesa reale, effettiva e non soltanto potenziale. La difesa dello Stato liberale, secondo questa giurisprudenza, deve attivarsi soltanto davanti alle azioni e non mai davanti alle opinioni. Ora, è facile intuire come all'interno di un'aula scolastica sia difficile – sommamente difficile – individuare il momento preciso in cui la teoria rivoluzionaria da minaccia potenziale diventi pericolo concreto per l'ordine improntato ai criteri di libertà. I libri consigliati e commentati, le teorie insegnate nella scuola pubblica dal più dogmatico e liberticida degli insegnanti, integrano già il concetto di minaccia? Se lo Stato ne impedisce l'accesso, potrà invocare la legittima difesa o non cade invece sotto l'accusa del più illiberale dei delitti: la censura preventiva? Per capirci meglio: si dovrebbe proibire la lettura delle Sacre Scritture solo perché, invocando i suoi precetti, Torquemada giustificò i roghi dell'inquisizione? Si dovrebbero proibire le opere di Marx solo perché dalle sue pagine emerge un serrato atto d'accusa nei confronti della società liberale o perché Lenin e i suoi successori – su tutti Stalin – invocando la purezza ideologica del marxismo hanno legittimato

l'orrore del Gulag? Sarebbe laica una scuola che escludesse delle idee solo perché potenzialmente ostili al suo ordine? Non si correrebbe il rischio di cadere in una sorte di catechismo laico, che nella sostanza sarebbe più grave di quello clericale, in quanto difficilmente conciliabile con le sue premesse teoriche? Chi scrive una risposta non la sa dare. La questione, purtroppo, è di quelle complesse, cui non è possibile dare una soluzione definitiva, valida in tutti i tempi e in tutti i luoghi; ma è una di quelle domande che si aprono ad una *laica* problematicità. Come scrive in conclusione del suo saggio Gaetano Pecora, a guidarci deve essere il buon senso, il senso della misura. Il tutto si riduce a una questione di più e di meno. La scuola laica, libera, deve stimolare un dibattito quanto più ampio e variegato possibile, ma non deve e non può concedere agli avversari delle armi per edificare un regime ad esso opposto. Ma le maglie quanto devono essere larghe? Quando – e a quali condizioni – si possono allargare? Quando, per converso, vanno ristrette? E' tutto qui il problema. La questione, in una parola, si riduce ai limiti. Questi, purtroppo, non possono essere fissati una volta per tutti, ma vanno determinati di volta in volta, caso per caso, tenendo conto della sensibilità e delle condizioni concrete. In omaggio, appunto, all'idea stessa di laicità.

Sabatino Truppi

GIUSEPPINA SANSONE – MASSIMO NARO (a cura di), *Mario Sturzo educatore*, prefazione di Pasquale Bellanti, introduzione di Giuseppina Sansone, Caltanissetta-Roma, Sciascia editore, 2015, pp. 130.

Inserito nella collana di Studi del Centro «A. Cammarata», fondata da Cataldo Naro e diretta da Massimo Naro, il volume raccoglie gli Atti della giornata di studi tenutasi presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Mario Sturzo» di Piazza Armerina, il 16 novembre 2013, a pochi mesi dall'avvio della causa di beatificazione e canonizzazione (18 aprile 2013).

I contributi di Fabio Raimondi, Luca Crapanzano, Filippo Salamone, Calogero Caltagirone, Pasquale Buscemi, Massimo Naro, con le conclusioni di Rosario La Delfa, approfondiscono, in una prospettiva interdisciplinare, gli scritti e l'impegno pastorale di Mario Sturzo (1861-1941), il fratello del fondatore del PPI, vescovo di Piazza Armerina per ben 38 anni, studioso di filosofia che, proprio in questa veste, cercò di rinnovare la filosofia scolastica, ma al tempo stesso si mostrò disponibile a un dialogo, benché critico, con il kantismo e l'hegelismo. Lo scopo era di mettere la cultura contemporanea al ser-

vizio di Dio e della Chiesa, poiché l'amore per la filosofia doveva essere percepito come un mezzo per avvicinare le persone alla fede (G. Sansone, *ivi*, p. 22). Una ricerca filosofica, quella del presule piazzese, che fu bloccata dal richiamo del Sant'Uffizio nel 1931 dopo l'accusa mossa da *Civiltà Cattolica* di essere vicino al neoidealismo piuttosto che alla filosofia tomista. Un richiamo al quale il vescovo rispose con la sottomissione e la pubblica ritrattazione.

La filosofia del vescovo Sturzo, com'è stato osservato, «era di fatto inaccettabile sia ai tomisti ortodossi, per l'utilizzazione dialettica che faceva di taluni temi idealistici, sia agli idealistici intransigenti, per i suoi residui scolastici e il suo trascendentalismo teistico» (A. Di Lascia, *Filosofia e storia in L. Sturzo*, 1981, p. 24).

A seguito dell'intervento del Sant'Uffizio, fu sospesa *La Rivista di Autoformazione*, fondata dal vescovo piazzese nel 1927 allo scopo di divulgare il suo sistema filosofico, il neo-sintetismo, e di confrontarsi nel dibattito teologico e filosofico con le più prestigiose riviste del tempo, da *Vita e Pensiero* a *La Tradizione*.

La Rivista di Autoformazione e il mensile diocesano *L'Angelo della Famiglia* costituiscono le fonti primarie dei contributi raccolti nel volume *Mario Sturzo educatore*, curato da Giuseppina Sansone e da Massimo Naro.

L'Angelo della Famiglia, bollettino inter-parrocchiale per la Diocesi di Piazza Armerina, pubblicato dal 1934, era all'avanguardia nell'adozione degli strumenti di comunicazione del tempo che dovevano giungere, nell'intento del vescovo, in particolare alle famiglie, facilitando l'assimilazione del messaggio cristiano: «la copertina con un'immagine artistica di un santo del mese, che poteva essere staccata e "utilizzata" come un'immagine sacra da venerare e pregare; l'editoriale; la cronaca della diocesi; un trafiletto con stralci di romanzi di autori internazionali; delle poesie; una breve cronistoria dei fatti politici ed ecclesiali più importanti, a livello nazionale e non; la pagina dei fanciulli; la presentazione della vita del santo del mese, raffigurato nell'immagine in copertina; il commento al vangelo della domenica; e infine anche l'angolo del buon umore con una barzelletta illustrata» (L. Crapanzano, *ivi*, p. 29).

Per Mario Sturzo c'era una stretta correlazione tra pedagogia ed estetica. L'arte, perché possa comunicare il bello e il buono, deve essere espressa da animi virtuosi. Coerentemente con il suo procedimento sintetico, il vescovo piazzese spiegava che l'arte può essere morale o immorale poiché «rapportandosi al soggetto, ne rivela le condizioni etiche dello spirito» (F. Salamone, *ivi*, p. 46).

L'arte può essere intesa come atto dell'artista e come oggetto. E chiariva: «Come atto sarà morale o immorale, secondo che l'artista

agisce o no in modo razionalmente ordinato. Come oggetto la possiamo considerare come edificante o provocante o anche come indifferente, se non ha caratteri spiccati d'edificazione o di provocazione. Considerando l'arte astrattamente, cioè esclusivamente sotto il rispetto dell'espressività estetica, non dobbiamo chiamarla né morale né immorale e nemmeno indifferente, per la semplice ragione che la consideriamo prescindendo dai rapporti conoscitivo-volitivi» (ivi, p. 45).

Il presule piazzese, con le sue riflessioni sull'arte, testimoniava la stretta correlazione tra etica, antropologia ed educazione. La prospettiva antropologica sturziana manifesta la relazione che l'uomo intrattiene con Dio, un uomo che vive perché Dio lo fa vivente, «una relazione espressa dalla categoria dell'*imago*, la quale dice originariamente che l'uomo è da altro che lo pone nella positività del suo essere e nel quale trova la ragione stessa del suo esistere e relazionarsi. L'uomo che, per amore, riceve la vita da Dio e partecipa di essa, realizza il suo essere *imago Dei* nel dare alla creazione il suo senso ultimo» (C. Caltagirone, ivi, p. 65).

Nel 1929 Sturzo – sempre attento al problema educativo – diede alle stampe il volume su *Problemi di filosofia dell'educazione* nel quale mostrava il processo sintetico che unisce momento teorico e pratico e che coinvolge educando ed educatore. L'educazione, egli spiegava, «non è semplicemente pedagogica, non è limitata a un sol periodo della vita, non è un processo rettilineo e sempre ascendente, [...] L'educazione per sé è il processo rapportualistico della vita razionale; è fatto, rifatto, disfatto» (P. Buscemi, ivi, p. 84).

Su questi temi - mosso dalla costante preoccupazione pedagogica - tornò più volte, anche nelle lettere pastorali, come *L'educazione nelle sue ragioni supreme*, del 1938, pubblicata a puntate su *L'Angelo della Famiglia* sin dal 1936.

Sturzo amava riferire che se i parenti sono i primi educatori, i figli sono «anch'essi educatori di se stessi, perché son uomini e, come tali, hanno la potenza all'autoformazione» (M. Naro, ivi, p. 119).

La lezione che ci consegna il vescovo di Piazza Armerina è, dunque, che la distinzione tra educatore ed educando serve solo a riconoscere i termini di un rapporto unico che esprime l'idea dell'educazione come processo reciproco, di esperienza tra pari.

Claudia Giurintano

EMILIO DIODATO, FEDERICA GUAZZINI (a cura di), *La guerra ai confini d'Europa. Incognite e prospettive mediterranee per l'Italia*, Roma, Carocci, 2014, pp. 279.

Il Mediterraneo, quel mare descritto da Fernand Braudel nell'opera *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, come «mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre» e da David Abulafia come «il più dinamico luogo di interazione tra società diverse sulla faccia del pianeta [che] ha giocato nella storia della civiltà umana un ruolo molto più significativo di qualsiasi altro specchio di mare» (*Il Grande Mare*, Milano, Mondadori, 2013, p.12) ritorna, drammaticamente, a porsi al centro della riflessione politica internazionale. I repentini ed imprevedibili mutamenti sopravvenuti a partire dall'incipit del XXI secolo in tutta l'area mediterranea e nei territori circostanti, costituiscono oggi delle questioni cruciali che necessitano l'elaborazione di paradigmi capaci di proporre nuovi equilibri per tutta la regione. Ed in tale scenario, l'Europa si ritrova inevitabilmente intrecciata con le dinamiche mediterranee, consapevole di dover rinnovare quel modello di pace prospettato con il processo di integrazione, strettamente concentrato sulla propria politica interna ed oggi lapalissianamente vacillante nelle azioni verso l'esterno, in primis nelle faccende mediterranee.

All'interno del dibattito scientifico in merito ai temi indicati, il volume "*La guerra ai confini d'Europa. Incognite e prospettive mediterranee per l'Italia*", una raccolta collettanea di contributi da parte di studiosi con differenti competenze disciplinari a cura di Emilio Diodato e Federica Guazzini, docenti presso il Dipartimento di Scienze umane e sociali dell'Università per stranieri di Perugia, si delinea come un significativo contributo, sintesi di un percorso di confronto tenutosi a Perugia il 22 e 23 ottobre del 2013.

L'opera, come indicato dai curatori nella premessa, intende «fornire elementi di interpretazione di scenari in evoluzione» (p.11) secondo una prospettiva geopolitica di Mediterraneo allungato ed allargato, sconfinante oltre le classiche linee di demarcazione, per giungere sino alla regione sahariana e all'Africa centrale.

Il viaggio tra le sponde del Mediterraneo, simbolicamente tracciato dal volume in analisi, parte dal contributo di Gian Paolo Calchi Novati (*Linee di sovranità, di potere e di disparità*, pp. 18-32). Percorrendo le dinamiche del colonialismo europeo e giungendo agli accordi di cooperazione euro-mediterranea, l'autore traccia un *excursus* storico del retaggio ereditato dalle fratture nord-sud che hanno com-

promesso l'unità del *Mare nostrum*, delineando le diseguali posizioni di sovranità oggi significativamente presenti nell'area e l'influenza esercitata dalle potenze del globo nelle relazioni internazionali dell'area mediterranea.

Il secondo contributo (*L'Unione Europea e l'evoluzione della realtà mediterranea*, pp. 33-55) approfondisce il ruolo dell'Unione europea nella regione mediterranea all'indomani delle primavere arabe, analizzando i rischi, ma al contempo le opportunità scaturite dalla trasformazione geopolitica in corso. L'autore, Luciano Tosi, mette in rilievo la divergenza tra la necessità di una politica estera comune e l'attuale stato di *impasse* che contraddistingue le azioni scoordinate e spesso opposte adottate dai singoli stati dell'Unione.

L'Unione europea, seppur attraverso una chiave di lettura giuridica internazionale, è il perno centrale della disamina di Maura Marchegiani (*La responsibility to protect nei rapporti euro-mediterranei*, pp. 56-71). L'elaborazione di criteri per il riconoscimento *de iure* delle nuove formazioni statali o l'intervento da parte degli stati europei nell'ambito di complesse ed irrisolte situazioni, come quelle presenti nel contesto egiziano o libico; o ancora la mancata efficienza degli strumenti e delle iniziative per la tutela dei migranti pongono degli interrogativi in merito alla dottrina della "responsabilità di proteggere". L'analisi, pertanto, pone in risalto la necessità di un percorso, di un equilibrio che concili «il divieto dell'uso della forza nelle relazioni internazionali, da un lato, e la protezione della persona umana da violazioni gravi, massicce e sistematiche de suoi diritti fondamentali, dall'altro» (p. 60), soffermandosi sulla gestione della questione siriana e sull'attività avviata dalle Nazioni Unite a partire dalla risoluzione del Consiglio di sicurezza n. 2118 del 27 settembre 2013.

La prospettiva italiana ed il rapporto con il Mediterraneo nell'età repubblicana, le strategie politiche esterne adottate durante il periodo della Seconda Repubblica e l'entità del coinvolgimento diretto nelle politiche di sicurezza regionali sono, invece, le tematiche percorse da Emilio Diodato (*Allargato o allungato? Il Mediterraneo nella politica estera e di sicurezza dell'Italia Repubblicana*, pp. 72-102).

La seconda parte del volume, raccoglie organicamente una serie di saggi dedicati alla disamina di specifici e diversi scenari locali di conflitto dell'area meridionale, legati dal denominatore comune dall'intervento e dal coinvolgimento degli attori europei.

Il mosaico libico è il primo degli scenari analizzati, grazie al contributo di Anna Baldinetti (*Identità nazionale e riconoscimento delle minoranze in Libia: le richieste della società civile*, pp.103-119), pri-

vilegiando l'intervento della società civile, una voce espressa a seguito della caduta del regime di Gheddafi.

Le principali questioni e richieste scaturite dal dibattito pubblico e dall'associazionismo riguarderebbero i diritti delle donne, delle etnie minoritarie ed il diritto a prender parte alla vita politica.

A seguire, discostandosi sempre più dalle coste del Mediterraneo, Fausto Carletti (*Instabilità politica nel Sahara: la crisi del Mali*, pp. 120-142) analizza le conseguenze degli sconvolgimenti nordafricani sui territori che oltrepassano il Sahara giungendo al cuore del continente africano, prendendo in particolar modo in considerazione la situazione del Mali ed il mancato conseguimento degli obiettivi posti dall'intervento internazionale. Un panorama nel quale la presenza di instabilità interne nel Paese e l'ingerenza occidentale hanno costituito il terreno fertile per lo sviluppo di un islam «pubblico, normativo e mediatico» (p. 143), seppur in presenza di un'enunciazione costituzionale della laicità di Stato. La pluralità dei leader religiosi islamici e la frammentata galassia interpretativa dell'Islam, viene circoscritta alla capitale ed indagata nel saggio di Adriana Piga (*Leader sufi e islamisti a Bamako durante la guerra civile. Prospettive per una morale alternativa e una cittadinanza islamica*, pp. 143-178).

Ulteriore conseguenza destabilizzante dei recenti interventi militari di matrice occidentale in Libia ed in Mali, seppur in un contesto storicamente segnato dalla disomogeneità e dalla frammentarietà etnica dei territori di matrice colonialista francese, è l'incremento dell'instabilità all'interno della Repubblica Centrafricana. In un Paese segnato da forti spinte identitarie separatiste, l'approccio occidentale degli interventi di peacemaking, secondo l'argomentazione di Federica Guazzini (*Le traiettorie del caos securitario in Centrafrica*, pp. 179-213), non costituisce uno strumento adatto ad interpretare la disgregazione dell'area e a fornire validi supporti per un duraturo processo di ricostruzione istituzionale.

Tra le incognite geopolitiche mediterranee, Alessia Chiriatti (*Quali risposte per il conflitto siriano? Una nuova sfida per l'Europa*, pp. 214-237) offre un contributo relativo alla complessa situazione siriana analizzando dall'inizio delle Primavere arabe sino ai tempi ancor più recenti i principali elementi di precarietà e l'assenza di soluzioni multilaterali elaborate dalla comunità internazionale.

I due interventi finali del volume sembrano voler suggerire delle chiavi di lettura per lo sviluppo di una concezione in grado di restituire al Mediterraneo quel carattere di unità che appare oggi sempre più sbiadito. Alessandro Triulzi (*Persone migranti. Respingere, differenziare, integrare: e se cominciassimo ad ascoltare?* pp. 238-248) attraverso la testimonianza diretta degli uomini che dalla sponda meri-

dionale del Mediterraneo hanno raggiunto gli stati europei, propone lo sviluppo di nuovi modelli condivisi di accoglienza, superando il paradigma securitario posto in essere dalla *fortezza Europa*. Il contributo conclusivo di Marco Impagliazzo (*Verso la civiltà del convivere nel Mediterraneo*, pp. 249-264), attribuisce al confronto interreligioso tra i tre credi monoteistici la capacità di costituire una piattaforma condivisa di valori e di pace tra tutti i popoli del Mediterraneo.

La proposta di un dialogo, che si snoda sin dalle prime pagine del volume, non esclusivamente intriso di connotazioni religiose, che si configura come potenziale strumento per una prospettiva di convivenza pacifica in un mondo interdipendente e globalizzato, nel quale confini, oramai simbolici, sembrano conoscere una nuova connotazione materiale.

Lucia Martines

GIORGIO SCICHLONE (a cura di), *Trasformazioni della modernità. Spicchi di storia del pensiero politico europeo*, Università di Palermo, Dipartimento di Scienze Politiche e delle relazioni internazionali (DEMS), 2015, pp. 166, e-book consultabile on line sul sito:

www.unipa.it/dipartimenti/dems/content/documenti/pubblicazioni/trasformazioni-della-modernita.pdf

Il volume si presenta come una raccolta collettanea dei contributi di cinque giovani studiosi «*sibi suis amicisque*», volta a tracciare – come spiega il curatore – «un percorso nella storia del pensiero politico» (*Introduzione*, p. IV) attraverso l'analisi di specifici «spicchi» della storiografia europea.

La struttura del lavoro ricorda il Grand Tour dei giovani aristocratici europei, ovvero quel lungo viaggio attraverso l'Europa continentale, *à la mode* a partire dal XVII secolo, per perfezionare il proprio sapere imparando a conoscere la politica, la cultura, l'arte e la storia dei paesi visitati. Come sostiene Scichilone, per mezzo di una prosa ricca di immagini poetiche ed erudite, tratte dalla mitologia, dalla letteratura e dalla storia dell'arte, la *modernità* è la cornice temporale delle tappe del viaggio che il volume percorre, tanto quanto l'*Europa* ne rappresenta il contesto geografico (cfr. pp. IV-XI).

Attraverso una serie di *focus* consecutivi, i cinque contributi ripercorrono alcuni grandi momenti caratterizzanti l'identità storico-politica del Vecchio Continente: il “miracolo economico” dell'Olanda del XVII secolo; il dibattito settecentesco sull'origine del Regno dei Franchi; le contraddizioni dell'Inghilterra anti-rivoluzionaria della seconda metà del Settecento; le tappe della politica estera italiana nel

Mediterraneo, dall'unità d'Italia alla Prima Guerra Mondiale; la tragedia del "male" nei totalitarismi novecenteschi.

Il contributo di Andrea Lo Bianco (*Il doppio movimento. Le Province Unite del Seicento, culla della civiltà capitalista globale*, pp. 1-40) offre la prima istantanea mettendo in rilievo le radici capitaliste dell'economia borghese e commerciale della civiltà olandese del XVII secolo. Una straordinaria combinazione di forze endogene ed esogene (la prosperità degli affari delle Compagnie delle Indie, l'etica calvinista, la presenza della Banca di Cambio e della Borsa, nonché ragioni strettamente geografiche) contribuirono a fare delle Province Unite un modello vincente, che sarà poi l'Inghilterra a concretizzare compiutamente per mezzo di un «regime borghese» (p. 13) in grado di dirigere i percorsi politici globali, nonché di «costruire» il mondo e la sua successiva evoluzione, propagandone i valori, l'etica, lo spirito.

Tale spirito viene colto con grande precisione dalla panoramica offerta da Giorgio La Neve (*Le tensioni del Settecento: Edmund Burke tra liberalismo e conservatorismo*, pp. 62-89) che, attraverso il vettore esemplare di Burke e della sua parabola politica, è in grado di svelare le contraddizioni di un secolo, quello successivo al "miracolo olandese", caratterizzato da grandi tumulti. Sebbene il discorso che consacrò a eterna fama il "Cicerone britannico" fu quello pronunciato contro la Rivoluzione Francese, a seguito dell'elogio che ne aveva tessuto Richard Price il 4 novembre 1789, la data-chiave per analizzare le contraddizioni paradigmatiche del politico irlandese è forse il 1793: l'anno in cui Burke entrò in conflitto con il proprio partito (e in particolare con la linea maggioritaria dettata da Fox) e si unì ai *tories*. Si tratta dell'anno, come ricorda La Neve (p. 70), in cui Francia e Inghilterra si dichiararono guerra, e che contrassegnò pure, nella biografia burkeana, il momento a partire dal quale la sua presenza in Parlamento divenne sempre meno assidua (limitata per lo più alle sole cause da sempre presenti nella sua agenda politica, quali la riforma per l'abolizione del commercio degli schiavi), precludendo al congedo dalle attività parlamentari, avvenuto nel 1794 a seguito di alcuni significativi "fallimenti" personali: il termine dell'istruttoria del processo all'odiato nemico Hastings e la morte dell'erede, Richard, che lo privò al contempo dell'unico figlio e della sola possibilità, a lungo agognata, di acquisire il titolo nobiliare.

Anche in chiave teoretica, la preminenza del principio oligarchico-ereditario resta centrale per la comprensione dell'attività intellettuale di Burke (per una visione d'insieme, cfr. M. Lenci, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico nel pensiero politico di Edmund Burke*, Istituti editoriali e poligrafici, Pisa, 1999); le disegualianze naturali di rango e di sesso che per l'autore, come ebbe ad

osservare Giuliano Tamagnini, implicano la concezione di una differenza ontologica tra gli esseri umani (ma diversa è, ad esempio, la recente interpretazione di Yuval Levin in proposito: *The Great Debate. Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left*, Basic Books, New York, 2013), sono certamente un motivo fondamentale nelle discussioni politico-filosofiche del tempo.

Un motivo, quello ora descritto, che non era sfuggito nemmeno alla riflessione francofona, di poco precedente, volta a giustificare le origini del Regno dei Franchi. Come spiega con chiarezza Fabiana Fraulini (Des peuples simples, pauvres, libres, guerriers: *Montesquieu e il dibattito sull'origine del Regno dei Franchi*, pp. 42-61), è Boulainvilliers che sostiene in Francia la *thèse nobiliaire* in forza della quale i nobili francesi sarebbero i veri depositari del potere sovrano. Di diverso orientamento sono Dubos (sostenitore della *thèse royale*) e Montesquieu. Destinata a grande fortuna, la teorizzazione di Montesquieu, caratterizzata dalla preminenza del valore storico del documento giuridico (p. 52), ricostruisce il *gouvernement gothique*, forma di governo che sta a fondamento delle moderne monarchie europee ed è basata sulla rappresentanza, proponendosi come un'intersezione tra aristocrazia e monarchia (p. 56).

Concepita da alcuni interpreti quale attenta "lettrice" novecentesca di Montesquieu (cfr. Th. Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, in D. Felice [a cura di], *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Clueb, Bologna, 2013, voll. II, pp. 805-838), Hannah Arendt può rappresentare una sorta di "ponte" che collega il contributo di Fraulini a quello di Luana Alagna (*Il Novecento tragico: la banalità del male totalitario e lo scivolamento nel ruolo*, pp. 120-165). Quest'ultima indaga le origini filosofiche del "male" attraverso un percorso che muove dal «male radicale» kantiano, passa dalla nozione dell'aggressività come pulsione pre-sociale in Freud, sino ad arrivare alle analisi arendtiane del «male estremo» concretizzatosi nell'organizzazione concentrazionaria, e qui l'autrice del saggio si sofferma proponendo una toccante disamina di "esperimenti" di carattere sociologico (si pensi allo studio sull'autorità di Milgram, pp. 135-145; o alla ricerca sullo scivolamento nel ruolo di Zimbardo, pp. 145-149) e di casi paradigmatici (come quello, celebre, di Adolf Eichmann, pp. 124-130).

I postulati ideologici che generarono l'orrore delle «fabbriche di morte» (p. 120) combinavano alcune idee-guida già presenti nell'orizzonte concettuale nazionalista-imperialista europeo: la diseguaglianza degli esseri umani, la necessità della potenza espansionistica dello Stato, la primazia di alcune "razze" su altre, l'idea che l'alterità non sia esperibile se non nella forma del dominio. Queste

convinzioni furono ad esempio sancite nella Conferenza di Berlino del 1885, in cui gli stati europei si prefissero di elencare le modalità che l'espansione coloniale avrebbe dovuto seguire in futuro (cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari, 1999-2001, vol. III, p. 480). Le premesse e le conseguenze di tale spartizione sono ricostruite, guardando in particolare al contesto italiano, dal lavoro di Lucia Martines (*Tra Ottocento e Novecento: la politica estera italiana nel Mediterraneo [dall'unità d'Italia alla Prima Guerra Mondiale]*, pp. 90-118), che illustra la politica estera del Regno, con peculiare attenzione al bacino mediterraneo, «naturale retaggio di uno stato posto al centro del [mar] Mediterraneo e storicamente connotato da commistioni culturali e rapporti con molteplici società» (p. 116), dall'indomani dell'unificazione, passando per i governi della destra storica e della sinistra di Crispi, sino all'epoca giolittiana e alla guerra in Libia, per approdare agli albori della Prima Guerra Mondiale.

Nel complesso, l'e-book si propone come uno snodo di riflessioni congiunte dalla loro comune radice contestuale: l'Europa moderna, di cui, delineando diverse sfaccettature, indicano una possibile identità. Questo "viaggio tra amici", così come lo abbiamo definito, offre pertanto una panoramica interessante che si svolge nel corso di diverse generazioni e che valica molteplici confini, pur mantenendosi all'interno di una cultura condivisa.

Serena Vantin

EISSN 2037-0520

Dalla quarta di copertina Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura di Rosanna Marsala

BARBACCIA GIUSEPPE, MUSCOLINO SALVATORE, SCORDATO COSIMO (a cura di), *Percorsi dell'Humanum. Studi in onore di Francesco Conigliaro*, Palermo, Carlo Saladino editore, 2015, pp.650, prezzo: euro 30,00.

Il volume è nato per il desiderio di un gruppo di amici, allievi e colleghi di offrire un omaggio a Francesco Conigliaro, prete, filosofo e teologo palermitano. Benché abbia vissuto in un certo senso ai margini della vita "accademica" italiana nell'ambito dell'Università statale dove ha insegnato per tanti anni Filosofia politica, per chi lo conosce, Franco Conigliaro ha impersonato quelle qualità che dovrebbero caratterizzare tutti coloro che lavorano all'interno dell'istituzione universitaria: amore per la ricerca, integrità morale e dedizione totale per gli studenti.

BISIGNANI ADELINA, *Intellettuali e Stato. Corporativismo, liberalismo e democrazia nell'Italia del Novecento*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2015, pp.218, prezzo: euro 25,00.

All'indomani della Grande Guerra non solo la geografia politica mondiale risultò profondamente cambiata, ma si registrò anche la impossibilità di restaurare le forme politiche e giuridiche dello Stato liberale ottocentesco. In Italia il fascismo fornì una risposta alla crisi del vecchio Stato, elaborando una cultura politica che, pur declinata in diversi modi (Stato etico, Stato dei produttori, corporativismo proprietario), suggeriva una nazionalizzazione autoritaria delle masse. Posto di fronte a questi nuovi orientamenti teorici, il liberalismo (da Croce a Calogero e a Capitini) sentì il bisogno di ripensare i propri fondamenti filosofici e, muovendo dalla crociana "religione della libertà", approdò a una teoria della democrazia comunicativa (Calogero) e della nonviolenza (Capitini). Il volume, seguendo questi percorsi degli

intellettuali italiani, tenta di mostrare come la democrazia contemporanea debba essere fondata sul pieno riconoscimento della dignità umana.

CAMPARINI AURELIA, CRIVELLIN WALTER E. (a cura di), *Liberalismo e democrazia nell'Italia del secondo dopoguerra*, Milano, FrancoAngeli editore, 2015, pp.210, prezzo: euro 23,00.

Il fecondo dibattito su liberalismo e democrazia maturato in Italia nel secondo dopoguerra ha coinvolto esponenti tra i più rappresentativi del pensiero politico italiano, particolarmente rilevanti sia per profondità di analisi sia per indirizzi propositivi. Attraverso il contributo offerto dall'opera di vari autori, riviste, rubriche giornalistiche, il volume favorisce un vivace confronto tra scuole di pensiero rivolte alla comprensione dei presupposti ideali e delle prospettive politiche e sociali di una democrazia moderna. De Gasperi, Einaudi, Salvemini, Bobbio, i liberali del "Mondo", Firpo, fino ai riflessi sulla nostra cultura politica del liberalismo d'oltralpe, rappresentano nel loro intreccio dialettico altrettante voci che segnarono una dinamica quanto delicata stagione politica.

CASTELLI ALBERTO, *Il discorso sulla pace in Europa (1900-1945)*, Milano, FrancoAngeli editore, 2015, pp.272, prezzo: euro 30,00.

Nel periodo più violento della storia europea, tra il 1900 e il 1945, si sviluppa un ampio dibattito che pone la pace come obiettivo politico fondamentale. Si tratta di un dibattito che coinvolge molte voci, spesso diverse tra loro e a volte perfino opposte, ma accomunate dal desiderio di rimettere in sesto un "mondo fuor dei cardini", in preda alla brutalità e all'oppressione. I protagonisti di questo dibattito sono, per ricordare solo i nomi più illustri, Norman Angell, Lev Tolstoj, Rosa Luxemburg, Bertrand Russell, Romain Rolland, Max Scheler, Altiero Spinelli, Simone Weil e Aldo Capitini: personalità spesso isolate nel loro tempo e che, qualche volta, hanno pagato a caro prezzo la propria coerenza, ma il cui pensiero offre suggerimenti su cui ancora oggi dovremmo riflettere attentamente.

CRIVELLIN WALTER E., *Storia dell'ordine di San Camillo. La provincia piemontese*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, pp.137, prezzo: euro 12,00.

Una vasta opera di riordino degli archivi dell'Ordine dei Ministri degli infermi fondato da San Camillo de Lellis ha consentito di ricostruire con nuove fonti e prospettive le vicende dei camilliani, che, in oltre 400 anni di storia, hanno tenuto fede al mandato di "testimoniare

l'amore di Cristo verso i malati" nei momenti di calamità e di maggiore vulnerabilità dell'esperienza umana. In questo percorso di ricerca si è avviata un'articolata opera editoriale sulla storia delle province camilliane. Il volume ripercorre il processo di insediamento dei Ministri degli Infermi nei territori di Casa Savoia nel primo Ottocento e i principali successivi sviluppi della presenza camilliana nel mutato contesto civile e religioso del XX secolo.

FARACI ELENA GAETANA, *L'unificazione amministrativa nel Mezzogiorno. Le luogotenenze da Cavour a Ricasoli*, Roma, Carocci editore, 2015, pp.229, prezzo: euro 23,00.

Il volume ricostruisce il processo di transizione verso lo Stato unitario dall'istituzione delle Luogotenenze a Napoli e in Sicilia alla loro abolizione: Nell'analisi, particolare attenzione è dedicata alle proposte amministrative dei governi Cavour e Ricasoli e ai conflitti politici sorti all'interno della classe dirigente italiana. La lettura dei *Carteggi* dei principali protagonisti (Cavour e Ricasoli) e la consultazione di fonti archivistiche consentono di cogliere le ragioni della scelta accentratrice che, maturata dopo l'inserimento del Mezzogiorno nello Stato unitario, provocò una scomposizione e una ricomposizione della maggioranza parlamentare. Secondo l'autrice, dall'ottobre 1860 all'ottobre 1861 la politica fu chiamata a scelte decisive sull'assetto amministrativo fra l'elaborazione delle norme istituzionali e la prassi dei governi luogotenenziali. Dal volume emergono i maggiori problemi del nuovo Stato unitario nella fase costituente, che sembravano mettere in forse l'esistenza di un vincolo comune tra le *due Italie*, secondo un'espressione cara a Giustino Fortunato.

GIURINTANO CLAUDIA (a cura di), *Pensiero cristiano, questione sociale e liberalismo in Francia nel XIX secolo*, Atti del Seminario internazionale (Palermo, 30-31 ottobre 2014), Studi su *Politica, storia e istituzioni*, Supplemento a *Storia e Politica* - Anno VII-2015, Palermo, DEMS, 2015, pp.465, s.p.

Il volume raccoglie le relazioni presentate al Seminario internazionale su *Pensiero cristiano, questione sociale e liberalismo in Francia nel XIX secolo*, tenutosi a Palermo, presso il complesso monumentale dello Steri, il 30-31 ottobre 2014, e organizzato con la collaborazione degli studiosi del Centre National de la Recherche Scientifique - Laboratoire TRIANGLE (ENS) de Lyon e con il patrocinio dell'Institut Français de Palerme. Gli autori mettono a fuoco problematiche, teorie filosofico-politiche e storico-economiche, propongono – senza avere la pretesa di esaurirle tutte – diverse declinazioni della triade pensiero cristiano, questione sociale e liberalismo, vagliate attraverso il contribu-

to di alcuni pensatori europei vissuti tra il XIX e XX secolo, molti dei quali, al di là delle molteplici differenze, teorizzarono riforme sociali che avrebbero dovuto modificare i rapporti tra capitale e lavoro e realizzare un migliore sistema di organizzazione sociale. Contributi di: A. Lanza, M. Albertone, E. Iula, E. Guccione, L. Frobert, M. Tesini, F. Proietti, M. Lauricella, C. Giurintano, S. Muscolino, F. Simon, R. Marsala, F. Falchi, G. Scichilone, M. Corselli.

IULA EMANUELE S.J., *Carlo Maria Martini. La parola che rigenera il mondo*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2015, pp.173, prezzo: euro 16,00.

Il testo si compone di due parti. Nella prima, si trovano due lavori sul pensiero del Card. Martini frutto di un convegno tenutosi a Palermo nel gennaio 2014. I temi sviluppati riguardano l'etica della conversazione e la teologia politica, così come questi sono presenti in alcuni scritti del Cardinale. Nella seconda parte, l'autore ha provato a raccogliere l'insegnamento del Card. Martini, sviluppando il tema del rapporto, non scontato, tra Sacre Scritture e mondo contemporaneo. I tre saggi che la compongono, frutto di altrettante conferenze in Italia e in Europa, affrontano i temi dell'Autonomia Regionale, dell'Europa, e della Giustizia Riparativa, letti ogni volta attraverso un prisma biblico differente.

MUSCOLINO SALVATORE, *Cristianesimo e società post-secolare*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2015, pp.141, prezzo: euro 14,00.

Il volume intende fornire un contributo al dibattito contemporaneo intorno al ruolo pubblico delle religioni. L'analisi si concentra in particolare sul ruolo positivo che il Cristianesimo potrebbe svolgere in quella che Jürgen Habermas suggerisce di chiamare società post-secolare. Il volume si rivolge sia al mondo laico secolare, provando a rispondere alle critiche che tradizionalmente esso muove alle religioni considerando incompatibili o, quantomeno pericolose per la società democratica; sia a quello cristiano-cattolico che potrebbe trovare spunti di riflessione interessanti nella teologia politica di Johann Baptist Metz. In dialogo con studiosi come José Casanova, Charles Taylor o Habermas, si mostra come un certo modo di concepire il Cristianesimo possa essere una risorsa importante in un mondo globale dove il paradigma neo liberista e un certo scientismo pongono sfide straordinarie per le società democratiche e per l'autocomprensione dell'uomo.

NELIS JANE, MORELLI ANNE and DANNY PRAET (edited by), *Catholicism and Fascism in Europe 1918-1945*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2015, pp.418, s.p.

The papers presented in this volume analyse the many ways in which the Vatican, national Churches and individual catholics dealt with the rise of the extreme right in Europe throughout the 1920s, 1930s and early 1940s, from the end of the First World War, arguably one of the main catalysts of European interwar fascism, to the conclusion and immediate aftermath of the Second World War. While a number of papers focus primarily on theoretical, methodological issues pertaining to the book's general theme, the majority of papers focus on either a country or region where a fascist movement or regime flourished between the wars and during the Second World War, and where there was a significant catholic presence in society. The various chapters cover almost the entire European continent – an endeavour that is unprecedented –, and they explore a wide range of relevant contexts and methodologies, thus further contributing to the general development of an interpretive 'cluster' model that incorporates a series of investigative matrixes, and that will hopefully inspire future research.

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, Cristina Guccione, Rosanna Marsala, Giorgio Scichilone, Fabrizio Simon.

Per le proposte di recensioni inviare una e-mail a:

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

[http:// storiaepolitica.unipa.it/new](http://storiaepolitica.unipa.it/new)

Sede: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Politiche e delle relazioni internazionali (D.E.M.S), ex Collegio San Rocco, via Maqueda 324 – 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Alessandro Bellavista
Amministrazione: Mario Gagliano, Maria Rita Di Stefano,
Licia Trapani

Tel/Fax +39-09123860806 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